

**UNIVERZA V LJUBLJANI
TEOLOŠKA FAKULTETA**

Rok Vinko Žlender

**VIZIJA DUHOVNIŠTVA
PRI SV. VINCENCIJU PAVELSKEM
MAGISTRSKO DELO**

Ljubljana, 2019

UNIVERZA V LJUBLJANI

TEOLOŠKA FAKULTETA

ENOVITI MAGISTRSKI ŠTUDIJSKI PROGRAM TEOLOGIJA

Rok Vinko Žlender

**VIZIJA DUHOVNIŠTVA
PRI SV. VINCENCIJU PAVELSKEM**

MAGISTRSKO DELO

Mentor: prof. dr. Robert Petkovšek

Ljubljana, 2019

ZAHVALA

»Kako nekaj velikega je dober duhovnik!«

(Coste, 11:6)

Bogu – Njemu, ki me je ustvaril, odrešil in zasejal vame kal duhovnega poklica.

Sv. Vincenciju – njemu, s katerim želim hoditi za Kristusom po poti duhovništva.

Družini – za vso oporo, spodbude in pomoč na moji življenjski poti.

Misijonski družbi lazaristov – za vso podporo v času moje formacije. Še posebej mentorju prof. dr. Robertu Petkovšku CM ter Juriju Devetaku CM za jezikovni pregled in predloge.

SEZNAM UPORABLJENIH KRATIC IN OKRAJŠAV

Ezk – Ezekijel

Flp – Pismo Filipljanom

Gal – Pismo Galačanom

Heb – Pismo Hebrejcem

Jn – Janezov evangelij

Lk – Lukov evangelij

Mal – Malahija

Mr – Markov evangelij

Mt – Matejev evangelij

Ps – Psalmi

Raz – Razodetje

Rim – Pismo Rimljanom

1 Kor – Prvo pismo Korinčanom

1 Pt – Prvo Petrovo pismo

1 Tim – Prvo pismo Timoteju

2 Krn – Druga kroniška knjiga

2 Tim – Drugo pismo Timoteju

KAZALO

UVOD	1
1. DRUŽBENE IN CERKVENE OKOLIŠČINE V 17. STOLETJU	2
1.1 Iz življenja Vincencija Pavelskega do prelomnega leta 1617	3
1.2 Cerkevne in družbene okoliščine v 16. in 17. stoletju	9
1.3 Stanje duhovščine v Franciji v 17. stoletju	15
1.4 Misijonska družba od ustanovitve do smrti Vincencija Pavelskega	19
2. TEMELJNE ZNAČILNOSTI VINCENCIJEVEGA MODELA DUHOVNIKA ...	23
2.1 Učenje tridentinskega koncila	24
2.2 Vpliv francoske šole duhovnosti	31
2.2.1 Splošno	31
2.2.2 Pierre Berulle	33
2.2.3 Jean Jacques Olier	35
2.2.4 Jean Eudes	36
2.2.5 Skupni poudarki o duhovništvu	37
2.3 Vincencijev pogled	38
2.3.1 Kristocentričnost – duhovnikova osredinjenost okrog osebe Jezusa Kristusa ...	38
2.3.2 Misijonarska razsežnost – duhovnik, poslan oznanjat blagovest ubogim	41
3. SMERNICE ZA DELOVANJE DUHOVNIKA V DANAŠNJEM ČASU PO ZGLEDU DELOVANJA SV. VINCENCIJA PAVELKEGA	45
3.1 Duhovnik, človek kontemplacije in akcije	46
3.1.1 Povezanost kontemplacije in akcije	46
3.1.2 Duhovnik, človek kontemplacije	48
3.1.2.1 Pobožnost k Srcu Jezusovemu	50
3.1.3 Duhovnik, človek akcije	52
3.2 Duhovnik, misijonar v svetu	54
3.2.1 Dolžnost duhovnikovega misijonskega udejstvovanja	54
3.2.2 Kreposti duhovnika misijonarja	56
3.2.2.1 Splošno o krepostih	56
3.2.2.2 Preprostost	57
3.2.2.3 Ponižnost	58
3.2.2.4 Krotkost	59
3.2.2.5 Zatajevanje	60
3.2.2.6 Gorečnost za zveličanje duš	61

3.3	Duhovnik, človek s srcem za uboge	62
3.3.1	Učenje Cerkve o uboštvi	62
3.3.2	Vincencijevo pojmovanje uboštva	64
3.3.3	Sposobnost prepoznavanja Kristusa v ubogih.....	67
	SKLEP	69
	POVZETEK	70
	SUMMARY	71
	REFERENCE	72

UVOD

Bog je tisti, ki kliče može v duhovniško službo tako danes kot stoletja pred nami. Zavest poklicanosti je skupna tako duhovniku 21. stoletja kot tudi 17. stoletja. Časi se resda spreminjajo, izzivi so lahko drugačni, problemi so večji ali manjši, a temelj ostaja isti včeraj in danes – Bog nevsiljivo vabi in človek svobodno odgovarja. Zato ima tudi po štiristo letih kaj povedati sv. Vincencij Pavelski, katerega misel je še vedno sveža in aktualna. Ker je bil v središču njegovega življenja Jezus Kristus, si je prizadeval, da bi tudi drugi ljudje v središče svojih življenj postavili Božjega Sina. Kakor sam ugotavlja: »Ni dovolj, da jaz ljubim Boga, če ga ne ljubi tudi moj bližnji.« (Coste, 12:215) Njegov osrednji model duhovnika je zato duhovnik-misijonar, poslan, da bi oznanjal Jezusa Kristusa ubogim.

Vincencij Pavelski je večplastna oseba, človek številnih talentov, katerega življenjska pot je bila polna vzponov in padcev. Ni se rodil kot svetnik, niti ni duhovniško posvečenje iz njega samodejno ustvarilo svetnika. Trajalo je leta, preden je odkril svojo poklicanost v prizadevanju za izboljšanje vzgoje duhovščine in v pomoči ubogemu sočloveku v stiski. Vzgoja duhovnikov in pomoč ubogim ni nekaj, kar bi se izključevalo, ampak gresta z roko v roki. Le tisti duhovnik, ki se je srečal z lastnim uboštvom in je prepoznal svojo popolno odvisnost od Boga, bo zmožil iti med ljudi današnjega časa in jim oznanjati Jezusa Kristusa prek telesnih in duhovnih del usmiljenja.

V magistrskem delu, razdeljenem v tri sklope, si bomo skušali poglobljeje ogledati okoliščine v 17. stoletju v Franciji, izluščiti temeljne značilnosti Vincencijevega modela duhovnika in predstaviti smernice delovanja za današnji čas. Magistrsko delo želi podati konkretna izhodišča, ki bodo lahko v pomoč bogoslovcem in duhovnikom, ki se želijo zgledovati po Vincencijevem modelu duhovnika-misijonarja.

Za vesoljno Cerkev je ključnega pomena, da ima dobre in svete duhovnike. Zaradi duhovnika, ki zaide s prave poti in med ljudmi povzroči pohujšanje, Cerkev utrpel veliko moralno škodo. To je videl tudi Vincencij, ko pravi: »Cerkev nima hujših sovražnikov, kot so duhovniki.« (76) Na drugem mestu pa vzneseno vzklika: »Če je kakšna mojstrovina na tem svetu, je to formacija dobrih duhovnikov; nič večjega, nič pomembnejšega si ni moč zamisliti.« (13) Lahko mu mirno pritrdimo. Želim si, da bi to magistrsko delo služilo kot skromen prispevek v odkrivanju tega, kaj pomeni biti duhovnik »v duhu sv. Vincencija«.

1. DRUŽBENE IN CERKVENE OKOLIŠČINE V 17. STOLETJU

17. stoletje je bilo stoletje pretresov, vojn in kriz. Tudi Francija tistega časa ni bila izvzeta iz tega dogajanja. To je bila doba, ko je po eni strani divjala tridesetletna vojna, po drugi strani pa so v Cerkvi poskušali uveljaviti reforme tridentinskega koncila. In reforme so bile potrebne. Da je bilo stanje med francosko duhovščino zares slabo, med drugim priča izpoved nekega škofa, ki je Vincenciju žalostno potožil, da je zgrožen nad tem, da je v njegovi škofiji skoraj sedem tisoč pijančevanju vdanih oziroma nesposobnih duhovnikov brez pravega poklica, ki vsak dan pristopajo k oltarju (Perez 2010, 26). Takšnih in podobnih primerov slabe prakse je bilo veliko, čeprav vseh duhovnikov seveda ne gre metati v isti koš.

V tem duhamornem in nevzpodbudnem ozračju za duhovščino se znajde tudi Vincencij, ko je bil na prehodu iz 16. v 17. stoletje jubilejnega leta 1600 pri šele devetnajstih letih¹ – v nasprotju z določbami tridentinskega koncila, ki so resda v Franciji prišle v veljavo šele leta 1615 – posvečen v duhovnika po rokah ostarelega in skoraj slepega škofa. K temu dogodku se bomo v nadaljevanju še vrnil, omenimo le njegovo znano misel, ko se nekaj let pred smrtjo spominja svojega duhovniškega posvečenja: »Ko bi bil vedel tedaj, kar sem dojel pozneje, bi bil rajši obdeloval zemljo, kot se predrzno spustil v ta strašni stan.« (Coste, 5:569) Dolga je bila pot od človeka, ki je svoje duhovniško posvečenje pojmoval kot vstopnico do materialno lagodnega življenja, do človeka, ki si je v svetniški vnemi prizadeval za temeljito vzgojo duhovnikov na človeški, teološki in moralni ravni ter za dejavno pomoč ubogim v vsakovrstni stiski. Ob tem si lahko upravičeno zastavimo vprašanje, ali je Vincencij, ta preudarni človek, ki se mu ni nikoli mudilo, zmogel to pot prehoditi neugodnim okoliščinam navkljub ali prav zaradi njih. Le-te so ga namreč notranje klesale in ga vodile do postopnega spreobrnjenja. In čeprav se je stanje v človeški družbi tekom štirih stoletij korenito spremenilo, nam vpogled v družbeni in verski kontekst tistega časa lahko pomaga prepoznavati, kateri so bili dejanski problemi in izzivi, s katerimi se je soočal Vincencij ter kako se je pravzaprav rodila vincencijanska karizma, ki tudi danes nagovarja številne po vsem svetu. Zato je pomembno pogledati pod površje in skušati izluščiti vsaj nekaj fragmentov iz Vincencijeve misli, ki, čeprav je stara že stoletja, nagovarja tudi današnjega človeka. Le ta pogled v globino nam bo

¹ Meja za duhovniško posvečenje je bila po določbah tridentinskega koncila 24 let.

omogočil, da se izognemo skušnjavi, da bi ostali v zgodovinskih okoliščinah, ki so že davno minile. Obenem bomo poskušali prenesti nekaj Vincencijevega duha tudi v naš čas.

1.1 Iz življenja Vincencija Pavelskega do prelomnega leta 1617

Vincencij Pavelski je bil rojen 24. aprila 1581 v vasici Pouy blizu Daxa na jugozahodu Francije, ki je takrat veljal za enega najbolj revnih predelov francoskega kraljestva. Bil je tretji izmed šestih otrok in je svoje otroštvo preživel kot pastir na kmetih. Družina je živela v precejšnjem pomanjkanju,² Vincencij pa glede na to, da ni bil prvorojenec, ni imel nikakršnih pravic. A bil je bister in po šolanju v domačem kraju so mu omogočili, da se je podal na pot duhovništva. To je bila v tistem času pogosta pot do uspešne kariere posameznika in način, kako pomagati svoji družini. Tako je leta 1596 prejel tonzuro in nižje redove po rokah škofa iz Tarbesa, nato pa pričel s študijem teologije v Toulousu³ (Mezzadri 1992, 13).

V duhovnika je bil posvečen že med študijem teologije leta 1600. Posvetil ga ni njegov domači škof iz Daxa, ampak se je raje obrnil na François de Bourdeilla, škofa iz Périgueuxa, ki pri svojih štiriinosemdesetih letih in ob pešajočem zdravju ni bil pretirano zahteven (13). A ker določbe tridentinskega koncila v francoskem kraljestvu takrat še niso stopile v veljavo, je bilo cerkvenopravnim predpisom zadoščeno. Eden izmed razlogov, zakaj se mu je tako mudilo z duhovniškim posvečenjem, je po zgodovinarju Ryboltu zelo praktičen – s tem je bil upravičen do darov za daritev svete maše.

Po duhovniškem posvečenju je Vincencij nadaljeval s študijem, ki ga je zaključil oktobra leta 1604 v Toulousu. Potrebno je izpostaviti, da je bil teološko dobro izobražen. Njegova celotna študijska pot je trajala sedem let, v katerih je postavil trdne temelje, kar mu je zlasti pomagalo kasneje, ko je aktivno bdel nad formacijo duhovščine. V študiju je bilo težišče na sholastični teologiji s poudarkom na dogmatiki in kazuistiki. Njegovo zaključno delo je bilo predstavitev teme milosti (vključujoč stvarjenje, prvi padeč, izvorni

² Med zgodovinarji ni poenotenga mnenja glede materialnega stanja Vincencijeve družine. Mezzadri (1992) govori o veliki revščini, medtem ko po Ryboltu družina ni bila pretirano revna oziroma je bila primerljiva ostalim družinam svojega časa.

³ Najbrž je kratek čas študiral tudi v Zaragozi. Zgodovinar Coste nasprotuje tej domnevi, medtem ko so Abelly, Collet, Román in Pujo tej domnevi naklonjeni.

greh) iz druge knjige *Sentenc* priznanega teologa 12. stoletja Petra Lombarda pred zborom univerzitetnih profesorjev, čemur je sledila triurna javna debata. Dobro poznavanje teološkega pojma milosti mu je koristilo čez 30 let, ko je bil boje z janzenistično strujo. Da je pridobil želeno izobrazbo, se je moral prebiti skozi najbolj rigorozen študijski sistem na francoskih univerzah. Zgolj za primerjavo: zaključiti študij civilnega prava je bilo precej lažje kot zaključiti študij teologije, ki ga je opravil Vincencij. (Forrestal 2017, 23) Navedeno torej kaže na dejstvo, da je bil sposoben teolog; to nasprotuje pogledu nekaterih, da je bil zgolj neizobražen kmet in »svinjski pastir«, kakor se je sam rad poimenoval. Omeniti velja še njegov licenciat iz kanonskega prava, ki ga je dosegel leta 1623 na Sorboni, resda pa naj bi v tem primeru šlo bolj za častni naziv, ki je bil povezan z njegovim prevzemom kolegija Dobrih dijakov [fr. *Bons Enfants*].

Njegovo življenje med letoma 1605 in 1607 je zavito v tančico skrivnosti. O svetniku ni bilo ne duha ne sluha. Po njegovem lastnem poročanju je preživel dve leti ujetništva v Tunisu v severni Afriki. Vendar med zgodovinarji obstajata dve skupini: ena, ki njegovim besedam v pismu verjame, in druga, za katero je Vincencijeva zgodba zgolj plod fantazije. Na tem mestu se ne želimo spuščati v razpravo o (ne)resničnosti njegovega ujetništva,⁴ lahko pa se vprašamo, kako so ta »skrita leta« vplivala na njegovo pojmovanje duhovništva. Po mnenju zgodovinarja Romána se je Vincencij prav v tistem času začel resneje zavedati tako veličine kot tudi bede duhovništva (Román 2000, 214).

Vincencija in njegovega pogleda na duhovništvo ni moč razumeti, kolikor se ne poglobimo v okoliščine, ki so vodile do njegovega postopnega spreobrnjenja. Če lahko prvih 12 let (1600–1612) po duhovniškem posvečenju označimo kot leta iskanja, predstavljajo zadnja štiri leta tega obdobja (1608–1612) že leta dejavnega spreobrnjenja, ki svoj vrh doseže prelomnega leta 1617. Ko govorimo o spreobrnjenju, ne moremo reči, da bi bilo vse njegovo življenje pred tem v popolnem nasprotju z Božjimi načrti, bržčas pa so bili v ospredju njegovi lastni načrti in projekti, ki so potekali v samozaverovanosti, da je na pravi poti (Pita 2009, 210). Za razliko od apostola Pavla in njegove poti v Damask, kjer je bila spreobrnitev posledica enkratnega, hipnega dogodka, je zgodba pri Vincenciju bistveno drugačna. Njegovo spreobrnjenje se ni zgodilo v hipu, naenkrat,

⁴ V zadnjih letih med zgodovinarji (Román, Pujo, Koch) sicer prevladuje stališče, da je ujetništvo resničen zgodovinski dogodek.

kakor strela z jasnega, ampak je bilo posledica več dogodkov, ki so ga kot celota privedli do tega, da se je le počasi, skozi dolga leta, spreobračal k Bogu in ga začel jemati kot središče svojega življenja. Če pri Pavlu govorimo o spreobrnitvi v dovršni obliki, moremo pri Vincenciju govoriti o spreobračanju v nedovršni obliki.

Eden izmed takšnih dogodkov je bil gotovo krivična obtožba tatvine jeseni leta 1608 ob Vincencijevi vrnitvi v Pariz. Takrat si je v okraju Saint Germain delil stanovanje s sostanovalcem, sodnikom po poklicu. Ko je bil nekega dne bolan in potreben zdravniške pomoči, mu je neki fant prinesel zelena zdravila, obenem pa je ukradel denarnico Vincencijevega, takrat odsotnega sostanovalca. Najhuje je bilo to, da je sostanovalec ob vrnitvi domov tatvine obtožil nič krivega Vincencija ter ga zaradi tega izgnal iz njunega, do tedaj skupnega stanovanja. (Mezzadri 1992, 19) Še več, po Parizu je razširil govore, da je Vincencij tat in lažnivec, kar je prišlo na uho tako cerkvenim kot svetnim oblastem. Ta grenka izkušnja predstavlja enega izmed mejnikov v njegovem življenju, ko je na lastni koži izkusil sram, nemoč in ponižanje. Kaj se je takrat dogajalo v Vincencijevi notranjosti? Po njegovih lastnih besedah sobratom se ni želel braniti pred krivično obtožbo, ampak je raje potrpežljivo prenašal to bridko izkušnjo – izkušnjo, ki je bila zanj preizkus, ki ga je Bog dopustil (Coste, 11:305). Resnica je prišla na plano čez šest let, ko je pravi storilec priznal tatvino in prosil odpuščanja; tudi sodnik se je Vincenciju opravičil zaradi lažnih obtožb. Skozi ta dogodek, ki bi ga lahko notranje zlomil in zagrenil, se je v Vincenciju zagotovo okrepila vera v Božjo previdnost, obenem pa je na lastni koži okusil vso svojo bedo, vse svoje uboštvo. Spoznal je omejenost svojega kleriškega »statusa«, ki ga ni mogel obvarovati pred bolečim padcem na realna tla (Pita 2009, 210).

Drug dogodek, ki je splošno priznan kot eden glavnih mejnikov na Vincencijevi dolgi poti spreobračanja, je njegovo srečanje z znanim teologom, doktorjem kanonskega prava, ki je doživljal hude preizkušnje svoje vere. Ko je srečal Vincencija, mu je zaupal, da mu po glavi rojijo grozljive, bogokletne misli o Jezusu Kristusu. Razmišljal je celo o samomoru. Razmere so se poslabšale do te mere, da ni več mogel niti maševati niti moliti brevirja. Vincenciju se je revež zasmilil in svetoval mu je, naj stori sledeče dejanje vere: kadarkoli usmeri svojo roko ali prst h kakšni cerkvi, naj ta gesta pomeni, da veruje in priznava vse, kar uči katoliška Cerkev. Sledil je čudež. Bog se je preizkušanega teologa usmilil in ga rešil vseh skušnjav. (Coste, 11:27) Vendar je Vincencij plačal visoko ceno – Bogu se je ponudil kot žrtev namesto odrešenega človeka in je namesto njega trpel

»temno noč duše«. To obdobje notranjih preizkušenj je trajalo dalj časa; doživljal je hude notranje boje, ko se mu je Bog zdel tako zelo oddaljen in nem. V duhovnem življenju je hodil skozi bolečo fazo očiščevanja svoje vere. A dolga pot očiščevanja je rodila bogat sad, saj se mu je vera naposled poglobila in okrepila. To mučno obdobje je – sklicujoč se na avtorja prve Vincencijeve biografije Abellyja – minilo takrat, ko se je Vincencij po Božji milosti trdno odločil, da svoje življenje v polnosti posveti ubogim (Pita 2009, 211). Njegova dolga in vijugasta pot spreobračanja nas uči pomembne lastnosti Božje pedagogike: Bog človeka nagovarja na različne načine, tako po bližini kot po odmaknjenosti, tako po govorici dogodkov kot po molku in tišini.

Ali moremo glede na navedeno sklepati, da je bil Vincencij v času »temne noči duše« morda priča mistični izkušnji, podobni izkušnjam sv. Terezije Avilske ali sv. Janeza od Križa, ki sta izkusila izredna duhovna doživetja? Temu po strogi definiciji misticizma ne bi mogli pritrditi. Vincencij se nikdar ni imel za mistika, o tem ni nikoli govoril in tudi sicer je bil do podobnih pojavov zadržan. Kolikor pa na osebo mistika gledamo širše kot na nekoga, ki je v živem stiku z Bogom prek srečanja z ubogimi, Vincencij tej definiciji ustreza.⁵ Zanj se je namreč ljubezen do Boga izražala predvsem skozi ljubezen do bližnjega. Po eni strani je ubogim skušal približati Boga in njegovo ljubezen, po drugi strani pa je prav v ubogih srečal Boga samega. (McKenna 2016, 450) Skozi to prizmo Vincencija gotovo lahko imamo za mistika, saj je zmožen »obrniti drugo plat medalje« (Coste, 11:26) in v revežu z očmi vere prepoznati Jezusa Kristusa samega.

Za Vincencijevo izkušnjo duhovništva je pomembno obdobje šestnajstih mesecev, ko je leta 1612 na priporočilo Berulla⁶ prevzel župnijo Clichy v okolici Pariza. To je že bil čas, ko je njegovo spreobrnjenje dospelo do točke, da je na svoje duhovniško poslanstvo gledal bistveno drugače kot v času duhovniškega posvečenja. Sam se te epizode svojega življenja še leta kasneje rad spominja: »Moj Bog, kakšna sreča je imeti tako dobre ljudi! Mislim, da niti sam papež ni tako srečen, kot je župnik sredi tako dobrosrčnih ljudi.«

⁵ Vrhovni predstojnik Misijonske družbe Tomaž Mavrič govori o Vincenciju kot o mistiku krščanske ljubezni.

⁶ Pierre Berulle, ustanovitelj oratorijancev po zgledu oratorija Filipa Nerija, je bil ključna oseba, na katero se je Vincencij obračal s prošnjo za nasvet in pomoč. Imel je velik vpliv na duhovščino tistega časa, okrog njega so se zbirali eminentni pariški duhovniki. Kasneje so se njune poti zaradi različnih teoloških pogledov počasi razšle. Berulle je celo nasprotoval ustanovitvi Misijonske družbe.

(Coste, 9:507) Takrat je tudi uvidel, da duhovniški kandidati potrebujejo temeljitejšo pripravo na prejem zakramenta svetega reda. Zato je zbral okrog sebe ducat fantov in jih pričel poučevati, da bi bili vredni duhovniškega posvečenja. Med njimi je bil tudi Antoine Portail, kasneje eden prvih članov novoustanovljene Misijonske družbe. Vincencijev interes za vzgojo duhovnikov je takrat že viden in tudi rojeva prve sadove. Veliko dolguje Pierru Berullu, svojemu prvemu duhovnemu spremljevalcu, ki je imel v tistih letih morda celo odločilen vpliv na prenovo duhovščine v Franciji. Skrb za duhovnike je bila v središču njegovih pastoralnih dejavnosti, prav od njega se je Vincencij navzel skrbi za bogoslovce in duhovnike. Če je do takrat duhovništvo pojmoval kot kariero, je prav v Clichyju pričel na duhovništvo gledati kot na »popotovanje«. Kar 12 let je trajalo, da je mogel prvič scela doživeti lepoto duhovniškega poklica. (Román 2000, 216) Božja pedagogika v tej fazi življenja ga vzgaja prek vplivnega sočloveka. Čeprav sta se kasneje drug od drugega precej oddaljila, je Berullo vpliv na krepitev njegove duhovniške zavesti neizpodbiten.

Kar nekaj letnic in dogodkov, ki smo jih navedli, je igralo veliko vlogo v življenju Vincencija Pavelskega. A nobena letnica ni zanj osebno bolj pomembna kot leto 1617, ko je prišlo do korenite spremembe njegovega življenja. V tem letu sta se zgodila dogodka, ki predstavljata temelj karizme in dejavnosti, ki so v Cerkvi žive še danes. Brez pretiravanja lahko govorimo o Vincenciju pred letom 1617 in po letu 1617. Človek globoko v tridesetih, že sedemnajst let duhovnik, je tistega leta z jasnostjo odkril, kaj Bog želi od njega. Njegovo dotedanje življenje je bilo sila povprečno in le Božji previdnosti⁷ se moremo zahvaliti, da mu je pokazala pot, ki jo je že dolgo iskal. Bog je v njegovo življenje stopil prek ubogih, katerim se je do tedaj spretno izmikal; spoznal je, da dlje kot je bil od ubogih, dlje je bil tudi od Boga samega (Prager 2012, 284).

