

9/10 XXXIX (372/373)
november/december 2010

Vsebina

- Uvodnik**
1 Jernej Kurinčič: Izdaja izročila
- Vera in razum**
3 Robert Spaemann: Aktualnost naravnega prava
- Patristika**
13 Jure Sojč: Sveti Avguštin o oskrunjenju evharistije v montanistični hereziji
- Teologija**
17 Ciril Sorč: Trinitarizacija kot inkulturacija odrešenjske zgodovine
- Sveto pismo**
26 Samo Skralovnik: Bolj judovski ste, kot ste mislili, II.
- Leposlovje**
33 Aleš Maver: Osmošolec, II.
- Katoliški tradicionalizem**
38 Aleš Maver: Ko pobožnost ujame zgodovina
40 Aleš Maver: Ecclesia dei adflicta?
45 Slavko Krajnc: Katoliškemu bogoslužju ni lasten ne rigorizem in ne laksizem
52 Silvester Fabijan: Liturgično gibanje in liturgična prenova
62 Ludwig Ring-Eifel: Papež in tradicionalisti
68 Stanislav Slatinek: Bratovščina svetega Pija X.
- 76 Cecilija Emeršič: Liturgična glasba - uglasbeni sensus Ecclesiae
- Zgodovina**
84 Andrej Rahten: Vrnitev "nekronanega vojvode kranjskega"
- Slovenski katoliški shod**
95 Jernej Letnar Črnič: Kononov v. Latvija: Kdo je odgovoren za medvojnja in povojna hudodelstva zoper človečnost?
- Lojze Grozde**
101 Igor Luzar: Mučeništvo blaženega Alojzija Grozdeteta
109 Iztok Petrič: Katoliška akcija in mučeništvo
121 Ivo Kerže: Aktualnost Grozdetovega lika
127 Anton Štrukelj: Blaženi Lojze Grozde o Mariji
- Likovna oprema**
137 Luka Klavž: Slepe miši
- Presoje**
140 Janez Zupet: Jože Pucelj, *Človek na poti k uresničenju*
141 Tadej Rifel: Jacques Ellul: *Anarhija in krščanstvo*
143 Maša Gedrih: *Božji možje*
- SLIKA NA NASLOVNICI:**
Ichthys: Nikar iz luknje

Izdajatelj: Medškofijski odbor za mladino
Založnik: Društvo SKAM, Jurčičev trg 2, 1000 Ljubljana
Tel.: 01/426-84-77 Faks: 01/426-84-78
E-pošta: info@društvo-skam.si

Transakcijski račun: 02140-0012516781
Za tujino: NLB d. d. 01000-0000200097-010-114284/4
Upravnik: Gregor Kunej

Odgovorni urednik: Lenart Rihar
E-pošta: lenart.rihar@gmail.com

Uredništvo: Rok Blažič, Leja Drofenik Štibelj, Cecilija Emeršič, Urh Grošelj, Leon Jagodic, Helena Jaklitsch, Lea Jensterle, Ivo Kerže, Sebastian Kristovič, Jernej Kurinčič, Gregor Lavrinec, Jožef Leskovec, Maksimilijan Matjaž, Aleš Maver, Miha Movrin, Matic Pavlič, Mateja Pevec Rozman, Borut Pohar, Samo Skralovnik, Miran Špelič, Jani Šumak, Ajda Kristina Vučajnk

Svet revije: Andrej Marko Poznič (predsednik), Ivo Kerže, Maksimilijan Matjaž, Jernej Pisk, Andrej Saje, Miran Špelič, Petra Turk

Tehnični urednik: Robert Rozman

Likovna zasnova: Lucijan Bratuš

Jezikovni pregled: Aleš Maver

Tisk: Povše

Na leto izide deset števk. Celoletna naročnina 30 EUR, za tujino 46 EUR na uredništvu oz. 50 EUR s čekom. Poštšina je vključena v naročnino in plačana pri pošti 1102 Ljubljana. Naročnina velja od tekoče številke do pisnega preklica, odpovedi pa veljajo od začetka obračunskega obdobja. Naklada: 800 izvodov

Izid revije je finančno podprla Javna agencija za knjigo RS.

ISSN 1318-1238

cena: 6,00 EUR

Izdaja izročila

Kako razumemo sebe in svoje mesto v svetu, je tako ali drugače vedno precej odvisno tudi od preteklosti. Nihče ne more reči: "Sem, kar (kdor) sem, kaj pa je bilo oziroma sem bil, me pa ne briga." Podobno velja za prihodnost – ne morem razmišljati o sebi ali svetu okrog sebe brez kategorije prihodnjega, pa naj ga dojemam kot grožnjo ali obljubo. Nekateri sodobni misleci opozarjajo, da je v zahodnem svetu ta človekova historična razpetost preveč zaostrena in da zato zgubljam stik s sedanostjo kot pristno prisotnostjo, da nam beži bivanje kot tako in smo ujetniki njegove abstrakcije. A nihče ne more zanikati, da ta časovna perspektiva igra za nas ključno vlogo. Že Rimljani so rekli "Historia, magistra vitae". Navajeni smo razmišljati po vzorcu, da se iz preteklih izkušenj, bodisi svojih ali tujih, lahko učimo. Moja sedanja percepcija je odločilno zaznamovana z vsem, kar sem videl, slišal, čutil kdaj prej. Ves naš svet je zgrajen iz spominov, skozi katere se pretaka (in preceja) moj sedanjí trenutek. Jezik, umetnost, misel so reminiscence, brez te razsežnosti jim ne priznamo pomena, še obstoja ne.

Zato je bilo že za najstarejše znane kulture izročilo v samem središču njihovega ukvarjanja, razumljeno kot dragocen zaklad. Ena osrednjih nalog posameznika je bilo gmoto izročenege neokrnjeno, nepoškodovano, po možnosti še oplemeniteno predati naslednikom. Prvotni (in še vedno osrednji) način je zgled, kmalu mu sledi ustno izročilo, sčasoma pa smo razvili tudi bolj zapletene, časovno bolj trpežne in od posameznikovih muh bolj neodvisne metode izročanja, kot so različni zapisi, od črkovnega preko zvočnega do videa in sodobnih mnogovrstnih podatkovnih zapisov. Proces zapisovanja in ohranjanja je kmalu postal tako zapleten, da je nastal tako rekoč samostojen svet (ki tako terja spet svoje izročilo in izročanje). Izročilo je ravno zaradi svojega ključnega pomena za človeka kmalu dobilo značaj sakralnega in se zato tudi prepletlo s teološko razsežnostjo. Postopek predajanja izročila je dobil obredno, religiozno razsežnost. V družbi se pojavijo pooblaščenci, administratorji izročila, ki se temu delu posvečajo in se zanj usposobijo. Njihovo mesto v družbi je ugledno in privzdignjeno, jasno čutijo svojo posebno odgovornost za skupno blagostanje.

Po drugi strani so vedno obstajali kršilci izročila, ki so tako ali drugače hodili po robu: stopili v prepovedani gozd, predli ob kvatrak, izkopavali in secirali mrličce, se goli sončili ... S svojim početjem so večino populacije spravljali ob živce in v bes. A izid je bil lahko le dvoje: nanje se je pozabilo ali pa so s svojim početjem odprli (tudi drugim) novo razsežnost stvarnosti, ki je tako postala – izročilo.

Ob tem se je nadvse smiselno vprašati, kako to, da je kršilec tradicije za družbo tako skrajno nevaren in nezaželen. Odgovor je na podlagi zgornjega razmišljanja o mestu izročila v človekovem obstoju dokaj na dlani. Odstop od izročila posega globoko v

človekovo notranjo varnost in brez razbiranja plastnic ter žil znotraj njega se lahko zdi, da bo v naslednjem trenutku padlo, se razblinilo vse, in se bomo znašli v spoznavnem in vrednostnem vakuumu. Zato terja preverjanje izročila vedno precej poguma – ne samo zaradi drugih, ki te bodo sežgali na grmadi, oblatili v tisku, izobčili, poslali na kak otok ... Tudi zaradi sebe in svoje bivanjske varnosti bi si človek kdaj želel, da ga ne bi tako zasledoval njegov um – kolikokrat se zgodi, da začutiš, da žaga vejo, na kateri sediš. Ker je pač že tako, da nikakor ni možno, da bi postavili pod vprašaj vse izročilo naenkrat – tako kot Arhimed ni mogel najti točke za svoj vzvod. Vedno znova se zgodi, da v preiskovanju neke razsežnosti računam na trdnost neke druge. Bolj ko se zavedam paradoksnosti tega položaja, bolj je – škoda pa bi bilo, da bi mi vzal voljo.

Na podlagi zapisanega se bo zdelo tako rekoč nemogoče, pa vendar je ravno zaradi omenjene relativnosti vsega ključnega pomena, da smo sposobni razbirati urejenost, plasti, povezave, zgodovino znotraj na videz homogenega tkiva izročila. Stari so imeli seveda prav, ko so zahtevali, da tega ne počne kar kdorkoli kadarkoli v čemerkoli. Da so "pooblastila" jasna. In se vsak jasno zaveda svojih meja. Da si nihče nikoli ne zakupi Arhimedove točke in z nje skuša dirigirati vesolju. Po polomiji totalitarizmov je to človeštvu zelo boleče stopilo pred oči. In sedaj je Zahod skeptičen do vsakega, bodisi miselnega ali bivanjskega izročila – kot da se je v katastrofi dvajsetega stoletja odparala z oblačila človeštva stara krpa, ki je z nekaj nitkami potegnila za seboj še ostalo blago in sedaj stoji Zahodnjak pred svetom razgaljen in ne ve, s čim bi se pokrnil. Saj, občutek svobode je neprecenljiv, a kaj ko ob vsakem vetriču zazebe, pa še vse štrline tako nerodno opletajo ... Pogum in samozavest terja, da rečem, do tu bom s tradicijo obračunal, ostalo pa pustim. Samozavest, ker predpostavljam, da so meje, ki sem jih znotraj gmote izročila potegnil, smiselne in funkcionalne. Strahopetec se bo zato vedno znova izgovarjal na sakralnost in nepreslednost tkiva izročila. Ter razglašal fundamentalizem. Žal se zdi, da je pri nas katolicizem skorajda povsem postal pristaš te strahopetne opcije. Kljub Kristusu, ki je bil svoboden še od smrti.

Današnji čas ima veliko obojega – na eni strani skuša obračunati z vsemi tabuji in neka država je že pred časom zelo samozavestno svoje in še drugo ozemlje razglasila za "svobodni svet". A po drugi strani je (v isti državi, pa še tudi drugje) čedalje več primitivnega fundamentalizma. Ker pač človek potrebuje oboje, tako svobodo kot varnost. Morda pa je bolje, da se oprimemo zmerne sredine kot obeh skrajnosti. In tvegamo rez v tkivo. Kristjani lahko pri tej "kirurgiji" končno računamo tudi na (navdih) Boga. On nam je izročil stvarnost. In Sina.

P. Jernej Kurinčič

Aktualnost naravnega prava²

Trajajoč spor o obstoju oz. neobstoju naravnega prava ne more mimo dejstva, ki utemeljuje idejo naravnega prava: ljudje razlikujejo med pravičnimi in nepravičnimi ravnanji. Zadnji kriterij tega razlikovanja ni ustreznost nekega ravnanja nekemu obstoječemu pozitivnemu zakonu, saj ti isti ljudje razlikujejo pravične in nepravične zakone, pravične in nepravične sodbe. Pravičnosti zakonov in sodb pa ne presojajo zmeraj po merilih lastnih interesov – namreč tako, da bi vsak udeleženec opredelil za pravično tisto, kar bi bilo zanj najugodnejše. Ljudje vendar presojajo situacije, kjer nimajo lastnega interesa. In tudi če tak interes obstaja, presodijo, da je neki zakon pravičen, četudi od njih terja odpovedi v korist drugih. Ko pa izpodbijajo pravičnost, ne počnejo tega tako, da enostavno uveljavljajo svoj interes, ampak da pokažejo, da je njihov interes “upravičen” in da je njegova uresničitev dejanje pravičnosti. Ali je to res, je predmet spora. Skoraj nikdar pa ni sporna vsebina pravičnosti in nepravičnosti. Ta spor je eden izmed ključnih argumentov proti ideji “naravno pravičnega”. Toda gre za slab argument, ki ob podrobnem pregledu postane argument v prid naravnega prava. Če ne bi obstajalo nič naravno pravičnega, potem bi bila vsa vprašanja o pravičnosti nesmiselna.

Dokler je raznolikost pravnih redov arhaičnih “zaprtih družb” nereflektirana, se ne pojavi ideja prava “iz narave”, saj si sleher na ureditev sama dodeli mitično zakoreninjenost v kozmičnem redu. Šele s soočenjem pravnih skupnosti, s komunikacijo onstran lastnih meja, s hitrim in zavestno zaznanim socialnim pretokom in z ustrežno zgodovin-

sko zavestjo se pojavi misel o naravno pravičnem. Od takrat naprej ni več mogoče na vprašanje “kaj je pravično” odgovoriti z razlagami, ki se naslanjajo na moralo in navade. Tukaj nastopi spor o morali sami. Ta spor je lahko nasilen. Tam, kjer pa gre za besedni spor, se vselej predpostavlja skupni predmet: pravičnost kot tisto, kar je “po naravi” prav. Zmotno je govoriti o nepretrganem sporu³, ki sega od parlamentarne debate vse tja do državljanske vojne. Ne samo, da se besedni spori in fizično nasilje razlikujejo, ampak drug drugega izključujejo. Prepir za pravično rešitev je povsem drugačen kot pogajanja med nasprotniki, kjer se išče za sprejemljiv kompromis za obe strani, toda “sprejemljiv” še ne pomeni “pravičen”. Sprejemljivo je največ, kar lahko uresničimo, glede na dano razmerje moči. Da sprejemljivo ne pomeni pravično, so spoznali že prebivalci Melosa na pogajanjih z Atenci. Tu je vsak sodnik v lastni zadevi. Kompromis ne more biti drugega kot pa odraz obstoječih razmerji moči. Za pravičnost pa se pravda, ne pa pogaja. A pravedanje, ta spor, ni argument proti “naravnemu pravu”. Če obstaja, še ne pomeni, da je za vsakega in ob vsakem trenutku – in brez ozira na obstoj določenih položajev moči – na dlan, ampak nam pove samo to, da je smiselno raziskovati v smeri, ki jo nakazuje to, kar s takšnim imenom imenujemo.

I.

Kaj torej iščemo? Če je spor o pravičnosti eden močnejših argumentov za naravno pravo, potem je potrebno biti skeptičen do določene oblike “naravnopravnega” mišljenja, ki je v zadnjih 25 letih igrala pomembno

vlogo, posebej v nemški pravni filozofiji, namreč do tistega mišljenja, ki uporablja besede, kot so "vrednota" in "red vrednot", ki jih v obliki "norm" približamo socialni resničnosti. S pojmom "vrednota" se konča spor. S tem pojmom se dotaknemo poslednje razvidnosti, "vrednotnega nazora", "vrednotnega čutenja", ki ne premore diskurzivnega posredovanja in o katerem se ne da prepirati. Že Platon, ki velja za očeta klasičnega naravnopravnega nauka, je govoril o poslednji razvidnosti: spoznanju ideje Dobrega. Toda ta ideja, ki označuje poslednji smoter naše biti in naših ravnanj, ni v prvi vrsti vsebina, ampak "formula za učenje" - kot to kritično izpostavljajo od Aristotela do Topitscha - in na to idejo se ne apelira neposredno, ampak se pokaže na koncu dolge diskurzivne poti, polni dialektičnega preseganja, kjer "nenadoma nastane v duši svetloba, kot bi se prižgala iz ognjene iskre".⁴ Navezava na materialne vrednote z namenom, da dokažemo nekaj, kar je mišljeno kot brezpogojno veljavno, se izkaže kot njeno nasprotje. Golo priznavanje uvida neposrednosti je že samo po sebi prakticanje relativizma, saj "eno suho zagotavljanje velja prav toliko kot drugo".⁵ Pojav absolutnega zahtevka po sodobni vsebini, ki temelji zgolj na nekakšni neposredni subjektivni gotovosti, pa že od nekaj imenujemo "fanatizem".

Nismo pa se še izrekli o teoretični osnovi filozofije vrednot. Že Max Scheler je uvidel, da fenomenološko spoznane apriorne vrednostne strukture niso neposredno relevantne za neki kulturni normativni in pravni sistem. Vsak tak sistem, vsak zgodovinski etos, je po njegovem mnenju rezultat določenega zgodovinsko pogojenega izseka vsakokratnega apriornega področja vrednot⁶. Pravna filozofija, ki temelji na filozofiji vrednot, se bo tako zmeraj ukvarjala s takšnim izrezom, specifično konfiguracijo, specifičnim "vrednotnim perspektivizmom". Na tem področju pa nastavek filozofije vrednot ne opravi tistega,

kar naj bi. Sklicevanje na "zahodni vrednostni sistem" ali "temeljne vrednote, ki so podlaga naša ustave" je enako relativistično in pozitivistično kot sledenje črki zakona. To samo podeli sodnikom, kot legitimnim interpretom vrednostnega sistema, večjo svobodo glede na zakonodajalca ter pospeši nastajanje "sodniške države". Na tak način se ne približamo "naravno pravičnemu". Namreč to, da nekdo sprejme tuje vrednote kot svoje, ni dvig pravičnosti. Prav to je svobodna volja, ki ne more biti predmet pravne regulacije, tako kot posledično ne more biti priznavanje plemenitosti motiva nekega dejanja odločilno za pravno presojanje. In ko trdim, da "ne more", trdim to iz elementarnega "naravnopravnega" premisleka, s katerim lahko spoznamo, da je nepravilno, če prepisemo in pravno presojamo nekaj, kar sploh ni predmet volje, npr. veroizpoved, politično prepričanje ali vrednote. Naravno pravično se mnogo bolj nanaša prav na predpise postopkovnega prava, kjer se ne da doseči enotnosti glede vrednot. Če trdimo, da je pravni rek "nulla poena sine lege" pozitivističen in ga v imenu nadrejenega naravnega prava zavrnamo, s tem nasprotujemo samemu naravnemu pravu. Pravilna razlaga tega stavka namreč pokaže, da je sam stavek naravnopravni postulat.

II.

Ne smemo pozabiti Hobbesovega in Kantovetga uvida, da je izhod iz naravnega stanja, torej obstoj stanja, kjer vlada zapisano pravo, zahteva naravnega prava. Ta uvid je novoveški ekvivalent Aristotelovega nauka, da je naravna pravičnost možna samo znotraj polis, torej med svobodnimi. Ta Aristotelova teza je enaka kot tista Hobbesova in Kantova, vendar seveda pove tudi več. Ne izreka zgolj tega, da potrebujejo ljudje zanesljivo zaščito drug pred drugim, da sploh lahko postanejo ljudje, ampak da lahko človek samo znotraj neke ob-

like skupnega življenja postane on sam in lahko v polnosti uresniči tisto, kar je po naravi, tisto, kar on sam je. Te oblike se spreminjajo in ne obstaja zgolj ena pravilna oblika, obstajajo pa boljše in slabše, obstajajo dobre in popolnoma neustrezne, ki si ne zaslužijo imena pravo.

Joachim Ritter v knjigi *Naturrecht bei Aristotel* predlaga, da bi se v soočenju s sodobnim abstraktnim normativizmom novejšega nadzgodovinskega naravnega prava, ki ni kos historicizmu in pozitivizmu, vrnili

k Aristotelovem konceptu naravnega prava, ki ne išče naravno pravičnega na nekakšnem nebu vrednot in ga izvaja iz abstraktnega pojma človeških potreb, ampak ga hermenevitično prepoznava v življenjski resničnosti, svobodnih institucijah in konkretni pravni praksi, kot zgodovinski razum. Če pa se želimo učiti od Aristotela, moramo najprej razumeti, kaj nas od njega loči. Da bi premostili vrednostno in teoretično predpostavko pravne filozofije, moramo dojeti, kaj jo je napravilo skorajda nepogrešljivo.



Rojstvo

1. To, kar nas loči od Aristotela, je hkrati socialno-zgodovinsko in ontološko. Socialno-zgodovinsko plat je Ritter ubesedil s pomočjo Heglove besede razdvojitve. Prvi je to opazil Rousseau: razdvojitve družabnega, na abstraktno egalitarno naravo potreb reduciranega človeka od zgodovinsko-etične substancialnosti, ki ni definirana s pomočjo družbenega, ki v sodobnem času "postane" privatna sfera. Dokler država in pravo k temu prispevata, ne presežeta razdvojitve – in to je Ritterjeva teza –, ampak razdvojeno samo sprava. Naravno pravo v Aristotelovem smislu, ki ga postavimo v sodoben prostor in čas, bi torej pomenilo hermenevtiko obstoječega prava glede na njegov upravljiv značaj.

To je velika misel. Toda zdi se mi, da je njena veljavnost omejena na določeno obdobje modernosti, obdobje prehoda evropske civilizacije v svetovno civilizacijo, obdobje, ko sta se izravnavala tendenca emancipacije in tradicija posodablajočega se sveta izobraževanja. To ravnovesje pa izginja. Po emancipacijskem prodoru nacionalsocializma je bilo prvih 15 let samo globoko dihanje, ki smo ga ustrezno poimenovali čas "restavracije". Prišel je nov zagon, ki je bil ideološko drugače motiviran in manj vezan na trenutne male državljsanske afekte, ampak je meril na svetovno strategijo in na nespremenljive učinke. In danes se pokazeta dve reči. Prvič: družba, ki temelji na emancipirani "naravi potreb", ima imanentno tendenco k totalitarnosti. V sodobni državi se lahko uveljavijo samo tiste zgodovinske vsebine in tiste etične motivacije, ki se artikulirajo v obliki "potreb" - kulturnih, nravnih, religioznih itd. Ker pa ta oblika ne ustreza vsebini, je potreba, da bi v njej nastopili, enakovredna tendenci, da odstranimo vse, kar ni del "družbeno" definirane vsebine. Drugič: "sistem potreb" v tej obliki ni "naravni" sistem, na podlagi katerega se je zdelo, da lahko razvijemo novo naravno pravo. Človeška struktura potreb je plastična in ko se

enkrat povzdigne nad eksistencialni minimum, se posredujejo potrebe, ki vključujejo kulturne, torej zgodovinske, potrebe, na obstoječ način njihove zadovoljitve. Tako ne moremo presojati življenjskih oblik na podlagi potreb kot takšnih. Markiz de Sade je že v 18. stoletju predložil odbijajoč *agumentum a contrario*, protiargument. Rousseau pa je dosledno izpeljal sklep, da razvoj civilizacijskih potreb pomeni izstop iz naravnega stanja ter zavrgel sleherni poizkus, da bi lahko še kdaj znotraj obstoječe kulture odkril merilo, kriterij, s katerim bi lahko razlikovali dobro od slabega⁸.

2. S tem, ko se je Rousseau zavestno naslonil na antična, sokratska in kinična stališča, je označil največjo oddaljitev od ontološke podlage klasične, predvsem pa aristoteltske, praktične filozofije. Aristotel je učil, da postane tisto, kar je po naravi pravično, vidno šele v polis, ker se to, kar je človek po naravi, pokaže šele v sobivanju svobodnih državljanov. Ta teza predpostavlja ontološki pojem usmerjenega delovanja bivajočega: teleologijo. Rousseaujev izraz "*perfectibilité*", izpopolnjenost, deluje, kot da vključuje nekakšno teleologijo, toda to izključi sam Rousseau s svojo negativno definicijo. V teleološkem razumevanju je narava začetek, ki pa ima hkrati moč nad ciljem in potjo: entelehija. Zgrešitev od narave zadanega cilja, *¿áññ?á*, pa ne predstavlja izstopa iz narave, nikakršnega izstopa iz narave, emancipacije od narave, osvojitve ozemlja, kjer naravno pravičnega več ni. Zato zgodovina ostaja razgrinjanje narave, ki je vezana na začetek. Ko razumno govorjenje preneha biti ureničitev človekove narave in postane njeno nasprotje, potem ne more obstajati naravno pravo v Aristotelovem smislu. Dandanes pa stoji na začetku novoveške znanosti odmik od teleologije. Ta odmik se ni zgodil zaradi fenomena, za njim je stal velik interes. Dejansko se fenomen upira neteleološki inter-

pretaciji. Zato dobičasne ekvivalente. Tak ekvivalent je nauk o dveh svetovih v svojih raznih oblikah: svet vzrokov in svet smotrov, biti in najstvo, dejstva in vrednote. Teorija vrednot je tak ekvivalent. Dejstva, osvobojena vrednot, in nasproti stoječi svet vrednot, rezultat razpada entelehije.

III.

Če spoznamo to vzročno zvezo, še ne pomeni, da lahko neposredno pristopimo k teleološkemu pojmu narave in se lahko vrnemo k pojmu naravnega prava, ki na njem temelji. Odmik od tega pojma ima svoj razlog, interes, ki tiči v jedru novoveške znanosti, interes po neomejenem obvladovanju narave. Iz te predpostavke nastane antitetično razmerje med človekom in naravo. Na njem pa temelji naša znanstveno-tehnološka civilizacija. Prednovoveška civilizacija je temeljila na sožitju med človekom in naravo, znotraj katerega si je človek s pomočjo prilagoditve napravil igrišče svobode od narave in prostor vladanja nad njo. Tej simbiozi je ustrezalo simpatetično pojmovanje narave, ki je predočalo tendence, ki so v naravi. Za novoveškim naravoslovjem tiči volja po "despotiskem" vladanju nad naravo, ki si ne podjarmi zgolj že oblikovane narave, temveč naravo kot neomejeno razpoložljivo *materia prima*, ki si jo naredi voljno za vse lastne smotre ter poljubne cilje. Pravo nasprotje pa je Platonova razlaga razmerja med pastirjem in mesarjem⁹. Na ugovor, da pastir ne skrbi za dobrobit ovac, ampak za dobrobit lačnih, Sokrat odgovarja, da pastir kot pastir skrbi prav za dobro ovac. Dejstvo, da na koncu ubijemo in pojemo zdrave ovce, je za dejavnost pastirja nepomembno. Enako bi ravnal, četudi ne bi bilo mesarjev. Če s tem primerjamo sodobno živinorejo, ki je naravnana na sleherni okus njenih odjemalcev ter goji prašiče brez masti ali govedo s povsem belim mesom, tako da jih ne hranijo z ničimer zelenim, da po-

sledično živali niso niti zmožne stati na lastnih nogah, postane hitro jasno, da mesnice določajo umetnost živinoreje. Sleherno predočenje *δΰειδ* živali bi bilo sistemu tuje.

Obnovitev teleološkega pojmovanja narave bi pomenila, da se spregleda slepo ekspanzijo samokoristnega obvladovanje narave: kot naravno. Emancipacijska formula raztezanja vladavine nad naravo, odprava vladavine nad človekom, je naivna: kot da človek ne bi bil del narave. Kot da vladavina nad naravo ne vključuje vladavine nad človekom. Vprašanje se lahko glasi samo: kdo je subjekt tega vladanja in s kakšnim namenom se izvršuje? Predstava, da bo vladanje nad človekom prenehalo, če izgine razlikovanje med vladajočim in vladanim, je zmotno. Dokler ni obvladovanje narave teleološko – torej na podlagi določenih skupnih, zelenih in dosegljivih ciljev – in hkrati omejeno, ampak se brezciljno širi, se dogaja iracionalna oblast nad človekom. Uresničitev lastnih ciljev se žrtvuje permanentnemu pomnoževanju priprave sredstev za doseg *poljubnih* ciljev; in naenkrat postane selekcija in redukcija možnih ciljev vse bolj rigorozna.

IV.

Ta proces pa je že prisoten in začrtan v stoično-krščanskem razumevanju naravnega prava. V njem je namreč ves čas neki moment krožnega: človeška narava je definirana z razumom. Vse naravnopravno meri na vladavino razumnega hotenja. Kaj pa naj razumno hotenje želi? Tisto, kar je po naravi prav. Kaj je tisto, kar je za človeka po naravi prav? Vladavina razuma. Sodobna kriza naravnopravne etike, še posebej katoliške, ima svoje korenine v tem krogu, ki konec koncev onemogoči orientacijo človeškega razuma po čem takšnem, kot je človeška narava. V abstraktni stoični razlagi naravnega postane naravno pravo žrtev zgodovinskega procesa, ki je realizacija postulata prav tega naravnega prava.

“Živeti v soglasju z naravo,” se je glasilo življenjsko pravilo stoe. Pri Zenonu se je še glasilo: “živeti v soglasju, ἡμῶν ἕνεκα ἐστὶν ἡ ἀρετή”. Vprašanje je, ali sta ti dve formuli enaki in ali lahko brez škode izpustimo terminus “narava”. V soglasju živeti – to pomeni: potrebno je, da tisto, kar želimo, želimo v *polnosti* in da smo to, kar smo, v *polnosti*. To je bil tudi sklep, ki ga je napravil Rousseau, ki je to formulo sprejel za svojo: vseeno je, kaj s človekom naredimo, naravnega človeka ali nenaravnega državljana. Bistveno je, da ne želimo obojega hkrati. Človekova sreča je namreč odvisna od tega, da je eno s seboj¹¹. Da si povsem to, kar si, to je konec koncev bila edina moralna maksima, za katero je Max Weber mislil, da bi lahko zanjo terjali splošno razvidnost¹². Politično pa pomeni državljanske svoboščine in pravo razuma, ki je prikrajšano za pojem naravnopravnega, kar je naposled enako kot zahteva po doslednem in konsistentnem političnem sistemu. Državljanke svoboščine, katerih podlaga ni neki predpostavljenej pojem narave in ne merijo na anarhistično uničenje obstoječega reda, je možno interpretirati samo sistematično imanentno, torej sistemsko funkcionalno. To je npr. naredil B. N. Luhmann v svojem komentarju ustave Zvezne republike Nemčije. Funkcija temeljnih pravic po Luhmannu je “ohranitev socialnega diferencialnega potenciala in zavoljo stabilnosti ohranjati socialno diferencirano družbo”.¹³ “Naravnopravno vprašanje”, ki je v tem primeru zavestno potisnjeno na rob, se na ta način samo premakne in se ponovno pojavi kot vprašanje po interesu ohranitve raznolikih družbenih slojev. Luhmannov odgovor, češ da je diferenciacija izboljšanje temeljnega delovanja sistema, namreč vsrkavanje kompleksnosti okolja, pa vprašanje samo preloži. V tem primeru je namreč predpostavka učinkovitosti sistema sistem sam. Problem, ki naj ga reši sistem, sploh ne obstaja brez sistema, razen če naj

ocenjujemo učinkovanje socialnega sistema z vidika nekega predpostavljenega podsistema, torej ne več “zase”, ampak človeka. To pa se lahko zgodi samo “iz narave” in bi s tem določil cilj in obseg sistemskih funkcij. Na tej podlagi se določa, kaj je optimum oz. kaj je naravnopravni minimum in maksimum.

Govor o normativni vlogi “narave” je smiselni samo, če se navezuje na bitje, ki je svobodno, torej zmožno ravnanja. Vendar pa ne more biti istočasno opisan s termini ravnanja ali sistemov ravnanja. “Narava” namreč opiše tisto ravnanje, ki ga ne določajo ravnanje samo ali *predpogoji* ravnanja, ki so jih zasnovali zgodovinski sistemi ravnanja dvomljivih kritično-hermenevtičnih ozadij. Kot čiste naravne danosti nimajo nobenega normativnega značaja. Luhmann upravičeno uveljavi ugotovitev, da se medsebojno izključujeta “veljavnost na podlagi moči in veljavnost na podlagi odločitve”, ker “imata oba temelja veljavnosti nasprotujoči si obliki ovržbe”.¹⁴ Toda to lahko velja za ugovor zoper zamisli o pravičnem po naravi samo, če predpostavljamo, da je naravno pravo neposredno veljavno pravo, ki je konkurenčno pozitivnemu pravu. V takšnem primeru bi res kralo javni mir in javni red, saj takšna misel ne zmora ideje o instanci, zoper katero ni ugovora, in ker je v njegovem imenu moč strmooglavititi tiranijo ali pa jo vzpostaviti.

Na to vprašanje pa sta odgovor že nakazala Rousseau in Kant. Rousseau z ugotovitvijo, da *volonté des tous* ne more zastopati *volonté générale*¹⁵. Razlika med Rousseaujevo pravno filozofijo in starejšimi je v tem, da prvi v tem primeru ne pozna drugega pravnega zastopnika, saj bi moral ravnati kot tiran, in to bi bilo resnično v nasprotju z *volonté générale*. Rousseau odgovarja, da v tem primeru *volonté générale* obnemi, njena uveljavitev pa je stvar odločitve, ne “biti”. Če pa *volonté générale* ni zastopana, drsi država v naravno stanje, kot ga opisuje Hobbes, in

“v državi ne bo vladal mir, vse dokler nepremagljiva narava stvari ne prevzame oblasti”.¹⁶ Tukaj ne gre za novo juristično razmejitev med naravnim in pozitivnim pravom; Rousseau dokazuje, da je tok zgodovine vzpostavljajoča se svetovna sodba. Tudi za Kanta naravno pravo ni konkurenca imetniku monopola nad nasiljem, ampak je prav posledica naravnega prava, da smo vsi podvrženi prisili, zaradi česar šele lahko smiselno zastavimo vprašanje po naravno pravičnem. Obstoj pozitivnega pravnega reda omogoča približanje naravno pravičnemu in zato je za Kanta protislovno, če bi s sklicevanjem na naravno pravo nasilno zrušili obstoječo pravno razmerje. Poseg po nasilju je odstop od monopola nad nasiljem, to pa pomeni, da je pravo samo naključni odraz vsakokratne moči, in kjer nihče ni dovolj močen, da zastavi vprašanje pravičnosti¹⁷. Tudi Kant pozna padec v naravno stanje in skupaj z Rousseaujem deli nazor, da bo “nepremagljiva stvar zadeve” na tak način na koncu ustoličila pravo.

V.

To zaupanje v prestabilizirano harmonijo poteka reči z naravnim pravom pa predpostavlja, da tisto, kar je po naravi nepravilno, ne predstavlja funkcionalnega optimuma in posledično ne služi ohranitvi sistema. Predpostavlja, da je ugovor proti naravi zmeraj tudi ugovor v samem sistemu. Če pa to drži, nam je vsekakor dovoljeno, da ponovno zastavimo vprašanje, ali lahko pojem naravnega prava okrajšamo brez posledic. Odgovor na vprašanje je negativen, ker bi v nasprotnem primeru predpostavljali, da je socialni sistem v svojem obstoju neodvisen od pravnega prepričanja tistih, ki v njem delujejo. Tistega, kar ogroža ali ohranja socialni sistem, pa ne moremo opisati brez navezave na zavest o pravičnosti ali nepravilnosti tistih, ki v njem živijo. Z drugimi besedami, naravnopravna sistemska transcendenca ni znanstveno-teo-

retične narave, ne temelji na zahtevku po tistem metateoretičnem položaju nasproti teoriji sistema, ki ga slednja terja v odnosu do pravne dogmatike in zavesti dejavnih posameznikov. Transcendenca ravnanja samega je glede na svojo sistemsko referenco. Nena zadnje pa implicira tezo, ki je tukaj ne bomo nadalje pretresali, da človeška identiteta ni prvotno in konec koncev rezultat socialno-psihološkega procesa izgradnje identitete, ampak da je pred tem procesom in v njegovem temelju neogibna “naravna” identiteta. Rečem “naravna” identiteta, ker je enost samozavesti, ta jaz-lahko-rečem, že socialno posredovan in zato ga lahko zoperstavimo sistemsko teoretičnim pretenzijam v njegovi ontološki nereduciranosti samo takrat, ko ta pretenzija poseže po tistem, kar je kdo po “naravi”. Tako tudi rečemo, da “sem bil takrat in takrat rojen” ali celo “spočet”. Četudi nas v tem dvomljivem trenutku še niso naučili reči “jaz”, si priznavamo, kadar rečemo “jaz”, da je naša organska preteklost predpostavka naše zmožnost-reči-jaz. “Živeti v sozvočju” za naravno bitje zmeraj pomeni, da živi v sozvočju z naravo.

Toda kaj to pomeni? Do katere mere je lahko narava merilo ravnanja? To merilo očitno ni v pozitivnih določilih tistega, kar vpliva na srečo človeka. Takšna določitev, ki bi neposredno vpeljala teleološki naravni pojem človeka, bi pomenila izdajo modernega pojma subjekta. Izdala bi povezavo med srečo in svobodo, kar je od krščanstva konstitutivno za človeka. Izsiljena sreča ni sreča. Ker pa povratek v arhaično ni možen, bi takšen teleološki evdajmonizem v politični resničnosti pomenil nič drugega kot neomejeno tiranijo intelektualcev, ki definirajo srečo: parodija Platonove države. Prav naravno pravo je tisto, ki ugovarja takšnemu preobražanju prava v socialni evdajmonizem. Ker tam, kjer za tistega, ki ravna, ni na podlagi njegovih konstitutivov nobenih občil, do-



Brezdomec

končnih, nujnih in zadostnih pogojev zadovoljitve, bi pomenila določitev takšnih pogojev – namesto omogočanja ravnanja kot takega za vse – bi prav to pomenilo preprečitev sreče za tiste posameznike, katerih zadovoljitev je vezana na druge pogoje kot pa tiste, ki so določeni.

VI.

Če pa ne moremo ločiti notranje mere teleološki naravni teoriji človeka, torej neki antropologiji, ali je potem še sploh smiselno držati se misli o takšnem merilu? Zdi se, da je nezdržljivo z novoveškimi pojmom avtonomije subjekta, subjektivnosti, če jih zoperstavimo kot veljavno normo. Za sistemsko teoretični nastavek pa se zdi, da je lahko narava največ okolje, proti kateremu so morajo uveljaviti sistemi. Celo kaj takšnega, kot je narava človeka, je potem za sisteme ravnanja *factum brutum*, ki ga lahko šele s po-

močjo vsakokratnih socialnih sistemov prevedemo v “probleme”. Nikakor pa ne moremo prek njega nakazati ali normirati rešitve problemov. Vsekakor velja, da delujoče bitje samo “predpostavlja” obstoječe danosti, če želi, da zanj veljajo, kot predpostavljene. Tako je tudi naravno pravo samo takrat pravo, ko je hoteno in ni v nobenem primeru neposredno “biti”. Nikakor ni vseeno, ali delujoča bitja postavijo takšne predpostavke. Nasprotno pa je alternativna domneva naravno pravičnega povratek v naravo. Svoboda je resnična samo kot pomnjena narava, tako kot je smiselno govoriti o naravi samo pod predpostavko svobode. Ker je povezavo danes težko prikazati kot neposredno teleološko, se naravno pravo razdeli na dva momenta: na eni strani na pravo svoboščin, ki je skupek apriornih pogojev medsebojnega priznavanja in upravičenih delujočih bitij oz. nujnih pogojev, ki sledijo iz “narave zadeve”, sle-

hernega grajenja konsenza, in na drugi strani v naravno pravo v *sensu stricto*, ki se nanaša na tiste pogoje ravnanja, ki so pred vsakim grajenjem konsenza in jih lahko odpravimo samo na račun lastnega uničenja. Ločitev prava svoboščin od njegovih naravnih pogojev vodi v utopijo brezvladne komunikacije. V njej so naravni izvori prevlade že v dialogu označeni za marginalne: dar govora, večja ali manjša utrujenost, boljša informiranost, biti zraven in najpomembnejše: malo časa za postopek odločanja. Utopija, ki ignorira naravne pogoje, se jim sama izroči. Pravo svoboščin, ki se dojema enoumno emancipacijsko, je ideološka koračnica za povratek v čisto naravnost.

Naravno pravo v *sensu stricto* vključuje zahtevo, da ima svoboda izrecen, spoštljiv in kontroliran odnos do svojih naravnih pogojev. To velja tako za naravo kot okolje, kot tudi za človeško naravo. Ekspanzija tehnične civilizacije je še vedno prepričana, da lahko sanira škodljive učinke na okolje in tako spremeni razmerje kontrolirane simbioze v razmerje totalnega človeka – to, kar vključuje že beseda “kultura”. Proti takšni drži obstajajo prepričljivi argumenti, da se bo takšen poizkus obrnil proti nam. Izid spora pa je še vedno neznan. Toda prav zato, ker je, in zato, ker je človeško okolje postalo odvisna spremenljivka na svetovni ravni, je naravno pravo lahko samo revolucionarna zahteva, morda je revolucionarno prav danes, da se dokazno breme razdeli po drugem ključu, na stran ekspanzionističnih posegov. Obstaja verjetnost, da bi to pomenilo konec kapitalističnih razmerij. V tem primeru bi to seveda bil spet argument proti takšnim razmeram – toda pravo nasprotje marksistični tezi, ki postavi ekspanzijo tehnike kot merilo kritike.

Še posebej velja to za posege v samo naravo človeka, torej za gensko manipulacijo. Z napredkom na področju obvladovanja narave postane tudi človek kot naravno bitje

sam odvisna spremenljivka tega procesa, ki tako spet postane radikalno naraven. V tem primeru je naloga naravnega prava, da se zoperstavi takšnemu trendu, tako da poudari spoštovanje do naravnosti človeka *samega*. Biološka prihodnost človeka ne more biti predmet naših hotenj in zmožnosti, saj nam primanjkuje legitimnih kriterijev, saj so kriteriji, ki jih posedujemo, sami naravno pogojeni. Lahko povemo, kako je treba vzrejati svinje, saj jih hočemo pojesti. Kakšni pa naj bodo ljudje? “Popolni, kot je vaš nebeški oče,” reče Jezus. To pa še zdaleč ni vzrejni program.

Nezmožnost, da bi naravno pravo zamenjali, kot da je sistemska funkcija, postane še očitnejša tam, kjer se odloča o tem, kdo naj bo nosilec pravic in dolžnosti. Za to obstajajo tri možnosti. O tem lahko odločijo že vzpostavljene veje oblasti na podlagi kriterijev, ki so jih razvile same. Te so lahko sistemske immanentne narave. Na podlagi takšnega pristopa ne moremo preprečiti pokola brazilskih domorodcev, ki živijo v Amazonskem pragozdu. Stabilizacija sistema z recipročno pričakovanim vedenjem teh plemen je z vidika kompleksnostne redukcije in sistemske ohranitve funkcionalno slabša rešitev. Kolikor se zdi, da je, je to samo zaradi naravnopravnih ostankov v zavesti javnega mnenja civiliziranih narodov, ki so razvili enakovredno zavest proti instinktivnemu pobijanju pripadnikov svoje vrste.

Prek pojma vrstniki pa pridemo do drugih dveh možnosti. Vprašanje se namreč glasi: se naravno pravo nanaša na svobodne subjekte, ki si svobodo medsebojno priznavajo, ali na razmerje ljudi kot bioloških bitij. Kolikor je prva razlaga pravilna, če razumemo naravno pravo kot pravo svoboščin in razumsko pravo, potem zarodki, otroci in umobolni ne sodijo med bitja, ki jih moramo ščititi, ker je tako po naravi prav.¹⁸ Toda če imamo tako ozek pojem človeka, ki je celo ožji od

biološke definicije, potem občutimo posledice tistega, kar imenujemo svoboda. V tem primeru moramo vgraditi instanco, ki določi omejene kriterije in ki v posameznih primerih predvsem odloča o njihovi uporabi. Vzpostavitev takšne instance za definicijo človeka pa je, očitno, ustoličenje absolutne tiranije. Če misel o pravu postavimo na temelj človeka kot svobodnega in razumnega subjekta, potem ne smemo vezati faktičnega vstopa v pravno skupnost na faktično izkazovanje svobode. Svoboda namreč ni določljiv faktum, ampak temelji na medsebojnem priznavanju in osvoboditvi naravnih bitij. Kdor ni že prej dobil pravice do življenja, ne more postati svoboden. Če je svoboda pomnjena narava, potem je lahko vstop v pravno skupnost samo "iz narave". Na tem mestu se mi zdi, da je vprašanje o pravici do življenja nerojenega otroka dobilo odgovor.

Naravna prava danes ne moremo več razumeti kot kataloga predpisov, neke vrste metaustavo. Pravilnejše je razumevanje naravnega prava kot načina razmišljanja, kot pravna legitimacija ravnanja. Osnovna premisa je, da je totalna, vsej naravi nasprotujoča svoboda utvara in hkrati tudi sama naravna. Iz razumnih razlogov ne moremo predpostavljati, da lahko razumemo naravo. Samo izbiramo lahko, ali jo posedanjimo s pomnjenjem ali pa jo želimo pozabiti.

Prevedel: Jani Šumak

1. Robert Spaemann (roj. 1927) je eden najpomembnejših še živečih in delujočih nemških (krščanskih) filozofov, najbolj poznan po svojih delih na področju vrlinske etike. Kot profesor filozofije je predaval na nemških in avstrijskih univerzah (Stuttgart, Heidelberg, München, Salzburg) ter napisal številna dela o etiki, bioetiki, ekologiji itd.
2. Prevedeno po izvirniku, ki je izšel v: Franz Böckle, Ernst-Wolfgang Böckenförde, ur., *Naturrecht in der Kritik*, Mainz: Mathias-Grünewald-Verlag, 1973, str. 262-273.
3. Prim. R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Freiheit*, 1961, str. 221.
4. Platon, *Sedmo pismo*, prev. Gorazd Kocijančič, 341 D.
5. G. W. Hegel, *Fenomenologija duha*, prev. Božidar Debenjak, Analecta: Ljubljana, 1998, str. 53.
6. Prim. M. Scheler, *Der Formalismus in Ethik und die materiale Werthetik*, v: *Gesammelte Werke II*, 1966, 305 ssl.
7. "Naravno pravo pri Aristotelu", Stuttgart 1961.
8. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, ed. Garnier, 105 sl.
9. Platon, *Država*, 345 b.
10. Glede zgodovine preoblikovanja formule prim. M. Pohlenz, *Die Stoa II*, 1955, 67 sl.
11. J.-J. Rousseau, *Corr. Gen. Nr. 2266*.
12. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaft*, 1968, 612 sl.
13. N. Luhmann, *Grundrechte als Institutionen*, 1965, 51 sl.
14. Ibid. 40, op 6.
15. Rousseau, *Contract social*, Livre II, chap. 3,
16. Ibid.
17. Prim. R. Spaemann, *Moral und Gewalt*, v: *Zur Rehabilitation der praktischen Philosophie*, Von M. Riedel, 1972.
18. Tako približno argumentira kantovski filozof J. Ebbinghaus, ko ne upravičuje samo splava, ampak tudi rimsko zapušcanje otrok. Evtanazija duševnih bolnikov je tudi dovoljena. Prim. J. Ebbinghaus, *Rechtsfähigkeit des Menschen, metaphysische Embryologie und politische Psychiatrie*, v: *Kant-Studien*, Vol. 49, Zv. 1, str. 36-48.

Sveti Avguštin o oskrunjenju evharistije v montanistični hereziji

Poročilo o montanizmu in njegovi zmoti je Avguštin omenil v svojem delu *De haeresibus*, ki ga je napisal proti koncu svojega življenja, med letoma 428 in 429. V tistem času je nastajalo tudi dvoje drugih del, in sicer *Retractationes* in *Contra Julianum opus imperfectum*. Kakor zadnji deli je tudi katalog herezij ostal nedokončan, ker je Avguštin prehitela smrt že leta 430. Prvotni namen tega dela ni bil samo golo naštevanje in kratek opis herezij vse od Kristusa do takrat, ampak tudi nekoliko širša razprava o vsebini njihovih zmot. In vendar je ostalo samo pri katalogu, ki navaja triinosemdeset herezij, od Simona Maga do Pelagija in njegove zmote. O večini herezij je napisanega le malo, še to so le opisi njihove zmote ter prakticiranje maniheizma, donatizma, abeloizma in pelagianizma, ki ga je Avguštin dodobra spoznal ter se z njim veliko ukvarjal. Quodvultdeus, diakon in kasnejši kartažanski škof, je leta 427 ali 428 pisal Avguštinu s prošnjo, naj napiše neki priročnik, katalog, ki bo služil za širšo uporabo klera na terenu (ep. 221). Avguštin, ki je bil takrat že v letih, je dal negativen odgovor (ep. 222), vendar je diakonu priporočil dve že obstoječi tovrstni deli, in sicer delo Filastra iz Brescije (+ okrog 397) in delo Epifanija iz Salamine (315-405). V pismu 223 je diakon zopet prosil in moledoval Avguštinu, naj vendar napiše zeleni priročnik, vsaj zato, ker je bilo Epifanijevo delo v grščini in ker je od njega preteklo že kar nekaj let, v Cerkev pa se je vmešalo tudi mnogo nejsnosti

ter herezij. V pismu 224, ki ga je pisal Avguštin diakonu, je zapisana njegova pritrditev na njegovo željo. Njegov primarni vir pri sestavi tega kataloga so povzetki Epifanijevega dela *Anacephalaisios* ali *Recapitulatio in Diversarum haeresion liber*, katerega avtor pa je Filaster iz Brescije. Avguštin si je pri Epifaniju izposodil predvsem zgodovinsko zaporedje herezij, pri nadaljnjih pa vse ostalo. Filaster oz. njegovo delo pa je bilo njegov temeljni vir pri sestavi poglavij od 50 do 80.¹

Avguštin o montanistih

Avguštin poroča o montanistični zmoti v 26. hereziji, ki jo v celoti nameni omenjeni zmoti in v kateri priključuje v spomin že povedano o montanizmu iz preteklih del. Tako opozori na to, da se montanisti imenujejo tudi katafrižani, in razloži, da je bil njihov ustanovitelj Montan, ki si umišlja, da je Paraklet. V pomoč sta mu pomočnici, ki pravitava, da sta prerokinji, Priscila in Maksimila.² Poimenovali so se po provinci Frigiji, kjer so odraščali, delovali in v tej pokrajini imeli celo skupnosti. Trdili so, da je bil Sveti Duh, ki ga je obljubil Kristus, v večji meri namenjen njim kakor apostolom in se je v njih tudi popolneje razodel. Poroke so pojmovali kot nečistovanje.

Oskrunjeni zakramenti, "sacramenta funesta"

V poročilu, ki ni dolgo, je problematika z zakramentom evharistije popisana v dru-

gi³ polovici poročila. Avguštin sporoča, da se govori, da na čuden, okruten način obhajajo evharistijo. Kakor poroča, je namreč prava evharistične daritve naslednja: evharistijo sestavlja kri enoletnega dečka, ki jo dobijo iz rane na telesu, to rano naredijo na primernem mestu in pustijo, da kri nekaj časa teče („*minutis punctionum*“). Tej krvi primešajo moko in iz tega naredijo kruh. Če pri posegu punktacije krvi otrok umre, ga štejejo za mučenca (“*Qui puer si mortuus fuerit habetur apud eos pro martyre*”), v kolikor pa preživi, med njimi velja za velikega duhovnika (“*si autem vixerit, pro maximo sacerdote*”). Avguštin pred tem ni nikjer poročal o tovrstni praksi montanistične sekte, predvsem ni nikjer zaslediti poročila o vključevanju otrok v tovrstno liturgično dejanje, res pa je, da so govornice o tovrstnih nepravilno-

stih montanistične skupnosti krožile okrog po ortodoksnih krogih, ki so jim te stvari prišle na ušesa. Seveda bi bilo nepošteno širiti govornice, ki bi bile nepotrjene, ali le-te zapisati v neki javno uporaben priročnik, če v ozadju ni trdnega dokaza ali vsaj večjega števila dokazljivih poročil o tovrstnih nepravilnostih te odpadle skupnosti.

Detomori ali kanibalizmi

Ciril Jeruzalemski (349-386)⁴ je eden prvih, ki je pripadnike tega gibanja poimenoval “katafrižane”⁵, splošno pa je gibanje poimenoval “frigijska herezija”. Poleg tega spada med prve, ki omenjajo vpletanje malih otrok v njihovo liturgično dogajanje. Seveda jih je obtoževal podobnega, kakor jih nekaj let kasneje obtožil Avguštin. Montana in njegove privržence osebno obtožuje, da koljejo otroke



Pankrt

in jih sesekljane uporabijo kot hrano pri svojih nedopustnih misterijih. Ciril jih obtožuje detomorov, obrednega umora, ki mu sledi kanihalsko dejanje, ki ga izvršujejo v "svete namene". Majhni otroci (enoletni, kot poroča Avguštin) so bili žrtve obredja, njihova telesca pa substanca za nedopustno dejanje pri obredu. Ciril dodaja, da so se ti imenovali "kristjani", kar je pripeljalo do tega, da so kristjane, tiste prave in zveste Kristusove priče, preganjali in pobijali, ker so jih obtoževali kanihalizma. O tej hereziji je Ciril pisal, še preden je postal jeruzalemski škof. Ni pa znano, da bi v njegovi okolici obstajal kakšen primer te ločine.

Resničnost ali izmišljotina

Gotovo je, da razen Cirilovega ni najdenega nobenega tako krvavega opisa o montanistični evharistični praksi. Avguštin in verjetno tudi Epifanij, če upoštevamo dejstvo, da je povzemal in si pomagal z njegovimi deli, verjameta, da so otroci umirali zaradi ostudnih dejanj pri njihovi liturgiji, vendar ne na tako okruten način, kot to zapiše Ciril. Drugi očetje zavračajo možnost takšnega obhajanja evharistije, četudi gre za sekto. Res pa je tudi to, da Avguštin pri tem, ko poroča, uporablja besedo "perhibentur"⁶ (naj bi ali baje) in s tem pokaže na negotovost in se sklicuje na neke vire iz preteklosti.⁷

Avguštin ne verjame samo v problematiko glede evharistije, ampak verjame, da imajo pripadniki te sekte probleme tudi z drugimi zakramenti. V 28. poglavju spregovori o artotiritih, pri katerih je problem vezan na posvečevanje, "oblatio" darov. Tukaj omenja, da ti sektaši pri darovanju uporabljajo kruh in sir, govoreč, da sta ta dva darova nekaj najbolj lastnega človeku vse od samega začetka človeštva. Zanimivo je njihovo ime, ki ga Avguštin tudi razloži. Ime Artotyrites (artoturita) sestavljata dve besedi, ki sta temeljno povezani z njihovim darovanjem, prva je

kruh (artos) in druga sir (tyros). Tej povezavi artotiritov in montanistov pa nasprotuje Hieronim⁸, ki pravi, da se je osebno srečal s pripadniki te ločine (okrog leta 373) v Akri in verjetno tudi v Rimu, in trdi, da med tema dvema ločinama ni sorodnosti, kakršne omenja Epifanij. Sklepamo lahko, da je Avguštin imel pred sabo Filastrovo delo, ko je pisal svoj katalog.

Obhajanje evharistije v Afriki

Primerno je, da pogledamo, kakšne težave so poleg omenjene herezije obstajale pri obhajanju evharistične skrivnosti v takratnem času in bližnji okolici. Nimamo pa na razpologo velikega števila podatkov o obhajanju tega zakramenta v rimski Afriki v času nastajanja montanističnih zmot. Najpomembnejši so trije viri in avtorji, ki so popisali obhajanje tega zakramenta. To so Tertulijan, nekoliko bolj obširno poročilo o trpljenju Perpetue In Felicite⁹ ter Ciprijanovo pismo 63¹⁰, ki je najpomembnejše od vseh. V teh treh poročilih je ključna tema primernost hrane in pijače pri obhajanju krščanskega zakramenta evharistije. Tertulijan je predvsem skeptičen glede uporabe vina pri daritvi, Perpetua v svojem slavnem videnju zaužije neki čuden zakramentalni sir, Ciprijan pa nasprotuje tistim, ki jih je strah uporabljati vino in zato raje mašujejo kar z vodo. Šlo je za ureditev pravnih norm glede evharistije in ni zaznati nikakršnih nepravilnosti, kakršne bi naj uporabljali montanisti.

Zaključek

Prav gotovo je imel Avguštin pri pisanju te herezije pred sabo še kakšen drug vir, ki nam do sedaj še ni znan. Čisto možno je, da je slišal napačne govore ali, da je sam sklepal na podlagi kakršnih koli drugih poročil. Gotovo je nekaj, da je bilo v takratnem času nemalo sekt, ki so uporabljale kri majhnih otrok kot sredstvo iniciacije, vpeljevanje otrok v

svoje skupnosti. Glede na poročila o delovanju sekt nam je lahko jasno, da je nekaj od tega gotovo bilo, ali je resnično, kar trdi Avguštin, pa ne moremo z gotovostjo trditi. Hiponski škof je imel posebno negativen odnos do montanistov, kar lahko vidimo iz njegovega odnosa do Tertulijana, ki je bil član te zmote, saj ga, ko našteva pomembne krščanske teologe, sploh ne omeni četudi ga na več mestih sam "kopira".¹¹ Iz tega lahko sklepamo, da je Avguštin morda tovrstno nečednost pripisal montanistom, čeravno ni bil prepričan v govorice, ki jih je slišal.

Literatura:

Janez Kebe, Sveti Ciprijan. 2006. Ognjišče d.o.o.: Koper.
 Franc Ksaver Lukman, Kristusovi Pričevalci. 1983. Mohorjeva družba: Celje.
 John Anthony McGuckin, Patristic Theology. 2004. Louisville: Knox.
 Alan Fitzgerald (ed), Augustine through the Ages. 2009. Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans.
 John De Soyres. Montanism and the primitive Church. 1878. Deighton Bell; Cambridge.
 James Rives. The Blood Libel Against the Montanist.

1. Povzeto po Alan Fitzgerald (ed), Augustine through the Ages. 2009. Grand Rapids: 412-13
2. Povzeto po: John Anthony McGuckin, Patristic Theology. 2004. Louisville: Knox.
3. Celotno poročilo se glasi CATAPHRYGES: "sunt quorum auctores fuerunt Montanus tamquam paracletus et duae prophetissae ipsius, Prisca et Maximilla. His nomen provincia Phrygia dedit quia ibi exstiterunt ibique vixerunt, et etiam nunc in eisdem partibus populos habent. Adventum Spiritus Sancti a Domino promissum in se potius quam in Apostolis fuisse asserunt redditum. Secundas nuptias pro fornicationibus habent, et ideo dicunt eas permisisse apostolum Paulum quia: *Ex parte sciebat et ex parte prophetabat, nondum enim venerat quod perfectum*

est. Hoc autem perfectum in Montanum et in eius prophetissas venisse delirant. Sacramenta perhibentur habere funesta, nam de infantis anniculi sanguine quem de toto eius corpore minutis punctationum vulneribus extorquent, quasi eucharistiam suam conficere perhibentur, miscentes eum farinae, panemque inde facientes. Qui puer si mortuus fuerit, habetur apud eos pro martyre; si autem vixerit, pro maximo sacerdote."

4. Ciril Jeruzalemski (315-387), poznan po svojih štiriindvajsetih pridigah o zakramentih Cerkve, ki so jih prebirali katehumeni kot pripravo na krst. Delo Kateheze pa je priročnik zgodnjekrščanske liturgične prakse, teologije in discipline.
5. "Katafrižani". Ciril Jeruzalemski jih imenuje kot frigijsko herezijo ali preprosto Katafrižane.
6. "Perhibentur". Avguštin najlažje skriva svojo negotovost za besede "govori se". Tega ne govori sam, po svojih preverjenih novicah, ampak po posrednih poročilih, za katera pa ni rečeno, da so gotova. Avguštinovo poročilo se razlikuje od Cirilovega, ki je starejše, že po samem dejanju. Ciril poroča, da so montanisti prerezali vrat, medtem, ko Avguštin poroča o punktaciji, puščanju krvi na več mestih telesa.
7. Ta vir iz preteklosti je ravno Ciril Jeruzalemski. Tako nihče ne omenja tega, kar omenja Ciril.
8. Primer Ep. 42 in Gal 2.2.
9. Povzeto po: Franc Ksaver Lukman, Kristusovi pričevalci. 1983. Mohorjeva družba: Celje.
10. Povzeto po: Janez Kebe, Sveti Ciprijan. 2006. Ognjišče d.o.o.: Koper.
11. V delu *De doctrina Christiana* Avguštin sploh ne omenja Tertulijanovega imena, ko našteva pomembne krščanske teološke avtorje. V razpravi *De bono viduitatis* učita Tertulijanu njegovo čustvenost, s katero piše in ustvarja svoja dela, in mu namenja besede "buccis sonantibus non sapientibus". Omeniti pa je potrebno pozitivno oznako, ki jo nameni Tertulijanu v delu *De generis ad litteram*, ko ga označi kot prodornega duha, "quoniam acutus est". Kar je bilo do sedaj morda neznano, je prav to, da sv. Avguštin v eni svojih pridig ponovi eno najboljših Tertulijanovih fraz v podobni obliki. To so besede "*semen est sanguis christianorum*", ki se po Avguštinovo glasijo "*sparsum est semen sanguinis, surrexit seges ecclesiae*". Kljub Avguštinovi antipatiji, ki jo je čutil do Tertulijana, se pri prevajanju ni mogel izogniti tem besedam, ki so kljub njegovi čutni napetosti veliko bolj zgovorne in razvlečene kakor kratke in jedrnate besede avtorja.

Trinitarizacija kot inkulturacija odrešenjske zgodovine

Kultura je nosilka sporočila, ki pomembno oblikuje življenje posameznika, pa tudi določene skupnosti. Obe, kultura in sporočilo, stopita v tesen odnos medsebojnega bogatenja. Predvsem je vsebina tista, ki daje kulturi vsebino, kultura pa tista, ki tej vsebini posreduje podobo. Inkulturacija vere ne pomeni prilagoditve vse do izgube njene identitete, temveč predstavlja nagovor konkretnega človeka in povabilo na novo pot, na katero se bo podal po odločitvi in spreobrnjenju. Človeka ne iztrga iz njegovega življenjskega okolja, marveč ga v to na nov način vključuje, tako da prejme njegovo življenje novo vsebino, nove razsežnosti in nov smisel. Sporočilo, ki ni vcepljeno v določeno kulturo, ki se ne inkulturira, ostane nerodovitno; kultura brez vsebine pa ostane prazna, nesporočilna. Tako je krščansko sporočilo o odrešenju tisto, ki se more uresničiti v vseh kulturnih okoljih. "Vera zori skozi stoletja in prek sprejemanja različnih kultur, s katerimi uspe ustvariti življenjsko strukturo, interakcijo človeka s samim seboj, s соседom, s svetom, z Bogom," poudarja Franc Rode v knjižici *Vera in kultura*.¹ Evangelij, ki je za vse ljudi, postane v posamezniku življenjski program. Tukaj nameravam opozoriti na nekaj pomembnih razsežnosti krščanstva, ki imajo svoj temelj v Bogu samem, svojo konkretno podobo in vpliv pa realizirajo v vsakokratnem času in posameznem človeku: gre namreč za dokončno uresničenje – zveličanje človeka. Katekizem katoliške Cerkve nam v eni potezi predstavi veliki načrt kateheze, krščanskega oznanila, ki je za vse ljudi in vse

čase: "Privesti ljudi 'v občestvo z Jezusom Kristusom in do globoke domačnosti z njim; on edini nas more privesti k Očetovi ljubezni v Duhu in nas napraviti deležne življenja Svede Trojice'" (KKC 426). Na tem mestu bom začel s trinitaričnostjo, ki ima za posledico trinitarizacijo. To bo tudi rdeča nit mojega prispevka.

Trinitarizacija

Trinitarizacija pomeni vzpostavljanje takšnih medsebojnih odnosov na medčloveški ravni, kakršni veljajo med tremi Božjimi osebami. V današnjem času so na preizkušnji odnosi na prav vseh ravneh našega so-bivanja, čeprav današnja znanost, predvsem sociološka, antropološka in psihološka znanost, vlagajo veliko truda in energije v odkrivanje in vzpostavljanje takšnih odnosov, ki bodo spleтали medčloveške vezi in ustvarjali živo občestvo. Tako je danes eno najbolj zaželenih področij študija komunikologija, vzpostavljanje medsebojnih odnosov in povezav na različnih področjih človekovega komuniciranja. Toda dokler bomo v tem gledali samo umetnost ali obrt za doseg nekaterih lastnih ciljev, bo zadeva bolj slabo obrodila. Vendar ob vseh neuspehih, ki jih doživljata današnji človek in naša družba pri vzpostavljanju rodovitnih in osrečujočih odnosov, se ne odločita za "spust" h koreninam, kjer se nahaja osnova, ki je izvorni program naših odnosov. V Njem, ki je troosebni Bog in "Bog ljubezni" (Prešeren) ter iz katerega vse izvira, se nahaja načrt in moč vsega bivajočega. Zato smo globoko prepričani,

da se prav tu skriva (odkriva) ključ do pristinih odnosov prav na vseh področjih. "Spust" v globine se nam bo še kako obrestoval pri "dviganju" v višine (Nekateri označujejo današnjo družbo kot družbo "brez korenin"!)." Iskanje, poglobljanje in upoštevanje trinitaričnega načrta ni izgubljanje časa, temveč je najbolj smiselno dejanje posameznika in družbe. Tako nauk o Sveti Trojici ni samo kriterij pravovernosti, temveč predstavlja okvir, znotraj katerega moremo razmišljati o naravi človeške osebe, o odnosu med človeštvom in ostalim stvarstvom, o odnosu med nami in Bogom. Trinitarične zakonitosti so tako rekoč vgrajene v same temelje vsega bivajočega. Tako je Troedini Bog tudi vir in usmeritev, orientacija človeške komunikacije in odnosov.² Perspektiva trinitarične ontologije se pojavlja v današnji teologiji kot učinkovit model za boljše razumevanje edinstvi, različnosti in pluralnosti vsega bivajočega. Reči smemo, da je ljubezen življenjski temelj sveta.³ Klaus Hemmerle poudarja, da moramo obravnavati "*sub specie Trinitatis*" ne samo Boga, ampak tudi človeka v njegovem odnosu do Boga in do bližnjega, kar je "*proprium*" krščanske vere, ki izhaja iz "trinitarične ontologije ljubezni".⁴

Trinitarično razmišljanje opušča vsakršno unitaristično mišljenje, ki zanika pluralnost na račun totalitarne edinstvi, in predstavlja zdravilo zoper pluralističnost, ki izhlapi v nekakšno vseenost in se na koncu raztopi v nihilizmu. Trinitarična ontologija je povabilo k vzpostavitvi odnosa med bitjo, komunitarnostjo, darovanjem ter med enim subjektom in množtvom.⁵ Bolje rečeno: ne gre toliko za odnos med edinstvo in mnogovrstnostjo, kolikor bolj za odkritje edinstvi v množtvu in množta v edinstvi (v stvarstvu govorimo o ekosistemih in o biotski raznovrstnosti). *Bit biva v odnosu*, naravnosti (relaciji), ek-sistira – biva zunaj sebe. Le tako najde samo sebe.

Hermenevtika ljubezni

Če želimo govoriti o trinitarizaciji, moramo izhajati iz hermenevtičnega načela ljubezni. Chiara Lubich zapiše: "Ker je Bog Ljubezen, je Trojica."⁶ Tako se pridružuje hermenevtiki ljubezni, ki izhaja iz najgloblje principa božjega bivanja in delovanja. Bog sam in vse, kar izhaja iz njegovih rok, je udejanjena ljubezen. Ljubezen je tako temelj in gonilna sila božjega bivanja in ustvarjanja. Izhajamo iz Janezovih besed: "Kdor ne ljubi, Boga ni spoznal, kajti Bog je ljubezen" (1 Jn 4,8). Tukaj je očitno mišljeno pod izrazom "spoznanje" nekaj, kar je več kot zgolj zunanje védenje. Ljubeče oko (*oculus amoris*) prodre globlje: "Vidi in veruje" (Balthasar). Hugo od Sv. Viktorja pa zagotavlja: "Amor intrat, ubi cognitio foris stat!" (prim. Jn 20,3-9). V svetopisemskem pomenu predstavlja poznanje notranjo povezanost z drugim. Poznati Boga, poznati Jezusa Kristusa, vedno pomeni tudi ljubiti ga, pomeni postati eno z njim v moči poznanja in ljubezni. Torej: poznati pomeni ljubiti in samo, kdor ljubi, resnično spozna v bibličnem pomenu te besede. Jaz bi dodal: in je ljubljene. Ne moremo si namreč zamišljati, da bi ljubili druge, ne da bi se čutili globoko ljubljene, če nismo gotovi, da nas Bog ljubi. Ljubiti predpostavlja biti ljubljene! Poznanje pomeni: zavzeti odnos do poznanega, pomeni priznati in sprejeti, je zavzeto spoznanje. Iz tega spoznanja izvira večno življenje. Janez pravi: "Večno življenje pa je v tem, da spoznavajo tebe, edinega resničnega Boga, in njega, ki si ga poslal, Jezusa Kristusa" (Jn 17,3). Zato Chiara takole predstavi Jezusov odrešenjski načrt: "Jezus je vedel, da je Sveta Trojica večna blaženost. In On, Človek Bog, ki je prišel, da reši človeštvo, je želel vse svoje ljubljene pritegniti v zedinjenje Treh."⁷

Ljubezen, ki je "skupni imenovalc" bivanja Svete Trojice, tudi vzpostavlja živo vez med človekom in Bogom: "Tisti, ki živi v lju-

bezni, živi v Bogu in Bog živi v njem” (Jn 4,16). To je tisto najgloblje, k čemur je človek poklican. Kristjani izhajamo iz dejstva, da nismo mi “dohiteli” in zaobjeli Jezusa Kristusa, ampak je on nas “dohitel” in prevzel (prim. Flp 3,12). S papežem Benediktom XVI. trdimo: “Na začetku kristjanovega bitja ni neka etična odločitev ali velika ideja, ampak srečanje z nekim dogodkom, z neko Osebo, ki daje njegovemu življenju novo obzorje in s tem njegovo odločilno usmeritev” (*Deus caritas est*, 1). Vsi etični kodeksi in čudovite ideje obvisijo v zraku in so prazni, če ne temeljijo in ne izhajajo iz osebnega srečanja z njim, ki je pot, resnica in življenje.

Ratzinger v *Uvodu v krščanstvo* ugotavlja, da obstaja neko središče krščanstva. In to je načelo (princip) ljubezni.⁸ Avtor predstavi ljubezen kot hermenevitično načelo za razumevanje vsega, predvsem pa Boga in človeka. Načelo ljubezni je eminentno krščansko, v katerem pa je prostor za vsakršno njeno obliko. Tudi Ganoczy predstavlja ljubezen kot princip teologije in poudarja, da spada ljubezen k njenim temeljnim povedkom. Otmar Meufels jo imenuje “povzetek vere”.⁹ Reči smemo, da je ljubezen prabeseda jezika krščanske teologije. Ko izreče kristjan besedo Bog, reče hkrati ljubezen in zato občestvo ljubečih se oseb.¹⁰ Zato velja, da je ljubezen tudi počelo, princip trinitarizacije.

V knjigi *Zazrti v Kristusa* Ratzinger opozarja na bistvene sestavine ljubezni. Ne glede na mnogovrstnost vidikov ljubezni in njenih ravni moremo kljub temu trditi, da beseda “ljubezen” označuje dej temeljne pritrditve drugemu, ko rečemo “da” naslovljencu ljubezni, ko mu rečemo: dobro je, da si – tako je Josef Pieper posrečeno opredelil bistvo ljubezni. Kdor ljubi, odkrije dobrosto biti v tej osebi, je srečen zaradi njenega bivanja – reče “da” temu bivanju in mu pritrjuje. Še pred vsako mislijo na samega sebe, že pred vsakim želenjem stoji preprosta osrečenost zaradi ek-

sistence ljubljenega, pritrjevanje temu “ti-ju”. Šele v drugem momentu ljubeči odkrije, da je s tem – ker je eksistenca ti-ja dobrina – tudi moje lastno bivanje postalo lepše, dragocenejše in srečnejše. S pritrditvijo drugemu, ti-ju, sprejemem svoj jaz na novo in morem zdaj sočasno pritrčiti še njemu. Da človek sploh more živeti, potrebuje ta “da”.¹¹ Šele prerčenje v ljubljenosti dovrši rojstvo in odpre človeku prostor za smiselno bivanje. Iz lastnega izkustva moremo ugotoviti, kako pomembna je *sprejetost* za polno in smiselno življenje.