Ko je januarja 1617 na podeželju v zaselku Gannes obiskal umirajočega kmeta in ga spovedal, si gotovo ni predstavljal, kako daljnosežne posledice bo imela ta spoved. Dobra življenjska spoved, zaradi katere se je kmet izognil večnemu pogubljenju, pride na uho

⁷ Vincencij se je vedno znova skliceval na Božjo previdnost, ki je igrala prvenstveno vlogo v njegovem življenju. Ključni dogodki so se po njegovih besedah zmeraj zgodili na Božjo pobudo in nikoli niso bili sad njegovih lastnih načrtov.

gospe Gondi.⁸ Žena, ki je imela velik vpliv na Vincencija, ga je pozvala, naj izkoristi priliko in o pomembnosti življenjske spovedi spregovori širši javnosti. Ubogi ljudje se namreč pogublajo in nekaj je potrebno storiti. Tako je 25. januarja, na praznik spreobrnitve apostola Pavla, v bližnjem Follevillu o tem pridigal. Ljudje so bili tako ganjeni, da so kar oblegali spovednice. Za pomoč je Vincencij prosil celo jezuite iz Amiensa, da so pomagali spovedovati. Duhovna beda versko nepoučenih kmetov in njihova zapuščenost s strani duhovščine, ki zanje ni kazala zanimanja, ga je premaknila. Skrb za lastne interese je zamenjala skrb za ubogo podeželsko ljudstvo in njegove duhovne potrebe. Ta pridiga predstavlja začetek ljudskih misijonov, ki so jih kasneje po deželi opravljali člani Misijonske družbe. Čeprav je bila Misijonska družba uradno ustanovljena leta 1625, Vincencij označuje svojo pridigo o življenjski spovedi na dan spreobrnitve apostola Pavla kot prvo pridigo Misijonske družbe, ki je bila po Božjem načrtu uspešna (Coste, 11:4). 25. januar 1617 imamo zato za rojstni dan vincencijanske karizme. Vidimo, da sta v središču njegovega pastoralnega uspeha dve temeljni dejavnosti dobrega duhovnika: spovedovanje in pridiganje. V Vincencijevem primeru sta bila neposredno povezana, pa tudi sicer je bilo na ljudskih misijonih pridiganje o potrebnosti spreobrnjenja in dobre spovedi ena izmed glavnih tem.

Avgusta istega leta je Vincencij po priporočilu Berulla prevzel župnijo Chatillon-les-Dombes. Podeželska župnija s približno dva tisoč dušami je bila v izredno slabem stanju. Ko je slišal za bolno, lačno in obubožano družino, ki je živela na samem, je o tem v pridigi obvestil svoje župljane. Tudi v tem primeru mu je s prižnice uspelo vžgati srca ljudi in jih premakniti. Njihov odziv je bil hvalevreden, množično so se namreč odzvali in družini gmotno pomagali. A ta pomoč je bila *ad hoc*, neorganizirana. Vincencij je uvidel, da mora biti dejavna ljubezen do bližnjega, če želi biti zares učinkovita in rodovitna, organizirana: »Ljudje včasih zelo trpijo, a bolj zaradi pomanjkanja organizirane pomoči kot zaradi pomanjkanja dobrih ljudi. Ker se je bati, da bi začeto dobro delo v kratkem času izumrlo, je potrebno oblikovati združenje, ki bi lahko delovalo kot bratovščina.« (Coste, 13b:8) Zato ustanovi Bratovščino krščanske ljubezni in vzpostavi jasne smernice delovanja. 8.

⁸ Marguerite de Gondi, članica bogate in vplivne rodbine Gondijevih, je bila žena globoke vere, katero je Vincencij duhovno spremljal in ji pomagal premagovati skrupulozna nagnjenja. Nekaj let je bila Vincenciju zaupana skrb za vzgojo njenih otrok, med ljudmi na Gondijevih posestvih pa je pastoralno deloval. Družina Gondi je tudi finančno podpirala njegovo delo in je odločilno pripomogla k ustanovitvi Misijonske družbe.

decembra 1617, na praznik brezmadežnega spočetja Device Marije, je bratovščina slovesno ustanovljena. Ime bratovščine je Vincencij prevzel po imenu Bolnišnice krščanske ljubezni, ki se je nahajala v Rimu. Članice so bile vdove, žene in neporočene ženske, znane po svoji pobožnosti in krepostih. Ko je kasneje vodil ljudske misijone, je Vincencij v vsakem kraju kot trajno zapuščino ustanovil tudi Bratovščino krščanske ljubezni. Ker so bile bratovščine organizirane na lokalni ravni, jim je to ob trdni strukturi obenem omogočalo tudi določeno mero fleksibilnosti, tako da so se lahko hitro prilagodile potrebam ubogih. Poleg skrbi za bolne so pričele tudi s pomočjo brezdomcem, klatežem, zapornikom in vsem, ki so bili žrtve vojne in lakote (Pan 2008, 288).

Če Folleville predstavlja Vincencijevo odkritje duhovnega uboštva, potem Chatillon-les-Dombes predstavlja njegovo odkritje materialnega uboštva. Dva dogodka v istem letu predstavljata dva stebra v osrčju vsakega duhovnika, ki se trudi živeti v skladu z vincencijansko karizmo, in sicer skrb za evangelizacijo ljudi in njihove duhovne potrebe (maševanje, pridiganje, spovedovanje, ljudski misijoni) ter skrb za pomoč najbolj ubogim v njihovih vsakdanjih materialnih potrebah in stiskah. Gre za dva stebra, ki moreta obstati le, če sta med seboj povezana; če pade eden, pade tudi drugi in obratno. V zgodovini so se pojavljali in se tudi danes pojavljajo poskusi, ki skušajo težišče postaviti na eno ali na drugo stran. Vendar enostransko izpostavljanje zgolj duhovnega uboštva na račun materialnega uboštva ali obratno ni skladno z Vincencijevo miselnostjo in delovanjem. Tega nas uči tudi Cerkev, ko govori o telesnih in duhovnih delih usmiljenja, ne da bi eno vrsto postavljala nad drugo.

1.2 Cerkevne in družbene okoliščine v 16. in 17. stoletju

Osrednji dogodek v življenju Cerkve v 16. stoletju, ki je imel velik vpliv na prihodnja stoletja, je bil tridentinski koncil (1545–1563). Koncilski odloki predstavljajo odziv katoliške Cerkve na protestantizem in reformacijo. Obdobje protireformacije oziroma katoliške preнове je zato prežeto z duhom tridentinskega koncila. Brez pretiravanja lahko rečemo, da je bil Vincencij eden glavnih prenoviteljev, ki so predpise prenesli v prakso. Francija je sicer zadnja med evropskimi velesilami leta 1615 sprejela koncilске določbe, ki so služile kot podlaga za preno vo krajevne Cerkve. Prav na avtoriteti koncilskih odlokov Vincencij gradi svoja prizadevanja za preno vo duhovščine. Tako v nekem pismu utemeljuje ustanavljanje semenišč: »Ker pa tridentinski koncil vendarle priporoča

semenišča,⁹ smo se predali Bogu, da mu tudi v zvezi s tem služimo, kjerkoli lahko.« (Coste, 2:256)

Stalni nemiri v kraljestvu so eden glavnih razlogov, zakaj so Francozi koncilске določbe sprejeli z več kot petdesetletnim zamikom. Druga polovica 16. stoletja je bila namreč zaznamovana z dolgim obdobjem verskih vojn, ki se je končalo šele leta 1598 z Nantskim ediktom in s spreobrnjenjem hugenota Henrika IV. v katoliško vero. Burbonski kralj se je zavedal, da je za prevzem političnega primata v Evropi potrebna tudi prenova katoliške Cerkve na Francoskem – močno kraljestvo lahko temelji le na močni prenovljeni Cerkvi. Poleg tega so tudi številni znotraj Cerkve v času trajanja koncila, ki je s prekinitvami trajal kar 18 let, bili zadržani do dogajanja na njem. Ker so bili mnogi francoski duhovniki pripadniki galikanizma,¹⁰ so se bali, da bi uvedba koncilskih ukrepov v praksi pripeljala do zmanjšanja neodvisnosti in privilegijev, ki so bili pridobljeni v bolonjskem konkordatu iz leta 1516. Vendar so bili nosilci katoliške prenove, med njimi tudi Vincencij, dovolj vplivni in vztrajni, da so zmogli kljubovati nasprotovanjem. Cerkev v Franciji je tako slednjič sprejela koncilске odloke. To jim je uspelo pod pogojem, da le-ti ne bi kakorkoli posegli v že pridobljene pravice, ki jih je galikanizem pred tem priboril duhovščini in kraljevi oblasti. Posledica tega je bila omejena papeževa oblast na francoskem teritoriju: zadnjo besedo v Cerkvi je imelo soglasje vseh škofov in ne papež. Papež ni imel avtoritete v časnih zadevah (npr. ni mogel odstaviti kralja, četudi bi bil heretik), vse papeževe odločitve so morale biti potrjene s strani kralja in parlamenta (Mezzadri in Román 2009, 74). Potreben je bil torej kompromis, sprejemljiv tako za kralja kot za papeža.

Nantski edikt ob koncu 16. stoletja je končal dolgotrajne verske vojne med katoličani in protestanti.¹¹ Z ediktom so protestanti kot manjšina dejansko dobili pravico do izpovedovanja vere, vendar ne bi mogli govoriti o začetku verske tolerance v polnem pomenu besede. Kralj Henrik IV., sam nekdanj protestant, je upal, da bo premirje med

⁹ Odlok *Cum adolescentium aetas*, izdan na 23. seji 15. julija 1563.

¹⁰ Galikanizem je prepričanje, da je državna oblast – ki jo pogosto predstavlja kralj kot glava v monarhiji – v katoliški Cerkvi primerljiva s papežovo oblastjo. Kljub temu da oporeka avtoriteti papeža in jo želi zmanjšati, mu priznava določene pravice, ki papežu pripadajo iz dejstva, da je *primus inter pares*. Nasprotje galikanizma je ultramontanizem, ki poudarja papežev primat. Na 1. vaticanskem koncilu leta 1870 je ultramontanizem slavil zmago nad galikanizmom, ko je bila razglašena dogma o papeževi nezmotljivosti *ex cathedra* in njegova vrhovna, univerzalna oblast znotraj katoliške Cerkve.

¹¹ V Franciji so se razvili pripadniki protestantizma, imenovani hugenoti, ki so idejno blizu kalvinizmu.

sprtima stranema sčasoma pripeljalo do naravnega mirnega prehoda protestantov v katoliški tabor, sploh ob dejstvu, da so se tridentinski odloki sčasoma začeli uveljavljati in se je pozicija katoliške Cerkve v 17. stoletju počasi krepila. Šlo je za neosnovane upe, tako da je sončni kralj Ludvik XIV., do katerega je Vincencij gojil veliko spoštovanje, Nantski edikt leta 1685 razveljavil in s tem formalno zapečatil usodo francoskih protestantov, ki so svoj poraz dejansko priznali že leta 1628 s padcem njihove trdnjave La Rochelle.¹²

Kakšen je bil pravzaprav Vincencijev odnos do protestantizma? Zanj je bil protestantizem herezija in njegovi pripadniki heretiki. Njegova jasna opredeljenost pa nikakor ne pomeni, da je zagovarjal kakršnakoli sporna sredstva (npr. uporabo sile), s katerimi bi protestante spreobrnil v katolištvo. Prav tako ni verjel, da bi javne razprave o spornih teoloških vprašanjih lahko prinesle zблиžanje med sprtimi stranmi. Najboljši način, s katerim bi »črne ovce pritegnil nazaj na pravo pot« (Coste, 2:442), je videl v reformi katoliške Cerkve v duhu tridentinskega koncila in v vsakodnevnem zglednem in krepostnem življenju katoličanov. Kot primer je navajal ženevskega škofa Franciška Saleškega, ki je »spreobračal heretike bolj s svojo krotkostjo kot z učenostjo, čeprav je bil zelo izveden v razpravljanju z nasprotniki« (Coste, 11:54). Pri tem se je skliceval tudi na apostola Pavla, ki piše Timoteju, da se »Gospodov služabnik ne sme prepirati« (2 Tim 2,24).

Tudi v boju proti janzenizmu, še eni hereziji tistega časa, se Vincencij sklicuje na avtoriteto odlokov tridentinskega koncila, ko nekemu janzenističnemu duhovniku piše: »Če pričakujete, da bo Bog poslal angela, da bi vas še bolj razsvetlil, tega Bog ne bo storil. Napotuje vas namreč na Cerkev in Cerkev, zbrana v Tridentu, vas napotuje na Sveti sedež, kakor je razvidno iz zadnjega poglavja tega koncila.« (Coste, 6:293) Začetnik janzenizma je bil nizozemski škof v Ypresu Cornelius Jansen, Vincencijev sodobnik, ki je bil na študiju v Leuvenu (Louvainu) priča boju med dvema frakcijama: med jezuiti, ki

¹² Obleganje tega obmorskega mesta sta vodila kardinal Richelieu in kralj Ludvik XIII., ki sta večkrat osebno prisostvovala bitki. Po štirinajstih mesecih krčevitih uporov in številnih žrtvah so se hugenoti v mestu La Rochelle in sosednjih mestih predali. Gre za osebno zmago prvega ministra Richelieuja, ki je želel enkrat za vselej opraviti s hugenoti. Kralj Ludvik XIII. je takoj obnovil katolištvo na tem področju.

so zagovarjali sholastično pojmovanje milosti, in bajanisti,¹³ ki so bili pripadniki avguštinskega pojmovanja milosti. Jansen se je pridružil slednjim in postal vnet pripadnik bajanističnega avguštinizma. Z Bajusom mu je skupno enostransko pojmovanje nauka sv. Avguština. V svojem obsežnem spisu *Augustinus* je položil temelje zmotnemu verskemu nauku, ki je ohranil svoj kvarni vpliv v nekaterih krogih vse do sredine 18. stoletja. V njem je po lastnem mnenju branil pravice Božjega veličastva nasproti človekovemu samopovelečevanju. Zanj je bilo prvotno stanje milosti Adama in Eve nekakšna zadolžnica, po izvirnem grehu pa je človekova narava sprijena in nesposobna upreti se poželjivosti. Bog svojo milost deli le tistim, ki jih je vnaprej izvolil, medtem ko so drugi prepuščeni večni pogubi (Tüchle, Bouman in Le Braun 1994, 229). Njegovo delo nasprotuje učenju Cerkve, saj zanika odločilno vlogo človekove svobodne volje – vsak človek je namreč svoboden, da lahko sprejme ali zavrne Božjo milost. Papež Urban VIII. je sledil učenju jezuitov in je leta 1642 spis obsodil, a vpliv janzenistične teologije se je nezadržno širil.

Tudi Vincencij je bil v stikih s pripadniki janzenizma. Posebej blizu si je bil nekaj časa z Jeanom Duvergierom de Hauranne, znanim tudi pod imenom opat Saint-Cyran. To je bil spoštovan in vpliven mož, znan po svoji nravni strogosti in osebni askezi, a žal vnet pripadnik janzenizma. Med študijem je spoznal Jansena, skupaj sta študirala cerkvene očete (še posebej vneto sv. Avguština) in širila ideje, s katerimi sta želela reformirati teološko mišljenje in krščansko pobožnost. Sčasoma se je odnos med Vincencijem in Saint-Cyranom spričo skrajnih stališč slednjega ohladil, cerkvena oblast pa je stopnjevala pritisk na opata. Ker je bil v svojih stališčih brezkompromisen in je napadal nauk Cerkve, ga je cerkvena oblast leta 1638 dala zapreti. Med sojenjem je bil tudi Vincencij pozvan kot prič, vendar Saint-Cyran ni dodatno obremenil. Opat mu je vendarle pomagal pri ustanovitvi Misijonske družbe in pri pridobitvi posestva Svetega Lazarja. (Ornelas 2011, 163) Toda v osebnih pogovorih s sobrati je kljub vsemu priznal: »Vedno sem bil v strahu, da se zapletem v zmote kakega novega nauka, preden bi se tega zavedel. Da, vse življenje sem se bal tega.« (Coste, 11:30–31)

¹³ Imenujejo se po leuenskem (louvainskem) profesorju Michaelu Bajusu, ki je po temeljitem študiju Avguštinskih del, predvsem o milosti, objavil več razprav o svobodni volji in zaslužnosti dobrih del. Poudarjal je izprijenost padle človekove narave. Papež Pij V. je njegove trditve obsodil. Kljub temu je njegovo zmotno učenje še dolgo imelo svoje privrženice.

Leta, ki so sledila, so zahtevala javno Vincencijevo opredelitev proti janzenizmu. Zanj je bil nesprejemljiv janzenistični pogled na Cerkev, saj je pod vprašaj postavljaval avtoriteto papeštva, spovedno prakso, prejetje obhajila in svobodno voljo posameznika. Prav tako ga je odvrčalo pretirano strogo pridiganje janzenističnih duhovnikov, ki so črnogledno učili, da se le malo ljudi zveliča. Vse to ga je še okrepilo v vnemi, da je med člani Misijonske družbe in škofijskimi duhovniki toliko bolj vzpodbujal oznanjevanje evangelija in pomembnost spovedi med versko nepoučenim podeželskim življenjem, ki je bil dejansko izpostavljen mnogim nevarnostim zaradi zanemarjanja s strani klera v preteklosti. (Mezzadri 1992, 69–70) Sklicujoč se na koncil je Vincencij poudarjal, da je Bog vsakemu posamezniku podelil zadostno mero milosti, od posameznika pa je odvisno njegovo (ne)sodelovanje z Bogom. Bog v svoji dobroti želi, da bi se vsak človek zveličal, zato mu daje na voljo vse potrebne milosti, potreben pa je človekov svoboden odgovor (Forrestal 2017, 251).

Bula papeža Inocenca X. *Cum occasione* iz leta 1653, v kateri je obsodil pet Jansenovih trditev, je posledica prizadevanj 88 francoskih škofov, ki so delno pod Vincencijevim vplivom prosili papeža, naj odloči o zadevi (Tüchle, Bouman in Le Braun 1994, 232). Vincencijev boj proti janzenizmu je toliko bolj razumljiv spričo dejstva, da so bili nekateri pripadniki janzenističnih idej prisotni tudi znotraj Misijonske družbe; njegov strah, da bi krivoverske ideje lahko prispevale k razkroju novoustanovljene družbe, je bil upravičen. Tudi nekateri duhovniki, ki so obiskovali priznane torkove konference, so prestopili v nasprotni tabor. Kolikor bi janzenistični nazor, precej podoben kalvinističnemu, v Cerkvi zmagal, bi Misijonska družba pravzaprav izgubila smisel svojega obstoja. Če bi dejansko prevladalo stališče, da je človek v svoji padli naravi tako pokvarjen, da se ni sposoben odločiti med dobrim in zlim in bo skoraj gotovo zapisan večni pogubi, čemu ubogim ljudem sploh pridigati o Božjem usmiljenju in jih pozivati k spreobrnjenju? Napore protijanzenističnega tabora je leta 1656 podprl papež Aleksander VII. z apostolsko konstitucijo *Ad sacram beati Petri sedem*, v kateri je ponovno obsodil janzenistični nauk. Naslednje leto je francoski duhovniški svet sprejel izjavo proti janzenizmu, katero so bili dolžni izreči vsi duhovniki in učitelji na teoloških fakultetah. A nasprotovanje papeškimi dokumentom ni pojenjalo, eden večjih kritikov je bil med drugimi slavni filozof in matematik Blaise Pascal. Leta 1713, dobrih 50 let po Vincencijevi smrti, je bil janzenizem s strani papeža Klemna XI. in njegove bule *Unigenitus* na formalni ravni dokončno zatrt.

Medtem ko so Francijo v 16. stoletju zaznamovale verske vojne med katoličani in hugenoti, je bila v 17. stoletju vpletena v tridesetletno vojno (1618–1648), ki je terjala kar osem milijonov žrtev po vsej Evropi. Francija je vanjo aktivno vstopila leta 1635 z zasedbo Lorene. Čeprav je kralj Ludvik XIV. z zavezniki zmagal proti Habsburžanom in je burbonska dinastija bila v vzponu ter je leta 1648 bil razglašen vestfalski mir, so bile razmere v kraljestvu zelo slabe. Mnogo ljudi je zaradi lakote ali bolezni umrlo, vladala je velika revščina. Številne francoske pokrajine (Lorena, Pikardija, Šampanija) so bile v obupnem stanju, oblast je zaradi financiranja drage vojne zanemarjala lastne državljane.

Neposredno po vestfalskem miru je sledila nova vojna, imenovana *fronda*.¹⁴ Šlo je za državljansko vojno (1648–1653), v kateri so se spopadli pripadniki meščanstva in plemstva na eni strani ter kraljeva oblast na drugi strani. Kralj Ludvik XIV. je porazil nasprotnike in še okrepil svoj absolutistični položaj. A Francija je plačala visoko ceno: socialno stanje njenih državljanov se je še dodatno poslabšalo, aristokratsko plemstvo pa je izgubilo veliko svojih pravic. To je bil čas, ko so bili ubogi pomoči najbolj potrebni. Skupaj s sobrati je Vincencij organiziral razdeljevanje hrane, zdravil in oblačil, skrbel je za podeljevanje zakramentov ob poslednji uri in za dostojen pokop mrtvih. Aktiven je bil tudi na političnem parketu, tako je kardinala Mazarina,¹⁵ ki je bil zanj izvor vseh političnih izgredov, dvakrat pozval k odstopu v upanju, da bi to pripomoglo k miru in izboljšanju razmer v kraljestvu. Mazarin se Vincencijevim pozivom ni uklonil, nasprotno, kot kazen za vmešavanje v politične zadeve je vplival na to, da je bil Vincencij leta 1652 izključen iz Sveta vesti [fr. *Conseil de Conscience*], ki se je ukvarjal z imenovanji duhovnikov na različne pomembne funkcije. Kot človek svojega časa se je Vincencij zavedal tesne povezanosti med kraljevo in cerkveno sfero in ji na načelni ravni ni nasprotoval. Zato se tudi ni bal politično izpostaviti, pri čemer so njegovi motivi vedno bili čisti: javno dobro ljudstva, posebej še najbolj ubogih. To tudi pojasni njegovo angažiranje na visoki politični sceni.

¹⁴ Ime *fronda* v francoščini pomeni »frača«. Množice so uporabljale frače za razbijanje oken podpornikov kraljevega dvora. Državljska vojna je potekala v dveh etapah: parlamentarna fronda (1648–1649) in fronda plemstva (1650–1653).

¹⁵ Kardinal Jules Mazarin je nasledil kardinala Richelieuja na položaju, ki dejansko ustreza funkciji prvega ministra. Po smrti Ludvika XIII. leta 1643 je skupaj z Ano Avstrijsko vladal Franciji vse do kronanja Ludvika XIV. leta 1654.

1.3 Stanje duhovščine v Franciji v 17. stoletju

Omenili smo že, s kakšnim strahospoštovanjem je Vincencij v zrelih letih govoril o poklicanosti duhovnika vse do te mere, da je potencialnim kandidatom za duhovništvo raje odsvetoval ta korak. Tako je pravniku Dupont-Fournierju, ki se je sam v odrasli dobi zanimal za vstop v Misijonsko družbo in katerega sin je bil sicer lazarist, leto pred svojo smrtjo pisal: »Duhovništvo je nesreča za tiste, ki vstopijo vanj skozi okno lastne izbire in ne skozi vrata resnične poklicanosti. In vendar je število prvih visoko, saj duhovništvo pojmujejo kot mehek način življenja, v katerem iščejo raje počitek kot delo. To je tudi izvor škandaloznega nereda v Cerkvi, saj lahko nevednost, grehe in herezije v Cerkvi pripišemo prav duhovnikom. Zato je tudi sv. Janez Krizostom dejal, da bo le malo duhovnikov rešenih. Zakaj? Ker Bog deli potrebne milosti samo tistim, katere je poklical, in On nikoli ne kliče nikogar, v komer ne vidi ustreznih lastnosti ali komur jih ne namerava podeliti. ... Zato svetujem tistim, ki me sprašujejo glede prejema zakramenta svetega reda, naj tega ne storijo, razen če imajo resničen Božji klic in čisti namen služiti našemu Gospodu prek izvajanja Njegovih kreposti. O tem sem tako močno prepričan, da – kolikor ne bi že bil duhovnik – to nikoli ne bi bil postal.« (Coste, 7:479–480)

To resnobno naziranje duhovništva more bralca privedi do tega, da se vpraša, kakšno je pravzaprav bilo stanje duhovščine tistega časa, da je Vincencij gojil skorajda že odklonilen odnos do potencialnih kandidatov za prejem zakramenta svetega reda. Da je namreč dostojanstvo duhovništva lahko povzdignil na tako visok piedestal, je prej moral spoznati vso moralno in duhovno bedo (ne)poklicanih klerikov. Francija je v 17. stoletju imela 14 nadškofij in 105 škofij. Kriteriji za izbiro škofov so bili po pomembnosti sledeči: politični, intelektualni, moralni. Mnogo škofij je bilo dodeljenih kot nagrada s strani kralja za zasluge in vdanost. Tako so škofije pogosto postale privilegiji pomembnih družin, mnoge so si tudi nakopičile številne beneficije. Vendar je bilo za časa Vincencija število škofov, ki so bili izprijeni možje užitkov ter duhovno nevedni, v nezadržnem upadu. To je bil tudi čas svetniških škofov, kot sta bila sv. Frančišek Saleški in blaženi Alain de Solminihac, in ni jih bilo tako malo. Kljub temu da mnogi niso bili ravno idealni zgled, so se avtoritativno trudili v prakso spraviti sklepe tridentinskega koncila. (Mezzadri 2000, 195) V nemirnih časih za Cerkev je bila vloga vplivnega škofa, ki je v svoji škofiji dejansko vladal s trdo roko in bil deležen strahospoštovanja, dobrodošla.

Če se je večina škofov še nekako zavedala svojih nalog in obveznosti, je bil položaj med duhovščino precej slabši. Medtem ko je t. i. višja duhovščina živela na kraljevem dvoru ali pod okriljem plemstva, je t. i. nižja duhovščina, teološko neizobražena in moralno oporečna, živela na podeželju pogosto v revščini. Obema pa je bilo večinoma skupno to, da sta izgubili izpred oči svojo identiteto – identiteto Bogu posvečenih ljudi. Namesto da bi duhovniki z ljudmi delili izkušnjo Boga in jim pomagali pobožno živeti, so z njimi pogosto delili le svoje slabosti in razvade, pri čemer so včasih prednjačili do te mere, da je duhovnik postal sinonim za nevednega izprijenca. Ko je Vincencij opazoval to porazno stanje, je prišel do dveh spoznanj, ki se med sabo dopolnjujeta: po eni strani se podeželsko ljudstvo zaradi lastne verske nevednosti pogublja in tej bedi je treba narediti konec; po drugi strani pa so za pomoč ubogim potrebni goreči, Bogu predani in izobraženi duhovniki. (Perez 2010, 26) Zato je bila od vsega začetka skrb za formacijo duhovnikov tesno povezana s skrbjo za uboge, saj so le usposobljeni duhovniki zagotavljali primerno pomoč ubogim v njihovih potrebah.

Vpogled v takratno skromno vzgojo duhovniških kandidatov razkriva, da so kot osnovni pogoj za sprejem bili dolžni poskrbeti za minimalni letni dohodek, ki ga je zagotovila kandidatova družina ali kak darežljiv sponzor. Brez tega nadaljnja pot ni bila mogoča. Nato se je kandidat moral naučiti opravljati liturgične obrede in maševati po rubrikah v misalu. Za kandidate, katerih glavna naloga je bilo maševanje, je to načeloma že zadoščalo za posvečenje. Ti duhovniki niso pridigali in tudi ne spovedovali ali bili kako drugače aktivni na župnijah. Večina jih je bila pismenih, vendar ne vsi. Duhovniki te vrste so nato večinoma živeli s svojimi družinami in pomagali pri kmečkih opravilih. (Mezzadri 2000, 198) Tudi za vzdrževanje cerkva ni bilo dobro poskrbljeno; mnoge niso imele niti tabernakljev ali pa so bili zanemarjeni. Duhovniki na župnijah pogosto niso vedeli, ali so hostije v ciborijih posvečene; še huje, zgodilo se je, da so med hostijami bili črvi. Zaradi vseh nepravilnosti je tridentinski koncil, katerega določbe so v Franciji stopile v veljavo leta 1615, želel uvesti semenišče v vsako škofijo. Vendar ta določba v praksi ni bila popolnoma izpeljana, saj mnogo škofij ni imelo svojih semenišč ali pa so jih na kratko uvedle in nato sčasoma opustile. To je bil nasploh problem pokoncilskega obdobja – določbe so sicer bile na papirju, a ni bilo ljudi, ki bi jih udejanjili. Odpor duhovnikov do kakršnih koli sprememb je bil zelo velik, saj so se čutili ogrožene. Tako je nuncij Baldini pisal, da »duhovščina spi in nihče ne ve, kako jo zbuditi« (203). Vincencij se je s svojo Misijonsko družbo lotil problema na treh ravneh: prek priprave

duhovnih vaj za kandidate za prejem zakramenta svetega reda, prek rednih tedenskih torkovih konferenc in prek ustanavljanja in vodenja semenišč.

Ideja o duhovnih vajah, ki bi služile kot priprava kandidatov na posvečenje, se je rodila leta 1628. Goreči škof Potier iz Beauvaisa je v pogovoru z Vincencijem prišel na idejo, da bi vsako leto zbral skupaj vse duhovniške kandidate, ki naj bi bili tisto leto posvečeni v njegovi škofiji, Vincencij in njegovi sobratje pa bi vodili približno 10-dnevne do 15-dnevne duhovne vaje in obdelali tiste najbolj osnovne in nujne teme, ki naj bi jih bodoči duhovniki poznali in obvladali. Ta škofova ideja je bila v skladu z Vincencijevo miselnostjo, da je potrebno zdravljenje pričeti pri koreninah in da se ni posebej smiselno ukvarjati s prenovo starejših duhovnikov, ki so že leta živeli moralno oporečno in mašnika nevredno življenje. Nasploh so si bili vsi reformatorji duhovščine v 17. stoletju edini v tem, da je spreobrnitev slabih duhovnikov, ki so že dolgo vztrajali v tem stanju, praktično nemogoča. Prve duhovne vaje so tako zaživele septembra istega leta v škofiji Beauvais. Najprej so kandidati bili temeljito izprašani, nato pa je Vincencij ob pomoči nekaj duhovnikov strnjeno predstavil najpomembnejše teme: deset Božjih zapovedi, veroizpoved, zakramente in liturgične obrede. Zaključile so se s sveto spovedjo kandidatov. (Mezzadri in Román 2009, 21) Cilj duhovnih vaj je bil preprost – izločiti kandidate brez poklicanosti oziroma tiste z nepravim namenom, vredne kandidate pa čim bolj pripraviti na posvečenje. Sčasoma se je vodenje duhovnih vaj za kandidate razširilo po vsej Franciji, leta 1631 tudi v Parizu. Lahko jih pojmuje kot dejanski začetek prenove duhovščine.

Prenova pa se ni pričela in končala z duhovnimi vajami. Rado se je namreč dogajalo, da je začetna zagnanost sicer dobrih novih duhovnikov sčasoma pričela plahneti. Potrebno je bilo nadaljevati z njihovo vzgojo tudi po posvečenju, sicer je grozila nevarnost, da bo ogenj gorečnosti ugasnil. Temu so leta 1633 sledile t. i. torkove konference. Šlo je za redna tedenska srečanja, ki so se porodila iz zamisli enega izmed predanih mladih duhovnikov.¹⁶ Vincencij je njegovo zamisel prepoznal kot izraz Božje volje ter kmalu pričel pri samostanu sv. Lazarja zbirati skupino mladih duhovnikov – večina se jih je pred tem udeležila že njegovih duhovnih vaj – s ciljem oživljati v njih zvestobo Kristusu in Cerkvi ter v duhovniškem poklicu. (22) Srečanja so se odvijala ob torkih in so bila izrazito

¹⁶ Dolgo časa se je zmotno domnevalo, da je pobudnik bil Jean Jacques Olier, sicer ustanovitelj sulpicijancev, ki je bil med prvimi udeleženci torkovih konferenc.

duhovne narave, njihovi obiskovalci pa so na njih enakopravno sodelovali in razmišljali o krepostih in dolžnostih dobrega duhovnika. Vincencij je ohranil funkcijo voditelja torkovih konferenc pri samostanu sv. Lazarja vse do smrti. Članstvo v torkovih konferencah je bilo omejeno, s seboj je nosilo tudi nekaj prestiža, mnogo duhovnikov je namreč želelo vstopiti, a uspelo je le izbranim. Kdor je bil član te skupnosti duhovnikov, je bil skoraj gotovo dobro zapisan v Vincencijevih očeh in si je lahko upravičeno obetal napredovanje v cerkveni hierarhiji (Forrestal 2017, 125). Vincenciju je torej uspevalo počasi vzgojiti manjše število zares dobrih, pobožnih in izobraženih duhovnikov, ki so tvorili kleriško elito v žlahtnem pomenu besede.

Vendar niti duhovne vaje za duhovniške kandidate niti torkove konference za že posvečene, Bogu vdane moše niso zadoščale. Prve so bile kljub veliki koristnosti in potrebnosti enostavno prekratke, da bi lahko nudile zadostno formacijo udeležencev, druge so bile namenjene duhovnikom, ki so že bili na pravi poti in so hoteli to pot trajno utrjevati. Potrebno se je bilo posvetiti ustanavljanju semenišč. Ves čas je imel Vincencij pred očmi, da je evangelizacija ljudstva odvisna predvsem od usposobljenih duhovnikov, in to je mogoče doseči le s strukturiranim načinom vzgoje bogoslovcev v semeniščih. Zvestemu sobratu Portailu glede duhovne oskrbe neke bolnišnice leta 1648 jasno piše: »Naša ustanova ima le dva temeljna cilja: poučevanje ubogih ljudi na podeželju in semenišča; to je naša dolžnost, ne pa vodstvo bolnišnic, ki je zgolj postranskega pomena.« (Coste, 3:273) To je bilo šest let¹⁷ po odprtju prvega semenišča s strani Misijonske družbe v Annecyju, čemur je sledilo še odprtje desetih do dvanajstih semenišč v različnih škofijah po Franciji;¹⁸ tri ali štiri so obstala le kratek čas.

Brez dvoma so bila semenišča 17. stoletja bistveno drugačna kot dandanes. Sprva niso bila zamišljena kot kraj, kjer bi se celovito poučevalo filozofijo in teologijo, ampak so bila predvsem praktično usmerjena s poudarkom na duhovni formaciji – bogoslovce

¹⁷ Leto 1642 je bilo z vidika ustanavljanja semenišč v Franciji prelomno: Jean Jacques Olier je tistega leta ustanovil semenišče v Vaugirardu, ki se je kasneje preselilo k Svetemu Sulpiciju v Pariz. Oratorijanci so istega leta ustanovili tri nova semenišča. Jean Eudes je pričel ustanavljati družbo, ki bi se posvečala vzgoji v semeniščih in misijonom.

¹⁸ Za časa Vincencijeve smrti leta 1660 je Misijonska družba upravljala 11 semenišč. Do pričetka francoske revolucije leta 1789 je bila pristojna za več semenišč kot katerakoli druga ustanova, v upravi je imela 47 od 160 semenišč v Franciji.

izobraziti v darovanju svete maše in obhajanju zakramentov, jih pripraviti na spovedovanje in jih s tem namenom poučiti vsaj o osnovah moralne teologije. Končni lik naj bi bil spodoben in pobožen duhovnik, ki bo sposoben voditi zaupano mu župnijo. Ker je bil strukturiran študij filozofije in teologije v začetni fazi v domeni univerz, ki so bile pogosto oddaljene od semenišč, so bili bogoslovci prikrajšani za to znanje. Zaradi tega so semenišča v svoj kurikulum sčasoma sama pričela vnašati vedno več filozofsko-teoloških vsebin. Tako so semenišča skozi daljše časovno obdobje postala kraj, kjer je bila bogoslovcem zagotovljena temeljita vzgoja na vseh ravneh. (Mezzadri in Román 2009, 49) Kako budno je Vincencij tudi v visoki starosti bedel nad delom svojih sobratov v semeniščih, priča pismo sobratu Belartu tri leta pred smrtjo. Opozarja ga, naj bo kot ravnatelj semenišča bolj prizanesljiv in razumevajoč, saj je zaradi njegove strogosti nekaj bogoslovcev celo zapustilo semenišče; obenem moremo iz pisma razbrati, naj bo ravnatelj semenišča najprej krotek in ponižen po zgledu Jezusa Kristusa, sposoben samokritike in blag v besedah in dejanjih (Coste, 6:407–408).

1.4 Misijonska družba od ustanovitve do smrti Vincencija Pavelskega

Vse do ustanovitve Misijonske družbe leta 1625 je bilo Vincencijevo duhovniško življenje tako ali drugače tesno povezano z Berullom in družino Gondi, njegove številne funkcije pa so bile prav posledica teh povezav; omenimo le njegovo udejstvovanje v Clichyju, Follevillu in Chatillonu, položaj glavnega kurata kraljevih galej in duhovno oskrbo Gondijevih posestev (Pan 2008, 287). Čas od prelomnega leta 1617 do ustanovitve Misijonske družbe leta 1625 je tako pretežno posvetil vodenju ljudskih misijonov na posestvih družine Gondi. Pridigal je takrat še v svojem imenu, občasno so mu pomagali nekateri pariški duhovniki. Toda gospa Gondi ni bila popolnoma zadovoljna – želela si je bolj oprijemljive strukture pastoralnega delovanja med podeželskim ljudstvom na svojih posestvih, zato je razmišljala o ustanovitvi nove skupnosti. Svoje načrte je zaupala že jezuitom in oratorijancem, a so jo zavrnil. Zatem je prišla na idejo, da bi lahko novo skupnost ustanovil Vincencij. V začetku se je obotavljal, saj je bil v dvomih, če je to res Božja volja, kajti nase nikoli ni gledal kot na ustanovitelja. Po premisleku in vzpodbudi svojega duhovnega spremljevalca Andréja Duvala je končno privolil in pričel s prizadevanji za ustanovitev Misijonske družbe. (Mezzadri in Román 2009, 12)

Ustanovna listina je bila v prisotnosti notarja sklenjena 17. aprila 1625, ko sta se zakonca Gondi zavezala prispevati 45.000 frankov (danes približno 2,25 milijona ameriških dolarjev). Cilj novoustanovljenega pravnega subjekta je bil jasen: prvenstveno na Gondijevih posestvih med ubogim podeželskim ljudstvom voditi ljudske misijone in ljudi poučevati ter spodbujati, naj opravijo življenjsko spoved. Postavljen je bil poseben pogoj za Vincencija: bivati mora na posestvu družine Gondi. Vendar je bil tega pogoja kmalu prost, saj je gospa Gondi še istega leta umrla, njen mož pa se je naslednje leto pridružil oratorijancem. Sčasoma delo Misijonske družbe tudi ni bilo več vezano na teritorij njenih ustanoviteljev, s čimer je Vincencij dobil proste roke pri načrtovanju ljudskih misijonov in drugih podvigov. Leta 1626 je ustanovno listino potrdil pariški nadškof Jean François Gondi (sicer brat soustanovitelja Misijonske družbe Filipa Emanuela Gondija), leta 1633 pa je po letih Vincencijevih prizadevanj Misijonsko družbo z bulo *Salvatoris Nostris* potrdil še papež Urban VIII. Sama struktura družbe je bila podobna strukturi francoskega kraljestva, kjer je na vrhu bil kralj kot absolutni dosmrtni vladar. Tudi Vincencij je bil kot vrhovni predstojnik na čelu družbe vse do svoje smrti. Podobno kot na kraljeve odločitve se tudi na njegove odločitve ni bilo mogoče pritožiti (67).

Ko govorimo o prvih letih nove družbe, jo lahko praktično enačimo z njenim ustanoviteljem. Vse ljudske misijone – bilo jih je kar 140 v prvih šestih letih – je poganjala Vincencijeva velika gorečnost za zveličanje duš. Ko razmišljamo o poslanstvu Misijonske družbe in njenih članov, ne moremo mimo vprašanja, kakšna naj bi bila po Vincencijevem mnenju vloga in poklicanost duhovnika, ki bi to poslanstvo izvrševal. Kot pomoč nam lahko služi papeška bula *Salvatoris Nostris*, ki Misijonski družbi zaupa trojno nalogo: podeželskemu ljudstvu naj pomaga do zveličanja, časti naj skrivnosti Presvete Trojice in učlovečenja ter goji posebno pobožnost do Marije, skrbi naj za dobro pripravo duhovniških kandidatov na posvečenje (Mezzadri 1992, 47). Vodilo in geslo Misijonske družbe od vsega začetka ostaja: »Gospod me je poslal, da oznanim blagovest ubogim.« (Lk 4,18)

Razmišljanja o viziji duhovništva pri Vincenciju Pavelskem ni mogoče ločiti od karizme Misijonske družbe, čeprav ne gre za popolno prekrivanje, saj so člani Misijonske družbe tudi bratje nekleriki. Kratek oris apostolata članov klerikov družbe zato služi kot vpogled v njihovo duhovniško življenje. Izjemnega pomena za prve člane – leta 1631 jih je bilo 26 – je bila pridobitev samostana sv. Lazarja sledečega leta. Medtem ko je število članov

rastlo, se je večalo tudi število potreb in obveznosti. Samostan z velikim posestvom je bil nekoč v lasti reda avguštincev, v njem so med drugim zdravili tudi gobavce. Kljub Vincencijevega obotavljanju in začetnemu odklanjanju je 7. januarja 1632 prišlo do sklenitve pogodbe med avguštinci in lazaristi, tako da so se tistega leta prvi Vincencijevi misijonarji vselili v samostan sv. Lazarja. Za kako velik korak gre, priča dejstvo, da številni pojmujejo ta dogodek kot drugo ustanovitev Misijonske družbe. (Mezzadri in Román 2009, 32) V naslednjih letih je samostan sv. Lazarja postal sinonim za pomoč slehernemu v stiski, tako da je bilo na tisoče lačnih nahranjenih, da so bili nagi oblečeni, bolni negovani, sirote preskrbljene. Za časa Vincencijevega življenja so bili vsi člani Misijonske družbe – duhovniki in bratje – v skladu z vodilom družbe neposredno vključeni v služenje vsem pomoči potrebnim ljudem. Kljub temu da se je to nadaljevalo pod Vincencijevega naslednikoma, Almerasom in Jollyjem, je sčasoma ta direktna pomoč ubogim s strani prav vseh članov Misijonske družbe postopoma opešala, kar predstavlja znatno razliko med prvotno družbo in družbo v kasnejših stoletjih (46). Samostan sv. Lazarja je obenem služil kot strateška točka, od koder so misijonarji hodili na ljudske misijone in se vračali v bazno postajo. V tem času je Misijonska družba že preseгла okvirje Gondijevih posestev in bila prisotna na širšem področju. Leta 1642 je bila ustanovljena prva hiša zunaj francoskih meja v Rimu. Dejavnost lazaristov se je kmalu razširila na Italijo, Irsko in Škotsko. Leta 1648 je prva skupina misijonarjev odšla na Madagaskar (prva misija je bila neuspešna), leta 1651 pa še na Poljsko.

Dve leti pred svojo smrtjo, leta 1658, je Vincencij naposled izdal Splošna pravila Misijonske družbe. Preteklo je več kot 30 let od njene ustanovitve in končno je napočil čas za duhovno vodilo vsem sobratom, tako duhovnikom kot laikom. Za razliko od družbenih konstitucij, ki so se v teku štirih stoletij večkrat zamenjale, Splošna pravila veljajo še danes kot dragocena Vincencijeva zapuščina. Kako veliko težo so imela v 17. stoletju, priča dejstvo, da so mnogi škofje v Franciji in drugod prevzeli Splošna pravila in jih prilagodili pastoralnim potrebam znotraj svojih škofij. V njih je Vincencij želel zajeti duha Jezusa Kristusa, tako da bi možje, ki po Kristusovih stopinjah nadaljujejo z oznanjevanjem evangelija ubogim, mogli sprejeti Kristusovo mišljenje in hotenje (Konstitucije in Statuti Misijonske družbe 1985, preambula Splošnih pravil). Dvanajst poglavij zadeva evangeljski nauk, evangeljske svete, ljubezen do bolnikov, odnos med sobrati, odnos do drugih ljudi, pobožne vaje, misijone ter druge dejavnosti v prid

bližnjemu. Splošna pravila tako za člane Misijonske družbe predstavljajo kompendij vincencijanske karizme, duhovno podlago za njihovo življenje in delovanje.

Dejavnost duhovnikov Vincencij v Splošnih pravilih opredeli takole: »Opravilo duhovnikov je hoditi po zgledu Kristusa in njegovih učencev po trgih in vaseh ter tam s pridiganjem in razlaganjem krščanskega nauka lomiti malim kruh Božje besede, navajati ljudi k dolgi spovedi čez vse preteklo življenje in dolge spovedi sprejemati, poravnavati spore in pravde, ustanavljati bratovščine krščanske ljubezni, voditi zunanja semenišča, ki so ustanovljena v naših hišah, in v njih poučevati, voditi duhovne vaje, pri nas sklicevati in voditi konference za zunanje duhovnike ter opravljati druga dela, ki omenjena opravila pospešujejo in se z njimi skladajo.« (Konstitucije in Statuti Misijonske družbe 1985, pogl. 1 Splošnih pravil, tč. 2)

2. TEMELJNE ZNAČILNOSTI VINCENCIJEVEGA MODELA DUHOVNIKA

»Če želimo v enem stavku izraziti idejo duhovništva, ki jo je ponudil sv. Vincencij Pavelski, lahko rečemo, da je zanj duhovnik človek, ki ga je Bog poklical k sodelovanju v duhovništvu Jezusa Kristusa s ciljem razširiti odrešilno poslanstvo Jezusa Kristusa; duhovnik dela, kar je delal Jezus, na način, kakor je delal Jezus.« (Perez 2010, 25) To so besede priznanega francoskega zgodovinarja Jacquesa Delarueja in morda najboljše zajamejo celotno vizijo, ki jo je o duhovništvu imel Vincencij Pavelski. Vizijo, ki je bila gotovo pod velikim vplivom učenja tridentinskega koncila in francoske šole duhovnosti. Iz Delaruejevih besed pa veje misijonska razsežnost Vincencijevega delovanja, za tisti čas nekaj izvirno njegovega, saj je v skladu s Kristusovim naročilom želel širiti evangeljsko sporočilo po vsem svetu, vse do skritih koticov, kjer krščanstvo še ni bilo vsajeno.

Za razliko od nekaterih sodobnikov je Vincencij videl Boga prisotnega predvsem v vsakdanjih dogodkih in okoliščinah; to je Bog, ki ni skriti Bog, ampak se odkriva v bližnjem, v ubogem. To je Bog, ki se razodeva tukaj in sedaj v osebi Jezusa Kristusa. Vincencijeva kristocentrična naravnost je temelj njegove vizije duhovništva. Zanj je pravi duhovnik tisti, ki v središče svojega življenja postavi Kristusa, ki ni oddaljen, ampak je prisoten v bližnjem. Utelešeni oz. inkarnirani Kristus v osebi bližnjega duhovnika neprestano nagovarja, ga kliče in mu izprašuje vest. Zato ni presenetljivo, da je za Vincencija »ustava« 25. poglavje Matejevega evangelija, ki govori o vesoljni sodbi, odločilni kriterij pa je naš odnos do lačnega, žejnega, bolnega, nagega ..., skratka odnos do človeka v vsakršni stiski, ki nosi vtisnjeno Kristusovo podobo.

André Dodin, eden večjih poznavalcev dela Vincencija Pavelskega, je pogosto ponavljal, da vincencijanska duhovnost kot takšna ne obstaja. Obstaja pa po njegovem mnenju Vincencijeva pot, torej pot, ki temelji na izkušnji. Tako govori o treh korakih te poti: prvi korak je izkušnja nekega dogodka, drugi korak je refleksija te izkušnje v luči evangelija, tretji korak je delovanje v skladu z jasnimi evangeljskimi načeli. (O'Donnell 2007, 195) Gotovo je to pot, po kateri lahko zanesljivo hodi duhovnik, ki je prežet z Vincencijevim duhom. Čeprav so okoliščine dandanes bistveno drugačne, je prav duhovnikovo prepoznavanje Božje navzočnosti v vsakodnevnih dogodkih nekaj zelo vincencijanskega. Bog je zelo konkretno navzoč v vsakem ubogem, duhovnik-misijonar pa je poklican

služiti ubogemu zelo konkretno. To je model duhovnika po Vincencijevem zgledu, ki nagovarja tudi v sedanjem času.

2.1 Učenje tridentinskega koncila

Cilj 19. ekumenskega koncila (1545–1563), ki je skozi 25 zasedanj v treh fazah z daljšimi prekinitvami trajal kar 18 let, je bil doseči red in razjasnitev na področju katoliškega nauka in obenem prenoviti ureditev in strukturo katoliške Cerkve. Na področju duhovništva je eden glavnih prenoviteljev, kot že omenjeno, prav Vincencij Pavelski, ki se je pri obnovi duhovščine bistveno naslanjal prav na učenje tridentinskega koncila. Na 7. zasedanju marca 1547 je bil sprejet dekret o zakramentih na splošno, medtem ko je bilo 23. zasedanje julija 1563 namenjeno sprejemu učenja in kánonov o zakramentu svetega reda. Kanonom, sprejetim na teh zasedanjih, je skupno to, da so v prvi vrsti odziv na zmote reformatorskega gibanja in njegovega za katoliško Cerkev nesprejemljivega učenja o zakramentih, tudi o duhovništvu. Kot taki kanoni z zasedanj ne podajajo orisa celotne katoliške doktrine o zakramentih, zato se je za učenje o zakramentu svetega reda potrebno ozreti na katekizem tridentinskega koncila, ki ga je leta 1566 potrdil in izdal papež Pij V.

Tako imenovani Rimski katekizem, sicer razdeljen na štiri dele, v drugem delu najprej predstavi učenje Cerkve o zakramentih na splošno in nato posamezne zakramente. Na samem začetku določb o zakramentu svetega reda izpostavi njegovo veličino, saj so vsi preostali zakramenti od njega odvisni do te mere, da se nekateri brez njega sploh ne bi konstituirali, medtem ko bi obhajanje drugih zakramentov v odsotnosti nosilca zakramenta svetega reda bilo osiromašeno zaradi umanjkanja zunanjih slovesnosti, ki pritičejo posameznim zakramentom (*Römischer Katechismus* 1839, 336 [von den Sakramenten, vom Sakramente der Priesterweihe]). Že uvodna določba tako duhovnike predstavlja kot delilce zakramentov, od katerih je odvisno zakramentalno življenje vernega ljudstva.