Znotrajtrinitarični za

Trinitarično bivanje ni v posedovanju, marveč v dajanju, ne v “stati v samem sebi”, temveč v “iti iz sebe”; z drugimi besedami, smisel bivanja se izraža v “za- oz. “k drugemu naravnanim bivanju”. V himni iz Pisma Filipljanom (“Čeprav je bil namreč v podobi Boga, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izpraznil tako, da je prevzel podobo služabnika in postal podoben ljudem. Po zunanosti je bil kakor človek in je sam sebe ponižal tako, da je postal pokoren vse do smrti, in sicer smrti na križu” (Flp 2, 6-8)) gre za obrat v pogledu na Boga, ki je odločilnega pomena: Bog tako ni v prvi vrsti ‘absolutna moč’, temveč absolutna ‘ljubezen’, katere suverenost se ne razodeva v oprijemanju svojega, temveč v zapustitvi le-tega. Božje izničenje (v učlovečenju) ima svojo ontično podlago v večnem Božjem izničenju, v svojem troosebnem izročanju.¹² Zgodovinsko-odrešenjski *pro nobis* križa razkriva znotrajbožji za oseb Svete Trojice. Teologija *izročitve* more zdržati samo v trinitarični zasnovanosti.¹³

Kenoza – razsežnost trinitarične ljubezni

Teologija božjega trpljenja in kenoze sloni na temeljnem stavku Svetega pisma: “Bog je ljubezen” (1 Jn 4,16). *Kenoza* je prav v službi

posredovanja ljubezni troedinega Boga. Dejstvo, da se je večni Logos mogel odreči svoji božanskosti in se izničiti, izprazniti (prim. Flp 2,6-11), vidi Balthasar zakoreninjeno v Božji znotrajtrinitarici "prakenozi": "Poslednja predpostavka kenoze je 'nesebičnost' oseb v notranjetrinitaricnem življenju ljubezni."¹⁴ Največja izročitev, ki postane na križu zgodovinsko vidna, ustreza dejstvu v bistvu Boga, ki je kot ljubezen od vekomaj najbolj skrajna izročitev. Balthasar postavi kenozo na absolutni začetek odrešenjskega dogajanja. Pot vse do srca božje Trojice vidi v tem, kar se je razodelo v kenozi Boga v teologiji zaveze – in od tam naprej križa. Pomembno je, da kenoza ne ogroža "božjosti Boga", temveč je njen najvišji izraz in uresničitev. Balthasar se približuje Bulgakovu, ki v samoi-zrekanju Očeta v rojevanju Sina vidi prvo znotrajbožjo, znotrajtrinitaricno kenozo, ki je podlaga vsemu; v tem rojevanju se Oče brez zadržka razlasti svoje božjosti in jo prilaсти Sinu. Tako je postavljena absolutna, neskončna razdalja, znotraj katere so vključene in zajete vse možne druge razdalje, ki nastopajo v končnem svetu vse do greha (Theodramatik III, 300-301). Kenoza – to "pomanjkanje", ta "izguba" – postane Božja "krepost", Božja lastnost. Med Bogom in človekom ni nobene tako velike razdalje, ki bi presegla razdaljo med Bogom in Bogom. Tukaj vidim mesto teologije *zapuščenega Jezusa*. V tej zapuščenosti moremo prepoznati do konca izpeljano kenozo Božje ljubezni. Tako Bog ljubi! Na križu, v njegovi "uri", Jezus v vsej polnosti razodene svoj "nauk" o Bogu. Jezusova zapuščenost na križu odvzame nihilizmu iz rok še zadnji adut! Zapuščeni Jezus (njegovo izničenje) je nasprotje, antiteza nihilizmu. Jezusov krik¹⁵ na križu "Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil?" (Mr 15,34) predstavlja razdaljo v samem Bogu. Sergej Bulgakov spregovori o "izničenju božanstva".¹⁶ Človek se ne more tako od-

daljiti od Boga, da bi izstopil iz območja božje ljubezni. On, ki je Božji Sin, ki prihaja iz Očetovega naročja, preživlja na križu Očetovo zapuščenost, se napravi za nič, da bi nas naredil deležne pri Vsem.¹⁷ V razsežnosti Bulgakovovega pojmovanja kenoze se je temeljito poglobil Piero Coda, v delu *L'altro di Dio*.¹⁸ Njegova teza je, da je "drugi od Boga (tisti, ki ni Bog) ustvarjen po merilih Drugega v Bogu.

Tako moramo razumeti tudi nauk Chiare Lubich o *zapuščnem Jezusu* le *znotraj* nauka o Sveti Trojici. Takšno zapuščenost more doživljati le tisti, ki je bil ljubljen, ki je bil v Očetovem naročju, ki sme reči: "Oče me ljubi" (Jn 10,17). To je zapuščenost, ki zaobjema vsakršno drugo zapuščenost. Hkrati pa postavlja koordinate odrešenjskemu občestvu. Jezusov krik "*Eloí, Eloí, lemá sabahtáni?*" je tako krik vseh utišanih, vseh žrtev nasilja in vseh zatiranih v zgodovini. K svojemu Očetu prinaša vse krike človeštva, napravi se za njihovega glasnika in s tem hoče pokazati, da človekova zapuščenost in bolečina postane tudi znotraj-božja zapuščenost in bolečina. Chiara poudarja: "Potrebno je bilo, da je Sin, v katerem smo bili zastopani mi vsi, izkusil odtrganost od Očeta. Izkusiti je moral zapuščenost od Boga, da bi mi ne bili nikoli več zapuščeni."¹⁹ Chiarina teologija o zapuščenem Jezusu nas vodi k središču odrešenjske zgodovine: S trpljenjem na križu in krikom zapuščenosti je Jezus zedinil človeštvo z Bogom in med seboj. Na križu je vzel nase vse grehe, vse bolečine in needinosti, ter jih tako premagal. Kljub neizmerni ločitvi od Boga, ki jo je doživljal v tem trenutku, je vzkliknil: "Oče, v tvoje roke izročam svojega duha." Tako nam je pokazal, kako se premaga vsaka ločenost, razdalja, pa naj bo še tako velika. Kristus je prehodil pot od bližine z Očetom do strašanske oddaljenosti od njega in tako premeril skrajne točke bivanja za človeka. V tem smislu Kristus s svojo prisotnostjo do-

loči 'meje' pekla.²⁰ Tako je razdalja premagana v Bogu!

"Bog je tako ljubil svet"

Nepogrešljivo nadaljevanje trditve "Bog je ljubezen" je stavek "Bog je *tako* ljubil svet" (Jn 3,16). Ljubezen in trpljenje spadata skupaj. Ko govorimo o trpljenju Boga, ne mislimo na trpljenje v smislu grškega "pathosa", temveč na svobodno izbiro "trpljenja ljubezni". *Passio caritatis* ni trpljenje, ki bi se prepustilo zlu, temveč le-tega privzame in objame v vsej njegovi razsežnosti in zajame iz ljubezni moč, da ga premaga.²¹ Dogodek na Golgoti sega v najglobljo notranjost Boga in tako za zmeraj prevzame trinitarično življenje Boga. Na Golgoti se razodene globina trpljenja in univerzalnost odrešenja, saj je Zemlja "vesoljska Golgota" (Lojze Bratina), ki je potrebna korenitega Božjega posega. Kristusov križ *ostane*, toda ne kot znamenje poraza, marveč kot dokaz Božje ljubezni in zmage in ostaja v večni Trojici navzoč. Balthasar kaže predvsem nastavke za križ v večni kenozi. Kristusov križ je izraz k človeku obrnjene, kenotične Božje ljubezni. Govori nam o resnosti in odločnosti Božje ljubezni. Resnična Božja moč je "razorožena" ljubezen, ljubezen, ki ne pozna nasilja. O Kristusovi smrti na križu moremo govoriti kot o kenotičnem dogodku, ki se je zgodil "pro nobis" in "pro mundo", samo, če najprej priznamo njegovo trinitarično razsežnost. Nič takšnega namreč ni, na kar ne bi bil troedini Bog pripravljen, toda ne v smislu samozavarovanja, temveč v smislu samodarovanja. Ne, da se umakne, temveč da sprejme izziv zla in ga notranje preoblikuje. Kristusova milost je namreč močnejša od greha. Bog vstopa v dramo človeka, da jo umesti v dramo Boga. Tako vidimo, da kenoza ne utesnjuje, ampak vključuje. Ko Bog "izgublja", v resnici zmaguje. Chiara Lubich se sprašuje, kako da svet ne sprejema križa, temveč ga vnaprej zavrača.

In pride do spoznanja: "Napaka je v tem, da svet ne razume ljubezni."²² Ljubezen je tista, ki je napravila Boga "ranljivega". Da, svet ne doume, da je ljubezen "zmagovita porazenka". Moč Kristusovega križa je ljubezen, zato je odvrčanje od te "križane ljubezni" odvrčanje od zmagovite rešitve posameznika in človeštva.

Velikonočna skrivnost – odrešenjska kenoza

Pomembno je, da "kenoze" ne zožimo na učlovečenje, trpljenje in smrt Jezusa Kristusa, temveč da v njej odkrijemo osnovno razsežnost trinitaričnega Božjega življenja.²³ Vedeti moramo: "Jezus zmeraj deluje iz ljubezni. Iz ognjišča Trojice nam je prinesel veliko, neskončno, Božjo ljubezen, ljubezen, ki gre – kot pravijo očetje – do norosti in postavlja pod vprašaj naše človeške mere."²⁴ Učlovečenje Sina ni mišljeno kot prestopitev Boga na *to stran*, da bi tako obvaroval večno razsežnost Boga, temveč da bi tako omogočil *vstop* človeka v Boga. Tako je Jezus Kristus dokončna "odprtost", "prosojnost" Boga, ki razdaljo med Bogom in človekom premošča v svoji lastni osebi. Velikonočni dogodek, ta diptih pashalnega misterija, nas nezadržno usmerja k vrhuncu, dovršitvi, ki doseže svoj izraz v Kristusovem vstajenju. Kristus je s svojim vstajenjem napravil "v zaprto zgodovino takšno odprtino, ki se ne bo več zaprla. Vse straže ob grobu niso mogle preprečiti te odprtine. In kolikor več poskusov napravijo, da bi jo zadelali, toliko bolj očitna postaja."²⁵ In tukaj se poraja za človeštvo nepreseženo veselje in radost. In samo v tej luči prejme kenoza in trpljenjski vidik svoj smisel.

Križana ljubezen

Križ je posledica eshatološkega božjega delovanja,²⁶ posledica Jezusovega oznanjevanja in uresničevanja eshatološkega odrešenja. Zato k poznanju Kristusa nujno spada "véde-

nje” o križu. Apostol Pavel se je odločil, da ne bo vedel za nič drugega kakor “za Jezusa Kristusa, in to križanega” (1 Kor 2,2). Ker je Jezus oznanjal dokončni prihod božjega kraljestva in odrešenja, je naletel na nasprotovanje in je bil nazadnje križan. Križ je rezultat Jezusove zvestobe svojemu poslanstvu: oznaniti veselo vest o božjem gospodstvu, uresničiti na vseh področjih božjo ljubezen in vzpostaviti prva znamenja nove prihodnosti. Prav zaradi tega vzpostavljanja prihodnosti se je pojavilo nasprotovanje Jezusu in odločitev voditeljev, da ga umorijo. Iz želje po uresničitvi novih odnosov je namreč ozdravljajal na soboto; grešnikom je že v času svojega življenja izkazoval brezpogojno božjo ljubezen. Dejavno vnaprejšnje uresničevanje božjega kraljestva je bilo edini kamen spotike. In prav Jezusovo prekoračenje sedanjosti in vzpostavljanje prihodnostnih meril in razmer je bilo glavni očitek, ki je Jezusa doletel. Za Jezusa je namreč prihodnost nekaj, kar je nastopilo že v sedanjosti in se v sedanjosti tudi uresničuje (prim. ozdravljanje na soboto: Mr 3,2; Lk 6,7; 13,10-17; 14,1). V tej povezavi se križ ne pojavi kot prepoved in prekrižanje eshatološkega delovanja, ampak kot rezultat takega delovanja in kot vedno nova zahteva po dejavnem upanju in po pripadnosti božjemu gospodstvu.²⁷ Pravzaprav se križ zdi popoln polom Jezusovega upanja in upanja vseh tistih, ki so “stavili” nanj. Jezusova smrt ima torej posledice tudi za nas; in zdi se, da ni nobene prihodnosti ne za človeka ne za Jezusa. To čisto brezperspektivno, brezizhodno točko človeškega upanja moramo upoštevati, ko govorimo o Kristusovem vstajenju. Velikonočni dogodek nam izpričuje, da življenje izvira iz smrti.²⁸ Na Kristusovem križu vidimo, v kakšno brezprihodnost in brezizhodnost je vdrlo to novo vstajensko upanje in v kakšnem stanju je uresničljivo. V velikonočnem dogodku se drama križa ne spremeni v “veseloigro”. Velikonočni vzklik “*ale-*

luja” odmeva na istem kraju, kjer se je iz Jezusovih ust izvil krik “*Eloí, Eloí, lemá sabaháni?*” Pasha prežari dramo, vstajenje vključuje trpljenje. Kristusov križ je prežarjen s svetlobo velikonočnega jutra.

Zmaga ljubezni

V smrti na križu, ki je tako fizični konec kakor tudi bivanjska človekova meja, se v vsej svoji luči pokaže stvariteljska Božja moč.²⁹ Obuditev Jezusa od mrtvih ni samo odločilno božje dejanje, temveč je njegovo eshatološko, dokončno samorazodetje, ki je razodetje stvariteljske božje moči in božje zvestobe. Ko Bog s svojo stvariteljsko močjo obudi križanega Jezusa (Apd 2,24; 3,15; 5,31; 1 Kor 15,15), ostane zvest samemu sebi in svojim obljubam. Vstajenski dogodek je božji odziv na Kristusov križ in na križe vsega človeštva. Kar je storil Bog Jezusu Kristusu, to more storiti in bo storil tudi človeku! Sv. Pavel nikoli ne opisuje Jezusove smrti in vstajenja kot nekakšnega zasebnega in individualnega dogodek, ampak kot dogodek za vse človeštvo. V Jezusovem vstajenju se je že uresničilo to, kar pomeni poslednja, izpolnjena prihodnost Boga; zato je mogoče v njem to prihodnost prepoznati in jo celo sprejeti. Vstajenje je več kot zgolj prelom meje smrti; vstajenje je poslednja odločitev Boga za življenje, ki se – če gledamo samo od zunaj – izgublja v brezsmiselnosti.

Zmaga nad smrtjo v vstajenju Jezusa Kristusa je značilna za krščansko upanje. To upanje ve za izhod tudi tam, kjer je položaj brezizhoden, kjer vse kaže na nekaj čisto nasprotnega.³⁰ Člen vere “in je šel v predpeklo” želi med drugim povedati, da vstali Kristus obiskuje in rešuje človeka iz oblasti smrti, od tam, kjer je človek popolnoma nemočen. Na Jezusu Kristusu je Bog pokazal, da zanj ni nobene “uganke” in brezizhodnosti. Tega se zaveda tudi kristjan, ki takih situacij ne išče; ko pa nanje naleti, ga ne “zmedejo”. Na-

slonitev krščanske eshatologije na dogodek Jezusove smrti in vstajenja noče biti nekakšen "ovinek"; to je namreč zakoreninjenje v resničnem izhodišču, naslonitev na Arhimedovo točko krščanskega upanja.³¹ Edini nagib in razlog za človekovo upanje na vsepresegajočo izpopolnitev je in ostane Jezusovo vstajenje. Eshatološkega upanja in vere v križanega in vstalega Kristusa (prim. 1 Kor 15,17) na noben način ne moremo ločiti,³² saj je Kristus vstal kot "prvenec tistih, ki so zasпали" (v. 20). To pomeni, da Kristusovo vstajenje ni vase zaprta, izbrancem pridržana stvarnost, temveč je odprt prostor, prostor za vse, izvir neomajnega upanja. Zato je kristjan sam upanje sredi človeštva, ki je izgubilo upanje!

Kenoza v koordinatah trinitarizacije družbenih in medčloveških odnosov

Kenoza nam zagotavlja, da Bog ni oddaljen in nezainteresiran za svet, temveč je globoko, osebno, neposredno vključen, zavzet in angažiran za njegovo zgodovino in uso-do.³³ V te koordinate se vključuje tudi kristjan. Kristjan se ne umika bremenu odgovornosti, marveč ga jemlje nase in ga skupaj z Jezusom podvrže preoblikujoči moči Kristusovega križa.

Izrazi kristjanove kenotične razsežnosti bitvanja so: empatija, simpatija, nadomestništvo. *Empatija* je življenje v drugega. Pomeni obuti si obuvalo drugega in hoditi z njim! Večkrat je potrebna le pozorna navzočnost, nevsiljivo spremljanje, biti tu.

Simpatija je tudi pomemben vidik kenotičnega odnosa do drugega, ki je tesno povezan s prejšnjo lastnostjo. To pomeni: deliti trpljenje z drugim; bolečina drugega je tudi moja bolečina, kar izrazi pojem "sočutje".³⁴ Sočutje vodi k dejavni solidarnosti s trpečim, kar predstavlja središčno razsežnost ljubezni do bližnjega. Prav "sim-patični" Bog je dokončni odgovor na vprašanja, ki jih postavlja

teodiceja in pri katerih "omagata" tako teizem kakor ateizem.

Nadomestništvo, s katerim je Jezus prevzel nase trpljenje nas vseh, moremo prevzeti nase tudi mi, vse do darovanja življenja za druge. Samo tako je trpljenje in zlo tudi odstranjeno. Kenotični značaj imajo tudi *sprejetje*, *darovanjskost* in *spreobrnjenje* – *conversio*. Vse te "kenotične" razsežnosti so "sestavni del" življenja v trinitarnih koordinatah.

Ljubezen – prostor za vse

"Bog je človekovo prvo 'bivališče' in samo tistega, ki v njem prebiva, prežarja ogenj božje ljubezni, ki je sposoben razvneti svet," poudarja papež (Benedikt XVI., Poslanica na misijonsko nedeljo, 2. junij 2006). "Prostor", v katerega nas je Bog "postavil" in ki nam ga ohranja, je prostor izvorne božje ljubezni; je prostor resnične človekove uresničitve v svobodi, je "prostran prostor", v katerem ni nikakršne stiske. To je za človeka prostor pobožanstvenja, ki pa ne vsebuje razčlovečenja temveč polno počlovečenje.

V razodetju se srečamo z Bogom brezmejnega prostora, predvsem pa z Bogom, v katerem je prostora za vse.³⁵ Bog razodetja je Bog širokih obzorij, odprt prostor za druge, ki vabi, zaobjema, odrešuje in končno Bog, ki nudi bivališče. Torej ne samo najvišja substanca, ne zgolj absolutni subjekt, temveč tudi življenjski prostor svojega stvarstva, prostor gibanja svojih ustvarjenih bitij in njihovo bivališče. Lahko rečemo tudi drugače: Božja prostorja so prostor sreč(ev)anja; *srečanja*, katerega rezultat je *sreča*. Ta paradoks moremo razumeti, če je Bog sam v sebi ljubezen, ki drugemu pripravlja prostor. V prostranstvu Troedinega Boga je dovolj prostora za celotno stvarstvo, in to ne tako, da bi se "izgubilo" v Bogu, pa tudi ne tako, da bi se Bog "izgubil" v njem. Bog, ki je Ljubezen, že pozna v sebi drugo Ljubezen, kar se kaže kot zelo diferencirano dogajanje odnosov, ki ne vodi niti (politeistično) k trem različnim bogo-

vom niti (novoplatonsko) k poslednji, brezrazlični božji enosti. Priznavati Boga kot ljubezen pomeni dosledno ga razumeti kot življenje v odnosu, kot prijateljstvo in pogovor, kot komunikacijo in communio.

Zakaj izhajamo iz trinitarične podobe Boga? Zato, ker ta trinitarični Bog "pripravlja prostor" v samem sebi za svojo ustvarjenino. Polna zastojnost ljubezni, ki nagiblje Očeta k ustvarjanju, ga hkrati nagiblje k samoomejitvi, da bi kultura bivala v svobodi. Ta samoomejitev ni nič drugega kakor spoštovanje, ki ga ima Stvarnik do drugosti stvari, do njenega bivanja v svobodi, in se pridružuje tveganju možne zavrnitve neskončne Ljubezni s strani končnega bitja. Božja samoomejitev, kolikor se odvija v smislu notranjih trinitaričnih odnosov, omogoča večno možnost bivanja ustvarjenega sveta kot drugega od Boga, čeprav ne ločenega od njega in "zunaj" njega. Piero Coda povzema Bulgakovovo misel: "Stvarstvo je ne-Bog kot drugi od Boga, in to kot drugi od Boga v Bogu; tisti drugi, ki je postavljen v bivanje od Boga kot svobodna projekcija Sebe "zunaj" Sebe, da bi postal Bog (po deležnosti), da bi se vrnil zopet k njemu, vendar tako, da ostane drugi (različen) od Boga."³⁶ Tako je trinitaričnost vse kaj drugega kot pluralističnost postmoderne. Tej gre predvsem za destrukuralizacijo struktur. V mnogih segmentih se izraža bolj diabolčni, antitetični kakor pa simbiotični, sintetični značaj pluralnosti. Postmoderna se začneja tam, kjer preneha celovitost. Prav v trinitaričnosti odkrivam nepogrešljivo dopolnitev in korektiv postmodernističnega pojmovanja prostora. V njej vidim temeljni načrt kulture ljubezni.

1. Franc kardinal Rode, *Vera in kultura v Evropi*, MD, Celje 2009, 11.
2. Tukaj bi opozoril na zbirko *Kommunikative Theologie*, ki je rezultat istoimenskega projekta na Univerzi v Innsbrucku. Naj navedem samo dve

- knjigi z značilnima naslovoma: M. Scharer-B. J. Hilberath (Hg.), *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung*, Grünewald, Mainz 2002; B. J. Hilberath-M. Kraml-M. Scharer (Hg.), *Wahrheit in Beziehung. Der dreieine Gott als Quelle und Orientierung menschlicher Kommunikation*, Grünewald, Mainz 2003.
3. Prim. Otmar Meuffels, *Theologie der Liebe in postmoderner Zeit*, Echter Verlag, Würzburg 2001, 127-135.
 4. Prim. K. Hemmerle, *Dreifaltigkeit: Lebensentwurf für den Menschen aus dem Leben Gottes*, v: Isti (Hrsg.), *Dreifaltigkeit - Schlüssel zum Menschen, Schlüssel zur Zeit*, Neue Stadt, München-Zürich-Wien 1989, 72-73. Teološko osredotočenje (Konzentration) krščanske vere vidi avtor v križanem Jezusu, ki je tako tudi ključ za razumevanje celotnega krščanskega misterija.
 5. Temelje trinitarične ontologije predstavi Klaus Hemmerle v drobnem, a zgoščenem delu *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1976; obširno in temeljito se sooči s Hemmerlejevo trinitarično ontologijo Michael Böhnke, *Einheit in Mehrsprüchlichkeit*, Echter Verlag, Würzburg 2000.
 6. Ch. Lubich, *Bog te neizmerno ljubi*, Novi svet, Ljubljana 2009, 21. Avgustin to takole izrazi: "Če vidiš ljubezen, vidiš Sveto Trojico."
 7. Ch. Lubich, *Bog te neizmerno ljubi*, 49.
 8. J. Ratzinger, *Uvod v krščanstvo*, MD, Celje 2005 (faksimile prve slovenske izdaje iz leta 1975), 198.
 9. "Kurzformel des Glaubens." O. Meuffelds, *Theologie der Liebe in postmoderner Zeit*, Echter Verlag, Würzburg 2001, 69.
 10. Prim. P. Coda, *Sul concetto e il luogo di un' antropologia trinitaria*, v: P. Coda - L'ubomir Žák (edd.), *Abitando la Trinità*, Città Nuova, Roma 1998, 123-135; A. Ganoczy, *Liebe als Prinzip der Theologie*, Echter, Würzburg 1994, 13-26; C. Sorč, *Die Liebe als Prinzip christlicher Theologie und Praxis*, v: ThQ 181 (2001) 33-49. O vlogi ljubezni v teologiji nekaterih teologov piše F. Courth, *Der Gott der dreifaltigen Liebe*, Bonifatius, Paderborn 1993, 241-291
 11. Prim. J. Ratzinger, *Zazrti v Kristusa*, Ljubljana 1990, 75.
 12. H. U. v. Balthasar, *Teologija tridnevja*, 35.
 13. Balthasar, *Teologija tridnevja*, 102.
 14. Prim. Balthasar, *Teologija tridnevja*, 41; prim. C. Sorč, *Gott und das Leid bei Hans Urs von Balthasar*, v: *Folia theologica* 17 (2006) 199-225.
 15. O tem "kriku" zapuščenega Jezusa je v našem času nadvse zavzeto in prepričljivo spregovorila Chiara Lubich. Prim. med drugim knjigo *Krik*, Novi svet, Ljubljana 2001.
 16. Prim. S. N. Bulgakov, *L'Agnello di Dio*, Citta Nuova, Roma 1990, 381-382.

17. Prim. Ch. Lubich, *Krik*, 41.
18. Prim. P. Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998; prim. tudi P. Coda, *Il logos e il nulla. Trinita-religioni-mistica*, Città Nuova, Roma 2003, 375 sl.
19. Ch. Lubich, *Krik*, 41.
20. Milan Bizant DJ, *Med svetlobo in senco. Kristusov spust v predpekel in duhovno spremljanje*, Založba Brat Frančišek, Ljubljana 2009, 70.
21. Prim. W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 241-245.
22. Chiara Lubich, *La dottrina spirituale*, Città Nuova, Roma 2006, 145.
23. Pri tem se močno naslanja na Sergeja Bulgakova (*Mysterium salutis, Band III/2: Das Christusergebnis, Einsiedeln 1969, S. 133*). Prim. tudi A. Hunt, *The Trinity and the Paschal Mystery. A Development in Recent Catholic Theology*, Collegewille, Minnesota 1997, predvsem 57-89. "Balthasarjeva kristologija je močno prežeta s poslušnostjo (obbedienziale)" (A. Moda, *La gloria della croce*, Messaggero, Padova 1998, 128.
24. F.X. Nguyễn Van Thuân, *Glasnik upanja*, Novi svet, Ljubljana 2009, 69.
25. H. U. v. Balthasar, *Luč božje besede*, Ljubljana 1995, 57-58.
26. Prim. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 153-184.
27. D. Wiederkehr, *Perspektiven der Eschatologie*, Benziger, Zürich-Einsiedeln-Köln 1974, 54-55.
28. Prim. H. U. v. Balthasar, *življenje iz smrti, v: isti, živeti iz poslednjih globin*, 67-84.
29. Prim. L. Scheffczyk, *Auferstehung*, predvsem 283-295; H. Vorgrimler, n. d., 47; L. Oberlinner (Hrsg.), *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1986; H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi*, Patmos, Düsseldorf 1985.
30. Prim. celotno knjigo H. U. von Balthasar (Hrsg.), *"Hinabgestiegen in das Reich des Todes"*, Verlag Schnell und Steiner, München-Zürich 1982.
31. D. Wiederkehr, n. d., 64.
32. *Mysterium salutis* II, 295.
33. J. E. Linahan, *Kenosis: Metaphor of Relationship*, v: J. Haers – P. De Mey (edited by), *Theology and Conversation*, University Press – Uitgeverij Peeters, Leuven 2003, 305.
34. Prim. H. Haker, *"Compassion" als Weltprogramm des Christentum?*, v: *Concilium* 37 (2001) 436-450.
35. To tematiko obravnavam obširneje v knjigi *Od kod in kam? Stvarstvo in zgodovina trinitaričnih razsežnosti*, Ljubljana 2007, 70-102.
36. P. Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, 133.

Bolj judovski ste, kot ste mislili, II.

Izbor iz knjige *Christian Beginnings and the Dead Sea Scrolls* (prevod po smislu)

Tipologija pri Jezusu, Janezu in mrtvomorskih rokopisih

Tipološki pojmi, kot so puščava, voda in simboličnost števil, imajo bogato vsebino, ki odseva več stoletij trajajočo teološko refleksijo, nastalo na podlagi izkušenj delovanja Boga v zgodovini izvoljenega ljudstva. Razumljivo je, da so novozavezni avtorji te motive v svojem pisanju uporabili v kontekstu z vsebino in pomenom, ki jo je določeni termin v tistem času imel. Vendar bistvena ni bila tipologija sama, temveč resnica, ki so jo s pomočjo teh prijemov želeli izraziti. V tem kratkem pregledu se bomo omejili le na tri pojme: puščavo, (potopitev v) vodo in število dvanajst.

Puščava

Že samó površno branje prvih poglavij Sveglega pisma nam razkrije velik pomen in širino, ki ga v sebi nosi motiv puščave. Puščava je kraj, kjer Mojzes sreča Boga v gorečem grmu (2 Mz 3,1-12). Puščava je kraj, kamor Bog ukaže Izraelcem, naj ga gredo častit (2 Mz 3,18). Še več, Mojzes v puščavi oznani faraonu: "Tako govori GOSPOD, Izraelov Bog: »Odpústi moje ljudstvo, da mi bo obhajalo praznik v puščavi!«" (2 Mz 5,1). Puščava je kraj, kjer so bili Izraelci priče Gospodovemu veličastvu (2 Mz 16,10). V puščavi Bog da svojemu ljudstvu mano, nebeško hrano (2 Mz 16,14.32). V puščavi se sklene zaveza (2 Mz 24).

Potovanje izraelskega ljudstva v puščavi po izhodu iz Egipta je model, na katerem te-

meljijo vse kasnejše interpretacije. Puščava je bila včasih pojmovana kot skrivališče in pribežališče. To lahko vidimo v zgodbi o Davidu, ko se je skrival pred Savlom: "David je bival v puščavi v skalnatih utrdbah ..." (2 Sam 23,14). Tudi prerok Elija pred Ahabom in Jezebelo pobegne v puščavo (1 Kr 19,1-8; 17,1-6). Tipologija puščave igra pomembno vlogo tudi pri preroku Izaiju.¹ Celotno poglavje Iz 35 se vrti okoli teme vrnitve iz babilonskega izgnanstva, ki jo spremljajo dogodki v puščavi: "Naj vriskata puščava in golljava, raduje naj se pustinja in naj cvete kakor narcisa" (Iz 35,1). Kakor je bilo v dneh potovanja v puščavi po Izhodu iz Egipta, tako bo videti tudi ob vrnitvi iz izgnanstva: "Tedaj bodo spregledale oči slepih, gluhih se bodo odprla ušesa. Tedaj bo hromi skakal kakor jelen, jezik nemega bo vriskal. Kajti v puščavi se bodo odprli vrelci, v pustinja potoki." (Iz 35,5-6.) Vrnitev, ki je simbolično predstavljena kot oskrba puščave z vodo, je tematsko povezana z izlitjem Božjega duha: "Kajti razlil bom vodo po žejni deželi, potoke po izsušeni zemlji. Razlil bom svojega duha na tvoj zarod in svoj blagoslov na tvoje potomce." (Iz 44,3.)

Že po tej kratki predstavitvi nekaterih drobcev iz mozaika celotne tipologije puščave razumemo, da je bil to tako pomemben in bogat simbol, da ne moremo biti presenečeni, če ga najdemo tudi v besedilih Nove zaveze. Jezus, Janez in eseni so liki, ki so nam iz virov tistega časa najbolj poznani. In vsi so,

ponovno nismo presenečeni, močno povezani prav s puščavo. V Pravilu skupnosti,² v enem izmed najpomembnejših zvitkov kumranske skupnosti, lahko najdemo nazorno namigovanje na Iz 40,3:³

“In ko ti postanejo skupnost v Izraelu v skladu s temi smernicami, naj se ločijo od bivališč mož krivičnosti in gredo v puščavo, da tam pripravijo pot Njemu, kakor je pisano: ›V puščavi pripravite pot GOSPODU, zravajte v pustinji cesto našemu Bogu‹” (1 QS 8,12-16.)

Opazimo lahko, da interpretacija zadeva besedilo na dveh ravneh, na metaforični in dobesedni. V dobesedni interpretaciji je razvidna lokacija skupnosti v pustinji blizu Mrtvega morja (puščava), medtem ko na metaforični ravni “pot”⁴ pomeni skupnost samo oz. njen način življenja. Metaforični pomen razloži nekaj vrstic naprej:

“Ne sme razpravljati in se ne prepirati z možmi jame, ampak mora skrivati nasvet Postave med možmi krivičnosti. Razpravlja naj (z) resničnim spoznanjem in pravično sodbo s tistimi, ki izberejo Pot, vsakega v skladu z njegovim duhom, v skladu z vodilom (poslednjega) časa. Vodi naj jih s (spo)znanjem in tako uvaja v skrivnosti čudeža in resnice sredi mož Skupnosti, da bi hodili popolno drug z drugim v vsem, kar jim je bilo razodeto. To je čas, da se pripravi Pot v puščavo. Pouči naj jih o vsem, kar je bilo najdeno in je v tem času potrebno storiti, in loči naj se od vsakogar, ki svoje poti ni odvrnil od vsakršne krivičnosti.” (1 QS 9,16-21.)

Vzporednice s krščanskimi začetki so očitne. Ne samo, da Iz 40,3 sproži povezavo z Janezom Krstnikom, ki se je pojavil v puščavi in oznanjal spreobrnjenje, temveč še bolj to, da je tudi zgodnja krščanska skupnost svoj način življenja, kakor esenska, dojemala kot “Pot” (prim. Apd 9,2; 19,9,23; 24,14,22). Navidezne podobnosti še ne dokazujejo, da so med kristjani in eseni obstajale kakšne neposredne povezave in vplivi. To lah-

ko uvidimo šele, ko razumemo, kako velike razlike so obe skupnosti (kljub tem navideznim vzporednicam) med sabo ločevale. Uporaba iste tipologije še ne kaže na neposredni vpliv. Dogodki Jezusovega krsta (Mt 3,13; Mr 1,9; Lk 3,21), skušnjav v puščavi (Mt; 4,1-11; Mr 1,12-13; Lk 4,1-13) in pomnožitve kruha v pustinji (Mt 14,15-21; Mr 6,35-44; Lk 9,12-17; Jn 6,1-4) so bili interpretirani v luči starejše tipologije, ki ni bila pod vplivom Kumrana (prej obratno), temveč je črpala iz veliko širšega vira, iz katerega se je napajal ne nazadnje tudi Kumran sam. Ne moremo reči, da med zgodnjim krščanstvom in kumransko skupnostjo niso obstajale podobnosti, lahko pa rečemo, da je vzrok zanje v skupni, starejši in širši tipologiji, ki je črpala iz izkustev Izraelcev o delovanju Boga v zgodovini odrešenja in je bila kot takšna odprta za različne poudarke in interpretacije (še posebej, če upoštevamo dejstvo, da je bilo judovstvo zadnjih stoletij pred in po Kristusu precej mnogovrstno).

Voda – potopitev

Ritualno potopitev v vodo za namene očiščenja najdemo v “Mojzesovih zakonih” samih (prim. 3 Mz 11-15). V novozaveznem času je bila večina judovskih domov opremljena z “miqveh”. Šlo je za posebno ritualno banjo oz. majhen bazen za namene obrednega očiščenja. Dejstvo so potrdile številne najdbe na različnih koncih Jeruzalema. Arheološka odkritja pa so enake bazene identificirala tudi v ruševinah Kumrana. Edina razlika je v njihovi velikosti: bazeni v Kumranu so veliko večji kot tisti, odkopani v Jeruzalemu, Jerihi in na drugih lokacijah. Razlog je verjetno v tem, da so jih uporabljale večje skupine ljudi, kar je kumranska skupnost seveda bila, in ne le ožji družinski člani. Določena mesta v besedilih kumranskih rokopisov pričajo o tem, da je bil ta obred zanje pomemben:

Ne sme stopiti v vodo⁶ in se dotakniti pri očiščevanju mož svetosti, kajti ne morejo se očistiti, če se ne odvrnejo od svoje hudobije, saj (ostaja) nečist med vsemi, ki prestopajo njegovo besedo. Nobeden naj se ne družijo z njim pri njegovem delu in njegovi posesti, da ga ne bi obremenil (z) zadolženo krivdo, temveč naj se ga ogiblje v vsaki stvari, kajti tako je pisano: "Ogibaj se vsake lažnive stvari." Nobeden izmed mož skupnosti ne sme odgovarjati na njihove razlage katere koli postave ali odloka. Innobeden ne sme ne pojesti ne popiti česar koli od njihovega imetja ali sprejeti česar koli iz njihovih rok, razen za plačilo, kakor je pisano: "Obrnite se proč od človeka, saj je kakor dih v njegovem nosu: koliko je vreden?" Kajti vse tiste, ki niso všteti v njegovo zavezo, je treba izločiti, nje same in vse, kar je njihovo. (1 QS 5,13-18.)

Referenca "ne sme stopiti v vodo" se nanaša na moža krivičnosti, ki ni imel vstopa v obredno vodo. To potrjuje domnevo, da so v Kumranu poznali obred očiščevanja s potopitvijo v vodo. Besedilo v povezavi z odkritji (izkopani bazeni) še posebej poudari kumransko idejo ločevanja čistega in nečistega. Član skupnosti je bil "izoliran" od stikov z drugimi ljudmi, tako v smislu druženja kakor v posedovanju lastnine: "[N]aj se ne družijo z njim pri njegovem delu in njegovi posesti /.../ naj se ga ogiblje v vsaki stvari." Člani skupnosti tudi niso smeli biti dojemljivi za drugačno interpretacijo: "Nobeden izmed mož skupnosti ne sme odgovarjati na njihove razlage katere koli postave ali odloka." Sprejeti niso smeli niti njihove stvari: "[N]obeden ne sme ne pojesti ne popiti česar koli od njihovega imetja ali sprejeti česar koli iz njihovih rok."

Nekaj podobnosti v izražanju lahko najdemo pri Janezu Krstniku. V Matejevem evangeliju beremo:

Ko pa je videl, da prihaja k njegovemu krstu precēj farizejev in saducejev, jim je rekel:

"Gadja zalega! Kdo vam je pokazal, kako naj ubežite prihodnji jezi? Obrodite vendar sad, vreden spreobrnjenja. Ne domišljajte si, da lahko v sebi govorite: 'Abrahama imamo za očeta,' kajti povem vam, da more Bog iz teh kamnov obuditi Abrahamu otroke. Sekira je že nastavljena drevesom na korenino. Vsako drevo, ki ne rodi dobrega sadu, posekajo in vržejo v ogenj." (Mt 3,7-10.)

Janezova ostrta zavrnitev "Abrahamovih otrok" kaže na to, da slednjih ni dojemal kot božjih samih po sebi oz. zaradi sklicevanja na skupnega očeta Abrahama in obljubo potomstva, ki mu jo je dal Bog. Njegov jezik je presenetljivo oster, nič manj kot tisti, ki ga najdemo v zgoraj omenjenih kumranskih besedilih. Da bi lahko te ljudi poimenovali "božji ljudje", morajo prej obroditi "sad, vreden spreobrnjenja".⁷ Ti ljudje so se torej hoteli očistiti "na zunaj", tj. s fizičnim dejanjem potopitve (s krstom), ki pa ga ni spremljalo čisto srce oz. sprememba v srcu. Zanašali so se na obljube in privilegije, Janez pa jih zavrne, saj uvidi njihovo držo. Obljuba oz. potopitev sama ne prinese rešitve ("Kdo vam je pokazal, kako naj ubežite prihodnji jezi?").

Težišče na "notranjosti" najdemo tudi v Jezusovih besedah in nauku. Še posebej izstopa v dialogu, ki poteka med njim in farizeji o tem, kaj je nečisto: "Nič ni zunaj človeka, kar bi ga moglo omadeževati, če pride vanj, ampak ga omadežuje to, kar pride iz človeka" (Mr 7,1 sl.). "GOSPOD pa je rekel Samuelu: Ne glej na njegov videz ne na njegovo visoko postavo, kajti odklonil sem ga. Zares, GOSPOD ne vidi, kakor vidi človek. Človek namreč vidi, kar je pred očmi, GOSPOD pa vidi v srce." (1 Sam 16,7.) Končno najdemo prepletajoči se tipologiji vode in krsta tudi pri Pavlu:

Nočem, bratje, da bi vi ne vedeli, da so bili vsi naši očetje pod oblakom, da so šli vsi skozi morje in da so bili v oblaku in morju vsi kršчени v Mojzesa. Vsi so jedli isto duhovno jed

in vsi so pili isto duhovno pijačo. Pili so namreč iz duhovne skale, ki jih je spremljala. In ta skala je bil Kristus. Toda večina izmed njih ni bila Bogu po volji. Popadali so zatorej v puščavi. (1 Kor 10,1-5.)

Ob vsem tem ugotovimo, da ni mogoče natančno odmeriti, kaj je "novega" ali kaj se prepleta s starimi motivi (ki so izpričani v zvitkih) in dobiva novo podobo. Najverjetneje je, da enaka tipologija in uporaba enakih motivov ponovno odseva predpavlinško in predkrščansko tradicijo. Kar je pomembno poudariti, je to, da se oba do zdaj predstavljena motiva, puščava in voda (prečkanje morja, očiščevanje, krst), med seboj prepletata. Oba namreč v sebi nosita močan naboj o odrešenjskem delovanju Boga v zgodovini Izraelcev.

Tipologija dvanajst

Tudi število dvanajst ima v kontekstu odrešenjske zgodovine izvoljenega ljudstva pomembno vlogo. Dvanajst je bilo Jakobovih sinov (prim. 1 MZ 35,22), ki z majhno izjemo Jožefa in njegovih sinov postanejo patriarhi, tj. voditelji dvanajstih plemen Izraela (1 Mz 49,28). Tipologija števila dvanajst je bila izražena na najrazličnejših ravneh. Tako je Mojzes ob vznožju gore Sinaj zgradil oltar in "dvanajst spominskih kamnov za dvanajst Izraelovih rodov" (2 Mz 24,4). Na duhovniškem naprsniku je bilo dvanajst kamnov: "Kamnov naj bo dvanajst glede na število imen Izraelovih sinov; naj bodo kakor pečati, na vsakem naj bo vrezano njegovo ime, za dvanajst rodov" (2 Mz 28,21). Tipologiji lahko sledimo tudi v času vstopanja v obljubljeno deželo, ko v pripravah na prečkanje reke Jordan Jozue ukaže: "Vzemite si od tukaj iz srede Jordana, z mesta, kjer so nepremično stale noge duhovnikov, dvanajst kamnov in jih ponesite s seboj ter odložite v prenočišču, kjer ostanete čez noč" (Joz 4,3). Avtor besedila Jozuetu sam v usta polaga razlago:

Potem je rekel Izraelovim sinovom: "Ko bodo jutri vaši sinovi povprašali svoje očete in rekli: »Kaj so ti kamni?«, takrat jih poučite in recite: »Po suhem je šel Izrael čez ta Jordan, kajti GOSPOD, vaš Bog, je vpričoval posušil jordske vode, dokler niste prišli na drugo stran; tako kot je GOSPOD storil s Trstičnim morjem, ki ga je posušil, dokler nismo prišli na drugo stran. Naj vsa ljudstva na zemlji spoznajo GOSPODOVO roko, kako močna je. Vi pa se bojte GOSPODA, svojega Boga, vse dni." (Joz 4,21-24.)

Tipologijo števila dvanajst pa najdemo tudi v kumranskih zvitkih. Število se pojavlja v zvezi s strukturo in redom skupnosti, torej v zvitku, imenovanem Pravilo skupnosti: "V svetu skupnosti (naj bo) dvanajst mož in trije duhovniki, popolni v vsem, kar je razodeto iz celotne Postave /.../" (1 QS 8,1-2).

Pojavljanje števila dvanajst lahko najdemo tudi v Vojnem zvitku⁸ v kontekstu napotkov za prihajajočo eshatološko vojno med dobrim in zlom. Imena dvanajstih rodov naj bi bila napisana na prapor, ki bi jih ponesli s seboj v boj: "Na veliki prapor, ki je na čelu vsega ljudstva, naj napišejo 'Božje ljudstvo' ter ime Izraela, Rona in imena dvanajstih [Izra]elovih rod[OV] po njihovih rodovnikih" (1 QS 3,13-14). Dvanajst imen posameznih plemen je moralo biti zapisano tudi na ščit kneza, tj. Mesije: "Na ščit kneza vsega občestva naj napišejo njegovo ime [in] ime Izraela, Levija in Arona ter imena dvanajstih Izraelovih rodov po njihovih rodovnikih in imena dvanajstih poveljnikov njihovih rodov" (1 QS 5,1-2).

Število dvanajst pa ne ostane omejeno na Staro zvezo, temveč je dobro poznano tudi evangelijem. V mislih imamo seveda dvanajst apostolov, ki naj bi predstavljali vsakega od dvanajstih rodov Izraela. V tem smislu naj bi bil v končno zavezo zajet ves Izrael, vseh dvanajst plemen. Ne presenetiti nas več, če Jezus oz. novozavezni pisci uporabijo tipolo-

gijo dvanajst za izražanje Resnice. Simbolika, ki je po eni strani lastna tudi Kumranu, jasno pokaže na to, da ponovno ne gre za kakšno odvisnost ali vplive s strani Skupnosti, temveč kaže preko sebe, na splošno in starejšo tradicijo pomena in uporabe števila dvanajst znotraj celotnega Izraela (tipologiji lahko sledimo vse od začetkov Izraela, Kumran pa je nasprotno, veliko mlajši).

Postavi se vprašanje, ali ima tipologija števila dvanajst znotraj novozaveznega oznanila kakšno povezavo z Janezom Krstnikom. Zaman bi bilo motriti Janezove besede na dobesedni ravni, saj se število dvanajst ne pojavi na njegovih ustnicah v nobenem viru. Vendar se le-ta lahko skriva za besedami njegove ostre kritike:

Gadjja zalega! Kdo vam je pokazal, kako naj ubežite prihodnji jezi? Obrodite vendar sad, vreden spreobrnjenja. Ne domišljajte si, da lahko v sebi govorite: "Abrahama imamo za očeta," kajti povem vam, da more Bog iz teh kamnov obuditi Abrahamu otroke. (Mt 3,7-9.)

Kaj ima torej Janez v mislih, ko omenja kamne? Zgoraj omenjena kombinacija besed se v celotni hebrejski Bibliji pojavi le štirikrat, od tega se trikrat nanaša na dvanajst kamnov Izraela, ki jih po naročilu Jozueta vsako pleme vzame iz dna Jordana (Joz 4,7; 5 Mz 27,4). Mogoče je torej, da je Janez, ki je krščeval v Jordanu, namerno podrezal v kolektivni spomin, ki je dobro poznal simboliko in pomen dvanajsterih kamnov. V luči takšne interpretacije je tudi svarilo "kajti povem vam, da more Bog iz teh kamnov obuditi Abrahamu otroke" bolj razumljivo. Poreklo, ki izhaja iz Božje obljube in na katero se zanašajo k Janezu prihajajoči ljudje, ne zadostuje. Svarilo cilja na to, da je tisti temelj, ki je Izrael pripeljal iz puščave čez Jordan in v obljubljeni deželo, le Bog, ne pa navidezni privilegiji, ki si jih sami lastijo.

V tem kontekstu lahko Jezusovo navdilo in poslanstvo dvanajsterih (Mr 3,14; 6,7) razumemo kot nekakšno razširitev Janezove tipologije. Reka Jordan je bila torej s poslanstvom apostolov ponovno prečkana. Predstavniki dvanajstih rodov (dvanajsteri) so vnovič vstopili v obljubljeni deželo in tako "obnovili" dvanajst plemen:

Jezus jim je dejal: "Resnično, povem vam: Ko bo Sin človekov ob prerodenju sveta sédel na prestol svojega veličastva, boste tudi vi, ki ste šli za menoj, sedeli na dvanajstih prestolih in sodili dvanajst Izraelovih rodov." (Mt 19,28.)

Verjetno je, da je zgodnje krščansko gibanje imelo za cilj obnovo "znotraj Izraela", kar izpričuje tudi Jakobovo pismo, ki je naslovljeno "dvanajstim rodovom v razseljenosti" (Jak 1,1), ali Prvo Petrovo pismo, kjer jih naslavlja kot izvoljene priseljence v razseljenosti (1 Pt 1,1). Upanje obnove je bilo v prvi generaciji močno (prvi spreobrnjenci so bili Judje), sčasoma pa je zbledelo (tipologija se razširi na ves svet). To začetno upanje lahko najdemo tudi pri Pavlu: "Zdaj pa stojim pred sodiščem zaradi upanja v obljubo, ki jo je Bog dal našim očetom. Dvanajst naših rodov noč in dan časti Boga, ker vztrajno pričakujejo izpolnitev te obljube, mene pa Judje ravno zaradi tega upanja tožijo, o kralj." (Apd 26,6-7.) V tem kontekstu je Pavel imel v mislih bolj upanje na vstajenje, a kljub temu v njem verjetno odseva tudi up na obnovo dvanajstih plemen znotraj zgodnjega porajajočega se krščanstva.

Beseda za konec

Judje so sicer verovali, da je Postava popolna, ker izhaja od Boga, a so se obenem zavedali, da njeno predpostavlja razlago oz. interpretacijo. Ta je bila, kakor smo razgrnili, precej dinamična in je puščala precej svobode. Za pisce novozaveznih besedil (in tudi za kumransko skupnost) Stara zaveza ni bila le orožarna argumentov, temveč je imela na-

nje globlji vpliv, ki se je odražal v načinu mišljenja, podobnosti nazorov.

Novozavezni avtorji so bili organsko vraščeni v starozavezne interpretacije tekstov v luči tedanjega časa (Novo zavezo samo so kristjani začeli razlagati šele kasneje, zlasti od 3. stol. po Kr. dalje). O tem priča dejstvo uporabe npr. iste tipologije, ki pa, kakor smo videli, ni izum ne enega ne drugega, temveč oba presega oz. oba iz njega izvirata in zajemata. Velja namreč, da ni interpretata, ki pri razumevanju besedil ali zgodovinskega dogodka ne bi imel vnaprejšnjih "sodb", ki jih oblikuje zgodovina učinkov njegove kulture. Seveda vsaj, kar se tiče metod interpretacij, temeljnih pojmovanj ipd. Stavek "Bolj judovski ste, kot ste mislili" moramo torej razumeti kot predpostavko, da se z uporabo skupnih osnovnih besed in načinov govorjenja vedno razodeva tudi skupno duhovno ozračje tega okolja in struktura njegove miselnosti. Velja pa, da se lahko v jeziku vselej porajajo nove zvezke, ki izražajo povsem novo duhovno izkušnjo: "Vse Sveto pismo priča, da je nastajalo in raslo kot razlaga oz. kot ponovna razlaga obstoječega gradiva" (Krašovec 2001, 28). Zaključimo torej lahko z besedami Jožeta Krašovca: "Nova zaveza je nova in mnogoplastna reinterpreteracija Stare zaveze v luči izkušnje o križanem in vstalem Kristusu" (Grant 2000, 5).⁹ Kumranske najdbe so to potrdile.

Seznam referenc:

- Collins, John J., ur. 2006. *Christian beginnings and the Dead Sea scrolls*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.
- Grant, Robert M. 2000. *Kratka zgodovina interpretacije Biblije*. Prev. Janko Lozar. Ljubljana: Nova revija.
- Krašovec, Jože. 2001. *Med izvornikom in prevodi = Between original and translations*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Zupet, Janez. 2006. *Kumranski rokopisi*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

1. Zaradi različnih zgodovinskih okoliščin, ki odsevajo v Izajjevi knjigi, ter raznolikosti literarnih vrst je bila v sodobni svetopisemski kritiki sprejeta teorija, da je Izajjeva knjiga sestavljena iz treh samostojnih delov, ki so jih sestavili različni avtorji v različnih obdobjih. Nastala je teorija o "šoli" Izajjevih učencev, ki so vstopili v slog in misel "učitelja", preroka Izajja (Prvega Izajja 1,1-39,8) iz 8. st. pr. Kr. Iz te skupine naj bi med izgnanstvom nastala knjiga Drugega Izajja (40,1-56,8) in po izgnanstvu knjiga Tretjega Izajja. Vendar obstajajo tudi močni razlogi, da je vsa knjiga delo enega avtorja, preroka Izajja iz 8. stoletja – glavni razlog je enotna misel, ki preveva vso knjigo.
2. Pravilo skupnosti (1QS = 1Q28) je verjetno eno najstarejših besedil, sestavljenih v Kumranu. Po paleografski oceni 1QS postavlja v čas od 100 do 75 pr. Kr., najstarejši izvod Pravila skupnosti med fragmenti iz četrte votline pa izvira s konca 2. stoletja pr. Kr. Pravilo skupnosti je zrastle iz potreb, ki jih je narekovalo življenje v skupnosti. Kaže, da je bilo namenjeno učiteljem, varuhom reda in predvsem tistim, ki jim je bilo zaupano uvajanje novih kandidatov za življenje v skupnosti. Pravilo skupnosti je eden najpomembnejših teoloških spisov kumranske skupnosti. Ob specifični zakonodaji vsebuje teologijo, ki so se je v dobi malo več kot dveletne preizkušnje učili tisti, ki so želeli "prestopiti v zavezo pred Bogom" (1QS 1,16). Za teologijo 1QS je po eni strani značilen slog monoteizem, po drugi strani pa kozmični dualizem. Pravilo skupnosti temelji na hebrejskem Svetem pismu. Graditi hoče na pravih ravnanjih, ki so postavljena v Mojzovski postavi, ne pa jih nadomestiti (Zupet 2006, 67-69).
3. Glas kliče: V puščavi pripravite pot GOSPODU, zravnajte v puščini cesto našemu Bogu!
4. "Pot", tj. Življenska vodila in nauk skupnosti; ta izraz je bil v judovstvu dokaj splošen: znan je bil v rabinskem slovstvu, pa tudi v krščanskem (prim. Apd 9,2; 22,4; 24,22). Ta prisposoba poti je izraz značilnega semitskega pojmovanja življenja kot potovanja (prim. izraza "hoditi za Bogom" in "hoditi pred Božjim obličjem"; 1 Mz 5,24; 17,1). Nauk o dveh poteh, o poti kreposti in poti pregrehe, je bil v Kumranu temeljnega pomena (Zupet 2006, 86-87).
5. Medtem je Savel še naprej besnel in grozil s smrtjo Gospodovim učencem. Šel je k velikemu duhovniku in si izprosil pisma za shodnice v Damasku, tako da bi lahko vsakega privrženca Poti, moškega ali ženske, vključil in prignal v Jeruzalem.
6. Mož krivčnosti (iz konteksta).
7. Kaj to pomeni, najdemo namig v Lk 10,7 sl.
8. Vojni zvitek (1QM = 1Q33) opisuje eshatološko vojno sinov luči proti sinovom teme. Vojna

doseže vrh s posegom samega Boga, ki ima za posledico popolno uničenje Belialove vojske sinov teme, medtem ko zmagoviti sinovi luči uživajo večno odrešenje in blaženost.

Vojni zvitek ne sestavlja literarne enote. Opis vojne je vedno znova prekinjan z bogoslužnimi besedili, zahvalnimi molitvami, himnami in duhovniškimi nagovori. Na nekaj mestih so čudna ponavljanja, daljša himna se ponovi v skoraj dobesedni dvojnici (12,7 sl.; 19,1 sl.). Iz tega sklepamo, da Vojni zvitek zajema izročila različnega izvora in jih ohlapno povezuje med seboj.

Verski pomen vojne nenehno poudarjajo različni obredi, gesla na praporih in orožju, govori in molitve. Vse se dogaja po Božji volji. Tako kot ta nadnaravna bitja se tudi ljudje delijo v sinove luči in sinove teme (1QM 1, 1-2). Sinovi luči so bodisi vsi Izraelci kot dvanajsteri rodovi bodisi samo nekateri izmed njih (sinovi Levija, Juda in Benjamina ter "izgnanci iz puščave", ki naj bi bili zvesti "ostanek" (npr. 1QM 1,1-3; 2,18; 3,13-17; 11,6-13; 12,1-5.13-16; 13,7-13; 15,11; 17,7-8; 19,5-8). Sinovi luči so poimenovani kot Božje ljudstvo, Božje občestvo, možje Božjega deleža, Božji sveti, Božji bataljoni (1QM 1,5,12; 3,2.5.6.13; 4,9; 11,9; 14,5.10.12; 17,8). To so dediči izvoljenega ljudstva,

ki so slišali veličastni glas in ki jih je Bog naučil globokih reči (1QM 10,9-11). V bitki ne zaupajo v svoj meč, ampak, kakor David, v Božje ime (1QM 11,1-12; 13,14). Sinovi teme pa so vojska Belialovega deleža (1QM 1,1.5; 3,6.9; 4,2; 15,2; 16,11). Sporočilo *Vojnega zvitka* je preprosto in jasno. V zadnji bitki med dobrim in zlom bo zmagalo dobro, ker je na njegovi strani Bog.

Eden najpomembnejših virov navdihla za *Vojni zvitek* je Stara zaveza. Poleg izrecnih navedkov je v njem polno namigov na skoraj vse knjige hebrejske Biblije, zlasti na 4 Mz, 5 Mz, Iz, Ezk, Dan in Ps. Avtorji 1QM so v starozaveznih besedilih odkrili vizijo poslednje bitke, v kateri bo hudobija izkoreninjena in osnovana večna oblast Boga in Izraela.

Med novozaveznimi knjigami je opazna sorodnost med 1QM in janzovskimi spisi, predvsem v janzovskem dualizmu, izraženem v obliki temeljnega spopada med lučjo in temo (prim. tudi IQS 3-4). Celotna knjiga je zasnovana okrog teme eshatološke vojne med dobrim in zlom, ki se je udeležujejo človeška in nadnaravna bitja (Zupet 2006, 129-131).

9. Stavek je vzet iz uvodnega besedila "En Bog – več metod" za slovensko izdajo, ki ga je napisal Jože Krašovec.

Osmošolec

Slovenska žaloigra – 2. del

Deveta slika

LOJZETU se na klopi pridruži MARIJA.

MARIJA Lojze, teta Ivanka ti sporoča, da je v nedeljo ne bo v Ljubljani, ker gre na Dolenjsko.

LOJZE A tako.

MARIJA Naročila mi je, naj ti povem.

LOJZE Saj si mi povedala. Hvala.

(Nekaj časa molčita.)

MARIJA Lojze ... Včeraj si bil tudi v gledališču, ko smo gledali Romea in Julijo, kajne? Krasna drama, kaj praviš?

LOJZE Da, vseč mi je bila. Samo ...

MARIJA Kaj?

LOJZE Ne vem, zakaj je potrebno tako lepo besedilo oskruniti s spotakljivimi prizori.

MARIJA O čem govoriš, Lojze?

LOJZE Vsa dvorana se je smejala, ko je Julija padlo ogrinjalo z ramen. To res ni bilo potrebno.

MARIJA Ah, Lojze ...

LOJZE Tudi umetnost mora upoštevati določene meje.

MARIJA A zato nikdar ne greš v opero?

LOJZE Saj imam glasbo prav rad, a kaj, ko se tako pretegujejo pri tistih nespodobnih baletih.

MARIJA Joj, kako si smešen ...

LOJZE Če ti praviš ...

MARIJA Poglej, zdi se mi, da sem precej pametna, pa ne vidim ničesar od tega, o čemer govoriš.

LOJZE Morda se res motim, ne vem. Tudi meni se je včasih zdelo, da sem pаметen, zdaj pa vidim, da se moram kar naprej učiti novih stvari.

MARIJA In to rečeš ti, ki imaš skoraj vse odlično?

LOJZE Kaj je to v primeri z Božjo mo-drostjo?

MARIJA Si prebral Alamuta?

LOJZE Ne, sem pa slišal o njem. Men-da ni nič prida. Saj je tudi izšel pri neki li-beralni založbi.

MARIJA Meni je bil kar vseč. Tako na-pet je in dramatičen.

LOJZE Saj pravim, mogoče je res.

MARIJA Ali ne znaš povedati več kot dveh stavkov skupaj?

LOJZE V bistvu sem hotel spet malo po-listati po Hoji za Kristusom.

MARIJA Kot da ga ne bi znal že na pa-met.

LOJZE Nič ne pomaga, če se ne dotak-ne tvojega srca.

MARIJA Si že naredil nalogo za francoš-čino?

LOJZE Da.

MARIJA Se ti ni zdela nič težka?

LOJZE Niti ne.

MARIJA Ampak vsi so stokali, koliko je je.

LOJZE Mogoče pa res.

MARIJA Torej si vse znal?

LOJZE Da.

MARIJA Greš danes na Golovec?

LOJZE Ne.

MARIJA Ne moreš odgovoriti še kaj dru-gega kot 'da' ali 'ne'?

LOJZE Ne.

MARIJA Vidim. Lojze, ti si tak osel, da se s tabo še skregati ne da.

LOJZE Da.

MARIJA v smehu odide.

Deseta slika

LOJZETA na klopi tlači mora. V spanju vidi ostale osebe, ki tvorijo ZBOR, oblečene v uniforme. Obkrožajo LOJZETA in mu šepetajo na uho.

ZBOR (*počasi*) Slovenija, Slovenija, ti moja rana!

PRVI DEL ZBORA (*počasi*) Pozabljena, prezrta in izdana, / sovragu prepuščena brez moči!

GOSPOD POGAČAR (*oblečen v uniformo prisede k spečemu Lojzetu in mu šepeta na uho*) Lojze, kaže, da bo treba vzeti puško v roke.

ZBOR (*obkroži Lojzeta*) Vzemi puško v roke! Vzemi puško v roke!

LOJZE (*v spanju*) Ne, jaz je ne bom, to ni moja naloga!

MARIJA (*prisede v uniformi*) Ali si ti sploh kakšen fant?

ZBOR (*za Lojzetom*) Ali je to sploh kakšen fant?

LOJZE (*v spanju*) Jaz sem za nekaj drugega določen ...

TONE (*prisede v uniformi*) Vsi smo določeni za smrt. Le uniformo lahko izbereš.

LOJZE (*v spanju*) Ne, moja pot se ne gubi v temi.

DRUGI DEL ZBORA (*počasi*) Stegnile so krvave se roke, / da te oskrunijo, raztrgajo, zdrobe.

ZBOR (*kot celota, počasi*) Da te oskrunijo, raztrgajo, zdrobe ... Da te oskrunijo, raztrgajo, zdrobe ...

LOJZE (*se prebudi*) Miruj, srce, miruj: Bog še živi.

Enajsta slika

LOJZE stoji v ospredju, na klopi sedijo FRANCE, LADO in PETER.

LOJZE (*ima govor*) Mnogo posebnosti ima današnji čas. Morda največja, gotovo pa najbolj žalostna je ta, da gledamo prvič, odkar ljud-

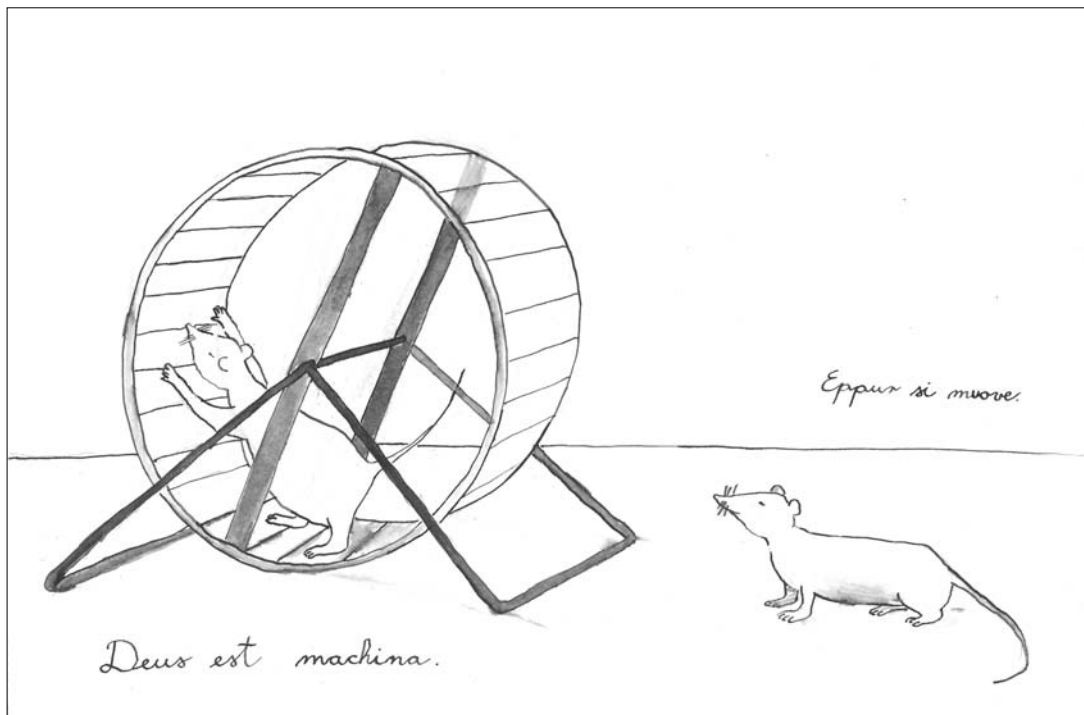
je pomnijo, skrbno započeti in dobro premišljeni upor zoper vse, kar se imenuje Bog. Tudi v prejšnjih časih so bili brezbožniki, a v močni, z železno disciplino povezani organizaciji jih do sedaj še ni bilo. Danes pa je brezboštvo organizirano v močne organizacije po vsem svetu. Več je teh organizacij, včasih si v kakšni malenkosti tudi nasprotujejo med seboj, a vse delajo za en sam cilj: Pregnati z zemlje Boga ... Najhujši izmed teh organizacij je prav gotovo komunizem, ki je najbolj svetoven, najbolj organiziran in najbolj satanski. Napada Boga samega in njegovega Sina. Napada Cerkev, ki je njegovo skrivnostno telo. Mi vemo, da je Bog neuničljiv, da bo Cerkev na svetu do konca sveta. Vemo pa tudi, da so v nevarnosti duše posameznih ljudi in celi narodi, da se večno pogube. Tudi Slovenci smo že v neposredni nevarnosti, z nami vred pa je v nevarnosti vsa Evropa in vesoljni svet. Večno pogubljenje pa je največja nesreča, ki more priti nad človeka. Zato se je treba tej nevarnosti upreti z vsemi močmi. A kako se upreti? Sveti oče Pij XI. je poklical v življenje novo organizacijo Katoliške akcije nalašč zato, da zaustavi napredujoče brezboštvo, da mu vzame osvojene postojanke, ga premaga in tako obvaruje vesoljni svet časnega razdejanja in večnega pogubljenja. Mi smo odgovorili temu klicu Kristusovega namestnika. Hočemo se bojevati z vsemi peklenškimi silami, ki se zaganjajo v Cerkev Kristusovo. Nje sicer ne bodo nikoli premagale, morejo ji pa odtrgati ne le posamezne duše, ampak cele narode in jih pahnuti v večno nesrečo. Hočemo na vsak način to preprečiti ...

Dvanajsta slika

LOJZE, potem RAVNATELJ, IVANKA in GOSPOD ANTON.

IVANKA A moraš res prav zdaj riniti na Dolenjsko? Tudi poleti nisi bil tam.

LOJZE Prav zato. Moram videti mater. Tako izžeta je bila o veliki noči. Vsaj malo veselja bi ji rad prinesel za božič.



Brez naslova

IVANKA Lojze, nevarno je, vsak dan klanje. In okrog Trebnjega je najhuje, tako pravijo.

LOJZE Če je Bog z nami, kdo je zoper nas?

RAVNATELJ (*prisede*) Zares ti odsvetujem, da bi šel.

LOJZE Že celo večnost nisem imel počitnic, gospod ravnatelj. Sit sem Ljubljane.

RAVNATELJ Potem mi vsaj obljubi, da ne boš posebno rinil v nevarnost.

LOJZE Nikdar nisem, pa tudi zdaj ne bom. Najprej grem tako ali tako k prijatelju.

RAVNATELJ Vsaj ne sili naprej, če uvidiš, da ni varno.

LOJZE Brez skrbi.

GOSPOD ANTON Saj je za božične praznike tudi Ljubljana lepa. Detetovo rojstvo lahko enako poglobljeno doživiš tukaj.

LOJZE Ampak rad bi zapel Rajske strune z domačimi. Tega ni moč nadomestiti. Po-

vrhu sem zanje v skrbeh. In za prvi petek bi rad šel v Stično.

GOSPOD ANTON Lojze, ti nisi vojak, ne boš jih mogel ubraniti.

LOJZE Ne, ne mislim na nevarnost, ki preti njihovim telesom. V skrbeh sem zavoljo nevarnosti, ki prihaja nad njihove duše. Saj veste za Marijina sporočila iz Fatime, o katerih nam ves čas govori prevzvišeni. Pobožnost prvih sobot je edino orožje zoper temo, ki prihaja nad nas. Doma o tem ne vedo ničesar.

GOSPOD ANTON Ali ne veš, kaj se je pripetilo Mravljetu? Pa Jarotu?

LOJZE Ah, gospod prefekt, kaj mislite da nas čaka kaj drugega? Morda že kmalu! In pa, kakor sem rekel: Za rešitev duš gre.

GOSPOD ANTON Včasih me ima, da bi zavpil. Kaj pa Bog vendar misli? Ali odrešenje sveta že tako hitro napreduje, da je primerno, če so taki apostoli kar takole napro-

daj? Ustvari jih, jih obdari z redkimi lastnostmi, jim navdihuje gorečnost, jih pripravlja ... in potem – ko pride ura, jih stre, namesto da bi jih poslal v svoj vinograd.

LOJZE Gospod že ve. In ne skrbite, spet se bomo videli.

Trinajsta slika

Ob LOJZETU na klopi STANKO in TONE v partizanskih uniformah.

TONE No, sošolec, si vesel, ko se po tolikem času srečava? V lepo kašo te je spravil tvoj bog.

STANKO (*iztrasa vsebino Lojzetove torbe*) Nič, tovariš Krištof, samo nekakšne Marijine sličice. Ha ha. "Sporočilo fatimske Gospe presveteга rožnega venca sedanjemu svetu". Na moč trapasto. Pa neke latinske bukve.

TONE In seveda nezamenljiva, edina, zveličavna Hoja za Kristusom. Je še ne znaš na izust, ti fajmošter?

LOJZE Tone, samo zoper Svetega Duha se ne pregreši, rotim te. Dobro veš, kje je rešnica in pravica, a se ji trmasto zapiraš.

TONE Kmalu bo konec tvojih pridig. No, povej, h katerim belogardistom so te poslali? Kam si skrnil pošto zanje?

LOJZE Vse, kar imam s seboj, imata v rokah.

STANKO Jaz mu verjamem, tovariš Krištof.

TONE Da, da, Grozde ne laže, kajne?

LOJZE Ravnam se po zapovedi Gospodovi. Vedno sem se, kakor je dal Bog.

TONE Navadne čenče. Danes ti bomo dokazali, da tega tvojega boga ni.

LOJZE Ti veš, da je, pa se delaš, da ga ni.

TONE A ne bi bil že čas, da mu zapreva kljun, kaj, tovariš Viktor?

STANKO Malo ga pretepiva, potem ga izpustiva.

TONE Ne, ne, boljša veseloigra mu je namenjena. Ampak jaz sem bolj usmiljen kot tvoj bog, zato ti ponujam roko rešitve. Pre-

kolni svojega boga in se nam pridruži. Da, ta bi bila lepa: največje klerikalno teslo, dika Katoliške akcije, bi se nenadoma sprevrgla v vojaka revolucije! Pa saj vem, da s tem ne bo nič.

LOJZE Prav si pogodil.

TONE Po mučenju morda ne boš več tako korajžen.

LOJZE Gospod je moja moč, koga bi se bal?

TONE Glej ga, tovariš Viktor, še zdaj se slepi ...

STANKO Kaj, ko bi mu vendar ne storila žalega? Ljudje nas že tako gledajo po strani zaradi Hočevarjevega ...

TONE Zaradi enega več ali manj se ne bodo vznemirjali.

LOJZE Ubij me, Tone, daj, a Gospod bo videl mojo žrtev. In tudi svet jo bo.

TONE Gospod? Svet? Žrtev? Nič se nisi naučil, pametnjakovič. Življenje ti je še pri dvajsetih kot zaprta knjiga. Komu mar, kaj je bilo zares v tvoji torbi? Komu mar za tiste neumne latinske bukvice? Dejali bomo, da si v torbi nosil sezname oefarjev. Da bi jih izdal.

LOJZE Veš, da je laž.

TONE Kaj zato? Svet dandanašnji pogoltne še ostudnejše reči. Že jutri bo Št. Rupert vedel, da si imel italijanske prepustnice. Da si nameraval gnusno izdati svoj narod.

LOJZE Tone, pri Bogu, sam veš, da ljubim ta kos zemlje. Da moje srce krvavi, ko vidim trpeti svoj narod in ko vidim to prst omadeževano.

TONE Morda. Ampak ko zasejemo dvom, te ne bo mogel nihče več oprati. Še ko bi čudežno vstal iz groba, kar ne boš, verjemi mi, ti ne bi vsi verjeli, da nisi bil navadna belogardistična gnida. Ko zmagamo, se te bodo še tvoji farji sramovali in ne bodo upali izgovarjati tvojega imena, ker si bil izdajalec. Če seveda sploh pustimo kakšnega živega.

STANKO Amen.

LOJZE Zdrava Marija, milosti polna,
Gospod je s teboj, blagoslovljena si med že-
nami in blagoslovljen je sad tvojega telesa ...
Moreča glasba. Zastor.

Čez nekaj časa se zavesa spet dvigne.

Epilog

LOJZE mrtev leži na klopi. Vsi nastopa-
joči se postavijo v ravno vrsto za klopjo. Čez
nekaj časa stopi v ospredje FRANCE.

FRANCE *Ni te več in nam je hudo, ker
čutimo, da je nastala praznina tam, kjer naj
bi stal ti. Pa se nam bridkost, ki jo čutimo ob
tvoji izgubi, ob izgubi fanta, ob katerem smo
na tihem vsi priznali v srcu, da največ izmed
vseh obeta, pa se nam ta bridkost nehote pre-
liva v veselje. Veselje nad tvojim veseljem pri
Kristusu Kralju. Veselje nad tem, da boš prosil
za nas, posebno za tiste, ki smo živeli blizu tebe.*

NADŠKOF in KARDINAL dvigneta
klop z mrtvim Lojzetom na sprednji, TONE
in STANKO pa na zadnji strani. Stopijo čisto
naprej in tako klop držijo do konca.

NADŠKOF (*čez čas, počasi*) Ne moremo
reči, da ga je povozil avtobus.

PRVI DEL ZBORA (*ponavlja kot odmev*)
Ne moremo reči, da ga je povozil avtobus.
Ne moremo reči, da ga je povozil avtobus.