Da je zakrament svetega reda resnično zakrament, je danes splošno sprejeta doktrina, o kateri ni nobenega dvoma. V 16. stoletju v času reformacije pa ni bilo tako. Reformatorji so zavzemali stališče, da sveti red ni zakrament, ampak zgolj nek obred postavitve mož v duhovniško službo. Tudi niso ločili med tremi stopnjami (diakonat, prezbiterat, episkopat), ampak so poudarjali zgolj splošno krstno duhovništvo vseh kristjanov na isti ravni. Koncil je na 23. zasedanju njihova stališča jasno zavrnil in poudaril, da je sveti red

resnični zakrament, ki ga je ustanovil sam Jezus Kristus. To potrjuje tudi katekizem, ko pravi: »Ker je zakrament znamenje svete stvari in ker zunanje delovanje v obredu duhovniškega posvečenja označuje milost in moč, ki je dana posvečenemu, jasno sledi, da se mora sveti red resnično in dejansko obravnavati kot zakrament.« (342)

Zakrament svetega reda je sestavljen iz sedmih redov. Od najnižjega do najvišjega so to: vratar (*ostiarius*), bralec (*lector*), eksorcist (*exorcista*), mašni pomočnik (*acolythus*), subdiakon (*subdiaconus*), diakon (*diaconus*), duhovnik (*sacerdos*). Prvi štirje redovi tvorijo nižje redove, ostali trije pa višje redove. S prejemom tonzure, ki predstavlja pripravo na prejem redov, je kandidat za duhovništvo že prejel status klerika. Tonzuri sledi prejem prvega reda ostiariata. Redovi od najnižjega navzgor klerika postopoma pripravljajo na dostojanstven in spoštljiv prejem najvišjega reda duhovništva. V prvih stoletjih so cerkveni očetje pogosto imenovali duhovnike tudi za prezbiterje, kar je grški izraz za starešine. Ta oznaka se ne nanaša zgolj na njihova častitljiva leta, temveč predvsem na njihovo preudarnost in učenost.

Vincencijevo poudarjanje veličine duhovništva tako odseva koncilsko učenje o dostojanstvu in odličnosti zakramenta svetega reda. Ker so duhovniki in škofje Božji poslanci, ki ljudi v Božjem imenu učijo Božjih zakonov in so zastopniki Boga na zemlji, si ni moč predstavljati plemenitejše funkcije od njihove. Oblast posvečevanja in darovanja Gospodovega telesa in krvi ter oblast odpuščanja grehov, ki jim je bila zaupana, tako brez primere presega vsakršno drugo oblast na tem svetu. (336–337) Na tej osnovi so predstavniki francoske šole duhovnosti lahko gradili koncept idealnega in svetega duhovnika, istovetnega s Kristusom ter obenem povzdignjenega nad ljudstvo. Te veličine duhovništva naj bi se zavedali tako duhovnik kot verniki: duhovnik zato, da bi čim bolj poglobljeno, pobožno in odgovorno živel svoje poslanstvo, verniki pa zato, da bi mu izkazovali potrebno spoštovanje, ki mu gre – ne po njegovi zaslugi – kot prejemniku zakramentalnih milosti svetega reda. Duhovnik je namreč udeležen pri Kristusovem duhovništvu, ki »ni bil duhovnik po Aronovem redu, temveč je bil duhovnik po Melkizedekovem redu« (341).

Takšen pogled na duhovništvo ima za posledico, da za to sveto službo ni veliko primernih. Njeno breme lahko nosijo le tisti, ki jih odlikujejo osebna svetost, učenost, vera in razumnost. A vse to še ne zadošča; *conditio sine qua non* vsakega prejemnika zakramenta svetega reda je njegova poklicanost. Nihče namreč nima pravice do duhovništva. Kakor

je zapisano v Pismu Hebrejcem, si te časti nihče ne jemlje sam, ampak ga kliče Bog kakor Arona (Heb 5,4). Katekizem svari pred tistimi vsiljivci, ki bi želeli na lastno pest iz nepravilnih razlogov postati duhovniki. Ti krivi preroki, ki niso poslani od Boga in pred katerimi svari že prerok Jeremija, predstavljajo glavno nevarnost za delovanje Cerkve tako nekdanj kot danes. (*Römischer Katechismus* 1839, 337) Tako tudi Vincencij v svoji molitvi za duhovne poklice opozarja, naj »v Gospodovi hiši ne bo kamna, ki bi ga ne bila položila Gospodova roka«.

Glavni kriterij razločevanja poklicanosti kandidatov za duhovništvo je njihov pravi namen oziroma nagib. Kot pri vseh stvareh obstajajo tudi v tem primeru različni nagibi za prejem zakramenta svetega reda. A le en nagib je pravi – ljudi voditi k Bogu, delati v Božjo slavo in Bogu služiti v svetosti in pravičnosti. Res je sicer, da so vsi ljudje že po zakramentu svetega krsta poklicani k češčenju Boga z vsem srcem, z vso dušo in z vso močjo, a katekizem vendarle razlikuje med krstno poklicanostjo vseh kristjanov in poklicanostjo izvoljenih v duhovništvo. Pri tem daje za primer vojaški ustroj. Kakor v vojski vsi vojaki sledijo generalovim navodilom, čeprav vsi nimajo istih činov – eden je denimo kapetan in drugi polkovnik –, tako je podobno tudi v Cerkvi. Tudi tukaj so vsi verniki poklicani k svetemu, gorečemu in pobožnemu življenju, a nekateri med njimi imajo po zakramentu svetega reda v Cerkvi posebne naloge in zadolžitve. Darujejo presveto daritev za vso Cerkev, razlagajo Božje zakone in po zakramentih v Kristusovem imenu med ljudmi delijo Božje milosti. (339) Koncilsko učenje v tej določbi postavlja jasno ločnico med duhovščino in verniki, ko omenja izključne pristojnosti duhovnikov napram preostalemu vernemu ljudstvu.

Če obstaja le en pravi nagib za duhovništvo, obstoji po drugi strani množstvo nepravilnih nagibov. Katekizem je konkreten. Ostro obsoja tiste, ki v duhovništvu vidijo le pot do lastnega dobička, denimo prek pridobitve bogatega beneficija. Pristopati k oltarju z mislimi po materialnih koristih je skrajno ne vredno tako vzvišene službe. Spet druge vlečeta v duhovniški stan častihlepje in nezdrava ambicioznost, od svojega statusa si obetajo predvsem vzpon na družbeni lestvici. (338) Navedene primere duhovnikov katekizem primerja samopašnosti Izraelovih pastirjev, ko Bog po preroku Ezekielu resno svari: »Gorje Izraelovim pastirjem, ki pasejo sami sebe! Ali niso pastirji dolžni pasti črede? Mleko uživajte, z volno se oblačite, tolste živali koljete, črede pa ne pasete. Oslabelih niste krepčali, bolnih niste ozdravljali, polomljenih niste obvezovali,

razkropljenih niste vodili nazaj, izgubljenih niste iskali, temveč ste jim gospodovali trdo in nasilno. Tako so se razkropile, ker ni bilo pastirja, in postale plen poljskih živali.« (Ezk 34,2-5)

Zakrament svetega reda podeljuje prejemniku dvojno oblast: oblast posvečevanja, katere predmet je resnično Kristusovo telo v sveti evharistiji, in sodno oblast, katere predmet je vodenje skrivnostnega Kristusovega telesa – krščanskega ljudstva do nebeške blaženosti (*Römischer Katechismus* 1839, 339–340). Duhovnikova oblast je v obeh primerih na različna načina notranje povezana s Kristusovim telesom.

Duhovnikova oblast posvečevanja pa zaobjema več kot le moč posvetitve kruha in vina, da postaneta Gospodovo telo in kri; duše ljudi tudi pripravlja za njen vreden prejem ter obsega vse, kar kakorkoli zadeva zakrament svete evharistije (340). Navedena sta dva evangeljska odlomka, ki na prvi pogled nista v neposredni zvezi s sveto evharistijo, saj govorita o ustanovitvi zakramenta svete spovedi. V Janezovem evangeliju se Jezus po vstajenju prikaže učencem in jim pravi: »Prejmite Svetega Duha! Katerim grehe odpustite, so jim odpuščeni; katerim jih zadržite, so jim zadržani.« (Jn 20,22-23) Vsebinsko podobno pravi v Matejevem evangeliju: »Kar koli boste zavezali na zemlji, bo zavezano v nebesih, in kar koli boste razvezali na zemlji, bo razvezano v nebesih.« (Mt 18,18) Ta katekizemska navedka kaže na tesno povezanost med zakramentoma svete evharistije in svete spovedi. Da bi vernik mogel vredno prejeti Kristusovo telo, je potrebno, da se prej spove svojih grehov in očisti svojo notranjost. Ker je govor o sveti spovedi umeščen v poglavje o duhovnikovi oblasti posvečevanja svete evharistije, lahko sklepamo, da želi učenje tridentinskega koncila na tem mestu poudariti dvoje: duhovnikovo oblast v Kristusovem imenu odpuščati grehe ter nujnost redne spovedne prakse prejemnikov svete evharistije. Kakor je sveta spoved po eni strani v skladu s Pavlovim svarilom o nevredni udeležbi (1 Kor 11,27-29) nujen pogoj za uživanje Gospodovega telesa, tako je po drugi strani spoštljiv prejem Kristusa pod podobo kruha vrhunec za vsakega grehov očiščenega kristjana.

Sklicujoč se na Sveto pismo govori katekizem o dveh deležnostih enega Kristusovega duhovništva, o notranjem in zunanjem duhovništvu. Notranje je splošno duhovništvo vseh vernih na podlagi zakramenta svetega krsta, zunanje je službeno ali hierarhično duhovništvo na podlagi zakramenta svetega reda. Obe razsežnosti duhovništva se med seboj bistveno razlikujeta.

Po Božji milosti postane vsak krščeni živi člen najvišjega velikega duhovnika Jezusa Kristusa. Zato so vsi verni, enkrat oprani v očiščujoči vodi svetega krsta, deležni notranjega duhovništva. Katekizem se sklicuje na knjigo Razodetja, kjer je pisano, da nas je Kristus s svojo krvjo osvobodil naših grehov ter iz nas napravil kraljestvo in duhovnike za svojega Boga in Očeta (Raz 1,5-6). Krščeni, včlenjeni v Jezusa Kristusa, lahko na oltarju svojega srca Bogu v veri darujejo duhovne daritve, tako da štejejo vsa njihova dobra in pobožna dejanja, ki prispevajo k češčenju in poveličevanju Boga (*Römischer Katechismus* 1839, 350). Apostol Peter pravi: »Saj ste vendar živi kamni. Zato se vgrajajte v duhovno stavbo, tako da boste sveto duhovništvo in boste darovali duhovne žrtve, ki bodo po Jezusu Kristusu prijetne Bogu.« (1 Pt 2,5) Podoba živih kamnov, vgrajenih v duhovno stavbo, pri Petru ponazarja včlenjenost kristjanov v Jezusa Kristusa, ki je vogelni kamen. Zato jih prvak apostolov upravičeno imenuje tudi svet narod, izvoljeni rod in kraljevsko duhovništvo (9). Prav zaradi te vzvišene vloge apostol Pavel na drugem mestu roti brate, naj svoja telesa darujejo v živo, sveto in Bogu všečno žrtev (Rim 12,1). Novozavezni avtorji poudarjajo pomen darovanja, kristjane pozivajo k totalnosti njihovega žrtvovanja Bogu – človek, očiščen izvirnega greha, naj se ves ponižno daruje Bogu. Ne zadošča namreč klavna daritev, saj že kralj David pravi, da Bog nad njo nima veselja (Ps 51,18). A kolikor človek Bogu daruje vse svoje telo in duha, njegova daritev zagotovo ne bo zaman, kajti potrtega in ponižnega srca Bog ne prezira (19). Vse zgoraj navedene svetopisemske izseke katekizem navaja kot utemeljitev notranjega oziroma splošnega duhovništva vseh kristjanov. Resda nas na tem mestu zanima predvsem zunanje oziroma službeno duhovništvo, a položaj in vloga notranjega duhovništva nikakor nista nepomembna, saj vsi krščeni tvorijo Cerkev, Kristusovo skrivnostno telo.

Zunanjega duhovništva po drugi strani niso deležni vsi kristjani na podlagi svetega krsta. Deležni so ga le tisti kristjani, ki so na pravi in zakonit način prejeli zakrament svetega reda. Že v stari zavezi vidimo jasno načrtano razliko med notranjim in zunanjim duhovništvom. Medtem ko o prvem govori kralj David, slednjega zadevajo številni predpisi, ki jih je Bog dal Mojzesu in Aronu; še več, celotnemu Levijevemu rodu je dal izključno oblast za službo v templju in prepovedal komurkoli iz kakšnega drugega rodu opravljanje te funkcije (*Römischer Katechismus* 1839, 351). Kdor se te prepovedi ni držal in je kljub temu hotel opravljati duhovniško službo, je bil hudo kaznovan. To je na lastni koži najbolj izkusil kralj Uzija, ki je v svojem napuhu kljub opozorilom želel v templju

nepooblaščno opravljati kadilno daritev in zato ga je zadela gobavost (2 Krn 26,19). Kakor je razlika med splošnim in službenim duhovništvom obstajala že v stari zavezi, se je ta razlika ohranila tudi v novi zavezi, kar tridentinski koncil v luči protestantskih kontroverznih stališč (zavračanje cerkvenega učiteljstva, tradicije, zakramentov, prvenstva papeža) zelo poudari. Temeljna funkcija službenega duhovništva, ki je po posvečenju pridržana zgolj prejemnikom zakramenta svetega reda, je opravljanje svete daritve Bogu in oskrbnišvo zakramentov Cerkev. V ospredju je torej obredno-zakramentalna dimenzija duhovništva. Katekizem poudarja, da je duhovnikova temeljna naloga biti srednik med Bogom in človekom.

Marsikdo bi utegnil zaradi koncilskega poudarjanja vzvišenosti zunanjega oziroma službenega duhovništva misliti, da je notranje oziroma splošno duhovništvo na nek način drugorazredno. Koncilski očetje se sicer niso direktno dotaknili položaja in dejavnosti laikov v Cerkv, kar je razumljivo spričo takratnih nepravilnosti in vala reformacije, ki so ga skušali zaječiti predvsem z jasno hierarhično strukturo, katero so tvorili kleriki. Oni naj bi namreč bili porok potrebnih sprememb v Cerkv. Tridentinski koncil – ne da bi zanikal splošno duhovništvo – priznava posebno vrednost službenega duhovništva. A čeprav v ozadju, je vloga laikov v vsakdanjem življenju – četudi njihove zasluge takrat morda niso bile vedno dovolj prepoznane – bila nenadomestljiva tudi v tistem času, kakor je še posebej pokazal prav Vincencij, ki se je pri služenju ubogim v veliki meri posluževal prav njihove pomoči, predvsem pomoči požrtvovalnih žensk, ki v družbi in Cerkv niso bile enakopravno obravnavane. Vincencijeva pozornost do laikov, teh živih kamnov duhovne zgradbe, je bila nekaj nevsakdanjega v pokoncilski Franciji.

Razumljivo je, da zaradi vzvišenosti poslanstva in zahtevnosti službe obstajajo stroge zahteve za prejemnike svetega reda. Cerkvna oblast, ki je pristojna za presojo primernosti kandidatov, mora ravnati z visoko stopnjo skrbnosti in preudarnosti. Razlog tiči v tem, da – medtem ko vsi preostali zakramenti prejemniku podeljujejo milost za njegovo lastno posvetitev – je po drugi strani duhovnik po zakramentu svetega reda soudeležen pri nebeški milosti, tako da lahko po svoji službi skrbi za blaginjo in zveličanje vseh ljudi. (*Römischer Katechismus* 1839, 354) Vsi preostali zakramenti so torej naravnani zgolj na njihovega prejemnika, medtem ko prejemnik zakramenta svetega reda ni naravnani nase, ampak se obrača na vso Cerkev v skrbi za blago ljudstva.

Pri kandidatih za duhovništvo je poglobitnega pomena njihova osebna svetost. Duhovnik naj živi moralno neoporečno življenje, njegova integriteta naj bo neomadeževana. Drugim mora namreč predstavljati zgled svetega življenja. (355) Znova je naglašen pomen zakramenta svete spovedi; kandidati naj pred posvečenjem opravijo temeljito spoved, pa tudi sicer naj skrbijo za čistost svojega srca prek rednega spovedovanja. Tudi Vincencijevo pogosto poudarjanje veličine duhovništva zato zahteva od kandidatov prizadevanje za osebno svetost.

Poleg zglednega, Bogu posvečenega življenja, ki naj preveva njegovo celotno osebnost, mora duhovnik biti usposobljen v konkretnem poznavanju in podeljevanju zakramentov v skladu s cerkvenimi predpisi. Obenem se od njega zahteva tudi dobro poznavanje Svetega pisma, tako da lahko »ljude razlaga skrivnosti krščanske vere in božjih zakonov, jih spodbuja h krepostnemu in pobožnemu življenju ter jih odvrča od grehov« (355). Duhovnik naj za njemu zaupano ljudstvo skrbi tako, da bodo verniki v njem videli trden kašipot na njihovi poti do zveličanja. Katekizemsko sklicevanje na preroka Malahijo, zadnjega starozaveznega preroka, to podčrtuje: »Kajti ustnice duhovnika naj ohranijo spoznanje in v njegovih ustih iščejo postavo, ker je poslanec Gospoda nad vojskami!« (Mal 2,7) Dobro poznavanje Božje besede in zakramentov tako po koncilskem učenju spada k zahtevanim kompetencam vsakega duhovnika.

Zakrament svetega reda je zakrament služenja, zato je v prvi vrsti postavljen v blagor vseh ljudi, obenem pa prejemniku podeli posvečujočo milost, ki mu omogoča vredno opravljanje njegovega poslanstva. Duhovnik namreč prejme z duhovniškim posvečenjem neizbrisno znamenje, ki ga določa za Božjo službo in ga razlikuje od preostalih kristjanov. To je učinek delovanja zakramenta svetega reda, ki posvečenega po polaganju rok bitnostno spremeni. Na tej podlagi ima duhovnik po Božji milosti moč konsekracije kruha in vina v Kristusovo telo in kri. (*Römischer Katechismus* 1839, 357) O tej Božji milosti govori apostol Pavel, ko naroča Timoteju: »Ne zanemarjaj milostnega daru, ki je v tebi in ti je bil dan po preroštvu, ko je zbor starešin položil roke nate.« (1 Tim 4,14) Spet na drugem mestu mu pravi: »Zato te opominjam, da znova razplameniš Božji milostni dar, ki je v tebi po polaganju mojih rok.« (2 Tim 1,6) Pomenljivo je, da se katekizemske določbe sklenejo s poudarkom na Božjem milostnem daru, ki ga je duhovnik nezasluženo prejel. Nikoli naj ne pozabi, da je orodje v božjih rokah – le tako bo mogel biti dober

služabnik Kristusa Jezusa (1 Tim 4,6) in vernim zgled v besedi, vedênju, ljubezni, veri in čistosti (11).

Povzamemo lahko, da je splošno sprejeta teologija 17. stoletja, ki je temeljila na učenju tridentinskega koncila in kateri je sledila tudi francoska šola duhovnosti z Vincencijem Pavelskim, zakrament svetega reda pojmovala kot ustanovo božjega izvora. Ne da bi želela zmanjševati pomen splošnega duhovništva vseh krščenih, je hierarhično urejeno službeno duhovništvo pojmovala kot vzvišeno poslanstvo. Vloga duhovnika je bila predvsem obredno-zakramentalne narave, v ospredju je bila zlasti duhovnikova daritev svete maše. (Rubio 2010, 41).

2.2 Vpliv francoske šole duhovnosti

2.2.1 Splošno

Človek, ki je položil temelje začetkom francoske šole duhovnosti, je angleški kapucin in mistik Benedict Canfield. Za očeta tako imenovane francoske šole duhovnosti sicer velja kardinal Pierre Berulle, veliki teolog in mistik tistega časa. Tudi on sam je bil do neke mere pod Canfieldovim vplivom, ki je zagovarjal pomembnost človekove odpovedi samemu sebi in popolne predaje Bogu. Ime »francoska šola duhovnosti« je v začetku 20. stoletja populariziral zgodovinar Henri Bremond, ki je med najvidnejše člane ob Berullu uvrstil njegove učence Charlesa Condrena, Jeana Jacquesa Olieria in Jeana Eudesa (Deville 1990, 18). Samo ime je morda nekoliko zavajajoče, za nekatere celo kontroverzno. Ne gre namreč za šolo duhovnosti v homogenem smislu, kot gre recimo za ignacijansko ali frančiškansko šolo duhovnosti, kjer duhovnost izvira iz karizme ustanovitelja in vsi pripadniki sledijo tej karizmi. Francoska šola je bolj raznolika, v njej je toliko smeri duhovnosti, kolikor je njenih vodilnih predstavnikov. Za temelj francoske šole duhovnosti velja nauk Pierra Berulla, njegovo misel pa so njegovi učenci razvili in dopolnili. To ne pomeni, da so si te smeri duhovnosti v direktnem nasprotju, vendarle imajo skupne podlage. Tako vsi poudarjajo neskončno veličino Boga in potrebo ljudi, da izkazujemo Bogu potrebno čast. Osredotočajo se na odnose med osebami Svete Trojice in na pomen učlovečenja Jezusa Kristusa, ki je med nami še vedno prisoten v evharistiji. Vincencij še posebej poudari njegovo prisotnost v ubogih. Člani tudi poudarjajo dostojanstvo vseh kristjanov, ki izvira iz krsta, ter poklicanost vseh vernih k dejavnemu

apostolatu. Cerkev, skrivnostno Kristusovo telo, po svojih udih nadaljuje njegovo poslanstvo. Francoska šola duhovnosti v samem imenu ne nosi nobene nacionalne konotacije, njeni pripadniki se niso želeli kakorkoli distancirati od Cerkve kot takšne. Končno so nanje vplivali cerkveni očetje: sv. Ignacij Lojolski, sv. Terezija Avilska, sv. Frančišek Asiški, sv. Katarina Sienska in drugi, ki so jih v svojih delih pogosto navajali in se nanje sklicevali.

Pripadniki francoske šole duhovnosti so izdali številne knjige – Vincencij po drugi strani razen Splošnih pravil za Misijonsko družbo ob sodelovanju sobratov ni napisal ničesar – in se v svojih delih posvetili pospeševanju duhovnega življenja med ljudstvom. Osredotočeni so bili v prvi vrsti na vse pripadnike Cerkve, torej na vse krščene, in prek širjenja številnih pobožnosti so jih vzpodbujali k trudu za poglobljeno notranje življenje splošnega duhovništva. Obenem so se v svojih spisih posvečali duhovniški identiteti, dostojanstvu in položaju duhovnika v takratni družbi ter vzgoji kandidatov za prejem zakramenta svetega reda. Njihova dela so temeljila na dobrem poznavanju Svetega pisma in cerkvenih očetov ter so bila v skladu z učenjem tridentinskega koncila. Cerkev na Francoskem je še stoletja živela iz duhovne dediščine, ki so jo zapustili pripadniki tega gibanja.

V grobem lahko o francoski šoli duhovnosti rečemo, da je razvila dva različna pogleda na teologijo službenega duhovništva, ki se razlikujeta v svojih poudarkih glede lika in službe duhovnika. Tako govori prvi pogled, ki se sklicuje na Psevdo-Dionizija, o duhovniku, vzetem izmed ljudi, postavljenem nad ljudi na hierarhični lestvi, od katerega prihaja posvečevanje ljudi in slavljenje Boga. Drugi pogled, ki temelji na nauku sv. Avgušтина, pa ne poudarja duhovnikove vzvišenosti, ampak njegovo nesebično služenje. Duhovnik je vzet izmed ljudi, a ni postavljen nad ljudi, temveč je med ljudmi in za ljudi, da torej ljudem kot brat služi in jim pomaga. Medtem ko Avguštinova vizija gleda na duhovnika kot na misijonarja, poslanega širit evangelij med ljudi, je po Psevdo-Dioniziju duhovnik predvsem človek obredja in bogočastja. (Mezzadri 2000, 203) Avguštinovi teologiji duhovništva sledi med drugimi tudi Vincencij, glavni zagovornik Psevdo-Dionizijeve vizije pa je Pierre Berulle.

Vincencij je bil zagotovo med glavnimi akterji katoliške prenovе 17. stoletja v Franciji in francoska šola duhovnosti je nanj nedvomno imela pomemben vpliv, sploh v zgodnejših letih v času, ko je bil pod Berullovim vplivom. Bil je sicer sodobnik najpomembnejših

predstavnikov francoske šole duhovnosti, vendar po ozkem gledanju nekaterih zgodovinarjev, ki sledijo Bremondu, sam ne sodi med njene člane v ožjem pomenu (po njihovem mnenju mednje sodijo Berulle, Condren, Olier in Eudes). Spet drugi, ki francosko šolo duhovnosti pojmujejo nekoliko širše, torej kot francosko prenovitveno gibanje v 17. stoletju, Vincencija štejejo med najuglednejše člane omenjenega gibanja ter najvplivnejše osebnosti Cerkve na Francoskem. Razlog za razhajanja med zgodovinarji se med drugim skriva v Vincencijevem kasnejšem razhodu z Berullom kot začetnikom francoske šole duhovnosti in njegovem drugačnem pogledu na določena teološka vprašanja. Vse to kaže na raznolikost in bogastvo gibanja, ki je bilo tisto miselno okolje, v katerem se je oblikovala Vincencijeva teološka misel.

Nekateri kritiki Vincenciju zmotno odvzemajo izvirnost, ko pravijo, da so njegove ideje premalo izvirne in da je zgolj sledil toku francoske šole duhovnosti ter ga nekoliko prilagodil. Toda Vincencij nikoli ni imel namena snovati visokih teoloških razmišljanj o duhovništvu. Njegova originalnost se preprosto skriva v tem, da je ustanovil Misijonsko družbo in v njej oblikoval duhovnike, ki so pod njegovim vodstvom v svojem misijonarskem delu uspeli odgovarjati na najbolj akutne potrebe v družbi in Cerkvi (Forrestal 2017, 95).

2.2.2 Pierre Berulle

Temelj teologije Pierra Berulla (1575–1629) je tako kot pri ostalih pripadnikih francoske šole duhovnosti osredotočenost na osebo Jezusa Kristusa. Vendar se od svojih sodobnikov razlikuje po tem, da je njegova smer kristocentričnosti bolj abstraktna in mistična, osredotočena na Kristusovo češčenje Očeta in na njegovo samoizpraznjenje. Kot poznavalec cerkvenih očetov in pripadnik Psevdo-Dionizijeve smeri je gojil duhovnost, po kateri je mogoče vstopiti v življenje Svete Trojice skozi učlovečenega Božjega Sina, čigar lastno popotovanje v globine ponižanja omogoča Sinov in po Sinu tudi kristjanov vstop v slavo Troedinega Boga. Berullova duhovnost je zato poudarjala izpraznjenje samega sebe pred neizrekljivo drugačnostjo Boga. (Raitt 2005, 134) Največji vzor tega samoponižanja in samoizpraznjenja, te kenoze (Flp 2,7-8), je za kristjana prav učlovečena Božja Beseda. Podobno teološko gledanje srečamo v *Hoji za Kristusom* Tomaža Kempčana.

Berullova skrb za prenovu Cerkve se kaže v ustanovitvi oratorijancev po zgledu oratorija Filipa Nerija leta 1611, katere člani so bili zgolj kleriki. Prizadeval si je za vzgojo izobraženih in gorečih duhovnikov, za kar so po njegovem mišljenju bistvene tri komponente: »avtoriteta, svetost in nauk« (Raitt 2005, 134). Zanj je duhovnik človek, ki je prejel moč, da posvečuje telo Jezusa Kristusa in da v Kristusovem imenu odpušča grehe. Skladno z učenjem tridentinskega koncila je torej duhovnik v prvi vrsti delilec zakramentov. Berullova novost pa je predvsem njegov poudarek na misijonski vlogi duhovnika; ta je zakoreninjena v Jezusovem odrešenjskem poslanstvu, v tem, da je poslan od Očeta, da bi »razkropljene Božje otroke zbral v eno« (Jn 11,52). Kakor je poslan Jezus, tako je poslan tudi duhovnik, da bi širil sporočilo evangelija. Po Berullu se misijonska vloga duhovnika uresničuje predvsem v tem, da opravlja misijonsko delo in da pridiga. Prav pri njem je Vincencij našel misijonskega duha, ki je odločilno vplival na njegovo vizijo duhovnika. Čeprav imajo mnogi Berulla predvsem za spekulativnega teologa, je tudi njegovo pastoralno delo rodilo številne sadove. Njemu in njegovi družbi oratorijancev se lahko Vincencij zahvali, da nosi Misijonska družba tako močan misijonski pečat. Kot omenjeno, je Berulle igral ključno vlogo v Vincencijeve življenju kot prenovitelj duhovniške duhovnosti; skrb za duhovnike je bila v ospredju njegovega celotnega življenja, pastoralnega dela in doktrinalnega učenja (Román 2000, 216). Nekatera Vincencijeva pisma vsebujejo poudarke, ki jih je našel pri Berullu, denimo njegovo poudarjanje potrebe po duhovnikovem izpraznjenju samega sebe, da lahko »obleče Gospoda Jezusa Kristusa« (Rim 13,14).

Berullovl vpliv na Vincencija se je po prelomnem letu 1617 bistveno zmanjšal; zadnja leta Berullovega življenja tudi zaradi njegovega nasprotovanja ustanovitvi Misijonske družbe nista bila več v tesnejših stikih. Čeprav bi se Vincencij lahko pridružil Berullovi družbi oratorijancev, je ubral drugo pot. O'Donnell vidi razliko med njima takole: »Za Berulla je bil Bog drugje. Življenje je obravnaval tako, da je vse, kar se mu je dogajalo, daroval Bogu v božji liturgiji pred božjim prestolom. Vincencija je izkušnja Boga vodila v drugo smer. Za Vincencija je Bog tukaj in božja liturgija se odvija pred nami. Bog je tukaj! Zato lahko rečemo, da so ubogi naši gospodarji. Bog je tukaj! Bog je tukaj v revnih ljudeh, v naših izkušnjah, v dogodkih in v osebah, ki so prisotne med nami.« (O'Donnell 1994, 285)

2.2.3 Jean Jacques Olier

Kot pobudnik odprta številnih semenišč za vzgojo bogoslovcev po škofijah in ustanovitelj Družbe sv. Sulpicija (sulpicijancev) je Jean Jacques Olier (1608–1657) v svojih spisih pretežno sledil teologiji Pierra Berulla. Cilj leta 1645 ustanovljene družbe, ki so jo tvorili v skupnosti živeči škofijski duhovniki brez zaobljub, je bil vzpodbujati osebno svetost duhovnikov. Člani so se posvečali ustanavljanju in vodenju semenišč. Njihova glavna naloga je bila v skladu z željo ustanovitelja biti na voljo škofijskim duhovnikom v njihovih potrebah ter jim nuditi duhovno vodstvo.

Tudi Olier je poudarjal samozatajevanje Jezusa Kristusa, ki je prevzel človeško naravo ter se oblekel v krhkost in nemoč. S sprejetjem človeških omejenosti je učlovečena Božja Beseda v svetu znova vžgala molitev kot ječanje iz največjih globin k Očetu. Duhovnik mora tako kot Kristus živeti v duhu molitve, nošen od Svetega Duha. (Mezzadri 2000, 205) Z Bogom naj bo duhovnik v posebnem odnosu – v odnosu zaveze. Olier tako kot Berulle duhovniku pripisuje vzvišeno vlogo. Njegovo učenje poudarja duhovnikovo samozatajevanje in njegovo izključno pripadnost Kristusu. Najgloblji način duhovnikovega združenja z Bogom je v evharistiji. Prav Kristusova navzočnost v evharistiji je zanj izvir, iz katerega se duhovniki lahko napajajo in živijo svoje poslanstvo.

Tako kot njegovi sodobniki tudi on zelo poudarja splošno duhovništvo vseh krščenih ter njihovo darovanje lastnih življenj po Kristusovem zgledu. Tudi oni so poklicani k zatajevanju, človek naj se izprazni, da bo v njem prostor za delovanje Svetega Duha. Po krstu namreč vernik še vedno nosi posledice izvirnega greha, v njem ostajajo grešna nagnjenja. Olier sledi nauku sv. Pavla, ki v Pismu Galačanom govori o grešnosti mesa: »Kajti meso si želi, kar je zoper Duha, Duh pa, kar je zoper meso.« (Gal 5,17) Iz tega razloga mora človek – po Olierju – imeti svoje telo v sužnosti in se ne sme predajati kakršnim koli skušnjavam, ki jim je podvrženo telo. Ravno obratno, ljubiti mora trpljenje in bolečine, saj se na tak način notranje prečiščuje. Celó pri hrani in pijači naj bo karseda zmeren oziroma strog do samega sebe. Ko se vernik zatajuje, s tem izraža spoštovanje in ljubezen do Kristusa, ki je ideal samoponižanja. Kakor Kristus naj se tudi krščeni odpove samemu sebi in svojemu samoljubju, da se bo tako mogel v evharistiji zediniti s

Kristusom. Olierjev pogled na človeka je precej pesimističen¹⁹ in mestoma pretirano poudarja človekovo grešnost, v čemer se zrcali tudi njegova lastna senzibilna narava. Po mnenju nekaterih je prav Olier v svojih delih najbolj popolno razodel učenje francoske šole duhovnosti (Buckley 1989, 64).

2.2.4 Jean Eudes

Kot Berullovcv učenec je bil Jean Eudes (1601–1680) 20 let član družbe oratorijancev, ki jo je kasneje zapustil in leta 1643 ustanovil Družbo Jezusa in Marije (eudiste) z osrednjim poslanstvom temeljitega oblikovanja duhovnikov. Tudi on je prispeval k prenovi duhovščine prek ustanavljanja semenišč, v zgodovino Cerkve pa se je zapisal predvsem kot razširjevalec pobožnosti do Jezusovega in Marijinega Srca. Za razliko od Berulla je bil še nekoliko bolj pastoralno usmerjen, poznan kot dober pridigar in spovednik.

Eudes razmišlja o krstu, ki ga pojmuje kot zavezo, s katero napravi Bog vse krščene za sinove v Sinu in jim daje svoje lastno življenje ter med vsemi kristjani vzpostavi vesoljno občestvo. Vrhunec tega občestva je uresničen v Jezusu Kristusu, Bogu in človeku, edinem in večnem duhovniku; v moči krsta vsi verniki »darujejo« in »se darujejo«, so duhovniki in žrtev obenem (Mezzadri 2000, 206). V knjigi *Življenje in kraljestvo Jezusa v krščanskih dušah*, ki povzema vsebino njegovih številnih misijonov na podeželju, razmišlja o krščanskem življenju – to naj bo nadaljevanje Kristusovega življenja. Vse naše delo naj bo nadaljevanje njegovega dela, vsi naši napor in trpljenje naj bodo v Kristusovem duhu združeni z njegovimi napori in trpljenjem. Karkoli torej kristjan počne, naj v moči zakramenta svetega krsta počne v skladu s Kristusovim zgledom. (Deville 1990, 24)

Službenega duhovništva Eudes ne razume nujno kot nekaj več, zanj je poklicanost prejemnika zakramenta svetega reda preprosto drugačna – je človek, ki se scela daruje za Cerkev in ki živi svoje misijonsko poslanstvo na način, da svetu prek besede in dela oznanja Kristusov evangelij. Vendarle pa so zanj duhovniki najbolj plemeniti udje Kristusovega skrivnostnega telesa; predstavljajo srce Kristusa samega, saj Kristus prav

¹⁹ Janzenistično gibanje je svoje učenje med drugim gradilo tudi na nekaterih razmišljanjih pripadnikov francoske šole duhovnosti. Prevzeli so kakšno njihovo legitimno teološko stališče, a ga obrnili po svoje, tako da gre za deviacijo od izvirne misli.

prek njih podarja vsem preostalim udom resnično življenje, namreč življenje milosti na zemlji in življenje polnosti v nebeški slavi (Mezzadri 2000, 206).

2.2.5 Skupni poudarki o duhovništvu

Izpostavimo lahko tri poudarke o duhovništvu, ki so skupni omenjenim pripadnikom francoske šole duhovnosti. Po zgodovinarju Bernardu Kochu so to: Jezus Kristus je naš edini veliki duhovnik; soudeležba vseh krščenih v duhovništvu Jezusa Kristusa; v duhovniškem poslanstvu Jezusa Kristusa so vsi njegovi učenci udeleženi na način zedinjanja mističnega telesa, darovanja lastnega življenja in oznanjevanja evangelija. (Facelina 2000, 221)

Vsi pripadniki francoske šole duhovnosti poudarjajo, da je Jezus Kristus po svojem učlovečenju naš edini veliki duhovnik. Sklicujoč se na Jezusovo velikoduhovniško molitev v Janezovem evangeliju je on popoln posvečevalec, ki je prišel na svet, da bi se posvečeval za učence in bi tudi oni bili posvečeni v resnici (Jn 17,19). Obenem je Jezus kot veliki duhovnik tudi vzor edinosti s svojim Očetom, »da bi bili vsi eno, kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bi bili tudi oni v naju, da bo svet veroval, da si me ti poslal« (21). Njegovo velikoduhovniško vlogo popolne žrtve poudarja tudi Pismo Hebrejcem, ki pravi, da njegova žrtev odvzema greh (Heb 9,28), medtem ko žgalne daritve in daritve za greh Bogu niso bile všeč (6).

Drug poudarek, skupen pripadnikom francoske šole duhovnosti, predstavlja pomen soudeležbe vseh krščenih v duhovništvu Jezusa Kristusa, torej v vsem njegovem duhovniškem poslanstvu. Gre za splošno duhovništvo vseh kristjanov, katerega so deležni v Jezusu Kristusu kot člani njegovega skrivnostnega telesa Cerkve.

Tretji poudarek je dejansko konkretizacija splošnega duhovništva vseh krščenih v Jezusu Kristusu. Vsem krščenim je skupno delo za edinost, za gradnjo in za spravo Kristusovega skrivnostnega telesa. Še posebna skrb velja vsem pripadnikom službenega duhovništva, torej prejemnikom zakramenta svetega reda, ki po zakramentu svete spovedi delujejo v osebi Jezusa Kristusa in v njegovem imenu grehe odpuščajo ter tako gradijo edinost občestva in božjo čredo varujejo, ji služijo in so ji v zgled (1 Pt 5,3). Vsem krščenim je tudi naložena odgovornost, naj darujejo svoje življenje Bogu v vsakodnevnih preizkušnjah, kakor se tudi Jezus daruje Bogu Očetu pri vsaki sveti daritvi. Vincencij

posebej poudarja, da kakor duhovnik pri vsaki daritvi svete maše sodeluje pri darovanju Jezusa Kristusa na oltarju, tako so tudi vsi zbrani verniki soudeleženi v Kristusovi nekrvavi evharistični daritvi (Coste, 12:305). Prav sodelovanje vseh krščenih pri evharistični daritvi je temelj njihovega vsakodnevnega konkretnega darovanja. Vsem krščenim pa je skupna tudi evangelizacija, torej širjenje evangeljskega sporočila in učenja Cerkve, tako z besedami kot dejanji, kakor je to počel sam Jezus Kristus.

Vidimo, da so vsi predstavniki francoske šole duhovnosti – vključno z Vincencijem – delili gledanje na splošno duhovništvo vseh krščenih. Biti kristjan je v 17. stoletju v Franciji pomenilo predvsem biti Kristusu podoben, od njega odvisen (Deville 1990, 24). Kristjan je tisti, v katerem živi Kristus (Gal 2,20). Kristocentričnost prevladuje v misli vseh predstavnikov bodisi v razmišljanjih o splošnem duhovništvu bodisi v razmišljanjih o službenem duhovništvu. Zanimivo je tudi, kako so teološki pogledi francoske šole duhovnosti aktualni še danes. 2. vatikanski koncil, posebej dogmatična konstitucija O Cerkvi [Lumen Gentium, čl. 10 in 28] in odlok O službi in življenju duhovnikov [Presbyterorum Ordinis, čl. 2 in 5], povezuje službeno duhovništvo v odnosu do splošnega duhovništva vseh krščenih in ga pojmuje kot služenje Cerkvi in svetu (Rubio 2010, 57).

2.3 Vincencijev pogled

2.3.1 Kristocentričnost – duhovnikova osredinjenost okrog osebe Jezusa Kristusa

V zgodovini teološke misli obstaja množstvo različnih modelov, ki na naravo in vlogo duhovnika gledajo z različnih zornih kotov. Tako aktualni odlok 2. vatikanskega koncila O službi in življenju duhovnikov [Presbyterorum Ordinis, čl. 4–6] opredeljuje duhovniška opravila, ki se skladno z deležnostjo pri trojni Kristusovi službi delijo na tri veje: duhovnik kot služabnik Božje besede (učiteljska naloga), duhovnik kot delivec zakramentov in evharistije (posvečevalna naloga), duhovnik kot voditelj Božjega ljudstva (vodstvena naloga). Vincencijeva vizija, ne da bi kakorkoli nasprotovala tradicionalnemu cerkvenemu učiteljstvu, osvetljuje vlogo duhovnika s svojega zornega kota. Njegovi zaključki izhajajo iz dogmatičnega učenja o zakramentu svetega reda, v svojih razmišljanjih, ki niso sistematično zastavljena, pa je izrazito praktičen. Pri njem ne bomo našli toliko poglobljenih teoretičnih razmišljanj o sami teologiji duhovništva kot pri

njegovih sodobnikov (Berulle, Olier, Eudes), njegova razmišljanja o duhovništvu so predvsem odgovor na soočenja z izzivi, s katerimi se duhovniki Misijonske družbe srečujejo pri svojem vsakdanjem delu. Ko primerja člane novoustanovljene družbe s člani drugih redovnih skupnosti, opaža razliko: »Vsi si prizadevajo, da bi ljubili Boga, a ljubijo ga na različne načine: kartuzijani v samoti, kapucini v svojem uboštvu, spet drugi mu pojejo hvale. In mi, moji dragi sobratje, če imamo ljubezen, jo moramo pokazati s tem, da ljudi vodimo k ljubezni do Boga in do bližnjega.« (Coste, 12:214)

V središče Vincencijevega življenja je vedno postavljen Jezus Kristus. Njegova teologija je scela kristocentrična, v čemer je opazen vpliv njegovega prvega mentorja Pierra Berulla. V pismu sobratu Antoinu Portailu deset let po ustanovitvi Misijonske družbe takole spominja svojega zvestega pomočnika: »V Jezusu Kristusu živimo skozi smrt Jezusa Kristusa in v Jezusu Kristusu moramo umreti skozi življenje Jezusa Kristusa; naše življenje mora biti skrito v Jezusu Kristusu in napolnjeno z Jezusom Kristusom. Da bi mogli umreti kot Jezus Kristus, moramo živeti kot Jezus Kristus.« (Coste, 1:276) V teh nekaj vrsticah, ki so mnogo več kot zgolj igra lepih besed, je oseba Jezusa Kristusa omenjena kar osemkrat. On je temelj, nadaljuje Vincencij, na katerem naj gradi vsak duhovnik tudi za ceno prezira in sramotenja. To potrjuje tudi dejstvo, da je osredotočenost na Kristusa kot referenčno točko – npr. z izrazi »posnemati Jezusa« – v njegovih korespondencah mogoče zaslediti kar okoli 400 krat (Pita 2009, 215).

Duhovnik, katerega življenje je osredinjeno okrog Kristusa, je za Vincencija nekaj neskončno velikega. Ta veličina duhovništva, pogosta tema njegovih razmišljanj, izvira iz udeležbe pri večnem duhovništvu Kristusa, ki je naš edini veliki duhovnik (Jn 17). Nobenega drugega duhovništva ni razen Kristusovega. Zato je zanj razpoznavni znak duhovnikov sodelovanje v duhovništvu Božjega Sina – podeljena jim je bila oblast odpuščanja grehov ter oblast, da žrtvujejo Kristusovo telo in ga dajo kot hrano, tako da bodo njegovi prejemniki imeli večno življenje (Coste, 11:6). Tako vzvišena vloga duhovnika pa od njega terja osebno svetost, kar je Vincencij skupaj z Berullom pogosto poudarjal.

Kot omenjeno, je francoska šola duhovnosti globoko kristocentrična, pri čemer je Berullova smer bolj abstraktna in mistična. Vincencij je po drugi strani bolj konkreten in stvaren – duhovnike, brate in laike vzpodbuja, naj sledijo Jezusu, ki oznanja veselo novico in je v prvi vrsti služabnik ubogih. Celoten tek zgodovine in posamični dogodki mu

razkrivajo Kristusovo navzočnost v svetu tukaj in zdaj. Pri vprašanju prepoznavanja Jezusove navzočnosti se potemtakem odmika od usmeritve francoske šole duhovnosti z Berullom na čelu, pri vprašanju službenega duhovništva pa skupaj z ostalimi člani sledi tradicionalni doktrini svojega časa, potrjeni na tridentinskem koncilu. Njegova vizija duhovništva temelji na skrivnosti Svete Trojice in učlovečenju Jezusa Kristusa (Konstitucije in Statuti Misijonske družbe 1985, pogl. 10 Splošnih pravil, tč. 2). V preteklosti je bila francoska šola duhovnosti predmet določenih kritik, saj so ji nekateri očitali, da je v svojem učenju preveč poudarjala, da je bil Jezus Kristus duhovnik na osnovi Božje, ne pa človeške narave (Lane 1993, 250). Vendar ne bi mogli reči, da je kakorkoli skušala zmanjševati človečnost Kristusa. Res pa je, da je Vincencij namenil več poudarka Kristusovi človeški naravi kot Berulle ali drugi pripadniki francoske šole duhovnosti. Nekateri zato na Vincencija gledajo kot na most, ki je znal vzpostaviti pravilno ravnovesje pri poudarjanju Kristusove Božje in človeške narave.

Postavlja se ključno vprašanje, kakšen je potemtakem Kristus, ki ga Vincencij prepozna v vsakodnevnih srečanjih z ubogimi. To zanj gotovo ni Kristus, ki je povišan na Očetovo desnico, kjer vlada in gospoduje v slavi. Nasprotno, to je trpeči in križani Kristus, ki se za ljudi ni daroval le nekoč v daljni preteklosti, ampak še vedno trpi v osebi številnih ubogih, ki tudi danes trpijo lakoto, preganjanje in krivico. Za Vincencija so vsi reveži deležni časti, da lahko predstavljajo križanega Kristusa. (Pita 2009, 215) Zato tudi Vincencij lahko vzneseno vzklika: »Ko služimo ubogim, služimo Jezusu Kristusu!« (Coste, 9:199) Iz tega sledi dvojna naloga vsakega duhovnika: po eni strani naj v ubogih prepozna Kristusa, po drugi strani pa naj prav med uboge prinaša Kristusa in njegov evangelij.

Vincencij uboge vedno enači s Kristusom in duhovnike pogosto vzpodbuja, naj se sami, osebno, brez posrednikov, ki bi opravljali to delo zanje, posvetijo skrbi za uboge. Za zgled jim daje ubogega Kristusa, ki evangelizira uboge. Duhovniku, zasidranemu v vincencijanski tradiciji, se nikoli ne sme pojaviti dilema: ali Kristus ali ubogi? Odgovor je vedno isti: Kristus v ubogih. Na nekakšen način so ubogi zakrament Kristusa v svetu. (Prager 2012, 286) Ko komentira Splošna pravila in pojasnjuje namen ustanovitve Misijonske družbe, Vincencij svojim sobratom izprašuje vest: »Če se duhovniki posvetijo skrbi za uboge, ali ni bilo to tisto, kar je storil naš Gospod in številni veliki svetniki, ki ubogih niso le priporočali drugim, ampak so jih sami tolažili in ozdravljali? Ali niso tisti,

ki so ubogi, prizadeti člani našega Gospoda? Ali niso naši bratje in sestre? In če jih duhovniki zapustijo, kdo mislite, da jim bo pomagal? Če je torej med nami kdo, ki misli, da je v Misijonski družbi zato, da evangelizira uboge, a ne blaži njihovega trpljenja, da skrbi za njihove duhovne potrebe, a ne njihovih časnih potreb, odgovarjam, da jim moramo pomagati in streči v vseh pogledih.« (Coste, 12:77) V nadaljevanju Vincencij svojim sobratom predloča motiv vesoljne sodbe iz 25. poglavja Matejevega evangelija, kjer Kristus sporoča, da bo vsakdo sojen po svojem odnosu do pomoči potrebnih. Takó visokim zahtevam morejo duhovniki slediti zgolj, kolikor so zares od Boga poklicani v duhovništvo in kolikor zares postavijo Kristusa v središče svojega življenja. Duhovnik namreč ni duhovnik zato, da bi izpolnjeval svoje lastne interese, ampak da bi kot od Boga izbrano »sredstvo njegove brezmejne in očetovske ljubezni« (244) služil ubogim. Ko Vincencij duhovnika pogosto enači s sredstvom, tega ne moremo razlagati v nekakšnem mehanskem smislu, temveč kot prisposodbo za duhovnika, ki ima svoj izvor v Bogu in je orodje Jezusa Kristusa (Rubio 2010, 51).

2.3.2 Misijonarska razsežnost – duhovnik, poslan oznanjat blagovest ubogim

Ob že poudarjeni kristocentričnosti je za Vincencijevo vizijo duhovništva najbolj značilna misijonarska razsežnost. Duhovnik je poslan, da na svetu nadaljuje Kristusovo poslanstvo. Biti mora poln misijonarske gorečnosti, ko ljudem – še posebej ubogim – utira pot do Kristusa in oznanja veselo novico. S poudarkom na pomenu duhovnikamisiionarja Vincencij ubere svojo pot – misijonarska razsežnost namreč ni toliko v ospredju pri drugih pripadnikih francoske šole duhovnosti (Maloney 2000, 516).