TONE (*čez čas, počasi*) Pa marsikoga dru-
gega tudi ni.

DRUGI DEL ZBORA (*ponavlja kot od-
mev*) Pa marsikoga drugega tudi ni.

PRVI in DRUGI DEL ZBORA *drug preko
drugega nekaj časa ponavljata svoji repliki.*

KARDINAL (*nekaj sekund po tem, ko oba
dela Zbora prenehata*) Auctoritate Nostra
Apostolica facultatem facimus ut Venerabilis
servus Dei Aloysius Grozde, laicus et martyr,
Beati nomine in posterum appelletur. *Vsi ne-
kaj časa nepremično stojijo. Nato nosači počasi
začnejo odnašati klop z mrtvim Lojzetom. Preo-
stanek ZBORA med tem recitira ali poje Groz-
detovo pesem.*

ZBOR *Ko bi, Ljubezen moja, doumeti / v
neskončni Tvoji mogel te lepoti, / tedaj bi se
pač odpovedal zmoti / in le o Tebi hotel zmeraj
peti. / Zgodi se to, ko nehal bom živeti, / ko pri-
dem k Tebi, viru vsej krasoti; / a vendar rad
bi, Jezus, Bog moj, hōti / že zdaj se mi vsaj malo
razodeti! / In nova pesem bo Slovincem vsta-
la, čez to zemljo, vso Tvojo, se razlila / kot vonj
sladko dišečega kadila / in pot si do vseh bratov
poiskala, / s sladkostjo svojo srca napolnila / in
zate jih, Ljubezen večna, vžgala.*

Med recitacijo tudi ZBOR počasi zapušča
oder.

FINIS

Ko pobožnost ujame zgodovina

Ob številnih besednih rafalib, ki so v zadnjih letih zaradi dejanske ali domnevne naklonjenosti tridentinski maši leteli proti Benediktu XVI., sem se velikokrat spraševal, zakaj je lahko vendarle neznatna manjšina katoličanov, še vedno zvesta predkoncilskemu obredju, predmet takšnega posmeha po eni in tolikšnega paranoičnega strahu po drugi strani. Človek bi najprej pomislil, da k temu največ prispevajo nepremišljena dejanja in skrajna, da, nesprejemljiva stališča nekaterih predstavnikov tradicionalističnega gibanja, kot je nerazjasnjen odnos do Judov in ujčkanje starega dobrega antijudaizma celo dolga desetletja po holokavstu.

Vendar ne. Tisto, kar pri "tridentincih" pridni main stream najbolj moti, je, da so s svojim smešnim zbiranjem starin živ pomnik. Pomnik, da se danes tako rekoč živ krst ne spomni več stvari, za katere je bila celotna katoliška srenja še pred slabimi petdesetimi leti prepričana, da jo bodo spremljale večno in da brez njih Cerkev sploh ne more obstati. Pa očitno ni bilo res ne eno ne drugo. In kar je še huje, če se je tako godilo običajem minulih generacij, se utegne kaj podobnega kmalu pripetiti oblikam vernosti, na katere smo navezani mi. Da jim je s svojim poštenim odnosom do na rob odrinjenih sovernikov to nazorno postavil pred oči, ne, tega sedanjemu pontifeksu mnogi ne morejo oprostiti. Tudi zato so bili pripravljene pred slabima dvema letoma tuliti z volkovi in še prilivati olje na ogenj že same po sebi absurdne domislice o njegovem domnevnem antisemitizmu.

Zaradi doslej povedanega si ne delam nikakršnih utvar, da ne bo kdo porekel, češ, kaj je treba že pozabljenega duha iz steklenice spuščati na Slovenskem, kjer skomine po starih načičkanih obredih obhajajo samo kakšnega semeniščnika s preveč časa. Očitek je deloma gotovo na mestu, saj so bili odmevi papeževega motuproprija in debate o preklicu izobčenja štirih škofov Pijeve bratovščine več kot skromni. A razen tega, da nas boleče opozarjajo na minljivost prenekaterih prakse, zgodbe o pokoncilskem tradicionalizmu morda slikajo še nekoliko spodbudnejšo podobo. Dokazujejo, da je Katoliška cerkev ne glede na vsa zagotovila o ohranjanju izročila vendarle tektonske premike v svoji liturgiji preživela precej mirno in ob tem – razen redkih izjem – ohranila precejšnjo enotnost. Ker si ni moč zamisliti, da premikov ne bo tudi v prihodnje, je omenjeno vsekakor lahko koristna spodbuda.

Naj kratki blok o pokoncilskem tradicionalizmu prinaša najprej pregledni članek s predstavitevjo glavnih mejnikov v njegovem razvoju. Sledi morda osrednji tekst bloka, razmišljanje liturgika Slavka Krajncja o katoliški liturgiji, ki se je znala uspešno izogibati tako skili laksizma kot haribdi rigorizma. Silvester Fabijan s svojim prispevkom na neki način pojasnjuje, zakaj je v Sloveniji še manj zanimanja za tridentinsko obredje kot v drugih tradicionalno katoliških deželah, ko izriše zanimivo fresko dolgotrajnih prizadevanj slovenskih katoličanov za liturgične spremembe.

Prevodni članek nazorno pojasni kronologijo zapletenih odnosov med Lefebvrovim gibanjem in Svetim sedežem. S Pijevo bratovščino in kompleksno problematiko njene umestitve in umestitve podobnih skupnosti v strukturo Katoliško cerkve se ukvarja članek Stanislava Slatineka. Blok končno sklence besedilo Cecilije Emeršič o tradicionalizmu v cerkveni glasbi.

Članki bodo morda dvignili kaj prahu. Še verjetneje je, da bodo kot večina stvari, povezanih s predkoncilsko liturgijo, ostali neopaženi. Če kaj, je bila naša iskrena želja ob njihovi pripravi zgolj to, da bi vzbudili vsaj kanec zanimanja (nikakor pa ne nujno navdušenja) za izročilo, ki je bilo – prosto po Benediktu XVI. – našim prednikom v veri sveto.

Aleš Maver



Mlad kristjan

Ecclesia dei adflicta?

I

Kardinal Joseph Ratzinger je že leta 1996 s sebi lastno iskrenostjo Petru Seewaldu potožil: *Kdor se danes zavzema za ohranitev stare liturgije ali se je udeležuje, je obravnavan kot gobavec. Tukaj se neha vsaka toleranca. Česa takega v celotni zgodovini Cerkve še ni bilo, s tem zavračamo vso preteklost Cerkve.* Da se ni zmotil, se je lahko prepričal kot papež, ko se je nanj tako ob liberalizaciji uporabe starega obreda kot ob preklicu izobčenja štirih tradicionalističnih škofov vsul plaz kritik. Le malokateri pontifeks po reformaciji je bil deležen toliko posmeha znotraj in zunaj Cerkve kot ravno Benedikt XVI. zaradi svoje domnevne naklonjenosti osovražnim zagovornikom tridentinske liturgije. Še zdaj mi zvenijo v ušesih vse izrečene in zapisane opazke o “profesorčku” na papeškem prestolu, ki nima pametnejšega dela, kot da brska po starinah. In čeprav sem nekoč že zapisal¹ in še vedno menim, da je za katoliško skupnost samo dobro, če njen zemeljski poglavar prenese kaj kritike na svoj račun in se zaradi nje nič ne sesuje, ni vendarle nič manj presenetljiv dejanski konec vsake tolerantnosti prav ob obravnavanem v bistvu obrobni vprašanju in prav ob tej še obrobnejši skupini katoliških vernikov.

Še mnogo obrobnejša se morata oba – vprašanje in z njim povezana skupina – zdeti slovenskemu katoličanu. Besede novoimenovanega predsednika papeškega sveta za pospeševanje edinosti med kristjani, nekdanjega baselskega škofa Kurta Kocha, češ da “ne smemo prezreti nezanemarljivega števila tradicionalno naravnanih ali kar tradicionalističnih udov Cerkve, ki se čutijo doma v tri-

dentinski maši”, morajo pri nas odmevati kot glas z drugega planeta. Cerkev na Slovenskem je pač nemara še bolj kot druge krajevne cerkve v tradicionalno katoliških deželah skoraj popolnoma imuna na čare predkoncilnega bogoslužja. Tudi ni nobenega dvoma, da je velika večina slovenskih katoličanov liturgično reformo zadnjega koncila sprejela kot odrešilni korak, kot uresničitev že dolgo gonenih pričakovanj. Kar ni zgolj posledica pionirske vloge Slovencev v liturgičnem gibanju 20. stoletja in tako rekoč avantgardnih uspehov pri uvajanju domačega jezika v obredje, o čemer piše Silvester Fabijan tudi v pričujoči številki *Tretjega dne*, marveč sočasno dolge tradicije prizadevanj za pripustitev v bogoslužje sicer komaj kaj bolj od latinščine razumljivega “domačega jezika” svetih bratov.² Pa kljub temu je Benediktov *Summorum pontificum* zdramil celo do znotrajcerkvenega dogajanja pregovorno indiferentno slovensko nekatoliško sceno.³ Ker domnevam, da za glavnino na njej zadnji stik s katoliškim bogoslužjem predstavlja kakšna stara mama, sicer nisem čisto dobro razumel njihovega nenadnega razburjenja nad (domnevno) ponovno ekspanzijo latinščine v cerkvi, saj so bili do *Summorum pontificum* bržčas itak prepričani, da maše še vedno potekajo v tem častivrednem jeziku. Poleg navedenega latinščina kajpak sploh ni bistvena *differentia specifica* tridentinske maše. Ampak tukaj imajo težave že katoliški nedeljniki.

Zato bo verjetno marsikdo povzdignil glas, zakaj je sploh potrebno (sicer zgolj na papirju) obujati spečega zmaja, če ga po nepotrebem obuja Benedikt XVI. Ali ne damo s tem, ko govorimo o tradicionalizmu

in o tridentinski liturgiji, zgolj netiva strahovom iz preteklosti, po katerih so se pri nasline tako ali tako cedile samo enemu ali dvehma hudo postarnima duhovnikoma in se jim v novejšem času cedijo samo enemu ali dvehma bogoslovcema, ki se preveč sprehajata po Youtubeu, namesto da bi s skavti kurila taborni ogenj?

Gotovo takšni očitki niso brez slehernega temelja. A moje trdno prepričanje je, da ima tudi še tako neznatna manjšina, kot so v današnji katoliški skupnosti tradicionalisti, pravico, da se je vsaj ovemo. Da je vsaj ne zamenjujemo s starokatoličani iz docela druge zgodbe. In da hkrati s tem, kakor si upravičeno želi Benedikt XVI., cenimo bogato liturgično dediščino minulosti, brez katere nam bo marsikatera poteza katoliške kulture popolnoma nepojmljiva.

II

Četudi za človeka, ki od malega pozna le pokoncilski obred, srečanje s tridentinskim predstavlja vstop v tako rekoč popolnoma neznan svet – kljub zaklinjanju z različnih strani, da gre v bistvu za isto stvar – si je moč predstavljati, kakšna zarezja je bila liturgična reforma drugega vatikanskega koncila za tedanji katoliški svet. Mislim, da nič ne pretiram, če jo razglasim vsaj za najpomembnejšo vidno spremembo v Cerkvi v novem veku.

Glede na to jo lahko štejem za uspešen in hkrati izjemno hitro v celoti uveljavljen projekt,⁴ ki je pravzaprav povzročil prej malo kot veliko odpora. Temu je zagotovo botrovalo vsesplošno prepričanje – ki ga je delil celo nadškof Lefebvre – da so vsaj do določene mere spremembe v liturgiji nujne. Končno jim je pot s svojimi spremembami v liturgiji velikega tedna in s svojo nameravano, a še neizpeljano poenostavitvijo rubrik (slednjo je leta 1960 izvedel Janez XXIII.) pripravljal že Pij XII. Prav krčenje godov, praz-

nikov in osmin ter posledično postopno odstranjevanje prenakopičenih mašnih prošenj je bil kaŕipot tudi za *Sacrosanctum Concilium* in pokoncilski obred. Svojevrstna zgodovinska ironija je zato, da očitno vse bolj ikonični status dobiva prav izdaja misala Janeza XXIII. iz leta 1962, ki ni bila mišljena kot nič drugega kot zgolj prehodna različica (kakor so pokazale že značilne spremembe iz let 1965 in 1967, ki so med drugim k oltarju pripustile ljudske jezike).

Če je relativna neproblematičnost prehoda s starega na novi obred (oziroma po terminologiji *Summorum pontificum* s starejše na novejšo obliko istega obreda) celo nekako presenetljiva, ni presenetljivo, kje se je najprej pojavil “organiziran” odpor zoper njega. Vse do danes je značilna precej večja zasidranost tridentinske maše v večinsko protestantskih ali versko mešanih okoljih. Od westminstrskega nadškofa Heenana izvira tista misel, izrečena ob Bugninijevem ne preveč uspešnem prvem eksperimentu z novim redom maše v Sikstinski kapeli 1967, da so doslej naše cerkve obiskovali tudi možje, po novem pa bomo imeli v njih le otroke in ženske. In iz angleške katoliške skupnosti je – ob podpori mnogih nekatoličanov, tudi dveh anglikanskih škofov – po uveljavitvi sprememb ob koncu leta 1969 kmalu prišla prva uradna prošnja za ohranitev starega obredja. Ker je bila med podpisniki peticije Pavlu VI. Iz leta 1971 tudi Agatha Christie, se je dovoljenja, da smejo angleški in valižanski škofje še naprej dovoljevati mašo po starem, prijelo ime *indult Agathe Christie*. Prej je širša prepustitev ljudskih jezikov v bogoslužje sicer že sprožila ustanovitev nekaterih organizacij za ohranjanje liturgije v latinščini, denimo organizacije *Una Voce*. Angleški katoličani so imeli zaradi hude “protipapistične” in protirimске gonje v poreformacijskem času pač posebej veliko razlogov za vztrajanje pri bogoslužju v latinščini.

Dovoljenje Pavla VI. Iz leta 1971 je na neki način napovedalo razvoj v osemdesetih letih in morda bi kaj podobnega Benediktovemu *motu proprio* izšlo bistveno prej, če ne bi tridentinska maša hočeš nočeš postala simbol odpora proti drugemu vatikanskemu koncilu v celoti ali vsaj v njegovih pomembnih segmentih.

III

V tem smislu je bil za tradicionalistično gibanje sočasno blagoslov in prekletstvo znameniti nadškof Marcel Lefebvre, ustanovitelj proslule Bratovščine svetega Pija X. (FSSPX).⁵ Blagoslov, ker je bil kot nekdanji dakarski nadškof, pozneje škof v Tullu in vrhovni predstojnik kongregacije spiritancev ter kot prekaljeni delavec v misijonih gotovo najuglednejša cerkvena osebnost, ki mu je v sedemdesetih letih, ko je s precej zelotstva potekalo ne vedno posrečeno slovo od tradicije, včasih izraženo v pravem ikonoklazmu,⁶ izrazila podporo in se celo postavila na njegovo čelo. Prekletstvo, ker ga je obložil s še do danes "neodplačano" hipoteko, ko se je frontalno postavil proti načelu verske svobode, se večkrat "izkazal" z nejasnim odnosom do judovstva in ga popeljal v bližino nekaterih sumljivih skrajno desničarskih gibanj.

V svojem nezaupanju do rimske kurije Pavla VI. (ki ga je sicer drugače kot sedisvakacionisti vselej priznaval za pontifeksa in menda celo dobil nekaj glasov na prvem konklavu leta 1978) je Lefebvre kmalu začel vleči sporne poteze. Od svojega dolgoletnega znanca, fribourškega škofa François Charrièreja, je sicer dobil dovoljenje, da v zasebnih prostorih v Fribourgu v Švici ustanovi mednarodni konvikt sv. Pija X. za študente teologije, ki je 1. novembra 1970 prerasel v Duhovniško bratovščino sv. Pija X. s sedežem v kraju Ecône v švicarskem kantonu Valais v škofiji Sion. Zapletlo pa se je, ker Lefebvre svojim izobraževalnim ustanovam ni uredil statusa zno-

traj Katoliške cerkve in je od vsega začetka duhovnike posvečeval brez dovoljenja krajevnih ordinarijev.⁷ Posledično je novi fribourški škof Pierre Mamie leta 1975 njegovi bratovščini odvzel dovoljenje, ki ga je izdal njegov predhodnik. Ker se Lefebvre ni odzval pozivom, naj preneha s samovoljnimi duhovniškimi posvečevanji, mu je Apostolski sedež leta 1976 izrekel *suspensio a divinis*. Nadškof se je sicer vseskozi delal, kot da rimskih ukrepov ni, vendar je s tem vsaj posredno – še bolj pa s svojimi napadi na koncil, vodstvo Cerkve in demokratične pridobitve – škodil vsem tistim, ki so si prizadevali za ohranjanje tridentinskih bogoslužnih izročil.

Kot rečeno, je njegova vse izraziteje uporniška drža prispevala k zadržanosti papeža Pavla VI., da bi izdajal nadaljnja dovoljenja za rabo predkoncilskega obreda po zgledu tistega za Anglijo in Wales. Verjetno je prav to obdobje, ko so bili verniki, ki so se še naprej udeleževali obredov "po starem", v nekakšnem 'limbu', saj ni bilo njihovo početje ne izrecno dovoljeno ne prepovedano, največ prispevalo k žalostnemu dejstvu, da so, kot pravi kardinal Ratzinger, obveljali za znotrajcerkvene "gobavce". Kot glavna središča tradicionalističnega gibanja so se uveljavile delno ali večinsko protestantske države Nemčija, Švica, Velika Britanija in zlasti Združene države Amerike, ob njih pa še resda večinsko katoliška Francija, ki pa je bila hkrati domovina agresivnega laicizma. Za Francijo, Nemčijo in Švico je sploh značilen precejšen prepad med manjšino skrajno tradicionalistično usmerjenih katoličanov in izrazito liberalno večino.

Glavna težava lefebvrovcev in drugih tradicionalistov je vseskozi bilo tisto, kar jim utemeljeno očita motuproprij *Ecclesia Dei afflicta* Janeza Pavla II., namreč "nepopolno in protislovno pojmovanje izročila".⁸ Kljub temu je začetek pontifikata Ja-

neza Pavla II. prinesel prve korake v smeri urejanja statusa tradicionalističnih duhovnikov in vernikov znotraj Cerkve, kar lahko štejemo za začetek procesa, ki je pripeljal do njihove daljnosežne "rehabilitacije" skoraj tri desetletja pozneje. Oktobra 1984 je namreč bogoslužna kongregacija izdala dokument *Quattuor abhinc annos*, s katerim je v omejenem obsegu omogočila obhajanje maše po tridentinskem obredu. Dovoljenje je duhovniku na prošnjo določene skupine vernikov moral podeliti krajevni ordinarij, pri čemer maša načeloma ni smela biti v župnijski cerkvi. Ravno tako je lahko potekala le po izdaji misala iz leta 1962, ne pa po prejšnjih izdajah (manjše skrajne skupine so zavračale celo dokaj omejene spremembe v misalu iz časa pontifikata Pija XII. In Janeza XXIII.).

Zdaj že precej postarani nadškof Lefebvre s svojo bratovščino seveda ni zaprosil za dovoljenje za uporabo predkoncilskih bogoslužnih knjig, saj je menil, da ga ne potrebuje. Mnoge druge skupine in posamezniki so ravnali drugače in se popolnoma integrirali nazaj v Katoliško cerkev. Obenem je Lefebvra začelo skrbeti, da bo tradicionalistična skupnost po njegovi smrti ostala brez škofov. Zato je začel pripravo na posvetitev svojih naslednikov. Ko se je to razvedelo, si je Vatikan močno prizadeval za sporazum s trmastim Francozom.⁹ 5. maja 1988 je bil dosežen celo dogovor med Lefebvrom in kardinalom Ratzingerjem, po katerem naj bi se Pijeva bratovščina popolnoma vključila v strukturo Cerkve kot družba apostolskega življenja, omenjena pa je bila hkrati možnost, da dobi svojega škofa.¹⁰ Vendar je nadškof nemoteno nadaljeval s pripravami na škofovsko posvečenje, do katerega je prišlo 30. junija 1988 v Ecônu. Prihodnost svoje bratovščine je pri tem zavaroval s posvetitvijo kar štirih novih škofov, med njimi razvpitega Richarda Williamsona, anglikanskega konvertita, in

sedanjega predstojnika bratovščine Bernarda Fellayja.

Izobčenju štirih novoposvečenih škofov in obeh posvečevalcev – ob Lefebvru se je posvetitve udeležil še brazilski škof Antonio de Castro Mayer – je sledila objava že omenjenega motuproprija *Ecclesia Dei adflicta*, v katerem je papež pozval dotedanje Lefebvrove privržence, naj se odvrnejo od napačne nadškofove poti, obenem pa jim je obljubil širokogrudno uporabo določil dokumenta *Quattuor abhinc annos*. Za s tradicionalisti povezana vprašanja je ustanovil celo posebno komisijo, po začetnih besedah svojega motuproprija imenovano *Ecclesia Dei*. Slednja je od leta 2009 del kongregacije za verski nauk.

Najotipljivejši uspeh papeževega poziva je bila odcepitev večje skupine dotedanjih Lefebrovih zagovornikov od FSSPX in ustanovitev nove Duhovniške bratovščine sv. Petra (FSSP), ki že z imenom nakazuje svojo zvestobo Petrovemu nasledniku. Čeprav po številu duhovnikov še ne dosega matične skupnosti, ji trenutno pripada 223 duhovnikov, 8 diakonov in 145 semeniščnikov.¹¹ Bratovščina za povrh vzdržuje še dve semenišči, eno v Evropi (v nemškem Wigratzbadu) in drugo v ZDA (v Dentonu). Razen FSSP, ki v skladu z določili *Quattuor abhinc annos* svojim članom načeloma dovoljuje tudi obhajanje maše po misalu Pavla VI., je od 1988 do danes nastalo še več skupnosti, katerih udje mašujejo samo po stari ali po obeh oblikah rimskega obreda. Leta 2008 se je denimo k staremu bogoslužju vrnil nemški trapistovski samostan v Mariawaldu.¹²

IV

Motuproprij *Summorum pontificum* je gotovo izraz papeževe želje, da bi neko precej na rob odrinjeno manjšino bolje vključil v vesoljno Cerkev. Toda njena dolgotrajna izoliranost, posledica dolga leta neurejenega sta-

tusa in samovoljnih odločitev ter arhaičnih pogledov nekaterih voditeljev tradicionalističnega gibanja, je naredila svoje. Na obeh straneh je še vedno precej nezaupanja in nestrpnosti, kot dokazujejo na eni strani napadi na *Summorum pontificum* in neutemeljeno širjenje strahu pred poplavo maš "po starem", na drugi strani pa precej mlačen odziv Pijeve bratovščine na Benediktovo gesto dobre volje, s katero je, čeprav je moral vzeti v zakup veliko kritik na svoj račun, preklical izobčenje iz leta 1988. Hkrati je verjetno potrebno povedati, da je izboljšanje položaja tridentinske maše kot "izredne oblike" rimskega obreda poslej nujno bode v oči in bo morda kakega tradicionalistom manj naklonjenega cerkvenega poglavarja v prihodnje zamikalo to dvojnost dokončno odpraviti. Trenutno sicer nič ne kaže na to, saj se je po motupropriju že veliko škofov opogumilo in darovalo tridentinsko pontifikalno mašo (med njimi je bil večkrat tudi slovenski kardinal Rode).

Na Slovenskem ponekod živahno dogajanje odmeva le skromno. Ker so starejše generacije prevlado latinščine v bogoslužju in z njo stari obred po vsem videzu dojemale kot veliko breme, so z njima povezane tradicije na hitro in z veseljem pometle iz naših cerkva. Pomnikov, da je še v sorazmerno bližnji preteklosti maša potekala drugače in v drugačnem jeziku, je sorazmerno malo. Kdor se pri nas želi seznaniti z bogato dediš-

čino, o kateri v *Summorum pontificum* govori Benedikt XVI., še bolj kot kje drugje vstopa v tako rekoč potopljeni svet.

1. Prim. Aleš Maver, Dolgi rekviem za cerkveno latinščino, v: *Kerla* 11 (2009)/1, 131-135.
2. Čeprav pogledi na tovrstno prizadevanje niti na Slovenskem niso bili vedno enotnega predznaka. Davna Schönleben in Valzovor sta si denimo dajala precej truda z dokazovanjem, da papež pač ni širokogrudno podpiral Konstantinove in Metodove akcije za slovanski jezik v liturgiji.
3. Kot zgled navajam le sicer duhovito kolumno Ervina Hladnika Milharčiča Ubi imperium loginquum est, v: *Dnevnik*, 12. 7. 2007, ki pa že z napačnim naslovom kaže, da je problematika, o kateri piše, za kolumnista precejšnja španska vas.
4. Če ne štejemo brazilske škofije Campos do Goytacazes, ki ni takoj sprejela liturgične prenove.
5. O Lefebvru gl. kratko Stephan Haering, Die Pius-Bruderschaft, ihre Bischöfe und das Kirchenrecht, v: Wolfgang Beinert (ur.), *Vatikan und Pius-Brüder: Anatomie einer Krise*, Freiburg-Basel-Wien 2009, predvsem 78-80.
6. Primerom pravega uničevanja cerkvene opreme po koncilu, ki jih navaja Martin Mosebach, *Häresie der Formlosigkeit: Die römische Liturgie und ihr Feind*, München 2007, passim, bi bilo mogoče dodati marsikaterga iz slovenskega prostora.
7. Prim. Stephan Haering, o. c., 81.
8. Motuproprij *Ecclesia Dei adflicta* (2. 7. 1988) 4.
9. Prim. *Ecclesia Dei adflicta* 2.
10. Stephan Haering, o. c., 85.
11. <http://www.fssp.org/de/chiffres.htm> (pridobljeno 4. 12. 2010).
12. <http://kloster-mariawald.de/view.php?nid=177> (pridobljeno 4. 12. 2010).

Katoliškemu bogoslužju ni lasten ne rigorizem in ne laksizem

Rigorizem in laksizem se zdita dve stvarnosti, ki sta si nasprotujoči, v bistvu pa gre za dve stvarnosti, ki lahko rasteta tudi skupaj, saj rigorizma ne smemo iskati samo pri konservativnih, ampak tudi pri laksističnih duhovnikih in vernikih. Glede na bogoslužje lahko opredelimo duhovnikov laksistični pristop do bogoslužja kot populističen in manj ponotanjen. V populističnem duhovniku je moč opaziti, da mu je "lupina" pomembnejša od notranjosti, ki jo lahko tudi prezira ali vsaj opušča. Populističen je namreč tisti mašnik, ki želi ugoditi najprej verniku, šele nato Cerkvi, kar ga navadno vodi v pretirano delitev Cerkve na hierarhično in nehierarhično. Pogosto se tak mašnik osredini zgolj na konkretnega človeka v njegovi bolj ali manj objektivni prošnji, stilu življenja in stremljenja, ne glede na zakonodajalca, ki sta Kristus in Cerkev. Za rigoristični pristop in s tem tudi za rigoristični pristop do bogoslužja pa je značilno upoštevanje navodil (rubrik) po črki, kar je večkrat v zgodovini Cerkve vodilo duhovnike in vernike do skrupoloznosti in mučenja vesti, ki jo nenehno preganja strah pred grehom. Rigorističen voditelj bogoslužja se namreč navadno ozira zgolj na zunanjo izpolnitev zakona oziroma liturgičnih navodil in tako pogosto preostro sodi ali se preostro drži določenih pravil ali obredov. Vsekakor pa je za oboje, tako za rigoriste kot laksiste, značilen pridigarski žanr očitane drugače mislečim in delujočim.

1 Normativna ureditev bogoslužja: plašč pred mrazom laksizma in vročino rigorizma

Sv. Pavel pravi: "Črka ubija, Duh pa oživi!" (2 Kor 3,6). Gre za besede, ki razodevajo, kako prinaša Kristus v Božjo besedo Stare zaveze Duha, ki za vedno lahko nadomešča in nadgrajuje črko postave. To sicer ne pomeni, da Kristus ukinja postavo, postava ostaja, toda ta starozavezna postava ne zadošča več. Potreben je Duh, Duh, ki je usmerjen v nadgrajevanje in preoblikovanje postave.

Iz povedanega lahko sklepamo, da tudi liturgična pravila ostajajo in so obvezujoča za slehernega, saj so na svoj način garant katoliškega obreda. Toda kakor po Kristusu ne zadošča več Stara zaveza, tako tudi v bogoslužju ne zadoščajo zgolj pravila, ampak duh pravila, ki nas vodi k skrivnosti, ki jo obhajamo. In če pravila ne zadoščajo več, še ne pomeni, da jih smemo kar tako spreminjati ali ignorirati, ampak jim je treba dati novega duha. Je pa tudi res, da je treba preveč mehanična in po svoje oblikovana bogoslužja Cerkve nadgraditi z Duhom, ki zagotavlja pravovernost in nas vodi v svetišče ali duha bogoslužja. Tako je glavni vodnik vseh pravil in vsega našega življenja Sveti Duh, ki omogoča globlje in pristnejše doživetje skrivnosti. Omenjeno pomeni tudi, da moramo v navodilih iskati tistega duha, ki me k bogoslužju privlači in ne vznejevolji ali oddaljuje. Nobeno navodilo nima samo v sebi vrednosti, saj je zmeraj v službi vsebine, za katero je po-



Fast food

stavljen; je le “plašč”, ki ogrinja vsebino pred mrazom površnosti in neponotranjenosti. Takšen “plašč” nam omogoča, da je bogoslužje obhajano na bolj vzvišen in globlji način, da slehernika prevzame ne le skrivnost, ki jo obhajamo, ampak tudi lepota bogoslužja (prim. Emeršič 2008). Skratka, v navodilih je potrebno videti nov dih Svetega Duha, ki vodi Cerkev in ki hoče ljudi še bolj približati skrivnostim vere in bogastvu milosti, ki izvirajo iz bogoslužnega dejanja. V kolikor pa se nekdo ob novih, dobronamernih smernicah neutemeljeno postavlja v bran ali dobi “ošpice”, je odgovoren za neenotnost in liturgični minimalizem, ki pogosto oropa vernike sadupolnega obhajanja svetih skrivnosti. Zato je tudi danes nadvse aktualno navodilo za pravilno izvajanje Konstitucije o bogoslužju, ki pravi, “da bodo sadovi tem obilnejši,

kolikor bolj se bodo dušni pastirji in verniki poglobili v njenega pravega duha ter jo z dobro voljo dejansko izvajali” (IN v 1). Vsako navodilo je sad večletnega razmišljanja o tem, kakšno obliko naj imajo bogoslužja in kako naj nagovarjajo vernike v doživljanju in obhajanju svetih skrivnosti.

Navodila razodevajo tudi smer našega odnosa do bogoslužja, predvsem pa, da je liturgija, kakor je dejal Pavel VI., “pravir Božjega življenja, ki nam je dan; prva šola našega duhovnega življenja; prvi dar, ki ga moramo dati krščanskemu občestvu, da bo svojo vero in svojo molitev pridružilo naši veri in našim molitvam. Da bo liturgija postala povabilo svetu, naj razveže neme ustnice v veseli in pristni molitvi ter naj okusi neizmerno življenjsko silo v skupni pesmi, ki hvali Boga.” (Pavel VI., 4. dec. 1963 ob razglasitvi kon-

stitucije.) Kdor tako razume bogoslužje, mu je vsako navodilo, konstitucija ali liturgično besedilo spodbuda h globljemu odkrivanju, doživljanju in obhajanju Božjih skrivnosti. Le tako smemo upati, da bo mogla po liturgih Božja milost oživljati in hraniti naše vernike tako, kakor to more in mora.

Obredi niso le proizvod dvatisočletne inkulturacije bogoslužja, temveč tudi sad apostolske tradicije in njenega razvoja. Medtem ko velja za vzhodne obrede neke vrste statičnost in nerazpoložljivost za inkulturacijo, se daje na Zahodu večji poudarek na zgodovinski razvoj obredov in kanonsko ureditev nadaljnjega oblikovanja. Vrh tega pa je rimsko bogoslužje vezano tudi na papeževo oblast, ki je v tem, da zagotavlja pravilen razvoj, integriteto in identiteto posameznih obredov. Iz tega sledi, da je obred na neki način konkretiziran odraz eklezialnosti ter enotnosti v liturgičnih dejanjih, ki sicer dopušča razvoj, ne dopušča pa samovoljnosti, naj bo to samovoljnosti skupnosti ali posameznika, hierarhije ali laikov (Janez Pavel II., Cerkev iz evarhije, št. 52).

Kot Sveto pismo, tako je tudi bogoslužje nastajalo po ljudeh in pod vodstvom Svetega Duha. Iz tega lahko sklepamo, kot je zapisal kardinal Ratzinger, da zgolj zunanja ustvarjalnost ni avtentična kategorija bogoslužja, še posebej zato, ker liturgija ne vznika iz posameznikovih idej ali kreacij, ampak je Božji vstop v naš čas in prostor. Zato lahko le v ponižni prepustitvi temu Božjemu vstopu postaja obred zares oseb in resničen (Ratzinger 2001, 162, 166).

Mnogi problemi v odnosu do bogoslužja nastajajo na podlagi enostranske inkulturacije. Preveč se razmišlja in dela na tem, kako prilagoditi obred kulturi, ne razmišlja pa se, kako prilagoditi kulturo obredu in kako dati ustaljenemu obredu novega duha. Ustvarjalnost v liturgičnih slavljenjih ne pomeni na vsak način neke novosti ali nečesa, kar je v nas-

protju z ustaljenim in nosi značaj novotarskega, drznega in vprašljivega. Najizvirnejša ustvarjalnost je tista, ki je notranja in s tem lastna vsakemu obhajanju. Zato je liturgija nekaj ustvarjalnega že po svoji naravi, saj gre za obhajanja, ki rojevajo vsakokrat novo izkustvo, novega duha in novo srečanje z Bogom. Prav na podlagi tega prepričanja je sedanjí papež Benedikt XVI. razglasil tudi predkoncilsko obliko katoliškega obreda za veljavno, saj je pravo sodelovanje najprej notranje in šele nato zunanje.

Za dosego glavnega smotra bogoslužja, ki je v tem, da bi "bolj krščansko živeli" (B 1), je nujno potrebna njegova normativna ureditev. S pomočjo navodil in smernic Cerkev zagotavlja avtentičnost bogoslužnih besedil in obhajanj, s tem pa tudi pravovernost in edinost katoliške Cerkve. "Zato prav nihče drug, čeprav je duhovnik, ne sme po svoji volji v bogoslužju ničesar dodajati, izpuščati ali spreminjati" (B 22, 3). Ker gre za uradno bogoslužje Cerkve in ne za zasebno opravilo, mora biti katoliško bogoslužje prepoznano kot katoliško in ne kot nekaj drugega: na primer berilo naj bo berilo in ne odlomek iz Cankarjevih del, pa tudi ne kaka dramska uprizoritev; pesem naj bo pesem in ne neko razbijanje po kitarah in bobnih; prošnje naj bodo prošnje in ne moraliziranje ter izpraševanje vesti; pozdrav miru naj bo pozdrav miru in ljubezni, in ne ustvarjanje vrveža novoletnih pozdravov; povzdigovanje posvečene hostije naj bo povzdigovanje in ne dveminutna adoracija itd. Vrh tega naj duhovnik ne vsiljuje svojega načina doživljanja in razumevanja bogoslužja, ampak naj oznanja Kristusov nauk in duha Cerkve. Vse to pomeni, da sta tako ceremonializem kot laksizem v bogoslužju znamenje oddaljevanja od bogoslužja v "duhu in resnici" (Jn 4,23).

Zato si je Cerkev vedno prizadevala za pravilni način slavljenja in bogoslužja, kar označuje že sama beseda "ortodoksija", ki v

prvi vrsti pomeni pravilno slavljenje. Iz zgodovine bogoslužja je razvidno, da so se prav v veliki vnemi za uresničevanje tega cilja pojavljale v različnih obdobjih liturgičnega razvoja najrazličnejše zlorabe in izkrivljale pravi pomen obredov bogoslužja. Tako je na primer estetsko ugodje baroka povezovalo obred bolj z duhom umetnosti kot pa z duhom skrivnosti, ki jo z obredom obhajamo, medtem ko se danes v mnogih pokrajinah prepuščajo trenutni "iznajdljivosti" in prilaganju ter poenostavljanju bogoslužja po meri trenutnih čustveno obarvanih duhovnih vzgibov in oblik slavljenja. Zato Cerkev še danes nenehno izdaja nova navodila (*Liturgiam authenticam, Redemptionis sacramentum*, itd.), s katerimi odgovarja na nepravilnosti, saj je in mora ostati liturgija eden glavnih virov teologije ("prva teologija") in tako tudi zagotovilo pravovernosti.

Vse večja brezbriznost, samovoljnost in nepoznavanje duha bogoslužja nekaterih duhovnikov so vzrok, da se v zadnjem času Cerkev prav preko novih liturgičnih navodil nagiba k vse večjemu ceremonializmu in rigorizmu z namenom, da ohrani in zagotovi vzvišenost liturgičnih obredov in dejanj. Tako smemo upati na večjo inkulturacijo liturgije le ob večjem upoštevanju zakonitosti in duha bogoslužja. V bogoslužju namreč vidi Cerkev tudi glavno sredstvo rednega cerkvenega učiteljstva, najzanesljivejšo pričo apostolskega izročila in dokaz pravovernosti na način, da "pravilo molitve" določa, kakšno naj bo "pravilo verovanja" (*Lex orandi, lex credendi*).

2 "Inkulturacija", ki vodi v obubožanje "prve teologije"

Skrozi vso zgodovino Cerkve poznamo različne liturgične prenovke, ki so bile osredinjene na liturgične knjige ali na življenje iz bogoslužja. Navadno so vzniknile iz novih pastoralnih zahtev ali praktičnosti, političnih interesov ali kulture, pogosto pa tudi zaradi od-

klonov od splošno veljavnih pravil in narave bogoslužja. Tudi današnje, tu in tam vznikajočo "inkulturacijo" bogoslužja smemo razumeti kot obubožanje prve teologije oziroma liturgičnih besedil, ki so se oblikovala skozi stoletja in ki so dragocen in nenadomestljiv "patrimonij" rimskega obreda bogoslužja.

Naj navedem preprost primer vsakdanje polastitve liturgije Cerkve, ki jo kakšen mašnik nadomešča s "svojo": na primer spremernjanje trinitaričnega sklepa: *Po našem Gospodu Jezusu Kristusu, tvojem Sinu, ki s teboj v občestvu Svetega Duha živi in kraljuje vekomaj*, spremenjen v ... *Živi in vse vodi vekomaj*. Na prvi pogled nič kaj velikega. Bog nas s svojo besedo tudi vodi, a hkrati nad nami gospoduje, je vladar vesoljstva. Sleherni vodnik je zamenljiv, saj je le spremljevalec in pomočnik na naši poti. Boga pa ne moremo zreducirati zgolj na nekega spremljevalca, ki nas vodi. Bog je tisti, ki tudi gospoduje in kraljuje nad nami. Če bi bili dosledni pri takšni "inkulturaciji", potem bi morali ukiniti še Jezusove besede "Božje kraljestvo je že med vami!" ali jih vsaj spremeniti v "Božje vodenje je že med vami". Podobno bi morali prošnjo pri očenašu "Pridi k nam tvoje kraljestvo" spremeniti v prošnjo "Pridi k nam tvoje vodenje"; na praznik Jezusa Kristusa, kralja vesoljstva, pa bi morali govoriti o Kristusu, voditelju vesoljstva itd.

Takšni ali podobni inkulturacijski posegi v liturgična besedila, ki postajajo vedno bolj "vsakdan", ne bogatijo in ne obogatijo bogoslužja, ampak ga siromašijo in ga osiromašijo mnogih teoloških pomenov, hkrati pa vnašajo v bogoslužje nestalnost in zmedo. Zato ni čudno, da Cerkev s trdo besedo prepoveduje neavtorizirane spremembe v bogoslužju in duhovnikom naroča, naj "v skladu s tem, kar so obljubili pri duhovniškem posvečenju ... pazijo, da ne bodo osiromašili globokega pomena svoje službe s tem, da maličijo liturgično bogoslužje s spremembami,

opustitvami ali dvoumnimi dodatki. Kakor pravi sv. Ambrož: 'Cerkev ni ranjena sama v sebi ..., marveč po nas. Pazimo torej, da ne bodo naše napake ranile Cerkve.' (Kongregacija za bogoslužje, *Navodilo o zakramentu odrešenja*, št. 31.) Ob teh spoznanjih navodilo nadaljuje, da je treba "zavreči graje vredno navado, po kateri duhovnik, diakon ali tudi vernik po svojem okusu tu in tam spreminjajo ali prilagajajo besedila svetega bogoslužja. S tem dejansko vnašajo nestalnost v obhajanje svetega bogoslužja in pogosto spreminjajo njegov izvorni pomen." (Kongregacija za bogoslužje, *Navodilo o zakramentu odrešenja*, št. 59.)

Ta navodila lahko zrelativiziramo s tem, da so pač navodila, da pa je življenje nekaj drugega. Omenjeno v določeni meri sicer lahko drži, ostaja pa vprašanje, s kakšno notranjo pripadnostjo v duhu pokorščine Cerkvi si lahko posamezni duhovnik nadene vlogo spreminjanja tega, kar je Cerkev osnovala kot "lex orandi"? Duhovnik namreč s spreminjanjem liturgičnega besedila na neki način izdaja tisti "mi" v predstojniških molitvah, ki ga napravljajo za predstavnika vesoljne Cerkve. Tako njegove besede "prosimo te...; reši nas...; zahvalimo se ti..." itd. ne vključujejo več molitve Cerkve, ampak molitev posameznega mašnika. Vrh tega pa na tak način zanika pravico vernikov, da se preko njegovega služenja vključijo v molitev vesoljne Cerkve.

Verjamem, da so lahko takšna spreminjanja pogosto storjena z najboljšimi nameni in lahko izhajajo celo iz pastoralnih motivov. Kljub temu takšne spremembe, ki temeljijo na duhovnikovem okusu, trenutnem čutenju in ravnanju, kažejo tudi na podcenjevanje vernikov, ki po mnenju oziroma ravnanju mašnika, ki poenostavlja liturgični jezik, očitno niso sposobni dojeti liturgične govornice Cerkve in jim je treba ponuditi "prilagojen program". Pri tem pa takšni mašniki pozabljajo, da imajo verniki "pravico, da

opravljajo bogočastje po predpisih katoliškega obreda, ki so ga potrdili zakoniti pastirji Cerkve" (ZCP, kan. 214). Težko je verjeti, da je tak mašnik bližje ljudstvu, če dela iz bogoslužja Cerkve lastno bogoslužje ali kar "enolončnico". Takšno maličenje bogoslužja pogosto razodeva teološko egocentričnost, ki spreminja "očetno dediščino" v zasebno domeno posameznika. Spremembe je moč uvesti le v skladu z liturgičnimi navodili, predvsem pa v duhu "nespremenjene vere, nepretrganega izročila in potreb po prilagoditvi novim razmeram" (prim. RMu 2-15).

Pred samovoljo in pred izsiljevanjem modnih trendov svari tudi papež Benedikt XVI. v svoji apostolski spodbudi *Sacramentum caritatis* in pravi takole: "Ker je evharistično bogoslužje v bistvu 'actio Dei', ki nas usmerja proti Kristusu preko Svetega Duha, njena temeljna struktura ni nekaj, kar bi lahko kar tako spreminjali, niti ne more biti podvržena zadnjim trendom" (št. 37). S tem papež opozarja, da bogoslužja ne smemo zreducirati zgolj na sociološki izraz, niti ga prostovoljno prilagajati glede na družbene spremembe.

Vrh tega je jasno, da je nenehno spreminjanje, dodajanje ali krajšanje liturgičnega besedila med bogoslužjem z vidika ustvarjalnosti pot "linije najmanjšega odpora", saj na tak način uresničujemo le zunanjo novost, atraktivnost, privlačnost, namesto da bi se potrudili za notranjo ali duhovno ustvarjalnost, ki zahteva zmeraj novega duha, novo izkustvo in novo izročitev Njemu, ki nas v bogoslužju na osebni in občestveni način nagovarja in obdarja.

3 "Restavratorsko gibanje" - odklon od srednje poti

Splošno načelo, da je "Liturgia semper reformanda", nas vodi k spoznanju, da se da kvaliteto bogoslužja vedno izboljšati in da je bogoslužje izjemno pomembno za življenje

Cerkve. Ponekod je ta, sicer dobrodošla želja po izboljšanju liturgije zašla v zelo polemično in celo polarizirano smer. K temu so po vsej verjetnosti prispevale tudi nekatere odločitve kongregacije za bogoslužje, in disciplinno zakramentov v zadnjem desetletju, ki so na neki način tlakovale pot nastajajočemu "restavratorskemu gibanju" v bogoslužju. Tako je na primer navodilo "Liturgiam authenticam" (izdano 7. maja 2001), ki poudarja dobesedni prevod liturgičnih besedil (prim. Krajnc 2004), zamenjalo prejšnje pokoncilsko Navodilo za prevajanje bogoslužnih besedil iz leta 1969, ki je za razliko od novega dovoljevalo "bolj svobodno prevajanje liturgičnih besedil, kjer je treba ohraniti le misli, izraz pa lahko razširimo, če je treba, da bo postala vsebina primerna tudi za bogoslužje v našem času." (Svet za izvajanje konstitucije o bogoslužju, *Navodilo za prevajanje bogoslužnih besedil*, št. 34.) Podobno je prišlo do zamenjave komisij za prevode bogoslužnih knjig v deželah z enakim jezikom, predvsem angleško govorečih, kjer so kritike letele zlasti na ne dovolj poetično privzdignjen jezikovni stil prevodov, medtem ko se danes kritike povezujejo s prodorom strogo dobesednih prevodov in z veliko osredinjenostjo in skrbjo za pravovernost. V tem duhu je prišlo pred približno dvema letoma do novega prevoda Rimskega misala v angleški jezik.* Leta 2000 je izšla tretja izdaja Splošne ureditve rimskega misala, ki nadomešča izdajo navodil iz leta 1969/1975. Tudi v tem dokumentu so vidne strožje določitve glede mesta za tabernakelj, vključevanja laikov v obhajanje, ureditev oltarnega prostora, ki se odslej vedno imenuje prezbiterij itd. Leta 2004 je izšlo navodilo o zakramentu odrešenja, ki naniza stroge liturgične predpise in sankcije ob neupoštevanju le-teh (*Navodilo o zakramentu odrešenja*). Krona vseh restavratorskih stremeljenj po "pristnejšem" in bolj "avtentičnem" obhajanju bogoslužja pa je Apostolsko pismo -

motuproprij *Summorum pontificum* papeža Benedikta XVI., s katerim je leta 2007 potrdil in postavil ob bok pokoncilskega mašnega obreda še tridentinskega iz leta 1962 (prim. Košir 2007, 133-157). Odzivi na omenjeni motuproprij so segali vse od "veselega sprejetja do trdega nasprotovanja", kot je zapisal papež sam v spremnem pismu (prim. Pismo papeža Benedikta XVI. škofom, ki spremlja apostolsko pismo motuproprij *Summorum Pontificum* o rabi rimskega bogoslužja pred prenovo leta 1970). Vzroki za takšne odzive so bili predvsem pastoralnega značaja, in sicer bojazen zaradi nezmožnosti dejavnega sodelovanja celotnega občestva in s tem pasivna udeležba tistih, ki že tako in tako prihajajo v cerkev zgolj zaradi izpolnitve prve cerkvene zapovedi, ki naroča biti "ob nedeljah in zapovedanih praznikih pobožno pri sveti maši"; podcenjevanje liturgične prenove drugega vatikanskega cerkvenega zbora, ki je imela v ospredju "aggiornamento" ali prilagoditev potrebam novega časa, predvsem pa strah zaradi needinosti rimskega obreda in njegove življenjske vcepljenosti v edinost verovanja. Stari rek "lex orandi, lex credendi" ali "pravilo molitve" je "pravilo verovanja" pomeni, da nas bogoslužje, ki je izraz vere, uči verovati in pogloblja našo vero. In če je različen "lex orandi", je lahko raznovrsten tudi "lex credendi" (Grillo 2007, 434-439). Ob teh in mnogih drugih pomislekih, ki jih papež v svojem spremnem pismu skrbno zavrne, pa moremo reči, da je apostolsko pismo *Summorum pontificum* papeža Benedikta XVI. izraz njegove izrazito ekumensko naravnane duše, velike ljubezni in odgovornosti do skupin, ki se zaradi okoliščin krčevito držijo predkoncilске oblike bogoslužja in se počutijo ob robu ali so izven Katoliške cerkve. Kar pa zadeva pokoncilsko bogoslužje, moremo reči, da papež z omenjenim motuproprijem ničesar ne dodaja in ne odzema. Tako ostajajo naša bogoslužja še na-

prej "vir in vrhunec" vsega našega življenja, slovenski jezik pa bogoslužni jezik.

Pri ponovni uvedbi predkoncilskega obreda se predstavniki restavratorskega gibanja sklicujejo predvsem na kontinuiteto, ki velja za stalnico tako v nauku kot v bogoslužju. Kar zadeva bistvene elemente bogoslužja, se slednji nikoli ne opuščajo, ampak le očiščujejo. To je sicer povsem razumljivo. Se pa po mnenju Remberta Weaklanda predstavniki restavratorskega gibanja povsem zapletajo v protislovje, ko očitajo racionalistično miselnost prvemu dokumentu drugega vatikanskega cerkvenega zbora (še posebej B 21 itd.), kar je moč razumeti že kot delno zavrnitev omenjenega koncila. Hkrati je njihova kritika koncilskega dokumenta tudi v nasprotju z definicijo restavracije in principa organske rasti, ki temelji na predpostavki, da nove oblike rastejo iz že obstoječih. Vrh tega je Weakland opozoril še na enega najopaznejših aspektov restavratorskega gibanja, to je odsotnost kakršnih koli teoloških razpravljanj o vlogi občestva v bogoslužju, na drugi strani pa pretirano poudarjanje hierarhične narave liturgije kot zrcalne slike hierarhične narave Cerkve (Weakland 2002, 475-487).

Skratka, Cerkev je tudi danes poklicana, da prisluhne vabilu psalmista, ki pravi: "Pojte Gospodu novo pesem", oziroma: "Pojte Gospodu novo liturgijo", liturgijo z novim duhom in novim izkustvom, z novo hvalo in zahvalo, predvsem pa z novo milostjo in žarom ljubezni. Vsemu temu je tuj vsak rigorizem in vsak laksizem.

Reference

Benedikt XVI. 2007. Pismo, ki spremlja apostolsko pismo - motuproprij *Summorum Pontificum*. V: Benedikt XVI. *Summorum*

- Pontificum*, 11-15. Ljubljana: Družina.
 Emeršič, Cecilija. 2008. *Lepota bogoslužja in bogoslužje lepote*. V: Rafko Valenčič, Slavko Krajnc in Jože Faganel, ur. *Liturgia theologia prima*, 211-227. Ljubljana / Celje: Družina / Mohorjeva družba.
- Grillo, Andrea. 2007. *Il moto proprio di Benedetto XVI Summorum pontificum e la sua recezione*. V: *Il Regno* 14, 434-439.
- Grillo, Andrea. 2007. *Oltre Pio V. La riforma liturgica nel conflitto di interpretazioni*. Brescia.
- Janez Pavel II. 2003. *Okrožnica Cerkev iz evharistije*. Cerkevni dokumenti 101. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija svetih obredov. 1981. *(Prvo) navodilo o izvajanju konstitucije o bogoslužju*. V: Slovenski medškofijski liturgični svet, *Prenovljeno bogoslužje. Zbirka navodil*, 8-14. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov. 2002. *Splošna ureditev rimskega misala*. Cerkevni dokumenti 94. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov. 2004. *Navodilo o zakramentu odrešenja*. Cerkevni dokumenti 108. Ljubljana: Družina.
- Košir, Borut. 2007. *Liturgična reforma II. vat. koncila v luči MP. Benedikta XVI. "Summorum Pontificum"*. V: *Zbornik Pravne fakultete Univerze v Mariboru*, letn. 3, št. 2, 133-157.
- Ratzinger, Joseph. 2001. *Duh liturgije*. Mostar, Zagreb: Ziral - Zajednica izdanja ranjeni labud.
- Krajnc, Slavko. 2004. *Liturgiam Authenticam. Peto navodilo za pravilno izvajanje Konstitucije o bogoslužju*. V: Julka Nežič, ur. *Prenova bogoslužja. Zbornik liturgičnega simpozija in tečaja ob 40-letnici Konstitucije o svetem bogoslužju*, 36-40. Ljubljana: Družina.
- Svet za izvajanje konstitucije o bogoslužju. 1981. *Navodilo za prevajanje bogoslužnih besedil, namenjenih svetim opravilom, ki jih obhajamo z ljudstvom*. V: Slovenski medškofijski liturgični svet, *Prenovljeno bogoslužje. Zbirka navodil*, 27-33. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Weakland, Rembert. 2002. *Liturgie zwischen Erneuerung und Restauration*. V: *Stimmen der Zeit* 7, 475-487.

* Prim. <http://www.usccb.org/romanmissal/samples-priest-intro.shtml>, pridobljeno dne 23. 11. 2010.

Liturgično gibanje in liturgična prenova

Liturgija, dar živi Cerkvi

Ob analizi hotenj in hkrati sadov dosedanjih prenov liturgije Cerkve, še posebej v luči zadnjih smernic cerkvenega učiteljstva, se upravičeno zastavlja vprašanje, ali je liturgija Cerkve nekaj, kar je sploh spremenljivo, in če, v kolikšni meri. Tako tudi Peter Seewald zastavi vprašanje kardinalu Ratzingerju (Ratzinger 2003, 315), ali ni liturgija nekaj, kar je podarjeno od zgoraj in za vselej nespremenljivo. Ratzinger pojasni, da je dejstvo, da vzhodne Cerkve gledajo na liturgijo kot na Božji dar, ki ga ljudje ne spreminjamo: vanj vstopamo, a ga sami ne naredimo. Za zahodno Cerkev pa je, po Ratzingerjevih besedah, značilen močnejši čut za zgodovinskost. Tudi na zahodu je "liturgija po svojem bistvu razumljena kot dar, vendar kot nekaj, kar je položeno v živo Cerkev in kar raste skupaj z njo" (315). Zato zaznamo na zahodu po eni strani temeljno nedotakljivost liturgije v smislu njenega celostnega bistva in njene oblike, po drugi strani pa jasno prepoznavamo tudi njeno zgodovinsko rast, razvoj. Liturgija je v zgodovinskem procesu vedno živa, po svojem bistvu pa hkrati vendarle ostajala konstantna. To je zahodni Cerkvi omogočalo reforme liturgije, katerih namen nikoli ni bil "prekinitev razvoja, temveč spoštovanje do tega, kar je živo rastlo" (316). Ratzinger poudarja, da "kontinuirana rast brez odrevenelosti spada k liturgični tradiciji Cerkve" (316), s tem, da je potrebno to, kar raste, varovati in spoštovati notranje zakone živega. Gre za organsko rast in prenavo in to je po prepričanju Ratzingerja imel pred očmi tudi

drugi vatikanski cerkveni zbor, ko se je lotil prenove bogoslužja. Slednja trditev je hkrati tudi Ratzingerjeva kritika vseh tistih, ki razumejo prenavo liturgije kot "montažo in demontažo" (316) v duhu samozadostnosti in poljubnega manipuliranja z liturgičnimi besedili in obredi. Zato omenjeni avtor močno poudari, da je potrebno ustaviti "packanje po liturgiji z lastnimi izmišljijami" (317) in hkrati je potrebno pridobiti spoštovanje do liturgije in jo dojeti kot tisto, kar je živo zraslo in nam je bilo podarjeno, s čimer smo deležni tudi nebeške liturgije; da v njej ne bi iskali priložnosti za samouresničitve, temveč dar, ki k nam prihaja.

Seewald se v pogovoru s kardinalom Ratzingerjem konkretno dotakne tudi njegovega pogleda na latinščino v bogoslužju in sploh na mašni obred pred prenavo drugega vaticanskega cerkvenega zbora. Ratzinger gleda na omenjeno v duhu služenja temu, kar živi in raste, kar nam že stoletja prinaša vero. Ko govori o liturgični prenavi, posebej opozarja, da je potrebno k njej pristopati z velikim spoštovanjem do tega, kar v sebi nosi dediščino stoletij, in ugotavljati, kje so potrebne in mogoče smiselne dopolnitve ali odstranitve (316). Kot napačno opredeli tendenco liturgične reforme, ki želi doseči popolno inkulturacijo liturgije v moderni svet (1998, 193). Mnenja je, da je to zgrešena pot, ki zanemari dejstvo, da v liturgiji človek ne dojema samo na racionalni ravni, temveč celostno, z vsemi čuti, in s sprejetostjo v slavlje, ki si ga ni izmislila ta ali ona komisija, ampak prihaja k meni iz globine tisočletij in navse-

zadnje iz večnosti same. Glede t. i. starega obreda pa je Ratzinger mnenja, "da bi ga morali mnogo bolj velikodušno dovoljevati vsem tistim, ki to želijo" (1998, 195). Mnenja je, da "skupnost, ki nenadoma razglasi za strogo prepovedano to, kar ji je bilo dotlej najsvetejše in najvišje in pusti, da se zdi zahteva po prejšnjem naravnost nespodobna, sama sebe postavlja pod vprašaj" (1998, 194). Kot izhod iz opisane situacije vidi Ratzinger oblikovanje novega liturgičnega gibanja, ki bo, po zgledu prvega, ki je privedlo do prenove bogoslužja na drugem vatikanskem koncilu, tudi sedaj vodilo do nove liturgične zavesti, ki bo v poglobitvi v bogastvo tega, kar nam je podarjeno, kar je nastalo in zraslo. To bodo zmogli tisti, ki "živo verujejo in obhajajo ter imajo možnost za dejansko pravilno obhajanje liturgije in živo sodoživljajo to, kar liturgija res je" (2003, 318). Za oblikovanje pravilne zavesti o liturgiji pa je po Ratzingerju potrebno narediti prvi korak, in to je "končanje zavračanja oblike liturgije, kakršna je veljala do leta 1970" (2003, 317).

Liturgija v prizmi časa

Zahteva po poznavanju in upoštevanju zakonitosti organske liturgične rasti nas usmerja k vprašanju, čemu je do prenove bogoslužja sploh prišlo. Ratzinger nas je opozoril na pomen liturgičnega gibanja, "ki je privedlo do drugega vatikanskega koncila" (2003, 318) in na potrebo po novem liturgičnem gibanju.

Apostolska dela razodevajo, da je prva krščanska skupnost dajala velik poudarek soobhajanju, občestvenosti in notranjemu odnosu do bogoslužja (Apd 2, 42-47) in manj zunanji obrednosti, ki je temeljila na ustvarjalnosti posameznega voditelja bogoslužja. Konstantinov edikt iz leta 313, s katerim je dal kristjanom svobodo, graditev bazilik, oblikovanje patriarhalnih središč in liturgičnih knjig in težnje po poenotenju liturgije (8. do 12. st.) privedejo do velikih sprememb v njej. Du-

hovnik postaja vse bolj edini kreator bogoslužja, verniki vse manj sodelujoči in vse bolj le navzoči. Ljudstvo išče novih možnosti sodelovanja pri bogoslužju v češčenju svetnikov (relikvij), v raznovrstnih bratovščinah in pobožnostih, predvsem pa prisostvuje t. i. duhovniškemu bogoslužju. V 15. st. (devotio moderna) so se pojavile nove težnje "sodelovanja", ki so vodile vernike v meditacijo in k poglobljeni osebni molitvi (verski individualizem), v osredotočenost zgolj na Božjo besedo. Tudi s tridentinskim koncilom, ki se je osredotočil na prenovo liturgičnih knjig, je ostala liturgija še naprej predvsem stvar duhovnika, čeprav se sčasoma vedno bolj uveljavlja misel, da bogoslužje ni le njegova zadeva, ampak zadeva vsega Božjega ljudstva, "saj je bilo dano vsem ljudem Kristusovo duhovništvo in vsi darujejo z njim isti dar in vse bogoslužno dejanje Cerkve je dejanje duhovnika in navzočih" (Marsili 1979, 71). Takšno gledanje na liturgijo je botrovalo, da se pojavi v času baroka liturgična znanost in v času iluminizma nove zahteve po liturgičnih spremembah, ki jih nato povzame sinoda v Pistoji (1786), kot neposredna stopnica do liturgičnega gibanja, ki je v jedru "proces, ki se začne sredi 19. st. in privede do reform drugega vatikanskega koncila" (Smolik 1995, 31) in ga moremo v svetu prepoznati pod naslednjimi izrazi: *instauratio liturgica*, *actio liturgica*, *movimento liturgico*, *rinascita liturgica*, *Liturgische Bewegung*, *Liturgische Aktion*, liturgijski pokret, liturgijsko gibanje, liturgijska obnova, liturgijski apostolat (Radić 1966, 10).

Med prvimi, ki so se prizadevali za liturgično prenovo, so bili benediktinci in med pionirje štejemo prav p. Prosperja Guérangerja (1805-1877), opata benediktinske opatiije v Solesmesu. Gibanje, ki se je tukaj pričelo, se je širilo po vsem svetu, in sicer po dveh vzporednih tirih: znanstvenem in v praksi. Nosilci liturgične obnove so se zavedali, da

bo obnova brez znanstvene podlage neuspešna, če se celo ne izrodi. Posebej so spodbujali študij zgodovine liturgije, da bi lažje razumeli bogočastne oblike na začetku Cerkve ter vzroke in načine spreminjanja skozi čas.

Liturgično gibanje v svetu se je zavzemalo za naslednje cilje: aktivno notranje in zunanje sodelovanje vernikov pri bogoslužju; za razumevanje Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa, katerega ud je vsak krščen; za graditev občestva, ki živi in se gradi v okviru župnije; za ljudski jezik v bogoslužju, ki bo tako razumljivo in res vir krščanskega življenja; za liturgično osveščenost; za evharistično vzgojo in življenje iz evharistične daritve, katere del je prejem obhajila; za usklajen odnos med občestveno in individualno pobožnostjo ter vključitev ljudskega petja v bogoslužje.

Cerkvena hierarhija je z zanimanjem, večkrat pa tudi s sumničenjem spremljala širjenje idej liturgičnega gibanja in posamezne poskuse njihovega udejanjanja. Ni pa cerkveno učiteljstvo le spremljalo dela liturgičnega gibanja, ampak je s posameznimi dokumenti odločilno poseglo na področje liturgične preнове. Ob mnogih dokumentih navedimo le encikliko papeža Pija XII. *Mediator Dei*. Dokument pozitivno ovrednoti dotedanje liturgično prizadevanje in poda smernice za naprej in pomeni najodličnejšo spodbudo na poti liturgične preнове.

Slovenska vpetost v liturgično gibanje v Evropi

Ko danes Slovenci kot narod iščemo poti integracije v evropskem prostoru in ugotavljamo, ali smo in koliko smo del Evrope, je zanimiva ugotovitev, ki izhaja iz študija liturgičnega gibanja, da smo vedno bili del dogajanja v evropskem prostoru in na liturgičnem področju celo v prednosti pred drugimi narodi.

Glede začetka liturgičnega gibanja pri Slovencih je mogoče postaviti datum le pod do-

ločenim vsebinskim vidikom. Tako se lahko strinjamo z Antonom Karom, ki v *Duhovnem vestniku* razglasi leto 1929 za začetek liturgičnega gibanja pri nas, le, če imamo pred očmi dejstvo, da je to začetek razširjenega liturgičnega slovstva in posebnih izdaj glasil z liturgično vsebino. Tako lahko v ožjem smislu trdimo, da se po letu 1925 pri nas pričinja liturgično gibanje, ker se vse več piše o liturgiji in tudi o potrebnih spremembah. V širšem smislu, posebej če gledamo skozi prizmo zahtev liturgičnega gibanja, pa moramo seči vse do Slomška (1800-1862) in Wolfa (1782-1859) in njunih prizadevanj za približevanje liturgije ljudem. Slomška z njegovimi liturgičnimi novostmi in prilagoditvenimi elementi lahko uvrstimo med odlične predstavnike bogoslužne preнове na Slovenskem v prvi polovici 19. stoletja. V želji, "da bi ljudstvo lahko razumelo in sledilo skrivnostni Resnici ter obrodilo duhovne sode v prid družbe", je sestavljal in prevajal molitve, pesmi, litanije in govore in z njimi obogatil obrede zakramentov in zakramentalov. Sad tega njegovega dela sta dva obredna priročnika (*Mnemosynon slavicum* in *Manuale liturgicum*), ki poleg prevoda obrednih tekstov prinašata še razlago obredov, veliko novih molitev, pesmi in nagovorov. Pospesoval je pogosto obhajilo med mašo in dejavno sodelovanje pri njej. Na drugi strani pa ljubljanski škof Wolf s svojim obrednikom iz leta 1844, ki je že imel precej besedil v slovenščini, predstavlja most med obrednikom v latinščini in med narodnim obrednikom, ki smo ga Slovenci dobili leta 1932, ko smo smeli med prvimi v svetu celotni obrednik prevesti v slovenščino.

Tri obdobja slovenskega liturgičnega gibanja

Po pregledu liturgičnega slovstva, liturgičnih pripomočkov ter liturgične prakse v času liturgičnega gibanja na Slovenskem se

zarisujejo znotraj njega tri obdobja. Prvo obdobje sega do leta 1925, ko gibanja v ožjem pomenu še ni zaznati. Omeniti pa moramo misel p. Metoda Turnška, da se gibanje pri Slovencih na neki način vendarle prične že ob koncu 19. stoletja, ko je kardinal Jakob Missija poklical v našo deželo kartuzijane, cistercijane, karmeličane in jezuite. Ti so na podoben način kot benediktinski samostani po Evropi v svojih skupnostih gojili bogato liturgično življenje in se zavzemali za liturgično prenavo.

Nekoliko bolj razgibano liturgično življenje je razvidno iz časa po prvi svetovni vojni, ko se spirituali v bogoslovnem semenišču trudijo za liturgično formacijo bogoslovcev, na drugi strani pa profesorji na teološki fakulteti s predavanji in seminarji ter članki v *Bogoslovnem vestniku* budijo čut za liturgijo in razmislek o novih načinih liturgičnega življenja. Drugje ne najdemo strokovnih liturgičnih prispevkov, nekaj poljudno liturgičnih člankov pa najdemo v nabožnih glasilih, kot na primer v *Glasniku presvetega Srca Jezusovega* in *Bogoljubu*, ki sta bila namenjena širšemu krogu bralcev in sta s članki v ljudeh budila smisel za mašo in evharistijo. Ljudje pa so v tem času uporabljali molitvenike, ki jih je bilo kar nekaj na voljo (npr. *Pot k Bogu*, Ljubljana 1907; *Preskrbljeni mladenič*, Ljubljana 1910, itd.).

Omenili smo že leto 1925, v katerem prično izhajati mladinska glasila *Križ na gori*, *Križ* in *Rast*, v njih pa je vse več liturgičnih člankov, ki poglobljajo liturgično znanje, poznavanje cerkvenega leta in prinašajo poročila o liturgičnem življenju drugod. Tako se začne drugo obdobje liturgičnega gibanja in zanj je značilno, da se je o liturgiji vedno več pisalo, tako v strokovni kot nabožni literaturi. Že leta 1929 najdemo v *Križu* strokovne članke oziroma razprave s področja liturgije. Leta 1933 pa izide prva znanstvena liturgika, ki jo je napisal Franc Ušeničnik. Leta 1935

dobimo *Liturgiko za srednje šole*, ki sta jo napisala Franc Jaklič in Ivan Vrečar. Strokovne knjige o liturgiji prično izhajati leta 1938, ko stiški cistercijani ustanovijo Liturgično knjižnico. Liturgično gibanje v tem obdobju podpirajo s članki *Božji vrelci*, *Križ*, *Bogoljub*, *Cvetje*, *Kraljestvo božje* idr. Navedena glasila so objavljala tudi sezname tuje liturgične literature, kar je bilo v pomoč izobražencem, da so pridobili literaturo in ob njeni pomoči poglobljali svoje liturgično znanje. Leta 1930 je izšla prva uradna slovenska obredna knjiga. To je bil prenovljeni obred za procesijo na praznik svetega rešnjega telesa: Slovesni obhod na praznik presv. Rešnjega telesa v lavantinski in ljubljanski škofiji. Nekaj izjemnega pa je bila odobritev slovenskega prevoda *Rimskega obrednika* l. 1932 in naslednje leto *Ročnega obrednika*. Obema so sledile knjižice, ki so jih izdajali salezijanci in so obrednik pojasnjevale in ga skušale približati ljudem. Med molitveniki te dobe moramo predvsem omeniti *Večno življenje*, ki ga je napisal Gregorij Pečjak in je dolgo veljal za odličen liturgični priročnik, ter Kristus kralj, katerega avtor je bil Ivan Vrečar in je bil namenjen srednješolski mladini.

Med drugo svetovno vojno je liturgično gibanje pri nas skoraj zamrlo. Liturgična znanost se ni razvijala. Šele leta 1945 ponovno izide Ušeničnikova *Liturgika*. Že leta 1941 je ugasnilo liturgično glasilo *Božji vrelci*. Izšel pa je *Zakonik ljubljanske nadškofije*, ki je mnoga prizadevanja liturgičnega gibanja kodificiral in dal gibanju uradno priznanje. V tem času je tudi uvedena enotna terminologija za mašne dele, ki so jo sprejeli vsi molitveniki in učbeniki iz l. 1943. Uradna navodila za sodelovanje pri maši so bila razglašena l. 1943, ko je bila uzakonjena splošna raba prve oblike zborne maše. Med pomembnejše dogodke te dobe moremo šteti izdajo prevoda Rimskega misala, ki je bil dolgo in težko pričakovan in sta ga prevedla p. Me-

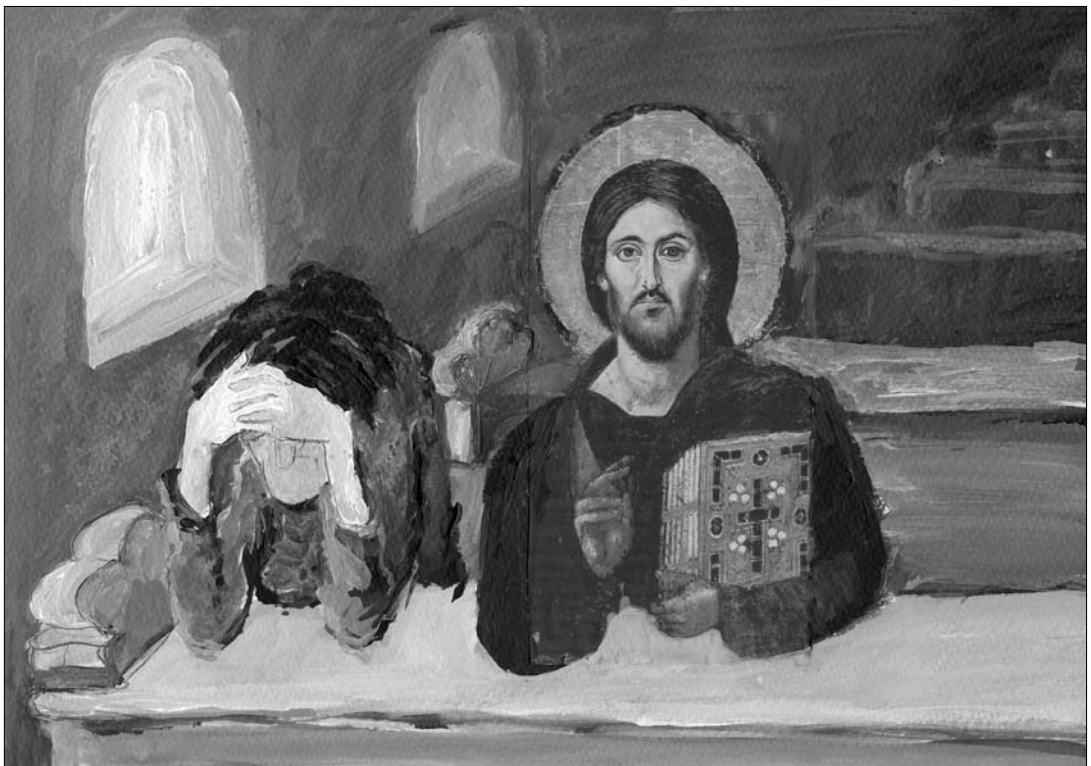
tod Turnšek in p. Tomaž Kurent. Knjiga sicer ni imela značaja liturgične knjige, ki bi se uporabljala za javno božjo službo. V tem času je bilo ponatisnjenih še nekaj molitvenikov (npr. II. izdaja *Večnega življenja*).

V tretje obdobje uvrščamo povojni čas, ki je bil za Cerkev in njeno pastoralno delo izjemno zahteven. Liturgično gibanje nekako zamre. Z veliko zamudo izide l. 1957 ciklostilni prevod okrožnice papeža Pija XII. *Mediator Dei* iz leta 1947. Izhajala sta le dva cerkvena lista, v Ljubljani *Oznanilo* (od 1945 do 1952), v Mariboru pa *Verski list* (od 1946 do 1950). Oba sta pomagala vernikom obhajati liturgično leto. V petdesetih letih so bili ponatisnjeni nekateri molitveniki, knjige o liturgiji so izhajale v ciklostilni izdaji. Med nabožnimi glasili sta izhajali mariborska in celovška *Nedelja*, v Ljubljani pa *Družina* z družinsko priložo.

Leta 1956 je izšla predelana ljudska zborna maša. Leta 1960 je bil podeljen privilegij, da se sme maša recitirati in peti v slovenščini. Leta 1961 je izšel *Mali obrednik* za duhovnike, dve leti kasneje pa *Malo opravilo*.

O nacionalnem liturgičnem kongresu tudi v tem času še ne moremo govoriti, duhovniki so se srečevali na liturgičnih sestankih in tečajih; na dekanijskih konferencah pa so spoznavali nove cerkvene dokumente in analizirali stanje v praksi.

Že pred drugim vatikanskim koncilom je bil ustanovljen liturgični svet mariborske in ljubljanske škofije, leta 1963 pa tudi koprške. Delo v vseh treh svetih je pripravilo pot za ustanovitev Slovenskega medškofijskega liturgičnega sveta, ki je bil ustanovljen 6. aprila 1964 in je bil kot delovno, študijsko ter posvetovalno telo slovenskih ordinarijev nosilec koncilске in pokoncilске liturgične obnove v Sloveniji.



Pantokrator

Konstitucija o svetem bogoslužju sad liturgičnega gibanja

Papež Janez XXIII. je l. 1959 napovedal sklic koncila in hkrati napovedal, da bodo na koncilu obravnavane tudi večje spremembe v bogoslužju (Smolik 1995, 36). Zanimivo je, da so še v času napovedi koncila in tako rekoč reforme bogoslužja izhajali liturgični priročniki, kot npr.: 1960 prenovljeni zbornik rubrik za misal in brevir, 1961 nova izdaja misala in brevirja, 1962 izide del pontifikala v prenovljeni obliki in deloma besedilo (posvetitev cerkve). Celotni prenovljeni, celo že natisnjeni, pontifikal, pa ni izšel. Te izdaje so ustvarjale vtis, da tudi koncilaska reforma ne bo globlja, korenitejša.

4. decembra 1963 je drugi vatikanski koncil kot prvi dokument sprejel konstitucijo o svetem bogoslužju (*Sacrosanctum Concilium*), ki 16. februarja 1964 stopi v veljavo kot temeljni zakon cerkvenega bogoslužja. Ta konstitucija je temeljni akt liturgične reforme, ki je, to sedaj že smemo reči, rezultat procesa, ki se je začel sredi 19. stoletja in katerega smo vsaj v obrisih na svetovni ravni prikazali v prvem delu, podrobneje pa na Slovenskem. Da je to res, je potrdil tudi msgr. Carlo Rossi, ko zapiše: "Tisto, kar so mnogi z zaničevanjem imenovali 'konjiček' nekaterih prenapetih duhovnikov, je postala uradna, najbolj slovesno in soglasno od vseh škofov vsem duhovnikom in vernikom naložena naloga." (1964, 6.)

Po besedah papeža Pavla VI., ki jih je izrekel ob proglasitvi konstitucije, naj bi ta pripomogla, da bo v življenju kristjana "Bog na prvem mestu, molitev naša prva dolžnost, liturgija pravir Božjega življenja, ki nam je dan; prva šola našega duhovnega življenja; prvi dar, ki ga moremo dati krščanskemu ljudstvu, da bo svojo vero in svojo molitev pridružilo naši veri in našim molitvam in da bo liturgija postala povabilo svetu, naj razveže dolej neme ustnice v veseli in pristni molitvi ter naj okusi neizmerno življenjsko silo v

skupni pesmi, ki hvali Boga in vliva ljudem zaupanje v Kristusu, našem Gospodu in v Svetem Duhu." (Smolik 1964, 4.)

Konstitucija je sad dolgoletnih prizadevanj mnogih, ki so se trudili za prenovo liturgičnega življenja Katoliške cerkve, včasih tudi ob nerazumevanju, nasprotovanjih in smešenju. Delo je kar precej časa potekalo po dveh vzporednih tirih: zasebnem in uradnem, papeškem. Temeljito reformo, ki jo je začel in jo hotel nadaljevati sv. Pij X., pa mu je smrt to preprečila, je resno nadaljeval šele Pij XII., a se zdi, da "si ni upal napraviti večjih posegov sam brez sodelovanja škofov" (Smolik 1964, 6). Tako je tudi Janez XXIII. ob začasni ureditvi rubrik napovedal, da bo šele vesoljni cerkveni zbor odločal o glavnih načelih liturgične reforme.

V pripravljalni komisiji za izdelavo osnutka konstitucije so se zbrali vsi, ki so že delali v papeški reformni komisiji (npr. Bugnini, Antonelli, Loew) in tisti škofje ter znanstveniki, ki so postali znani zlasti na različnih mednarodnih kongresih in zborovanjih (npr. Jenny, Spülbeck, Roguet, Martimort, Wagner, Gy, Jounel). Osnutek, ki so ga prej pripravile podkomisije za posamezna poglavja, so izpostavili trikratni analizi. Trudili so se, da bi dali osnutku čim bolj biblično in patristično podlago. Besedilo osnutka posameznih členov je komisija želela razložiti škofom v posebnih "pojanilih" in nekateri škofje so ta delovni dokument tudi dobili.

Na začetku koncila je bilo v koncilsko komisijo za liturgijo izvoljenih šest škofov iz pripravljalne komisije, kardinal Lercaro in misijonski škof Bekkum. Član te koncilске komisije je bil tudi predsednik jugoslovanskega medškofijskega liturgičnega odbora, banja-luški škof msgr. Alfred Pichler.

O sami razpravi na koncilu tukaj ne bomo govorili, poudarimo naj le, da je bilo vprašanje liturgičnega jezika osrednje vprašanje. Konstitucijo je 4. decembra 1963 razglasil pa-

pež Pavel VI., in sicer kot sad “soglasne volje papeža in škofov vsega sveta”. Konstitucija je dala predvsem smer prihodnjemu razvoju, podrobnosti pa prepustila Apostolskemu sedežu ter v določenih mejah pokrajinskim cerkvenim oblastem.

Vsebina konstitucije o svetem bogoslužju z ozirom na zahteve liturgičnega gibanja

Gledano v najširšem smislu je celotna konstitucija o svetem bogoslužju sad prizadevanj liturgičnega gibanja, ki si je v jedru prizadevalo za poglobitev krščanskega življenja, in sicer iz življenja z liturgijo, in prav to je že v predgovoru poudarjeno kot glavno vodilo pri pripravi omenjenega dokumenta (B 2). Vendar se bomo na tem mestu, pri pregledu vsebine konstitucije, zaustavili le pri tistih določilih, ki veljajo za glavne zahteve liturgičnega gibanja, na katere smo v dosedanji razpravi največkrat opozarjali: liturgična vzgoja, dejavno sodelovanje vernikov, odnos med javno in zasebno molitvijo, ljudski jezik, občestveni vidik krščanskega življenja in nov odnos do zakramentov in zakramentalov.

Konstitucija definira liturgijo “kot dejanje Kristusa duhovnika in njegovega telesa-Cerkve” (B 7), in ob tem spomnimo tiste davne definicije, ki smo jo imenovali klerikalna in je bila le počasi skozi desetletja presežena, ki je liturgijo definirala kot “češččenje, ki ga v imenu Cerkve izkazujejo za to zakonito določene osebe”. V istem členu konstitucije je še enkrat poudarjeno, da “tako skrivnostno telo Jezusa Kristusa, namreč glava in udje, izvršuje celotno javno bogočastje” (B 7).

Veliko pozornost posveča dokument liturgični vzgoji duhovnikov in vernikov. Nedvoumno je zapisano dejstvo, ki nam je znano že iz zapisov slovenskih liturgičnih delavcev (prim. članke A. Kara, p. M. Turnška in predvsem C. Potočnika), da liturgična obnova ni mogoča, če ne bodo najprej liturgično prenovljeni dušni

pastirji. To konkretno pomeni: o liturgiji poučeni, prežeti z njenim duhom in navdušeni za liturgično življenje (prim. B 14). Konstitucija zato določa, da “se morajo učitelji, ki vodijo poučevanje svete liturgije v semeniščih, redovniških študijskih zavodih in na teoloških fakultetah, dobro za to pripraviti v posebej za to namenjenih ustanovah” (B 15). Dokument določa, da “poučevanje svete liturgije v semeniščih in redovniških študijskih zavodih šteje med nujne in važne, na teoloških fakultetah pa med glavne predmete” (B 16). Bogoslovce je potrebno z liturgijo seznaniti z bogoslovnega, zgodovinskega, duhovnega, pastoralnega in pravnega vidika. Sledi določilo, da naj se kleriki uvajajo v razumevanje in navdušeno udeležbo pri svetih obredih in z liturgičnim duhom prevzetih pobožnostih (B 17).

Ko govori konstitucija o že posvečenih, to je duhovnikih, poudarja, da jim je potrebno pomagati z vsemi primernimi sredstvi, “da bodo vedno popolneje razumeli, kar v svetih opravilih izvršujejo, da bodo liturgično živeli in to posredovali sebi zaupanim vernikom” (B 18).

Posebej pa konstitucija opozarja na odgovornost dušnih pastirjev za liturgično vzgojo vernikov in to dolžnost šteje med eno izmed glavnih dolžnosti (B 19).

Da bi moglo biti bogoslužje res “vrhunec, h kateremu teži delovanje Cerkve” in hkrati “vir, iz katerega izvira vsa njena moč”, pa določa konstitucija, da se “morajo verniki udeleževati svetega bogoslužja pravilno pripravljeno”, in kar največkrat poudari, “bogoslužnih opravil se morajo udeleževati zavestno in dejavno” (B11).

Dejavnemu sodelovanju vernikov je posvečenih največ določb konstitucije. Tako je v 14. členu zapisano, da “želi mati Cerkev vse vernike privedi k tistemu polnemu, zavestnemu in dejavnemu sodelovanju pri bogoslužnih opravilih, ki ga od njih zahteva že narava bogoslužja in do katerega ima krščan-

sko ljudstvo v moči krsta pravico in dolžnost” (B 14). Da bi do takšnega sodelovanja prišlo, so po določbah konstitucije najbolj odgovorni dušni pastirji, ki “naj se goreče in potrpežljivo trudijo za dejavno notranje ter zunanje sodelovanje vernikov v skladu z njihovo starostjo, razmerami, načinom življenja in stopnjo verske izobrazbe” (B 19).

V luči aktivnega sodelovanja vernikov konstitucija določa, da je treba “besedila in obrede urediti tako, da bodo jasneje izražali svete reči, ki jih pomenijo, in da jih bo krščansko ljudstvo moglo, kolikor je to mogoče, kar najlažje razumeti ter se jih udeleževati na polni, dejavni in občestveni način” (B 21).

Posebno pozornost posveča konstitucija mašni liturgiji. Tako določa, da je potrebno, da bi bilo dejavno sodelovanje pri maši vedno boljše, “pospeševati množične vzklিকে, odgovore, petje psalmov, antifone, pesmi ter tudi kretnje in drže telesa” (B 30). V členu 48 je izražena posebna skrb Cerkve, da se verniki maše ne bi udeleževali kot tuji in nemi gledalci, ampak bi jo v obredih in molitvah dobro razumeli ter bi zavestno, pobožno in dejavno sodelovali pri svetem dogajanju. Posebej je poudarjen darovanjski duh, ko naj verniki po mašniku in z njim sodarujejo sami sebe in svoje žrtve Kristusu (B 48).

Konstitucija določa, da je “potrebno mašni obred spremeniti tako, da bo bolj jasno viden smisel in medsebojna povezanost posameznih delov in da bo olajšano pobožno in dejavno sodelovanje vernikov” (B 50).

Ko konstitucija govori o drugih zakramentih in zakramentalih, določa, “da naj se pregledajo in popravijo v skladu z osnovnim pravilom o zavestnem, dejavnem in lahko izvedljivem sodelovanju vernikov” (B 79)

Govora o dejavnem sodelovanju je tudi v povezavi z ljudskim jezikom, kar bomo predstavili spodaj, ko je govor o jeziku, pa tudi v poglavju o cerkveni glasbi. V zvezi s petjem daje konstitucija navodilo, da morajo

škofje in drugi dušni pastirji skrbeti, da bo pri vsakem petem svetem opravilu celotno občestvo vernikov moglo uveljaviti sebi primerno dejavno sodelovanje (prim. B 114). Z istim namenom naj se skrbno goji tudi ljudsko nabožno petje (B 118).

Slednjič spregovori konstitucija o dejavnem sodelovanju pod poglavjem o cerkveni umetnosti in cerkveni opremi, kjer določi: “Pri zidanju svetih stavb je treba skrbno paziti, da bodo primerne za opravljanje liturgičnih obredov in da bodo omogočale dejavno sodelovanje vernikov.” (B 124.)

Ljudskemu jeziku je bila v liturgičnem gibanju posvečena osrednja skrb. Prikličimo si v spomin samo prizadevanja slovenskih liturgičnih delavcev za slovenski jezik v bogoslužju in ravno tako mnoge mednarodno zavidljive uspehe na tem področju.

Tudi vprašanje jezika spada v področje v povezavi s konstitucijo omenjanega pojma “dejavnega sodelovanja”. Iz konstitucije je razvidno, da se je Cerkev časovno oddaljila od težav in pomislekov tridentinske dobe, saj iz njenih določb razberemo ugotovitev, da more biti uporaba domačega jezika pri vseh liturgičnih obredih zelo koristna, in to ne samo za pojasnila, ampak tudi za berila in vsaj nekaj molitev ter pesmi (B 26, §1). Težave zaradi nerazumljivosti latinščine je Cerkev že dolgo čutila. Papež Pij XII. je posebej začutil to težavo in dovolil veliko izjemnih pravic nekaterim narodom. V prvem paragrafu 36. člena je zapisano: “V latinskih obredih se ohrani raba latinskega jezika, razen kjer imajo posebne pravice”. Te pravice so nato deloma našteje v naslednjih paragrafih istega člena, mišljene pa so predvsem slovanske izjemne pravice, ko je bila celotna liturgija, ne samo kak del, v domačem ali vsaj nelatinskem jeziku. V tretjem paragrafu je določeno, da ima pokrajinska cerkvena oblast, in če je potrebno, tudi v dogovoru s škofi sosednjih pokrajin istega jezika, pravico določiti, v koliki

meri in na kakšen način se uporablja domači jezik; vendar mora te določbe potrditi Apostolski sedež (B 36, §3). Prav tako mora prevod latinskih besedil v domači jezik z namenom liturgične rabe odobriti pristojna pokrajinska cerkvena oblast (prim. B 36, § 4). Nekatero jezikovno reforme pa je omogočal tudi 40. člen konstitucije, ki je določal način, po katerem je bilo mogoče enotno rimsko liturgijo prilagajati različnim narodom in delom sveta. Presoja je prepuščena pokrajinskim cerkvenim oblastem, prilagoditve pa je potrebno predložiti Apostolskemu sedežu v potrditev (B 40, § 1-3).

O členu 36 je govora tudi v povezavi z molitvijo duhovnih dnevnih klerikov, ki bi jih morali "po stoletnem izročilu latinskega obreda moliti v latinščini" (B 101). Ordinarijem pa je dana pravica, da v posameznih primerih dovolijo v skladu s čl. 36 konstitucije prevod v domači jezik, in sicer le tistim klerikom, ki jim je raba latinščine velika ovira, da bi oficij dobro opravili. Redovnicam in članom raznovrstnih družb, tako moškim, ki niso kleriki, kot ženskam, more pristojni predstojnik dovoliti uporabo domačega jezika za duhovne dnevnice, in to tudi za molitev v koru, le da je prevod odobren (B 101, §2).

Določila v členu 36 veljajo tudi za cerkveno glasbo.

V poglavju o zakramentih in zakramentalih je naslednje določilo: "Ker more raba domačega jezika pri delitvi zakramentov in zakramentalov neredko biti v veliko korist ljudi, naj se mu dajo večje pravice." (B 63.) Nato so v istem členu naštetih pogoji, in sicer je zopet omenjen člen 36. Pod točko "b" pa je govor o novi izdaji rimskega obrednika, po kateri naj pokrajinske cerkvene oblasti pripravijo posebne obrednike, prilagojene tudi glede jezika. Ko je govora o obredu ordinacije, je podano določilo, da smejo biti "škofovi nagovori ob začetku vsake ordinacije ali posvečenja v domačem jeziku" (B 76).

Glede jezika pri maši so podana določila v 54. členu konstitucije, kjer je med drugim zapisano: "Domačemu jeziku se sme dati ustrezno mesto pri mašah, ki se opravijo ob udeležbi ljudstva, predvsem za berila in za 'občestveno molitev'; v skladu s krajevnimi razmerami pa po določenih členu 36 te konstitucije tudi pri tistih delih, ki so namenjeni ljudem." (B 54.) Za mnoge je bilo to določilo na moč revolucionarno, kar je razumljivo v luči tridentinskega koncila, ki je razglasil za krivoverce vse, ki bi zagovarjali potrebo izključne uporabe domačega jezika pri maši. Za katoličane vzhodnega obreda, pa tudi za Slovence, ki smo zaradi bližine z njimi in zaradi ugleda sv. Cirila in Metoda že do tedaj uživali veliko izjemnih privilegijev, to ni bil revolucionaren dosežek. Konstitucija z omenjenim odlokom daje pravico vsakemu duhovniku, da mašuje latinsko, hkrati pa omogoča uporabo domačega jezika pod danimi pogoji. Uporabljati ga je mogoče pri tistih mašah, ki se jih udeleži vsaj nekaj vernikov, in to zlasti ob nedeljah in praznikih. Uvedba domačega jezika pa je vezana na različne stopnje potreb, možnosti in dovoljenj. Iz besedila je razvidno, naj bi bila po vsem svetu v domačem jeziku berila, "občestvena molitev" in "opozorilo", čeprav je tudi za to potrebno dovoljenje pokrajinske cerkvene oblasti. Naslednja stopnja deleža domačega jezika pri maši je označena z izrazom, da se sme uporabljati pri tistih delih, "ki so namenjeni ljudem". Kaj to pomeni, je jasno šele iz pojasnil, ki jih je koncilski komisija dala škofom ob debati: to so namreč tisti deli maše, ki jih smejo ljudje moliti ali peti, tj. liturgični odgovori na mašnikov pozdrav, deli mašnega ordinarija, pesmi mašnega prijaja.

Ko na eni strani konstitucija govori predvsem o liturgiji in pomenu liturgične molitve, pa hkrati poudarja, da "duhovno življenje ni samo v sodelovanju pri svetem bogoslužju" (B 12), ampak tudi v osebni molitvi, v notranji zbranosti in pogovoru z Bogom. Ne

gre torej za poudarjanje liturgičnega na račun zasebnega v duhovnosti, gre za pravilen odnos, povezanost.

V nadaljevanju se konstitucija dotakne tudi ljudskih pobožnosti, ki jih zelo priporoča, le da so v skladu z cerkvenimi postavami in pravili in se opravljajo po naročilu Apostolskega sedeža.

Konstitucija tudi ni mogla mimo občestvene razsežnosti krščanskega življenja, ki izhaja že iz pojmovanja Cerkve kot mističnega telesa Kristusovega. S poudarjanjem aktivne udeležbe z različnimi oblikami sodelovanja vernikov pri bogoslužju je prav tako poudarjen občestveni vidik. V 42. členu je zapisano: "Treba se je truditi, da se razcvete zavest župnijskega občestva, zlasti v občestvenem obhajanju nedeljske maše." (B 42.)

Besedilo konstitucije je biblično in patriistično bogato, nakazana je večja vloga Božje besede pri bogoslužju. Cerkev se že v konstituciji sami razodeva kot božje ljudstvo; člani Cerkve imajo že po krstu pravico in dolžnost sodelovati pri njenem bogoslužju in sicer po načelu subsidiarnosti, kar pomeni, da naj vsak dela tisto in vse tisto, kar mu gre, to pa naj dela notranje, zavestno, ne le zunanje. Kot logična posledica dosedanjih poudarkov je sprememba v liturgičnem jeziku, ki mora biti razumljiv, čeprav konstitucija sama še ni zmogla odpraviti vseh ovir, ki jih je prinesla stoletna raba latinščine v zahodni Cerkvi. Tudi druga znamenja, ki jih bogoslužje uporablja, morajo po določilih konstitucije postati razumljivejša in preprostejša. Temeljno načelo obnove, ki ga postavi konstitucija, je večja jasnost obredov in večja možnost sodelovanja vseh udeležencev, klerikov in laikov. Izraz o razumevanju obredov, "kolikor je le mogoče", nas opozarja na dejstvo, da vsi obredi vsem vernikom nikdar ne bodo povsem

jasni, ker pač zahtevajo določeno stopnjo biblične in liturgične izobrazbe in ker liturgija kot obredno dejanje vsebuje neko stopnjo skrivnostnosti.

Koncil posebej naroča, da morajo biti vse spremembe temeljito pripravljene: pastoralne raziskave naj razodenejo potrebe vernikov; zgodovinske naj pokažejo, kako so podobne primere reševali v preteklosti; bogoslovni študij pa naj bdi nad skladnostjo obredov in verskih resnic, ki jih obredi vsebujejo in izražajo. Velikega pomena je opozorilo o organskem značaju vseh sprememb, saj je liturgija živ organizem.

Opozorili smo že na decentralizacijo liturgične oblasti, saj z novo konstitucijo bogoslužje ni in ne more biti povsod enako. Določbe razodevajo bolj pozitivno gledanje na svet, človeka in zemeljske realnosti, v katerih živijo udeleženci bogoslužja, čeprav je zelo poudarjen tudi duhovni vidik in povezava zemeljskega bogoslužja z nebeškim.

Konstitucija v svojih določbah pušča široko odprta vrata za nadaljnji razvoj bogoslužja.

Reference

- Bogler, Tomas. 1950. *Liturgische Erneuerung in aller Welt*. Maria Laach.
- Kniewald, Dragutin. 1934. *Liturgika*. Zagreb.
- Marsili, S. 1979. La liturgia, momento storico della salvezza. Casale Monferrato.
- Nežič, Julka. 1997. *Bogoslužje z otroki*. Ljubljana: Družina.
- Oražem, Janez. 1939/40. Liturgično gibanje - mladinsko gibanje. *Čas* 34: 18.
- Potočnik, Ciril. 1936. Liturgija in liturgično gibanje. *Bogoslovni vestnik* 16: 1-30.
- Radič, Jure. 1966. *Liturgijska obnova u Hrvatskoj*. Makarska.
- Ratzinger, Joseph. 2003. *Bog in svet*. Ljubljana: Družina.
- 1998, *Sol zemlje*. Ljubljana: Družina.
- Smolik, Marijan. 1995. *Liturgika*. Celje: Mohorjeva družba.

Papež in tradicionalisti*

Neka kronologija

Spor o ponovni vključitvi Pijeve bratovščine v Katoliško cerkev je ob sodelovanju medijev in politike razvil zanimivo lastno dinamiko. Prelomi, ki jih je ravnanje papeža Benedikta XVI. sprožilo znotraj Katoliške cerkve, pa tudi med Cerkvijo in njenimi sogovorniki v judovstvu in na politični ravni, so nenazadnje rezultat zelo različnega dojetja stvari. Pri tem se kaže, da je igralno polje medijske informacije, o katerem se na prvi pogled zdi, da je nevtralnno in vsem dostopno pod enakimi pogoji, v resnici nepregledna goščava, po kateri se akterji gibljejo z različnimi strategijami in hitrostmi in uporabljajo za zadevo pogosto popolnoma različne kriterije izbiranja in zaznave.

Rezultat so medsebojni očitki, češ da drugi noče razumeti, in eklatantna nesposobnost, da bi se vživeli v pogoje in perspektive drugega. Simptomatičen za to je po eni strani očitek politikov in novinarjev, da bi moral Vatikan že dolgo vedeti za zavržne izjave zanikovalca holokavsta Richarda Williamsova. Zrcalna slika omenjenega je na drugi strani papeževa grenka tožba, da bi morali njegovi kritiki pravzaprav razumeti, da je bil njegov priključitev štirih škofov dejanje milosti in na noben način "rehabilitacija zanikovalca holokavsta".

Diametralno nasprotno je bilo že leta 1988 znotrajcerkveno razumevanje preloma, do katerega je prišlo zaradi nedovoljenih škofovskih posvečenj v Ecône. Medtem ko so Lefebvrovi privrženci menili, da so s tem zagotovili svoje institucionalno preživetje kot branilci katoliškega izročila v interesu

vse Cerkve, jih večinska Cerkev odteje dojemajo kot shizmatično odpadniško skupino. Škofje in duhovščina imajo z zagovorniki starega obreda manj stikov kot s protestanti, pravoslavci ali drugače verujočimi. Zdelo se je, da je bilo z izključitvijo Lefebvra in štirih škofov, ki jih je posvetil, iz Cerkve sočasno pregnano "predkoncilsko mišljenje", spor o sklepih drugega vatikanskega koncila (1962-65) in njihovi razlagi je bil po mnenju večine zaključen.

V veliki meri neopaženo pa se je s papeževim spisom *Ecclesia Dei*, ki je leta 1988 ugotovil razkol z lefebvrovci, uveljavil tretji, vatikanski pogled. Ko je ustanovil komisijo *Ecclesia Dei*, da bi znova zagotovil cerkveno občestvo s tistimi duhovniki in redovniki, ki so bili povezani z Lefebvrovo Pijevo bratovščino in so želeli ostati v edinosti s papežem, je Vatikan dejansko vzpostavil sponko, ki preprečuje daljnosežnejšo, popolno shizmo. Česa podobnega po prvem vatikanskem koncilu za starokatoličane, ki so se odcepili tedaj, ni bilo. Hkrati je leta 1988 papež podal tradicionalistom roko tudi v tem, da je določenim skupinam dal možnost znova obhajati staro ("gregorijansko" ali "tridentinsko") mašo.

Od tedaj se je z vidika Pijeve bratovščine zdelo, da prt vendarle še ni povsem prtrgan. Pogovori s komisijo *Ecclesia Dei*, ki so potekali proč od oči širše cerkvene javnosti, so bili tista tanka nit, ki jih je tudi institucionalno še naprej povezovala s celotno Cerkvijo. Verjetno zgolj zato, ker shizma z vidika tradicionalistov ni bila popolna, so lefebvrov-

ci zmogli v letih po 1988 izobraziti vselej naraščajoče število mladih duhovnikov in okrog sebe zbirati katoliške vernike.

Ker se je papež ustrašil končne posledice in obiska maše Pijeve bratovščine ni kaznoval s cerkveno kaznijo, se je na tradicionalističnem robu Cerkve razvila prepustna subkultura za ljubitelje stare maše, protimoder-nistične kulturne pesimiste in nasprotnike razsvetljenstva. Lahko si bil tradicionalist, ne da bi prelomil s Cerkvijo. Z vidika vernih ni bilo velike razlike, ali si obiskal mašo, ki jo je opravil z Rimom formalno povezani duhovnik Petrove bratovščine, ali tako, ki ji je predsedoval ilegalno posvečeni duhovnik Duhovniške bratovščine svetega Pija X. Zakramenti so bili v obeh primerih veljavni. Temu se je pridružilo dejstvo, da lefebvrovci – drugače kot nekoč starokatoličani – niso postali lastna cerkev “brez Rima”, marveč so hoteli še naprej vplivati na razvoj celotne Katoliške cerkve.

Ko se je Pijeva bratovščina v svetem letu 2000 nenadoma dvignila iz pozabe in s svojim romanjem v Petrovo cerkev pokazala, da se še naprej čuti privrženo Cerkvi, je bilo presenečenje veliko. Vidno je bilo, da dojemanje večine v Cerkvi ne ustreza stvarnosti, kakršna se je izoblikovala v nikoli povsem prekinjenih pogovorih med Vatikanom in bratovščino.

V podobnem medsebojnem nasprotju so bila različna razumevanja 29. avgusta 2005, ko je novoizvoljeni papež Benedikt XVI. v Castel Gandolfu na dolgem pogovoru sprejel Lefebvrovega naslednika, škofa Bernarda Fellayja. Mediji in večinska Cerkev so takrat še plavali v vzvišenih občutkih zaradi kölnskega svetovnega dneva mladih. Papeževo srečanje s Fellayjem in kratko, a jasno zaključno sporočilo so preprosto prezrli. Toda papež je že ob tej priložnosti v splošno dostopni izjavi za javnost napovedal, da si želi polno cerkveno občestvo s Fellayjem in njegovimi soškofi (med njimi z Williamsonom). Če bi bilo

zares splošno znano, da je Williamson notoričen zanikovalec holokavsta, bi moralo že tedaj priti do izbruha ogorčenja.

Šele potem, ko je Benedikt XVI. 7. julija 2007 s svojim *motu proprio Summorum pontificum* znova po vsem svetu dovolil staro mašo, je tudi v širši javnosti zrasla pozornost za to, kar se je dogajalo na tradicionalističnem robu Cerkve. Zgodila se je prva “zadrega”. Grozilo je, da se bo zaradi dopustitve stare liturgije v Cerkev vrnila tudi stara, Judom le malo prijazna prošnja na veliki petek. Papež je poskušal s kompromisom, ko je oblikoval novo latinsko prošnjo na veliki petek za tridentinski obred. Vendar se je slednja zdela ravno tako sporna, saj je kot stara prošnja izražala željo po spreobrnitvi Judov – čeprav z vidika poslednjega časa. Debata, ki se je ob tem razvila, je s svojimi spočetka še zadržanimi očitki antijudaizma papežu ponujala predokus tistega, kar se bo nad Vatikan kot poplava zgrnilo pozneje v “ aferi Williamson”.

Zadrega je bila tako pri prošnji na veliki petek kot pri pomilostitvi lefebvrovskih škofov januarja 2009 v tesni zvezi s pomanjkljivim tiskovnim delom. Že ob *motu proprio* o stari liturgiji se je Vatikan odrekel tiskovni konferenci za razlago dokumenta. Namesto tega je bilo na voljo razlagalno papeževo pismo škofom, v katerem je poskušal razbliniti strah, ki je nastal kot posledica večinoma kritičnega poročanja v medijih. Takrat je papež v svojem spremnem pismu zapisal: *Poročila in sodbe, do katerih je prišlo brez zadostnega poznavanja stvari, so v precejšnji meri povzročila zmedo. Prihaja do različnih odzivov, ki se raztezajo od prijaznega sprejema do trde opozicije in se nanašajo na projekt, katerega vsebina v resnici ni bila znana.*

Podobno grajo recepcije vsebuje tudi 10. marca 2009 podpisano dolgo papeževo pismo škofom ob koncu afere Williamson. Benedikt XVI. znova toži, da ga velik del jav-

nosti ni razumel. Vendar tokrat priznava obrtniške napake Vatikana. K omenjenim sta sodili pomanjkljiva razlaga pomilostitvenega dejanja, ki bi jo moral opraviati vatikanski komunikacijski aparat, in očitna nespretnost v ravnanju s spletnimi viri kot delom pridobivanja informacij. Papeževo pismo zaključuje afero Williamson, debata o ponovni vključitvi Pijeve bratovščine in o interpretaciji drugega vatikanskega koncila se nadaljuje.

Kronologija

Kronologija, ki sledi, orisuje najpomembnejše postaje po izobčenju.

1988

30. junija Lefebvre v nasprotju s papeževo prepovedjo posveti štiri duhovnike svoje bratovščine v škofo. Gre za Švicarja Bernarda Fellayja, ki pozneje kot Lefebvrov naslednik postane predstojnik bratovščine, Francoza Bernarda Tissierja de Mallerais, Španca Alfonsa de Gallarreto in Britanca Richarda Williamsona, anglikanskega spreobrnjenca britanskega porekla. Lefebvre sebi in posvečenim avtomatsko nakoplje izobčenje, s tem pa izključitev iz aktivnega cerkvenega občestva. Do izobčenja pride z odlokom kongregacije za škofo. Še malo pred tem je bil Lefebvre pripravljen popustiti. Podpisal je sporazum, ki sta ga dosegla s kardinalom Ratzingerjem, a se mu je čez noč odrekel.

Odtlej štejejo lefebvrovci 1. julija izrečeno izobčenje za neučinkovito in se še naprej štejejo za člane Rimskokatoliške cerkve. Papež ustanovi komisijo Ecclesia Dei za dialog s tradicionalisti. Še isto leto jih je del kot Duhovniška bratovščina svetega Petra ponovno integriran v Katoliško cerkev. Duhovniki Petrove bratovščine dobijo posebno dovoljenje za obhajanje mašo po "tridentinskem" obredu iz leta 1962. Pozneje to pot uberejo še druge majhne in srednje velike skupine tradicionalistično usmerjenih duhovnikov in redovnikov.

1989

Na nekem gostujočem nastopu v Sherbrooku v Quebecu se Williamson pokaže kot zanikovalec holokavsta. V cerkvi Notre Dame de Lourdes po poročanju lokalnih časopisov pove: "V plinskih celicah ni bil ubit niti en Jud, gre za laž ... Judje so si holokavst izmislili, da bi klečali pred njimi in sprejeli državo Izrael." Kanadsko pravosodje se odreče kazenskopravnemu pregonu Williamsona, ker meni, da ne gre za kaznivo dejanje spodbujanja k sovraštvu in nasilju. Kanadski škofje dogodek sporočijo v Vatikan. Ker pa je bil Williamson v tem času že kaznovan z najvišjo cerkveno kaznijo izobčenja, ga ni bilo mogoče kaznovati z nikakršno nadaljnjo cerkveno kaznijo.

1991

25. marca umre Marcel Lefebvre. Njegov naslednik kot generalni superior duhovniške bratovščine postane Bernard Fellay. Ubere dvojno strategijo. Po eni strani napada pokoncilski razvoj v Katoliški cerkvi, hkrati pa tradicionaliste uveljavlja kot pokončno manjšino, ki vztraja pri resničnem nauku in praksi Cerkve in želi celotno Cerkev pripeljati nazaj na pot izročila. Pri mašah Pijeve bratovščine še naprej molijo za trenutnega papeža.

2000

V začetku avgusta približno pet tisoč privržencev duhovniške bratovščine pod Fellayjevim vodstvom vstopi skozi sveta vrata in moli na grobu Pija X. Svetoletno romanje, ki zbudi precej pozornosti, je očitno usklajeno s komisijo Ecclesia Dei. Kmalu po božiču se Fellay na diskretno pripravljenem srečanju sestane s papežem Janezom Pavlom II.

2002

V brazilskem mestu Campos de Goytacazes znova sprejmejo v Rimskokatoliško cerkev skupino približno 30.000 Lefebvrovih

privržencev s 26 duhovniki. Njihov škof postane administrator novoustanovljene apostolske administrature in neposredno podrejen Svetemu sedežu. Na območju te škofije odtlej drug ob drugem obstajata oba obreda, kar je primerljivo s položajem na nekaterih severnoameriških območjih, kjer druge ob drugih obstajajo škofije rimskega in ukrajinskega obreda.

2004

Fellay na tiskovni konferenci v Rimu izjavi, da je za tradicionaliste pristojni kardinal Darío Castrillon Hoyos bratovščini potrdil, da njeni cilji niso "ne heretični ne shizmatični". Poudari, da bratovščina ne želi vzpostaviti ne lastne jurisdikcije ne vzporedne hierarhije. Predpogoj za "normalizacijo" odnosa do papeža naj bi bil, da se Vatikan zaveže, da se sme drugi vatikanski koncil interpretirati "izključno v luči izročila". Pod tem pogojem bi slednjega lahko sprejela tudi Pijeva bratovščina.

2005

Fellay pozdravi izvolitev prefekta kongregacije za verski nauk, kardinala Josepha Ratzingerja, za papeža in govori o "kančku upanja". 29. avgusta Benedikt XVI. sprejme Fellayja na zasebni avdienci v Castel Gandolfo. Vatikan po avdienci razglasi: *Srečanje je potekalo v obnebhju ljubezni do Cerkve in želje, da bi dosegli popolno občestvo. Čeprav smo se zavedali težav, je prišla do izraza želja, da bi postopoma in v razumnih časovnih odsekih vendarle napredovali.*

2006

Na kardinalskem konsistoriju 23. marca Benedikt v Vatikanu zbrane kardinale vesoljne Cerkve obvesti o svojem namenu, da bo Pijevo bratovščino znova pripeljal v popolno cerkveno občestvo. Nekateri nemški in francoski kardinali svarijo, da člani Pijeve bra-

tovščine ne odklanjajo le nove liturgije, marveč tudi mnoge sklepe drugega vatikanskega koncila.

2007

Benedikt XVI. v odloku *Summorum pontificum* z dne 7. julija dovoli mašo po tridentinskem obredu iz leta 1962, ki jo je vnovič dovoljeno obhajati v vseh škofijah. Stari obred pridobi veljavo "izredne" rabe latinskega obreda, pokoncilski obred iz leta 1970 ostane "redna" oblika. Za mednarodno kritiko poskrbi v izrednem obredu dovoljena prošnja na veliki petek, v kateri se prosi za to, da bi Judje "Kristusa priznali za odrešenika".

2008

30. junija, ob dvajseti obletnici Lefebvrovega izobčenja, duhovniška bratovščina najprej zavrne poziv Svetega sedeža k teološki in cerkvenopolitični spravi. Vendar pravočasno odgovori na dopis in na svoji strani zahteva preklic izobčenja kot predpogoj za nadaljnje zблиžanje.

1. novembra se neka švedska televizijska ekipa v semenišču bratovščine v bavarskem Zaitzkofnu sreča s škofom Williamsonom. Posname dokumentarec o nekdanjem švedskem luteranskem pastorju Stenu Sandmarku, ki je prestopil v Pijevo bratovščino in naj bi ga Williamson posvetil v Zaitzkofnu. Williamson soglašja z intervjujem, med katerim v glavnem ponovi svoje zanikanje holokavsta iz leta 1989. Zanika obstoj in število judovskih žrtev nacionalsocialistov oceni na 200.000 do 300.000. Kot datum, ko naj bi predvajala dokumentarec, švedska televizija načrtuje 21. januar 2009.

15. decembra Fellay v dopisu komisiji Ecclesia Dei v imenu štirih škofov znova prosi za preklic izobčenja. Govori o tem, da omenjeni škofje zaradi izobčenja trpijo, in zagotovi priznavanje papeževega prvenstva in sprejemanje njegovih nauk.

Decembra uredniki švedske televizije opozorijo uredništvo nemškega tednika Spiegel na načrtovano predvajanje oddaje z intervjujem z Williamsonom. Ker slednji ne velja za katoliškega škofa, ima Spiegelovo uredništvo zadevo sprva za nerelevantno.

2009

Januarja italijanski mediji poročajo, da papež načrtuje ponovni sprejem štirih lefebvrovskih škofov v aktivno cerkveno občestvo.

19. januarja tednik Der Spiegel poroča o Williamsonovem intervjuju in napove, da bo imel papež s pomilostitvijo zanikovalca holokavsta težavo. Prvotno predlagani naslov *Papež bo rehabilitiral zanikovalca holokavsta* uredništvo Spiegla zavrne, ker naj ga ne bi podpirala dejstva.

21. januarja kongregacija za škofe izda že nekaj dni pripravljeni odlok, s katerim prekliche izobčenje štirih škofov, ki jih je posvetil Lefebvre, Bernarda Fellayja, Alfonsa de Gallarete, Bernarda Tissierja de Mallerais in Richarda Williamsona. V Vatikanu se nekateri uslužbenci, ki so bili seznanjeni s Spiegelovim člankom, trudijo, da bi ustavili potek dogodkov. Vendar imajo štirje škofje dopis o pomilostitvi že v rokah.

24. januarja Vatikan preklic izobčenja objavi v sporočilu za javnost. Hkrati mediji po vsem svetu poročajo o Spiegelovem poročilu o švedskem televizijskem intervjuju. Italijanski mediji dajejo člankom naslov *Papež je rehabilitiral zanikovalca holokavsta*. Sedaj se sproži val ogorčenih odzivov, ki se razteza od predstavnikov judovstva preko politikov v mnogih deželah do katoliških škofov, med drugim v Nemčiji, Franciji in Švici.

28. januarja papež Benedikt med svojo splošno tedensko avdienco spomni na holokavst in poudari, da ne sme tega zločina nikoli nihče pozabiti ali zmanjševati njegovega pomena. Sočasno pove, da od štirih pomiloščenih škofov pričakuje sprejetje naukov

drugega vatikanskega koncila. Italijanskih papeževih besed kljub njihovemu pomenu za ves svet ne prevedejo v angleščino ali nemščino.

30. januarja Williamson papeža prosi za odpuščanje zaradi težav, ki jih je povzročil s svojimi "nepremišljenimi izjavami". Vendar svojih trditev o holokavstu ne umakne.

2. februarja Mathias Döpfner, predsednik uprave koncerna Springer, v komentarju v časniku Bild zapiše: *Papež Benedikt XVI. dela Nemčiji v svetu veliko škodo. Hkrati svoj celotni pontifikat obremenjuje s tem strašnim madežem. Zato obstaja le ena možnost. Papež mora svojo napako popraviti, preklicati svojo odločitev in se opravičiti. Kdor za to nima moči, ne bi smel zase terjati Božje moči.*

3. februarja nemška zvezna kanclerka Angela Merkel na tiskovni konferenci v Berlinu papeža pozove k "razjasnitvi" glede zanikanja holokavsta.

4. februarja objavi vatikansko državno tajništvo v italijanskem in angleškem jeziku izjavo, v kateri je rečeno: *Stališča škofa Williamsona o holokavstu so popolnoma nesprejemljiva in jih sveti oče odločno zavrača. Da bi mu bilo znova dovoljeno opravljati funkcijo škofa v Cerkvi, se mora Williamson javno in nedvoumno distancirati od omenjenih stališč, ki svetemu očetu takrat, ko je preklical izobčenje, niso bila znana.*

9. februarja Pijeva bratovščina Williamsona razreši njegove službe rektorja tradicionalističnega bogoslovnega semenišča v argentinski La Reji. Istega dne višji rabinat v Jeruzalemu objavi, da bo nadaljeval verski dialog s Katoliško cerkvijo na najvišji ravni.

Val ogorčenja v medijih, politiki in družbi, zlasti v Nemčiji in Franciji, traja še nekaj tednov.

20. februarja Williamson, ki je bil deležen graje Pijeve bratovščine, zapusti Argentino in se vrne v svojo domovino Veliko Britanijo. Tam se umakne iz javnosti.

10. marca Benedikt XVI. podpiše izčrpno osebno pismo vsem katoliškim škofom. Dopis je preveden v mnoge jezike in prosto dostopen tisku. V njem papež priznava obrtniške napake kurije v aferi Williamson. Sočasno potrdi svoj namen, da bi Pijevo bratovščino znova vključil v Katoliško cerkev. Benedikt XVI. napove še, da želi komisijo Ecclesia Dei priključiti kongregaciji za verski nauk. Nakaže pogovore o “doktrinarnih vprašanjih”, med katerimi naj bi razpravljali o naukih drugega vatikanskega koncila. Dobesedno zapiše: “Dokler doktrinarna vprašanja niso razjasnjena, bratovščina v Cerkvi nima kanoničnega statusa in njeni dostojanstveniki, četudi so prosti cerkvene kazni, zakonito ne opravljajo nobenih služb.” Nadalje poudarja, da “so problemi, o katerih

je treba zdaj razpravljati, bistveno doktrinarne narave” in da se “tičejo predvsem sprejemanja drugega vatikanskega koncila in pokoncilskega cerkvenega učiteljstva papežev”.

28. marca v Ecônu posvetijo devetnajst mož v subdiakone Pijeve bratovščine. Prvotno bi moralo biti posvečenje v bavarskem Zaitzkofnu. Generalni superior Fellay utemeljuje premestitev z “neusmiljeno sovražnostjo” nemških škofov.

Prevedel: Aleš Maver

-
1. Prevedeno po: Ludwig Ring-Eifel: Der Papst und die Traditionalisten: Eine Chronologie. V: Wolfgang Beinert (ur.), *Vatikan und Pius-Brüder: Anatomie einer Krise*. Freiburg-Basel-Dunaj (Wien): Herder, 2009. 17-29.

Bratovščina svetega Pija X.

1. Duhovniška bratovščina svetega Pija X.

Duhovniško bratovščino svetega Pija X. (*Fraternitas Sacerdotalis Sancti Pii X*) je leta 1970 ustanovil nadškof Marcel Lefebvre.¹ Nove konstitucije je 1. novembra 1970 potrdil msgr. François Charrière, škof v Lozani, ženevi in Fribourgu. Nekaj mesecev kasneje, 18. februarja 1971, je bratovščino potrdila tudi kongregacija za redovnike. Dekret sta podpisala prefekt kongregacije, kardinal John Joseph Wright, in njegov tajnik msgr. Pietro Palazzini. Bratovščina je bila po tej potrditvi ustanovljena kot "pobožna zveza" (*pia unio*). V skladu z Zakonikom cerkvenega prava (1917) je dobila status papeškopravne pobožne zveze, s pravico, da inkardinira svoje člane.

Posebnost nove bratovščine je bila tradicionalna liturgija in tradicionalna vzgoja klerikov (duhovnikov in bogoslovcev). Prav zaradi pretirane navezanosti na stari liturgični obred je bila bratovščina pogosto deležna kritike Apostolskega sedeža. Kongregacija za redovnike je zahtevala, naj prizna tudi drugi vatikanski koncil in novi liturgični obred iz leta 1970. Kljub opozorilom Apostolskega sedeža je nadškof Lefebvre vztrajal pri ozki usmeritvi bratovščine, in sicer na tridentinski vzgoji klerikov in na uporabi starega Rimskega misala (*Missale Romanum*) papeža Pija V. pri sveti maši. Bratovščina ni skrivala svojega trdega nasprotovanja vsem spremembam, ki so v Katoliški cerkvi nastale po zadnjem koncilu.

2. Nezakonita škofovska posvečenja nadškofa Marcel Lefebvra

Nadškof Marcel Lefebvre je Duhovniško bratovščino svetega Pija X. močno zasidral v rimski misal iz leta 1962. Člane je privlačilo tridentinsko bogoslužje in v njem so našli obliko srečevanja s skrivnostjo presvete evharistije. Papež Janez Pavel II. si je zelo prizadeval, da bi bratovščina ostala v edinosti s Katoliško cerkvijo. Korenine oddaljevanja od slednje so se pokazale v zmotnih in samovoljnih razlagah v stvareh nauka vere, bogoslužja in discipline. Bratovščina je odkrito zavrgla ne samo prenovljeni rimski misal, ki ga je razglasil papež Pavel VI. leta 1970, ampak tudi vso liturgično prenovu drugega vaticanskega koncila.² Nadškof Lefebvre je vsa koncilna prizadevanja obtožil "liberalizma, modernizma in prostožidarstva"³ in Duhovniško bratovščino svetega Pija X. razglasil za edino rešiteljico Cerkve pred zmoto modernizma.⁴ V tem trdem prepričanju je nadškof 30. junija 1988 brez papeškega naročila štirim duhovnikom podelil škofovsko posvečenje in s tem bratovščino pahnil v razkol s Katoliško cerkvijo. Tako so bili izničeni vsi napor, da bi se bratovščini zagotovilo polno občestvo z njo.

Nadškof Lefebvre je storil razkolniško dejanje (*schisma*) "odklonitve občestva z udi Cerkve" (kan. 751). Nezakonita posvečenja so pomenila odklonitev podrejenosti papežu in oddaljevanje od hierarhičnega občestva z glavo in udi zbora.⁵ Zakonik cerkvenega prava (1983) namreč določa, da "ne sme noben škof nikogar posvetiti za škofa, če ni prej

ugotovljeno, da je papež izdal naročilo” (kan. 1013). Zato vsakega škofa, “ki brez papeškega naročila posveti koga za škofa, in enako tistega, ki od njega prejme posvečenje, zadene vnaprej izrečeno Apostolskemu sedežu pridržano izobčenje” (kan. 1381). Nadškof Marcel Lefebvre je s svojim dejanjem zavestno in hote odrekel podrejenost papežu, ki je Petrov naslednik in “vidno počelo in temelj edinosti tako škofov kakor množice vernikov” (C 23).

Nezakonita škofovska posvečenja nadškofa Lefebvra spadajo med huda kazniva dejanja, ki so pridržana Apostolskemu sedežu. Nadškof Lefebvre in štirje duhovniki (Bernard Fellay, Bernard Tissier de Mallerais, Richard Williamson in Alfonso de Galarreta), ki jih je nezakonito posvetil za škofove, so zapadli kazni izobčenja zaradi razkola (kan. 1364 §1) in kazni izobčenja zaradi nedopustnega škofovskega posvečenja (kan. 1382).⁶ Zanje je nastopila prepoved opravljanja škofovske službe in delitve zakramentov. Tudi vernikom je bila prepovedana udeležba pri njihovih obredih. Vnaprej izrečena kazen izobčenja zaradi razkola je zadela tudi soposvečevalca škofa Antonia De Castro Mayerja in duhovnike, ki so pri tem sodelovali (kan. 1364 §1). Ker so samo sodelovali, niso storili kaznivega dejanja nedopustnega škofovskega posvečenja (kan. 1329 §2), zato niso bili izobčeni še v smislu kan. 1382.

Kongregacija za škofove je z dekretom *Dominus Marcellus Lefebvre* 1. julija 1988 razglasila izobčenje štirih posvečenih škofov iz Cerkve. Papež Janez Pavel II. je naslednji dan, 2. julija 1988 v motupropriju *Ecclesia Dei* pojasnil, da so štirje duhovniki skupaj z nadškofom Lefebvrom izobčeni, ker so storili kaznivo dejanje privzajanja cerkvenih opravil v smislu kan. 1382. Papež je zelo obžaloval, da se je kljub vsem prizadevanjem Katoliške cerkve zgodilo tako težko dejanje neposlušnosti. Škofovsko posvečenje brez soglasja

Svetega sedeža je po papeževih besedah velika žalitev Boga in hudo kaznivo dejanje proti edinosti Cerkve. Papež je zato vse vernike posvaril, da bo kazen izobčenja zadela tudi tiste, ki bodo formalno pristopili (*adesione formale allo scisma*) k razkolniškemu gibanju nadškofa Lefebvra.⁷

3. Vsaka formalnoppravna podpora združenju je kazniva

Kongregacija za škofove je 2. julija 1988 z motuproprijem *Ecclesia Dei* objavila prepoved, da bi verniki formalno podpirali razkolniško združenje nadškofa Lefebvra.⁸ Podpora je lahko notranja, to pomeni, da verniki v svojem srcu odrekajo poslušnost papežu in se včlanijo v razkolniško združenje. Vsakega vernika torej, ki se včlani v razkolniško združenje nadškofa Lefebvra, zadene vnaprej izrečeno izobčenje. Druga podpora pa je lahko zunanja, to pomeni udeležbo pri razkolniških obredih. Kdorkoli (duhovnik, diakon ali laik) sodeluje pri razkolniških obredih, s tem brez dvoma pokaže, da formalnoppravno podpira razkolniško združenje in ga prav tako zadene vnaprej izrečeno izobčenje. Samo priložnostna navzočnost pri njihovem obredu ne pomeni formalne podpore združenju. Zato vernik, ki se samo priložnostno udeleži razkolniškega obreda, ne stori kaznivega dejanja in ga tudi ne zadene kazen.

Papeški svet za razlago zakonskih besedil je 24. avgusta 1996 pojasnil, da “*formalno pristopiti k razkolu*” nadškofa Lefebvra pomeni vsako “odobravanje” dejanj nadškofa Lefebvra in vsako “udeležbo” pri cerkvenih slovesnostih Duhovniške bratovščine Pija X. Tako odobravanje in taka udeležba pri obredih sproži kazen izobčenja za storilca. Tudi diakoni in duhovniki, ki sodelujejo pri liturgičnih slovesnostih nadškofa Lefebvra, razodevajo, da so somišljeniki razkolniškega gibanja in jih prav tako zadene kazen izobčenja. Vernikov pa, ki se le občasno in priložnostno

udeležujejo liturgičnih slovesnosti, ne moremo imeti za somišljenike razkolniškega gibanja in storilce kaznivega dejanja. Zato je potrebno vsak primer raziskovati posebej, da se ugotovi, ali gre v kakem primeru za somišljenika nadškofa Lefebvra in s tem storilca kaznivega dejanja ali pa gre samo za občansko in priložnostno (ali pasivno) udeležbo pri njihovem obredu. Kdor se namreč samo pasivno udeleži njihovih obredov, stori samo greh razkola, ne pa kaznivega dejanja.⁹

4. Možnost uporabe rimskega misala iz leta 1962

Novice iz vsega sveta, da je veliko ljudi ostalo močno navezanih na rabo rimskega misala iz leta 1962, so nagnile papeža Janeza Pavla II, da je z motuproprijem *Ecclesia Dei* z dne 2. julija 1988 dal normativni okvir za rabo tega misala. S tem dokumentom papež ni dal nobenih podrobnih predpisov, ampak se je le skliceval na velikodušnost škofov in na smernice, ki jih je že pred tem izdala kongregacija za bogoslužje. Slednja je namreč že leta 1984 povabila škofove, naj duhovnikom in vernikom, ki si želijo uporabljati rimski misal iz leta 1962, z veseljem ustrezajo, samo da verniki, ki za to prosijo, ne vračajo prenovljenega rimskega misala papeža Pavla VI. iz leta 1970.¹⁰ Škofom se je svetovalo, naj velikodušno rešujejo vsak primer posebej. Ker pa domačnost s prejšnjo obliko bogoslužnega slavlja ni navduševala le starejše generacije, ampak je ta bogoslužna oblika privlačila vedno več mladih ljudi, se je vedno bolj kazala potreba po jasnejši pravni ureditvi tega vprašanja.¹¹

Da se preprečijo zmote in se ugotovi, ali se vernikom, ki se čutijo navezani na nekatere prejšnje oblike bogoslužja in discipline latinskega izročila, je papež Benedikt XVI. z apostolskim pismom *Summorum pontificium* 7. julija 2007 izdelal jasnejša pravila o možnosti uporabe rimskega misala iz leta 1962.¹² S tem

pismom je papež hotel predvsem poudariti, da se misal iz leta 1962 sme uporabljati samo kot izredna oblika (*forma extraordinaria*) mašnega bogoslužja.¹³ Določil je, da lahko katerikoli katoliški duhovnik latinskega obreda, bodisi svetni ali redovni, pri mašah brez ljudstva uporablja rimski misal iz leta 1962. Predpostavlja se, da je pri taki maši kljub temu navzoč vsaj en vernik, ki odgovarja. Razen iz upravičenega in pametnega razloga naj duhovnik ne obhaja evharistične daritve, če se je ne udeleži "vsaj kak vernik" (kan. 906). Za takšno maševanje duhovniki ne potrebujejo nobenega dovoljenja. Svetuje se, da se takšne maše darujejo na katerikoli delovni dan razen svetega tridnevja. Tudi ob nedeljah in praznikih je lahko ena maša te vrste. Dovoljene so v tej obliki tudi poroke, pogrebi ali priložnostno maševanje, denimo na romanjih. Župnik lahko duhovnikom, ki za to prosijo, ravno tako dovoli uporabljati prejšnji obrednik za podeljevanje zakramentov krsta, zakona, pokore in bolniškega maziljenja. Tudi ustanove posvečenega življenja in družbe apostolskega življenja imajo lahko v svojih oratorijih mašo po izdaji rimskega misala, iz leta 1962. Mišljene so skupnosti, ki so se ločile od Duhovniške bratovščine Pija X. in obnovile popolno edinstvo s Katoliško cerkvijo. Takšni sta Bratovščina svetega Petra in Inštitut Mati dobrega Sveta. Če bi v teh skupnostih hoteli ta misal uporabljati pogosto, večinoma ali stalno, pa potrebujejo dovoljenje svojih višjih predstojnikov. Pri takih mašah so priložnostno lahko navzoči tudi verniki, če to sami od sebe prosijo in si želijo. Stalne skupine vernikov, ki v župniji prosijo za bogoslužje po starem misalu, imajo pravico, da jim župnik vedno ustrezno. Takšno pravico imajo le stalne skupine vernikov, ki so že dalj časa navezane na staro bogoslužje. Kadar jim župnik ne more ustreči, lahko primer zaupa krajevemu škofu. Če pa tudi škof ne more ustreči, se zadeva



Dnevna opravila

sporoči papeški komisiji *Ecclesia Dei*. Duhovniki, ki lahko takim vernikom mašujejo, morajo biti sposobni in brez pravnih zadržkov. Gre za duhovnike, ki so v polnem občestvu s Katoliško cerkvijo, ki znajo latinsko, ki priznavajo rimski misal iz leta 1970 in nad njimi ni bila izrečena nobena cerkvena kazen.¹⁴

5. Rehabilitacija izobčenih škofov

Od leta 1988, ko je duhovniška bratovščina nadškofa Lefebvra zapadla v izobčenje in razkol s Katoliško cerkvijo, si je papeška komisija *Ecclesia Dei* vztrajno prizadevala za dialog in spravo. Potem ko je generalni predstojnik bratovščine škof Bernard Fellay v imenu vseh nezakonito posvečenih škofov 15. decembra 2008 izrekel načelno priznanje papeža in njegove pastirske oblasti, je kongregacija za škofe 21. januarja 2009 po naročilu papeža Benedikta XVI. te škofje oprostila bremena izobčenja.¹⁵ Kazni izobčenja zaradi ne-

zakonitega škofovskega posvečenja more oprostiti le Apostolski sedež (kan. 1382). Papež Benedikt XVI. je zato 10. marca 2009 s posebnim pismom pojasnil, da odprava izobčenja ne daje Bratovščini Pija X. nobenega cerkvenopravnega statusa v Cerкви. Tudi škofje, ki so bili oproščeni cerkvenih kazni, in duhovniki bratovščine še vedno ne morejo zakonito opravljati nobenih cerkvenih služb. Preklic izobčenja ni v prvi vrsti kanonsko pravno dejanje, ampak veliko bolj dejanje "usmiljenja in sprave" s Cerkvijo.¹⁶ Cerkev je kaznovane škofe le poklicala h "kesanju in k edinosti".¹⁷

Polno občestvo s Katoliško cerkvijo bo za bratovščino nastopilo šele takrat, ko bodo škofje in njihovi somišljeniki sprejeli in priznali rimski misal, ki ga je objavil papež Pavel VI. in nato dvakrat znova izdal Janez Pavel II. in je danes redna oblika evharističnega bogoslužja.¹⁸ Prav tako je potrebno, da Bratovš-

čina Pija X. prizna drugi vatikanski koncil in nauk papežev Janeza XXIII., Pavla VI., Janeza Pavla I., Janeza Pavla II. in Benedikta XVI.¹⁹ Cerkev želi rešiti vprašanje bratovščine v "resnici in ljubezni"²⁰ in s skladu z cerkveno disciplino. Papeška komisija *Ecclesia Dei* je bila ustanovljena za to, da bo pomagala tradicionalistom pravilno razlagati tridentinski in drugi vatikanski koncil.²¹ "Maše po obredu papeža Pija V. ne morejo biti privatna lastnina bratovščine, ampak so bogastvo za vso Cerkev".²² In tudi prenovljeni rimski misal je za vse. Zato je nemogoče razumeti, da bratovščina "sistematično zavrača" vsaj občasno somaševanje s krajevnim škofom in zborom duhovnikov²³ po prenovljenem rimskem misalu.

Problem Bratovščine Pija X. je v razumevanju drugega vatikanskega koncila glede vprašanj ekumenizma, verske svobode in hierarhičnega občestva.²⁴ Škof Bernard Fellay, ki danes vodi bratovščino, pravi: "Mi nismo proti ekumenizmu. Ne pričakujemo, da nam bo Apostolski sedež rekel: 'Mea culpa! Zmotili smo se, ko smo razglasili prenovljeni rimski misal leta 1970'. Želimo, da se duhovnikom dovoli, da mašujejo po tridentinskem obredu. Stoletja se je v tem obredu darovala sveta maša. In sedaj naj bi bila prepovedana! Če bo Apostolski sedež to dovolil, se bo spremenilo življenje v Cerkvi. To bo pomenilo, da Cerkev živi še naprej to, kar je živel več kot 400 let."²⁵

Da si tudi Bratovščina Pija X. želi večje edinosti s Katoliško cerkvijo, se je pokazalo ob svetem letu 2000. Takrat je vodstvo bratovščine večkrat izrazilo prošnjo Apostolskemu sedežu, da bi kot "verniki, ki čutijo globoko domačnost s prejšnjo obliko bogoslužnega slavja" ob svetem letu 2000 obiskali grobove apostolov in molili za Cerkev. V prošnji je škof Bernard Felley zapisal: "Za nas je samo ena Cerkev, ki jo tukaj na zemlji vodi papež".²⁶ Njihova prošnja je bila sprejeta. 12.

julija 2000 je bratovščina sprejela odgovor, ki ga je podpisal kardinal Roger Etcheberry: "Lahko pridete! Lahko obiščete grobove apostolov in tam molite za Cerkev".²⁷ Romanje članov Bratovščine Pija X. v Rim je potekalo od 8. do 10. avgusta 2000. Romanja so se udeležili nezakonito posvečeni škofje, 100 duhovnikov, 130 bogoslovcev in nad 5000 vernikov. Papež Janez Pavel II. jih kljub temu ni sprejel v zasebno avdienco. Šele 29. avgusta 2005 je papež Benedikt XVI. povabil škofa Bernarda Fellaya na avdienco v Castel Gandolfo. "Ob tej priložnosti sem lahko papežu predstavil naš '*status quaestionis*,'" je po avdienci izjavil škof Fellay in dodal: "Bratovščina ne postavlja Katoliški cerkvi nobenih zahtev. Mi samo želimo, da Cerkev spremeni svoje gledanje na tradicijo. To lahko pomaga predvsem nam, ki smo navezani na staro bogoslužje. Želimo, da se jasno pove, da rimski misal papeža Pija V. ni bil nikoli uradno ukinjen in da se zato lahko uporablja še danes."²⁸ "Cerkev," pravi škof Fellay, "se mora vrniti k tradiciji".²⁹

6. Kakšna bo prihodnost bratovščine Pija X.

Duhovniška bratovščina Pija X. bo morala opraviti še dolgo pot kesanja, da bo dosegla polno edinost s katoliško Cerkvijo. Doslej bratovščina še ni v ničemer spremenila svojih stališč. Dokler ne bo vidnih sprememb, celotno gibanje nadškofa Lefebvra velja za razkolniško. Škofje, ki niso več izobčeni, nimajo sedaj nobenega razloga več, da bi še naprej nezakonito posvečali duhovnike v škofe. Samo tako lahko zagotovijo prihodnost bratovščine znotraj katoliške Cerkve.³⁰ Preklic izobčenja ni v ničemer spremenil kanonsko-pravnega položaja bratovščine. Zaradi rehabilitacije štirih škofov ni postala kanonsko priznana. Škofje kljub rehabilitaciji nimajo nobenega kanoničnega poslanstva v Cerkvi in svoje službe ne smejo opravljati. Papež Be-

nedikt XVI. pa kljub temu goji veliko upanje za bratovščino, ki jo danes sestavlja 529 duhovnikov, 119 bratov, 172 redovnikov, 82 redovnic, 5 karmeličanov in 200 bogoslovcev.

Bratovščino danes tarejo hudi notranji razkoli. Leta 1983 se je pod vodstvom duhovnika Clarencea Kellya odcepila skupina osmih duhovnikov (Thomas Zapp, Donald Sanborn, Anthony Cekada, Daniel Dolan, William Jenkins, Eugene Berry, Joseph Collins in Martin Skierka) in ustanovila Bratovščino svetega Pija V. (Societas Sacerdotalis Sancti Pii Quinti ali SSPV) s sedežem v Oyster Bay Cove v zvezni državi New York. Bratovščina Pija V. je popolnoma prkinila stike s Katoliško cerkvijo. Leta 1993 je škof Alfredo Mendez-Gonzalez C.S.S. iz Portorika duhovnika Clarencea Kellya nezakonito posvetil v škofa. S tem dejanjem je Bratovščina Pija V. razkol s Cerkvijo še povečala. Čez čas se je tudi ona prepolovila. Nekaj duhovnikov jo je zapustilo in nastala je še ena skupnost z imenom "Catholic Restoration" s sedežem v Ohio pod vodstvom duhovnikov Daniela Dolana in Donalda Sanborna, ki sta prav tako nezakonito prejela škofovsko posvečenje od vietnamskega nadškofa Pierra Martina Ngô Đình Thuca. Iz teh poročil se vidi, kako se Duhovniška bratovščina svetega Pija X. drobi v majhne sekte.

Da bi se izognili takšnemu drobljenju, si Katoliška cerkev želi čim prej doseči popolno edinost s celotno bratovščino. Za duhovnike, ki želijo biti povezani s Petrovim naslednikom v Cerkvi in si želijo uporabljati prejšnjo obliko bogoslužnega slavlja, je papež Janez Pavel II. 18. julija 1988 ustanovil Bratovščino svetega Petra (*Fraternitas Sacerdotalis Sancti Petri* (FSSP)) s sedežem v Hauterive v Švici.³¹ Bratovščina je po Zakoniku cerkvenega prava papeškopravna apostolska družba in jo sestavljajo duhovniki, ki so zapustili Bratovščino Pija X. Ob vstopu v novo bratovščino so prisegli zvestobo Apostolskemu sedežu. Člani bratovščine imajo dovoljenje, da uporabljajo misal iz leta 1962 kot izredno obliko (*forma extraordinaria*) mašnega bogoslužja. Bratovščina je neposredno podrejena papežu. Nad njenim delom in življenjem v papeževem imenu bdi papeška komisija *Ecclesia Dei*. Škof Josef Stimpfl iz Augsburga je bratovščini podaril hišo v Wigratzbad-Opfenbachu na Bavarskem, da so lahko odprli svoje bogoslovje. Od leta 1999 ima bratovščina še eno bogoslovje "Naše Gospe iz Guadalupe" v škofiji Lincoln v Združenih državah Amerike. Bratovščina danes šteje 311 članov, od tega je 179 duhovnikov. Papež Benedikt XVI. je za rimske vernike, ki so prav tako navezani na nekdanje latinsko bogosluž-



Kristijan v družbi

no izročilo, 23. marca 2008 tudi v Rimu ustanovil osebno župnijo s cerkvijo Santissima Trinita dei Pelegrini. Vodenje župnije je zaupal duhovnikom Bratovščine svetega Petra. Podobne župnije so bile ustanovljene še drugod po svetu. V skladu s pravnimi normami se vernikom v teh župnijah lahko podeljujejo tudi zakramenti krsta, birme, zakona, pokore in bolniškega maziljenja z uporabo prejšnjega obrednika.³²

Drugi poskus sprave članov Bratovščine Pija X. s katoliško Cerkvijo je primer škofa Licinia Rangela iz Rio de Jeneira v Braziliji. Brazilski duhovnik Licinio Rangel je bil član Bratovščine Pija X. Leta 1991 je nezakonito prejel škofovsko posvečenje. V Rio de Jeneiru je prevzel vodstvo skupnosti, ki je duhovno povezana z Bratovščino Pija X. Kljub tesnim zvezam z vodstvom bratovščine si je brazilska skupnost močno prizadevala za spravo s Katoliško cerkvijo. Škof Rangel je v nekem intervjuju izjavil: "Vodstvo Bratovščine Pija X. je prekinilo dialog z Vatikanom. Mi pa si ne želimo razkola. Nasprotno! želimo si čim prej stopiti v polno občestvo s katoliško Cerkvijo. /.../ Vidne spremembe so za našo skupnost nastale po svetem letu 2000. Takrat smo skupaj z drugimi člani Bratovščine Pija X. romali v Rim. Papežu sem ponudil spravo. Papež Janez Pavel II. je mojo ponudbo sprejel in pooblastil kardinala Daria Castrillon Hoyosa, da je začel dialog z nami."³³ Prizadevanja z obeh strani so rodila bogate sadove. Papež Janez Pavel II. je škofa Rangela 25. decembra 2001 oprostil izobčenja. Brazilska "bratovščina Pija X." (27 duhovnikov, 20 bogoslovcev, 100 redovnic in 50 tisoč vernikov) je tako ponovno stopila v polno občestvo s Katoliško cerkvijo. Škof Rangel je skupaj z duhovniki prisegel zvestobo papežu, priznali so rimski misal iz leta 1970 kot redno obliko evharističnega bogoslužja in vso prenavo drugega vatikanskega koncila. S tem so bili izpolnjeni nujni po-

goji za njihovo rehabilitacijo in ponovno vključitev v občestvo Cerkve. Zaradi svoje navezanosti na tradicijo so škof, duhovniki in njihovi verniki v skladu z motuproprijem *Summorum pontificium* prejeli pravico uporabljati *Missale Romanum* iz leta 1962 kot izredno obliko bogoslužnega slavlja.

Kakšna bo torej prihodnost centralne Duhovniške bratovščine svetega Pija X.? Za nekatere kanoniste bi lahko bratovščina postala osebna prelatura, za druge družba apostolskega življenja ali apostolska administratura, kot se je zgodilo z "brazilsko skupnostjo" škofa Rangela. Veliko je odvisno od vodstva in njenih članov, kako bodo sprejeli ponujeno "spravo" Apostolskega sedeža. Celotna Duhovniška bratovščina svetega Pija X. bo morala uradno priznati drugi vatikanski koncil. Pa tudi posamezni škofje bodo morali odstopiti od nekaterih svojih stališč. To bo težko, samo če pomislimo, kako je škof Bernard Tissier de Mallerais ob neki priložnosti trdil: "Mi ne bomo spremenili svojih pogledov. Imamo namen spreobrniti Rim, tako, da bo Vatikan sprejel naša stališča",³⁴ in kako je škof Richard Williamson v neki televizijski oddaji zagovarjal antisemitizem.³⁵ Ko bo bratovščina uradno odstopila od takih izjav in ko bodo tudi posamezni škofje spremenili svoja stališča, šele takrat bomo lahko zares upali, da se Duhovniška bratovščina svetega Pija X. zares vrača v polno občestvo s katoliško Cerkvijo. Do takrat pa bo bratovščina kot "ovca, ki se je izgubila".³⁶

1. Prim. Acte de Fondation (18. 7. 1988). V: <http://www.fssp.org/fr/documents.htm> (pridobljeno 10. 8. 2010).
2. Prim. L. Prezzi, La revoca della scomunica. Il negazionismo del Concilio e dela Shoah, ostacoli alla comunione. V: *Il Regno - Attualità* 4/2009, 78.
3. Marcel Lefebvre, Conferenza (Fideliter n° 55 di gennaio - febbraio 1987). V: http://www.sanpiox.it/public/index.php?option=com_content&view=article&id=205:la-fraternita-

- acerdotale-san-pio-x-e-roma&catid=38:docum
enti&Itemid=104 (pridobljeno 10. 8. 2010).
4. Conférence de Mgr. Guido Pozzo à Wigratzbad (2. 7. 2010). V: <http://www.fssp.org/fr/pozzo2010.htm> (pridobljeno 7. 8. 2010).
 5. Prim. Papeški svet za razlago zakonskih besedil, Nota esplicativa. V: Sulla scomunica per scisma in cui incorrono gli aderenti al movimento del Vescovo Marcel Lefebvre. V: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/intrptxt/index_it.htm (pridobljeno 2. 8. 2010).
 6. Prim. Janez Pavel II. Apostolsko pismo – motuproprij Ecclesia Dei (2. 7. 1988). V: Benedikt XVI. Apostolsko pismo – motuproprij Summorum pontificum. Ljubljana: Družina, 18.
 7. Prim. Papeški svet za razlago zakonskih besedil, Nota esplicativa.
 8. Janez Pavel II., 17–20.
 9. Prim. Papeški svet za razlago zakonskih besedil, Nota esplicativa.
 10. Prim. Kongregacija za bogoslužje, Epistula. De usu Missalis Romani iuxta editionem typicam anni MCMLXII. V: AAS 76 (1984) 1088.
 11. Benedikt XVI. Pismo škofom o rabi rimskega bogoslužja pred prenovo leta 1970 (7. 7. 2007). V: Benedikt XVI. Apostolsko pismo – motuproprij Summorum pontificum. Ljubljana: Družina, 12–13.
 12. Benedikt XVI. Apostolsko pismo – motuproprij Summorum pontificum (2. 7. 2007). Ljubljana: Družina, 6–7.
 13. Benedikt XVI. Pismo škofom o rabi rimskega bogoslužja pred prenovo leta 1970 (7. 7. 2007), 12.
 14. Benedikt XVI. Apostolsko pismo – motuproprij Summorum pontificum (2. 7. 2007), 8 - 9; A. Montan, Benedictus XVI, Litterae apostolicae motu proprio datae de usu extraordinario antiquae formae Ritus romani: Summorum Pontificum (7. 7. 2007). Anotazioni canoniche. V: Apollinaris 9 (2009), 440 – 442.
 15. Kongregacija za škofe. Decreto di remissione della scomunica *latae sententiae* ai vescovi della fraternità sacerdotale san Pio X (21. 1. 2009). V: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/index_it.htm (pridobljeno 2. 8. 2010).
 16. M. Nin, A proposito della lettera di Benedetto XVI ai vescovi. Il pastore non abbandona nessuno. Il teologo spiega perché, v: L'Osservatore Romano (16.-17. 3. 2009), 4.
 17. Benedikt XVI. 2009. Lettera del santo padre ai vescovi della Chiesa Cattolica riguardo alla remissione della scomunica dei quattro Vescovi consacrati dall'arcivescovo Lefebvre (10. 3. 2009). V: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2009/index_it.htm (pridobljeno 2. 8. 2010).
 18. G. Cardinale. Perché cerco sempre l'incontro e il dialogo“. Intervista con il cardinale Antonio Cañizares Llovera. V: 30Giorni 1/2009, 57.
 19. Prim. Državno tajništvo, Nota della Sgreteria di Stato circa i quattro Vescovi della Fraternità San Pio X. V: http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2009/index_it.htm (pridobljeno 2. 8. 2010); L. Prezzi, 77.
 20. Gianni Cardinale. Per una liturgia fedele alla lettera del Vaticano II. Intervista con il cardinale Justin Francis Rigali. V: 30Giorni 10/2005, 55.
 21. Janez Pavel II, Apostolsko pismo – motuproprij Ecclesia Dei, 17–20.
 22. Gianni Cardinale. Liturgia e poveri, tesori della Chiesa. Intervista con l'arcivescovo Albert Malcolm Ranjith. V: 30Giorni 9/2006, 58.
 23. Gianni Cardinale. Segno di fede profonda. Intervista con il cardinale Darío Castrillón Hoyos. V: 30Giorni 11/2000, 17.
 24. Prim. L. Prezzi, 78.
 25. Stefano Maria Paci, Se il Papa mi chiama, io vado. Anzi, corro. Intervista con il superiore generale della Fraternità San Pio X. V: 30Giorni 9/2000, 7.
 26. Prav tam.
 27. Stefano Maria Paci, La loro fede era evidente. V: 30Giorni 9/2000, 11.
 28. Gianni Cardinale. Non vogliamo imporre alcun diktat. Intervista con monsignor Bernard Fellay. V: 30Giorni 9/2005, 35.
 29. Stefano Maria Paci, Se il Papa mi chiama, io vado. Anzi, corro, 9.
 30. Prim. L. Prezzi, 76.
 31. Acte de fondation (18. 7. 1988).
 32. Prim. Marcel Lefebvre, Conferenza 1987: http://www.sanpiox.it/public/index.php?option=com_content&view=article&id=205:la-fraternita-sacerdotale-san-pio-x-e-roma&catid=38:documenti&Itemid=104 (pridobljeno 10. 8. 2010).
 33. Gianni Cardinale. Unità nella santa Tradizione. V: 30Giorni 1/2002, 37.
 34. L. Prezzi, 78.
 35. Državno tajništvo, Nota della Segreteria di Stato circa i quattro Vescovi della Fraternità San Pio X.
 36. M. Nin, prav tam.