Skrivnost Svete Trojice in odnosi v njej služijo Vincenciju kot osnova za vse nadaljnje teološko utemeljevanje vesoljnega poslanstva duhovnikov: »Po kom je Bog uresničil svojo obljubo? Po svojem Sinu, ki je ustvaril duhovnike in jih je učil, usposabljal ter jim dal moč posvečevanja: ›Kakor Oče mene pošilja, tako jaz pošiljam vas.« (Jn 20,21) In to je storil zato, da bi Sin lahko po njih v vseh časih počel to, kar je sam počel v svojem zemeljskem življenju; da bi Sin lahko po njih reševal vse narode prek poučevanja in razdeljevanja zakramentov.« (Coste, 12:75) Ko duhovnik deluje kot misijonar v svetu, deluje kot Kristusovo sredstvo, kot instrument, to je kot njegova podaljšana roka, prek katere Kristus tudi danes vrši svoje poslanstvo, ki mu ga je zaupal Oče. Duhovnikovo poslanstvo je torej deleženje v Kristusovem poslanstvu. To pa od duhovnika

predpostavlja popolno pokorščino, kakor je tudi Kristus bil popolnoma pokoren svojemu Očetu. Duhovnik si namreč poslanstva ne podeli sam, ampak ga prejme, kakor je tudi Kristus prejel svoje poslanstvo od Očeta. Življenje duhovnika-misijonarja v pokorščini po Kristusovem zgledu pa nujno vključuje tudi trpljenje, na kar Vincencij trezno opozarja: »Ko je večni Oče hotel poslati svojega Sina na zemljo, je postavil predenj vse, kar bi moral storiti in trpeti. Poznate življenje našega Gospoda, kako polno trpljenja je bilo. Njegov oče mu je dejal: ›Dovolil bom, da te bodo vsi zaničevali in zavrnili. Herodu bom pustil, da te bo kot otroka preganjal. Dopustil bom, da te bodo ljudje imeli za norca in boš preklet zaradi svojih čudežev. Skratka, vsem bitjem bom dovolil, da se ti uprejo.« To je večni Oče postavil pred svojega Sina, ki je odgovoril: ›Oče, storil bom, karkoli mi boš ukazal.« To nam kaže, da moramo biti v vseh stvareh pokorni brez zadržka.« (Coste, 10:69)

Za Vincencija je duhovnik kot misijonar poklican, da zvesto sledi Kristusovemu naročilu, ki pošilja učence, naj gredo po vsem svetu in oznanijo evangelij vsemu stvarstvu (Mr 16,15). Svojim sobratom naroča, naj »gredo ne le na eno župnijo, ne le v eno škofijo, ampak po vsem svetu, da bi vžigali srca ljudi, kakor je to počel sam Božji Sin« (Coste, 12:215). Dejansko obstaja zgolj eno poslanstvo, to je Kristusovo poslanstvo, ki se danes izvršuje po Cerkvi, kateri je dana oblast in naloga, da po vseh svojih udih nadaljuje poslanstvo svoje glave, Kristusa. V tej misijonarski razsežnosti Cerkve imajo v Vincencijevi viziji zato posebno vlogo duhovniki, ki so poslani oznanjat blagovest ubogim (Lk 4,18). Kakor je Oče poslal svojega Sina za »zveličanje duš« (Coste, 8:41), tako Vincencij naroča svojim duhovnikom, naj bodo kot apostoli goreči v svojem prizadevanju za zveličanje ljudi. Sledi Avguštinovi viziji duhovnika, poslanega širiti evangelij med uboge do skrajnih koncev zemlje, za razliko od Psevdo-Dionizijeve vizije duhovnika, ki jo je v večinski meri zastopala francoska šola duhovnosti (Maloney 2000, 517).

Misijonarska razsežnost terja v svoji zahtevnosti od duhovnika veliko mero prilagodljivosti. Duhovnik-misijonar mora biti v svojem oznanjevanju mobilni, pripravljen iti tja, kjer se pojavi potreba. Ni zaprt v meje svoje lastne domovine, zanj je misijonsko področje ves svet. Pripravljen je spoznavati nove kulture in se učiti nove jezike, zapuščati poznano in se podajati v neznano. Ima odprte oči za prepoznavanje različnih oblik uboštva, saj uboštvo skriva mnogo različnih obrazov. (519) Vendar

misijonarstva ne smemo skrčiti zgolj na geografski pojem; gre marveč predvsem za pripravljenost misijonarja, da vstopi v intimni svet obubožanih, zapuščenih in pozabljenih ne glede na to, kje se nahajajo. Ker je »ljubezen neskončno iznajdljiva« (Coste, 11:131), mora duhovnik v svojem misijonarskem angažmaju pokazati tudi obilo iznajdljivosti. To se je odražalo tudi v svetnikovem življenju. Zvest smernicam tridentinskega koncila se je lotil reforme duhovščine v Cerkvi na Francoskem. A ekleziologija koncila iz 16. stoletja je bila naravnana predvsem navznoter, *ad intra*. Cerkev se je, popolnoma razumljivo spričo takratnih okoliščin, v prvi vrsti morala ukvarjati s svojo lastno strukturo in hierarhijo, z notranje-cerkvenimi problemi. Vincencij pa se ni toliko ukvarjal z vprašanjem, kako čim boljše organizirati cerkveno skupnost, ampak ga je predvsem zaposlovalo vprašanje, kako čim boljše evangelizirati uboge. (Prager 2012, 284) Njegov misijonarski model duhovnika je vplival na ekleziologijo Cerkve, ki se je tudi po njegovi zaslugi pričela bolj obračati *ad extra*, navzven v svet.

Če pogledamo prve misijone duhovnikov Misijonske družbe, ki so bili Vincencijeve sodobniki, lahko vidimo, kako se je njihova misijonarska dimenzija razodevala v praksi. Po sami obliki so bili misijoni bolj ali manj podobni misijonom drugih redovnih skupnosti, kot so jezuiti in kapucini. Vendar so bile tudi opazne razlike pri delu misijonarjev. Prva je bila po opažanju udeležencev misijonov v zavračanju kakršnegakoli »hrupa in fanfar«, druga pa je bila v tem, da so se v interakciji z ljudmi vzdržali velikih in pretencioznih besed – nasprotno, njihova direktna govorica je bila polna »gorečnosti« (Forrestal 2017, 90). To je med preprostim ljudstvom, ki je bilo že sito pompoznosti in predstav za množice,²⁰ poželo veliko odobravanja. Vsi seveda niso delili tega navdušenja. Ker so misijonarji bili aktivni tudi na področjih, kjer so prav tako bili prisotni protestanti, so bili stiki z njimi neizbežni. Čeprav so protestanti napadali katoliško učenje, se duhovniki po Vincencijevih navodilih niso spuščali v brezplodne razprave z njimi; nepripravljenost spuščati se v jalove besedne boje je mnoge protestante ujezila, saj jim je vzela veter iz jader (91). Vincencij je v ospredje misijonskega dogajanja postavil daljše dobro strukturirane kateheze, v katerih so misijonarji ljudi poučevali o temeljih katoliške vere, predvsem o veroizpovedi, o desetih Božjih zapovedih in o zakramentih. Pridige so

²⁰ Nekateri organizatorji misijonov so ob koncu misijona na cerkveno ozemlje zasadili velik križ, ki naj bi ljudi trajno spominjal na trpljenje, ki ga je moral Kristus doživeti za odrešenje človeštva. A Vincencij je takšno ravnanje zavračal kot preveč vpadljivo, pozunanjeno in dramatično, videl ga je kot »veliko hrupa in fanfar, a malo sadov« (Coste, 1:277).

bile za razliko od drugih organizatorjev misijonov krajše, duhovniki so se držali tako imenovane »male metode« pridiganja, za katero je Vincencij menil, da je najboljši način za učinkovito podajanje temeljev vere. Na programu misijona je bilo obvezno tudi spokorno bogoslužje in možnost za zakrament svete spovedi. Misijonarji so pred seboj vedno imeli jasen cilj: ljudem pomagati na poti spreobrnjenja, poglobljati njihovo vero in jih tako približati Bogu. Da pa začetno navdušenje vernikov po odhodu misijonarjev ne bi usahnilo, so pred odhodom kot svojo zapuščino v posameznih krajih ustanovili bratovščine, ki naj bi živele tudi po koncu misijona in vzpodbujale ljudi k zglednemu krščanskemu življenju ter med njimi ohranjale duha gorečnosti, ki so ga vžgali misijonarji.

3. SMERNICE ZA DELOVANJE DUHOVNIKA V DANAŠNJEM ČASU PO ZGLEDU DELOVANJA SV. VINCENCIJA PAVELSKEGA

Ko se dandanes sprašujemo o identiteti duhovnika, dejavnega v svetu, znotraj katoliške Cerkve obstajajo razni poudarki. Različne redovne skupnosti in ustanove posvečenega življenja se osredotočajo na specifične vidike, kako slediti osebi Jezusa Kristusa. Splošno se naglaša, da naj bo duhovnik človek, ki je na vseh ravneh – telesni, duševni in duhovni – uravnotežena in celovita osebnost. Mi se tukaj sprašujemo, kakšno naj bo konkretno delovanje duhovnika, ki želi v današnjem času slediti viziji sv. Vincencija Pavelskega.

Vizijo lahko opredelimo kot vseobsegajoč odnos človeka do njegovega poslanstva. Zajema vse tri dimenzije človekove eksistence: razumevanje, čutenje in delovanje. Tudi Vincencij je bil človek vizije; ko je prepoznal potrebe svojega časa, je zamislil in ustvaril načrt, kako na te potrebe čim bolj učinkovito odgovoriti. Svoje poslanstvo je videl kot nadaljevanje Kristusovega poslanstva oznanjevanja blagovesti ubogim (Lk 4,18). To ostaja Vincencijevo vodilo oziroma vodilo Misijonske družbe od vsega začetka. Delo z ubogimi in za uboge pa terja od duhovnika ustrezno usposobljenost. Vincencij je razumel, da je dobra vzgoja duhovnikov ključnega pomena za njihovo misijonsko delovanje med ubogimi. Kot dediči vincencijanske karizme so člani Misijonske družbe in ostali duhovniki, ki jim je Vincencij za zgled, povabljeni slediti njegovi viziji. Ta vizija je norma, ki usmerja duhovnikove misli in odločitve. Je merilo, po kateri lahko ocenjuje (ne)uspešnost svojega dela. Zato je nujno, da duhovnik, ki je član Misijonske družbe, v prvi vrsti prepozna vincencijansko vizijo duhovništva, ki se vseskozi razvija, v svojem bistvu pa ostaja ista vse od Vincencija dalje. Poznavanje pristne vizije vodi do uspešnega in ustanovitelju zvestega apostolata v svetu ubogih.

Izpostavimo tri temeljne točke, ki so ključnega pomena za življenje duhovnika, ki živi pristno vincencijansko karizmo. Prvič: je človek kontemplacije in akcije. V njem je ves čas navzoča pozitivna napetost med tema prvinama, ki ju skuša čim bolj urejeno usklajevati. Drugič: je misijonar v svetu. Njegova zavest o tem, da je poklican oznanjevati evangelij med ubogimi, ga kliče v svet, na obrobja. Tretjič: ima srce za uboge. Ni neobčutljiv za stiske, s katerimi se spopadajo preizkušani. Tak duhovnik sicer ne pozna odgovorov na vsa težka življenjska vprašanja; je najprej človek, blizu Kristusu, ki svojega Učitelja posnema v sočutju in v bližini sočloveku.

3.1 Duhovnik, človek kontemplacije in akcije

3.1.1 Povezanost kontemplacije in akcije

Vincencij je v svojih skorajda osemdesetih letih življenja zapustil veliko zapuščino, njegov življenjski opus je izjemno bogat. In vendarle so ga mnogi ljudje v tistem času imeli v prvi vrsti predvsem za moža molitve. Znal je v harmonično celoto združevati tako kontemplacijo kot akcijo, molitev in delo. Kot tak je lahko za zgled današnjim duhovnikom, dejavnim v svetu, kjer se zdi, da se vse vrti tako hitro, da človek v obilici vsakodnevnih obveznosti včasih ne najde več časa niti za Boga niti za bližnjega. Nevarnost izgube duhovniške identitete v sekulariziranem svetu je realna, a duhovnik se iz sveta ne more umakniti. Kako »biti v svetu, a ne biti od sveta«, je zato za duhovnika stalni izziv našega časa. Pogled na Vincencija kot na človeka kontemplacije in akcije ni nov – res pa je, da je bil zadnjih nekaj desetletij potisnjen v ozadje, sedaj pa znova prihaja v ospredje. Prav tako ta Vincencijeva podoba ni vidna navzven, ampak se pokaže šele ob podrobnejšem prebiranju njegovih misli (Maloney 2000, 173). To seveda tudi ni njegova izvirna ideja – zgodovina Cerkve že vsaj od časa sv. Benedikta poudarja pravilo »moli in delaj«.

Čeprav se zdi samoumevno, da naj bi bil vsak duhovnik človek kontemplacije in akcije, ni vselej tako. Vsesplošna preobremenjenost se je dotaknila tudi duhovnika; ob pomanjkanju novih moči se število njegovih pastoralnih zadolžitev povečuje, včasih tudi na račun molitve. In vendar je molitev ključnega pomena za duhovnikovo življenje, izvir, pri katerem se vsakodnevno napaja in dobiva novih moči. Zato tudi Vincencij poudarja: »Dajte mi moža molitve in sposoben bo storiti karkoli; s svetim apostolom lahko reče: ›Vse zmorem v Njem, ki mi daje moč.‹ (Flp 4,13)« (Coste, 11:76) A obenem svojega sobrata, ki razmišlja o odhodu h kartuzijanom, takole vzpodbuja k vztrajanju v Misijonski družbi: »Obstaja velika razlika med apostolskim življenjem in samoto kartuzijanov. Slednje je resda zelo sveto, a ni primerno za tiste, ki jih je Bog poklical k prvemu, ki je samo po sebi odličnejše. Sicer Janez Krstnik in Jezus Kristus ne bi dala prednosti prvemu, ko sta zapustila puščavo, da bi pridigala ljudem. Še več, apostolsko življenje ne izključuje kontemplacije, ampak jo zajema in ima od kontemplacije korist, saj prek nje spoznava večne resnice, ki jih mora oznanjati. Poleg tega je to bolj koristno za našega bližnjega, katerega smo dolžni ljubiti tako kot samega sebe in mu posledično pomagati na način, na

katerega samotarji ne pomagajo.« (Coste, 3:344) Vincencij spretno združi obe temeljni prvini duhovnikovega življenja, ne da bi eno postavljaj nad drugo. Zaveda se namreč pasti – kontemplacija brez akcije lahko vodi v nekakšen pietizem in intimizem, akcija brez kontemplacije pa v brezplodni aktivizem oziroma brezkrvni humanizem. Duhovnik je poklican po Vincencijevem zgledu k trudu za čim bolj harmonično enoto, za zdravo razmerje med obema prvinama. Kot pravi sv. Tomaž Akvinski, sta kontemplacija in akcija druga drugi pogoj in se medsebojno dopolnjujeta; kontemplacija je po eni strani predpostavka resnične dejavnosti, akcija je po drugi strani nujno potreben pogoj za resnično kontemplacijo (Štrukelj 2001, 61).

V kolikor te stalne dinamike med kontemplacijo in akcijo ni, vincencijanska karizma ostaja zgolj mrtva črka na papirju. Duhovnik, ki ne pokleka pred Gospodom, se bo le stežka pripravil na delo v potu svojega obraza. Vincencijanska duhovnost obstoji v dejavnem služenju in ne išče zatočišča v duhovnem svetu, kjer je vse idealno in popolno. Prav nasprotno, njena zakoreninjenost je v vsakodnevnem apostolatu, polnem težav in napetosti, veselja in razočaranj, kjer želi aktivno služiti Kristusu. Zato Vincencij duhovnikov ni vzpodbujal, naj se izgubijo v Bogu, ampak naj izgorevajo za Boga in v Bogu. (Rode 2011, 66)

Kristus je popoln zgled skladnosti med molitvijo in delom, pri njem je obstajala nenehna in nepretrgana enota obeh. V Kristusovi duši je venomer navzoče zrenje Očeta (kontemplacija) in izvrševanje Očetovega poslanstva (akcija); to izhaja iz njegove ontološke edinosti z Očetom: »Jaz in Oče sva eno.« (Jn 10,30) Vendar – po Balthasarju – med Kristusom in nami obstaja temeljna razlika: Kristus je enega bistva z Očetom, medtem ko mi svojo kontemplacijo in akcijo uresničujemo po Kristusu in v njem. Ljudje se moramo zato vedno znova vračati h Kristusu in se vanj »vračati«. (Štrukelj 2001, 71) Duhovnikovo življenje naj bo torej v celoti naravnano na Kristusa, ki je kontemplacijo in akcijo najpopolneje združil. Če duhovnik ni osredotočen na Kristusa, ima to lahko zanj usodne posledice, saj tako izgubi temeljni kamen, na katerem povezanost kontemplacije in akcije edino trdno stoji.

Pravilo »moli in delaj« predpostavlja, kakor rečeno, enost kontemplacije *in* akcije. Veznik *in* obeh prvin ne ločuje, ampak ju združuje. V tej dinamiki molitev postaja delo, delo pa postaja molitev. Zato Vincencij lahko naroča sestram usmiljenkam nekaj za tisti čas revolucionarnega: »Če bi morale v nedeljo iti negovat bolnika, namesto da bi šle k sveti

maši, čeprav je to stvar obveznosti, bi to morale storiti. Temu se pravi zapustiti Boga zaradi Boga.« (Coste, 10:76) Govorimo lahko o aktivni kontemplaciji in kontemplativni akciji obenem, katerih stična točka je v Kristusu (Štrukelj 2001, 86). Kristocentričnost vincencijanske duhovnosti je jasna. Skladno s Kristusovim opozorilom, da brez njega ne moremo ničesar storiti (Jn 15,5), je torej rodovitnost vsake kontemplacije in akcije odvisna od našega ostajanja in vztrajanja v Kristusu.

3.1.2 Duhovnik, človek kontemplacije

Vincencij je člane Misijonske družbe pogosto na slikovite načine vzpodbujal k molitvenemu življenju. Misijonar, katerega »orožje« je molitev, je zanj najbolj opremljen za vse življenjske boje (Coste, 11:281). Če kdaj ne ve, kako moliti, naj se preprosto obrne h Gospodu in ga prosi: »Gospod, nauči nas moliti« (Lk 11,1). Molitev je namreč dar, ki ga Bog naklanja tistim, ki se k njemu zatekajo z velikim zaupanjem (Coste, 11:209). Kar je hrana za telo, to je molitev za dušo (Coste, 9:321). Je nekaj naravnega, za zgled so nam lahko otroci v svojem nedolžnem in preprostem obračanju duše k Bogu (330). V molitvi duša kot v ogledalu vidi vse svoje madeže in prepozna, s čim žali Boga (327). Vincencij tudi molitev zanimivo primerja s pridiganjem: »Molitev je pridiga, ki je namenjena nam samim, da prepričamo sami sebe o tem, da je potrebno obrniti se k Bogu in sodelovati z njegovo milostjo, da bi iz naše duše izruvali pregrehe in vanjo vsadili vrline.« (Coste, 11:76)

Razmišljanja o molitvi so ena najbolj pogostih svetnikovih tem; iz njegovih besed je razvidno, da je bil sam človek molitve in da je imel molitev za vogelni kamen duhovnikovega življenja. Svaril je pred opuščanjem molitve, obenem pa je skušal biti v oporo tistim, ki so imeli z molitvijo težave. S kančkom ironije je ugotavljal, da so ljudje navadno počaščeni, če imajo priložnost govoriti s kraljem; v koliko večjo čast bi zato moralo biti človeku govoriti z Bogom (Coste, 9:94). Da pa bi ta pogovor lahko dobro potekal, je potrebno, da je človek v stanju razpoložljivosti za Boga. Za Vincencija je v takšnem stanju človek, ki je obenem ponižen in indiferenten. Če je krepost ponižnosti razmeroma dobro poznana in se bomo k njej v nadaljevanju še vrnili, pa je manj poznana krepost »svete ravnodušnosti«, o kateri je svetnik večkrat govoril. Gre za pojem, katerega je dandanes moč napačno razumeti. Nikakor ne gre za kakršnokoli ravnodušnost ali nezavzetost v slabem pomenu besede, ampak je to pojem, ki v Vincencijeve besednjaku

zaseda odlično mesto. Gre za pripravljenost človeka v molitvi na vse, kar Bog želi in pričakuje od njega, ne glede na njegove lastne interese. Molivec naj bo v molitvi v stanju nenavezanosti na svoje načrte in želje, in to naj bi bila človekova temeljna drža, ko pride v molitvi pred Boga. Indiferentnost (ravnodušnost, nenavezanost) je tako po Vincenciju tisto izhodišče vernika, ki mu omogoča prepoznavanje in izpolnjevanje Božje volje. Ta krepost, pogosto odbijajoča za človekovo naravo, ki si prizadeva za uveljavljanje svoje lastne volje, je krepost Kristusa samega, ki je bil vedno na razpolago načrtom nebeškega Očeta (Coste, 10:560). Izmed vseh kreposti, ki jih Vincencij pojmuje kot temeljne za slehernega duhovnika, je v njegovem molitvenem življenju prav krepost »svete ravnodušnosti« tista, ki iz njega napravlja »najbolj primeren instrument za sleherno delo v službi Boga« (Coste, 5:529). Le duhovnik, ki ni vezan na to ali ono službo in na ta ali oni kraj, zmore slediti Gospodu in načrtom njegove Previdnosti. Gre za krepost, ki njenemu imetniku zagotavlja notranji mir in blagoslov (Coste, 7:302).

Posebej velja poudariti preišljevalno molitev, katere pomen je Vincencij zelo poudarjal. Obstoj Misijonske družbe je bil zanj odvisen od zavezanosti njenih članov k rednemu vsakodnevnomu molitvenemu preišljevanju. (Maloney 2000, 184) Kot predmet preišljevanja je duhovnikom v prvi vrsti priporočal življenje in učenje Jezusa Kristusa; še posebno je izpostavljajl govor na gori v Matejevem evangeliju, ki se prične z blagri (Coste, 12:101). Kot nadvse odlično temo preišljevanja pa je poudarjal Kristusovo trpljenje in skrivnost križa, ki je »izvir mladosti, v katerem boste vsak dan našli nekaj svežega« (Coste, 9:172). Izpostavlja sv. Frančiška Asiškega in sv. Bonaventuro, ki sta prav iz meditacij o Kristusovem pasijonu črpala svojo moč. Na drugem mestu pa ugotavlja, da »nam svetniki sporočajo, da je Bog bolj vesel našega preišljevanja o trpljenju njegovega Sina, kot če bi se vse leto postili« (Coste, 10:457). Razumljivo je, da preišljevanje ni samo sebi namen, niti ni namenjeno temu, da bi med molitvijo doživljali vzvišena občutja ali bi se po molitvi zaradi tega bolje počutili. Vincencij je pred tem večkrat svaril. Cilj preišljevalne molitve je kratko malo v tem, da se molivec ob preišljevanju Kristusovega življenja skuša njemu čim bolj prililiti, mu postajati čim bolj podoben v mislih, besedah in dejanjih. To je tudi razlog, da je bil za razliko od sv. Frančiška Saleškega in sv. Ignacija Lojolskega bolj nezaupljiv do uporabe domišljije oziroma imaginacije med molitvijo. Na tak način se človek v molitvi izogne že omenjeni nevarnosti intimizma, ko se posameznik zapira sam vase, ter postaja odgovoren kristjan v odnosu do bližnjega in do sveta, v katerem živi. Zato tudi Vincencij vztraja, naj v

premišljevanju sprejmemo določene praktične sklepe, ki jih nato skušamo udejanjiti v vsakdanjem življenju (Coste, 2:217). Življenje samo je končno tisti kriterij, ki razodeva pristnost naše molitve.

Prisluhnimo Vincencijevemu pozivu k molitvi, temu najtesnejšemu stiku človeka z Bogom, kjer svetnik povzema vso njeno lepoto in veličino: »Predajmo se vsi premišljevalni molitvi, saj prav po njej nam prihaja vse dobro. Če vztrajamo v svojem poklicu, vztrajamo zaradi premišljevanja; če ne pademo v greh, ne pademo zaradi premišljevanja; če vztrajamo v ljubezni, če se zveličamo, vztrajamo in se zveličamo zaradi Boga in zaradi premišljevanja. Tako kot Bog človekovi molitvi ničesar ne odreče, tako tudi Bog brez človekove molitve skoraj ničesar ne podeli.« (Coste, 11:361)

3.1.2.1 Pobožnost k Srcu Jezusovemu

Čeprav so se prikazovanja Srca Jezusovega sv. Marjeti Mariji Alacoque pričela šele leta 1673, torej 13 let po Vincencijevi smrti, in je papež Pij IX. razglasil praznik Srca Jezusovega v vesoljni Cerkvi leta 1856, papež Leon XIII. pa je človeštvo Srcu Jezusovemu posvetil leta 1899, je bil Vincencij skupaj še z nekaterimi sodobniki že osredotočen na to najodličnejše jedro Kristusove osebnosti. Zanj je bilo Srce Jezusovo izvor misijonarske gorečnosti. Tako je vzneseno nagovoril člane Misijonske družbe: »Prosimo Boga, naj da Družbi tega duha, to srce, to srce, ki povzroča, da gremo vsepovsod, to srce Božjega Sina, srce našega Gospoda, srce našega Gospoda, srce našega Gospoda, ki nas nagovarja, da gremo, kakor je On šel. ... S to nalogo je poslal apostole; tudi nas pošilja tako kot njih, da bi vsepovsod prinesli ta ogenj. ›Prišel sem, da vržem ogenj na zemljo, in kako želim, da bi se že razplamtel!‹ (Lk 12,49) Prinesti ta božji ogenj, ta ogenj ljubezni in strahu Gospodovega vsepovsod, po vsem svetu.« (Coste, 11:264) Srce Jezusovo ni Vincencija zgolj pritegovalo, ampak je bilo ogenj, ki je človeka tako vnel, da je v sebi začutil potrebo po razširjanju in vžiganju tega ognja med ljudmi, ki še niso bili tako »vžgani« od Božje ljubezni.

Sama pobožnost k Srcu Jezusovemu se je v Cerkvi širila presenetljivo počasi. Sveto pismo Nove zaveze o Jezusovem Srcu izrecno ne govori, izjema je njegovo naročilo učencem: »Učite se od mene, ker sem krotak in v srcu ponižen.« (Mt 11,29) Ta kratek stavek, ki ga je Vincencij pogosto ponavljal, je imel velik vpliv na krščansko duhovnost. Dve izmed peterih kreposti, poudarjenih v Misijonski družbi, sta prav krotkost in

ponižnost. Vendar v prvem tisočletju kljub vsemu ni sledov o kakšni uveljavljeni pobožnosti v čast Srcu Jezusovemu. Pobožnost je pričela poganjati korenine s pisanji sv. Anzelma in sv. Bernarda v 11. in 12. stoletju ter se je v naslednjih stoletjih počasi krepila predvsem v novoustanovljenih redovnih skupnostih, posebno pri kartuzijanih, frančiškanih in dominikancih. A v vseh primerih je šlo zgolj za zasebno pobožnost posameznih vernikov. (Maloney 2014, 8–9)

Razmah pobožnosti je sledil v 16. in 17. stoletju, najprej s pisanji sv. Frančiška Saleškega, ki je v svojih delih *Uvod v pobožno življenje (Filoteja)* in *Razprava o Božji ljubezni (Teotim)* večkrat spregovoril o tej tematiki. Zvesti bralec njegovih knjig je bil tudi Vincencij. Ženevski škof je leta 1610 skupaj s sv. Ivano Šantalsko ustanovil red Obiskanja blažene Device Marije²¹ (poznani tudi kot red vizitatink), katerega članica je bila tudi sv. Marjeta Marija Alacoque. Njegov duhovni vpliv na Vincencija je bil izjemen, od njega si je Vincencij sposodil izrek o »dobrodelnosti kot ognju goreče ljubezni« (Coste, 11:66); po njem je tudi povzel učenje o Srcu Jezusovem (Forrestal 2017, 101). Zanj je bila gorečnost misijonarja duhovnika odvisna od »vcepljenosti« njegovega srca na Srce Jezusovo.