Liturgična glasba - uglasbeni *sensus Ecclesiae*

Nekateri vidiki liturgične glasbe pred in po drugem vaticanskem cerkvenem zboru

Jedrnat in jasni dokument, prvi izmed vseh dokumentov drugega vaticanskega cerkvenega zbora, *Konstitucija o svetem bogoslužju* (B), v svojem 6. poglavju pred tistega, ki se vanjo pogloblja, v nekaj členih razgrne pomen cerkvene glasbe skozi zgodovino, hkrati pa z jasno vizijo prodira v prihodnost cerkvenih skupnosti, ki jih bo prav liturgična glasba, poleg govorice drugih umetnosti, popejljal v "osmi dan". Pa vendar novi jezik *Konstitucije o svetem bogoslužju* in kasneje objavljena instrukcija *Musicam sacram* na žalost v mnogih primerih nista bila v polnosti razumljena in liturgična glasba je mnogokje krenila na stranpoti, kot se je to dogajalo tudi v prejšnjih stoletjih. "Temeljita analiza na tem področju bi morala pokazati, zakaj je prišlo do tega. Je bil jezik dokumentov preblag, ker je bolj priporočal kot ukazoval? Mnogi so besede *naj se* razumeli preveč svobodno, brez obveznosti. Mnogi pa, na žalost, tudi danes razumevajo cerkveno glasbo na način Tridenta, torej na način, kakor da je glasba kras liturgije in ne njen integralni del." (Martinjak 2003, 137.)

Drznem si trditi, da so temeljni poudarki o pomenu in vlogi glasbe pri bogoslužju že od začetkov Cerkve enaki, spreminjajo se le načini udejanjanja njenega prispevka k bogoslužju, kar je pogojeno s tenkočutnostjo Cerkve, ki je bila v posameznih obdobjih cerkvene zgodovine (v nekaterih pa morda tudi ne) sposobna zaznati vrednost posamez-

nih kultur in dovolila, da so tudi umetnostne smernice nekega obdobja vplivale na tiste sestavine bogoslužja, ki so se skozi čas dolžne spreminjati. Namen sestavka je prav v dokazovanju, da so temeljne naloge cerkvene glasbe po zadnjem koncilu dejansko ostale enake, da pa so spremembe, kot je uvedba ljudskih jezikov v bogoslužje, povabilo laikov k sodelovanju in drugi pomembni prispevki liturgične prenovi, tudi na glasbenem področju povzročili nekatere nove poudarke. Gotovo je, da je bilo že dolgo pred zadnjim koncilom omogočeno sodelovanje vernikov, seveda na drugačne načine kakor danes, spet pa je res, da si danes mnogi še vedno nepravilno razlagajo liturgične smernice na način, ki dopušča opustitev temeljnih poudarkov liturgične prenovi.

Cerkvena umetnost vselej ostaja v službi bogoslužja

Umetnost človeku kljub njegovemu nemiru v sodobnem svetu ne neha govoriti celostno; vselej ostaja tisti način komunikacije, ki v človeku budi njegov prvinski čut za lepo, resnično in dobro. S svojim simbolizmom in govorico oblik, barv, melodije, harmonije, ritma, vonja, gibov in okusa se odpira višjim vrednotam. Kot način komunikacije, kot medij, napravlja stvarnost vidno, navzočo, kompleksno in hkrati skrivnostno. Tako (p)ostaja umetnost govor skritega, duhovnost, govor religije, "v službi" religije. Zato

lahko upravičeno trdimo, da popolnoma profana umetnost pravzaprav ni mogoča (Steiner 2003, 5).

Vendar pa se je po drugi strani potrebno zavedati, da liturgija ni bistveno vezana na katerikoli umetniški izraz, saj sama vsebuje moč, da daje materialnim elementom nov pomen, ki ga prej niso imeli. Tako tudi zadnji koncil poudarja, da "Cerkev ni nobene sloga razglasila za sebi lastnega" (B 123), vendar pa takoj zatem nadaljuje, da je "v skladu z značajem in razmerami narodov ter potrebami različnih obredov dopustila oblike vsake dobe". Torej prav usmerjenost bogoslužja k znamenjem le-to dela sorodno umetnosti, ki ji je lastna simbolika in je njeno poslanstvo materijo (vidne in slišne elemente) pretvarjati v simbole, v znamenja nečesa duhovnega. Tako govor postaja pesem, hoja postaja ples, barva postaja slika, les/bron/kamen postaja kip ... (Zagorac 1983, 3). Kakor neka stvar ob dotiku umetnosti dobi novo funkcijo, ne v smislu uporabnosti, ampak v smislu moči, da spregovori s tem, kar je, tako tudi v krščanskem bogoslužju skupek vidnih in slišnih znamenj v moči Duha ustvarja nekaj nevidnega in neslišnega ter posvečuje Cerkev; liturgična znamenja, ki sta jih postavila Kristus in Cerkev, ne le pomenijo, ampak ustvarjajo to, kar pomenijo.

Če med vsemi umetnostmi, ki sooblikujejo bogoslužje in bogoslužni prostor, izpostavimo liturgično glasbo, kaj hitro ugotovimo, da so jo papeži preteklega stoletja, ki so o njej govorili kot o "služabnici" in "skoraj pomočnici slovesnega bogoslužja", kot tisto, ki je med vsemi umetnostmi edina sestavni del bogoslužja, postavljali na najvišje mesto (*Musicae sacrae disciplina* 30), kar pa pogojuje tudi njeno odgovorno povezanost z jasnimi liturgičnimi predpisi. Poleg liturgične glasbe, med katero ima častitljivo mesto vselej gregorijanski koral, nato klasična in moderna polifonija, ne gre pozabiti na pomembno vlo-

go ljudske ali t. i. verske glasbe, kakor jo definira papež Pij XII.

Potrebno poimenovanja neke glasbe tako, da bo ime razkrivalo njeno vlogo

Kot je razvidno iz navedenega zgoraj, so papeži v cerkvenih dokumentih za posamezne zvrsti glasbe iskali imena, ki bi definirala njeno poslanstvo. Tudi danes bi bilo potrebno glede na "prostorje" uporabe posamezne glasbene zvrsti (v današnjem času se je namreč glasba izrazito razširila po vseh sferah družbenega življenja, s tem pa do neke mere izgubila svojo sporočilno moč), jasneje določiti terminologijo le-teh. Že samo ločnico med "duhovno" in "posvetno" glasbo je velikokrat težko začrtati, kaj šele podzvrsti duhovne glasbe. V tem okviru nekateri govorijo o sakralni ali religiozni glasbi, kar pa ne omejuje oz. določa dovolj jasno, saj lahko pod kategorijo religiozne glasbe uvrstimo glasbo vseh religij; najboljši približek, ki bo zaobsegel religiozno glasbo krščanskih cerkva, je izraz "cerkvena glasba". V to kategorijo se uvršča vsa vokalna in vokalno-instrumentalna glasba, ki je z besedilom vezana na religiozno tematiko. Ob tem pa se postavlja vprašanje, kdaj je instrumentalna glasba lahko sakralna (npr. nihče ne bo dvomil o sakralnosti Bachovih skladb iz *Orgelbüchlein* in podobno)? Merilo, da je kaka instrumentalna glasba religiozna, je njena povezanost s cerkvenim prostorom v smislu navodila Konstitucije o bogoslužju, ki pravi, da se mora neki instrument "skladati z vzvišenostjo svetišča" (B 120). Spet pa vsa cerkvena glasba ni primerna za bogoslužje in tudi ni namenjena zanj, zato je potrebno upoštevati še njeno podskupino, imenovano liturgična glasba, ki jo nekateri imenujejo tudi sveta glasba. Pri tem gre za relativno sveto, tj. sveto v odnosu do Boga, ki je "edini svet", in do Kristusa, ki je njegov Sin, in ne za sveto, kot je navzoče v pri-

mitivnih religijah, kjer ima mitsko-magični značaj (Škunca 1998, 10-13). Liturgična glasba je vselej v službi bogoslužja in je v tem smislu imenovana "sveta glasba". Jasno mora biti, da vsaka glasba ni primerna za bogoslužje, četudi ima sama po sebi umetniško vrednost.

P. Branko Cestnik, ki se ukvarja zlasti s sodobno krščansko popularno glasbo (je tudi avtor in režiser edinstvene rock kantate v Cerkvi na Slovenskem Ogenj v kosteh, katere desetletnico smo obhajali letos jeseni), predlaga ločevanje različnih usmeritev znotraj teh zvrsti glasbe na kategorije liturgične glasbe, kamor spada slavlilna in občestvena glasba, meditativne glasbe (npr. kanoni), oznanjevalne glasbe, uporabne v katehezi, izpovedne glasbe (osebno okarakterizirana) ter pripovedne glasbe (npr. muzikal, kantata) (navaja Vindiš 2005, 13-14). Vseh teh kategorij v umetni in ljudski cerkveni glasbi ne bomo našli, vendar lahko potegnemo mnoge vzporednice (npr. t. i. oznanjevalna glasba je v terminologiji papeža Pija XII. verska glasba). Članek sicer želi osvetliti zlasti pomen liturgične glasbe v bogoslužju, dotaknili pa se bomo tudi vloge cerkvene glasbe zunaj bogoslužja v obliki koncerta duhovne glasbe.

Temeljna vloga liturgične glasbe – živeti bogoslužje

Liturgične glasbe ne moremo razumevati zgolj kot neko napoved ali znanilko veselega oznanila ali kot reklamo za bogoslužje. Glasba v bogoslužju se ne omejuje na informiranje, ampak postaja pobudnik duhovnih stanj, ki dozorevajo ob pomoči dimenzije telesnosti, v odnosu s človeško pogojenostjo in obdarjenostjo z vsem, kar predstavljata in razodevata telo in telesnost. Obredni program se nikdar ni dovolil zreducirati na ozko funkcionalnost, ker če bi bilo to mogoče, bi se obrednost spremenila v ritualizem brez duše, morda tudi v sodelovanje, polno aktivizma, a brez liturgične duhovnosti (Šaško

2005). Iz tega izhaja, da sodelovanje v liturgičnem slavju, zlasti glasbeno, ni kakršnokoli sodelovanje in glasba, ki sme postati del liturgičnega slavja, ni kakršnakoli glasba.

Liturgična glasba je po svojem bistvu *doksoloska*, ne toliko kot slavlilni element v liturgiji, ampak v smislu, da se glasbenik odmakne od katerekoli absolutnosti umetniškega na nivoju individualnosti, ki lahko sega vse do narcisoidnosti. Doksoloska dimenzija pa odpravlja umetniški avtonomizem. Ta glasba je tudi tipično *dialogška*, saj uteleša simbolno moč zamenjave in je na tej ravni zakramentalna ter vcepljena v *mirabile commercium* med Bogom in njegovim ljudstvom (Šaško 2005). Prepoznati pa je potrebno tudi *kulturni kontekst*. Dejavniki, kot je "starost, duhovna dediščina ter kulturno in etnično ozadje neke občestvene skupnosti, se morajo upoštevati. Izbira posameznih skladb za občestveno sodelovanje bo pogosto odvisna od načinov, kako neka določena skupina na najboljši način združi srca in misli v liturgičnem dejanju." (Sing to the Lord 70.) V zvezi s tem je potrebno skrbno zaznavati potrebe vernikov in poznati njihov način življenja. Za nekoga, ki dela v tišini, bo glasba pri maši močan nagovor, nekomu, ki ima hrupnejše življenje, pa bo "pri maši potrebne več tihote, da se lahko lažje ustvari prehod iz sveta hrupa v obhajanje skrivnosti" (Krajnc 2007, 541). V tem smislu je tudi tihota liturgična "glasba".

Liturgična glasba ima visoke zahteve, tako antropološko-sociokulturne kot teološko-obredne. Modrost liturgične glasbe je v poznavanju glasbe in teologije ter v ohranjanju rodovitne napetosti, ki izvira iz inkulturacijskega načela bogočloveškosti. Ni dobro prekiniti te življenjske napetosti (Šaško 2005), ki jo do neke mere začutimo tudi v raznolikih možnostih udeležbe celotnega občestva pri izvrševanju glasbenih sestavin liturgije.

Kongregacija za bogoslužje, leta 1958 še kongregacija svetih obredov, v instrukciji *De*

musica sacra v členu 22 poudarja tri oblike dejavnega sodelovanja: notranje ("v pobožni zbranosti in srčnih čustvih" – čl. 22a), zunanje ("z zunanjimi dejanji, npr. z držo telesa /klečanje, stoja, sedenje/, z obrednimi kretnjami, najbolj pa z odgovori, molitvami in petjem") in zakramentalno sodelovanje (ko "prisotni verniki sodelujejo ne samo z duhovno željo, temveč tudi z zakramentalnim prejemanjem sv. Rešnjega telesa"). Nevarnost, ki se lahko hitro prikrade, če se zlasti prva dva načina sodelovanja napačno ali v skrajnosti razumevata, je moč zaznati v opisu italijanskega laika iz leta 1943, ko je spregovoril o nevarnosti duhovnega osiromašenja liturgije tako: "Namesto da bi glasba vsak dan više dvigala pobožnost vernikov, služi za raztresanje in mnogi izgubljajo občutek za Božjo hišo. Videti je, da jih le glasba drži v cerkvi, iz katere odhajajo kakor iz gledališča, po tem, ko so ušesa zadovoljili s skladnim koncertom, in se ne trudijo sodelovati pri svetih skrivnostih. Potem se zdi, da glas nekega glasbenika postaja edini motiv, ki vernike dolgo ohranja v cerkvi, dogaja pa se, da tudi najbolj vernim ljudem sveti liturgični obredi postajajo dolgočasni." (Argelati 1943, 87). Mar nam ni to znano tudi danes? Druga skrajnost se dogaja, ko se pevski zbor dejansko čuti neuporabnega v bogoslužju, saj se v imenu "uporabnosti" glasbe in v napačnem pristopu k spodbujanju občestvenega petja iz bogoslužja izključijo vse take glasbene dele maše, ki bi bili za ljudsko petje pretežki. Kako pa najti pravo mero? Ameriški škofje odgovarjajo tako: "Zgolj znotraj svetopisemskega, liturgičnega in verskega konteksta je skladatelj, ki se zaveda dolgega potovanja Cerkve skozi človeško zgodovino in je 'globoko prepojen s *sensus Ecclesiae*', primerno opremljen 'dojeti in izražati v melodiji resnico Skrivnosti, ki je obhajana pri bogoslužju' (Sing to the Lord 82).

Šaško trdi, da poseganje danes po liturgični glasbi preteklih stoletij in njeno repro-

duciranje občestvu v novi obredni obliki kaže, da sicer čutimo potrebo po povezanosti s preteklostjo, istočasno pa, da ne uspemo popolnoma razumeti novosti liturgičnega gibanja in da nismo dojeli stavka iz Konstitucije (B 112), ki pravi, da bo cerkvena glasba "toliko svetejša, kolikor tesneje bo povezana z bogoslužnim dejanjem". Prav tako pa vsak, ki misli, da je glasba prepuščena spremenljivosti novih iskanj, brez potrebnega liturgičnega védenja in poznavanja liturgije teologije, zanika nujno predpostavko Konstitucije, ki pravi, da je glasba del liturgičnega obhajanja; ne njen okrasek ali dodatek, ampak del. Koncil pa je v središče obhajanja jasno postavil kategorijo bogočastja in ne več neke abstraktne obredne zakonitosti. To razumevanje potrebuje tudi antropološke temelje, ki (ponovno) terjajo razumevanje dinamike simboličnega, tak pristop pa zahteva novo umetnost, ki uspe skladno povezati vse ključne, navzoče v obredni komunikaciji. Na tem področju še ni dovolj narejenega in včasih je videti, da se še nismo povsem ločili od sto let starih stališč. Mnogovrstnost komunikacijskih kodov v bogoslužju se izraža zlasti v soodvisnosti mnogih elementov, ki spregovorijo na simbolni ravni. Pri glasbi denimo ne gre le za pesmi, ampak za vse, kar je slišano pri bogoslužju. Takšna znamenja, ki nikakor niso nevtralna, ustvarjajo bogoslužje in so tako nabita, da tvorijo osebno ali skupnostno gesto, resnično so *actio liturgica*. Nič ne napravlja teh elementov, ki so posredniki Skrivnosti, in nič ne omogoča umestitve v obredni kontekst bolj kot prav pesem, ki združuje *ritus et preces* (Šaško 2005).

Glasba v bogoslužju mora "prenesti" dvoje: po eni strani mora biti ljudstvo z vzkliki, pesmimi in antifonami dejavno vključeno v obred in slavljenje, po drugi strani pa mora glasba obred "obogatiti z večjo slovesnostjo" (B 112). Prav tako velja izpostaviti "odličnejšo vrednost liturgičnega dejanja, če se



Dürer:
Adam in Eva



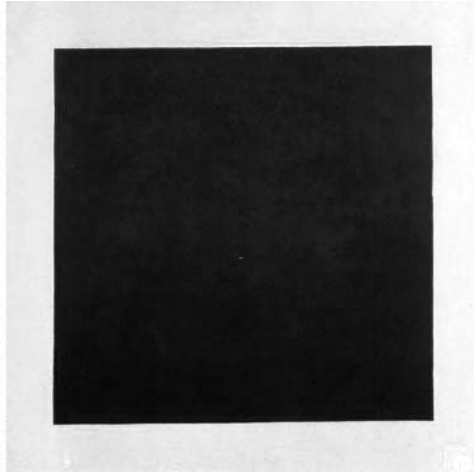
Buonarroti:
Poslednja sodba



Bronzino:
Venera, kupid in čas



Rupnik:
Kristus s prebodeno stranjo



Malevich:
Črni kvadrat

Cenzura

sveta opravila opravljajo slovesno s petjem, ..., pri katerem dejavno sodeluje tudi ljudstvo" (B 113), kar je včasih težko združljivo ali kar nezdružljivo z novimi smernicami prenovljenega bogoslužja, saj je veliko umetniško vrednih del preteklih stoletij ustvarjenih za bogoslužje brez sodelovanja ljudstva. In končno, liturgična glasba, ki je stoletja služila za izražanje vere, za njeno slavljenje in izražanje, v novejšem času postaja glasba, ki reli-

giozno ustvarja neki nejasen vtis. Ni premišljena, ne izvaja se v skladu z jasnimi načeli obredne skladnosti in je že na meji ezoteričnega. In kaj storiti, da bo kljub vsemu pravilno razumljeno navodilo koncila, ki poudarja, da ima Cerkev v glasbeni zapuščini preteklosti "neprecenljivi zaklad" (B 1)?

Karl Rahner in Herbert Vorgrimler sta v komentarju 6. poglavja Konstitucije o svetem bogoslužju zapisala, da priporočilo, da

“je treba zaklad cerkvene glasbe ohraniti in gojiti z največjo skrbnostjo” (B 114), ne pomeni nujno, “da se mora to vršiti znotraj bogoslužja samega” (Rahner in Vorgrimler 1967, 48, navaja Benedikt XVI. 2009, 9). Že v času priprave 6. poglavja Konstitucije je odgovorna komisija intenzivno razpravljala o tem, da je cerkvena glasba pomembna tudi zunaj liturgije. V enem od dopisov kongregacije za bogoslužje 11. novembra 1987 je bila izrazito navedena naloga, naj se *thesaurus musicae sacrae* neguje tudi izven bogoslužja v cerkvah. Z drugimi besedami, to je izrekanje za cerkveni koncert, o katerem bom spregovorila kasneje.

Nova naloga cerkvenega pevskega zbora – voditelj in pobudnik občestvenega petja

V slovenskem jeziku uporabljamo morda nekoliko neprimerno ime za dejavnost, ki jo razumemo kot občestveno petje. Pogosto govorimo o “ljudskem petju”, kar pa nimalokrat nosi skoraj slabšalni pomen, saj nosi podobo petja nekaj pobožnih ženic, ki pojejo pesmi, katerih avtorji so že zdavnaj pozabljeni, in tako gre dobesedno za ljudsko oz. ponarodelo cerkveno pesem. Pa nikakor ne gre zanemarjati niti tega cerkvenostno-kulturnega prispevka k raznolikosti cerkvene glasbe, a omenjeno je le en segment občestvenega petja. Nedavno izdani dokument ameriških škofov *Sing to the Lord* v členu 85 vzneseno razlaga, tudi z besedami papeža Janeza Pavla II., pomen petja vseh: “Cerkev pričakuje vedno bogatejšo pesem vsega zbranega ljudstva. ‘Vero nešteti vernikov so hranile melodije, ki so privrele iz src drugih vernikov in so jih uvedle v bogoslužje ali pa so jih uporabljali kot pripomoček za veličastne obrede. V pesmi občutiš vero kot prekipevajoče veselje, ljubezen in zaupno pričakovanje odrešilnega Božjega posega’ (Pismo umetnikom 12)”.

Bogoslužna glasba naj bi tako bila glasba, ki občestvo dviga k Bogu, ki občestvo povezuje, da kakor iz enega srca daje slavo Troedinemu Bogu in ne glasba, ki bo ločevala ali izločala določeno skupino vernikov. To ne pomeni, da morajo vsi v cerkvi peti vse; še kako čudovito lahko verniki dejavno sodelujejo ob pozornem spremljanju besedila neke pesmi, ki jo poje pevski zbor in se ob tem sami spreminjajo v molitev. Tudi papež Benedikt XVI. v svojih spisih pravi: “Ali nam ne dene dobro, da [...] sprejmemo za nekaj časa izpolnjeno tišino, po kateri nas zbor notranje zbere, vodi vsakega posameznika v tiho molitev in ravno s tem v združitev?” Poudarka glede sodelovanja vseh vernikov zato ne smemo do te mere zbanalizirati, da odvezujemo vsakršno vlogo pevskemu zboru; jasno je, da naj zbor poleg spodbujanja dejavnega sodelovanja vernikov pri petju skrbi tudi za “pravilno izvajanje njemu namenjenih delov” (*Musicam sacram* 19). Po drugi strani pa bi bilo v nasprotju s samim bistvom bogoslužja, če bi zborovodja ali zbor tako opravičil izključitev ljudstva iz glasbenega sodelovanja pri maši.

Potrebno je seveda razumeti razumevanje predkoncilске dobe, ki je v pevskem zboru videla predstavnika in zastopnika vernega ljudstva. Prav tako je glede na tedanji družbeni pogled na žensko potrebno razumeti, zakaj je bilo ženskam prepovedano sodelovati v pevskem zboru, ki so ga pojmovali kot levitsko službo, ki je zato pripadala moškim. Zato ne gre trditi, da je Cerkev tako diskriminirala ženske, saj jim je glede na manjvredno družbeno vlogo posvečala veliko pozornosti na drugih področjih cerkvenostnega življenja. Tudi dejstvo, da je Pij X. dal našemu škofu Jegliču spregled, da so žene smele sodelovati kot cerkvene pevke, kaže na dobrohotno odprtost Cerkve in sočasno že napoveduje velike koncilске dogodke.

Glede na zmožnosti je potrebno dati mesto vsakovrstnemu petju, tako zborovskemu

kot ljudskemu, ljudi pa po eni strani "naučiti, da si bodo z notranjim sodelovanjem prizadevali dvigati svojega duha k Bogu takrat, ko poslušajo, kaj pojejo duhovnikovi pomočniki in pevski zbor" (*Musicam sacram* 15), po drugi strani pa jim dati priložnost tudi zunanjega sodelovanja, saj je tako sodelovanje navzočih, zlasti po nauku koncila, nujno potrebno. Tako je cerkveni pevski zbor po koncilski prenovi bogoslužja dobil nekatere nove poudarke in naloge. Sprva je morda nekatera navodila in razlage koncilskih odlokov težko doumeti in se na prvi pogled zdi, da pravzaprav pevski zbor nima več pravega mesta v bogoslužju; ob poglobljenem razumevanju pa lahko ugotovimo, da mu je določena izredno odgovorna in velika naloga. Gre za določbo, da ima pevski zbor dve ključni nalogi: pravilno izvajanje njemu namenjenih delov (kar je bila vselej njegova naloga) ter spodbujanje dejavnega sodelovanja vernikov pri petju (*Musicam sacram* 19). Gre za razmeroma novo nalogo, ki sicer ni lahko izvedljiva, zlasti v naših krajih ne, kjer je imel pevski zbor skoraj tradicijo "privilegiranege mesta" na koru, kjer je prevzel večino glasbenih sestavin, določenih za bogoslužje, in jih je kot zbor izvajal solistično (kar je še danes pogosta praksa), ljudje pa so sicer zbrano poslušali, kar je hvalevredno in je tudi danes oblika dejavnega sodelovanja, niso pa mogli sodelovati pri petju. Kako torej uresničevati zadano novo nalogo v pevskem zboru, ne da bi ta izgubil svojo vlogo? Veliko je odvisno od zborovodje, ki mora znati presoditi, kateri glasbeni deli bogoslužja so primerni za sodelovanje vernikov, za katera pa je prav in potrebno, da jih izvaja pevski zbor. Ni prav, da bi se pevski zbor čutil razvrednotenega v svojem delovanju, saj je še kako pomemben "liturgični sodelavec", ki naj bi spodbujal petje vseh, kar terjaja ogromno truda.

To pa ne pomeni, da se tu njegovo poslanstvo konča. Cerkevni pevski zbor je poklican k širšemu evangelizatorskemu poslanstvu; kot kulturno društvo lahko, in je tudi prav, da vstopa z oznanilom upanja v "posvetne" dvorane; prav je, da se udeležuje npr. občinskih revij in jih obogati s kakšnim motetom, mašnim delom ali drugo nabožno literaturo. Mnogi cerkveni pevski zbori imajo namreč v svojih repertoarjih pesmi, ki so se nabrale v letih sodelovanja pri bogoslužju (po navadi razne božične, velikonočne in Marijine pesmi). Kdaj izvajati te pesmi, saj pri bogoslužju skoraj 'zmanjka prostora' (zato pa zborovodje hitro nadomestijo darovanjsko ali obhajilno pesem s kako božično, v smislu 'ko jih pa zdaj končno lahko pojemo')? Marsikateri zborovodja tudi toži, da zaradi novih liturgičnih zahtev nekaterih skladb, ki jih je pevski zbor pel v preteklih letih, sploh ne morejo več uporabljati pri bogoslužju; npr. mnogi mašni spevi, ki so jih zbori včasih izvajali, med njimi tudi čudovite maše slovenskih skladateljev, zaradi neliturgičnih besedil pač ne pridejo več v poštev pri bogoslužju. Pogosto spregledamo priložnosti, ob katerih bi tudi med bogoslužjem te skladbe z neliturgičnim besedilom prišle v poštev, npr. ob blagoslovu oljčnih vejic pred cerkvijo na cvetno nedeljo lahko še kako s pridom zapojemo kak parafraziran Svet, ki ga v bogoslužje zaradi nedoslednosti v odnosu do liturgičnega besedila ne moremo vključiti kot stalni mašni spev "Svet" ... Mnoge take in podobne situacije nas hkrati spodbujajo, da se najde neka možnost za izvajanje zgoraj naštetih skladb, ki ne bo omejevala pevskega zbora pri izvrševanju vloge liturgičnih sodelavcev (in s tem upoštevanju liturgičnih navodil), hkrati pa bo dala glasbenim mojstrovinam preteklih let častitljivo mesto, ki jim gre.

Ker torej podrejenost cerkvene glasbe bogoslužju (prilagojenost njegovemu poteku in

obliki) velikokrat omeji uporabo tistih skladb, ki so bile ustvarjene v času, ko sodelovanje ljudstva še ni bilo tako poudarjeno, cerkveni dokumenti omenjajo tudi posebej za to namenjen t. i. *koncert duhovne glasbe*, ki se sme izvajati v cerkvah (dovoljenje za to naj bi vedno dal ordinarij), saj je bila ta glasba ustvarjena za svet prostor. "Morebitno omejitvev, ki lahko nastane pri izvajanju določenih skladb, lahko nadomestimo z njihovim popolnim izvajanjem zunaj bogoslužja v obliki koncerta cerkvene glasbe", v členu 6 spodbuja tudi dokument *Koncerti v cerkvah*, ki ga je kongregacija za bogoslužje izdala prav z namenom spodbujati tovrstne koncerte, hkrati pa urediti problematiko uporabe cerkva kot kulturnega prostora. Takšna oblika koncerta se priporoča ob pripravi na glavne bogoslužne praznike ter ob poudarku posebnega značaja različnih bogoslužnih časov (*Koncerti v cerkvah* 9). Kulturna naloga Cerkev se torej ne konča z "Ite, Missa est". Cerkevna glasba, npr. zborovsko petje, pa ima poleg kulturnega pomena tudi socialnega, saj pomaga ljudem graditi socialne odnose. To sočasno priteguje ljudi, ki drugače ne bi stopili v cerkev (Trummer 2005, 43), kar še enkrat potrjuje, da je glasba res univerzalni jezik, ki človeka odpira za dobro in lepo.

Ne glede na vse izdane koncilske dokumente pa naj ostane glavni pomen in smisel liturgične in vse cerkvene glasbe ta, ki ga apostol Pavel polaga na srce prvim kristjanom: "Kristusova beseda naj bogato prebiva med vami. V vsej modrosti se med seboj poučujte in spodbujajte. S psalmi, hvalnicami in duhovnimi pesmimi v svojih srcih hvaležno prepevajate Bogu." (Kol 3,16.)

Reference:

- Argelati, F. 1943. *Storia del sacrificio della Santa Messa*. Navaja Martinjak, Miroslav. 2003. Dijalektika sakralno-profano u crvenoj glazbi. V: Marijan Steiner, ur. *Religijske teme v glasbi. Zbornik radova međunarodnog simpozija održanog u Zagrebu 15. prosinca 2001*, 87. Zagreb.
- Benedikt XVI. 2009. *Spisi o cerkveni glasbi*. Ljubljana: Družina.
- Krajnc, Slavko. 2007. Zvoki tihote pri maši. *Pastoralni pogovori* 12, let. 36: 539-541.
- Martinjak, Miroslav. 2003. Dijalektika sakralno-profano u crvenoj glazbi. V: Marijan Steiner, ur. *Religijske teme v glasbi. Zbornik radova međunarodnog simpozija održanog u Zagrebu 15. prosinca 2001*, 125-141. Zagreb.
- Ratzinger, Joseph. 1995. Med izročilom in prenovami. *Cerkveni glasbenik* 88, št. 7-9: 49-59.
- Steiner, Marijan. 2003. Teologija sakralne (kršćanske) glazbe. V: *Religijske teme u glasbi. Zbornik radova međunarodnog simpozija održanog u Zagrebu 15. prosinca 2001*, 223-233. Zagreb.
- Šaško, Ivan. 2005. "Sacrosanctum concilium" i "Institut za crkveno glazbu 'Albe Vidaković'". Dvije obljetnice istome duhu: "Musica sacra tanto sanctior erit ...". V: Katarina Koprek, ur. *Budućnost s tradicijom. Zbornik radova prigodom 40. obljetnice rada Instituta za crkveno glazbu "Albe Vidaković" Katoličkog bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu*, 25-38. Zagreb: Glas koncila.
- Škulj, Edo. 2003. *Odloki o cerkveni glasbi: ob stoletnici Pijevega motu proprija*. Ljubljana: Družina.
- Škunca, B. 1998. *Duh i obred. O bitnosti i primjenljivosti katoličkog bogoslužja*. Zadar: Hrvatski institut za liturgijski pastoral.
- Trummer, Johann. 2005. Još jedan jubilej. V: Katarina Koprek, ur. *Budućnost s tradicijom. Zbornik radova prigodom 40. obljetnice rada Instituta za crkveno glazbu "Albe Vidaković" Katoličkog bogoslovnog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu*, 39-44. Zagreb: Glas koncila.
- United States Conference of Catholic Bishops. 2007. *Sing to the Lord. Music in Divine Worship*. Washington.
- Vindiš, Tadej. *Sodobna kršćanska popularna glasba in umešanje le-te v katoliško bogoslužje, diplomatska seminarska naloga*. Ljubljana.
- Zagorac, V. 1973. Glazba kao faktor aktivnog komunitarnog sudjelovanja u liturgiji. *Sveta Cecilija* 43: 3.

Vrnitev “nekronanega vojvode kranjskega”

Zadnja leta političnega delovanja dr. Ivana Šusteršiča

27. oktobra 1918, tik pred razpadom Habsburške monarhije, je ljubljanski knezoškof dr. Anton Bonaventura Jeglič v svoj dnevnik zapisal, da se je deželni glavar dr. Ivan Šusteršič [Šusteršič]¹ “z ženo odpeljal v avtomobilu na Dunaj, od koder se več ne vrne”. Po Jegličevem pričevanju je “nekronani vojvoda kranjski” zapustil deželni dvorec, iz katerega je še nedavno suvereno obvladoval Vseslovensko ljudsko stranko, “solznih oči”.² Prevratniki so namreč Šusteršiču kot “avstrijakantu” grozili celo s smrtjo, zato je moral Ljubljano na hitro zapustiti.³ Nekateri gorečnejši so želeli obesiti tudi njegovega najtesnejšega sodelavca dr. Evgena Lampeta, ki pa je imel srečo, ker ga v času prevrata ni bilo v Ljubljani.⁴ Toda Jegličeva ocena, da se Šusteršič, s katerim sta se dokončno razšla preteklo jesen, ko je knezoškof podprl strankarsko opozicijo pod vodstvom dr. Janeza Evangelista Kreka in dr. Antona Korošca, iz izgnanstva ne bo več vrnil, se je izkazala za zmotno.

Šusteršič se je že 2. novembra 1918 s pismom obrnil na svojega nekdanjega strankarskega sodelavca dr. Janka Brejca, ki se je po prevratu vrnil s Koroške in postal poverjenik za notranje zadeve v Narodni vladi Slovencev, Hrvatov in Srbov Josipa Pogačnika. V ganljivem pismu je izrazil lojalnost jugoslovanski državi in ga prosil, naj mu omogoči povratek v Slovenijo. Med drugim je zapisal: “Dragi! S posebnim zadovoljstvom sem bral, da Si vstopil v slovensko vlado in

da so Ti poverjene zelo važne notranje zadeve. Čestitam Ti in Ti želim na visokem mestu obilo uspehov in božjega blagoslova. ... Sedaj Te pa prosim, da mi omogočiš, da se čim prej vrnem v domovino in da tam kot preprost državljan mirno in svobodno živim. Vedi, da nisem sam v življenju, da imam rodbino, za katero mi je skrbeti. To skrb sem zanemaril, ker sem vse žrtvoval politiki. Govorice o mojem ‘velikem premoženju’ so pravljice. Delati moram, da skrbim za rodbino. To pa zamorem le v domovini, ki je pa sedaj zoper mene shujskana vsled usodepolne zmote ‘in re’. – Ne bi Ti nikdar tega pisal, če bi stal sam v življenju. Tudi mislim, da se ne motim, če sodim, da imaš plemenito srce. Tako srce je vsaj odsevalo iz pisma, katero Si mi svojedobno pisal, ko mi je Bog vzel mojega [sina] Ivota. Vedi tudi, da svojo domovino ljubim pregloboko, da bi se mogel trajno od nje ločiti. Saj je tudi Ivo tam pokopan. Na poti ne bom nikomur, temveč, kakor sem bil do zadnjega zvest svojemu vladarju, tako sem in bom zvest domači narodni oblasti. Živeti hočem kot zasebnik in odvetnik, družega nič. – Vem, da kot poštenjak mojega pisma ne boš izrabil. ... Dokler sem na Dunaju, sem seveda slovenski vladi na razpolago, če bi me hotela kaj rabiti.”⁵

15. novembra istega leta je Šusteršič naslovil pismo s podobno vsebino tudi na Pogačnika, 16. decembra pa še na Korošca.⁶ Nihče mu ni odgovoril. Brejc naj bi bil po nekaterih pričevanjih v svojem besu do nek-

danjega deželnega glavarja šel celo tako daleč, da je Šusteršičevo pismo v ljubljanski kavarni *Union* vrgel ob tla in ga pohodil.⁷ Prav tako naj bi bil po enem od pričevanj Brejc kasneje, ko je postal predsednik Deželne vlade za Slovenijo, "izdal na vse policijske edinice ob meji naročilo, da morajo takoj aretirati dr. Šusteršiča, če bi skušal prekoračiti jugoslovansko mejo".⁸

Nove oblasti nekdanjemu deželnemu glavarju niso bile niti toliko naklonjene, da bi ženi Bogomili in sinu Feriju dovolile odhod v Švico, kamor se je preselil z Dunaja. Tako je Bogomila šele pozimi 1920 ilegalno zapustila Kraljevino Srbov, Hrvatov in Slovencev ter se napotila k soprogu. Pobeg je uspel in družinica je bila ponovno združena v Lozani. Po enem od pričevanj v družinski kroniki naj bi bili samo nekaj dni po njenem odhodu na njena vrata v Ljubljani potrkali "Srbi", a so tam naleteli samo na njeno mamo. Ta je osuplim nepovabljenim obiskovalcem na vprašanje, kje je njena hči, odgovorila: "Radi bi govorili z mojo hčerjo? Žal to ne bo mogoče, saj je prejšnjo sredo odpotovala v Švico."⁹

Po pričevanju Marka Bajuka je najbolj tragično končal nekdanji Šusteršičev "propagandni minister", urednik *Slovenca* Ivana Štefe. Ko je po prevratu prišel h Izidorju Cankarju, enemu najtesnejših Šusteršičevih sodelavcev, s prošnjo, naj mu vendar dovoli še naprej delovati v časnikarstvu, saj da ne more živeti brez dela, "moral bi se obesiti". Cankar naj bi mu bil cinično odgovoril: "Kar obesite se, saj vam drugega ne kaže." Štefe je odšel domov in se res obesil.¹⁰

Šusteršičevega "finančnega ministra" Lampeta je vest o porazu centralnih sil dosegla na Dunaju. Ker je slutil, da je v očeh novih voditeljev Vseslovenske ljudske stranke *persona non grata*, je svoje bivanje v sedaj že nekdanji prestolnici podaljšal. O tem je 14. novembra 1918 pismeno obvestil Jo-

žefa Šiško, ki je bil še iz časov knezoškofa dr. Jakoba Missie eden ključnih Šusteršičevih zaveznikov v cerkveni hierarhiji: "Jaz sem se za nekaj časa iz Ljubljane odtegnil, da s svojo navzočnostjo v času najhujše razburjenosti ne motim ljudi, ki bi jo smatrali za provokacijo. ... O razmerah na Kranjskem izvem tu le malo, a kar izvem, kaže, da mora biti zmešnjava velika."¹¹ Po nekaj tednih se je Lampe le odločil za vrnitev v domovino. Med dolgim čakanjem na vlak v Zidanem Mostu se je močno prehladil in zbolel na ledvicah. Umrl je 16. decembra 1918.¹²

Preživeli Šusteršiču zvesti „starini“, ki se med vojno niso želeli priključiti Krekovi in Koroščevi struji, so se po prevratu znašli v težkem položaju. To je sočasno veljalo za mnoge duhovnike, kar je v svojem dnevniku beležil tudi Jeglič. Za božič leta 1918 je tako zapisal: "Posebno hudo je v župnijah, kjer so gospodje ostali na strani Šusteršičevi. V Gorjah so hoteli posebno fantje g. Pibra ubiti, napravili so mnogo škode na poslopju. Še hujše je bilo v Št. Lovrencu, kjer so župniku pobili okna pri mlekarnici, pri svinjaku in pri župnišču; tudi so dvakrat nanj streljali ... Streljali so tudi na župnika Lesjaka v Št. Jerneju."¹³

Slovenski liberalci so prek svojega glasila *Slovenski narod* zahtevali od vodstva Vseslovenske ljudske stranke, naj izvede temeljito politično čistko med privrženci deželnega glavarja. Po njihovem mnenju je menda po razpadu Habsburške monarhije v Sloveniji "ostalo še veliko kreatur avstrofilskega šusteršičevstva, ki so v prvem navdušenju sicer previdno poiskali zatišja in ga večinoma tudi neovirano našli". *Slovenski narod* je trdil, da je imela od tedaj "ta osovražena klika" ne samo mir, ampak "celo zaščito pri gotovih krogih". Med različnimi funkcionarji se je domnevno ohranilo preveč "dostojanstvenikov Šusteršičevega kova", ki bi jih bilo treba zamenjati.¹⁴

A tovrstne vzpodbude liberalcev, namenjene Korošču, so bile očitno odveč. Ko je Zadružna centrala, ena redkih finančnih institucij, ki je ostala v rokah Šusteršičevih privržencev, zašla v težave, je Šusteršiču zvesti duhovnik Matija Škerbec zaprosil Korošca za državno pomoč. Korošec pa je ob tem samo zamahnil z roko in pribil: "Šustercijanci so nam v balast."¹⁵ Tudi Fran Jaklič, ki je jeseni 1917 edini od državnoborskih poslancev sledil Šusteršiču ob njegovem izstopu iz Koroščevega Jugoslovanskega kluba v dunajskem parlamentu, se je moral soočiti z nezaupljivostjo strankarskih kolegov. Po prevratu je čutil, "da so na delu zahrbtni elementi", ki so prežali na to, da zasedejo njegove javne funkcije. Zato se je raje odločil za umik iz politike.¹⁶

Ruda Jurčec, ki je kot predstavnik mlade katoliške inteligence kritično ocenjeval takratna obračunavanja v taboru največje slovenske stranke, je o tem zapisal: "Boleče žaligre so pretresale naš najboljši svet. Nenadoma je nesrečno umrl Fran [pravilno: Ivan] Štefe, urednik *Slovenca*, in kmalu za njim je umrl kanonik dr. Evgen Lampe, steber Šusteršičeve deželne vlade na Kranjskem. Nikdo o vsem tem med nami ni govoril glasno ali bučno. Med nas je grenko prihajalo, kakor da bi se dogajalo nekaj, česar bi nas moralo biti sram."¹⁷

A čeprav je bil njihov "vojvoda" v tujini, njegovi privrženci v letih po prevratu niso mirovali. Umaknili so se sicer v ozadje, toda njihovo prisotnost je bilo vseskozi čutiti. To je povzročalo velike skrbi zlasti Jegliču, ki je s svojo podporo Kreku in Korošču odločilno pripomogel k propadu "avstrijakantov" v vrstah Slovenske ljudske stranke. 22. novembra 1919 mu je prišlo v roke vabilo na sestanek duhovnikov, ki ga je zelo vznemirilo. Na vabilu je bilo med drugim zapisano: "Delo 30 let prave cerkvene in gospodarske organizacije je po razvoju razmer zad-

nje dobe v veliki nevarnosti. Da rešimo, kar se da rešiti, je nujno potrebno, da določimo smer našemu delu." Podpisniki so zato za 26. november sklicali sestanek somišljenikov v posvetovalnici Ljudske posojilnice. Podpisani so bili dekan Anton Skubic, župnik Anton Oblak, dr. Vladislav Pegan in frančiškan dr. Gvido Rant. Vabilo je bilo za škofa dokaz, "da tako zvani 'starini' še vedno rujejo". Odločil se je, da bo na sestanek poslal svojega zastopnika, nemudoma pa je tudi posredoval pri frančiškanskem provincialu zaradi Rantove udeležbe.¹⁸

Na sestanku duhovnikov 26. novembra 1919 se jih je nato zbralo okoli trideset. Glavni govor je imel Pegan, ki se je ozrl na politične dogodke v poprevratnem času. Povedal je, "kako so bili zavrženi in so morali trpeti on in njegovi tovariši Lampe, Šusteršič in drugi". Zato je predlagal, "naj se preiščejo krivice in se poizkusi sprava". Po njegovem mnenju bi bilo potrebno ustanoviti "novo kmečko stranko". Nad takšnim predlogom Jeglič seveda ni mogel biti navdušen, je pa lahko bil zadovoljen, da se frančiškani na njegovo intervencijo shoda niso udeležili. Rant je moral podpis preklicati, nakar je kljubovalno izjavil, "da bo od sedaj edino le v cerkvi delal".¹⁹

Skubic in njegovi somišljeniki so zahtevali, da se nikomur ne sme prepovedati vstop v Slovensko ljudsko stranko, hkrati pa so terjali, "naj se jim da zadoščenje za vlanske razžalitve". Toda Koroščevo stališče je bilo, da "Šusteršič in še kdo pa ne more v stranko nazaj". Propadel je tudi dogovor, da naj bi ob novem letu izšla v *Slovencu* dva članka o spravi, ker uredništvo ni dopustilo objave Skubicovega članka z utemeljitvijo, da naj bi ga bil slednji "prepletel s spomini na prejšnje čase in sicer tako, da je bilo za naše razžaljivo in da bi bili dopis naši nasprotniki v našo škodo zlorabili". Neuspeh pogajanj Jegliča ni preveč potrl. V začetku leta 1920 je bil glede problema "starinov" optimistično razpo-

ložen: "Sploh pa od teh gospodov nekako 70 % še dejanski z nami složno sodeluje, 10 % miruje, le nekako 20 % je še bolj odpornih."²⁰

Toda škofov optimizem se je razblinil takoj, kakor hitro so se začele širiti govornice o skorajšnjem povratku zadnjega kranjskega deželnega glavarja, ki je takrat bival v tirolskem Voldersu: "Čutilo se je, da se 'starini' nekako zbirajo zoper SLS in da bo v ta namen dr. Šusteršič izdal grozno brošuro. Naši so se pripravili na najhujši odpor. Preračunali so, da bi nekako dvajset duhovnikov pristalo na to novo stranko, ostali bi bili složni."²¹ Ko se je izvedelo, da Šusteršič pripravlja za objavo "grozno brošuro", se je očitno ustrašil tudi Brejc. Albinu Prepeluhu, ki je bil takrat predsednik upravnega odbora tiskarne, v katerem se je tiskal Šusteršičev *Moj odgovor*, je Brejc celo "grozil z represalijami", če ne prepreči tiska.²²

Medtem ko sta Brejc in Jeglič s skrbjo pričakovala vrnitev nevarnega nasprotnika, so "starini" komaj čakali na ponovni prihod "nekdanjega klerikalnega vojvode Slovenije".²³ Šusteršič je tik pred izidom svoje brošure 22. marca 1922 v pismu Koblarju iz Voldersa nakazal, kakšna bo njena vsebina. Pojasnil mu je, da je v času izgnanstva "v samoti mnogo premišljeval in prekvasil svojo držo, poglobil svoje versko prepričanje, svoja verska čustva – a se popolnoma znebil klerikalizma". Prišel je do spoznanja, da je klerikalizem "škodljiv cerkvi, državi in ljudstvu". Izrazil je upanje, da ga zaradi te spremembe v njegovem mišljenju prijatelji v domovini ne bodo zapustili. Priznal je, da je v preteklosti katolicizem enačil s klerikalizmom. Katolicizmu ostaja še naprej zvest, medtem ko naj bi bil klerikalizem "le vprašanje oportunitete". Poudaril je, da je v brošuri voditeljem Slovenske ljudske stranke "mного prizanesel", čeprav se ve, da so "lažnjivci, obrekovalci in sleparji". Šusteršič se je zavedal njihove moči, ki je povzročila njegovo politično

smrt: "Moj spis je glas iz groba. Oživetni bi me mogla le Vsemogočnost Božja, a to bil čudež, pred katerim bi se priklanjal vse, razun pisunjcev in farizejev."²⁴

Šusteršičeva težko pričakovana brošura, ki je izšla aprila 1922, se je izkazala za veliko presenečenje, saj je po Jegličevem pričevanju "vse iznenadila, tudi starine".²⁵ Nekdanji zagrizeni zagovornik avtoritete cerkvene hierarhije v političnih zadevah je namreč napadel Koroščevo stranko kot "klerikalno".²⁶ Še bolj pa je vse presenetilo Šusteršičevo novo geslo: „En narod, ena država od Jadrana do Črnega morja!“²⁷ S takšnimi gesli je v bistvu premagal samega sebe. "Starini" sicer morda res niso pričakovali, da se bo njihov "vojvoda" v novih političnih razmerah še naprej razglašal za privrženca habsburške dinastije, toda njegovo posnemanje jugoslovanske unitaristične formule o enotnem "troedinem" narodu in antiklerikalni izpadi so bili vendarle preveč.

Proti Šusteršiču ni nastopilo samo vodstvo Slovenske ljudske stranke, ampak je odvrnil od sebe tudi velik del "starinov", ki so ga še pred objavo brošure prosili, naj poglavje o klerikalizmu izpusti. Med temi je bil tudi Škerbec, ki mu je pisal na Tirolsko prošnjo, naj izpusti poglavje o klerikalizmu in pa del, ki se je nanašal na duhovniškega pisatelja Frana Saleškega Finžgarja. Slednji je med vojno podpiral Krekovo strujo, vendar je odigral neslavno vlogo pri aferi Slovenska matica. To društvo, ki je že od leta 1864 skrbelo za izdajanje slovenskih znanstvenih in leposlovnih del, je tik pred vojno izdalo roman *Gospodin Franjo*, katerega avtor Fran Maselj Podlimbarski ni skrival svojih prosrbskih stališč. Po izbruhu vojne je bila zato Slovenska matica razpuščena, na notranjem ministrstvu pa so želeli prenesti premoženje na eno od katoliških društev. Krek je takšno ponudbo odklonil, vendar se je na Šusteršiča obrnila posebna deputacija, ki je želela prenesti pre-

moženje na Leonovo družbo. Šusteršič jim je dejal, da je takšne prošnje potrebno pisno utemeljiti. Ko je naposled dobil tudi pisno vlogo, je med podpisniki med drugimi zagledal Finžgarja. Slednji je Šusteršiču med vojno storil veliko škode, saj je med drugim širil neutemeljene govorice, da je Šusteršič dosegel premestitev 17. pešpolka iz Ljubljane, ker ga menda eden od vojakov na cesti ni pozdravil. Vlogo je Šusteršič spravil v predal in zgodbo je sedaj želel objaviti v brošuri. Na Škerbčevo željo jo je nato izpustil, toda poglavje o klerikalizmu je v brošuri ostalo.²⁸

V vrhu Slovenske ljudske stranke so se ob tem seveda še naprej trudili prepričati Šusteršičevo vrnitev. A slednji je dobil nepričakovano podporo Ivana Hribarja, nekdanjega enega največjih nasprotnikov iz liberalnega tabora, ki se je v Beogradu zavzel za njegovo soprogo. Bogomila je v pismu iz Karlovih Vari 23. aprila 1922 Hribarju poslala prisrčno zahvalo: "Po Vašem plemenitem prizadevanju sem dobila od generalnega konzulata na Dunaju potni list, ki se mi je bil doslej odrekal. Štejem si v prijetno in nujno dolžnost, da se Vam, visokocenjeni gospod minister, naj iskreneje zahvalujem, zagotavljač, da visoko cenim Vaš fini čut človekoljubnosti in pravičnosti."²⁹

Avgusta 1922 pa je naposled beograjska vlada izdala dovoljenje za vrnitev v domovino tudi samemu Šusteršiču.³⁰ Ker se je slednji odločil za politični obračun z nekdanjimi strankarskimi kolegi, je bil Jeglič zelo vznemirjen. Še zlasti, ko mu je tik pred vrnitvijo Šusteršič poslal pismo, v katerem je mrgolelo obtožb na škofov račun. Jegličev odgovor je bil zelo oster, v njem pa je podal svoje videnje političnega padca deželnega glavarja. Novega ni napisal nič, ampak se je spet zatekel h klasičnemu repertoarju obtožb o Šusteršičevi avtokratični naravi: "Tekom let ste si pridobili toliko veljave, da smo mislili, da bi brez Vas vse delo v smislu sklepov naših

katoliških shodov razpadlo. ... Žal, ste zadnja leta, približno od l. 1916, začeli nastopati izredno samolastno in avtokratično. Vso moč ste imeli v svojih rokah, vsi drugi naj bi Vam le pritrjevali. Začeli ste trditi, da ste Vi edini voditelj, da ste Vi sami stranka. Kako ste si prizadevali, da bi listi pisali le po Vaših informacijah in edino le in favorem Vaše osebe. Kot načelnik državnozborskega kluba ste z ministrom Stürgkhom politiko delali in vodili, kar je poslance silno bolelo. Polagoma se je rodilo in vedno več verjetnosti dobivalo mnenje, da, celo prepričanje, da presojate in vodite vse le z ozirom na svojo osebo; ko ste proti naročilu in volji kluba na čuden in skrivnosten način postali deželni glavar, se je odpor proti Vam hitro povečal ... Odvrnili so se od Vas Hrvatje, vsi obmejni Slovenci, večina poslancev in doma je vse kipelo, rasel je v stranki razkol, ki ga je pospeševalo Vaše očitno in neprikrito zaničevanje mladih inteligentov ... Mene je najbolj pekel razdor med duhovniki, kar precejšnje število, morda nad polovico, je šlo za Vami in preziralo navodilo škofovo." Jeglič je na koncu pisma ugotovil, da Šusteršiča pretekli dogodki očitno še niso dovolj izučili, zato mu je svetoval, naj končno prizna svojo krivdo in se umakne.³¹

A Šusteršič se tako zlahka ni nameraval vdati. 24. avgusta 1922 je poslal Jegliču iz Voldersa pismo, v katerem je v celoti ovrgel njegovo verzijo zgodovine razkola v stranki: "Seveda, priznati objektivno resnico, to bi bilo za Vas istovetno s priznanjem vnebovpijočih krivic, katerih ste deležen kot aktiven storilec in Vi bi bili potem morda kot škof nemogoči. Ker pa očitno te misli ne prenesete, ostanete krčevito pri svoji 'zgodovini' in rajši zaprete oči, kot da bi pogledali tja, kjer se vidi objektivna resnica v jasnem svitu. Prav iz srca obžalujem, da se ne morete vzpeti na piedestal, ki bi odgovarjal Vašemu visokemu dostojanstvu, temveč ljubite se kretati

v nižavi najmalenkostnejših osebnih spletk pretekle zgodovinske dobe, ki se je za večno pogreznila v morje nekdanjosti ... Vi zlorabljate škofovsko avtoriteto in ste jo zlasti zlorabili proti duhovnikom, ki nočejo in po svoji vesti ne morejo slediti Vašemu poveljju, da bi podpirali politično in osebno nemoralno lopovščino. Namesto, da bi bili škof, si dopadete v vlogi političnega priganjača neke moralčno zelo nizko stoječe družbe špekulantov. Prav nič se ne zmenite za vest posameznega duhovnika. Vse hočete tiranizirati na necerkvenem polju ... Če hočete absolutno ostati pokrovitelj laži in krivice, Vam tega ne morem braniti. Ako ne sprevidite, da tudi napram političnemu voditelju veljajo načela resnice, pravice in krščanske ljubezni in da je moralčno popolnoma brezpomembno, če je svoj padec sam zakrivil ali ne; če smatrate, kakor zveni iz Vašega pisma, obsodbe vreden objekt sovraštva in osvete, ne pa sovraštvo in osveto samo, je vsaka diskusija z Vami odveč." Šusteršič je sicer pismo končal s pozdravi cerkvenemu knezu, a je tudi zapisal, da so zadnji, saj "gredo najina pota za to življenje narazen".³²

Dopisovanja med nekdanjima tesnima zaveznikoma je bilo s tem konec. Sledil je odločilni spopad v politični areni. Enotnost v stranki je bila ponovno na preizkušnji, kar je opazil tudi Jeglič, ki ob vrnitvi nevarnega nasprotnika seveda ni nameraval stati križem rok: "Torej zopet razdor med nami in v duhovskem stanu v pohujšanje ljudstva. ... Pisal bom župniku [Matiji] Škerbcu, ker on je vodja starinov, in nameravam obedienciae (zaradi pokorščine) prepovedati vsako sodelovanje pri tem pokretu, in sicer radi discipline v kleru, radi razdora in pohujšanja med ljudstvom."³³ V pismu je Škerbca opozoril, da bo "odločno storil vse tiste korake, ki so potrebni, da preprečim razdor med duhovniki in ljudstvom", kajti "časi so resni in zahtevajo odločen nastop za enotno smer".³⁴

Kmalu je škof svoje grožnje tudi začel uresničevati.

Šusteršičev privrženec Janez Piber je v pismu 6. novembra 1922 Škerbcu poročal o delovanju duhovnikov, ki jim je Jeglič naročil, naj se vključijo v volilni boj, da bi Šusteršiča diskreditirali. Med drugim so slednjega obtožili sodelovanja s Samostojno kmetijsko stranko, ki so jo liberalci ustanovili kot protiutež prevladi Koroščeve stranke na podeželju. Piber je ob tem zapisal: "O ta hudo-bija! Še ne jenjajo, nadaljuje se ... to prekletstvo obrekovanj! Človeku se kar gabi!" Na udaru se je znašel tudi Koblar, ki so mu Šusteršičevi nasprotniki očitali, da "ima vedno svojo politiko". Piber je Škerbca še opozoril, da je Jeglič celo ukazal, naj se proti njemu uvede preiskava.³⁵ A Škerbec se ni dal prestrašiti. Škofu je odkrito zagrozil, da se za Slovensko ljudsko stranko „bliža dan, ko bomo javno razkrinkali vse te laži in takrat..."³⁶

Volitve v Narodno skupščino Kraljevine SHS so bile razpisane za 18. marec 1923.³⁷ "Starini" so se odločili, da bodo na čelu svoje liste kandidirali Šusteršiča, ki je svojo stranko poimenoval Narodna ljudska stranka. Slednja naj bi se bila po poročanju *Slovenca* povezala s Pašičevimi radikalc, s čimer si je Šusteršič, ki je sicer pakt z njimi v javnosti zanimal, prislужil kup obtožb o domnevni izdaji slovenskih interesov. Očitali so mu, da spada med "slovenske reptile, ki se rede od belgrajskega dispozicijskega fonda". Tako naj bi sodeloval pri uresničevanju idealov srbskih radikalcev, ki "stremijo za popravoslavljnjenjem, zaslužnjenjem cerkve pod režimom, hegemonijo srbstva v upravi in armadi ter stopnjema izvedenim iztrebljenjem slovenskega jezika in slovenske kulture". Šusteršiču je glasilo Koroščeve stranke poslalo naslednje nedvoumno sporočilo: "Toda motijo se radikali in tisti, ki mislijo za zlate cekine naše ljudstvo Velesrbom prodati. Še vedno je moral vsak Judež, s sramoto pokrit, pobrati šila in ko-

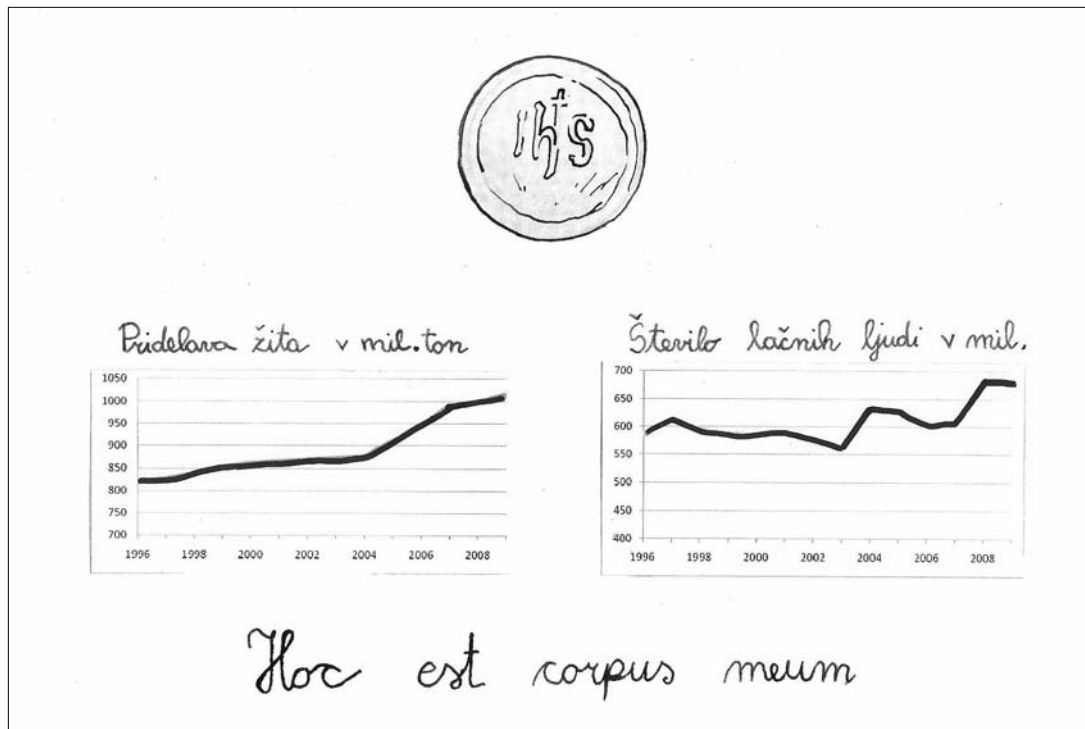
pita iz naše dežele. Podle hlapčevske duše se seveda vedno najdejo, da se stвори kakšna stranka režimskih reptilov.”³⁸

Šusteršiča je napadel celo del hrvaških politikov, ki so trdili, da je njegov nastop “insceniran v Belgradu”, dobil pa naj bi bil “nalogo, da paralizira eventualni skupni nastop Slovencev proti politiki Belgrada”.³⁹ Njegovi nasprotniki iz Slovenske ljudske stranke so mu očitali, da je “srbski hlapec” in “Pašičev oproda”, ker v svoj program ni uvrstil revizije *Vidovdanske ustave*. Sumljivo se jim je zdelo njegovo zagovarjanje “ljudske samouprave”, ki naj bi ustrezala Pašičevim predstavam samouprave “s kakšnim belgrajskim pandurjem na čelu”.⁴⁰ Ob tem pa so seveda vsi Šusteršičevi kritiki pozabljali, da je bil osovraženi “klerikalni vojvoda” v času sprejemanja *Vidovdanske ustave* v tujini in ni mogel nositi prav nobene odgovornosti za Pašičeve veli-

kosrbske manevre po nastanku jugoslovanske države.

Zaradi Šusteršičevih napadov na klerikalizem so tudi nekateri najzvestejši privrženci začeli dvomiti, ali ni morda njihov vojvoda med bivanjem v tujini odpadel od vere. Celo Škerbec je bil v dilemi zaradi govoric, ki jih je širil Jegličev krog, a je ob Šusteršičevem obisku Tržiča spoznal, da te še zdaleč ne držijo: “Ko je tedaj prišel v Tržič, je bila njegova prva pot v župno cerkev, počastit presv. Rešnjeg Telo. Priznati moram, da je tudi name nekaj vplivalo sumničenje njegovih nasprotnikov, ki so podtalno širili govorice, da je vsa Šusteršičeva pobožnost le hinavščina. Skoro sem se bal, da bo sedaj, ko je doživel toliko zla ravno od tako zvanih ‘katoliških’ krogov, njegova pobožnost uplahnila, pa je bilo narobe res.”⁴¹

Narodna ljudska stranka je začela 1. februarja 1923 izdajati časopis *Ljudski dnevnik*,



Brez naslova

ki je v volilnem boju napadal večinoma Slovensko ljudsko stranko in njene prvake. Prvi je sprejel izziv znani liberalni disident Fran Šuklje, ki je 6. in 7. februarja objavil članek z naslovom *Zakaj – nazaj?*, v katerem je v žaljivih tonih napadel nekdanjega sodelavca. Očital mu je, da je bil ob umiku iz Ljubljane v času prevrata “nezvestemu blagajniku podoben, ki zbeži z ukradeno blagajnico svojega gospodarja”. Šuklje se je norčeval iz “kranjskega samodržca”, češ da je “v strahu in trepetu po stranskih ulicah v deželnem avtomobilu pobegnul pred sovraštvom in gnjevom razkačnega slovenskega naroda iz deželnega dvorca v tujino, tresoč se pred mislijo, da ga ne bi spoznali ter mu beg preprečili”.⁴²

A Šusteršič nekdanjim strankarskim kolegom ni ostal dolžan. S posebnim žarom se je lotil Brejca, ki se je za to priložnost politično reaktiviral.⁴³ Prek svojega glasila je obsojal Brejca in druge “klerikalce”, da so “srečno razbili slov[ensko] avtonomijo”, nato pa “zadovoljno sedli v ministrske stole v Beogradu”. Koroščevi stranki je očital, da je imela ministre že v treh beograjskih vladah, da pa ji kljub temu ni uspelo v ničemer izboljšati položaja slovenskega ljudstva. Njene zahteve po avtonomiji je označil za neiskrene, kot glavni cilj prvakov Slovenske ljudske stranke pa utrjevanje centralizma.⁴⁴

Koblar, ki očitno še ni pozabil, da se je moral pred dobrima dvema desetletjema odpovedati deželnozborski kandidaturi v tržiškem okraju prav v korist Brejca, je 4. marca 1923 napisal Šusteršiču zaupno pismo, v katerem je opisal nekaj Brejčevih domnevnih političnih spodrseljajev v zvezi s koroškim problemom, ki bi se dali uporabiti v volilnem boju.⁴⁵ V zadnjih dneh volilne kampanje je “tužni Korotan” postal glavna tema obračunavanja Šusteršičevega glasila z nekdanjim predsednikom slovenske vlade.

Brejč je v dneh pred volitvami nastopil na številnih shodih in izrabil vsako prilož-

nost za kritiko Šusteršičeve politike.⁴⁶ Šusteršičeva stranka je medtem po deželi trosila volilne letake, na katerih se je v negativnem kontekstu pojavljalo poleg Koroščevega tudi Brejčevo ime. Na enem izmed letakov je bilo tako med drugim mogoče prebrati naslednje obtožbe na račun Koroščeve stranke: “Kdo je ubil slovensko avtonomijo? Dr. Korošec, dr. Brejc in drugi voditelji SLS ... Kdo je kriv velikih davkov? Dr. Korošec, ki je prodal Slovence v Beogradu. ... Kadar so na vladí, so centralisti, kadar so doma, so avtonomisti. Kdo so to? Poslanci Slov[enske] ljudske stranke.”⁴⁷

Poleg tega je Šusteršič v *Ljudskem dnevniku* 10. marca nekdanjemu predsedniku slovenske vlade očital, da se je za razliko od staroavstrijske deželne uprave na Kranjskem, ki je bila izvoljena od ljudstva, Narodna vlada kar “sama postavila, bila je torej uzurpatorična”. Brejc naj bi bil tako spadal “med glavne uzurpatorje”, ker “ni imel sploh nobenega ljudskega mandata, a je igral v narodni vladi velike vloge”. Pravico razpustiti deželno samoupravo bi imelo samo ljudstvo, ki je izvolilo deželni zbor in preko njega deželne odbornike. In kljub temu so, je zapisal Šusteršič, “možje SLS sami izročili vso avtonomijo, slovensko in kranjsko deželno, centralni vladi v Beogradu” in so tudi “po svojem načelniku dr. Korošču dejansko soustvarili vidovdansko ustavo”.⁴⁸

18. marec 1923 je bil dan velikega zmago-slavja za Slovensko ljudsko stranko. Pobrala je namreč kar 21 od skupno 26 slovenskih skupščinskih mandatov. Za Šusteršičevo stranko pa je bil to dan katastrofalnega poraza. Brejc se je tako po volitvah upravičeno hvalil, da je “vodjo eksklerikalne pomožne kohorte” Šusteršiča, ki naj bi domnevno paktiral s srbskimi centralisti, “položil v pesek”.⁴⁹ Korošec je bil lahko zadovoljen, saj je z izdatno Brejčevo pomočjo njunega starega nasprotnika dokončno pregnal s političnega odra.

Poraz na volitvah je Šusteršiča gotovo potrl. A je vztrajal naprej. O tem priča tudi pismo, ki ga je njegova soproga 29. novembra 1923 napisala zvestemu družinskemu prijatelju Turnerju: "Moj soprog je srečen, da more zopet živeti v domovini. Sedaj mora delati in denar služiti, kajti naše emigrantstvo je požrlo naše prihranke ... Moj soprog upa, da se bodo razmere konsolidirale in da bode država po težkih evolucijah ozdravela in cvetela. Pri tem zdravem in bogatem materjalu, ki ga ima Jugoslavija, ne more biti drugače. Upam, da njegov optimizem ga ne bo varal."⁵⁰ Šusteršiču je bilo težko priznati, da je politično mrtev. Svoj boj je nadaljeval. Kmalu se je pokazalo, da tudi na račun osebnega zdravja.

Po katastrofi na volitvah v beograjsko skupščino se je krog Šusteršičevih političnih somišljenikov še skrčil. Eno od zadnjih ohranjenih pisem pred smrtjo je 29. julija 1924 napisal Koblarju. Povod je bila njegova sedemdesetletnica in med iskrenimi čestitkami je politično mrtvi državnik med vrsticami izrazil obžalovanje, da Koblarja v časih svoje velike moči ni bolj podpiral: "Pozno je sicer, zelo pozno, a gotovo Vam ni nihče čestital z večjo prisrčnostjo iskrenostjo za sedemdesetletnico, kot Vam čestitam jaz ... Bili ste vedno naroden bojevnik in zastavonoša. Marsikdo Vas nekdanj ni razumel, žalibog tudi jaz ne. Danes vsi vidimo, da Ste imeli Vi prav. In kar je po mojih mislih največ; vedno, v vseh okoliščinah, Ste bili pravi duhovnik, zgled vsem vernikom in nikdar ni mogla pasti niti senca na Vašo Bogu posvečeno osebo, vedno Ste bili uzor duhovnika človeka in narodnjaka."⁵¹

Jeseni istega leta je zadnji kranjski deželni glavar doživel srčni napad. Od takrat je imel težave pri govorjenju, opešal pa mu je tudi spomin. Kljub priporočilom zdravnikov, da mora počivati, je z delom v odvetniški pisarni nadaljeval. Po vrnitvi iz tujine je namreč potreboval kar nekaj časa, da je slednjo na novo

vzpostavil. Želel si je, da bi uživala takšen ugled kot pred vojno, zato je delal še več, kot mu je dopuščalo zdravje. K njegovi izčrpanosti pa je pripomoglo tudi dejstvo, da je moral jemati močna zdravila, ki mu jih je predpisal zdravnik za bolezen ledvic. Ko je že kazalo, da se je izkopal iz težav pri poslovanju pisarne, ga je 1. oktobra 1925 ponovno zadela kap. Ohromel je po levi strani. 5. oktobra je izgubil zavest, čez dva dni pa je umrl.⁵²

Šusteršič je na predvečer svoje smrti napisal dve oporoki; eno je namenil soprogi Bogomili, drugo pa sinu Feriju. Čeprav je bilo morda pričakovati, da bodo njegove zadnje besede v znamenju politike, ni o njej niti ene same besede. Obe oporoki sta predvsem izpoved globoko vernega katoličana, ki si zgolj želi, da bi veri ostala zvesta tudi njemu najdražja sočloveka. Sinu Feriju je med drugim položil na srce naslednje misli: "Upam, da pridem k Bogu, kamor hrepenim in da tam dobim Tvojega brata Ivota, pa tudi Bogico in malega Alfonzka, ki ju ti nisi poznal in ki sta brez vsakega dvoma v naročju Božjem, ker sta odšla čista kot angelja iz tega sveta. Njima je bilo vse prihranjeno. Le trdno upam, da je Ivo z njima skupaj, naš ljubi Ivo ... Ljubi Ferči, bodi do smrti zvest sv. Katoliški cerkvi. Živi, kakor ona uči, pokoravaj se njenim podukom in ukazom v vseh zadevah vere in morale. Rajši umreti, kot vedoma grešiti! Bodi dober, pošten, resni-coljuben, radodaren za dobro stvar. Zlasti za reveže imej odprte roke, obiskuj jih po možnosti, zgovarjaj se z njimi, kajti oni so ljubljenci Kristusovi, saj je o njih rekel: 'Karkoli ste enemu izmej teh storili, to ste meni storili!' ... Moli! Zjutraj, opoldan, zvečer – kakor si videl pri meni. Poleg tega misli vedno na Boga. Njegov otrok si, Njegova volja naj se spolnjuje v Tebi!"⁵³

Podobno sporočilo je zapustil tudi soprogi. Naročil ji je, naj po možnosti vsak dan hodi k sveti maši in naj spoštuje Boga: "Človeška pamet je prekratka, da bi vse to razu-

mela. Jaz pa ti v obličju smrti povem, da je tako! Ne poslušaj ljudi, ki drugače govorijo, da zakrivajo svojo lastno duševno revščino. Poslušaj mene, ki govorim iz groba k Tebi, ki te ljubim. V večnost grem z veselim srcem, ker grem k Bogu, ki ga ljubim čez vse. Ponižan v prahu, ga prosim odpuščanja mojih grehov. Trdno upam, da mi bo odpustil, ker ga ljubim. Iz sveta grem brez vsakega srda proti komurkoli. V svečani uri, ko stopim pred večnega sodnika, je vse malenkostno, kar je na tem svetu. Vse obledi in izgine – Bog je tu!”⁵⁴

9. oktobra 1925 je nekdanjega kranjskega deželnega glavarja na zadnjo pot pospremila tisočglava množica. Obred v ljubljanski frančišćanski cerkvi je vodil Gvido Rant ob asistenci številnih duhovnikov. Pogreba so se udeležili skoraj vsi nekdanji poslanci kranjskega deželnega zbora, ne glede na strankarsko pripadnost, med njimi tudi Šuklje, Hribar in Brejc. Prišel je še vodilni liberalni prvak Gregor Žerjav. Za razliko od naštetih politikov, ki so kljub številnim nepopravnim računom s pokojnim deželnim glavarjem prišli izkazati svoje spoštovanje, ne Korošec ne Jeglič tega nista storila. Tako sta ob Šusteršičevem grobu imela govora Janez Piber v imenu duhovnikov in Franc Drobnič kot predstavnik nekdanjih deželnozborskih poslancev. Slednji je govor zaključil v solzah. Poročevalec *Slovenca* ob tem ni mogel zamolčati dejstva, da solz “ni mogel zadržati marsikateri izmed navzočih, zlasti duhovnikov, ki so v velikem številu spremljali pokojnika na zadnji poti”.⁵⁵

Zgodovino pišejo zmagovalci. Ivana Šusteršiča so številni zgodovinarji in publicisti desetletja demonizirali. Njegov ponesrečeni poskus vrnitve na politično sceno v času Kraljevine SHS je k temu samo še pripomogel. Toda vsaj del kranjskih duhovnikov je tudi po njegovi smrti še vedno prisegal nanj. Januarja 1926 sta Koblar in Škerbec celo spro-

žila akcijo ustanovitve mesečnika, v katerem bi objavljali svoje prispevke Šusteršičevi somišljeniki.⁵⁶ Za dovoljenje sta zaprosila škofijski ordinariat. Namen časopisa sta opisala takole: “Njegov namen bi bil vpljivati na izčišćenje sedanjih kaotičnih razmer, pojasniti objektivno nekdanji razkol v SLS, kazati pota, ki bi vodila k izboljšanju sedanjih kulturno političnih razmer. List bi stal na katoliškem kulturnem stališču. Povdarjamo, da mu ni namen razdirati SLS ali delati v njenih vrstah kako zmešnjavo, ki je itak popolna, ampak le na podlagi objektivne resnice in realnih dejstev kazati pot h konsolidaciji.”⁵⁷

Šusteršičevi somišljeniki so bili seveda prešibki, da bi lahko še kadarkoli odločilno posegli v slovensko politiko. Anton Korošec je s stranko, ki je bila v bistvu Šusteršičeva stvaritev, nato še poldrugo desetletje suvereno obvladoval slovensko politično sceno.

1. Na velik pomen Šusteršičevega delovanja v slovenskem katoliškem gibanju sta v historiografiji prva opozorila Fran Erjavec in Matija Škerbec. V zadnjem desetletju smo priča poglobljenim znanstvenim raziskavam njegovega življenja in dela. Ta prispevek temelji večinoma na arhivskem gradivu, ki ga drugi avtorji doslej niso pritegnili v raziskave. Prim. Fran Erjavec, *Zgodovina katoliškega gibanja na Slovenskem* (Ljubljana 1928); Matija Škerbec, *Pregled novodobnega slovenskega katoliškega gibanja, I-II* (Cleveland 1956-1957); Igor Grdina, *Nekronani vojvoda kranjski – dr. Ivan Šusteršič*, v: *Zgodovinski časopis* 50 (1996), 369-382; Isti, *Nekaj opazk o Šusteršičevi politiki pred in med prvo svetovno vojno*, v: *Zgodovinski časopis* 53 (1999), 351-365; Janko Pleterski, *Dr. Ivan Šusteršič 1863-1925. Pot prvaka slovenskega političnega katolicizma* (Ljubljana 1998); Andrej Rahten, *Parlamentarni boj poslancev Slovenskega kluba proti Bienertihovi vladi leta 1909*, v: *Zgodovinski časopis* (1996), 357-367; Isti, *Zadnji slovenski avstrijakant. Prispevek k politični biografiji dr. Ivana Šusteršiča*, v: *Zgodovinski časopis* 53 (1999), 195-208; Isti, *Iz slovenske parlamentarne zgodovine. Politika poslancev Katoliško-narodne stranke v kranjskem deželnem zboru 1892-1904*, v: *Tretji dan* 28 (1999), št. 258, 124-130; Isti, *Slovenska ljudska stranka v dunajskem parlamentu. Slovenska parlamentarna politika v dunajskem parlamentu* (Celje 2001); Isti,

- Šusteršiči – zgodovina kranjske legitimistične rodbine, v: *Kronika* 58 (2010), 443-456; Zvonko Bergant, *Kranjska med dvema Ivanoma. Idejno-politično soočenje slovenskega političnega katolicizma in liberalizma na prehodu iz 19. v 20. stoletje* (Ljubljana 2004).
2. Anton Bonaventura Jeglič, *Dnevnik*, kopija, Znanstvenoraziskovalni center Slovenske akademije znanosti in umetnosti (dalje: Jegličev dnevnik, ZRC SAZU).
 3. Škerbec, *Pregled*, II, 70.
 4. *Ljudski dnevnik*, 1.3.1923.
 5. Tone Zorn, *Iz korespondence dr. Janka Brejca*, v: *Kronika* 19 (1971), 43-44.
 6. Prim. Šusteršičevo pismo Josipu Pogačniku, 15. II. 1918; Šusteršičevo pismo Antonu Korošču, 16. 12. 1918, Nadškofijski arhiv Ljubljana, Zapuščina Ivana Šusteršiča (dalje: NAL, ZIS).
 7. Prim. *Ljudski dnevnik*, 3.3.1923.
 8. Škerbec, *Pregled*, II, 71. Prim. *Ljudski dnevnik*, 26. 2. 1923.
 9. Maria (Mitzi) Hiller, *Familien-Chronik*, Arhiv Gregorja Schusterschitza (dalje: AGS).
 10. Marko Bajuk, *Ivan Štefe*, v: *Pogledi* 28-29 (1999), 22-29, tu 29.
 11. Pismo Evgena Lampeta Jožefu Šiški, 14. II. 1918, Nadškofijski arhiv Ljubljana, Zapuščina Jožefa Šiške.
 12. Matjaž Ambrožič, *Spomini in semeniška kronika 1941-1944 Ignacija Nadraha* (Ljubljana 2010), 74.
 13. Jegličev dnevnik, 25. 12. 1918, ZRC SAZU.
 14. *Slovenski narod*, 30. 5. 1919.
 15. Dopis Matije Škerbca Revizijski zvezi v Ljubljani, 6. II. 1925, župnijski arhiv Kranj, Zapuščina Matije Škerbca (dalje: ŽAK, ZMŠ). Za dostop do zapuščin dveh pomembnih Šusteršičevih sodobnikov, Matije Škerbca in Antona Koblarja, bi se na tem mestu še prav posebej rad zahvalil prelatu Stanislavu Zidarju in skrbniku župnijskega arhiva Kranj Stanislavu Isteniču.
 16. Prim. Fran Jaklič, *Spomini*, tipkopis, Arhiv Tadeja Sluge, Zapuščina Frana Jakliča (dalje: ATS, ZFJ).
 17. Ruda Jurčec, *Skozi luči in sence (1914-1958)*, I-III (Buenos Aires 1964-1969), tu I, II.
 18. Jegličev dnevnik, 23. II. 1919, ZRC SAZU.
 19. Jegličev dnevnik, 27. II. 1919, ZRC SAZU.
 20. Jegličev dnevnik, II. 1. 1920, ZRC SAZU.
 21. Jegličev dnevnik, 17. 4. 1922, ZRC SAZU.
 22. Albin Prepeluh, *Pripombe k naši prevratni dobi* (Ljubljana 1938), 147-148.
 23. *Slovenec*, 13.4.1922.
 24. Pismo Ivana Šusteršiča Antonu Koblarju, 22.3.1922, župnijski arhiv Kranj, Zapuščina Antona Koblarja (dalje: ŽAK, ZAK).
 25. Jegličev dnevnik, 17. 4. 1922, ZRC SAZU.
 26. Prim. Pleterski, *Dr. Ivan Šusteršič*, 456-464.
 27. Ivan Šusteršič [Šusteršič], *Moj odgovor* (Ljubljana 1922), 135.
 28. Škerbec, *Pregled*, II, 67-68.
 29. Pismo Bogomile Šusteršič Ivanu Hribarju, 23. 4. 1922, Narodna in univerzitetna knjižnica, Zapuščina Ivana Hribarja.
 30. *Slovenec*, 15. 8. 1922.
 31. Prepeluh, *Pripombe*, 103-106.
 32. Isto, 107-109.
 33. Jegličev dnevnik, 7. II. 1922, ZRC SAZU.
 34. Jegličev dnevnik, 8. II. 1922, ZRC SAZU.
 35. Pismo Janeza Pibra Matiji Škerbcu, 6. II. 1922, ŽAK, ZMŠ.
 36. Jegličev dnevnik, 21.II.1922, ZRC SAZU.
 37. Podrobno o tem Metod Mikuž, *Oris zgodovine Slovencev v stari Jugoslaviji 1917-1941* (Ljubljana 1965), 241-253.
 38. *Slovenec*, 27. 1. 1923.
 39. *Slovenec*, 20. 4. 1922.
 40. *Slovenec*, 4. 2. 1923.
 41. Škerbec, *Pregled*, II, 69.
 42. *Slovenec*, 6. 2. in 7. 2. 1923.
 43. Prim. Andrej Rahten, *Pozabljeni slovenski premier. Politična biografija dr. Janka Brejca (1869-1934)* (Celovec-Ljubljana-Dunaj 2002), 279-291.
 44. *Ljudski dnevnik*, 24. 2. 1923.
 45. Pismo Antona Koblarja Ivanu Šusteršiču, 4. 3. 1923, NAL, ZIS.
 46. *Slovenec*, 13. 3. 1923.
 47. Letak Narodne ljudske stranke za volitve v Narodno skupščino Kraljevine SHS, 18. 3. 1923, NAL, ZIS.
 48. *Ljudski dnevnik*, 10. 3. 1923.
 49. *Slovenec*, 21. 10. 1923.
 50. Pismo Bogomile Šusteršič Pavlu Turnerju, 29. II. 1923, Pokrajinski arhiv Maribor, Zapuščina Pavla Turnerja.
 51. Pismo Ivana Šusteršiča Antonu Koblarju, 29. 7. 1924, Nadškofijski arhiv Ljubljana, Zapuščina Antona Koblarja.
 52. Prim. Bogomilino pismo Abdonu Schusterschitzu, 5. 7. 1925, Abdonovo pismo Ferdinandu Šusteršiču, 25. 10. in 20. 12. 1925, AGS.
 53. edatirana oporoška Ivana Šusteršiča, namenjena Feriju, Arhiv Marije Vujasinović.
 54. Neditirana oporoška Ivana Šusteršiča, namenjena Bogomili, ATS, ZFJ.
 55. *Slovenec*, 10. 10. 1925.
 56. Pismo Matije Škerbca Antonu Koblarju, 29. I. 1926, ŽAK, ZMŠ.
 57. Neditirano pismo Antona Koblarja in Matije Škerbca Škofijskemu ordinariatu, ŽAK, ZMŠ.

Kononov v. Latvija: Kdo je odgovoren za medvojna in povojna hudodelstva zoper človečnost?

1. Uvod

Medvojna in povojna hudodelstva zoper civilno prebivalstvo ostajajo neraziščeno področje v večini vzhodno- in srednjeevropskih držav. Podobne težave, kot jih ima Slovenija pri urejanju svoje polpretekle zgodovine in kazenskoprnem preganjanju domnevnih hudodelcev, imajo tudi druge evropske države. Da bi nekoliko predstavili težave sorodnih vzhodno- in srednjeevropskih novonastalih demokracij pri urejanju temnih poglavij iz polpretekle zgodovine, v prvem delu prispevka predstavljamo pravno in moralno analizo letošnje odločitve velikega senata Evropskega sodišča za človekove pravice v zadevi *Kononov v. Latvija* o medvojnih hudodelstvih sovjetskih partizanov nad civilnim prebivalstvom v Latviji. Čeprav je bila odločitev v slovenski javnosti prezrta, gre za zelo pomembno presojo, ki smiselno osvetljuje jedro uveljavljanja pravne odgovornosti za barbarska hudodelstva nad civilnim prebivalstvom. Odločitev poudarja, da ne more biti razlikovanja pri kazenskoprnih odgovornosti glede na stran, na kateri se je storilec bojeval, kar je pomembno tudi za spopadanje z ravnodušnostjo do medvojnih in povojnih pobojev v slovenski družbi. Odločitev se implicitno nanaša na nekatera aktualna vprašanja slovenske družbe glede povojnih pobojev in je zanimiva tudi z vidika, da je na tretjem senatu Evropskega sodišča za človekove pravice pri prvostopenjskem odlo-

čanju predsedoval Boštjan M. Zupančič, slovenski sodnik na Evropskem sodišču za človekove pravice. V drugem delu pa v prispevku analiziramo, kaj bi lahko takšna odločitev prinesla za soočenje s hudodelstvi v slovenskem pravnem redu.

2. Zadeva Kononov v. Latvija

Latvijska zgodba se začne 27. maja 1944, ko sovjetski partizani oblečeni v uniforme Wehrmachta napadejo vas z imenom Mazie Bati na latvijskem podeželju. Napad je bil del maščevanja zaradi poboja skupine sovjetskih partizanov pod vodstvom majorja Čugunova, ki so se skrivali v skednju neke hiše v Mazie Bati. Ker so partizani posumili, da so prav vaščani vasice izdali Čugunove može nacističnim nemškim silam (Nemcem), so se samovoljno odločili, da se bodo maščevali za smrt soborcev. Nedoržni vaščani so v pričakovanju in v strahu pred maščevanjem partizanov poiskali pomoč nemške vojske, ki je vse moške prebivalce opremila s puškami in z dvema granatama. Pri tem je potrebno poudariti, da vaščani do takrat niso bili oboroženi, niti niso sodelovali v oboroženih spopadih, ves čas pa so tudi zanimali, da bi partizane izdali nemški vojski. V napadu, ki je sledil, so sovjetski partizani zverinsko pokončali devet vaščanov, pri čemer so jih šest še žive zažgali, vključno s tremi ženskami, med katerimi je bila ena v pozni nosečnosti. Zaž-

gali so tudi njihove domačije. Marsikdaj se v podobnih primerih zgodba konča brez ugotavljanja odgovornosti za povzročena vojna hudodelstva, vendar se je zgodba o pokolu v vasi Mazie Bati takrat šele začela.

V začetku leta 1998 je latvijski arhivski center za preiskovanje posledic totalitarizma sprožil kazensko preiskavo o dogodkih z dne 27. maja 1944 v vasi Mazie Bati. Kasneje je tožilec sprožil kazenski postopek zoper Vasilija Makaroviča Kononova, vodjo partizanskega oddelka, ki je vasico napadel. Po dolgotrajnih postopkih pred latvijskimi kazenskimi sodišči je kazenski oddelek okrožnega sodišča spoznal Kononova za kazensko odgovornega za pobjo civilnega prebivalstva, na osnovi 68 (3). člena latvijskega kazenskega zakonika ter Ženevskih konvencij, Četrte haaške konvencije ter Konvencije o nezastaranju vojnih hudodelstev in hudodelstev zoper človečnost. Latvijsko sodišče je ugotovilo, da so bili vaščani civilno prebivalstvo, medtem ko dejstvo, da so imeli puške doma, ne pomeni, da so sodelovali v vojaških dejavnostih, temveč le izkazuje njihov pristen strah pred napadom partizanov. Pri tem je poudarilo, da tudi v primeru, če bi se izkazalo, da je eden od vaščanov obvestil Wehrmacht o položaju partizanov, to še ne pomeni, da bi se s tem odpovedali varstvu, ki ga civilistom daje mednarodno humanitarno pravo. Ko je tudi latvijsko vrhovno sodišče potrdilo omenjeno sodbo, se je Kononov pritožil zoper latvijske oblasti na Evropsko sodišče za človekove pravice, zaradi domnevnega kršenja prvega odstavka 7. člena Evropske konvencije o človekovih pravicah, ki prepoveduje retroaktivnost kazenskih zakonikov.

V pritožbi je pritožnik Kononov utemeljeval, da v času napada na Mazie Bati vojna hudodelstva v domačem in mednarodnem pravu niso bila prepovedana ter da zato ne more biti kaznovan. Na prvi stopnji postopka pred Evropskim sodiščem za človekove pra-

vice je najmanjša mogoča večina štirih sodnikov tretjega senata Evropskega sodišča presenetljivo sledila pritožnikovi argumentaciji in potrdila, da so latvijske oblasti kršile prvi odstavek 7. člena Evropske konvencije, ker naj bi v tistem času vojno pravo avtomatično ne podeljevalo statusa civilnih oseb vsem tistim, ki se niso vključili v oborožene sile na tej ali oni strani. Presenetljivo zato, ker je Evropsko sodišče do tedaj vedno obravnavalo zadeve glede hudodelstva zoper mednarodno pravo na podlagi 7 (2). člena Evropske konvencije, ki določa, da prepoved retroaktivnosti v prvem odstavku 7. člena ni ovira za sojenje in kaznovanje oseb za katerokoli storitev ali opustitev, ki je bila v času, ko je bila storjena, kazniva po splošnih načelih, ki jih priznavajo civilizirani narodi. Če bi nürnbersko sodišče sledilo takšni pravni utemeljitvi, potem bi morali oprostiti vse nacistične hudodelce, češ da vojna hudodelstva v času storitve med drugo svetovno vojno niso bila kazniva v skladu z mednarodnim pravom. Večina prvostopenjskih sodnikov je obenem zapisala, da napad 27. maja 1944 ni bil *per se* v nasprotju s Haaškim pravilnikom iz leta 1907.

Zakaj je večina tretjega senata v svoji prvostopenjski odločitvi zaobšla omenjena zgodovinska načela ter celo svoj lastni precedent iz zadeve *Touvier v. France*, ostaja odprto vprašanje. Sodnik Myjer ponuja v pritrdilnem ločenem mnenju enostransko razlago pravne utemeljitve večine sodnikov s tem, da izjema od načela retroaktivnosti kazenskih pravil lahko velja samo v primeru nacional-socialističnih hudodelstev med drugo svetovno vojno. Zadeva *Kononov v. Latvija* naj bi se od tega pristopa razlikovala po tem, da je pritožnik Kononov pripadal zavezniškim silam, ki so se borile proti nacistični Nemčiji. Iz tega sledi, da je preganjanje vojnih hudodelstev, storjenih med drugo svetovno vojno, mogoče le, če je domnevni storilec pripadal nacističnim silam oziroma njihovim

sodelavcem. Uveljavljanje odgovornosti pa ne bilo možno, če je domnevni storilec pripadal zavezniškim oboroženim silam. Sodniki Fura-Sandström, David Thór Björgvinnson in Ziemele, ki so glasovali proti odločitvi prvostopenjske večine štirih sodnikov, so v svojem odklonilnem mnenju odgovorili, da utemeljitev večine poraja več dvomov kot ponuja jasnih odgovorov. V odklonilnem mnenju so omenjeni trije sodniki zapisali vprašanje, ki zelo jasno povzema srž pravne absurdnosti odločitve večine tretjega senata Evropskega sodišča za človekove pravice, ki je: Zakaj naj se kazenska odgovornost presoja glede na stran, v kateri se je storilec vojnih hudodelstev bojeval?

Veliki senat Evropskega sodišča za človekove pravice na drugi stopnji odloča o pritožbah zoper sodbe prvostopenjskih sodnih senatov. Na drugi stopnji je veliki senat Evropskega sodišča z veliko večino razveljavil prvostopenjsko odločitev in razsodil v korist Latvije, kar pomeni, da ni prišlo do kršitve 7. člena Evropske konvencije o človekovih pravicah. V končni odločitvi je sodišče odpravilo napake iz svoje pravne argumentacije, ki je posredno sporočala, da se kazenska odgovornost za vojna hudodelstva med drugo svetovno vojno lahko presoja na podlagi strani, na kateri se je domnevni storilec bojeval. Evropsko sodišče je sicer menilo, da so vaščani neposredno sodelovali v spopadih (kar sicer govori v pritožnikovo korist), nato pa je razsodilo, da je bila izvensodna usmrtitev vaščanov, ki so bili v danem trenutku izven spopadov, nedvomna kršitev mednarodnega vojnega prava, ki je že veljalo pred drugo svetovno vojno (glej odstavke 202-204 odločitve). Takšna odločitev nedvomno sporoža individualno kazensko-pravno odgovornost pritožnika Kononova. Četudi bi lahko umorjene vaščane prištevali med civiliste, ki so sodelovali v oboroženih spopadih, so imela latvijska sodišča zadostno pravno podlaga za obsodbo in kaznovanje pri-

tožnika Kononova za zverinski napad sovjetskih partizanov na latvijsko vasico. Če pa bi lahko šteli vaščane za civiliste, ki niso sodelovali v oboroženih spopadih, bi bili še toliko bolj upravičeni do večjega varstva v mednarodnem humanitarnem pravu.

Sodišče je poudarilo, da je že mednarodno vojaško sodišče v Nürnbergu takoj po koncu druge svetovne vojne v svojih sodbah večkrat poudarilo, da so sodila pravila mednarodnega humanitarnega prava iz Haaških konvencij iz leta 1907 že pred začetkom druge svetovne vojne v mednarodno običajno pravo, ki so ga priznavali vsi civilizirani narodi in je bilo šteto za splošno sprejeta pravila in običaje bojevanja. Z drugimi besedami, mednarodno pravo je že takrat prepovedovalo vojna hudodelstva in vzpostavljajo individualno kazensko odgovornost za njihovo storitev. Pritožnik je tudi utemeljeval, da je kazenskopравни pregon zoper njega in njegova kazenskopravna odgovornost za vojna hudodelstva zastaral, kar so sodniki Evropskega sodišča odločno zavrnili. Individualna kazenskopravna odgovornost za vojna hudodelstva namreč nikoli ne zastara.

Kazenska odgovornost se ne more presojati glede na stran oz. politično pripadnost, na podlagi katere se je storilec vojnih hudodelstev bojeval oziroma deloval. Vzhodnoevropske države so se pridružile Svetu Evrope in Evropski konvenciji za človekove pravice prav zato, da bi se dokončno oddaljile od primežev in čeri bivših totalitarnih režimov, ki so neenakost pred zakonom povzdignili v temelje njihovega delovanja in obstoja. Evropska konvencija nikjer ne določa, da se njen 7. člen nanaša samo na nacistična hudodelstva. Še več, Evropsko sodišče se je samo v zadevi *Kolk and Kislyiy v. Estonia* jasno izreklo, da nürnberška načela veljajo univerzalno, kljub temu, da je nürnberško sodišče sodilo samo nacističnim vojnim hudodelcem, zavezniškim pa ne. Pri tem je jasno, da so bila

vojna hudodelstva že v času druge svetovne vojne v nasprotju s splošnimi pravnimi načeli, ki jih priznavajo civilizirani narodi, kar je v odločitvi o Uredbi o vojaških sodiščih leta 1994 potrdilo tudi slovensko ustavno sodišče. Čeprav Evropsko sodišče pripisuje prebivalcem vasice pronacistična stališča, jim ni moglo le zaradi slednje arbitrarne označitve odrediti pravnega statusa civilistov na podlagi mednarodnega humanitarnega prava.

3. Kaj sodba v zadevi Kononov v. Latvija pomeni za Slovenijo?

Medtem ko so latvijska sodišča obsodila in kaznovala vsaj enega storilca vojnih hudodelstev med drugo svetovno vojno, tega v slovenskem pravnem redu verjetno nikoli ne bomo dočakali. Kaj bi takšna odločitev lahko pomenila za iskanje odgovornosti za povojne poboje in nenazadnje za katarzo slovenske družbe? Naključnemu bralcu se ob branju odločitve Evropskega sodišča za človekove pravice poraja občutek, da etična in moralna argumentacija odločitve izhaja prav iz slovenskega konteksta, kjer molk in nekaznovanost za barbarske pokole civilnega prebivalstva na slovenskem ozemlju, ki jih je zagrešil totalitarni režim, ostaja pravilo. Več kot šeststo do sedaj najdenih množičnih grobišč priča, da je bivši totalitarni režim že arbitrarno presodil, da mu ni šlo za enako obravnavanje posameznikov pred zakonom. Neuspešno iskanje odgovornosti za omenjena dejanja izven slovenske družbe ne pomeni nič drugega kot tiščanje glave v pesek.

Takšno stanje je razvidno iz pred kratkim objavljenega Poročila o pobojih Pučnikove preiskovalne komisije, kjer je jasno razvidno izrazito razhajanje med večinskim in ločenim mnenjem Pučnikove preiskovalne komisije. Razhajanja je mogoče zaslediti prav glede vprašanja, kdo je odredil množične poboje in kdo jih je izvrševal. Slednje še dandanes ni natančno pojasnjeno, saj

je bilo veliko arhivskega gradiva uničenega, izgubljenega oziroma se morda nahaja v zasebnih arhivih nekaterih še danes vplivnih posameznikov. Večinsko mnenje Pučnikove komisije sporoča, da so pri pripravi in izvršitvi sodelovale enote Ozne in Knoja, ki so bile hierarhično podrejene nadrejenim v Beogradu in ne nadrejenim v Ljubljani. Z drugimi besedami, zdi se, da večinsko mnenje odgovornost za izvrševanje povojnih pobojev preлага na jugoslovansko partijsko vodstvo. Res je, da tudi večinsko mnenje poudarja, da 'glede temeljnega vprašanja, kdo je sprejel odločitev za povojne množične poboje, posebej vrnjenih domobrancev, in kdo naj bi bil odgovoren za ta dejanja, preiskovalna komisija ni mogla priti do zadostnih podatkov za nedvoumno oceno in ugotovitev' (točka 8 večinskega mnenja). Kljub temu pa so člani preiskovalne komisije v večinskem mnenju zapisali, da 'so okrožna poveljstva Ozne oziroma njihovi oficirji odločali o izboru za usmrnitev, izbirali lokacije morišč in nadzorovali usmrtnice' (večinsko mnenje, točka 7) ter da je težko izključiti, 'da je za usmrtnice ne le vedel, ampak jih je kot izvršitelj ukaza nadrejene komande zapovedal načelnik republiške Ozne. Take možnosti po večini ne izključijo niti preiskovanci.' (Večinsko mnenje, točka 7.) K tej ugotovitvi naj bi pripomogli tudi odnosi v Ozni, za katere naj bili značilni 'slepa pokornost izvajanju ukazov, velika konspirativnost, zelo omejeno medsebojno komuniciranje in molčečnost o lastnih nalogah in akcijah celo med pripadniki Ozne' (večinsko mnenje, točka 7).

Po drugi strani pa ločeno mnenje poudarja, da so odločitve o povojnih pobojih gotovo sprejeli v najvišjih vrhovih jugoslovanskega partijskega in državnega vodstva, pri čemer je bilo izvajanje preneseno v Slovenijo na politbiro Komunistične partije Slovenije, vodstvo slovenske Ozne in enote II. divizi-



Ali se prepoznate?

je Knoja. Poročilo nazorno prikazuje odnos zmagovite partizanske strani do svojih nasprotnikov v državljanski vojni, ko zapiše, da 'odločilna vloga KP je očitna tudi v različnem odnosu do ujetih vojakov okupatorja ... in do ujetih vojakov protirevolucije. Medtem ko so komunistične oblasti večino ujetih nemških vojakov po daljšem ali krajšem ujetništvu izpustile, je bila večina ujetih vojakov nasprotne strani v državljanski vojni pobitih.' (Ločeno mnenje, točka 1.4.7.) Podobno je poudaril tudi dr. Pučnik v pogovoru za Mladino, kjer zagovarja stališče, da je bila odločitev za povojne poboje 'sprejeta v takratnem političnem vrhu, verjetno jugoslovanskem, v katerem pa so sodelovali tudi nekateri Slovenci.'¹ Enako dr. Pučnik zapiše tudi v svojem prispevku za knjižno delo Temna stran meseca, kjer izpostavi, da je 'splošno odločitev o krvavem obračunu z vojnimi ujetniki, repatriiranci in civilisti sprejelo najvišje

jugoslovansko partijsko in državno vodstvo, ki so ga takrat sestavljali isti ljudje, to je najvišji funkcionarji KPJ. Tudi pri tej odločitvi so verjetno sodelovali nekateri vodilni slovenski komunisti, saj si ni mogoče predstavljati, da bi bila takšna odločitev sprejeta brez sodelovanja Edvarda Kardelja in njegovih najzaupnejših sodelavcev.'² Vodstvo slovenske Ozne pa naj bi nato usmerjalo delo okrožnih in okrajnih pooblaščenec pri izvajanju povojnih pobojev.

Člani Pučnikove preiskovalne komisije so v večinskem mnenju *inter alia* predlagali sklep, ki sporoča, naj pravno in moralno odgovornost za izvršene povojne množične poboje, posebej vrnjenih domobrancev nosi prejšnja totalitarna oblast in njena državno-pravna predhodnica. Še pomembnejši je sklep, ki govori o tem, da je potrebno odkloniti vsakršno moralno krivdo zgolj na podlagi kriterija pripadnosti katerikoli strani.

4. Zaključek

Zadeva *Kononov v. Latvija* jasno pojasnuje, da se individualna kazenska odgovornost ne razlikuje glede na stran, kjer se je kdo bojeval. Izvensodni poboji civilistov sodijo med vojna hudodelstva in hudodelstva zoper človečnost, ki nikdar ne zastarajo. Prav tako nikdar ne more zastarati kazenski pregon zoper hudodelstva zoper človečnost. Dandanes, skoraj dvajset let po padcu totalitarnega komunističnega sistema, še vedno ni natančno in z gotovostjo pojasnjeno, kdo je odredil množične povojne poboje in kdo jih je izvrševal. Zato tudi ne moremo govoriti o kakršnikoli individualni kazenski odgovornosti, kot izhaja iz zadeve *Kononov v. Latvija*. Zakaj storilci niso znani, ni čisto znano. Dr. Pučnik je v reviji *Tretji dan* poudarjal, da gre 'pri tem za prizadevanje čisto jasno določenih političnih skupin, predvsem tistih, ki so v neposrednem ali posrednem nasledstvu s prejšnjo komunistično partijo, ki stvari, kolikor je le mogoče, načrtno zavirajo'.³ Podobno niso pojasnjeni tudi razlogi za povojne poboje. Dr. Pučnik je v pogovoru za tednik *Mladina* povedal, da 'tisti, ki bi na to vprašanje lahko odgovorili, ne želijo govoriti. Še najbolj jasna je izjava Mitje Ribičiča, ki je dejal, da je bila takratna država v težavah, zato je prišla do sklepa, da je potrebno potencialne sovražnike odstraniti'.⁴ Težava se zdi predvsem v tem, da so bili dokumenti uničeni ter da se tudi glavni storilci o tem ne želijo izpovedati. Morda bodo prihodnja leta prinesla kaj več jasnosti glede razlogov za povojne poboje.

Dr. Jože Pučnik o človeku v antropološko-filozofskem pogledu ni imel najboljšega mnenja, saj je 'človek ... silno šibko bitje. Ima

čudovito energijo, čudovit ogenj v sebi, a je kot ameba, če ni vpleten v neki sistem kulturnih pravil delovanja. Je izgubljen.'⁵ V istem pogovoru za revijo *Tretji dan* je dr. Pučnik tudi povedal, da 'Slovenija še ni izvedla tega koraka, da bi rekla: fašizem, nacizem in komunizem so podobni, so človekovi kulturi in njegovi morali sovražni sistemi'. Ker slednje še v letu 2010 ni doseženo, nas čaka še veliko truda, da bomo v slovenski družbi končno priznati enako totalitarnost vseh treh sprevrženih režimov. Pričujoči prispevek želimo zaključiti z besedami dr. Jožeta Pučnika v njegovem prispevku za knjigo *Temno stran meseca*, kjer je zapisal, da 'med "podedovane dolžnosti" seveda sodi tudi strokovna preiskava zločinov prejšnjega komunističnega režima in njihov kazenskopравни zaključek. Iz zgodovine pač ni mogoče pobirati samo rozin!'⁶ Odločitev Evropskega sodišča za človekove pravice v zadevi *Kononov v. Latvija* pa poudarja prav slednjo dolžnost držav, da hudodelstva zoper človečnost kazenskopravno preiskujejo in poiščejo njihove storilce.

1. *Zasliševalec zasliševalcev, Intervju z dr. Jožetom Pučnikom, Matija Grah, Mladina, 11. april 1995.*
2. Jože Pučnik, Množični povojni poboji, v Drago Jančar (ur.), *Temna stran meseca*, Nova Revija, 1998.
3. "Zločinov ni počel slovenski narod, ampak komunistična partija", *Urša Matos in Blaž Ivanc, Tretji dan*, junij-julij, 1995.
4. *Zasliševalec zasliševalcev, Intervju z dr. Jožetom Pučnikom, Matija Grah, Mladina, 11. april 1995.*
5. Kljub vsemu na dobri poti, Pogovor z dr. Jožetom Pučnikom, *Tretji dan*.
6. Jože Pučnik, Množični povojni poboji, v Drago Jančar, *Temna stran meseca*, Nova Revija, 1998.

Mučeništvo blaženega Alojzija Grozdeteta

Materialni in formalni vidiki za priznanje mučeništva

Mučenci v življenju Cerkve

V svojem nagovoru 11. avgusta 2010 ob godovih sv. Lovrenca, sv. Edith Stein in sv. Maksimiljana Kolbeja je papež Benedikt XVI. vernikom prikazal mučeništvo kot obliko popolne ljubezni do Boga. "Mučenec je popolnoma svoboden človek, osvobojen vsake zemeljske oblasti in gospostva in v edinstvenem in končnem dejanju svoje zemeljske poti daruje Bogu svoje življenje; v najvišjem dejanju vere upanja in ljubezni se izroča v roke svojega Stvarnika in Odrešenika [...] Z eno besedo: mučeništvo je veliko dejanje ljubezni kot odgovor na neskončno Božjo ljubezen".¹ Mučenci so zgovorno dejstvo pričevanja za Kristusa že na samih začetkih Cerkve. Mučenec, ki kot kristjan v dosledni hoji za Kristusom že za časa življenja upodablja svoje življenje po Kristusu, mu postane v končni fazi podoben tudi v načinu njegove smrti. Svojo življenjsko daritev v najvišjem dejanju popolne izročitve pridružuje Jezusovi daritvi na križu. "Zato ima Cerkev mučeništvo, s katerim učenec postane podoben Učeniku, ki je prostovoljno sprejel smrt za zveličanje sveta, in s katerim se upodobi po Njem v prelitju krvi, za odličen dar in za najvišji dokaz ljubezni. Čeprav je to dano le maloštevilnim, pa je vendar treba, da so vsi pripravljene priznavati Kristusa pred ljudmi in hoditi za njim po poti križa v preganjanjih, ki Cerkvi nikdar ne manjkajo." (C 42.) Mučeništvo spremlja Cerkev vse od samih začetkov in je s svojim pričevanskim značajem

vgrajeno v same temelje Cerkve kot Kristusovega skrivnostnega telesa. Jezus je jasno napovedal svojim učencem: "Če so preganjali mene, bodo preganjali tudi vas." (Jn 15, 20.)

Med evharističnim kongresom v Celju 13. junija 2010 je bil razglašen za blaženega mučenec Alojzij Grozde. Blaženi Grozde je tako prvi uradno razglašeni blaženi mučenec v samostojni Sloveniji in drugi blaženi Slovenec za Antonom Martinom Slomškom, ki je bil beatificiran leta 1999. Enajst let za Slomškom je Cerkev na Slovenskem dobila novega blaženega. Cerkev v Sloveniji je z veliko hvaležnostjo Bogu ter svetemu očetu Benediktu XVI. kot nasledniku apostola Petra, ki brate potrjuje v veri, sprejela dejanje Grozdetove beatifikacije kot mučenca. Zaradi znanih med- in povojnih dogodkov v naši domovini velik del cerkvenega občestva doživlja Grozdetovo beatifikacijo kot simbol mučeništva številnih sinov in hčera katoliške Cerkve, ki so bili zaradi svojega verskega prepričanja nasilno ubiti ali drugače ponižani.²

Beatifikacija je z več vidikov zbudila v Slovenski cerkveni in civilni javnosti veliko odzivov. Če je imela Slomškova beatifikacija v širši javnosti že od začetka izrazito pozitivno konotacijo, upoštevajoč njegovo versko in narodno buditeljsko komponentno, pa je beatifikacija Grozdeteta kot mučenca, ki je umrl nasilne smrti, in to v najbolj dramatičnem obdobju novejšje slovenske zgodovine vsaj v delu civilne javnosti zbudila pomisleke in celo odkrit odpor. Mučenec ostaja ne samo

v načinu smrti, ampak tudi po smrti vsaj v delu družbe "znamenje, ki se mu nasprotuje" (prim. Lk 2,34).

Življenje, ki je peljalo v mučeništvo

Kdo je bil Alojzij Grozde? Naj nam bo na tem mestu dovoljeno predstaviti le tiste najbolj osnovne življenjske poteze, ki naj nam pomagajo razumeti njegovo osebnost, globoko duhovno življenje in mučeniško smrt. Ob beatifikaciji je bilo predstavljenih več obširnih življenjepisov. Rodil se je 27. maja 1923 v Zgornjih Vodalah kot nezakonski otrok. Kljub težkim otroškim letom, ki jih je preživljal v revščini, je njegovo življenje zaznamovalo intenzivno duhovno življenje in intelektualna nadarjenost. Po končani osnovni šoli je ob pomoči dobrotnikov nadaljeval šolanje na klasični gimnaziji v Ljubljani, kjer je bival v Marijanišču. Aktivna dejavnost v Katoliški akciji in Marijini kongregaciji ter izrazito zakramentalno življenje sta oblikovala njegovo duhovno podobo. V času gimnazije je tudi pesniško ustvarjal. Za božične praznike leta 1942 je želel obiskati mamo in sorodnike na Dolenjskem. Preko Ambrusa in Strug je na novega leta dan 1943 prispel v samostan Stična, kjer je opravil pobožnost prvega petka. Iz Stične se je preko Trebnjega odpravil proti Mirni, kjer so bili v tistem času partizani Tomšičeve brigade. Pri vhodu v vas so ga zaustavili. Nekaj ur prej so na Mirni ustrelili bogoslovca Hočevarja. Grozde je partizanski straži povedal, da želi obiskati svoje sorodnike. Preiskali so ga. Pri njem niso našli nič drugega kakor latinsko mašno knjižico, knjigo Tomaža Kempčana Hoja za Kristusom in knjižice o fatimski Materi božji. Na več mestih na Mirni so ga kruto zasliševali. Od njega so želeli izsiliti priznanje da je kurir, ki prenaša pošto o aktivistih OF. Po zaslišanju in mučenju na več krajih so ga umorili v gozdu pod mirenskim gradom. Dne 23. februarja so njegovo truplo, ki je bilo popol-

noma ohranjeno, našli otroci, ki so nabirali zvončke. Preden so truplo 25. februarja 1943 pokopali na pokopališču v Šentrupertu, so naredili zapisnik, pod katerega se je podpisalo več prič. Vest o njegovi mučeniški smrti iz prezira do vere se je hitro razširila med ljudmi v Mirenski dolini ter med ljubljanskim dijaštvom. Ljudje, še posebej tisti, ki so ga osebno poznali, so se mu spontano v svojih molitvah pričeli priporočati kot mučencu za vero. Da gre za mučenca za vero, je bil prepričan tudi takratni ljubljanski škof dr. Gregorij Rožman. Na pobudo škofa ter Grozdetovih sošolcev in prijateljev je njegov študijski prefekt v Marijanišču dr. Anton Strle, ki ga je tudi osebno dobro poznal, že leto dni po smrti napisal prvi življenjepis in v njem zbral dokaze o sluhu njegove svetosti ter mučeniške smrti.³

Subjekt in vsebina krščanskega mučeništva

Ker so se ob beatifikaciji sporadično pojavljale nekatere nejasnosti okoli pojma mučenec in mučeništvo, naj na tem mestu kratko pojasnimo, kdo je subjekt in kaj je vsebina krščanskega mučeništva. Mučenec se v svoji izvorni obliki (grški izraz) imenuje "martyr". Tako ga označujejo tudi novozavezni spisi. To so tisti kristjani, ki so svojo vero v Kristusa kot Božjega Sina izpričali z lastno krvjo, to je smrtjo⁴. Latinska oblika te besede "martyr" prav tako označuje mučenca zaradi vere. Tisti kristjani, ki so zaradi vere prestali razne oblike mučenj, pa so bili kasneje izpuščeni na svobodo, so bili poimenovani - spoznavalci (lat. confessor; gr. homologetés).⁵ Benedikt XIV. je opredelil mučeništvo kot prostovoljno sprejeto smrt zaradi krščanske vere ali zaradi kake kreposti, ki je povezana z vero.⁶ Pravilna opredelitev je pomembna zato, ker so nekateri oponenti iz borčevskih vrst menili, da Grozde pač ne more biti pravi mučenec, ker da ga niso mučili, ampak samo us-

trelili zaradi izdaje. Pri tem so evidentno spregledali dejstvo, kaj je vsebina krščanskega mučeništva, to je, da je mučenec ubit zaradi prezira do vere, "in odium fidei". Klasično definicijo mučenca, ki jo Kongregacija za zadeve svetnikov uporablja in upošteva v svoji praksi, je postavil že sv. Avguštin: "Martyres non facit poena, sed causa".⁷ Prav je, da v tem delu tudi na kratko pojasnimo nekatere stvari, ki zadevajo začetek postopka za beatifikacijo in kanonizacijo.

Vsak postopek za beatifikaciji ima dve temeljni fazi: *škofijsko* in *rimsko*.⁸ V škofijski fazi, ki ji predseduje škof oz. njegov poblaščenc, se zbirajo vsi relevantni podatki: življenjepisi, spisi kandidata, dokumenti in pričevanja, ki zadevajo herojske kreposti ali mučeništvo. V ta namen škof ustanovi posebno cerkveno sodišče. Postulator⁹ predlaga priče, dodatne priče pa lahko izbere tudi samo sodišče. Pomembno je, da so priče verodostojne, kar morajo potrditi tudi s prisego. Priče so lahko sorodniki kandidata ter druge osebe, ki poznajo kandidatovo življenje, v primeru mučeništva tudi morebitne okoliščine, ki so spremljale kandidatovo smrt.¹⁰ Vsi zbrani dokumenti se potem pošljejo v Rim na Kongregacijo za zadeve svetnikov, kjer se prične druga faza postopka, s pripravo t. i. *positio* (pozicije).¹¹ V primeru Grozdetove pozicije je na začetku in koncu podrobno opisana tudi zgodovinska, politična, verska in družbena situacija v Sloveniji pred in med drugo svetovno vojno. Takó ocenjevalci pozicije (teologi na prvi stopnji, kardinalska in škofovska komisija na drugi stopnji ter končno papež) lahko dobijo vpogled v stanje in okoliščine, v katerih je živel božji služabnik. V primerih, ki zadevajo mučeniško smrt, je to še posebej pomembno. "Mučeniška poročila niso suho naštevanje dejstev. V njih se zrcali tudi kristalno čista vera mučencev, ki globoko osvetljuje dramo zgodovine."¹² Na podlagi predložene celotne po-

zicije morajo člani kongregacije za zadeve svetnikov v ocenjevanju glede priznanja čudeža oz. mučeništva priti do vsaj t. i. moralne gotovosti.¹³ Pomemben element v priznanju beatifikacije je tudi *sluh svetosti oz. mučeništva*. Pod tem pojmom razumemo splošno in stalno prepričanje ali mnenje, ki se v spontani obliki manifestira tudi javno, med večjim delom vernikov, o mučeništvu, herojskih krepostih ali čudežu.¹⁴ Za Grozdeteta je ta sluh o njegovem mučeništvu zaradi vere veljal že od začetka, torej takoj po njegovi smrti, in traja vse do danes. Mnogi so se mu in se mu še v molitvi priporočajo kot mučencu za vero.¹⁵

Eden izmed zahtevnejših elementov v priznanju mučeništva je tudi dokazovanje, da je tisti, ki je smrt povzročil, deloval "in odium fidei", to je iz prezira do vere. Prezir do vere oz. sovraštvo ima običajno za objekt ne vero kot tako (npr. verske resnice), temveč kreposti in vrednote, ki iz vere izhajajo oziroma so z njo tesno povezane.¹⁶ V primeru Grozdetove smrti se to kaže v tem, da so storilci tajili, da bi ga ubili zaradi njegovega verskega prepričanja, temveč zaradi izdajalske naloge, ki naj bi jo opravljal. Pri tem moramo takoj dodati, da je to skoraj klasičen in zavajajoč odgovor pripadnikov totalitarnih režimov, še posebej komunističnih, ki so v veri videli družbenega sovražnika, ki ga je potrebno onemogočiti.¹⁷ Zato so se zatekali k metodam diskvalifikacije svojih žrtev, kakor je npr. izdajstvo. Grozdetova pripadnost Katoliški akciji in krščanskim vrednotam, ki jih je v njenem okrilju živel, so storilce vodili, da so mu na krut način vzeli življenje.

Argumenti za priznanje mučeništva Alojzija Grozdeteta

V prvem delu smo pojasnili temeljne pojme, ki zadevajo kanonično priznanje slehernega mučeništva znotraj Cerkve. V nadaljevanju pa bomo konkretno pojasnili argumente, ki so vodili predlagatelje k prošnji za priz-

nanje mučeništva Alojzija Grozdeta in s tem do razglasitve za blaženega. Vsa dokumentacija, ki vključuje tudi pričevanja o Grozdetovem mučeništvu, je zbrana v Poziciji, ki skupaj s pomožnim gradivom šteje preko 250 strani.¹⁸ Pozicija vsebuje vse tiste potrebne elemente, ki dajejo pozitiven odgovor na to, da je šlo v primeru Alojzija Grozdeta za mučeništvo *in odium fidei*, in sicer: a) da je do nasilne smrti Božjega služabnika resnično prišlo; b) da je bila smrt povzročena iz prezira do vere; c) da jo je božji služabnik iz ljubezni do Boga tudi sprejel.

Proces za Grozdetovo beatifikacijo se je uradno začel 21. avgusta 1992 s prošnjo, naslovljeno na nadškofa dr. Alojzija Šuštarja. Uradni začetek procesa pa je bil 27. septembra 1992. Postopek se je pričel pol stoletja po Grozdetovi smrti. Čeprav je bil sluh o mučeništvu in svetosti pri vernih ljudeh vseskozi prisoten, družbeno-politične okoliščine formalnemu začetku procesa niso bile naklonjene. Šele po padcu komunističnega režima, ki je bil pravzaprav ideološki nosilec povzročiteljev mučenčeve smrti, so bile zrele razmere za začetek postopka. Naj navedemo samo dva primera, ki to podkrepita. Profesor Anton Strle, ki je napisal prvi Grozdetov življenjepis, je bil po vojni zaradi tega obsojen na pet let zavora.¹⁹ Ravnatelj Marijanišča Jožefa Pogačnika so komunistične oblasti po vojni ravno tako obsodile na zaporno kazen.²⁰

Dne 20. oktobra 1992 sta bili imenovani teološka (A. Štrukelj, B. Dolenc) in zgodovinska komisija (M. Benedik, F. Dolinar, A. Vovko). Omenjena komisija je v celoti potrdila avtentičnost dokumentov, ki zadevajo življenje božjega služabnika, sluh mučeništva med verniki ter verodostojnost življenjepisa o Alojziju Grozdetu, ki ga je napisal dr. Strle.²¹ Od 21. januarja 1993 pa vse do 29. marca 1999 so bila zbrana osebna pričevanja številnih prič, ki so pomagala osvetliti dogodke okoli mučeništva božjega slu-

žabnika. Na petinpedestih sejah cerkvenega sodišča so podali svoje izjave: 35 prič, ki jih je predlagal postulator, in tisti, ki jih je povabilo k pričanju sodišče po službeni dolžnosti. Dve priči sta pričevanje pred sodiščem odklonili. Razlog njune zavrnitve je bila verjetno aktivna pripadanost skupini militantnih komunistov. Struktura prič je bila naslednja: 6 duhovnikov, 3 redovnice in 25 laikov. Dve izmed prič sta videli maltretiranje božjega služabnika, osem jih je videlo truplo božjega služabnika, ko so ga 23. februarja 1943 našli v gozdu pod Mirenskim gradom, dve priči sta videli truplo božjega služabnika ob njegovem pogrebu 25. februarja 1943, ko je bil pokopan na pokopališču v Šentrupertu.²²

Pred cerkvenim sodiščem je 21. januarja 1993 kot glavna priča podal svojo izjavo dr. Anton Strle. Njegovo pričevanje je bilo pomembno ne samo z vidika, da je napisal na osnovi gradiva, ki ga je imel, prvi Grozdetov življenjepis, temveč tudi zato, ker je božjega služabnika osebno poznal, saj je bil njegov študijski prefekt v Marijanišču v Ljubljani. To je dalo vsemu pričevanju dodatno vrednost, saj je kot vzgojitelj pri Grozdetu lahko osebno spremljal njegove duhovne in obče človeške kvalitete. Anton Strle je življenjepis pisal na osnovi ustnih (sošolci, vzgojitelji, dobrotniki, prijatelji) in tudi pisnih virov (Grozdetov dnevnik in poezije, pričevanja v obliki poročil z Mirne²³, pričevanja dobrotnikov, družine Pogačar iz Ljubljane, ki je Grozdeta dobro poznala, ravno tako zapisnik o stanju trupla, preden so ga pokopali, ki so ga podpisale priče). Vse gradivo, ki ga je Strle uporabljal za pisanje knjige, je ob zaključku ter izdaji knjige (1944) izročil škofijskemu ordinariatu v Ljubljani. Gradivo je prevzel škofijski tajnik Stanislav Lenič. Po vojni je bil med preiskavo škofijskega ordinariata s strani komunistične tajne policije med drugim gradivom zaplenjeno tudi to,

ki se je nanašalo na vire, ki jih je pri pisanju knjige uporabljal profesor Strle.

Zaslišane priče, ki so podale svojo izjavo, so izjavile, da v načinu Grozdetove smrti vidijo elemente, ki so značilne za smrt mučenec. Tisti, ki so ga osebno poznali, so v svojih pričevanjih še posebej izpostavljali njegovo pokončno krščansko držo v različnih življenjskih situacijah, močno zakoreninjeno zakramentalno življenje in neustrašno pričevanje za vero v Kristusa in življenje po krščanskih načelih.²⁴ V življenjepisu je še posebej izpostavljeno njegovo delovanje znotraj Katoliške akcije in Marijine kongregacije. Anton Strle je glede tega zapisal: "Če ste hoteli videti Grozdeta vsega v ognju navdušenja, ste ga morali vprašati glede potrebnosti Katoliške akcije in glede njenih nalog, pa v zvezi s tem še o ljubezni do domovine."²⁵

V okviru beatifikacijskega postopka je bila 20. avgusta 1999 na pokopališču v Šentrupertu, kjer je pokopan, izvršena ekshumacija zaradi prepoznavanja istovetnosti posmrtnih ostankov.²⁶ Med preiskavo posmrtnih ostankov je bila na osnovi poškodb okostja ugotovljena nasilna smrt.²⁷

Ko se je začel postopek za beatifikacijo, se je že v osnovi izhajalo iz dejstev, ki so bila v primeru božjega služabnika Alojzija Grozdeta evidentna in jih je preiskovalni postopek tudi v celosti potrdil, ko je moral odgovoriti na tri temeljna vprašanja: a) *materialni vidik mučeništva*: po pridobljenih izjavah prič in na osnovi pregleda posmrtnih ostankov je v resnici šlo za nasilno smrt, kot posledico fizičnega maltretiranja in dokončne usmrčitve (strel, udarec topega predmeta); b) *formalni vidik mučeništva* – delovanje tistega, ki je smrt povzročil iz prezira do vere, "in odium fidei": izhajajoč iz dejstva, da je bil Grozde član Katoliške akcije in s tem zastopal krščanske ideale, po katerih so intenzivno živeli njihovi člani, ter iz tega, da so ob aretaciji našli pri njem samo verske knjige, je upra-

vičeno sklepati, da so povzročitelji smrti delovali iz tega namena – to je prezira do vere;²⁸ c) *formalni vidik mučeništva* – sprejetje dejstva mučeniške smrti iz ljubezni do Boga: da je zaradi vere v Boga in zvestobe Cerкви pripravljen tudi na največje žrtve, tudi darovanje življenja, je v pogovorih večkrat zaupal sošolcem in prijateljem.²⁹ Niti ob aretaciji ni nikoli poskušal pobegniti, ker je imel mirno vest pred Bogom.³⁰

Na osnovi predložene dokumentacije, to je pozicije, je 16. junija 2009 redni kongres teologov članov Kongregacije za zadeve svetnikov enoglasno priznal, da gre v primeru Alojzija Grozdeta za mučeniško smrt "in odium fidei".³¹ Isto mnenje je dne 19. januarja 2010 potrdil tudi redni kongres kardinalov in škofov kongregacije za zadeve svetnikov. Dne 27. marca 2010 je papež Benedikt XVI. sprejel v posebno avdienco prefekta Kongregacije za zadeve svetnikov nadškofa mons. Angela Amata in izdal odlok o objavi priznanja mučeništva božjega služabnika Alojzija Grozdeta.³² Formalno dejanje beatifikacije je bilo izvršeno dne 13. junija 2010 med evharističnim kongresom v Celju, ko je bil božji služabnik Alojzij Grozde razglašen za blaženega.

Ekskurz. Ravno ob dnevu beatifikacije je izšla knjiga Milanke Dragar – Zvest križanemu.³³ Avtorica je poleg življenjepisa o Grozdetu v knjigi zbrala tudi številna osebna pričevanja ljudi, ki so poznali Grozdetov primer, hkrati pa je objavila še nekatere dokumente, pridobljene v različnih arhivih, ki dokazujejo Grozdetovo nedolžnost pred partizanskim sodiščem. Iz enega izmed njih je jasno razvidno, da je bil Grozde umorjen iz *preventivnih razlogov* in da pri njem niso našli nobenega inkriminiranega pisma o sodelavcih partizanov in aktivistov OF, kar naj bi bilo po partizanski verziji osnova za Grozdetovo likvidacijo. Pismo je CK KPS poslal polikomisar Dušan Majcen-Nedeljko.

Ker je dokument izredne vrednosti, ga na tem mestu navajamo: "6389, Položaj 19. 1. 1943 Prve udarne brigade Toneta Tomšiča - Centralnemu komitetu KPS-(Poročilo o partijskem delovanju v UB TT³⁴) - "Slabo vpliva na razpoloženje prebivalstva tudi justifikacija izdajalcev, če ni prav otipljivega dokaza. To se je n.pr. pokazalo v Mirni, kjer sta padla dva izdajalca kurirja/enega je ubila straža pri poskusu pobega/ (Hočevarja, op.p). Smrtna obsodba drugega (Grozdet, op. p.) je bila nekoliko prenačljena in izvršena iz preventivnih vzrokov. Sicer je bilo dokazano, da je dotičnik član Katoliške akcije in našlo se je pri njem cel kup italijanskih prepustnic, ki so mu dovoljevali obiskati vse važnejše belogardistične postojanke, vendar konkretnih dokazov, da prinaša poročila ni bilo. Štab je bil pozneje prisiljen, da potom posebnega razglasa opraviči prebivalstvu, zlasti v Št. Rupertu, potrebo smrtne obsodbe. Pri tem moram autokritično priznati, da sem se za slučaj premalo pozanimal in nisem preprečil obsodbe, kar bi lahko, če bi sodeloval v brigadnem sodišču." (Vir: AS 1487, CK KPS, T.E. 35, 4235, 6389 Prva udarna brigada Tone Tomšič, 19. januar 1943.)³⁵ Omenjeni dokument še dodatno potrjuje pričevanja in ugotovitve preiskovalnega postopka.

Materialni in formalni vidiki mučeništva, ki so bili zbrani v fazi postopka za beatifikacijo nedvomno dokazujejo, da je šlo v primeru blaženega Alojzija Grozdet, za mučeniško smrt kristjana, kakor jo pojmuje in definira starodavna praksa katoliške Cerkve.

Viri in literatura:

Janez Pavel II., *Costituzione Apostolica Divinus Perfectionis Magister*, circa la nuova legislazione per le cause dei Santi, V: Acta Apostolicae Sedis 75 (1983), 349-355.
 Benedikt XVI, L'Istruzione "Sanctorum Mater" v: Acta Apostolicae Sedis, 99 (2007) 6, I. 6. 2007, 465-510.

Congregatio de Causis Sanctorum P.N. 1888; Labacen. Beatificationis seu declarationis martyrii Servi Dei ALOISII GROZDE, Laici ex Actione Catholica, in odium fidei, uti fertur, interfecti (+1943), *Positio super martyrio et fama martyrii*, Tipografia Nova Res, Roma, 2003.
 Congregatio de Causis Sanctorum P.N. 1888 Labacensis - Beatificationis seu declarationis martyrii Servi dei ALOISII GROZDE laici ex Actione Catholica in odium fidei, uti fertur, interfecti (+1943) - *Relatio et vota Congressus peculiaris super martyrio die 16 iunii An. 2009 habiti*, Tipografia Nova Res, Roma, 2009.
 40^o dell'istituzione della Congregazione delle Cause dei Santi. 2009. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
 Dragar, Milanka. 2010. *Zvest krizanemu*. Ljubljana: Založba Dragar.
 Griesser-Pečar, Tamara. 2005. *Cerkev na zatožni klopi*. Ljubljana: Družina.
 Gutiérrez, José Luis. 2005. *Studi sulle Cause di canonizzazione*. Milano: Giuffrè Editore.
 Lukman, Franc Ksaver. 1983. *Kristusovi pričevalci - Martyres Chrstiti*. Celje: Mohorjeva družba.
 Martins, José Saraiva. 2005. *Come si fa un Santo*. Casale Monferrato: Piemme.
 Rodrigo, Romulado. 2004. *Manuale delle Cause di beatificazione e canonizzazione*, Roma: Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum.
 Strle, Anton. 1944. *Lojze Grozde-Mladec Kristusa Kralja*. Ljubljana: Ljudska tiskarna.
 Šneberger-Brežnik, Darja. 2010. Svetniki se zavedajo svojih napak. V: *Božje okolje* 35, št.3; 6-9.
 Štrukelj, Anton. 2010. Seznam knjig o Alojziju Grozdetu. V: *Mednarodna katoliška revija Communio* 20 (2010) št. 2.
 Veraja, Fabijan. 1992. *Le Cause di Canonizzazione dei Santi*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
 Veraja, Fabijan. 2002. *Postupak za kanonizaciju sluga božjega Ivana Merza*, V: *Crkva u svijetu* 37, št. 4, 474-486.

1. Prim. http://press.catholica.va/news_services/bulletin/news/25917.php?index=25917&cpo_date=11.08.2010&lang=it (pridobljeno 19.08.2010).
2. Prim. D. Šneberger-Brežnik, Svetniki se zavedajo svojih napak, v: *Božje okolje* 35, št. 3, 2010., 8.
3. A. Strle, Lojze Grozde - Mladec Kristusa Kralja, Naši vzori I. Ljudska tiskarna, Ljubljana 1944. Na osnovi Strletovega življenjepisa je v naslednjih desetletjih izšlo še kar nekaj knjig in pričevanj o Grozdetu. Na tem mestu jih navajamo, kakor jih je zbral prof. Anton Štrukelj v reviji Communio, ob Grozdetovi beatifikaciji. A. Štrukelj, v:

- Mednarodna katoliška revija *Communio* 20 (2010) št. 2 - G. Schmid: Junger Held der neuen Zeit. Der Blutzeuge Christi Alois Grozde aus Slowenien (1923 - 1943). Ein Opfer des gottlosen Kommunismus. Rex Verlag, Luzern 1950.; A. Strle / P. Heran Vodenik: Un martyr de l'Action catholique, victime du communisme athee en Slovénie Alois Grozde (1923 - 1943). Tipkopis, vezan v Montrealu v Kanadi; A. Štrle: Lojze Grozdé. Mladec Kristusa Kralja. Št. 1 v zbirki Vzori. Založba Naša pot v Buenos Airesu 1955.; J. de la Croix Hermagoras: Alois Grozdé 1923 - 1943. Martyr de l'Action catholique, Montreal 1955; F. Marion: Alois Grozdé 1923 - 1943. Martyr de l'Action catholique. Založba Ligel: zbirka "Pilotes" 3. zvezek, Paris 1955; J. de la Croix Hermagoras: Un martyr des temps modernes Alois Grozdé 1923 - 1943. Založba Colombe, Pariz 1957; A. Strle: Slovenski mučenec Lojze Grozde. Založba Katehetski center - Knjižice (Mladinska knjižica št. 7), Ljubljana 1991; M. Šprohar, Lojze Grozde. Šmarnice za otroke. Katehetski center Knjižice. Ljubljana 1993; L. Grozde, Življenje, pridi, pridi! Izbor Grozdetovih pesmi: v: Mednarodna katoliška revija *Communio* 9 (1999) 92-96; Pomlad v naši deželi. Devetdnevnica k božjemu služabniku Lojzetu Grozdetu, Salve, Ljubljana 1999; A. Strle - T. Pleško, Osmošolec iz Vodala, Družina, Ljubljana 2001; M. Slana, Slovenski sij svetosti, Mladi mučenec Lojze Grozde, Slomškova založba, Maribor 2001; B. Golob, Mučenec Lojze Grozde. "Jaz sem, neskončno drevo", Družina: Zbirka Luč sveta, 18. knjiga, Ljubljana 2010; M. Dragar, "Zvest Križanemu". Mučenec Lojze Grozde, Založba Dragar, Ljubljana 2010.
4. Slovenski glagol mučiti ne izraža v polnopomenski obliki pravega smisla krščanskega mučeništva. Tako v SSKJ pod geslom *mučiti* lahko preberemo: namenoma povzročati telesne bolečine, povzročati duševno ali telesno neugodje, trpljenje, velike neprijetnost. Geslo: *mučiti* V: *Slovar slovenskega knjižnega jezika*, 2. knjiga, SAZU, Ljubljana, 1985.
 5. I. Pojavnik, "Uvod" v: F. K. Lukman, *Kristusovi pričevalci - Martyres Christi*, Mohorjeva družba, Celje, 1983, 39; A. Amato, *Quel di più che rende umana la vita*, v: 40^o dell'istituzione della Congregazione delle Cause dei Santi, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2009, 16.
 6. Prim. J. L. Gutiérrez, José Luis, *Studi sulle Cause di canonizzazione*, Giuffrè Editore. Milano, 2005, 289.
 7. S. Agostino, *Enarrat. in Ps.*, 34, s. 2, 13-15: *Opere*, Parte III. vol. 25, 2^a ed., Roma 1982, 710, V: J. L. Gutiérrez, *n. d.*, 283.
 8. Prim. J. S. Martins, *Come si fa un Santo*, Piemme, Casale Monferrato, 2005, 27-33.
 9. Postulator je oseba, ki v škofovem imenu vodi postopek. Za Grozdetovo beatifikacijo so se zvrstili štirje (Jenko, Hočevnar, p. Papež in Luzar). Postulator tudi predlaga priče, ki naj se zaslüjšijo na cerkvenem sodišču, v rimski fazi pa sodeluje pri pripravi pozicije. Prim. Benedikt XVI, L'Istruzione "Sanctorum Mater" v: Acta Apostolicae Sedis, 99 (2007) 6, I. 6. 2007, čl. 9.-24; Janez Pavel II. Costituzione Apostolica *Divinus Perfectionis Magister*, circa la nuova legislazione per le cause dei Santi, V: AAS 75 (1983), 352-353; F. Veraja, *Le Cause di Canonizzazione dei Santi*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1992, 33-34; R. Rodrigo, *Manuale delle Cause di beatificazione e canonizzazione*, Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum, Roma, 2004, 41.
 10. Priče so: *de visu* oz. vidci, ki lahko iz lastne izkušnje povedo, kar so videle; *de auditu* - priče, ki povedo, kar so slišale od drugih, med njimi so posebej pomembne t. i. *de auditu a videntibus*. Prim. Prim. J. L. Gutiérrez, *n. d.*, 226.
 11. "Positio je dosje, zbirka spisov (pričevanj, dokumentov, študije) o življenju, delovanju, smrti in sluhu svetosti oz. mučeništva Božjega služabnika." V: F. Veraja, Postupak za kanonizacijo sluge božjega Ivana Merza, *Crkva u svijetu* 37 (2002) št. 4, 482.
 12. I. Pojavnik, "Uvod" v: F. K. Lukman, *n. d.*, 41.
 13. Tukaj razlikujemo med: absolutno gotovostjo, verjetnostjo ali skoraj gotovostjo in moralno gotovostjo. Po nauku papeža Pija XII. je za izrek mnenja ali sodbe nujna in zadostna moralna gotovost. Prim. J. L. Gutiérrez, *n. d.*, 175-184.
 14. Prim. R. Rodrigo, *n. d.*, 37-38.
 15. A. Strle, *n. d.*; 119-123.
 16. Prim. J. L. Gutiérrez, *n. d.*, 284-288.
 17. 1 Prim. J. L. Gutiérrez, *n. d.*, 294-297.
 18. 2 Congregatio de Causis Sanctorum P.N. 1888; Labacen. Beatificationis seu declarationis martyrii Servi Dei ALOISII GROZDE, Laici ex Actione Catholica, in odium fidei, uti fertur, interfecti (+1943), *Positio super martyrio et fama martyrii*, Tipografia Nova Res, Roma, 2003. V nadaljevanju bomo delo citirali kot *Positio (Pozicija)*.
 19. Prim. Congregatio de Causis Sanctorum, *Positio super martyrio et fama martyrii*, str. II-12; T. Griesser-Pečar, *Cerkev na zatožni klopi*, Družina, Ljubljana 2005, 486-488.
 20. "Posebna oteževalna okoliščina pa je bila za tožilstvo, da je Pogačnik dovolil, da je visela Grozdetova slika po učilnicah." V: T. Griesser-Pečar, *n. d.*, 274.
 21. Prim. Congregatio de Causis Sanctorum, *Positio super martyrio et fama martyrii*, 237-242.
 22. Prim. Congregatio de Causis Sanctorum, *Positio super martyrio et fama martyrii*, str. 4-5.
 23. V enem od teh poročil z Mirne je izrazito navedeno, da ob prijettu pri Grozdetu niso našli

- nič političnega. V: *Congregatio de Causis Sanctorum, Positio super martyrio et fama martyrii*, str. 9.
24. Prim. *Congregatio de Causis Sanctorum, Positio super martyrio et fama martyrii*, Cap. Dichiarazioni dei Testi, str. 3-192.
25. A. Strle, *n. d.*, 56.
26. Prim. R. Rodrigo, *n. d.*, 174-180. Namen ekshumacije je prepoznavanje posmrtnih ostankov. To je primarni namen. V okviru pregleda pa sodnomoedicinski izvedenec opiše tudi morebitna druga stanja in poškodbe.
27. Prim. *Congregatio de Causis Sanctorum, Positio super martyrio et fama martyrii*, str. 195-202.
28. Grozdeta je zajela Tomšičeva brigada, ki je bila udarna, proletarska. Njena ideološka podlaga je s tem dovolj jasna. "Po podatkih Francija Strleta je imel 1. bataljon te brigade 15. nov. 1942, 92 ljudi, od tega 26 članov KPS in 35 članov SKOJ, 3. bataljon pa od 81 ljudi 30 članov KPS, 6 kandidatov in 33 članov SKOJ, to je od dve tretjini do več kot tri četrtine komunistov, ki so bili skrajno sovražno razpoloženi proti vsemu religioznemu, zlasti pa so bili prežeti s sovraštvom proti Cerkvi in duhovnikom vsi vodilni člani štabov", v: M. Dragar, *Zvest križanemu*, Založba Dragar, Ljubljana 2010, 391.
29. "Smrt je vedno pred očmi, bodimo pripravljeni!", "Kaj misliš, ali naju čaka kaj drugega? Morda že letos! To slutnjo mi je Lojze izrazil tudi pozneje večkrat, najmanj petkrat." "Gospod, če bi hotel, tudi takoj sedaj sem pripravljen! V: A. Strle, *n. d.*, 105-107.
30. Prim. L. Kocijan, "Ni ga povozil avto, a mnogih drugih tudi ne", V: *Dolenjski list*, 19. 08. 2010, str. 33.
31. Prim. *Congregatio de Causis Sanctorum P.N. 1888 Labacensis – Beatificationis seu declarationis martyrii Servi dei ALOISII GROZDE laici ex Actione Catholica in odium fidei, uti fertur, interfecti (+1943) – Relatio et vota Congressus peculiaris super martyrio die 16 iunii An. 2009 habiti*, Tipografia Nova Res, Roma, 2009, 91.
32. Prim. http://press.catholica.va/news_services/bulletin/news/25332.php?index=25332&po_date=27.03.2010&lang=it (pridobljeno 10. 08. 2010).
33. M. Dragar, *n. d.*
34. Op. Udarna brigada Toneta Tomšiča.
35. M. Dragar, *n. d.*, 348-349.

Katoliška akcija in mučeništvo

Mučenci Katoliške akcije

Z beatifikacijo¹ Lojzeta Grozdeta², ki mu je papež Benedikt XVI. priznal mučeništvo,³ torej da je v moči vere sprejel preganjanje vse do mučeniške smrti, je na Slovenskem po več kot polstoletnem zatišju, da ne rečemo kar molku, znova oživel vprašanje *Katoliške akcije*, organizacije, katere viden in dejaven član je Grozde bil. *Katoliška akcija* je v Grozdetovem življenju odigrala pomembno vlogo, saj ga je oblikovala v celostnega katoličana, ki je kljub svojemu kratkem življenju – vsaj tako pravijo njegovi življenjepisci in pričevalci – aktivno vršil laični apostolat. Na pomembno vlogo *Katoliške akcije* pa opozarja tudi dokument o razglasitvi za mučenca, ki med drugim omenja Grozdetovo članstvo v tej cerkveni organizaciji.⁴ Na pričujočem mestu je potrebno omeniti še en moment, povezan z Grozdetovim mučeništvom. Beatifikacija je precej vznemirila *Zvezo borcev za vrednote NOB* oziroma njene posameznike, hkrati pa tudi pisce v rubriki *Pisma bralcev* in komentatorje različnih slovenskih medijev. Spraševali so se, ali je bil Grozde resnično mučen, iz kakšnih razlogov je bil umorjen, izpostavljena pa je bila tudi sama organizacija *Katoliška akcija*, katere član je bil.⁵ Ob vsem si zastavljamo več vprašanj: Kaj je bila *Katoliška akcija*? Kdo so bili njeni člani? So bili le-ti pripravljeni na mučeništvo? Je bilo možno doseči mučeništvo zgolj zaradi državljanske vojne ali pa bi do mučeništva članov *Katoliške akcije* lahko prišlo tudi v času miru? Slednje vprašanje si zastavljamo zlasti zato, ker je pri Katoliški akciji poudarek dan svetosti življenja oziroma svetem življenju, mu-

čeništvo pa vedno prinesejo izredne razmere. Na navedena vprašanja in še kakšno bomo skušali odgovoriti v pričujočem prispevku. Na sumarni predstavitvi *Katoliške akcije* in njeni strukturi ter družbeno-političnem dogajanju bomo skušali potrditi oziroma ovreči povezanost *Katoliške akcije* in mučeništva, oziroma ali je lahko zadnja stopnja delovanja *Katoliške akcije* oziroma njenih članov (tudi) mučeniška smrt. Pri tem se bomo oprli na življenje in delovanje blaženega Lojzeta Grozdeta in Jaroslava Kiklja ter primarne in sekundarne vire o *Slovenski katoliški akciji*.