Sv. Jeanu Eudesu, Vincencijevemu sodobniku in pripadniku francoske šole duhovnosti, je uspelo pobožnost do Srca Jezusovega dvigniti na raven ljudske pobožnosti ter doseči, da je v Cerkvi na Francoskem bil ustanovljen praznik v ta namen. Tako je leta 1670, tri leta pred Jezusovimi prikazovanji Alacoquovi, v velikem semenišču v Rennesu verno ljudstvo prvič praznovalo praznik Srca Jezusovega. (Maloney 2014, 10) Njemu se torej Cerkev lahko zahvali, da je ta praznik našel mesto v bogoslužju.

Ne da bi zametovali preostale ljudske pobožnosti, se na tem mestu posebej ustavljamo pri pobožnosti Srca Jezusovega in njenem mestu v vincencijanski duhovnosti, saj je izrazito kristocentrična. Čeprav v Vincencijevem času pobožnost še ni bila uradno priznana, je neizpodbitno dejstvo, da mu je bila podoba Srca Jezusovega posebno blizu. Znova in znova se je vračal h Kristusovemu naročilu iz Matejevega evangelija (Mt 11,29). To je posebej vidno v Splošnih pravilih Misijonske družbe: »Vsi naj si tudi goreče prizadevajo, da se ravnajo po tem Kristusovem nauku: »Učite se od mene, ker sem krotak in v srcu ponižen.« Naj mislijo na to, da bodo, kakor on sam zatrjuje, krotki zemljo posedli; kajti z

²¹ Po smrti sv. Frančiška Saleškega leta 1622 je Vincencij prevzel duhovno spremljanje sester vizitatink.

izvrševanjem teh kreposti se pridobivajo človeška srca, da se spreobrnejo h Gospodu; tega pa ne dosejajo tisti, ki z bližnjim ravnajo pretrdo in preostro; s ponižnostjo pa si pridobimo nebesa.« (Konstitucije in Statuti Misijonske družbe 1985, pogl. 6 Splošnih pravil, tč. 2)

Duhovnik, ki je osebno predan tej pobožnosti in jo želi širiti med verniki, naj se trudi, da bo v skladu z naukom 2. vatikanskega koncila v pobožnosti mogoče zaznati bogoslužni, svetopisemski in antropološki navdih (Kongregacija za bogoslužje in zakramente 2003, tč. 12). Prizadeva naj si tudi za ustrezno katehezo vernikov, med katerimi naj gradi pristno skupnost. Kajti raziskave kažejo, da so nekatere pobožnosti dandanes žal zelo individualistično naravnane in imajo mnogokrat za cilj zgolj potešitev lastnih interesov. Lakmusov test pristnosti neke pobožnosti je vedno to, koliko ta verniku pomaga rasti v ljubezni do Boga in do bližnjega – v ljubezni, ki ni zgolj čustvena, ampak je dejavna in konkretna. Tako Vincencij razlikuje med afektivno (čustveno) in efektivno (dejavno) ljubeznijo: »Afektivna ljubezen izhaja iz srca. Oseba, ki ljubi, je polna topline in naklonjenosti. Nenehno se zaveda navzočnosti Boga, najde zadovoljstvo v razmišljanju o Njem in svoje življenje neopazno prebije v takem razmišljanju. ... Ljubezen je efektivna, ko delujemo za Boga, ne da bi doživljali toplino. Ta ljubezen duši ni zaznavna; duša je ne čuti, a je še vedno dejavna in dokonča svoje delovanje.« (Coste, 9:373) Pobožnost do Srca Jezusovega se naj zato ne kaže zgolj v človekovem globokem čustvenem doživljanju, ampak naj človeka »potisne« v svet, kjer bo dejavno izražal svojo ljubezen do ubogih in pomoči potrebnih.

3.1.3 Duhovnik, človek akcije

Poleg tega, da je bil človek molitve, je bil Vincencij predvsem zelo delaven mož. Pogled na njegov življenjski opus razkriva ogromen obseg njegovega delovanja – leta 1625 je ustanovil Misijonsko družbo, leta 1633 je skupaj s sv. Ludoviko de Marillac osnoval Družbo hčera krščanske ljubezni (usmiljenke), vpet je bil v vzgojo duhovščine prek ustanavljanja semenišč, vodenja duhovnih vaj in torkovih konferenc, da ne omenjamo njegovega misijonskega delovanja in ustanavljanja bratovščin za konkretno pomoč ubogim; dejaven je bil tudi na političnem področju; v življenju je napisal preko 30.000 pisem, mnogim ljudem je bil duhovni spremljevalec. Gotovo vsega tega ni zmogel storiti sam, v pomoč so mu bili sobratje, sestre, laiki in še mnogi, ki jih je pritegnila njegova

vnema in gorečnost. Predvsem pa je bil človek velikih organizacijskih sposobnosti, ki je znal izkoristiti sposobnosti vsakega, ki se je ponudil za pomoč pri delu. Po besedah Andréja Dodina je Vincencij znal v življenju ustvariti odlično povezavo med verovanjem in dejavnostjo. Njegovo vodilo je bilo, da »se mora življenje nenehno razvijati in rasti prek dejanj« (Fuechtmann 2009, 270). Vsega tega pa ni živel le sam – k temu je spodbujal tudi vse, ki so mu sledili.

Kaj se more torej duhovnik danes naučiti od Vincencija, ko gre za vprašanje odnosa do dela? Omenimo dve načeli, ki se jih je svetnik pri svojem delu dosledno držal. Prvič, Bogu je prisluhnil, ko mu je ta spregovoril prek dogodkov in ljudi. Drugič, Božji previdnosti je sledil postopoma, korak za korakom. (Maloney 2000, 174–175) V ključnem letu 1617 prideta ti dve načeli posebej do izraza. Tako v Gannesu in Follevillu kot tudi v Châtillonu se je nekaj mesecev kasneje srečal z veliko bedo ljudi v nezavidljivih okoliščinah. Podeželsko ljudstvo je bilo obubožano in versko nepoučeno, duhovniki so bili neizobraženi in nevredni svojega poklica. In prav prek teh dogodkov in ljudi je Bog spregovoril Vincenciju na srce. Vprašanje, »kaj je potrebno storiti« (Coste, 11:3), ki mu ga je takrat zastavila gospa Gondi, je odzvanjalo v njegovi notranjosti. Uvidel je, da mora odgovoriti nanj – in to prav on osebno. Brez pretiravanja lahko sklenemo, da je to vprašanje, postavljeno v ključnih trenutkih njegovega življenja, bilo rezultat direktnega navdiha s strani Boga (Udovic 2014, 37). Vincencij sam ugotavlja, da je za Boga značilno, da nas vedno poziva, naj delamo, kar je dobro; vse, kar storimo dobrega, namreč storimo po Božjem navdihu (Coste, 10:8). Njegova re-akcija je zato bila sad direktnega Božjega navdiha, delujočega po sočloveku. K takšni drži pripravljenosti je pogosto spodbujal sobrate in sestre usmiljenke. Rad je ponavljal, da »ima milost svoje trenutke« (Coste, 2:453), zato naj bodo stalno odprti za naloge, ki jim jih Bog pripravlja, a obenem tudi potrpežljivi in ne neučakani. Ali kot je sam posrečeno izjavil: »Pohitimo! Počasi!« (Coste, 5:400)

Duhovnik v sedanjem času je poklican biti dejaven na podoben način. Tudi danes mora biti odprtih oči za potrebe v svetu in tudi danes si mora nenehno zastavljati temeljno vincencijansko vprašanje: »Kaj je potrebno storiti?« To je vprašanje, ki naj ga zastavlja sebi in drugim, tukaj in zdaj. (Udovic 2014, 38) Odgovor je za duhovnika oziroma vsakega kristjana vsaj na načelni ravni jasen; pritrđi lahko svetniku, ko ta pravi: »V nas in v vsem, kar nas zadeva, mora biti uresničena Božja volja.« (Coste, 7:297) A kako jo

udejanjati v vsakdanjem življenju? Ključnega pomena je za Vincencija čistost namena. Vsako duhovnikovo dejanje, majhno ali veliko, mora imeti pred očmi cilj, kako ugajati Bogu; pri svojem delu ne sme iskati nobene nagrade, ampak mora ravnati izključno iz ljubezni do Boga. Pravi namen torej daje težo vsem njegovim dejanjem. Vincencij gre celo tako daleč, da brezkompromisno zatrdi, da duhovnik brez pravega namena ne bo zmožgel vztrajati v svojem poklicu, vse njegovo delo pa bo zaman. (Coste, 9:285) Duhovnik se mu lahko pridruži v njegovem sklepu, ko pravi: »V vseh svojih dejanjih želim upoštevati le Boga samega, tako da bi jih storil iz ljubezni do Njega in s pomočjo njegove milosti.« (286)

Poleg čistosti namena Vincencij duhovnike spodbuja ne le k vztrajni delavnosti, saj le-ta še ne zadošča. Pri svojem delu naj se zgledujejo po Kristusu, o katerem je rečeno, da je vse naredil dobro; ni namreč dovolj postiti se, spoštovati pravila in opravljati vsakdanje obveznosti, ampak je vse to potrebno početi »v duhu Jezusa Kristusa, s stremljenjem k popolnosti, na način, kakor je on sam to počel«. (Coste, 11:43) Celotno delo, ki se zdi najmanj pomembno in prav nič vzvišeno, mora biti opravljeno dobro in vestno (Coste, 12:408). Ta notranja naravnost duhovnika – ob že omenjeni kreposti nenavezanosti – je po Vincenciju ključnega pomena za njegov zdrav odnos do dela. Ni odveč omeniti tudi njegovega svarila pred brezdeljem in lenobo, ki jo ima za »mater vseh pregreh« (Coste, 1:398). Da bi pokazal, kako nevarno je za človeka ostati brez dela, uporabi primer iz narave. Kakor bo zemlja ne glede na svojo siceršnjo rodovitnost kmalu pričela proizvajati trnje, če jo pustimo neizkoriščeno, tako bo tudi nedejaven človek v kratkem pričel doživljati določene strasti in skušnjave, ki vodijo v zlo (Coste, 11:27). Sklicujoč se na prijatelja in priznanega teologa Andréja Duvala zato Vincencij poudarja, da mora duhovnik imeti pred sabo vedno več dela, kot ga lahko opravi (191).

3.2 Duhovnik, misijonar v svetu

3.2.1 Dolžnost duhovnikovega misijonskega udejstvovanja

Omenili smo že, da je pri Vincenciju prevladujoč lik duhovnika-misijonarja, ki je po Jezusovem naročilu poslan oznanjat »evangelij vsemu stvarstvu« (Mr 16,15). Ker je cilj Misijonske družbe »posnemati Gospoda Jezusa Kristusa v njegovih krepostih in v

njegovem delovanju za zveličanje bližnjega« (Konstitucije in Statuti Misijonske družbe 1985, pogl. 1 Splošnih pravil, tč. 1), je duhovnik-misijonar podaljšana roka Jezusa Kristusa v svetu. Svet kot celota zanj predstavlja misijonsko področje. Za duhovnika, ki je član Misijonske družbe ali se sicer navdušuje nad vincencijansko karizmo, zato misijonsko udejstvovanje ne more biti opcija – zanj je to kratko malo dolžnost. Če nekoliko parafraziramo znano Rahnerjevo misel, bo duhovnik po Vincencijevem zgledu misijonar le, če bo v svojem življenju imel močno izkušnjo Boga, ali pa sploh ne bo misijonar (Teixeira 2017, 230).

Bralec utegne dobiti napačen vtis, da je lik duhovnika-misijonarja v tradiciji Cerkve nekaj dokaj običajnega in samoumevnega. Vendar je bila v 17. stoletju v Cerkvi v ospredju predvsem t. i. zakramentalna pastoral, ki je duhovnika razumela v prvi vrsti kot delivca zakramentov. Ko Vincencij izpostavi model duhovnika, poklicanega, da oznanja Kristusov evangelij po vsem svetu, položi temelje t. i. misijonski pastoral, ki je bila takrat šele v začetkih; seveda tudi Vincencijev model duhovnika še naprej ostaja delivec zakramentov; tu gre za razširitev pojmovanja službe duhovnika. Zato ne gre podcenjevati Vincencijevega prispevka k utemeljitvi misijonarskega lika duhovnika – v takratni Cerkvi na Francoskem je povprečni opazovalec videl mnogo različnih skupnosti klerikov, ki pa so se mu zdele med seboj zelo podobne; s tem, ko je Vincencij izpostavil misijonarski značaj duhovnika lazarista, je obenem jasno opredelil člana Misijonske družbe napram preostalim klerikom takratnega časa ter poskrbel za prepoznavnost Misijonske družbe (Forrestal 2017, 88).

Vincencij je tudi nasprotoval ustanavljanju novih združb dvomljivega slovesa, ki so se nekaj let po ustanovitvi Misijonske družbe pričele samovoljno imenovati kot »misijonske« ali »misijonarske«, saj je to med vernike vnašalo nepotrebno zmedo. Tako je pisal prefektu Kongregacije *Propaganda Fidei*,²² naj ustavi ustanavljanje družb s podobnim imenom (Coste, 4:610). Tega ni storil iz kakšne posesivnosti ali ljubosumnosti, ampak preprosto zato, da je zavaroval identiteto Misijonske družbe, ki so jo njeni člani skozi leta trdega dela le stežka pridobili. Navedeno še ne pomeni, da je misijonarski značaj duhovnika kakorkoli ekskluzivno značilen le za člane Misijonske družbe; nasprotno, prav vsak duhovnik je po Kristusovem naročilu poklican biti misijonar v svojem okolju. To v praksi pomeni, da mora računati z možnostjo, da zapusti zavetje

²² Danes poznana kot Kongregacija za evangelizacijo narodov.

dosedanjega znanega mu okolja, kjer se trudi za ohranjanje vere med poznanimi ljudmi, ter se preseli na nepoznana področja med versko nepismene ljudi, ki jim evangelij še ni bil oznanjen. Pri tem ni nujno, da gre za velike teritorialne premike; že nekaj kilometrov stran je lahko situacija zelo drugačna in potreba po duhovnikovem misijonskem udejstvovanju mnogo večja. (Gay 2014, 36) Duhovnik mora zato biti v stanju pripravljenosti. Kot Vincencij naj vzklika: »Nisem ne od tukaj ne od tam, ampak kjerkoli Bog želi, da sem.« (Coste, 9:10)

3.2.2 Kreposti duhovnika misijonarja

3.2.2.1 Splošno o krepostih

Za Vincencija so kreposti preprostosti, ponižnosti, krotkosti, zatajevanja in gorečnosti za zveličanje duš tiste temeljne kreposti, s katerimi naj bo misijonar vselej opremljen. So duša Misijonske družbe. Primerjal jih je »petim Davidovim gladkim kamnom, s katerimi bomo že na prvi lučaj zadeli peklenškega Goljata in ga premagali v imenu Gospoda vojnih trum« (Konstitucije in Statuti Misijonske družbe 1985, pogl. 12 Splošnih pravil, tč. 12).

Za duhovnika, vpetega v vincencijansko tradicijo, je nujno ponotranjenje teh peterih kreposti. A ni dovolj, da jih pozna in da ve, kakšen pomen so imele v Vincencijevem času; potrebno je tudi, da jih prevede v današnji čas na način, da mu bodo pomagale čim bolj zvesto hoditi za Kristusom. Življenje po krepostih namreč oblikuje misijonarjevega duha, utrjuje njegovo voljo ter ureja njegove misli, besede in dejanja v luči njegove poklicanosti (Teixeira 2017, 238). Obenem se kreposti pri misijonarju sčasoma pričnejo prekrivati do te mere, da jih je med seboj težko jasno razločiti. Eden izmed pokazateljev duhovnikove rasti v krepostih je prav ta, da postopoma postaja vedno bolj učinkovit misijonar. Ustanovitelj Misijonske družbe je namreč verjel, da med krepostmi in misijonarjevim poslanstvom vlada simbioza, kjer je misijonarjeva sposobnost utelešenja kreposti sorazmerna plodnosti njegovega udejstvovanja in obratno (Forrestal 2017, 88).

Čeprav Vincencij seveda ni mogel trditi, da si zgolj lazaristi lastijo izključno pravico nad omenjenimi krepostmi, je vendarle vztrajal pri tem, da le-te med ljudmi močno odmevajo in puščajo trajno sled, ko si misijonarji prizadevajo za evangelizacijo ljudstva (94). Duhovnik-misijonar zato more živeti svojo poklicanost prav skozi prizmo peterih kreposti

– vsakodnevno izpraševanje vesti glede (ne)izpolnjevanja kreposti more biti zanj ustrezen preizkus tega, koliko svojo poklicanost zares živi.

3.2.2.2 Preprostost

Gre za krepost, ki je bila svetniku izmed vseh kreposti najbolj pri srcu. Zanj je preprostost »v tem, da brez nepotrebnih ovinkov govorimo golo resnico, kakor nam je v srcu, in da opravljamo svoja dela brez hlimbe in zvijačnosti, oziramo pa se edino na Boga« (Konstitucije in Statuti Misijonske družbe 1985, pogl. 2 Splošnih pravil, tč. 4). V prvi vrsti gre torej pri preprostosti za govorjenje resnice, ne da bi karkoli prikrivali. Duhovnik naj se odpove kakršnikoli dvoličnosti ali manipulaciji (Coste, 12:139). Govori naj jasno, ne zamegljuje zadev in stvari predstavi takšne, kakršne so. Za resnico naj pričuje z besedami in dejanji. Iskren naj bo do sebe, do bližnjega in do Boga. Obenem je preprostost tudi v tem, da smo v vsem našem početju osredotočeni na Boga in ne na minljive reči. Bog se rad pogovarja s preprostimi, zato Vincencij svetuje: »Ali želite najti Boga? On govori s preprostimi. ... Pogumno, imate namreč božjo obljubo, da je Bogu v zadovoljstvo biti s preprostimi ljudmi.« (141)

Posebej uporabna so za duhovnike svetnikova navodila glede preprostega pridiganja, kjer jim svetuje uporabo »male metode«, ki je bila zanj najbolj primeren način podajanja nauka. Vincencij je namreč zagovarjal pridiganje, v katerem ni bilo prostora za izumetničeno govoričenje. Zato je sobratom priporočal uporabo preprostega, vsem ljudem razumljivega besednjaka. Pri tem se je držal smernic tridentinskega koncila, ki je duhovnikom priporočal, naj pri pridiganju upoštevajo zmožnosti poslušalcev ter jih ne obremenjujejo z dolgoveznimi govori. (Forrestal 2017, 103–104) Predvsem pa je bilo zanj pomembno, da je pridiga v vernikih pustila trajen vpliv; kritičen je bil do pridig, ki so sprva sicer navdušile poslušalstvo z leporečjem, a so ljudi pustile prazne in niso pripomogle k poglobitvi vere (105). Mala metoda, ki je vzpodbujala preprosto pridiganje, je bila za Vincencija bolj primerna od kakšnih drugih metod pridiganja enostavno zato, ker so na tak način ljudi na samem začetku nagovarjali tudi sam Kristus in apostoli ter je rodila odlične sadove (Coste, 11:244).

Ker Kristus svoje učence poziva, naj bodo »preudarni kakor kače in preprosti kakor golobje« (Mt 10,16), Vincencij preprostost povezuje s preudarnostjo, »ki nam pomaga razsodno govoriti in delati; zato moramo modro zamolčati, kar ni primerno razodeti, zlasti

če je kaj že samo na sebi grešno in nedopustno; pri rečeh pa, ki so deloma dobre ali dovoljene, zamolčimo okoliščine, ki so zoper Božjo čast ali v škodo bližnjemu, in to, kar utegne nagniti naše srce k nečimrnemu slavohlepju« (Konstitucije in Statuti Misijonske družbe 1985, pogl. 2 Splošnih pravil, tč. 5). Ker je torej preprostost pri misijonarju neločljivo povezana s preudarnostjo, mora zanj biti sveto pravilo stvari presojeti iz Kristusovega zornega kota; ne sme podlegati niti posvetnemu presojanju stvari niti slabotnim sklepom svojega lastnega uma (Coste, 12:140).

3.2.2.3 Ponižnost

Ljudje so si edini, ugotavlja Vincencij, v prepoznavanju ponižnosti kot tiste kreposti, ki je med vsemi krepostmi najbolj čudovita, zaželena in potrebna. In vendar, se sprašuje svetnik z nemalo ironije, kako to, da tako malo ljudi to vrlino živi v vsakdanjem življenju. Preprosto zato, sam odgovarja, ker gre za eno tistih kreposti, o katerih sicer radi razmišljamo, ne vložimo pa dovolj truda, da bi je dejansko bili deležni. Človekovi naravi se namreč pogosto upira biti ponižen; to pa ga vodi k temu, da vedno izbere zadnje mesto, ima druge ljudi za boljše od sebe in da prenaša, kadar drugi o njem slabo govorijo. (Coste, 11:44)

V samem jedru ponižnosti je predvsem priznavanje resnice o človeku in Bogu. Vsak človek si mora po eni strani priznati, da je krhko, šibko in grešno bitje, po drugi strani pa mora priznati Bogu vso njegovo veličino, saj je le on resnični vir vsega dobrega. Človek je od Boga popolnoma odvisen. Vincencij tako nekega svojega duhovnika misijonarja opozarja, naj bo »zelo previden in nobenega od opravljenih dobrih del ne pripisuje sebi, saj bi s tem zagrešil tatvino in užalil Boga, ki je edini začetnik vsake dobre stvari« (Coste, 7:305). Dejansko je prav ponižnost tista, ki duhovniku omogoča dostop do Boga; sestoji v njegovem izpraznjenju samega sebe, da bi v svojo notranjost postavil Boga (Coste, 12:247). To duhovnik po Vincencijevem mnenju doseže, kolikor ne hlepi po priznanju s strani drugih, se postavlja v ozadje in druge bolj ceni kot samega sebe. Sobrate zato svari, kako ključna je ta krepost: »Ne varajmo se; če nimamo ponižnosti, nimamo ničesar.« (Coste, 11:387)

Ponižnost je obenem pogoj za hvaležnost. Človek, ki se zaveda svoje obdatjenosti, stoji pred Gospodom v duhu hvaležnosti. Ker prepozna, da je prav vse dar od zgoraj, se ponižna oseba izogiba primerjanju z drugimi. Nasprotno pa se napuhnjena oseba rada

primerja in je zadovoljna le, kadar ji gre bolje kot drugim. Ker torej krepost ponižnosti zavrača vsako primerjanje, se lahko osredotoči na dobro pri drugih in pri sebi ter se za to zahvaljuje Bogu. (Maloney 1992, 57–58)

Prav tako ponižnost vključuje držo služenja. Vsak kristjan je poklican k služenju in darovanju svojega življenja po zgledu svojega učitelja, saj »tudi Sin človekov ni prišel, da bi mu stregli, ampak da bi stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge« (Mt 20,28). Od duhovnikov se drža ponižnih služabnikov še posebno pričakuje. Višje kot se duhovnik povzpne v cerkveni hierarhiji, bolj naj v duhu ponižnosti služi. (Maloney 1992, 60) Zato Vincencij duhovnikom na visokih položajih priporoča, naj se zavedajo, da bodo vse pokvarili, če ne bodo Bogu ponižno dopustili, da vodi vse njihove besede in dejanja (Coste, 11:313).

3.2.2.4 Krotkost

Če se preprostost v prvi vrsti tiče človekovega odnosa do Boga in če se ponižnost v prvi vrsti tiče človekovega odnosa do samega sebe, se krotkost po Vincenciju dotika predvsem človekovega odnosa do njegovega bližnjega (Coste, 12:249). Odnos z bližnjim je zato najboljši pokazatelj, koliko je duhovnik zares krotak. Njegova drža v odnosu do drugega je drža pristnosti, odprtosti in razumevanja, kar pa še ne pomeni, da pri bližnjem nekritično sprejema vsako njegovo ravnanje in obnašanje. Drži se Vincencijevega navodila, da se »z izvrševanjem te kreposti pridobivajo človeška srca, da se spreobrnejo h Gospodu; tega pa ne dosegaajo tisti, ki z bližnjim ravnaajo pretrdo in preostro« (Konstitucije in Statuti Misijonske družbe 1985, pogl. 2 Splošnih pravil, tč. 6). Tako kot pri ponižnosti Vincencij tudi pri kreposti krotkosti jemlje za osnovo Kristusov poziv učencem, naj se učijo od njega, ki je »krotak in iz srca ponižen« (Mt 11,29). On tudi blagruje krotke, »ker bodo deželo podedovali« (Mt 5,5).