Nastanek in razvoj Katoliške akcije

Katoliška akcija je bila strogo cerkvena organizacija, katere ideja sega še v čas papeža Pija X. (1903-1914), realizira pa jo papež Pij XI. (1922-1939). Ker je ta organizacija, ki naj bi bila po papeževi definiciji – čeprav ji nikoli ni predpisal formalne oblike, pač pa njeno nastajanje oblikoval preko svojih enciklik, pisem in nagovorov – sodelovanje laikov pri hierarhičnem apostolatu Cerkve,⁶ dosegla vrh v njegovem ponifikatu, ga imenujejo tudi papež *Katoliške akcije*. Glavni cilj te organizacije je bil vzgojiti dobre katoličane, ki bodo katoliška načela živeli v praksi, torej jih udeleževali v svojem vsakdanjem življenju. S tem bi v svojem okolju počasi spreminjali mnenje in odnos do *Cerkve* ter v ljudeh vžigali (pozabljeno) vero, in tako delovali v smislu apostolata.⁷ *Katoliško akcijo* moramo namreč dojemati v duhu časa in prostora, v katerem je nastajala. Moč *Cerkve* se je s francosko revolucijo (1789), ko je bila uvedena laična dr-

žava in sta svoj pohod nastopili sekularizacija in laizacija (ponekod tudi z nasiljem), začela nezadržno zmanjševati. Liberalizmu, ki je zaznamoval zlasti 19. stoletje, so se v 20. stoletju pridružili še fašizem, nacizem in komunizem – ideologije, ki so teptale človekovo osebnost, jemale svobodo človekove vesti in, če že ne neposredno, pa vsaj posredno odklanjale *Cerkev* in zavračala Boga. *Cerkev* ni imela več vstopa v šole, hkrati pa ni več mogla neposredno vplivati na oblikovanje zakonodaje in s tem na norme in vrednote, ki so se začele drastično spreminjati. Omenimo le vprašanje cerkvene in civilne poroke ter posledično razporoke. Hkrati so v dvajsetih letih 20. stoletja začele po Evropi vznikat diktature, ki so vse po vrsti ukinjale večstrankarski sistem, z njim pa hkrati različno nazorsko orientirane politične stranke, med katerimi je ponavadi velik vpliv imela tudi katoliška. Zato je papež nasproti temu postavil nov pristop *Cerkve* v boju s sekularizmom, in sicer aktivnega laika, ki se bo zaradi ljubezni do svoje vere in načina življenja, ki mu ga ta zapoveduje, pripravljen zanjo boriti v laičnih ustanovah, kamor ima kot državljan neoviran dostop. Tak aktivni laik naj bi najprej sam živel osebno globoko in celostno versko življenje, z njim dajal zgled svoji okolici, hkrati pa tudi aktivno preko različnih oblik pridobival nove posameznike, ki bi prepoznali smisel v takšnem načinu življenja. Tako bi *Cerkev* s svojim naukom, normami, vrednotami in konec koncev tudi reševanjem socialnega vprašanja preko svojih vernikov prišla do zelenega cilja: prenove sveta po Kristusovih merilih in na koncu do Kristusovega miru v Kristusovem kraljestvu, kar je bil glavni cilj *Katoliške akcije*, torej da bi v svetu prevladala katoliška načela.⁸ To idejo je papež Pij XI. razvil v svoji prvi encikliki *Ubi arcano Dei consilio*, izdani 23. 12. 1922. Ta datum velja v zgodovini tudi za nekakšen začetek *Katoliške akcije*.⁹

Ker papež novi organizaciji, kot smo že zapisali, ni predpisal jasne oblike oziroma dal navodil, kako naj bi se le-ta organizirala, sta se v teku dvajsetih in v prvi polovici tridesetih let 20. stoletja oblikovala dva načina izvedbe. Da se je *Katoliška akcija* organizirala v okviru že obstoječih katoliških društev (npr. na Nemškem) ali pa so nastale čisto nove lastne organizacije *Katoliške akcije* (npr. v Italiji). Papež je priporočal, naj se organizacije *Katoliške akcije* oblikujejo glede na spol, stan in starost, saj tako najlažje oblikujemo človeku lastno okolje, v katerem bo vršil apostolat. V encikliki *Qadragesimo anno*, objavljeni 15. maja 1931, je papež konkretno povedal: "Prvi in neposredni apostoli delavcev morajo biti delavci, prav tako pa apostoli industrijcev in trgovcev industriji in trgovci."¹⁰ S tem so bila dana jasna navodila, da naj se *Katoliška akcija* stanovsko organizira.

Katoliška akcija na Slovenskem

Na Slovenskem je s *Katoliško akcijo* začel škof Anton Bonaventura Jeglič (ljubljski škof 1898-1930), in sicer po nemškem modelu. Leta 1929 je skupaj z lavantinskim škofom Andrejem Karlinom (lavantinski škof 1923-1933) izdal pravila *Katoliška akcija za Slovenijo*.¹¹ Škof Jeglič je *Katoliško akcijo* razumel kot nekaj, kar že deluje, in obstoječa katoliška društva zgolj povezal pod krovno telo – *Škofijski odbor Katoliške akcije*.¹² Za asistenta je imenoval škofa pomočnika dr. Gregorija Rožmana (ljubljski škof 1930-1945/59), ki je že štiri leta po tem, ko je prevzel škofovsko palico ljubljanske škofije, začel s preurejanjem *Katoliške akcije*,¹³ saj je kaj hitro dojel, da ta organizacija ne dosega tistega namena, za katerega jo je ustanovil papež. Škof Rožman je nova pravila pripravil skupaj z lavantinskim škofom dr. Ivanom Jožefom Tomažičem (lavantinski škof 1933-1949).¹⁴ Ta so *Slovensko katoliško akcijo* (SKA) opredelila kot novo samostojno organizacijo, znotraj ka-

tere deluje več lastnih organizacij. Tako so nastajale lastne organizacije glede na stan, spol in starost. Prva je bila *Zveza katoliških dijakov* (ZKD), ki je imela zelo dobre nastavke v *Družbi mladcev Kristusa Kralja*, ki jo je ustanovil in vodil profesor filologije na klasični gimnaziji v Ljubljani prof. Ernest Tomec (1885-1942). Ta je po ukinitvi *Akademškega orla*, kjer sta skupaj sodelovala s takrat še profesorjem Rožmanom, zbral nekaj mladcev (podmladek *Orla*) in jih začel poučevati o družbeno-političnem dogajanju ter jim razlagati družbeni nauk *Cerkve*, socialno vprašanje in odgovore nanj, kakor jih vidi *Cerkve*. Leta 1931 je izšla papeževa enciklika *Quadragesimo anno*, ki jo je z mladci podrobno preučeval in preko nje dobil mnoga vodila, kako naj praktično izvede *Katoliško akcijo* med dijaki. Škof Rožman je bil nad prof. Tomcem in njegovimi mladci tako navdušen, da jih je že leta 1932 potrdil za dijaško *Katoliško akcijo*. Na podlagi njihovih pravil so tako začela nastajati tudi pravila ostalih lastnih organizacij *SKA*, ki so se različno hitro in kvalitetno razvijale.¹⁵

Katoliško akcijo so sicer v celoti vodili laiki, duhovnik naj bi bil le cerkveni asistent. Laiki so morali svoje delo opravljati v soglasju in dogovoru s pristojno cerkveno avtoriteto. *SKA* se ni ukvarjala s politiko, kar je bilo jasno zapisano v njenih pravilih,¹⁶ čeprav so ji ravno njeno domnevno prepletenost s politiko večkrat očitali. Glede *Katoliške akcije* in njene političnosti je morda dobro povedati nekaj več. V različnih razlagah pravil in člankih se vedno pojasnjuje, da *Katoliška akcija* ni politična organizacija in se ne ukvarja s politiko, ker pa so njeni člani, torej verniki, tudi državljani, se le-ti s politiko lahko ukvarjajo, čeprav so vedno priporočali, naj politični voditelji ne bi bili vidnejši predstavniki *Katoliške akcije*. Razumeti pa moramo, da je *Katoliška akcija* svoje člane vzgajala ravno za to, da bodo znali in zmogli ob pomem-

bnih političnih odločitvah ostati trdni katoličani in bodo ravnali v skladu s katoliškimi načeli. Torej bi bilo verjetno bolje reči, da *Katoliška akcija* ni bila politična stranka, je pa vzgajala za to, da bi se katoliška načela, norme in vrednote uveljavili tudi preko politike, ki bi jo vodili katoličani, in v politiki sami. Članom *SKA* načeloma ni bilo dovoljeno sodelovati v političnem življenju oziroma vstopati v politične stranke, saj so bili dolžni čas namenjati študiju in seveda aktivnemu apostolatu. A vedno ni bilo tako. Predsednik *Narodnega odbora Katoliške akcije* (NOKA) je bil nekaj časa tudi minister dr. Miha Krek. Na Slovenskem je bilo v praksi tako, da so po večini *Katoliško akcijo* po župnijah začeli in vodili duhovniki sami, ki so si morali primerne člane *Katoliške akcije* najprej vzgojiti, da so le-ti lahko prevzeli njihovo pobudo in delo. Velika izjema je že omenjena *ZKD*, ki jo je v celoti spočel in razvil prof. Tomec sam. Škof Rožman mu je tako zelo zaupal, da mladci niso imeli niti posebnega cerkvenega asistenta.

Vzgoja in formacija članov *Katoliške akcije* je potekala v smislu jeder. Torej, da je potrebno najprej vzgojiti tri ali štiri člane, ki bodo nato vzgajali drugi krog. Tako naj bi elita prekvasila maso. Vzgojni koncept je bil načeloma pri vseh organizacijah podoben, če že ne enak. Spoznavali so *Sveto pismo*, papeške okrožnice, socialni nauk *Cerkve* in seveda strukturo *Katoliške akcije*. Raziskovali so okolje, v katerem so živeli ali delali, in pripravljali analize, kakšno je duhovno stanje, kaj lahko naredijo, da se le-to popravi. Temu so sledile razne akcije. Velik poudarek je bil na lastnem duhovnem življenju: tedenska skupna sv. maša in obhajilo, mesečna rekolekcija, tedenski tečaj, mesečni tečaj, zaprte duhovne vaje in še kaj. Vse to za poglobitev osebne vere. Člane so z odpovedmi navajali na žrtve. Zelo asketsko življenje je za mladce predpisal prof. Ernest Tomec. Imeli so prepoved

plesa, kajenja, pitja alkohola, kina, slabega tiska. Za kakršnekoli prekrške so morali napraviti zadoščenje. Učili so jih, da je neko delo opravljeno šele takrat, ko je narejeno čisto do konca. Ob vsem navedenem so jih vzgajali v močni pokorščini do cerkvenih avtoritet, zlasti do papeža in krajevnega škofa, saj je bila *Katoliška akcija* cerkvena organizacija in kot taka v celoti podrejena *Cerkvi* oziroma škofu. Na tem delu pa se lahko prvič vprašamo, ali je taka vzgoja pomenila tudi pripravo članov na delo in pričevanje za Boga v *Katoliški akciji* čisto do konca, torej za izpričevanje zvestobe tudi za ceno (mučeniške) smrti?

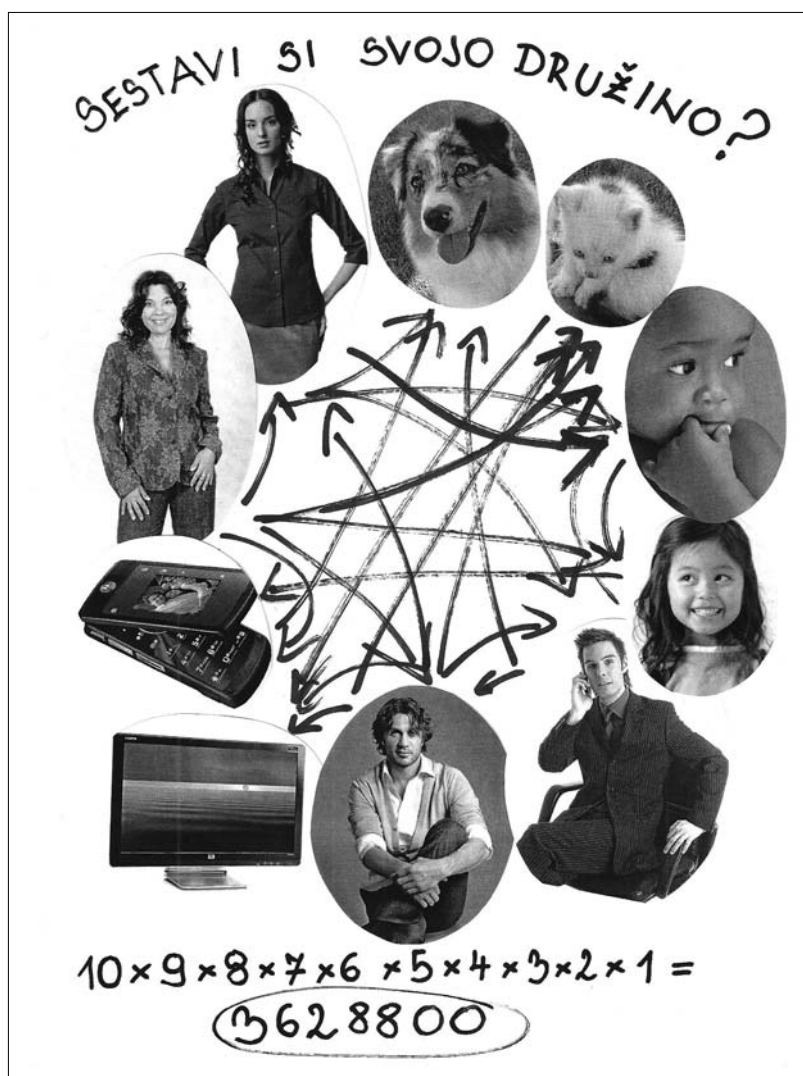
Dejstvo je, da moramo, ko razmišljamo o *Katoliški akciji* in mučeništvu, upoštevati dvojje meril: namen *Katoliške akcije* in družbeno-politično dogajanje. Namen *Katoliške akcije* je, kot smo že zapisali, dosledno izpolnjevati laični apostolat, torej delovati v družbi kot integralen katoličan in s tem širiti idejo Božjega kraljestva. V normalnih družbenopolitičnih okoliščinah, ki zagotavljajo osnovne človekove pravice, to ne bi smel biti noben problem. Aktivni apostolat postane problematičen v zaostrenih družbenopolitičnih razmerah, na primer v revoluciji, vojni ali diktaturi, ko je lahko kak nauk ali družbeni nazor neposredno preganjan ali prepovedan. Takrat je delovanje raznih skupin in posameznikov vsaj omejeno, če že ne prepovedano. Tako je bilo v prvih stoletjih krščanstva, ko se je le-to širilo po rimskem imperiju in ogrožalo njegovo državno religijo. Potem ko je krščanstvo osvojilo svet, so se mu konkretno zoperstavili razni filozofski pogledi in ideologije. S pohodom komunizma, ki je v sebi nosil družbeni prevrat oziroma revolucijo ter zapovedano brezboštvo, pa je krščanstvo postalo neposredno napadeno. Prvi pogrom je doživelo v Rusiji in Mehiki, nato v drugi polovici tridesetih let še v Španiji, kjer je bila Cerkev neposredno preganjana. Zlasti

z dogodki iz Španije se je napajal tudi slovenski katoličan, ki je lahko v dnevnem časopisju redno prebiral grozeče prispevke o "rdečem terorju". Tednik *Domoljub* je konec leta 1939 začel izdajati posebno prilogo "*Za resnico*", v kateri so želeli predstaviti papeško okrožnico *Divini Redemptoris*, o brezbožnem komunizmu, ki jo je Pij XI. izdal 19. 3. 1937.¹⁷ Četrta številka je bila v celoti posvečena dogodkom v Španiji in govori o "krvi mučencev". Čisto na koncu vpraša tudi slovenskega kristjana: "Ali je naša vera tako živa, da bi bili pripravljene trpeti in umreti zanjo? Ali bomo morda podlegli? Učimo se pri junaškem španskem narodu!"¹⁸ Torej bi lahko sklenili, da je slovenski (katoliški) tisk pripravljaval slovenskega kristjana na srečanje z borbo za krščanske vrednote, z borbo za ohranitev vere.

Leto 1939 je nekako prelomno, ko se začne govoriti o potrebnem mučeništvu, zlasti zaradi zgoraj opisane svetovne problematike. Grozila je tudi vojna, z njo pa nevarnost pohoda komunizma. Že leta 1935 je banski svetnik dr. Lovro Bogataj v koreferatu k referatu *O pobijanju komunizma v Dravski banovini* zapisal, "da v rednih razmerah ni pričakovati, da bi komunizem prodril. Nevarnost pa bi bila velika, če bi nastal kak splošen nered ali pa slučaj vojne. V vojni bi bile v nevarnosti pred komunizmom zlasti države, ki bi se vojskovale neuspešno."¹⁹ *Katoliška akcija* naj bi predstavljala nekakšno ideološko fronto proti komunistični ideologiji, predstavljala naj bi recept za versko prenovu naroda. Tako je bilo mučeništvo večkrat izpostavljeno na *VI. mednarodnem kongresu Kristusa Kralja*, ki je potekal julija 1939 v Ljubljani. Italijanski jezuit O. Fr. Pellegrino je v svojem predavanju napovedal: "Je, kakor mislim, prišel čas, ko množice kristjanov goje proti boječnosti in odpadu posebno pripravljane za mučeništvo."²⁰ Svoje razmišljanje nato razvije takole: "Potreba je, da se vrne Križ, ki je oškropljen

s krvjo, prevrtan od žebcljev ob Kristusovem trpljenju, drhteč od strašnih muk umirajočega odrešenika – da nudi svetu nauk življenja. – Svet, ki se vidi s Križa doli, ni očarljiv. Od tam gori se odpira novo svetovno naziranje, ki temelji na resničnih in pravih namelih človeka. Onim, ki podlegajo ali pa so v nevarnosti, da podležejo razširjanju popolnega poganstva, je svetovati v njihovo korist, da se ustavijo pod Križem in pomude ob strani križanega Kralja. – Rekel sem, da mislim

tako: ta ljubezen do Križa mora segati preko navadnega duha v smislu kesanja in odpovedi. Mora se namreč dvigniti tako visoko, da vzgoji kristjane-katoličane na novo, tako rekoč v mučenike, kakor kristjane v prvih časih krščanstva, to je k pojmovanju, da so pripravljene braniti večne, nadnaravne vrednote za vsako ceno; taka je bila doba prvih kristjanov in apostolov, in to pojmovanje se večkrat izrecno nahaja v evangeliju. 'Kdor zgubi svojo dušo (t j. časno življenje), jo bo rešil,



Brez naslova

a kdor jo misli ohraniti, jo bo izgubil.' Pred kakim desetletjem bi se komu neumestno zdelo govoriti o mučeništvu in mučencih v pravem smislu – med evropskimi ali ameriškiimi mejami. Rusija in Mehika pa sta nas poučili, da mora kristjan biti pripravljen na skrajno žrtev, če hoče ohraniti neomajno zvestobo Kristusu Kralju. Pred štirimi leti smo še mislili, da so stvari, kakršne se godijo v Rusiji in Mehiki, izjema in da je mučeništvo postalo zopet zgodovinsko dejstvo drugih vekov. A glej, v osrčju katolištva je več kot 10.000 duhovnikov in redovnikov bilo poklicanih k slavi prelite mučeniške krvi. Mučeništvo postaja značilno za 20. stoletje, kakor je bilo za prva tri stoletja krščanstva. [...] Kdor hoče nadnaravno živeti, mora biti pripravljen, da umre za nadnaravno stvar. Nihče ne bo pripravljen, če se zares ne pripravlja.”²¹

Po kongresu je kanonik Josip Šimenc v mesečniku *Bogoljub* zapisal, “da se je ob kongresu kar naprej govorilo o mučeništvu za Kristusa Kralja. [...] Ali smo torej priredili VI. Mednarodni kongres Kristusa Kralja kot Kralja mučencev? Ali smo rekli: ‘Regem martyrurum – venite adoremus! Kralja mučencev – pridite, molimo!’ Ali je bil ves ta sijaj in vse to navdušenje in vse to nedopovedljivo slavlje predigra v novo trpljenje za vero in za Kristusa Kralja? Prav lahko.”²² Rožmanov biograf Jakob Kolarič je ugotovil, da se je s kongresom Kristusa Kralja pričela druga doba mučencev 20. stoletja. Prva naj bi se pred tem odvila v Rusiji, Mehiki in Španiji. Največji pomen kongresa naj bi bil po Kolaričevem mnenju ravno v tem, da je bil “svetel žarek v smrtnih mukah” tistih, ki so se za Kristusa Kralja borili za ceno lastnega življenja.”²³

Odповed in žrtev

Nekoliko daljši citat jezuita Pellegrina je ključnega pomena za razumevanje povezave *Katoliške akcije* in mučeništva. Pellegrino lepo zapiše, da mora ljubezen do Križa se-

gati preko navadnega duha v smislu kesanja in odpovedi. Odpovedi in žrtve so bile, kot smo že omenili zgoraj, zelo značilne za vzgojo članov *Katoliške akcije*. Prvi je odpovedi v vzgojo vpeljal prof. Ernest Tomec, ki je svoje mladce, kasneje člane *Zveze katoliških dijakov*, utrjeval za življenje z mnogimi odpovedmi. Odpoved je bila vpeta že v eno izmed mladčevskih obljub: “Ali obljubite, da si boste s prostovoljnim odrekanjem dovoljenim stvarjem prizadevali živeti duha odpovedi in žrtve ter tako podpirali druge?”²⁴ Torej so bili mladci zavezani k prizadevanju odpovedovanja in žrtvovanja. Pa ne zase osebno, temveč da bi tako podpirali druge. Glede na *Ideološki program mladčevstva* ima odpoved “prvenstveno vlogo pri vsaki nravni obnovi. [...] Če hočem, da drugi postanejo kristjani, vsaj za silo, moram jaz najprej biti vidno kristjan. To pa pokažem z odpovedjo.”²⁵ Mladci so imeli določene odpovedi predpisane. Na primer, kot smo že zapisali, odpoved kajanju, plesu, kvantanju, kinu, slabemu tisku, pa tudi odpoved srečavanju z dekleti v času študija, da bi tako lahko res vso energijo namenili izobraževanju. Dolžni so bili plačevati članarino, da bi se učili žrtvovanja za skupno dobro in pomagali organizaciji. Hkrati pa jih je prof. Tomec vzpodbujal tudi k odpovedim dovoljenim stvarjem. Ob tem so gojili zavedanje, da odpoved ne pomeni manjše sreče. “Nihče ne more drugih osrečevati brez odpovedi, a kdor druge v resnici osrečuje, tudi sebi pripravlja srečo.”²⁶

Odpovedi naj bi sledile žrtve, tako za lastno življenje kot za organizacijo *Katoliško akcijo*. O žrtvah je po kongresu Kristusa Kralja v *Bogoljubu* pisal prof. Alojzij Strupi. Tudi on je opozoril, da so za vse velike naloge na svetu potrebne žrtve, ki so skrivnost uspeha pri delu in rasti življenja. “Katoliška akcija si je zastavila veliko nalogo, da pomaga delati za nadnaravno življenje duš. [...] Za vse večne čase je nebeški Oče razodel svojo sveto vo-

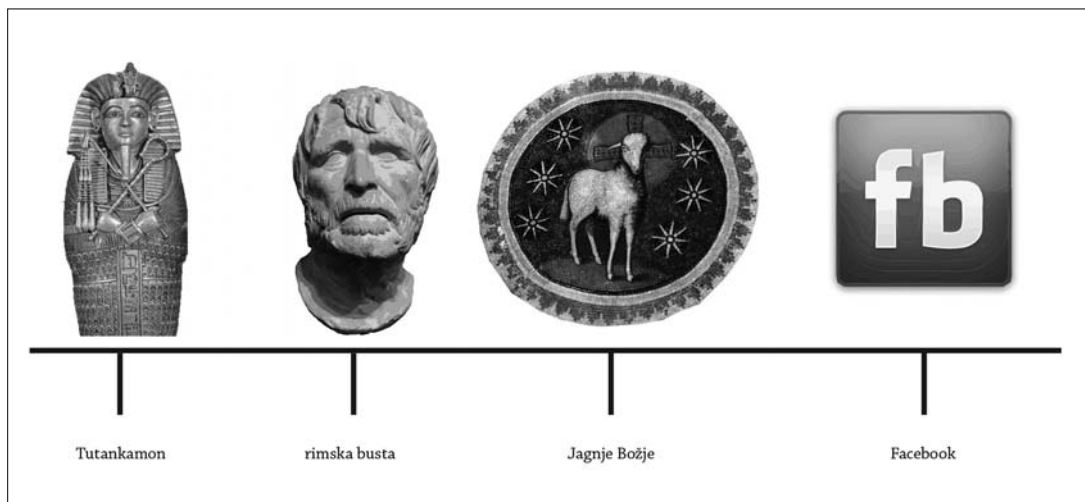
Ljo, kako naj se vrši delo za zveličanje duš, ko je svojemu Sinu naložil križ in sklenil, da se na njem žrtvuje popolnoma do smrti. Zato tudi mi pristopimo k temu delu v pripravljenosti na žrtve.”²⁷ *Bogoljub* je bil splošno razširjen mesečnik, ki so ga prebirale mnoge slovenske družine. Strupi skozi celo leto 1939 piše članke o *Katoliški akciji*, da bi jo vtisnil v globljo zavest slovenskega vernika. Iz navedka lahko vidimo, da je dal zelo konkreten primer, križ, ki pomeni žrtev do konca, torej do smrti. Podobno je razmišljal že omenjeni jezuit Pellegrino. Jezusova ljubezen do človeštva je bila dejavna ljubezen, njegovo največje dejanje za človeka je bila njegova žrtev na križu. To naj bi bil zgled za človeka, ko bo sam pričeval o svoji ljubezni do Boga in do njegovega sina Jezusa.

O odpovedih in žrtvah je razpravljal tudi *Narodni svet Katoliške akcije*, in sicer na seji, ki je 29. novembra 1942 potekala v Alojzijevišču. Ohranjen imamo prepis zapisnika, ki pa je žal zelo skromen, saj naj bi bila poročila lastnih organizacij o odpovedih in žrtvah, konkretno *Zveze mladih katoliških delavcev*, *Zveze katoliških dijakov* in *Zveze katoliških kmečkih mladcev*, bila priložena, vendar jih v arhivu nismo našli. Priložen naj bi bil še referat o odpovedih pri ženskih organizacijah, ki ga tudi ni med ohranjenim gradivom. Kljub temu lahko nekaj pogleda na odpovedi razberemo iz razprave, ki je vodila v smer, da gre za “takšne žrtve, ki jih organizacija prevzame kot obvezne za vse člane. Te žrtve naj bodo potem preizkusni kamni (podčrtano v originalu, op. a.) za članstvo. Glavni namen teh odpovedi je vzgoja značaja, in vežbanje, da ne podležemo slabemu vplivu okolja.”²⁸ Nato je tekla beseda o tem, kate-re žrtve bi bile primerne za kakšno lastno organizacijo. Poseben poudarek so dali pijančevanju, kar je bilo prisotno zlasti med kmečkimi mladci. O mučeništvu beseda ni tekla, lahko pa špekuliramo, da naj bi imenovani

“preizkusni kamni” člane pripravljali prav na težjo obliko potrditve v veri – mučeništvu.

Na seji dne 23. maja 1943 je *Narodni svet Katoliške akcije* med drugim razpravljal tudi o delu z novincem potem, ko opravi kandidatski tečaj za nove člane *Katoliške akcije*. Med drugim so zapisali tudi trditev, da bo fant “končno pridobljen šele takrat, kadar bo za KA pripravljen trpeti”.²⁹ Tukaj zasledimo prvi zapis vodstvenega organa o tem, da mora biti član Katoliške akcije za organizacijo in njeno idejo pripravljen tudi trpeti. Dosedanji navedki kažejo na nekakšno postopno gradacijo od preprostih odpovedi, ki jih je prof. Tomec zahteval za svoje mladce in so jih nato uvedli tudi za druge lastne organizacije, k pripravljenosti na (fizično) trpljenje, seveda vse z vidika predanosti Bogu in veri vanj.

Verjetno bi pričakovali, da bodo sredi vojne razpravljali tudi o žrtvi v smislu obo-rožene borbe proti komunizmu, ki se je v okviru vaških straž začela poleti leta 1942. Člani *Katoliške akcije* v letu 1942 zagotovo še niso vstopali v obo-rožene vrste, kdorkoli pa je to storil, je bil “eo ipso” izključen iz organizacije. Sodelovanje v vaških stražah bi tudi težko kakorkoli povezali z obrambo vere in *Katoliške akcije*, saj so nastale spontano, zaradi fizične obrambe vasi pred partizanskim nasiljem. Do prvega neposrednega konflikta med *Katoliško akcijo* in *Osvobodilno fronto* je prišlo jeseni 1941, ko je bila ustanovljena študentska organizacija – *Organizzazione Universitaria di Lubiana* – Univerze v Ljubljani, ki so jo ustanovili Italijani. V kolikor študentje vanjo ne bi vstopili, bi univerzo zaprli. V njen direktorij je po posvetu s svojimi predstojniki in rektorjem univerze dr. Milkom Kosom vstopil tudi predsednik akademske/študentske podzveze pri *ZKD* Jaroslav Kikelj, študent medicine. Zaradi tega mu je *OF* začela groziti, *VOS* pa ga je nato dejansko umorila 18. marca 1942 na Streliški ulici v Ljubljani.³⁰



Življenje po smrti

Prvi mučenci Slovenske katoliške akcije

S smrtjo Jaroslava Kiklja³¹ se je tudi na Slovenskem začelo govoriti o mučencih *Katoliške akcije*. V bistvu je bil prvi, ki je mučeništvo povezal s *Slovensko katoliško akcijo*, ljubljanski škof Rožman, ko je vodil pogrebni obred za ustreljenim članom *Katoliške akcije* Jaroslavom Kiljem.

V pogrebnem nagovoru je Kiklja imenoval za prvega mučenca, ki ga je Bog dal *Katoliški akciji*. Boga je prosil, da bi "mučeniška kri vnetega apostola Katoliške akcije vzbujala vedno številnejše in vnetejše vrste mladih apostolov, ki bodo ob svetlem zgledu svojega mučenca živeli s Teboj v moči evharističnega kruha močno nadnaravno življenje, pripravljeni na vse žrtve, v veliki ljubezni do Tebe in v očiščeni ljubezni do svojega naroda."³² Isti dan je Rožman napisal poslanico in jo ukazal prebrati v vseh ljubljanskih cerkvah. V njej je obsodil umora Frančka Župca³³ in Jaroslava Kiklja in se spraševal, "zakaj se je dvignila bratska roka zoper njiju". In si tudi odgovoril, da "ne v blagor ljudstva, ne za lepšo njegovo bodočnost, ampak da dosežejo svoje brezbožne cilje, ki so narodu v časni in

večni pogin".³⁴ S to poslanico je škof Rožman verjetno prvič komunistično nasilje označil kot nasilje zoper vero.

Jaroslav Kikelj je bil tako dejansko prvi na Slovenskem, ki ga je škof imenoval za mučenca Katoliške akcije in nato še v posebni poslanici zapisal, da ni bil umorjen zaradi narodove prihodnosti, pač pa zato, da bi njegovi morilci lažje dosegli svoj cilj, torej izvedbo komunistične revolucije. O mučeniški smrti Jaroslava Kiklja se je izrekel tudi ljubljanski pomožni škof Jožef Kvas: "Potrjujem, da je Jaroslav Kikelj po svojem krščanskem prepričanju, življenju in delu bil vzoren kristjan. Umorjen je bil zato, ker je imel velik vpliv in smo vsi vedeli, da ne bo nikdar sodeloval s komunisti – predvsem iz verskih razlogov. Umor Jaroslava Kiklja je umor mučenca."³⁵

Po likvidaciji Jaroslava Kiklja prof. Tomec za ZKD ni uvedel nobenih posebnih ukrepov. Dne 19. aprila 1942 so organizirali zborovanje *Katoliške akcije* v škofijski dvorani v Ljubljani z naslovom *Pripravljamo se na Katakombe*. "Profesor Tomec je stoično prenašal ta tragičen dogodek za njegovo organizacijo, ne kot miroljuben človek, ampak

kot mirotvorec. Večkrat nam je govoril, da je prevod Svetega pisma nepravilen, ker v grškem originalu ni napisano 'blagor miroljubnim', ampak 'blagor mirotvorcem'.³⁶ Člani ZKD bi lahko zaradi Kikljevega umora šli v frontalni protinapad, vendar tega niso storili. Verjetno jih je k temu vodilo zaupanje v ljubezen, v tisto ljubezen, "ki se ne straši odpovedi, temveč rada odtrga sama sebi, da more pomoči drugim," kot je zapisal Aleš Ušeničnik v prispevku o *Katoliški akciji* ob začetku druge svetovne vojne.³⁷ Lojze Hostnik, leto dni mlajši sodobnik Lojzeta Grozdeteta, je po Kikljevem pogrebu zapisal v svoj dnevnik: "Jaro, prepričan sem, da si pri Bogu. Prosi za nas! Gospod, daj da bom posnemal Jaroslava v njegovem čistem in nesebičnem življenju, v njegovem popolnem zaupanju v Boga, v njegovem veselem življenju. Daj tudi meni milost takega hrepenenja po nebesih, kot si ga dal Jaroslavu. Daj, da bo njegova žrtev prinesla narodu mir, Katoliški akciji bogat uspeh. Daj gospod, da vsi zaslepljeni spregledajo."³⁸ Mladi Hostnik se na Jaroslava že obrača s priprošnjo, kar je eden izmed pogojev, da nekdo doseže čast oltarja. Lojze Grozde, ki je bil umorjen na prvi dan leta 1943, je ob smrti Jaroslava Kiklja v svoj dnevnik zapisal: "Kikljeva smrt nas navdušuje. Mi gremo naprej, mi strelci! Naša volja mora biti stalno usmerjena k Bogu in zadeti moramo vsak dan svoj Križ in iti za Kristusom."³⁹

Globoka vera, značajnost in pokorščina cerkveni hierarhiji je zaznamovala člane *Katoliške akcije*. V družbi so načeloma imeli velik vpliv, ljudje so jih cenili, zato so bili velika ovira snovalcem komunistične revolucije. Tak je bil tudi že omenjeni Lojze Grozde, ki so ga decembra 1942 partizani ujeli, mučili in nato na novega leta dan ustrelili. Ubit naj bi bil zgolj zato, ker je bil zgleden in neomažen dijak tako v veri kot življenju. Bil je aktiven član *Katoliške akcije*, *Zveze katoliških dijakov*, tako kot Kikelj.

Oba navedena sta bojevala ideološki boj proti brezbožnemu komunizmu, nista prišla za orožje. Z ideološkim bojem sta sledila papeškim okrožnicam, verjela sta, da je komunizem za Slovence nekaj bistveno slabega. Oba sta živela bogato duhovno življenje, pričevala zvestobo Kristusu tudi v tistem trenutku, ko jima je grozila smrt. Grozde je bil, kot smo povedali že uvodoma, uradno razglašen za mučenca. Bo v prihodnosti razglašen tudi Jaroslav Kikelj?

Drugo vprašanje pa je, ali je mučeništvo še povezano z aktivnim oboroženim uporom, ki so ga vodili mnogi slovenski kristjani po letu 1943, med katerimi so bili tudi člani *Katoliške akcije*. Na podlagi pregledanega arhivskega gradiva ne moremo reči, da je vodstvo *Slovenske katoliške akcije* dalo kakršnokoli navodilo o vključevanju članov *Katoliške akcije* v oboroženi odpor. Za časa italijanske okupacije *Ljubljanske pokrajine* je bilo kakršnokoli sodelovanje v boju zoper komunistični teror prepovedano. Situacija se je spremenila s prihodom nemške vojske, ki je konec leta 1943 razglasila splošno mobilizacijo na operacijskem ozemlju *Jadransko primorje*. Nanjo se je moral odzvati vsak moški v starosti od 18 do 35 let. Izbirali so lahko med Slovenskim domobranstvom, službo obnove, redno nemško vojsko, 'orožno' SS, nemško policijo, organizacijo TODT ali oddelki nove italijanske vojske. Vojaška služba je bila tako obvezna, mesto služenja pa si je posameznik lahko izbral sam.⁴⁰ Na podlagi tega so bili pod orožje prisiljeni stopiti tudi člani *Katoliške akcije*. Ker so bili načelno proti komunizmu, se seveda niso mogli pred nemško vojsko umakniti v gozdove k partizanom, zato so v veliki večini izbrali *Slovensko domobranstvo*, kjer so služili pod slovenskimi poveljniki. Torej so vstopili v oborožene vrste zaradi civilnega vpoklica in ne zaradi verskega prepričanja. Res pa je, da so zaradi vere raje vstopili v okupatorjevo for-

macijo, kot da bi izdali papeško okrožnico *Divini Redemptoris*, ki je katoličanom prepovedovala kakršnokoli sodelovanje s komunizmom.⁴¹ S tem so preko zvestobe svetemu očetu izkazali zvestobo Kristusu. S tega vidika so se žrtvovali ne le za Boga, temveč tudi za slovensko kulturo in tradicijo in si zaradi komunističnega internacionalizma, ki je zasedel Slovenijo pod krinko boja za osvoboditev naroda, nakopali večno sovraštvo dela sonarodnjakov. Mnogi so bili pobiti na krut način. Koliko je bilo med njimi članov *Katoliške akcije*, ni znano, predvideva pa se, da je bilo pobitih približno 150 mladcev – članov *ZKD*.⁴² Nekaterim je kljub nemogočim okoliščinam uspelo pobegniti oziroma se rešiti iz grobne jame, kar so si razlagali v smislu, da Bog želi imeti priče. In res jih ima. Zaradi njih lahko na zgodovino komunistične revolucije in državljanske vojne gledamo tudi v drugačni luči. V luči velike Božje previdnosti, ki nam je ohranila najdragocenejši dar – vero v Jezusa Kristusa.

Sklep

Pogoj za priznanje mučeništva je to, da je nekdo dokazano umrl zaradi sovraštva do vere. Član *Katoliške akcije* naj bi bil predan katoličan z globoko osebno vero, bil naj bi laični apostol, ki vrši laični apostolat. Torej naj bi bila vera člana *Katoliške akcije* osrednji del njegovega življenja. Če je nekdo brez neposrednega vzroka umoril člana *Katoliške akcije*, ga je lahko umoril zaradi sovraštva do vere, ki jo je le-ta aktivno oznanjal in zanjo pridobival nove člane. Jaroslav Kikelj je bil domnevno umorjen zaradi članstva v *Organizaciji univerze v Ljubljani*, pa ga je škof Rožman kljub temu označil za prvega mučenca *Slovenske katoliške akcije*. Lojze Grozde je bil obsojen na smrt, ker naj bi prenašal tajno pošto. Milanka Dragar je v *Arhivu Republike Slovenije* odkrila dokument, iz katerega je razvidno, da Grozdeta ne bi bilo potrebno

ubiti. Gre za poročilo *Centralnemu komiteju* o partijskem delovanju udarne brigade Tometa Tomšiča z dne 19. januarja 1943, ki ga je podpisal politkomisar Dušan Majcen - Nedeljko: "Slabo vpliva na razpoloženje prebivalstva tudi justifikacija izdajalcev, če ni prav otipljivega dokaza. To se je n. pr. pokazalo v Mirni, kjer sta padla dva izdajalca kurirja /enega je ubila straža pri poskusu pobege/. Smrtna obsodba drugega je bila nekoliko prenačljena in izvršena iz preventivnih vzrokov. Sicer je bilo dokazano, da je dotičnik član *Katoliške akcije* in našlo se je pri njem cel kup italijanskih prepustnic, ki so mu dovoljevali obiskati vse važnejše belogardistične postojanke, vendar konkretnih dokazov, da prinaša poročila ni bilo. Štab je bil pozneje prisiljen, da potom posebnega razglasa opraviči prebivalstvu, zlasti v Št. Rupertu, potrebo smrtne obsodbe. Pri tem moram avtokritično priznati, da sem se za slučaj premalo zanimal in nisem preprečil obsodbe, kar bi lahko, če bi sodeloval v brigadnem sodišču. Zato je bilo toliko pravilneje, da v okoličnici Police ujete belogardiste nismo streljali, temveč po zaslišanju in kontroliranju podatkov, ki so nam jih dali, deloma izpustili, deloma predalu štabu zone."⁴³ Iz tega se da sklepati, da Grozde ni umrl zaradi tajne pošte, ki naj bi jo prenašal, pač pa zaradi lastne osebnosti globokega in predanega katoličana. Politkomisar Nedeljko izrecno omenja, da je bilo ugotovljeno, da gre za člana *Katoliške akcije*. V revolucionarnem taboru so se njenih članov zelo bali, saj so bili zelo načelni, izobraženi in izvežbani v ideološkem boju zoper komunizem. Prof. Ernest Tomec je večkrat citiral rek, da kdor udari *Katoliško akcijo*, udari papeža. Kdor udari papeža, umrje. Brezbožni komunizem je kot družbenopolitični sistem na Slovenskem preživel le 45 let, krščanstvo pa na slovenskih tleh šteje svojo prisotnost že drugo tisočletje. Tudi zaradi mučeništva.

1. Beatifikacija ali proglasitev za blaženega je potekala 13. 6. 2010 v Celju v okviru slovenskega evharističnega kongresa.
2. Rojen 27. 5. 1923 v Gorenjih Vodalah kot nezakonski otrok. Kljub veliki revščini je na pobudo tete, ki je služila v Ljubljani, odšel na klasično gimnazijo, kje je bil zelo uspešen dijak. Tam se je srečal z Zvezo katoliških dijakov oziroma mladci, ki so bili lastna organizacija Katoliške akcije, in se aktivno vključil v njihove vrste. V gimnaziji je začel pisati pesmi. Še preden se je uspel odločiti za poklic, so ga na poti proti domu ujeli partizani in ga po daljšem mučenju 1. 1. 1943 umorili.
3. Papež Benedikt XVI. je odobril objavo o priznanju mučenštva Božjega služabnika Alojzija Grozdeta v soboto, 27. marca 2010, ko je na posebno avdienco sprejel prefekta Kongregacije za zadeve svetnikov, nadškofa msgr. Angela Amata SDB.
4. Na beatifikaciji v Celju sta bila prisotna tudi predstavnika Italijanske katoliške akcije Ugo Ughi in Valerio De Rosso ter podprednica ustanove Katoliške akcije – Šola svetosti Pija XI. v Rimu Francesca Zabotti.
5. Novinarica časnika Dnevnik Ranka Ivelja je v uvodnem komentarju Dnevnikovega Objektivu z dne 3. 4. 2010 Katoliško akcijo označila za klerofašistično, Grozdeta pa predstavila kot njenega aktivnega člana. Zaradi tega, ker je Katoliško akcijo značila za klerofašistično organizacijo, so jo prof. Justin Stanovnik, dr. France Cvelbar in Anton Drobnič prijavi na novinarsko častno razsodišče, kjer so razsodniki pritožbo zavrnil. Razsodba je na voljo na svetovnem spletu: <http://www.razsodisce.org/razsodisce/razsodisce.php>.
6. Prvi člen Pravil Slovenske Katoliške akcije pravi: "Slovenska Katoliška akcija (SKA) je cerkvena ustanova, v kateri so verniki v obeh slovenskih škofijah udeleženi pri hierarhičnem apostolatu Cerkev z namenom, da se vse zasebno, družinsko in socialno življenje osvaja za Kristusa Kralja."
7. Beseda apostolat pride od besede apostol, ki je grškega izvora in pomeni poslanec. Kristus je imel 12 apostolov in veliko učencev; ni jih samo vzgajal in učil z besedo, ampak jih je tudi pošiljal, da so ljudem oznanjali nauk, ki ga je sam učil, in jih pridobivali za življenje po njegovem nauku. Pridobivanje ljudi za Kristusov nauk in za življenje po njem imenujemo apostolsko delo ali apostolat.
8. Papež Pij X. si je kot geslo svojega pontifikata izbral Vse prenoviti v Kristusu (Omnia instaurare in Christo), Benedikt XV. se je zvezal za "dela miru", njegov naslednik Pij XI. pa je oba programa združil pod geslo Kristusov mir v Kristusovem kraljestvu (Pax Christi in regno Christi).
9. Enciklike Ubi arcano Dei consilio nimamo v slovenskem prevodu. V originalu je dostopna v LŠL, 1923, št. 1, str. 1-10, v angleškem jeziku pa na svetovnem spletu: <http://www.papalencyclicals.net/Pius11/PIIARCAN.HTM>.
10. Okrožnica Pija XI. Quadragesimo anno, o obnovi družabnega reda, Naša pot XXI, Misijonska tiskarna, Domžale-Groblje 1940, str. 257.
11. LŠL, 1929, št. 3, str. 47-50. OLŠ, 1929, št. IV, str. 29-32.
12. Pred tem je bil leta 1926 v smislu sklepa V. katoliškega shoda (1923) ustanovljen Katoliški kulturni svet, ki pa dejansko ni nikoli zaživel.
13. Ordinarij je postal avgusta 1930, pobudo za pripravo novih pravil pa je škofu Tomažiču v Maribor poslal leta 1934.
14. Pravila Slovenske Katoliške akcije, LŠL, 1936, št. 8-9, str. 110-115. Glej tudi: NŠAL, ŠAL, Spisi V, fasc. 85, ovoj Katoliška akcija 1928-1939, št. 5082/1936.
15. Do leta 1944 naj bi bile ustanovljene sledeče lastne organizacije: Zveza katoliških dijakov, Zveza katoliških dijakinj, Zveza mladih katoliških delavcev, Zveza katoliških kmečkih mladcev, Zveza katoliških učiteljev, Zveza katoliških učiteljic, Zveza katoliških kmečkih mladenk, Zveza mladih katoliških delavk, Zveza katoliških gospodinjstev pomočnic, Zveza katoliških žena in mater, Zveza katoliških nameščencev, Zveza katoliških nameščenk in Zveza katoliških profesorjev. Med vojno je bila nato ustanovljena še Zveza katoliških mož in fantov.
16. 2. člen Pravil Slovenske Katoliške akcije pravi: "SKA, njeno delovanje in njeno organiziranje so izven političnih strank. Stojijo pod nepsorednim vodstvom Cerkevne hierarhije."
17. Okrožnica je bila v celoti objavljena v Ljubljanskem škofijskem listu, 1937, št. 4-6, str. 39-59.
18. Španski zgled: Glavna naloga komunizma: Boj proti Bogu, 4, v: Domoljub, št. 51, 20. 12. 1939.
19. Pripombe k referatu o pobijanju komunizma z dne 31. 1. 1935. ARS, AS 1879, Ilija Alojz, fasc. 1, 2.
20. Pellegrino, O. Fr.: O sredstvih in potih verskega preroda, v: Martelanc, Ivan in Premrov, Josip: VI. Mednarodni kongres Kristusa Kralja, Škofijski ordinariat v Ljubljani, Ljubljana 1940, str. III.
21. Prav tam, str. II5.
22. Šimenc, Josip: Po kongresu Kristusa Kralja, Bogoljub, 1939, št. 10, str. 217-218.
23. Kolarič, Jakob: Škof Rožman, Duhovna podoba velike osebnosti na prelomnici časa, II. del, Družba sv. Mohorja, Celovec 1970, str. 392.
24. Kocmur, Sebastijan: Dobrih deset let Tomčevega dela, v: Profesor Ernet Tomec, Zbornik člankov

- in pričevanj ob 50-letnici njegove smrti, Slovenska kulturna akcija, Buenos Aires, 1991, str. 120.
25. Tomec, Ernest: Ideološki program mladčevstva, Ljubljana 1944 (tipkopis), str. 11-12. Ideološki program so Tomčevi mladci spisali na podlagi lastnih zapiskov, ki so jih napravili pri Tomčevih predavanjih o ideologiji. Ideološki program so šteli za širšo in podrobnejšo razlago pravil.
 26. Prav tam, str. 13.
 27. Strupi, Alojzij: Žrtve za Katoliško akcijo, Bogoljub, 1939, št. 10, str. 123.
 28. Prepis zapisnika seje Narodnega sveta z dne 29. 11. 1942. NŠAL, DU, KA, fasc. 80, mapa II.
 29. Zapisnik seje Narodnega sveta z dne 23. 5. 1943. NŠAL, DU, KA, fasc. 80, mapa II.
 30. Več o tem glej: Škafar, Vinko: Jaroslav Kikelj, Pričevalec vere in veselja, Slomškova založba, Maribor 2001. (= Škafar)
 31. Rojen je bil 15. 5. 1919 na Opčinah pri Trstu. Družina se je večkrat selila, po očetovi smrti leta 1929 pa so se naselili na Studencih v Mariboru, kjer se je Jaro, kot so ga klicali, povezal s tamkajšnjimi kapucini in začel organizirati fantovski odsek, kasneje pa se je povezal z mariborskimi mladci. Leta 1939 je odšel v Ljubljano, kjer je študiral medicino. Postal je predsednik akademske podzveze pri ZKD.
 32. Pridiga na pogrebu Jaroslava Kiklja, 22. 3. 1942, v: Med sodbo sodišča in sodbo vesti, str. 204.
 33. Franček Župec je bil umorjen dva dni pred Jaroslavom Kiljem zaradi istega vzroka. V univerzitetno organizacijo je vstopil kot član Akademskega kluba Straža.
 34. Poslanica škofa Gregorija Rožmana, 22. 3. 1942, v: Med sodbo sodišča in sodbo vesti, str. 205.
 35. Škafar, str. 215.
 36. Mohorič, Stanislav: Volja in razum, v: Profesor Ernet Tomec, Zbornik člankov in pričevanj ob 50-letnici njegove smrti, Slovenska kulturna akcija, Buenos Aires, 1991, str. 160.
 37. L-j (=Aleš Ušeničnik): Katoliška akcija v teh težkih dneh, Revija Katoliške akcije, št. 4, str. 243.
 38. Iz dnevnika Lojzeta Hostnika, zapis z dne 23. marca 1942, v: Zrno, Interno glasilo SKI, maj 2010, št. 1, str. 9.
 39. Citirano po: Strle, Anton: Lojze Grozde, v: Communio, Mednarodna katoliška revija, 2010, št. 2, str. 155.
 40. Prim. Boris Mlakar: Slovensko domobranstvo 1943-1945, Slovenska matica, Ljubljana 2003, str. 188.
 41. Ob tem je nepojasnjenih še kar nekaj dejstev in odprtih precej vprašanj. Zakaj so se odločali za oborožene oddelke, ko jim je bila na voljo dana možnost služiti vojsko v delovni organizaciji TODT? Ali so poznali papeževo navodilo ameriškim škofom glede prepovedi sodelovanja s komunizmom oziroma interpretaciji enciklike Divini Redemptoris v vojnem času, o čemer v poglavju Vatikan o svojem "molku" v 1941. letu v knjigi Senca Ajdovskega Gradca, samozaložba, Ljubljana 1993, str. 95-139, piše Janko Pleterski?
 42. Kocmur, Sebastijan: Dobrih deset let Tomčevega dela, v: Profesor Ernet Tomec, Zbornik člankov in pričevanj ob 50-letnici njegove smrti, Slovenska kulturna akcija, Buenos Aires, 1991, str. 126.
 43. ARS, AS 1487, CK KPS, fasc. 35, 4235, 6389, Prva udarna brigada Tone Tomšič, 19. januarja 1943. Citirano po: Dragar, Milanka: Zvest križanemu, Mučenec Lojze Grozde, Založba Dragar, Ljubljana 2010, str. 348-349, faksimile dokumenta str. 492.

Aktualnost Grozdetovega lika

Uvod

Ko govorimo o aktualnosti kakega svetniškega lika, si moramo izhodiščno zastaviti dve temeljni vprašanji. Najprej je tu vprašanje o temeljni problematiki, s katero se v sedanjosti srečujemo. Nadalje pa je tu še dvojno vprašanje, in sicer o najizrazitejših značilnostih svetniške osebe ter o tem, ali te značilnosti imajo kaj bistvenega povedati o problematiki, s katero se vsak dan srečujemo.

Bistveni problem našega časa

Najtežje izmed teh vprašanj je prav gotovo prvo, saj zahteva strnjenje časa, v katerem živimo, v njemu lastno problemsko žarišče. Tak podvig je teoretsko tvegan, a obenem neizbežen, če se ne želimo izgubljati v obrobnostih in hočemo posvetiti svoje misli tistemu, kar je pereče in bistveno. Pri tem se bomo oprli na definicijo, ki jo je podal kardinal Ratzinger v znameniti pridigi pred izvolitvijo za papeža. V njej je označil sodobni čas kot "*diktaturo relativizma*", za katero je značilno, da "*ne priznava ničesar dokončnega in kot zadnje merilo pušča zgolj lastni jaz in njegova hotenja*".¹ Paradoksalno je, da se to nepriznavanje česa dokončnega samo postavlja kot nekaj dokončnega, kot diktatura. A to ni protislovje, ki bi ga zagrešil papež v svoji definiciji, pač pa protislovje, ki je na bistven način lastno času, v katerem živimo. Bistveno je namreč, da ne živimo le v času preprostega relativizma (kakršen je bil že v antiki lasten Heraklitu, sofistom ali skeptikom), ko se relativizem ponuja kot ena izmed možnih nazorskih opcij, pač pa v času njegove diktature, v katerem se torej relativizem (tudi s pomočjo sredstev družbenega pritiska) vsilju-

je kot "*edina naravnost na višini sedanjih časov*".²

Heraklitov "*vse teče*", s katerim lahko ustrezno povzamemo relativistični nazor (saj tam, kjer se vse spreminja, ni nič večnega, nič absolutnega in je torej vse relativno), postane v sodobnem, "diktatorskem" relativizmu tisto edino večno, tisto edino absolutno. Pazimo: ne gre za preprost materializem, ki zatrjuje končnost, spremenljivost vsega, kar je. Ta skrajni materializem, s katerim imamo opravka v sodobnosti, se zaveda, da je obenem skrajna oblika idealizma, saj se končnost izkaže (seveda protislovno) v svoji istovetnosti z večnostjo in obratno.

Kaj omogoča sodobnosti, da živi to na prvi pogled nemogoče izenačenje relativizma in absolutizma, materializma in idealizma? Le kje se je izgubil zakon neprotislovnosti, ta temeljni zakon celotne logike, da je bil dopuščen tolikšen razmah tej nemogoči zamisli? Odgovor na ta vprašanja najdemo v filozofiji G. W. F. Hegla, v tistem vrhuncu nemške klasične filozofije, v katerega so se zjedrila filozofska prizadevanja vseh novoveških mislecev in od katerega dalje so se zvrstile vse odločnejše praktične aplikacije novoveške filozofije, ki jim je načeloval marksizem. Heglovo filozofijo lahko v njenem jedru spoznamo, če se ozremo na začetek njegove *Znanosti logike*, v kateri se Hegel o bitju in niču sprašuje takole: Kaj je bitje? Nekaj najsplošnejšega, nekaj brez vsakršnega (konkretnjšega) določila, ki bi ga razlikovalo od česa drugega. Povsem prazen pojem, torej. A kaj je nič? Znotraj nič ni ničesar in je zato prav tako povsem nedoločen, prazen pojem. Torej sta, ugotavlja Hegel, bitje in nič eno

in isto. Potemtakem je reči, da nekaj je ali da nekaj ni, eno in isto (in posledično seveda tudi, zaradi istega enačaja, zopet ni eno in isto itd.).³

Na ta način (navidez kar prepričljivo) je v vrhuncu novoveške misli odpravljen zakon neprotislovnosti, zakon, ki trdi, da nekaj ne more hkrati biti in ne biti.⁴ S Heglom torej protislovje ni več tisto, pred čimer naj človek beži, pač pa osnovni zakon mišljenja in življenja. Hkratnost relativizma in absolutizma, o kateri smo prej govorili, za Hegla ni napaka, niti ni slučajen spoj dveh nasprotujočih si vsebin, pač pa je edini ustrezn način, kako misliti ti dve vsebini. Relativizem je zanj v zadnji posledici možen le kot diktatorski in diktatura le kot relativistična. Ali kakor nazorno povzame v svoji *Fenomenologiji duha*: “Resničnost je tako bakhantska omotica, na kateri noben ud ni nepijan; in ker se vsak, vtem ko se loči, prav tako neposredno razblini, je prav tako prozorni in enostavni pokoj”.⁵ Resničnost je po Heglu zgolj in edino nebrzdano drsenje končnosti, čutnosti. Tisto nebrzdano drsenje, ki se mu sodobni človek v vedno bolj divjem tempu predaja in ki mu vse bolj onemogoča kakršnokoli obliko zvestobe, trajnosti, zanesljivosti. A to drsenje, ta ples mask, ni postavljen le kot tak, kot maškarada, kot občasen izbruh, pač pa, ker je prepoznan kot edina resničnost, je postavljen kot tisto edino, čemur je treba biti zvest. In res - v današnjem svetu je treba biti zvest samo eni stvari, in sicer izneverjanju. Edini pokoj, edini mir, edino trajno je nemir. Edini kult, ki se tolerira, je kult vznemirjenja in ta kult je obenem vse strožje zapovedan.⁶

Iz povedanega postane kaj kmalu razvidno, kako kratkovidno je govoriti o sodobnem svetu kot o postmodernem svetu, ki je pustil za seboj utvare novoveškosti. V resnici živimo v hipermodernem svetu, v svetu, v katerem se je novoveška misel v svojem vrhunskem hegllovskem izrazu šele zares razmah-

nila in uresničila. Če bi torej želeli na še nekoliko bolj reflektirani ravni ponoviti papežovo definicijo glavnega problema našega časa, bi lahko rekli, da je sodobnost čas, ki zanikanje zakona neprotislovnosti postavi kot nujo mišljenja samega, kot nekaj, kar izvira iz samega zakona neprotislovnosti, kakor je razvidno iz zgornje (na prvi pogled) logično korektne izpeljave istosti bitja in nič. Skratka, sodobnost je čas potencirane novoveškosti, ki tako kot še nikoli v zgodovini trdi, da zakon neprotislovnost zanikuje sam sebe. Sodobnost je, skratka, čas, ki trdi, *da je zakon neprotislovnosti sam protisloven*.

Bl. Alojzij Grozde kot odgovor na izziv sodobnosti

a) Reafirmacija zakona neprotislovnosti

“Kaj mislite, kdaj boste vlekli ljudi za seboj? Ali takrat, ko boste drveli brez misli, kamor vas ženó valovi množice, ali takrat, ko boste strahopetni in se boste potuhneli, ko bi morali pokazati svoja načela? – Nikakor! (...) Zato pa: ne bodimo trst, ki ga veter maje”.⁷ Takole razmišlja naš blaženi mučenec v enem izmed tistih nagovorov svojim tovarišem, v katerem se razkrijejo bistvene poteze njegovega svetniškega profila. Vidimo namreč, da izstopa v tem premisleku pojem načelnosti, ki izvira iz Mahniča. Kot njeno nasprotje pa se metaforično navaja prepustitev valovom množice, vetru, toku. Kot potrdilo pomena, ki so ga katoliška načela imela za Grozdeta, naj omenim (posmehljivo) opazko sošolca, ki je Grozdetu rekel: “Ti boš še poginil zaradi načel!”.⁸ Če pustimo ob strani nezavedno preročnost teh besed, se zde zanimive tudi zato, ker izražajo tisti značilen odpor, ki ga je pri določeni populaciji vzbujal Grozdetov nastop. Življenjepisc je registriral še en tak podoben odziv. Ko je namreč Grozde v razredu pobijal sošolčevo zmoto, mu je prijatelj dejal: “Lojze, resnico podajaš, a ne na pravi način!”⁹

Zanimiv je ob tem citat iz p. Charlesa, ki ga življenjepisec navaja kot komentar k odzivu: "Krepko prepričanje ima včasih nekoliko neljub zunanji izraz, in tisti, ki res krepko hočejo so v nevarnosti, da kdaj nekoliko neprijetno zadenejo ob bližnjega. Če plavaš proti toku, ne gre naprej drugače, kakor da močno udarjaš z rokami proti vodi, ki te obdaja..."¹⁰ Načelnost je tu zopet slikovito postavljena kot konfliktno nasprotje sledenju toku dogodkov, željam okolice, njenim pričakovanjem. Obenem se zdi, da želi s tem navedkom upravičiti konfliktnost Grozdetovega nastopa.

Da bi bolje razumeli to vidno potezo Grozdetove osebnosti, moramo najprej pogledati njeno izvorno zasnovo pri Mahničju, od koder jo Grozde prevzema.¹¹ Mahnič izdelava osnovno zamisel tistega, kar se potem običajno označuje kot mahničevska načelnost, v znamenitem članku *Aut – aut*, v katerem jo najdemo izraženo takole: "Ali priznaš, da je $1 + 1 = 2$, in to je resnica, cela resnica, edina resnica; ali ne priznaš, in to je neresnica, kakorkoli jo obračaš: ali vzameš $1 + 1 = 1/2$, ali $1 + 1 = 0$, ali $1 + 1 = 1 \ 1/2$ itd. in infinitum... To absolutno izključljivost (resnice in neresnice) izraža tisti aut-aut".¹² J. Pirc v svojem prikazu lika A. Ušeničnika lepo razloži to osnovo mahničevske načelnosti takole: "Vsebinska načela je zelo preprosta: Kakor luč in tema, tako sta tudi resnica in zmotna nezdružljivi. Nikdar nista in ne moreta biti enakopravni, nimata in ne moreta imeti enakih eksistenčnih pravic. Katoličan, ki je človek načel ter se zaveda veličine resnice, ki jo izpoveduje, ne sme in ne more biti drugega kot radikalec, brezkompromisen v izpovedovanju te resnice in nestrpen v boju z vsakršno zmotno".¹³ Načelnost, ki je v Grozdetu zmotila njegovo okolico, je torej v resnici radikalizem resnice, ki izvira iz Mahničevega aut-aut, tj. iz njegovega ponovnega ovrednotenja zakona neprotislovnosti.

Toda kaj je tako motilo okolico pri tem Grozdetovem v zakonu neprotislovnosti utemeljenem radikalizmu? Motilo jo je, ker je ni pustil "plavati s tokom" oz. ker ji ni dovolil biti "trst, ki ga veter maje", če naj uporabim že omenjene prisposobe. Zakon je meja, ki omejuje gibanje. Zakon daje obliko: v kontinuum vnaša diskontinuiteto. Ne dopušča mehanske prepustitve zunanjim dejavnikom, pač pa zahteva zavestno odločitev. Zahteva prevzem odgovornosti. Grozde pa je živel v času, v katerem živimo tudi mi, tj. v času potenciranega pohoda modernitete, v katerem je, kot smo videli zgoraj, dopusten le kontinuum, le sprememba, le plavanje s tokom, le zaton v nezavedno. Živel je v času, ko je vse bolj veljalo, kar velja danes v že skoraj absolutnem smislu, da je edini zakon ta, da ni nobenega zakona. V takem okviru je bilo Mahničjevo dosledno zagovarjanje zakona neprotislovnosti dojet kot pravi atentat na afirmirajočo se heglovske absolutizacijo "plavanja s tokom".¹⁴ Bilo je zelo moteče. Prav posebej je moralo biti moteče med onim skojevsko-bakhantskim "plavanjem s tokom", sredi katerega je Grozde dočakal svojo mučeniško smrt.

b) Poudarek na nadnaravi

O tem, da je tudi že pri Mahničju aut-aut mišljen prav zoper Heglovo absolutizacijo spremenljivosti, priča zgovoren odlomek iz enega od prvih člankov v *Rimskem katoliku*, kjer Mahnič oriše bistvene poteze razvoja novoveške misli: "In res nam kaže zgodovina dovolj, da so začeli objektivno veljavnost prajstini, ki so mišljenju in vedam podlaga, v isti meri tajiti, kakor so začeli dvojiti ali zanikovati resnico o nadsvetnem Bogu ter se prijazniti s panteizmom, ki božanstvo z vsemirom istoveti (identificira). Panteisti, dasi so njihovi sistemi različni, se vendar vsi v tem zlagajo, da je človek najvišji pojav v razvoju absolutnega bitja. Človek sam je božanstvo na najvišji stop-

nji popolnosti, njegova zavest je božja zavest, njegovo mišljenje božje mišljenje. Tako postane človekovo mišljenje absolutno merilo vsej resnici, njegova volja absolutno ter neodvisno pravilo npravstvenemu delovanju, vir vsemu pravu; ker pa se to mišljenje v vseh posameznih ljudeh javlja, a kakor znano, tudi razlikuje in večkrat nasprotuje, da, ker se celo v enemteristem človeku vedno izpreminja, bi se tudi resnica vedno izpreminjala”.¹⁵ Da je tu govora prav o novoveški obliki panteizma, kakršno srečamo v najbolj dodelani obliki ravno pri Heglu, je jasno iz poudarka na radikalnem antropocentrizmu, ki je lasten le novoveški misli.¹⁶ Mahničevska duhovnost, ki se na prav posebej lep način uresniči v Grozdetovem liku, ne presega heglavske diktature relativizma torej le z odločno reafirmacijo zakona neprotislovnosti, pač pa tudi z opozarjanjem, da omenjena heglavska struktura povsem črta pojem nadnarave. Absolutno je namreč tam istovetno z relativnim in torej s tostranskim, z zgodovinskim. Nobene nadsvetne Moči in Pravičnosti ni, ki bi previdnostno urejala in vodila zgodovino. Za Hegla pač velja, da “*Weltgeschichte ist Weltgericht*”.¹⁷ Sedanjost je “poslednja” sodba preteklosti. Mahničev *aut-aut*, ki preseka “*plavanje s tokom*” sodobnosti, se tako upravičeno poveže z reafirmacijo “*resnice o nadsvetnem Bogu*”, ki edini lahko dokončno in pravično, tj. v skladu z Zakonom, sodi zgodovini ter jo z ozirom na to tudi vodi. Preseka pretenzije človeškega subjekta, da bi bil poslednji razsodnik zgodovine.

Ta resnica se podobno kot prejšnja na odličen način uresniči v Grozdetovem življenju. Njegovo zaupanje v učinkovitost nadnaravnih sredstev na dogajanje okrog njega tvori namreč eno izmed najizrazitejših potez njegove osebnosti. V tem smislu je značilno pričevanje prijatelja: “*Meni se je npr. kar čudno zdelo, ko je Grozde na vsakem sestanku znova in znova opozarjal, da so nadnaravna sreds-*

tva pri apostolatu najpomembnejša, da tu brez Boga ne moremo ničesar storiti. To mi je včasih že presedalo.”¹⁸ Pri tem Grozde ni sledil le Mahničju, pač pa morda še bolj Ernestu Tomcu, utemeljitelju Katoliške akcije pri nas, ki pa se je močno napajal iz Mahničevih spodbud.¹⁹ Tomec je neprestano ponavljal članom KA, med katerimi je bil tudi Grozde, da “*nadnaraven cilj zahteva nadnaravna sredstva*”, da je “*katolicizem bistveno nadnaraven pojav in zato ne more zmagovati, ako se ne poslužuje nadnaravnih sredstev*”. V tem smislu je rad ponavljal zlasti dve svetopisemski besedili: “*Če Gospod ne zida hiše, se zaman trudijo z njo njeni graditelji*” (Ps 127, 1) ter “*Brez mene ne morete storiti ničesar*” (Jn 15, 5).²⁰ V tem smislu je zato Grozde gojil močno evharistično življenje, kar povzema njegov sedaj že znameniti rek o Sv. evharistiji kot soncu njegovega življenja.²¹ Prav tako se je v tem smislu intenzivno pokoril za uspeh apostolata KA.²² K tej močni veri v učinkovitost nadnarave na naravo se je pridružila še pobožnost prvih petkov ter fatimska pobožnost prvih sobot, katerih apostol pri nas je bil v prvi vrsti škof Rožman.²³ Obe pobožnosti sta, kot vemo, tesno povezani tudi z Grozdetovo potjo v smrt.²⁴ To globoko zaupanje v zgodovinsko učinkovitost nadnarave je tudi v ozadju močnega poudarka na pokorščini Cerkvi pri Grozdetu, ki je na delu v vsej mahničevski duhovnosti, saj je v bistvu istovetna z omenjeno načelnostjo: biti mahničevsko načelen pomeni v bistvu biti brezkompromisno pokoren papežu.²⁵ Skozi Cerkev in papeža prav posebej je namreč nadnarava neposredno zastopana v zgodovini. Skozi Cerkev nadnarava neposredno vdira v brezoblični tok relativnosti in ga oblikuje. Tudi ta vidik je bil, glede na navedene odzive Grozdetovih prijateljev, moteč v času, ko se je brezobličnost toka relativnosti vse bolj afirmirala kot edina dopustna oblikovanost.

Sklep

V zgornjem kratkem prikazu smo si ogledali dve značilni potezi Grozdetove duhovnosti: njegovo načelnost, izviračo iz Mahničevega ovrednotenja zakona neprotislovnosti, ter njegovo izrazito nadnaravno orientacijo, ki mu jo je privzgojil prav posebej profesor Tomec ter škof Rožman. Obe potezi sta značilni za duhovnost KA v celoti, le da sta pri Grozdetu dosegli prav posebej dovršeno obliko. Gre za dve ločeni potezi ali pa za dva vidika istega?

Če natančneje pogledamo, vidimo, da je vera v učinkovitost nadnarave v zadnji posledici vera v poslednjo urejenost in ureditev stvarnosti, v njeno temeljno in zaključno usklajenost z Božjim Zakonom, ki v svoji minimalni meri pomeni usklajenost z zakonom neprotislovnosti. V tem smislu se tako Grozdetov poudarek na načelnosti kakor poudarek na nadnaravi kažeta kot upor logiki modernitete, kot antimoderni zasuk, ki želi zoper moderniteto pokazati ne le, da zakon neprotislovnosti sam ni protisloven, pač pa, da je njegova negacija protislovena. Da je moderniteta tista, ki bo v zadnji posledici negirana, ker negira osnovni zakon bitja.

Aktualnost Grozdetova je torej v tem, da nam pokaže izhod iz zagat hipermoderne sodobnosti v negaciji modernitete: v odločni antimodernosti, ki naj korenini v prepričljivi teoretski odpravi modernih napadov na absolutno veljavo zakona neprotislovnosti. Gre za nalogo, na katero je pokazal že Mahnič s svojim *aut-aut*, pa vendar ostaja še do danes pomanjkljivo izvršena.²⁶ Njena izvedba pa, kakor je pri nas prepričljivo pokazal šele Milan Komar,²⁷ ne more temeljiti drugje kot v uvidu, da ni bitje nikakršen *Gattungswesen*, najsplošnejši, najbolj prazni pojem (kar vodi pri Heglu v istost bitja in ničta ter v posledično odpravo zakona neprotislovnosti), pač pa je *transcendens*. Kot namreč vemo od Aristotela dalje,²⁸ bitje ni nikakršen generični po-

jem, ki bi se mu razlike in določila dodajala od zunaj, saj bi v takem primeru sploh nobene razlike in določila ne bilo. Izven bitja namreč ni ničesar. Bitje je zato pojem, ki se (refleksivno) razlikuje samo po sebi in sam po sebi določa in se prav po tem radikalno razlikuje od ničta. V tem uvidu dobi razlika, ki oblikuje brezoblični kontinuum relativnosti, svoj dokončni ontološki status. V tem uvidu se obenem izkaže Grozdetovo temeljno pričevanje za razliko, ki preseka vseenost sodobne generične eksistence in ji daje (novo) obliko v zadnji posledici kot *pričevanje za bitje kot transcendenčen, samorazlikovan pojem*.

1. J. Ratzinger – Benedikt XVI., *Iz mojega življenja*, Ljubljana 2005, str. 167.
2. Prav tam.
3. G. W. F. Hegel, *Znanost logike I.*, v slov. prev. Z. Kobe, Ljubljana 1991, str. 63-64.
4. Zanimivo je, da so že zgodnji slovenski sholastični kritiki Descartesa (kot npr. A. Erber in H. Markilič) opozarjali, da kartezijanska zamenjava zakona neprotislovnosti s *cogitum* na mestu najevidnejšega principa vsebuje *in nuce* že znikanje zakona neprotislovnosti samega. Prim. I. Kerže, *Začetek slovenske filozofije*, Ljubljana 2008, str. 296 sl., 305 sl.
5. G. W. F. Hegel, *Fenomenologija duha*, v slov. prev. B. Debenjak, Ljubljana 1998, str. 36.
6. O tem kultu nazorno spregovori knjiga P. Brucknerja, *Nenehna vznihanost*, v slov. prev. S. in B. Petrovič Jesenovec, Ljubljana 2004.
7. A. Strle – T. Pleško, *Osmošolec iz Vodala*, Ljubljana 2001, str. 61.
8. Prav tam.
9. Prav tam, str. 57.
10. av tam.
11. O Grozdetovi seznanjenosti z Mahničem ter pripadnosti njegovi misli prim. prav tam, str. 56.
12. A. Mahnič, *Aut-aut*, v: *Rimski katolik*, 3 (1891), str. 301.
13. J. Pirc, *Aleš Ušeničnik in znamenja časov*, Ljubljana 1986, str. 293.
14. V tem smislu dobijo svoj kontekst tudi Kocbekovi "dinamični" očitki o statični, mehanizirani, taylorizirani duhovnosti KA, ki jih je izrazil v zapisu *Enemu izmed ozkih*, v: *Dom in svet*, 3 (1935), str. 113-117; prim. tudi Ušeničnikov odziv v: *Cas*, 29 (1934/35), str. 302-305. Prav to "*taylorško razdeljeno delo*" (prav tam, str. 114), ki

- pride do izraza prav posebej v Tomčevi shemi “tedna duhovnega življenja” (prim. A. Strle, n. d., str. 97; K. V. Truhlar, *Tomčevo pojmovanje nadnarave*, v: *Profesor Ernest Tomec*, Buenos Aires 1991, str. 98), je v resnici ravno izraz tega, kako sektorialna razdelitev življenja (že znana iz ignacijanske duhovnosti) omogoči njegovo polno oblikovanje, medtem ko odpoved temu privede do “dinamike” prepustitve toku dogodkov. Za tako “dinamiko” je bil, kot vemo, E. Kocbek posebno nadarjen, kar je znal dokazati zlasti v medvojnem dogajanju.
15. A. Mahnič, *Več luči ali nekoliko poglavij o idealizmu*, v: *Rimski katolik*, 1(1888), str. 4-25; cit. po A. Mahnič, *Več luči. Iz Rimskega katolika zbrani spisi*, ur. A. Ušeničnik, Ljubljana 1912, str. 27.
 16. Prim. A. Mahnič, *Dvanajst večerov*, Gorica 1887, str. 160-161, kjer iste misli naveže izrecno na Heglovo filozofijo.
 17. Gre za znamenito Heglovo formulacijo (povzeto po Schillerju), ki jo najdemo v njegovi *Filozofiji prava*, § 340.
 18. A. Strle, n. d., str. 98.
 19. F. Perinšek, *V Ljubljani in na Dunaju*, v: *Profesor Ernest Tomec* (zbornik), Buenos Aires 1991, str. 12 sl.
 20. K. V. Truhlar, *Tomčevo pojmovanje nadnarave*, v: *Profesor Ernest Tomec*, n. d., str. 90.
 21. A. Strle, n. d., str. 95 sl.
 22. Prav tam, str. 71 sl.
 23. Prav tam, str. 100; glede Rožmana prim. J. Kolarič, *Škof Rožman*, III. del, Celovec 1977, str. 125 sl. Na tem mestu naj omenim, da je bil prav v tem smislu moj očitek intelektualizma Rožmanu, kot sem ga podal v številki 9/10 (2009) naše revije, pretiran, ker nisem upošteval bistvenosti fatimske komponente Rožmanove duhovnosti. Le-ta namreč ne stavi na prepričevalno moč človeškega razuma, pač pa na nadnaravno moč Božje milosti, in s tem je daleč od tega, da bi pozabljala na nauk o izvirnem grehu. Z omenjenim hkrati pade očitek o bistveni razdalji med Rožmanom in Donosom Cortésom.
 24. A. Strle, n. d., str. 118.
 25. Prim. M. Komar, *Iz dolge vigilije*, Ljubljana 2002, str. 94.
 26. Prim. debato, ki se je v italijanskem filozofskem prostoru razvila okrog te teme v zvezi s tezami G. Ventimiglie, o kateri smo že poročali v naši reviji v: I. Kerže, *Povratek k aristotelskemu razumevanju tomizma*, v: *Tretji dan*, 9/10 (2008), str. 82 sl. Več o nadaljnjem razvoju te debate, v katero so vključena pomembna imena kot E. Berti, C. Vigna, D. Sacchi, S. Galvan prim. G. Ventimiglia, *Se Dio sia uno*, Pisa 2002, str. 70, 88, 100, 103.
 27. Prim. M. Komar, *Red in misterij*, Ljubljana 2002, str. 14 sl., 66.
 28. Aristotel, *Metafizika*, B 3, 998 b 17 – 27.

Blaženi Lojze Grozde o Mariji

Lojze Grozde, prvi slovenski mučenec, razglašen za blaženega, je bil rojen v Marijinem mesecu, 27. maja 1923. Umrli je na slovesni praznik Božje Matere Marije, 1. januarja 1943. V tistem šolskem letu je bil izvoljen predstojnika Marijine kongregacije, kakor poroča njegov prvi in odločilni življenjepisec dr. Anton Strle: "Ko so marijaniški kongreganisti za šolsko leto 1942/43 izvolili Grozdetu za prednika, so izbrali izmed sebe *največjega Marijinega častilca.*"¹

Prof. dr. Anton Strle kar veliko govori o Grozdetovi pobožnosti do Božje matere Marije. Čeprav ne omenja Brezij, je vendarle jasno, da je Grozde vdano molil tudi pred milostno podobo Marije Pomagaj z Brezij. To lepo razodeva njegova pesem *Pomočnica - Vodnica*:

*Srcu pošlji Pomočnico,
da predrami ga iz spanja,
daj mu pravega spoznanja.
Daj do sebe mu Vodnico,
da na potu kje ne zajde,
da po njej do Tebe najde.*

*Da bo k Tebi spet prispelo,
da Te blizu bo čutilo,
se pri Tebi pomirilo,
novo pesem Ti zapelo.*

Ob prihodu v Ljubljano "so popoldne Lojzeta povedli na Stadion. Silen vtis je napravila nanj pobožnost na evharističnem kongresu. Bistro je opazoval in kar srkal vase vso lepoto prireditve in navdušenje, ki je kipelelo iz množice vernega slovenskega ljudstva." (Strle, 113.) Najvišja "pokroviteljica" evha-

rističnega kongresa je bila Marija Pomagaj z Brezij. Prav gotovo se je Lojze z vso otroško vdanostjo izročil in priporočil nebeški materi Mariji. Kongres je dosegel svoj vrhunec 29. junija 1935. Kot "mladec Kristusa Kralja" se je Lojze verjetno udeležil tudi kongresa Kristusa Kralja, štiri leta pozneje, od 25. do 30. junija 1939 na istem Plečnikovem Stadionu v Ljubljani. Takoj naslednji mesec, julija 1939, se Grozde udeležil mladčevskega študijskega tečaja pri Svetem Duhu ob Bohinjskem jezeru. Po pravici smemo misliti, da je tedaj in morda še kdaj poromal tudi na Brezje. Gotovo je pogosto klečal pred milostno podobo Marije Pomagaj v ljubljanski stolnici in v Marijanišču.

V svojem prispevku o blaženem mučencu Lojzetu Grozdetu kot predanem Marijinem častilcu bom nanizal 12 vidikov.

1. Rožni venec

Mladi Lojze je ljubil svoj domači kraj. V pesmi *Lepi mesec maj* pravi:

*Spet v deželo je prišel
lepi mesec maj,
s sabo prtičkov je privel
in zelenja v gaj.*

*Zopet so se razcvetele
v gozdu za vasjo
šmarnice prelepe, bele,
ki dehte sladko.*

*Rad bi zopet v gozd zahajal,
kakor sem nekoč;
rad bi tiho sanje sanjal
cvetke trgajoč.*

*Šmarnic šopek bi nabral si
in Mariji v dar,
bi v kapelici na vasi
ga položil na oltar.*

O ljubkosti te dežele govori tudi prof. Strle in pri tem omenja “dolino gradov”, ki jih zdaj, žal, ni več. “Grozdetov rojstni kraj je eden izmed najlepših v naši domovini. Na zelenih holmih vidiš polno belih gradov – neme priče davne preteklosti; toliko jih je, da se “prelepa Mirnska dolina” imenuje “dolina gradov”. ... Lojzetov stari oče je bil v Ameriki tovarniški delavec. Ko si je prihranil nekaj denarja, se je vrnil z enako trdno vernostjo, s kakršno je odšel na tuje, pa s še večjo ljubeznijo do domačije. Svoje pripovedovanje o tujini je navadno zaključil takole: “Povsod je lepo, a doma je najlepše.” Z njim je Lojzek pozimi rad kramljajal za pečjo in se učil pri njem molitvic in krščanskega nauka. *Triletni fantič je že molil rožni venec naprej.* Zbujal je že takrat pozornost s svojo ljubeznijo do molitve. (Strle, III.)

Kot dijak v Marijanišču je redno molil rožni venec: Večkrat se je zgodilo, da se ni zadovoljil z enim delom rožnega venca na dan, tako je cenil to molitev. Glede rožnega venca piše sošolec o Grozdetu: “Nekoč mi je potožil, češ da ne bo imel prave družbe na sprehodu in kakor pol zase je spregovoril, da bo pač moral po poti moliti rožni venec. Gotovo je tako večkrat izpolnil svoja pota, ne da bi kdo slutil.” (Strle, 178.) Marsikatere mu izmed sošolcev ni niti na misel prišlo, ko je Lojze tolikokrat med prostim časom kar na lepem izginil, da je odšel v kapelo in molil rožni venec – za tovariša, ki ga je hotel pridobiti za dobro stvar, za sošolca, ki je bil v nevarnosti, da zaide, zase, da bi neomajno vztrajal na poti kreposti.” (Strle, 175.)

Rožni venec je bil med njegovimi najljubšimi molitvami. Lojze Grozde je to molitev tako vzljubil, da je v njej “vedno našel tolaž-

bo, moč in okrepčilo”, kakor je o sebi rekel papež Janez Pavel II.

Kraljica rožnega venca ga je navdihovala, da je tudi Lojze “vse besede ohranjal in premišljeval v svojem srcu” (Lk 2,19.51). Skupaj z Marijo je zrl Jezusovo obličje in se poglabljaj v njegove skrivnosti. Marija je bila za Lojzeta “mati in učiteljica” (Mater et Magistra). Pri njej se je učil zvestobe v malem, doslednosti v načelih in temeljitosti v dejanjih.

2. Marijanišče

Na Marijanišče, kjer je stanoval, se je Lojze zelo navezal. Tu se je dobro počutil in našel nekak drugi dom – saj pravega doma pravzaprav ni poznal – čeprav je jasno, da pač noben zavod ne more docela nadomestiti tople in prisrčne domačnosti družinskega življenja. S hišo se je bil tako zrastel, da ga tudi večkratno prigovarjanje nekaterih zunanjih sošolcev, naj zapusti Marijanišče, češ da bo zunaj za delo pri apostolatu Katoliške akcije področje večje, ni moglo omajati. “Ostal bom v Marijanišču vso gimnazijo; saj tudi v zavodu lahko veliko napravim,” je pripovedoval. (Strle, 156.)

“Marijanišče” - Marijin vzgojni zavod. V tej hiši je - podobno kakor Jezus v Nazaretu “rastel in se krepil, vedno bolj poln modrosti, in božja milost je bil z njim” (Lk 2,40).

Sošolec marijaniščnik, ki je z Lojzetom že osmo leto živel skupaj, je to na kratko izrazil: “Gotovo že deset let Marijanišče ni imelo tako odličnega gojenca in ga tudi ne bo. To je bil pač povsem izreden fant ...” (Strle, 157).

3. Marijina kongregacija

Razen pri Katoliški akciji je Lojze veliko delal tudi pri Marijini kongregaciji. Vesel je v tretji šoli pripovedoval, kako se je z nastopom novega voditelja v Marijanišču razmahnilo kongregacijsko življenje. Bog ve, ali mu ni prav Marija, ki se ji je posvetil in

jo vsak dan častil, izprosila milost, da je prišel v Katoliško akcijo in v njej našel za svoje duševno življenje več področij in se vzgajil za vzornega Kristusovega borca. V četrti šoli je bil pri kongregacijskem svetu svetovalec za nižješolce, v sedmi šoli pa prvi pomočnik prednika in obenem vodnik nižješolske skupine.

Mnogo se je pri kongregaciji trudil zlasti kot osmošolec, ko je bil izvoljen za prednika. Ob vsej svoji vnemi za učenje je vedno našel čas za seje, ki jih je znal živahno, stvarno in spretno voditi. Program za seje je vedno prej natančno pripravil in se posvečeval z voditeljem. Vedno je imel kake predloge in pobude. Hodil je na sestanke tudi k nižješolcem in navduševal fante za kongregacijske vzore, pa ob priložnosti opozarjal tudi na Katoliško akcijo, s katero naj kongreganist sodeluje pri pokristjanjenju razkristjanjenega okolja. Razmerje med kongregacijo in Katoliško akcijo mu ni delalo nikakršnih preglavic. Kongregacija mu je bila pomozna sila Katoliške akcije. Kdor je pri Katoliški akciji najboljši član, je lahko tudi najboljši kongreganist in enako more biti najboljši kongreganist obenem najvzornejši član Katoliške akcije (Strle, 149-150).

4. Božja volja

Marijina brezmejna pripravljenost za izpolnjevanje božje volje je docela prežemala tudi Lojzetovo odprtost za Boga. Marijin "zgodi se mi po tvoji besedi" je bil tudi njegov "fiat -zgodi se!" Rad je govoril: "Če je taka božja volja". Izrek "Če je božja volja" mu je prišel že tako v navado, da ga je ob vsaki priložnosti uporabljal (Strle, 149).

"Če je božja volja," to je bil značilen Lojzetov izrek. "Tako pogosto ga je imel na jeziku, da me je dolgo časa s tem pošteno odbijal," je pripovedoval prijatelj. (Strle, 190.)

Lojze je hotel vedno delati za božjo, ne pa za svojo čast:

V meni gori! ...

*Naj razžari se kot kres vrh gore,
da bo vsa srca zajelo,
zate jih vnelo,*

da vse bo slavilo Tvoje ime. (Str. 153.)

Zveličar je odrešil svet z molitvijo, z zgle-dom, a predvsem z žrtvijo, s križem. Njegovi učenci zato ne bodo mogli iti po drugi poti ali delati po drugačni metodi, pa naj bodo kjer koli in kadar koli. Vedno bodo morali postaviti križ na vrh vseh drugih sredstev apostolata.

"Z žrtvami se osvajajo duše za Kristusa," si je zapisal Lojze. Pri svojih zadnjih duhovnih vajah v juliju po sedmi šoli je sklenil: "Vsak dan vsaj ena žrtvica za uspeh pri pridobivanju za Kristusa. Zvečer si izprašam vest." Pa ni ostalo samo zapisano v dnevniku (Strle, 152).

"Mladec mora biti pripravljen na žrtve, na mučenje in smrt!" To opozorilo je Lojze stalno nosil v svojem koledarčku (Strle, 154).

5. Prizadevanje za čistost

*Sem mislil, da sem sam
na sredi teh valov,
na sredi teh vetrov
in nisem vedel kam.*

*In vendar Ti si bil,
mogočni moj Gospod,
z menoj prav vsepovsod,
kjer jaz sem boje bil.*

*Podal si mi roko,
me dvignil iz nizkosti,
pokazal pot h kreposti,
pokazal pot v nebo.*

S to pesmijo nam Lojze sam iskreno izpove, kako si je prizadeval za čistost, kako je zanjo boje bil:

*Podal si mi roko,
me dvignil iz nizkosti,
pokazal pot h kreposti,
pokazal pot v nebo.*

Marsikdo je mislil, da ima Grozde pač tako naravo, da mu krepostno življenje ni delalo nikakršnih težav. – “Grozde je nekaj drugega, on lahko, jaz nisem take narave,” je kdo dejal, če si ga opozoril na Lojzetov zgled.

Pa ni res, da bi bil Lojze med tistimi redkimi izvoljenci, ki so jim po izredni božji milosti hudi boji mladih let prihranjeni in ki jim je krepost padla tako rekoč kot zrel sad v naročje. Kakor pač domala vsem ljudem, tako je bila tudi zanj ohranitev posvečujoče milosti božje in rast v njej dežela, ki jo je bilo treba osvojiti in braniti. In še s kakšnim naporom!

Dejal bi lahko, da je bil Grozde med tistimi, ki se morajo boriti celo mnogo bolj kakor večina drugih ljudi! A molil je ter zvesto in vztrajno sodeloval z milostjo božjo in tako zmagoval. “Ad astra! Deficiendo discamus. K zvezdam! Iz padcev se učimo,” si je zapisal v dnevnik. (Strle, 163.)

Kot šestošolec je Grozde pod vtisom resnobnih duhovnih vaj, ozirajoč se nazaj, zapisal v dnevnik: “Kakšno je bilo vse moje dosedanje življenje? Koliko lepih dni je bilo? Ali ni bilo mnogo dni le na videz krepostnih? Ali ni bila večkrat lahka vest le napuh? – Moj Bog! Naj spoznam sebe, naj spoznam Tebe, naj uničim sebe, naj s Tvojo roko ustvarim iz sebe Tebe ... Moja čistost? Koliko sklepov, koliko bojev, koliko porazov, kako malo zmag! Koliko želja, koliko naporov! Kako močan je satan! Koliko nedolžnih src in oči mu večkrat nevede in proti volji služi! Skoraj bi obupal. Toda ne! Znova grem v boj, da si dobim nazaj lilijo čistosti!” (26. januar 1941).

V hudih viharjih mladih let se je še bolj oklepal Boga in pri njem iskal moči za zmago. V peti šoli pravi:

*Jaz sem kot mlado drevo:
sokovi življenja kipijo
in hrepenenja bolijo.*

*Jaz sem neskončno drevo,
sam bi pred sabo se skrtil,
strašne cvetove razvil
v svojih pomladnih sem dneh.*

*Strah me sadov je iz teh,
o, že sedaj me težijo;
kaj če njih teža me zmore,
iščem in iščem opore.*

*Jaz sem nemirno drevo,
k soncu navzgor hrepeneče
k Njemu, ki vir je vse sreče.*

“Kdor ga je poznal, ve, kakšna čista duša je bil,” piše o njem tovariš. A še posebno v tem pogledu velja za Lojzeta beseda sv. Pavla: “Boj sem bojeval.” To zanj nikakor ni bilo nekaj lahkega. V *Majskih sonetih* poje:

*Daj, Mati, lilijo mi zdaj v levico!
Kako je lep ta Tvoje grede cvet;
ponesem čistega ga zdaj med svet!*

*Zato mi, Mati, daj še meč v desnico,
da branil bom cvetlico belo z njim,
da je v sveta vrvenju ne izgubim.*
(5. razred.)

Molil je in se stanovitno boril. “Vsak dan, “O Gospa moja” za čistost. Bog mi pomagaj!” si je zapisal med sklepe na duhovnih vajah (9. december 1941). Koliko gorečih prošenj za stanovitnost se je dvigalo k Mariji tam v marijaniški kapeli. Nedvomno pa se je Lojze zatekal tudi k svojemu nebeškemu zavetniku sv. Alojziju.

Izogibal se je nevarnostim, ki tako rade spravijo mladega človeka v mreže, iz katerih se morda nikoli več ne izkoplje. Vsaj od pete

šole dalje ni niti enkrat napravil kakšne ne-
previdnosti ali izrekel kakšne dvoumnosti v
tem pogledu. Kako natančen je bil v tem.
(Strle, 163-165.)

Neprecenljivo pomoč za to, da mlad fant
v mladostnem kipenju vzdrži, daje tudi delo.
Kolikih porazov se je Lojze obvaroval prav
zaradi marljivega študija. Ni sanjaril, mar-
več je bil vedno s čim zaposlen ... Delo in zau-
panje v božjo pomoč mu je dajalo neko po-
seбно zavest moči, ki je bila zanj značilna;
kljub temu, da je bil skromen in bolj tih, si
v njem vedno čutil ponos in tiho samozavest,
ki sta na mladem človeku tako ljubi, če sta
združeni s pravo ponižnostjo. Ta ponos je
Grozde izrazil tudi v pesmi:

*Naš dom so pečine,
naš dom so višine,
naš dom so sinjine neba;
naj strele se vžigajo,
bliski naj švigajo,
orel strahu ne pozna.*

*Oblaki se gnetejo,
snujejo, pletejo,
da nas potisnejo s skal;
a mi stojimo,
višine držimo,
pod tabo, o sonce, naš kralj.*

*Naš dom so pečine,
naš dom so višine,
naš dom so sinjine neba;
mi hočemo sonca,
obnebuj brez konca,
le to – ali smrt zdaj velja. (Strle, 168.)*

6. Neomajno zaupanje v Boga

V teh bojih za čistost in ob mnogih drugih
težavah se ga je sem in tja lotevala neka mo-
reča zavest osamljenosti. Včasih mu je že upa-
dal pogum:

*Otoček sredi reke tam samuje,
nebogljen, majhen se z vodo bori,
ki krog njega se peni in rohni
in buta vanj in ga izpodkopuje.*

*Zdaj ga odnese, človek pričakuje ...
A glej, otoček vztrajno se drži,
na trdnih skalnih temeljih stoji,
zato ne gane se, vodám kljubuje,*

je pel v peti šoli v sonetu Življenja boj.
Moč za vztrajnost je našel v veri, da Bog z
ljubečo skrbjo misli na vsakega človeka in mu
ne pošilja preizkušenj preko njegovih moči.
To je tista trdna skala:

*Okoli mene strašni boj divja
in jaz sem v tem vrtincu majhen, sam ...
Me bo odnesla s sabo sila ta?*

*Divjaj, življenje, jaz se ne podam,
ne klone mi pred tabo moč duha,
za temelj samega Boga imam.*

V sonetu Maj, ki ga je napisal v peti šo-
li, lepo pravi:

*O zdaj si spet pri nas, ti lepi maj,
ti sončna pesem, en sam cvet brezmejen,
sladkosti vseh prepoln, na zemlji raj,
a jaz sem v tebi sam in žejen, žejen ...*

*Če pa za mene tu ljubezni ni,
daj luči mi, da Te, o Bog, spoznam;
težko, tako težko je biti sam!*

Kadar se je čutil tako osamljenega in se
mu je začel megliti pogled ter upadati po-
gum, je vselej iskal opore v Kristusu:

*Ne mudi se, Ljubezen – Jezus moj,
težko Te čakam, sam sem v tej temi,
naj čutim, da si vsaj Ti, Bog, z menoj!
(Strle, 169-170.)*

7. Evharistija in Marija

Moč, da je Grozde zmožgal vztrajati na pravi poti in priti skozi viharno dobo mladosti kot zmagovalec, mu je nedvomno dajala v prvi vrsti sveta evharistija.

Sošolec marijaniščnik je pripovedoval: "Odkar je bil pri Katoliški akciji, je prejemal sv. obhajilo vsak dan. Vsaj za zadnji dve leti se ne spominjam, da bi sploh kdaj izostal od obhajila." (Strle, 173.)

Pri vseh marijaniških gojencih in tudi pri drugih stanovalcih v hiši so bili posebej znani Lojzetovi pogostni obiski sv. Rešnjega telesa. Če je šel mimo kapele, je skoraj gotovo vstopil vsaj za trenutek, ako je le količkaj utegnil. Ko se po božičnih počitnicah 1942/43 ni vrnil v Marijanišče, je sestra zakristanka začela povpraševati, kje je vendar tisti osmošolec, ki ga je prej tolikokrat čez dan videla v kapeli.

Z ljubeznijo do presvetega Rešnjega telesa je bila pri Lojzetu kot nekaj samoumevnega zvezana tudi iskrena pobožnost do Marije. "Marija, moja mati, jaz tvoj otrok!" je zapisal (19. XII. 1941). Saj je Kristus sad Marijinega brezmadežnega telesa; saj je Lojze vsa gimnazijska leta ob Njenem oltarju prejemal sv. obhajilo. V peti šoli lepo pravi v *Drob-nih pesmih*:

*O Marija, maj prihaja,
z njim na zemljo Ti prihajaš,
svojo mi roko podajaš,
da popelješ me do kraja,
kjer tvoj Sin, moj Bog, kraljuje,
s srečo srca napolnjuje.
Svet je ta kraj, draga Mati!
Tvoje šmarnice dehtijo,
bele svečice gorijo,
tu mi hočeš Njega dati!*

Če je šel ob nedeljah popoldne na obisk k teti, je z njo za sprehod velikokrat zavil k Mariji Pomočnici na Rakovnik. Vsak dan je k Brezmadežni molil za čistost. (Strle, 177.)

Za zadnji praznik Marijinega brezmadežnega spočetja se je pripravljaval z branjem in razmišljanjem prelepe Grignonove knjižice o pravi pobožnosti do Matere božje. Ves je bil navdušen, ko je škof jeseni 1942 pozval slovensko ljudstvo k zadoščevanju Marijine-mu brezmadežnemu Srcu: "Biti moramo apostoli češčenja Marijinega Srca, truditi se moramo, da se ji posveti vse slovensko dijaštvo in vse slovensko ljudstvo ... Hočemo zadoščevati za grehe drugih in za svoje božjemu Srcu Jezusovemu in prečistemu Srcu Marijinemu, ki so ju tudi Slovenci tako hudo žalili in ju še žalijo. – Hočemo reševati druge, ki so v nevarnosti, da se za vekomaj pogubijo ..." Tako je govoril na marijanski akademiji (Strle, 178).

Ob presvetem Rešnjem telesu in ob pobožnosti do Marije je hitro napredoval v popolnosti in se vedno bolj usposabljal za apostolat. K temu je na akademiji 8. decembra 1942 pozival tudi sobrate kongreganiste: "Bratje kongreganisti! Bodimo vredni nasledniki velikanov, ki so ob Marijini roki izšli iz naše kongregacije ... Mi, ki predstavljamo prihodnost Cerkve in naroda, se moramo svoje naloge že zdaj zavedati in moramo že zdaj v mladosti po navodilih sv. Cerkve delati za to, da pride na svet nov, boljši red. Nov boljši red pa zahteva najprej novega, boljšega človeka. Brez novega človeka je nov red prazna beseda. In tega novega človeka moramo ustvariti predvsem mi. Izoblikovali ga bomo najprej sami iz sebe, in to po vzvišenem vzoru prečistega Srca naše Matere, po Srcu, ki je najpopolnejša podoba božjega Srca Jezusovega. Z Marijino pomočjo hočemo najprej posvetiti sami sebe. Današnji svet za svojo rešitev ne potrebuje veliko politikov, znans-tvenikov in umetnikov, ampak potrebuje predvsem delavnih svetnikov. Vsak kongreganist je torej najprej sam poklican k osebni svetosti. A biti svet sam zase ne zadostuje za tvorce novega rodu, ampak moramo hote-

ti pokristjaniti in posvetiti ves svet ... Današnji čas, naša Mati Marija, sv. oče in naša nesrečna domovina pričakujejo od nas nenavadno veliko. Ali bomo odrekli svojo pripravljenost, bratje? Ali se bomo ustrašili teh velikih nalog? Slabi smo, a mogočno Mater imamo. Zato hočemo. Hočemo iz sebe izklesati svete katoličane, nepopustljive v načelih in delavne! ..." (Strle, 177-179.)

8. Grozde - laiški apostol že pred koncilom

Iz pravkar navedenih besed veje Grozde-tova apostolska gorečnost. Razveseljivo je, da je že dobri dve desetletji pred koncilom v marsičem uresničeval koncilске smernice o laiškem apostolatu. Njegova duhovnost nikakor ni bila predkoncilska. Nasprotno, Lojze je že vnaprej živel in presenetljivo natančno izpolnjeval koncilsko sporočilo, ki je danes še kako sodobno in aktualno!

Poglejmo samo tole koncilsko besedilo, ki govori o krstnem duhovništvu vseh kristjanov: "Verniki v moči svojega kraljevega duhovništva sodelujejo pri darovanju evharistije in to duhovništvo uveljavljajo v prejemanju zakramentov, v molitvi in zahvaljevanju, s pričevanjem svetega življenja, z zatajevanjem samega sebe in z dejavno ljubeznijo" (C 10,2).

V čem torej obstaja "kraljevo duhovništvo" vseh krščeni? Koncil našteva *sedem* "področij" deležnosti pri Kristusovem duhovništvu, v katerih se more in mora razvijati. Na prvem mestu, kakor za službeno duhovništvo, je deležnost pri obhajanju evharistije, ki je neločljivo Kristusova daritev in daritev njegove Cerkve. Prejemanje zakramentov je drugo "področje izvrševanja" kraljevega duhovništva. Koncil (C 11) razvija čudovito sintezo, kako verniki prejema vsak zakrament kot novo udejanjanje skupnega duhovništva krščeni. Kot tretje in četrto področje sledita življenje molitve in zahvaljevanja, po katerih more Kristus svoje življenje podarjati na-

šemu. Peto področje: "*testimonio vitae sanctae*", s "pričevanjem svetega življenja" vsi krščeni uresničujejo svojo deležnost pri Kristusovem duhovništvu. Šestič, odpovedi, ki jih živimo v hoji za Kristusom, so kakor ozka vrata, skozi katera nam Kristus omogoča, da prehajamo od starega človeka k novemu življenju Božjih otrok. In, sedmič, prostrano področje "dejavne ljubezni", kjer preoblikujoča moč Kristusove ljubezni lahko prežame vse razsežnosti človeškega življenja in naredi iz nas "ognjišča ljubezni".²

Grozde nam daje vsega občudovanja in posnemanja vreden zgled laiškega apostolata!

9. Povsod Boga! "Kristus Kralj nas kliče!"

Lojze Grozde v *Sonetu* stvarno opisuje zgodovinski trenutek in hkrati izraža slutnjo svoje usode:

*Strašna je podoba naših dni;
ljudje kot slepci težko hodijo,
brez ciljev, cest v nejasnost blodijo,
zavrgli prave, ravne so poti,*

*zavrgli Sonce, to luč vseh luči,
so obsodili, se še sodijo
in lastna sodba jih v propast drvi.*

*Jaz bom pa stopil v sredo naših dni,
potegnil jim obvezo raz oči,
pokazal prave, ravne jim poti,*

*ki peljejo do vira vseh luči.
Zato planili bodo, vem, na mene,
a vendar me zato ljubezen žene.*

Kot urednik *Izvira* piše Lojze v četrti šoli (1939) ob prazniku Kristusa Kralja: "Mi, slovenska mladina, smo do sedaj večinoma s prekrižanimi rokami gledali, kako že tudi po Sloveniji divja brezboštvo, in se za to nismo menili. Čas je že, da iz spanja in brezdelja vsta-

nemo ... Ko zemeljski kralj kliče svoje podložnike, zapuste ti svoje domove in družine in grede zanj v boj, čeprav naravnost v smrt. In mi, slovenska mladina, se ne bi odzvali, ko nas kliče naš Kralj, naš najvišji Gospodar, naš Bog? ... Pojdimo na delo, na boj! Zmaga je naša, ker je z nami Bog. Ne skrivajmo se: smo slovenska katoliška mladina. *Hočemo povsod Boga, povsod*, tudi v umetnosti, tudi v književnosti! Fantje, *mi hočemo povsod Boga v naši lepi Sloveniji.*" (Strle, 124.)

Pesem *Kristus Kralj*: Najbrž navdušeni pevec Lojze nobene pesmi – poleg *Povsod Boga* – ni pel s takim zanosom kakor to. "Vladaj, Kristus Kralj!" (Strle, 185). Znano je, da si je duhovnik Anton Strle za svoje novomašno in življenjsko vodilo izbral iste besede: "*Povsod Boga!*" Po posvečenju je gospod Strle najprej deloval kot dijaški prefekt v Marijanišču (od 1941 do 1942), zatem kot semeniški duhovnik (1942-43) in nato spet kot prefekt v Marijanišču. Tu je pač najbolje spoznal svojega odličnega gojenca Lojzeta in zvesto opisal njegovo življenje.

10. Fatimska Marija

Fatimsko sporočilo: Pokora, pokora, pokora ... To je Lojze vzel zelo zares.

Na sveti večer 1942 so lahko vsi gojenci odšli na počitnice. Tudi Lojze je šel. Bil je zelo resen, nekam zamišljen in malo je govoril.

Ko se je poslavljajal od gospoda ravnatelja, ga je ta opozoril: "Glej, da ne boš šel domov, če bi bilo nevarno. Boš pazil na to?" – "Bom," je kratko dejal. S seboj je vzel latinski misal, Hojo za Kristusom za vsakdanje duhovno berivo in nekaj knjig ter podobice o Materi božji iz Fatime, da bi z njimi v svojem domačem kraju širil pobožnost prvih sobot (Strle, 190-191).

Dejansko so mučitelji dobili pri njem samo latinski misal, več knjižic o fatimski Materi božji in Hojo za Kristusom: to je bilo vse (Strle, 193).

Ob dejstvu, da je Grozde kot goreč Marijin častilec vse do zadnjega širil fatimsko sporočilo pokore in molitve za rešitev sveta, se mi zdi pomembno navesti ključne misli, ki jih je zapisal *kardinal Joseph Ratzinger v svojem teološkem komentarju fatimske skrivnosti*. Sedanji papež najprej pojasni, kaj pomeni češčenje Marijinega brezmadežnega srca. Za pravilno razumevanje mora tu zadoščati le kratko navodilo: v bibličnem jeziku pomeni "srce" središče človeške eksistence, sotočje razuma, volje, duše in čutov, v katerem najde človek svojo enost in svojo notranjo smer. "Brezmadežno srce" je po Mt 5,8 srce, ki je povsem doseglo notranjo edinstvo z Bogom in zato "gleda Boga". "Devozione" (češčenje) Brezmadežnega Marijinega srca je zatorej približanje tej naravnosti srca, ki v "Fiat" - zgodi se tvoja volja - postane oblikujoča sredina celotne eksistence. Če bi kdo hotel ugovarjati, da ne smemo nobenega človeka postavljati med nas in Kristusa, moramo spomniti na to, da se Pavel ne sramuje reči svoji skupnosti: Posnemajte mene (1 Kor 4,16; Fil 3,17; 1 Tes 1,6; 2 Tes 3,7-9). Na apostolu morejo konkretno razbrati, kaj pomeni hoja za Kristusom. Od koga pa bi se preko vseh časov mogli tega bolje naučiti kakor od Gosподove Matere?³

11. Pomen mučeništva

Božji služabnik papež Janez Pavel II. je bil ves Marijin (totus tuus). Prav na god fatimske Matere Božje, 13. maja 1981, je doživel atentant. Kmalu zatem si je dal prebrati besedilo tretje fatimske skrivnosti, v kateri je spoznal svojo lastno usodo. Bil je zelo blizu smrti. Sam je svojo rešitev razložil z naslednjimi besedami: "Materinska roka je vodila pot krogle in je papežu, ki se je dvobojeval s smrtjo, dovolila, da obstane na pragu smrti" (13. maja 1994). Da je "mano materna" (materinska roka) le drugače vodila smrtno kroglo, še enkrat pokaže, da ni no-

bene nespremenljive usode, da sta vera in molitev moči, ki moreta poseči v zgodovino in da je na koncu molitev močnejša kakor naboji, in vera mogočnejša kakor razdeljenosti.” Kot romar se je v Fatimi zahvalil Mariji in v njeno krono položil izstrelek.

Isti papež je ob koncu dvajsetega stoletja izjavil, da so se v tem stoletju “vrnili mučenci”. Navajal je tudi koncilске misli, da “ima Cerkev mučeništvo, s katerim učenec postane podoben Učeniku, ki je prostovoljno sprejel smrt za zveličanje sveta, za odličen dar in za najvišji dokaz ljubezni. Čeprav je to dano le maloštevilnim, pa je vendar treba, da so vsi pripravljene priznavati Kristusa pred ljudmi ter hoditi za njim po poti križa v preganjanjih, ki Cerkvi nikdar ne manjkajo.” (CSS 42.)

Kardinal Joseph Ratzinger v omenjenem komentarju fatimske skrivnosti lepo pojasni tudi pomen mučeništva. Najprej pove, da “konec fatimske skrivnosti spominja na slike, ki jih je Lucija videla v pobožnih knjigah; njihova vsebina črpa iz antičnega razumevanja vere. To je tolažljiva slika, ki hoče zgodovino krvi in solza napraviti prozorno za ozdravljajočo božjo moč. Pod prečnicama križa angela zajemata kri mučencev in z njo zalivata duše, ki se odpravijo na pot k Bogu. Kristusova kri in kri mučencev sta tu videni skupaj: kri mučencev teče iz prečnic križa. Njihovo mučeništvo spada h Kristusovemu trpljenju, in je z njim postalo eno. Za Kristusovo telo dopolnjujejo, kar manjka njegovim bridkostim (Kol 1,24). Njihovo življenje samo je postalo evharistija, vstopilo je v skrivnost umrlega pšeničnega zrna in je deležno njegove rodovitnosti. Kri mučencev je seme krščanske eksistence, je rekel Tertulijan. Kakor je Cerkev izšla iz Kristusove smrti, iz njegove prebodene strani, tako je umiranje pričevalcev rodovitno za nadaljnje življenje Cerkve. Na začetku tako utesnjujoče videnje tretje skrivnosti se torej konča s podobo upanja:

nobeno trpljenje ni zaman, in ravno trpeča Cerkev, Cerkev mučencev, postane kašipot človekovemu iskanju Boga. V dobrih božjih rokah ne počivajo le trpeči kakor Lazar, ki je našel največjo tolažbo in ki skrivnostno predstavlja Kristusa, ki je hotel biti ubogi Lazar za nas; več kot to: iz trpljenja pričevalcev prihaja moč očiščenja in prenove, ker je ponavzočenje Kristusovega lastnega trpljenja in podaja naprej njegovo zdravilno delovanje v sedanost.”

Kardinal Ratzinger sklene: “Ob koncu bi se rad lotil še po pravici slavne besede te skrivnosti: ‘Moje brezmadežno srce bo zmagalo’. Kaj to pomeni? Za Boga odprto, po gledanju nanj očiščeno srce je močnejše kot puške in orožje vseh vrst. Marijin ‘fiat’, beseda njenega srca, je obrnil svetovno zgodovino, ker je dopustila Odrešeniku priti na ta svet - ker je v prostoru te privolitve Bog mogel postati človek in zdaj večno ostane. Zlo ima moč v svetu, to vedno znova vidimo in izkušamo; ima moč, ker se naša svoboda vedno znova pusti odtrgati od Boga. Toda odkar ima Bog sam človeško srce, nima svoboda za zlo nič več zadnje besede. Od tedaj velja: ‘Na svetu boste imeli stisko, toda zaupajte, jaz sem svet premagal’ (Jn 16,33). Fatimsko sporočilo nas vabi, naj se zaupamo tej obljubi.⁴ Tako kardinal Ratzinger, sedanji papež Benedikt XVI.

12. Sklep: Grozdetovo sporočilo današnji mladini

Kakšno sporočilo ima Grozdetova pobožnost do Marije za nas in zlasti za našo mladino? Blaženi Lojze Grozde je čudovit zgled plemenitega človeka, vnetega za visoke ideale. Očitne so njegove vrline: delavnost in požrtvovalnost, zvestoba v izpolnjevanju dolžnosti, globoko molitveno in duhovno življenje, prizadevanje za čistost, predanost za apostolat, vsestranska ustvarjalnost in zrela samostojnost. Poleg ljubezni do evharistije, ki jo je imenoval “sonce mojega življenja”, je Lojze

prisrčno častil Marijo Pomagaj. Vedno se ji je priporočal. V času strašnega mučenja je gotovo doživljal Marijino pomoč in tolažbo. Kakor mladi mučenec sv. Štefan, katerega god obhajamo po božiču, je tudi Lojze na praznik Marije Božje Matere, 1. januarja 1943, odpuščal svojim mučiteljem: “Gospod, ne prištevaj jim tega greha” (Apd 7,60). Videl je nebesa odprta in Sina človekovega, stoječega na božji desnici (prim. Apd 7,56). Grozdetovo pobožnost do Marije bi mogli na kratko označiti takole: bila je prisrčna, osebna, iskrena, predana in zlasti apostolsko goreča. Marijanska pobožnost ga je vodila k posnemanju Marijinih kreposti, zlasti teologalnih ali božjih kreposti vere, upanja in ljubezni.

Aktualnost blaženega mučenca Lojzeta Grozdeta za naš čas in našo mladino je jedrnat prikazal papež Benedikt XVI. V nedeljo, 13. junija 2010, ko je bil mučenec Lojze Grozde že razglašen za blaženega, je papež po molitvi angelovega češčenja rekel: “Poln

veselja bi rad prav posebej spomnil na beatifikacijo dveh blaženih, ki sta živela v prejšnjem stoletju. /.../. Danes dopoldne je kardinal Bertone kot moj legat predsedoval v Sloveniji slavju, ki je sklenilo narodni evharistični kongres, in v tem okviru razglasil za blaženega mladega mučenca Lojzeta Grozdeta. Imel je posebno češčenje do evharistije, ki je hranila njegovo neomajno vero, njegovo pripravljenost na žrtve za zveličanje duš in njegov apostolat v Katoliški akciji, da bi druge mlade ljudi vodil h Kristusu.”

-
1. Dr. Anton Strle, Lojze Grozde, v: Mednarodna katoliška revija *Communio* 20 (2010), 178. V nadaljevanju bodo strani navedene kar v besedilu.
 2. Kardinal Christoph Schönborn, Duhovnikova sreča. Po stopinjah arškega župnika, Ljubljana 2009, 18 s.
 3. Joseph Ratzinger, Teološki komentar k fatimski skrivnosti, v: Kongregacija za verski nauk, Fatimsko sporočilo, Ljubljana 2000, 27-38.
 4. Isti, prav tam.

Slepe miši

Bo že tako, da v glavnem vsako sodobno umetniško delo potrebuje vsaj dve knjigi razlag. Seveda se mnogi razlagalci čutijo poklicane, da proizvedejo kar čim več za lase privlečenih interpretacij. To osrečujoče početje jih postavlja v središče tistih najpopularnejših in najnaprednejših krogov, ki vrtijo ta svet. Nasproti temu se kaže razlaganje smisla umetniških del v nekem katoliškem krogu kot najbolj nehvaležno opravilo. Ob vsakem malce bolj drznem umetniškem poizkusu se lahko začne prožiti plaz starih razprtij, ki se vlečejo od Jeranovih časov, če ne že dlje. Zato katoliški umetniki zelo nalahno stopajo po že utrjenih in preverjenih poteh, ki so jih uhodili predniki, ki so še vedeli, kaj je prav in kaj ne. Tudi v umetnosti.

Tako se zna tudi ob delih skupine Ichthys razvneti polemika, z najverjetnejšim vprašanjem, kaj za vruga želijo ti povzpelniki sporočiti. Kaj naj mislimo ob vseh teh kolažih in lepljenkah in miših in črnih Kristusih, ki ležijo na vseh mogočih onečaščenih krajih?

No, saj vse res ni čisto jasno, pa še naslovov ni. Najprej povejmo, da so si umetniki kot glavno vodilo izbrali temo enega izmed blokov, natančneje tradicijo. Na ravni pisane besede, publicistike, esejistike, je seveda dokaj enostavno govoriti o tradiciji, izročilu, za umetniški prikaz v upodabljajočih umetnostih pa takšna tema predstavlja poseben problem. Najlažja pot je seveda zmajati z glavo, rekoč to nima smisla. Druga pot je mnogo težja, ker zahteva refleksijo in ker tu umetniku božji navdih bolj malo pomaga. Vprašanje tradicije se namreč razcepi. Kaj tematizirati in kako tematizirati, najprej imamo torej raven sveta, ki ga modeliramo v umet-

niškem prikazu, temu pa sledi vprašanje tradicionalnosti tega prikaza samega, torej zadeva tudi na tradicijo umetnosti. Vsebina in oblika, na kratko.

Če predstavljena dela mislimo ob tradicionalni katoliški umetnosti, so te „kracarije“ nekaj z Marsa. Kdaj ste nazadnje videli kolaž v TD? Ali umetnost, ki si ni zadala neke mistično-filozofske naloge iskanja Skritega, ali pa delo, ki ne stavi na izpovedni intimizem? Ja, kdaj ste nazadnje videli vsaj malo angažirano umetnost s katoliškim predznakom? Dobro, tudi dela skupine Ichthys mogoče nimajo tega famoznega križca, toda tu se v resnici postavlja vprašanje, kaj naj bi katoliška umetnost sploh bila. Ali je lahko umetnost katoliška? Poleg tega se bi lahko vprašali, kje je meja med konstruktivno kritiko in navadnim izzivanjem, ter kaj je, z zdaj že pregovorno, katoliško preobčutljivostjo ... Smo sedaj mogoče že sprožili kak plaz? Vsaj zelo zelo zelo majhnega?

Dovolj omladnega negodovanja in namigovanja. Ker naj bi podali krajše razmišljanje o delih, ki so predstavljena v tej reviji, bi poudarili najprej ambivalenten odnos do tradicije, ki ni apriorno negativen ali odklonilen, vendar tudi noče naivno sprejeti vsega, kar nam je izročeno, a ni več primerno času, v katerem živimo. Distanco zavzema tudi do cenene ali zlonamerne kritike izročila in kaže na stranpoti površnega uporništva, ki želi na hiter in moden način pokrpati luknje.

Tako, toliko na splošno. Gremo k stvarim samim. Kaj, pri svetem Dioniziju, pa imajo miši z vsem skupaj, se bo kdo pridušal? Ja, pogledjmo na to takole. Mlad kristjan = miš kristjan. Vem, vem, mnogim se dela krivi-

ca. Vsi se radi vidimo kot pogumni pričevalci. Po drugi strani pa je zelo močna podoba mladega, ki čepi v luknji, namesto da bi vsaj malo izzival velikega, lenega hišnega mačka, ki mu izpadajo kremplji. To bi se mladini seveda podalo. Nista od nekdanj lastnost mladine upor in drznost? Kakšen revolt proti družbi bi to bil pod bandero s križem! Najbolj odštekanji uporniki vseh časov! Ki se ne spakujejo, ko je treba narediti pravo stvar. In ti mladi si upajo opozoriti na druge polemične teme sodobnega krščanstva, npr. zaprtost pred svetom, zlagano upanje na odrešitev, skrivanje pred Bogom iz golega samopomilovanja in na ničevost zgolj formalne verske prakse ... Mladina še posebej čuti izpraznjenost nekkih okostenelih oblik verske prakse in neadekvatnost načinov spopada z navidezno pošastjo sekularizacije in potrošništva ter poljubnostjo relativizma, ki nas spet pripelje do tradicije, vendar skozi njeno radikalno zanikanje. To nas vrne k izhodiščnemu vprašanju, kako se soočiti s tradicijo in njeno neaktualnostjo. Kar se tiče soočanja z razpadanjem tradicije, priznajmo, med preprostim ljudstvom večinoma vlada zmeda, ki je prikazana na eni izmed podob.

Sicer se ne nanašajo vsa upodobljena miševost na mlade. Tudi starejše generacije se znajo obnašati prav tako pritlehno. Pokaže se nam neprijetna lastnost umetnosti, da izpostavi očitno na grotesken način, s pretiranjem. Postavi nas lahko pred predstavo Boga, delujočega kot daj-dam stroj, ki ga sami poganjamo, rekoč, ah, saj to funkcionira že stoletja, kar ostanimo pri tem, merimo Boga po sebi ... Mladi to čutijo drugače, ker so bolj izpostavljeni sodobni družbi, ki jih daje na preizkušnjo z vso njihovo dediščino vred. Lahko je starim in prekaljenim vernikom, ki so te bitke že izvojevali in si ustvarili zanesljive okope vere. Toda, ali ne bi smeli malo dvigniti tančic in pogledati realnosti v oči? Je ta predsta-

va tega vase zaverovanega kristjana res iz najslabše dolenske kislice izvita? Je podoba neprijetna zaradi laži ali ker izreka neko očitnost, ki je v resnici nevzdržna? V mislih imam kolo omamljajočih podob, ki ga sami vrtimo v navidezni samozadostnosti. Žal naša tradicionalnost ne funkcionira tako dobro, kot si želimo ali predstavljamo v Veliki Iluziji. Moram še enkrat več izpostaviti očitno?

Poleg tega nekaj del odkrito kritizira navidezno udobnost krščanstva, ki se je pri nas udomačilo. Kot tako služi nekemu potrjevanju identitete, ki ne more več proizvesti ničesar pozitivnega, novega, kar bi raslo, ampak živi od hlapov in spominov. Ti na sebi sicer niso problematični. Problem nastane, ko se v njihovem imenu pozabi sedanost. Ko ne vidimo več premrlega klošarja v listju, ali najdenčka v vrečki pred stolnico, ampak si iz slanjača predstavljamo, kako prijetno je Jezusu pri nas, ki ga ziblremo že od vekomaj. In mu pojemo uspanke po latinski, ako umemo.

Seveda pa je nekaj kritike ostro uperjene tudi proti "uradni" RKC in njenim predstavam o ohranjanju tradicije. Z malo domišljije se da pokazati, kam vodijo neke ad hoc strategije, ki iz resne zadeve ustvarjajo družinski servis. Vam tako umetniško delo ni lepo? Razumljivo? Je predrzno? Kako potem razlagate neverjetno drznost ikonografov, ki so Krista naslikali v krsto! Bomo to pohujšljivost nerazumljivo cenzurirali? Ali pa je preprosto preteklo že dovolj časa, da to ni več pohujšljivo in lahko mirno prenesemo? Kaj pa kaka velika porcija golote? In ta mesenost v Sikstinski kapeli! Ali pa kar vsa sodobna umetnost ... Da ne bo pomote, tudi Maleviča smo cenzurirali, da ne bi koga preveč razburil. Ves ta nakazani razvoj cenzure kaže na neki porast občutljivosti katolika, ki pa ni sama po sebi umevna, kaj šele dobra. Zakaj samo-cenzurirati kar vse vprek? Sramežljivost? Malo verjetno. Seveda pa lahko nekdo s po-

zicije religiozne izpopolnjenosti gleda zviška na lepo in na umetnost, kar pa se ne sklada s ponižnostjo, prej s kakim poceni dvigovanjem ega.

Ampak, seveda, ne tekst ne dela niso vredna piškavega oreha v primerjavi z velmož učenimi spisi, ki so tukaj natisnjeni. Kaj torej porečete? Nobene prave teoretske utemeljitve. Nobenega realnega premisleka. Nobene obveze ali smerokaza. Le nejevoljno blejanje že stokrat slišanih očitkov. Toda kakšno izmed del lahko vse postavi na laž. Izpostavlja namreč tisti pravi duh krščanstva, ki ima potencial spreminjati svet na boljše. Če bi le oblekli pravega, radikalnega Kristusa, brez kakih prežvečenih kosti. Da nas ne bo z lepšimi obljubami nasledil kak FB.

Sonja Hrastnik

Sonja Hrastnik je absolventka na akademiji za likovno umetnost in oblikovanje, smer slikarstvo, pri profesorju Hermanu Gvardjančiču. Sodelovala je v več skupinskih razstavah ter je aktivna še na drugih umetniških področjih. Njeno delo zajema predvsem sliko in risbo, za katere teme/navdih črpa iz življenja, zgodb ljudi in lastnih izkušenj ter čustev. Sporočilo njenih del je tako pogosto osebno in izpovedno. Kot avtorica se poskuša udeleževati kritično, tako v pozitivnem kot v negativnem smislu.

David Sipoš

David Sipoš je študent filmske in televizijske režije na Akademiji za gledališče, radio, film in televizijo. Njegova dela so bila prikazana na nacionalni televiziji in na mnogih filmskih festivalih po svetu, kjer je dobil tudi več nagrad. Kot režiser in montažer je izvedel že več promocijskih projektov, ki

prehajajo meje Slovenije. Udeležuje se v Krožku za politiko, filozofijo in zgodovino, katerega je tudi soustanovitelj. V svojih delih gradi predvsem na vizualni in emocionalni komponenti, saj je mnenja, da je film umetnost, ki nagovarja posameznika z največ sredstvi.

Lan Seušek

Lan Seušek je študent kiparstva na Akademiji za likovno umetnost in oblikovanje. Sodeloval je na več skupinskih razstavah in se delno srečal tudi s scenografijo. Kiparstvo dojema kot miselne prostore, v katerih ne sme zmanjkati prostora za mnenja, debato, stališča, prepričanja, ki so mnogokrat v življenju izrinjena zaradi dobrega okusa, šokantnosti (za vsako ceno), javnega mnenja (brez javnosti), oportunitizma in več resnic. Kot kipar dela umetniške postavitve, v katerih se da opaziti prvine slikarstva in kiparstva. V njegovih umetniških postavitvah se torej da zaslediti slikarstvo, kiparske kose ter končne industrijske produkte, ki jih komponira v celote.

Veronika Vesel Potočnik

Veronika Vesel Potočnik zaključuje študij slikarstva na Akademiji za likovno umetnost in oblikovanje. V slikarstvu jo predvsem zanima ilustracija in prisotnost zgodbe v sliki. V svojih delih išče stalno povezanost med medijem in sporočilom. Zgodbe, ki jih želi predstaviti, so njena lastna doživljanja sveta in družbe. Na pronicljiv in slikovit način želi predstaviti krizo in šibkost današnjega človeka, a vselej izhajati in začeti pri sebi. Razstavljala je na več skupinskih razstavah po Sloveniji, ilustrirala več manjših knjižic in eno slikanico.

**Jože Pucelj:
Človek na poti
k uresničenju**

Ljubljana: Župnijski
zavod Ljubljana Dravlje,
2010

Ta knjiga, s podnaslovom Po sledih krščanske etike, je pravzaprav življenjsko delo našega priznanega moralnega teologa p. dr. Jožeta Puclja. Pri naša namreč izbor njegovih člankov, razprav in predavanj, ki zajemajo in odgovarjajo na najaktualnejša etična vprašanja. Pri svojem pisanju se avtor opira predvsem na Sveto pismo in cerkveno učiteljstvo, hkrati pa upošteva dognanja modernih antropoloških znanosti. Čeprav zna dobro prisluhniti ugovorom in stiskam današnjega človeka, vseskozi podaja zdrav in neokrnljen nauk Cerkve glede etičnih in moralnih vprašanj in dilem. V današnji moralni zmedi ponuja ta knjiga verujočemu zanesljive smernice in dragoceno pomoč pri osebnem odločanju v kočljivih moralnih situacijah.

Pisec spremne besede p. Milan Bizant zato dobro ugotavlja: "Ob branju te knjige je mogoče globlje spoznati celotni horizont, v katerem se izoblikuje krščansko etično stališče. Globlje spoznanje omogoči, da človek to poosebi, ponotranji, vzame za svoje. Tako ne bo nasedal populističnim floskulam kot zadnjemu dometu človeš-

kega etičnega uma – ko gre marsikdaj za zelo pomembna vprašanja človekove eksisten-
ce" (n. d., 9).

Pucelj najprej poudari izjemno pomembnost človekove vesti. Vest je po nauku zadnjega koncila "človekovo najbolj skrito jedro in svetišče, kjer je čisto sam z Bogom, čigar glas zveni v njegovi notranjosti" (CS 16). Vest se v svoji prvinski težnji po dobrem sicer ne more motiti, moti pa se lahko v svoji sodbi ob konkretnem dejanju. Zato je tako pomembno oblikovanje vesti po nauku Svetega pisma in cerkvenega učiteljstva. Mnogi, ki se danes sklicujejo na svojo vest, pozabljajo na to. A že veliki zagovornik vesti kardinal J. H. Newman, ki je bil nedavno razglašen za blaženega, je zelo poudarjal potrebnost tega oblikovanja: "Če se ljudje sklicujejo na pravice vesti, sploh ne mislijo na Stvarnikove pravice in svoje dolžnosti do njega, temveč imajo pred očmi pravico, misliti in delati, kakor ugaja njihovi sodbi in samovolji, ne da bi sploh kdaj pomislili na Boga." Podobno pribija p. T. Špidlik: "Kristjan sledi svoji vesti in se prepušča njenemu vodstvu, obenem pa ne opušča vzgoje vesti, ko stori vse, da bi bila njegova vest prav oblikovana."

V svojem razmišljanju o zakramentu sprave avtor pokaže, da je le-ta pot k pravi svobodi. Predstavi svetopisemsko pojmovanje greha in spreobrnjenja: greh ni le prestopok nekega

zakona ali predpisa, temveč je osebnostno dejanje, saj človeku onemogoča ljubezensko srečanje z Bogom in krši zavezo z njim; spreobrnjenje pa je človekov odgovor na Božji klic in vključuje pripravljenost služiti Bogu in ljubiti bližnjega. Odpuščenje je nezasluzeni dar Božje ljubezni.

V poglavju o spolni etiki avtor vsestransko osvetli človekovo spolnost. Prikaže najprej svetopisemsko razumevanje spolnosti kot odprtost drugemu, življenju, Bogu, nato pa še njene antropološke osnove. Spregovori o problematiki zunajzakonskih skupnosti kot izzivu današnjega časa in ugotavlja, da niso združljive s krščanskim pogledom na zakon. Dotakne se tudi vprašanja homoseksualnosti: Cerkev ne odobrava tovrstnih dejanj in vidi rešitev v zdržnosti in zaupanju v Božjo pomoč.

Ko obravnava vprašanja bioetike, avtor razločno pove, da sta splav in evtanazija zločina, za katera si nobena človeška zakonodaja ne more prisvajati pravice, da ju razglasi za zakonita. V soglasju z okrožnico Evangelij življenja papeža Janeza Pavla II. se zavzema za "kulturo življenja" proti "kulturi smrti". Glede vseh bioetičnih vprašanj (umetno oplojevanje, kloniranje ipd.) velja, da se mora človek držati etičnih načel in ne sme delati vsega, kar mu znano danes omogoča.

V poglavju o socialni etiki spregovori o kompleksnem raz-

merju med Cerkvijo in državo, o njunem poslanstvu in možnostih sodelovanja. Razpravlja tudi o vlogi etičnih meril v medijih.

Posebno poglavje posveča razlagi okrožnic zadnjih dveh papežev: Apostolsko pismo o družini, Sijaj resnice, Evangelij življenja, Centesimus annus in Bog je ljubezen. Posebej oriše poglede na krščansko etiko papežev Janeza Pavla II. in Benedikta XVI.

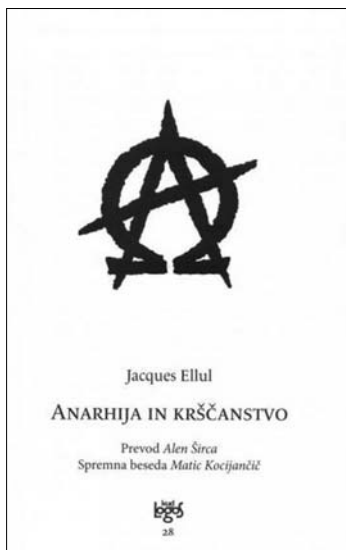
Na koncu poseže v zgodovino in osvetli pojmovanje vesti pri p. Janezu A. Kappusu (1648-1713), ki je deloval v ljubljanskem jezuitskem kolegiju.

Prepričan sem, da bo ta knjiga v veliko pomoč vsakomur, ki si želi jasne in verodostojne predstavitve moralnega nauka Cerkve in je pripravljen, da svojo vest oblikuje v skladu s Svetim pismom in priporočili cerkvenega učiteljstva, ki imata edini zagotovilo Božjega Duha.

Janez Zupet

**Jacques Ellul:
Anarhija in
krščanstvo**

Prevod Alen Širca,
spremna beseda Matic
Kocijančič, založba
Kud Logos 2009



Ko v sebi čutite določeno napetost, malodane razdvojenost med dvema nezdružljivima poloma, se to kaže v vaših besedah in predvsem dejanjih. Drugi to opazijo. Vas pa žene naprej, da stvarjem pridete na jasno, da v sebi pomirite nasprotja. Tako je vaše življenje postalo en sam velik projekt. Med take ljudi gotovo sodi tudi Jacques Ellul, avtor knjige *Anarhija in krščanstvo*, ki smo jo pred kratkim dobili tudi v slovenskem prevodu.

Knjiga je namenjena resničnim anarhistom in resničnim kristjanom, a obe-

nem ravno zadosti *predrzna*, da jo mogoče ravno ti dvoji najtežje berejo. Zakaj? Ker ne piše o samoumevnem, ampak o tistem, kar je mogoče razumeti le z veliko mero pozornosti za odkrivanje lastne resnice in potrpežljivosti za razumevanje misli drugih. To, o čemer piše Ellul, je najprej osebna izkušnja, ki pa ne želi delati sprave med različnimi oblikami *mišljenja, delovanja in življenjskih drž.* Obenem tudi ne gre za prepričevanje drugih, tako da bi vsi anarhisti nujno morali postati kristjani in obratno, ampak preprosto za poskus razjasnjevanja nekega nesporazuma. Ta naj bi bil po Ellulovem mnenju v tem, da je krščanstvo v svojih različnih usmeritvah (cerkvah) *tankovestno in pogosto* podpiralo avtoriteto države kar naj bi bilo nesprejemljivo, ker je v neskladju z osnovnim svetopisemskim sporočilom.

V prvem delu knjige se tako Ellul najprej loti ugovorov anarhizma proti krščanstvu in obenem že predstavi novo, po njegovem mnenju *krščansko* perspektivo anarhije, ki ima *pred seboj svetlo prihodnost* in privrženec katere je sam. Pri tem izhaja iz preprostega uvida, da je za ljudi, ki vidijo v krščanstvu nasprotnika anarhistične pozicije, to nekaj povsem normalnega, glede na to, da so s časom znotraj krščanskih Cerkev

prednost dobili nekateri zmotni poudarki. Vendar se Ellul pri tem ne ustavi, ampak pravi, da *“bi obsojanje krščanstva in Cerkev s strani anarhistov (in vseh drugih, marksistov, svobodnih mislecev itn.) moralo biti za kristjana spodbuda, naj bolje razume biblično in evangeljsko sporočilo in naj zaradi teh kritik in boljšega razumevanja Biblije spremeni svoje ravnanje ter ravnanje svoje Cerkev”* (str. 38). In ravno to počenja Ellul, ko resno vzame vse očitke in jih poskuša razumeti kot priložnost, da drugim pove, zakaj je kristjan. Drugi del je tako namenjen iskanju izvora smisla anarhije v Svetem pismu.

Ellul se najprej loti interpretiranja Stare zaveze ali kot pravi sam – Hebrejske biblije. Prave anarhiste vidi v prerokih, ki so vedno nastopali kot ostru kritiki kraljeve oblasti. Natančneje: *“Prerok je bil, kot bi rekli danes, kratko malo »opozicija«. In ta »opozicija« ni predstavljala ljudstva samega v sebi, ampak Boga”* (str. 57). Obstajala pa je ena izjema, in sicer kralj David, za katerega drug dober poznavalec fenomena anarhizma Vernard Eller pravi, *“da je David čudovit primer anarhije, prvič zato, ker nam neko besedilo (2 Sam 12,7-9) kaže, da ni ničesar storil sam od sebe, ampak je po njem deloval Bog, in da njegova slava ni izhajala od njegove arché, temveč od Božje dobrohotnosti;*

drugič pa zato, ker je med svojim vladanjem storil prav vse tisto, kar bo v poznejših letih pripeljalo do popolnega uničenja izraelskih kraljev ...” (str. 55). Vendar tudi zanj je veljal opomin, izražen v knjigi *Pridigar*, ki je bil sicer namenjen Salomonu: *“Človek vlada nad človekom, da bi ga naredil nesrečnega (8,6)”* (str. 58). Ellul na koncu poglavja še pokaže, da se je zgodba ponovila tudi pod grško in rimsko nadoblastjo, naposled s Herodom. A tedaj nastopi Jezus.

V drugem poglavju je zato pozornost obrnjena na prikaz Jezusovega nasprotovanja sleherni oblasti. Pri tem sta najprej formalno izpostavljena moment nenasilja in enačenja politike in politične oblasti s hudičem, kar je razvidno iz Jezusove druge skušnjave. V nadaljevanju pa gre za izpostavitev petih ključnih stališč, ki vsa temeljijo na Jezusovih izpričanih besedah v evangelijih. Najprej je tu sloviti izrek *“Dajte cesarju”*, s katerim je Jezus po Ellulovem mnenju pokazal na nekaj očitnega, namreč na mejo cesarjeve moči in oblasti. Ta obstaja v kovanjih (ki so tako ali tako vsi njegovi), javnih spomenikih, nekaterih oltarjih, to pa je tudi vse. Drugo stališče zadeva Jezusovo perspektivo služabnika (Mt 20,20-28), iz katere veje sledeča Ellulova spodbuda, da nam *“Jezus namreč ne svetuje, naj zapustimo družbo in gre-*

mo v puščavo, ampak naj v njej ostanemo in znotraj nje ustanovljamo skupnosti, ki sledijo drugim pravilom in drugim zakonom” (str. 68). Tretje stališče se nanaša na odlomek Mt 17,24-27, kjer je opisan Jezusov čudež s statêrjem, čigar namen *“je pokazati na popolno neodvisnost Jezusa od kralja, tempeljskih avtoritet itn.”* (str. 69). Naslednje stališče zadeva že prej omenjeno nenasilje in dokazuje, da smo kljub dejstvu oboroženosti nekaterih Jezusovih učencev po Jezusovem zgledu napoteni k nenasilju. Zadnje stališče pa zadeva Jezusovo obnašanje pred velikim zborom, Herodom in končno Pilatom. Tri značilne označbe za Jezusa, ki jih uporabi Ellul, so *molč, obsodba človeške oblasti in provokacija z resničnim kraljestvom, ki ni od tega sveta*. Seveda ostaja Jezus pri tem, ko opozarja na bistvene stvari, nerazumljen.

Delu o Jezusu sledijo poglavja, ki prikažejo držo prvih kristjanov do oblasti. Ellul podrobneje analizira knjigo *Razodetja, Prvo Petrovo pismo* in si naposled ogleda še Pavlova pisma. Za vprašanje anarhizma so gotovo najzanimivejša sledeča, saj na nekaterih mestih izražajo pokornost sleherni oblasti, kakršnakoli že ta pač je. Vendar Ellul se ne da in poskuša pokazati, da tudi ta besedila potrjujejo skriti tok anarhije. Glavno zmoto dosedanjih interpreta-

cij vidi v pretiranem poudarku zgolj enemu stavku, in sicer "Vsakršna oblast je od Boga" (Rim 13). Ellulova alternativa je vzporedno branje Pavla v drugih pismih, a najpomembnejše je, da vedno upoštevamo kontekst izrekanja in na koga se besede nanašajo. Njegov zaključek je v tem primeru ravno obraten, namreč da prvotna krščanska misel nikakor ne poudarja konformizma z oblastjo, ampak je stavek o poslušnosti izrečen v kontekstu ljubezni do sovražnikov (sic).

V tem smislu sedaj lahko razumemo prvi dodatek, ki ga vsebuje knjiga, saj gre za prikaz različnih interpretacij odlomka Rim 13,1-2, ki v klasični razlagi navadno potrjujejo absolutno resnico države. Kot alternativni sta predstavljena Karl Barth in Alphonse Maillet. V drugem delu dodatka je tu še osebno pričevanje duhovnika, ki je bil po prepričanju anarhist, torej nekdo, ki je v sebi združil to, kar se na prvi pogled zdi nasprotno.

Ellul v sklepnih besedah še enkrat poudari, da mu ni šlo za prepričevanje ne enih in ne drugih, ampak je poskušal pokazati neko skupno usmeritev. Obenem pa si je treba biti na jasnem, kaj klasične anarhiste in kristjane vendarle temeljno razlikuje. Po njegovem mnenju gre za vero v Jezusa Kristusa in razlikovanje v vrednotenju človeške narave.

Knjigo zaključuje spremna beseda Matica Kocijančiča, ki poudari, da je delo pomembno zaradi tega, ker Ellul "obsoja tisto, s čimer sodobni diskurzi običajno napadajo religiozne prakse. S tem doseže, da njegova stališča lahko kritiziramo samo, če poznamo sporočilo Svetega pisma, ne le spisek najpopularnejših manipulacij z njim" (str. 118). Temu je čisto za konec dodana še biografija in bibliografija avtorja ter spisek priporočenega nadaljnjega branja o temi krščanskega anarhizma.

Vsekakor je Ellulovo delo odlična priložnost, ki slovenskim bralcem ponuja nek nov in globlji uvid v prekrivajoče se dele polj političnega in religioznega.

Tadej Rifel

Božji možje (Des hommes et des dieux, 2010)

Francoski režiser, igralec in scenarist Xavier Beauvois je za film Božji Možje (Des hommes et des dieux, 2010) prejel številne nagrade in nominacije, med drugim Grand Prix v Cannesu. Film je posnet po zgodovinskih dogodkih, vendar sega bistveno globlje – v jedro človekove vere, ob tem pa gledalcu nevsiljivo prepušča izbiro, kateri pogled bo izbral: preprostejši dokumentarni, v katerem se zgodba dogaja drugim, ali zahtevnejši eshatološki, kjer se glavna drama dogaja v gledalcu samem in v njegovem odnosu do svoje vere.

Film se odvija v Alžiriji leta 1996, ko so se zaostriili konflikti med muslimanskimi fundamentalisti in ostalim prebivalstvom, ob tem pa je v nepojasnjenih okoliščinah umrla tudi skupina cistercijanskih menihov. Dogajanje je postavljeno v odročno alžirsko vasico, za katero se zdi, da se je ustavila v času. V melodičnem ritmu in toplih, barvitih tonih se nizajo prizori preprostega življenja vaščanov in majhne skupine menihov. Njihovo medversko sožitje in skupne molitve delujejo enako naravno kot njihovo posvetno sodelovanje. V občutenju miru in topline pa začnejo počasi pronicati informacije o nepredstavljeni krutem nasi-

lju. Sprva se zdi, da se to dogaja nekje daleč, kmalu pa postane jasno, da so življenja menihov ogrožena.

Izjemen scenarij, ki odraža mojstrsko poznavanje filmskega jezika (Etienne Comar in Xavier Beauvois), nas vpelje v življenje menihov skozi tišino, ki jo izpolnjujejo le petje molitev in odlomki iz Svetega pisma. Samostan predstavi kot prostor miru, ki temelji na predani veri in iskrenem služenju. Bližajoča se nevarnost prekine tišino, toda tudi v razpravah o negotovosti menihi ostanejo skopih besed, z dolgimi presledki introspekcije in opazovanja okoliščin. Tudi tu molitve odsevajo najgloblje bistvo njihovega eshatološkega iskanja. Soočeni s skrajnimi zgodovinskimi okoliščinami, ki v njih vzbudijo najgloblje strahove in negotovosti, ne le vezane na telo, temveč tudi duha, so postavljeni pred dilemo: ostati ali oditi? Kako daleč sem pripravljen iti, da bi služil drugim? Na kaj se lahko naslonim v času popolne negotovosti? Kako globoka je moja vera? Na čem je osnovana?

Vsak od protagonistov (z odlično zasedbo: Lambert Wilson, Michael Lonsdale, Olivier Roubadin in drugi) se skozi zunanje izzive na svoj način notranje preobrazi in odpre duha razsežnostim, ki jih prej ni poznal. Njihovo junaštvo ni v golem vztrajanju v nevarni situaciji – to bi odražalo zgolj nes-pamet, pač pa v pogumu soo-

čanja s svojimi šibkostmi in v odrekanju miselnosti, ki vidi glavni izvor sreče ali nesreče zunanaj sebe, ter v vztrajanju v notranjih bitkah, zavezanih Eti-ki in Logosu, dokler ne najdejo vsega, kar jim je sveto v njihovih lastnih srcih. Pred skoraj tisočletjem je Francišek Asiški molil: “Da ne iščem tolažbe, temveč da tolažim; da ne iščem razumevanja, temveč da razumem; da ne iščem ljubezni, temveč da ljubim; kajti skozi dajanje dobimo, v oproščanju nam je oproščeno in skozi smrt se rodimo v večno življenje.” Skozi mukotrpen proces notranje preobrazbe se v menihih prižge Luč onkraj gorja in to postane njihova daritev svetu.

Luč, ki biva v srcu, je večna, za razliko od česarkoli zunanjega, saj je zunanje podvrženo minevanju, luč Ljubezni in Modrosti pa ne mine, saj Njeno bistvo “ni od tega sveta” (prim. Jn 14, 27: “Mir vam zapustim, svoj mir vam dam; a ne kakor vam ga daje svet vam ga dam jaz”). Filmskim menihom v notranjih bojih ni bila v oporo nobena zunanja avtoriteta, niti verska institucija, ki so ji pripadali – proces so morali izpeljati znotraj sebe, sami, kot so se sami rodili in bodo sami umrli. Junaki so, ker je pot notranje preobrazbe verjetno najtežja od vseh poti. Ta pot je radikalna, vendar ne zahteva radikalnih zunanjih okoliščin, da tudi mi sprejmemo Luč v svoje srce in Ji pustimo, da nas vodi. V manjših ali

večjih korakih se ji odpiramo vsakič, ko iskrenega in vedrega srca služimo drugemu, ko v njem vidimo odsev Najvišjega, ko ne klonemo v preizkušnjah, ko smo pripravljeni opustiti svojo ozkoglednost in odpremo svojega duha za Najvišje in Najsvetejše.

Film se razplete skozi konfrontacijo različnih družbenih skupin z različnimi vrednotami in cilji. Nobena stran ni prikazana povsem črno ali belo, film tudi v najtežjih trenutkih preveva ljubezen do soljudi. Nasilje skoraj ni prikazano, čeprav vemo zanj, saj ni poanta v “akciji” ali čustveni polarizaciji na “prijatelje” in “sovražnike”. Izteče se z zavestjo, da so bili menihi ubiti. Toda to ne pusti nujno neprijetnega občutka. Če ga je človek gledal kot dokument, lahko odide iz dvorane žalosten, saj so se mu dobri menihi medtem prikupili. Če pa ga je gledal kot vodilo lastne notranje preobrazbe, ga bodo verjetno presevali svetli občutki. Režiser je izbiro diskretno prepustil gledalcu samemu.

Čeprav je film postavljen v krščanski okvir in so krvniki muslimanski skrajneži, govori o eshatologiji, ki ni vezana na eno vero, temveč se lahko v njej prepozna vsak globoko verujoč posameznik, morda tudi ateist z občutkom za duhovnost.

Maša Gedrih