Vincencij izpostavlja tri temeljne značilnosti te kreposti. Prvič, sposobnost obvladovanja jeze. To je mogoče doseči bodisi z zavestnim preprečevanjem naglih in pretiranih izbruhov, tako da človek ne izgubi kontrole nad samim seboj, bodisi z izražanjem občutij jeze na ljubeč in spoštljiv način do bližnjega (Coste, 12:154–155). Drugič, krotki so »ljubeznivi, pristrčni in vedrega obraza nasproti vsem, ki jih ogovorijo, tako da so jim v tolažbo« (156). Gre za apostolsko vrednost te kreposti, ki duhovniku-misijonarju omogoča, da s svojo blagostjo osvoji in razoroži srca ljudi ter jim vliva zaupanje. Ne da

bi podlegel skušnjavi vsečnosti za vsako ceno, ki nasprotuje zavezanosti k resnici, se duhovnik zaveda, da »potrebuje določen čar in prijeten izraz na obrazu, da ne bi koga odgnal« (157). Tretjič, krepost pride do izraza, ko je duhovnik izpostavljen valu neupravičenih kritik in napadov: »Krotkost nam ne le pomaga, da oprostimo žalitve in krivice, ki so nam bile prizadejane, ampak nas tudi vzpodbuja k temu, da tiste, ki so nas prizadeli, obravnavamo blago in s prijetnimi besedami.« (159)

Krotkost je posebej povezana z duhovnikovo sposobnostjo razločevanja. Vincencij je verjel, da so le krotki deležni daru razločevanja. (157) Le človek, imun na nagle spremembe razpoloženja, ki bi njega in njegove bližnje spravile s tira, je sposoben sprejemati premišljene odločitve. Vsak duhovnik mora zato pri sprejemanju odločitev posedovati kombinacijo krotkosti in odločnosti. Po eni strani mora biti dovolj pogumen, da neko odločitev po tehtnem premisleku sprejme in stoji za njo, po drugi strani pa mora računati, da bo zaradi tega morda deležen neodobravanja in nerazumevanja s strani okolice, na kar mora odgovoriti s krotkostjo, zavedajoč se, da nikoli ne bo mogel vsem ustreči. (Maloney 1992, 62) Vincencij takšnega duhovnika primerja reki, ki teče mirno in brez šuma ter nikoli ne usahne (Coste, 11:54).

3.2.2.5 Zatajevanje

Kdor danes govori o kreposti zatajevanja (lat. *mortificatio*), plava proti toku. Izmed vseh kreposti se ta na prvi pogled morda zdi najmanj privlačna. V današnjem svetu, ki se ravna po načelu »vse želim doseči tukaj in zdaj in pri tem me nihče ne bo oviral«, se lahko govor o odpovedi in umiranju sebi zdi zastarel, nesmiseln in nepotreben. In vendar krepost zatajevanja ni nek preostanek preteklosti. Splošna pravila Misijonske družbe navajajo evangeljsko načelo, ki temelji na Kristusovem vztrajanju, naj se vsak, ki želi hoditi za njim, odpove sam sebi in vzame svoj križ (Mt 16,24). Podobno pravi apostol Pavel: »Če namreč živite po mesu, boste umrli, če pa z Duhom morite dela telesa, boste živeli.« (Rim 8,13) Duhovnik naj se tako notranje kot zunanje zatajuje; notranje zatajevanje zajema mrtvenje svoje volje in svojih sodb, zunanje zatajevanje pa zajema mrtvenje svojih čutov. (Konstitucije in Statuti Misijonske družbe 1985, pogl. 2 Splošnih pravil, tč. 8) Potrebno je oboje, zato Vincencij opozarja: »Človek, kateremu se zdi zunanje zatajevanje malo pomembno, češ da je notranje zatajevanje mnogo bolj pomembno, jasno kaže, da se sploh ne zatajuje, niti navznoter niti navzven.« (Coste, 11:59)

Dandanes poznavalci vincencijanske duhovnosti raje kot o zatajevanju govorijo o kreposti samodiscipline. Gre za vsebinsko podoben pojem, ki je morda bližje sodobnemu človeku. Ne glede na uporabljen pojem je v središču te kreposti odpoved. A ne gre za odpoved zaradi odpovedi, ampak naj odpoved eni dobrini služi pridobivanju neke druge, večje dobrine, ki naj človeka vodi bližje Bogu. Gre za vprašanje prioritete v človekovem življenju. Določenim dobrinam se namreč ne odpovedujemo zato, ker bi jih imeli za nekaj slabega. Priznavamo, da so same na sebi dobre, a se jim odpovedujemo, ker želimo biti deležni nečesa boljšega, višjega na lestvici naših vrednot. (Maloney 1992, 64) Tako Vincencij misijonarje posebej svari pred nezdravo navezanostjo do družine (Coste, 12:174). Seveda z družino kot tako ni nič narobe, le duhovnik se mora zavedati, kako velika ovira za apostolsko udejstvovanje je za duhovnika lahko pretirana navezanost na njegove domače (Konstitucije in Statuti Misijonske družbe 1985, pogl. 2 Splošnih pravil, tč. 9)

Pravo krščansko zatajevanje, očiščeno vsakih pretiravanj, zato duhovniku omogoča življenje v stanju stalnega spreobračanja. Podoben naj bo dobremu vinogradniku, ki s seboj zmeraj nosi nož, s katerim svojo trto obreže vsega, kar na njej zraste škodljivega in nekoristnega (Coste, 12:184). Njegov poziv ljudem k pokori in spreobrnjenju bo imel smisel le, če bodo verniki videli, da je sam sposoben obvladovati svojo h grehu nagnjeno človeško naravo. Kolikor bo duhovnik napredoval v kreposti zatajevanja, toliko bo po Vincencijevem prepričanju tudi napredoval v duhovnem življenju (Coste, 11:59).

3.2.2.6 Gorečnost za zveličanje duš

Vincencij o tej kreposti govori nekoliko manj kot o ostalih, vendar zato ni nič manj pomembna. Nasprotno, svetnik jo praktično enači s poklicanostjo misijonarja samega: »Pod besedo misijonar razumemo človeka, ki ga je Bog poklical, da bi reševal duše; naš namen je delo za reševanje duš po zgledu našega Gospoda Jezusa Kristusa, ki je edini pravi Odrešenik.« (Coste, 11:62) V jedru misijonarjevega poslanstva je torej reševanje duš. Zato ni dovolj govoriti o kreposti gorečnosti na splošno; izrecno je potrebno poudariti, da gre za gorečnost za zveličanje duš. Duhovnik naj, tako naroča Vincencij, sledi Kristusovemu zgledu, ki je med svojim zemeljskim bivanjem vse svoje misli namenil odrešenju ljudi in to počne še naprej, saj v tem vidi voljo svojega Očeta (62).

Gorečnost za zveličanje duš je moč razumeti kot konkreten izraz misijonarjeve učinkovite (dejavne) ljubezni do ljudi. Vincencij namreč pravi: »Če je ljubezen ogenj, je gorečnost plamen.« (Coste, 12:250) A obstajata dve skrajnosti, ki lahko ta plamen pogasita: lenoba in nepremišljena gorečnost. Prva se kaže v pomanjkanju motivacije, pretirani skrbi za zdravje, iskanju ugodja in izogibanju truda; druga pa se kaže v pretiranem entuziazmu, pretiravanju pri delu in preveliki strogosti do sebe ter drugih. Zato naj duhovnik ubira srednjo pot med tema skrajnostma. (Konstitucije in Statuti Misijonske družbe 1985, pogl. 12 Splošnih pravil, tč. 11)

Duhovnikova gorečnost za zveličanje duš se kaže tudi v izpolnjevanju konkretnih, vsakodnevnih zadolžitvev. Na ta način nenehno potrjuje svojo pritrditvev Bogu, nekoč dano za vse življenje. Ta pritrditvev mora zato biti podprta s številnimi majhnimi pritrditvami. Da pa bi misijonar mogel vztrajati v zvestobi in bi plamen gorečnosti gorel še naprej, je izjemnega pomena njegov trud za trajno izobraževanje in usposabljanje. (Maloney 1992, 67) Člani Misijonske družbe so skladno z vincencijansko karizmo k temu še posebej poklicani; le tako morejo ohraniti svojo prvotno misijonsko gorečnost.

Ker je dandanes v številnih delih sveta občutiti veliko pomanjkanje duhovnih poklicev, naj goreč misijonar med potencialnimi kandidati nazorno kaže lepoto svoje poklicanosti. Kot je Jezus direktno poklical dvanajstere, tako tudi duhovnika ne sme biti strah direktno nagovoriti mlade, ki so morda poklicani v duhovništvo. Duhovnik, ki se zaveda dobrosti svojega duhovniškega poslanstva, le-tega ne želi in ne more zadržati zase. (68) Skladno s srednjeveškim metafizičnim načelom *bonum diffusivum sui* – dobro po naravi teži po razdajanju samega sebe. Zato naj bi se tudi dobrost duhovništva, katerega najplemenitejše poslanstvo je ljudi voditi k Bogu, po gorečih duhovnikih razširjala med tiste, ki jih Gospod kliče na svojo žetev (Mt 9,38).

3.3 Duhovnik, človek s srcem za uboge

3.3.1 Učenje Cerkve o uboštvu

Družbeni nauk Cerkve v skladu s personalističnim načelom uči, da je vsak človek podoba živega Boga. Od njega samega je človek prejel neodtujljivo dostojanstvo. Zato Cerkev človeka neprestano opozarja na vzvišenost njegovega poslanstva. Ko se je Božji Sin učlovečil, se je na neki način združil z vsakim človekom. Cerkev posledično vabi

kristjane, naj v vsakem bližnjem, zlasti pa še v ubogem in trpečem, prepoznavamo brata, »ki je zanj Kristus umrl« (1 Kor 8,11). (Papeški svet Pravičnost in mir 2007, tč. 105) Človekova bogopodobnost in njegovo neodtujljivo dostojanstvo sta torej temelj cerkvenega prizadevanja za uboge. Še več, Cerkev močno poudarja prednostno odločitev za uboge. Gre za posebno obliko izvrševanja krščanske ljubezni do ubogih, ki v nas poraja odločitve, katere vodijo v dejavno služenje sestradanim, beračem, brezdomnim, ljudem brez zdravniške pomoči in brez upanja na boljšo prihodnost (tč. 182). Izbira za uboge je za Cerkev v prvi vrsti teološka kategorija; šele zatem je to kulturno, sociološko ali politično vprašanje (Frančišek 2014, tč. 198). Kristus, ki je postal ubog in je bil v vsem solidaren z ubogimi, je namreč temelj, na katerem Cerkev gradi svojo odločitev za uboge. Na ta način se tudi ograjuje od ideologij vseh vrst, ki želijo uboge uporabiti v prid osebnih ali političnih interesov.

Človekovo uboštvo kaže na njegovo slabost in potrebo po odrešenju, katerega sam ne more doseči. Ta človeška beda – kaže se v številnih oblikah – je »pritegnila sočutje Kristusa Odrešenika, ki jo je hotel prevzeti nase« ter se je na tak način poistovetil s svojimi najmanjšimi brati. (*Katekizem katoliške Cerkve* 2008, tč. 2448) Člani Cerkve smo kot udje Kristusovega telesa dolžni slediti njegovi glavi. Zato bo Kristus skladno s priliko o poslednji sodbi (Mt 25) prepoznal svoje izvoljene po tem, kar so storili za uboge. (*Katekizem katoliške Cerkve* 2008, tč. 2443)

Cerkev se v svojem realizmu zaveda, da kljub vsem prizadevanjem za odpravo revščine le-ta nikoli ne bo povsem odpravljena s tega sveta. Obenem tudi odklanja vse mesijanizme, ki želijo ustvariti raj že na tem svetu. Kot pravi Kristus: »Uboge imate namreč vedno med seboj.« (Mt 26,11) Do odprave uboštva bo prišlo šele po njegovem drugem prihodu, »v vmesnem času so reveži zaupani nam in po tej odgovornosti bomo na koncu sojeni« (Papeški svet Pravičnost in mir 2007, tč. 183). Za kako resno svarilo gre, pričajo katekizemske navedbe o peklju: »Naš Gospod nas opozarja, da bomo ločeni od njega, če se ne zmenimo za lajšanje velikih potreb ubogih in malih, ki so njegovi bratje.« (*Katekizem katoliške Cerkve* 2008, tč. 1033)

Ljubezen Cerkve do ubogih je izpričana v njenem bogatem izročilu; navdihuje se ob evangeljskih blagih, Jezusovem uboštvu in njegovi pozornosti do ubogih. Ta ljubezen se ne tiče le gmotnega uboštva, ampak tudi številnih oblik kulturnega in religioznega

uboštva. (tč. 2444) Cerkev zato spodbuja dela usmiljenja – dejanja, storjena iz ljubezni, s katerimi bližnjim pomagamo v njihovih telesnih in duhovnih potrebah (tč. 2447).

Pomembno se je zavedati razmerja med ljubeznijo in pravičnostjo. Cerkevno učiteljstvo poudarja, sklicujoč se na besede sv. Gregorja Velikega, da materialna podpora najbolj pomoči potrebnim v prvi vrsti niti ni izraz kakšne posebne darežljivosti, ampak jim na ta način zgolj vračamo, kar je njihovega. Ne gre torej toliko za dejanje ljubezni, kolikor gre predvsem za izpolnjevanje dolžne pravičnosti. (tč. 2446) Pomoč ubogim je zato »pričevanje za bratsko ljubezen«, obenem pa je tudi »izvrševanje pravičnosti, ki je Bogu všeč« (tč. 2462).

Ko Cerkev govori o prednostnem mestu ubogih v Božjem ljudstvu, je to treba razumeti kot »posebno prednost v načinu, kako uresničujemo krščansko ljubezen« (Frančišek 2014, tč. 198). Kristjani smo vzpodbujeni k pozorni ljubezni do bližnjega, ki ga imamo po besedah sv. Tomaža Akvinskega »v nekem smislu za enega bistva s seboj« (tč. 199). Skladno z načelom solidarnosti je zato vsak krščeni brez izjeme poklican – svojemu stanu primerno – k večji družbeni angažiranosti v boju za dobrobit najbolj ubogih in pomoči potrebnih.

Medtem ko je skrb za materialno dobro ubogih seveda zelo pomembna, se prednostna odločitev za uboge mora še posebno kazati v njihovi verski oskrbi (tč. 200). Ker je resnična ljubezen do ubogih vedno celostna, vključuje tudi duhovno dimenzijo. Cerkev zato tega ne sme zanemarjati, kot da bi bila za človeka pomembna le materialna dobrobit, saj je »najhujše izključevanje, zaradi katerega ubogi trpijo, pomanjkanje duhovne naklonjenosti« (tč. 200). Pojem uboštva zato v skladu s holističnim pogledom na človeka ne more biti zreduciran zgolj na uboštvo v gmotnem smislu.

3.3.2 Vincencijevo pojmovanje uboštva

Vincencij je uboge rad imenoval za »naše gospode in gospodarje« (Coste, 11:349). Vendar pri njem ne gre za neko leporečje, tako jih imenuje zato, ker zanj predstavljajo osebo Jezusa Kristusa samega: »Ko služimo ubogim, služimo Jezusu Kristusu.« (Coste, 9:199) Kar torej človek stori kateremu izmed teh najmanjših, stori Kristusu samemu. Gre za temeljni kristocentrični vidik, ki pri delu z ubogimi in za uboge nikdar ne sme izostati. Kadarkoli govorimo o ubogih in Kristusu kot o dveh ločenih stvarnostih, kadarkoli

Kristus preneha biti referenčna točka v duhovnikovem prizadevanju za uboge, so le-ti omejeni zgolj na socialno kategorijo. V tem primeru se o njih sicer lahko razpravlja in raziskuje, a le težka bo duhovnik izkazal potrebno sočutje in skrb zanje, saj zmanjka najbolj temeljnega – nadnaravne vere, ki nam omogoča prepoznati človekovo dostojanstvo, katerega pogosto prekrivajo plasti bede in mizerije. (Teixeira 2017, 233)

Istovetenje Kristusa z ubogimi je tema, h kateri se je Vincencij vedno znova vračal. Sicer ne govori, da je Kristus v ubogih navzoč na enak način, kot je resnično, stvarno in bistveno navzoč v zakramentu svete evharistije po spremenjenju kruha in vina v Kristusovo telo in v kri (*Katekizem katoliške Cerkve* 2008, tč. 1374 in 1375). Vendar vztraja pri tem, da je Kristus v ubogih navzoč na poseben način, kar je izrecno izpostavljeno v 25. poglavju Matejevega evangelija. Sestram usmiljenkam tako pravi: »Naš Gospod je hotel v svoji osebi izkusiti vsako vrsto stiske, ki si jo je moč zamisliti. Svetopisemski izraz govori o tem, da je želel biti obravnavan kot 'Judom v spotiko, poganom norost' (1 Kor 1,23), da bi vam pokazal, da mu lahko strežete v vsakem ubogem in prizadetem človeku. Zato je hotel vstopiti v to stanje, da bi ga posvetil, kot je posvetil vsa preostala človekova stanja. Zavedati se morate, da je On ravno tako prisoten v ubogih ljudeh, prikrajšanih inteligence, kot v vseh drugih. S tem prepričanjem jim morate služiti ter se med obiskom pri njih veseliti. Same pri sebi recite: ›Grem k tistim ubogim ljudem, da v njihovi osebi počastim osebo našega Gospoda. V njih bom gledala učlovečeno Božjo modrost.« (Coste, 10:103) Na ta način lahko gledamo na uboge kot na neke vrste zakrament Kristusove navzočnosti v svetu. Vincencij zato potegne preprosto paralelo – ljubiti uboge pomeni ljubiti Kristusa, streči ubogim pomeni streči Kristusu (Coste, 13b:434). Kakor Cerkev vzpodbuja vernike k pobožnosti češčenja Najsvetejšega, Kristusa navzočega v zakramentu svete evharistije, tako Vincencij vzpodbuja k »pobožnosti do ubogih, ki za vas predstavljajo osebo našega Gospoda« (Coste, 10:268).

Kot zavetnik dobrodelnih organizacij je Vincencij nekakšen predhodnik sodobnega družbenega nauka Cerkve, kolikor se tiče najbolj ubogih. Čeprav ta izraz sega do papeža Pija XI. in določa doktrinalni del, nanašajoč se na družbeno pomembne teme, se skrb Cerkve za razmere v družbi seveda ni pričela šele takrat (Papeški svet Pravičnost in mir 2007, tč. 87). Prednostna odločitev za uboge, tako izpostavljena kategorija v učenju Cerkve na družbenem področju zadnjih nekaj desetletij, dejansko ni kakšna novost. To je bilo Vincencijevo temeljno vodilo že pred stoletji. Čeprav pogosto govori o izkazovanju

ljubezni in usmiljenja do ubogih, pa obenem za tisti čas presenetljivo poudarja tudi krepost pravičnosti. Tako dve leti pred smrtjo piše sobratu, da v »pomoči ubogim opravljamo delo pravičnosti in ne usmiljenja« (Coste, 7:115). Prizadevanje za družbeno pravičnost, in ne usmiljenje, je torej tisto, ki naj v prvi vrsti duhovnika zavezuje pri njegovem odnosu do »naših gospodov in gospodarjev«. Zato tudi pravi, da »ne obstaja nobeno dobro delo, ki ga ne bi spremljala tudi pravičnost« (Coste, 2:68). To Vincencijevo stališče je v popolnem sozvočju z učenjem Cerkve, ki pri boju zoper revščino poudarja izpolnjevanje dolžne pravičnosti (*Katekizem katoliške Cerkve* 2008, tč. 2446).

Vincencij vztraja pri tem, da je treba ubogim vseh vrst pomagati na vse možne načine. Pri tem se ni oziral na osebo, zanj je bilo odločilnega pomena, da ta človek potrebuje pomoč, takšno ali drugačno, zato mu je preprosto treba pomagati. (Witzel 2007, 50) 6. poglavje Splošnih pravil Misijonske družbe, ki je posebej posvečeno skrbi za bolnike, tako govori o telesni in dušni pomoči (Konstitucije in Statuti Misijonske družbe 1985, pogl. 6 Splošnih pravil, tč. 1). Ko razmišlja, zakaj je bila ustanovljena Družba hčera krščanske ljubezni, sestre usmiljenke spominja: »Eno je telesno pomagati tistim, ki so ubogi; a v resnici nikoli ni bil namen našega Gospoda ustanoviti vašo Družbo, da bi skrbele le za telo, saj se bo za to vedno kdo našel. Namen našega Gospoda je, da ubogim pomagata tudi duhovno.« (Coste, 10:269) Kar je Vincencij naročil sestram usmiljenkam, velja tudi za vse člane Misijonske družbe. Ker so njeni člani tako duhovniki kot bratje, je marsikateri duhovnik zgrešeno razmišljal, da je njegova naloga zgolj duhovna oskrba ubogih, medtem ko naj se s telesno oskrbo ukvarjajo bratje. Zato ustanovitelj močno kritizira tiste duhovnike, ki so – pod krinko duhovne skrbi za uboge – zavračali telesno skrb zanje: »Če je v Družbi kdo, ki misli, da naj ubogim oznanja le evangelij, ne pa tudi skrbi zanje, jim pomaga v njihovih duhovnih ne pa tudi telesnih potrebah, vam odgovarjam, da jim moramo na vse načine pomagati in skrbeti za pomoč.« (Coste, 12:77) To zanj pomeni »oznanjati evangelij z besedami in dejanji« (78), in to je po njegovem najpopolnejša pot evangelizacije ubogih.

Ko svetnik razmišlja o božjih načrtih za nastanek Misijonske družbe, prihaja do zaključka: »Božji Sin je postal človek kakor mi, tako da bi bili mi ne le odrešeni, ampak bi bili kot On rešitelji; to pomeni, da bi sodelovali z Njim v delu za zveličanje duš.« (97) V samem jedru duhovnikovega apostolata je torej skrb za zveličanje ljudi, še posebno najbolj ubogih. Duhovnik, orodje v božjih rokah, je potemtakem v prvi vrsti poklican

ljudi voditi k večnemu zveličanju, k bivanju z Bogom, česar ne sme nikoli izgubiti izpred oči. To naj bo prvenstveni smoter evangelizacije.

3.3.3 Sposobnost prepoznavanja Kristusa v ubogih

Če je 25. poglavje Matejevega evangelija o poslednji sodbi neke vrste »ustava« za vse, ki se zgledujejo po Vincencijevem zgledu, potem je temeljno vprašanje, ki si ga mora zastaviti duhovnik v tem duhu: »Kako zmorem prepoznati Kristusa v vsakemu izmed mojih bližnjih, v vsakem izmed ubogih?« Kaj naj stori duhovnik, da bo po Vincencijevem naročilu zmožen »obrniti drugo plat medalje« (Coste, 11:26) ter bo mogel v ubogem prepoznati Kristusa samega? Gre za vprašanje, na katerega ni mogoče odgovoriti enkrat za vselej. Gre za vprašanje, ki si ga mora duhovnik nenehno zastavljati.

V prvi vrsti gre tukaj za vprašanje vere. Prepoznati Kristusa v ubogem je mogoče samo z očmi vere. Vera je najprej milost, dar od Boga. Obenem pa je tudi človekov odgovor Bogu, ki se mu razodeva in podarja (*Katekizem katoliške Cerkve* 2008, tč. 26). Zato vera kot nadnaravna krepost zajema obe komponenti: Božji nagovor in človekov odgovor. Po eni strani je Bog tisti, ki duhovniku podarja oči vere, po drugi strani pa je duhovnikova dolžnost te podarjene oči vere usmerjati v uboge in se ne ozirati stran. Zdi se ključnega pomena, da duhovnik poskrbi za svojo notranjo razpoložljivost, za pripravljenost sprejemati Božje navdihe. Biti mora človek kontemplacije. Pri tem mu kot zanesljiv smerokaz more služiti petero vincencijanskih kreposti, ki mu kažejo pravo pot hoje za Kristusom. Predvsem pa je pomembno, da se duhovnik zaveda svojega lastnega uboštva. Vseh svojih šibkosti, ranljivosti, nepopolnosti in nedorečenosti. Sprejemanje lastnega uboštva je za duhovnika – kot seveda tudi za vsakega drugega – predpogoj za prepoznavanje Kristusa v ubogih. V kolikor duhovnik tega ni sposoben, je, kot bi se na njegove oči vere naselile luskine, ki mu onemogočajo jasen pogled. Služabnik ubogih in majhnih lahko duhovnik postane le, če tudi sam postane majhen in ubog v duhu (Daigneault 2012, 114). Do njih bo lahko sočuten le, kolikor bo v stiku z lastnimi slabostmi in revščino (118). Zgolj duhovnik, ki bo tudi v takšnih neugodnih okoliščinah sposoben dopustiti Bogu, da ga ljubi, bo zmožen ljubiti bližnjega s srcem, ki je upodobljeno po Gospodovem srcu (120).

Vendar je prepoznavanje Kristusa v ubogih šele prvi korak. Nujno mu mora slediti še drugi korak – Kristus, prepoznanim v ubogem, je potrebno dejavno pomagati. Duhovnik

mora biti tudi človek akcije. Obstoji nevarnost, da bi uboge povezoval s Kristusom zgolj na načelni ravni, da bi ostal zgolj na ravni besed. A duhovnik je poklican osebno vstopati v pristne odnose z ubogimi, jih poznati po imenu, se brigati za njihove probleme, biti občutljiv za njihovo trpljenje ter jih imeti za resnične brate in sestre v Kristusu. (Alvarez 2016, 501) Tak duhovnik se zaveda, da je njegovo delo blagoslovljeno, saj »Bog ljubi uboge, zato posledično ljubi tudi tiste, ki ljubijo uboge« (Coste, 11:349). Zaveda se, da kakor je telo brez duha mrtvo, tako je tudi vera brez del mrtva (Jak 2,26). Zato se duhovnik kot »mistik krščanske ljubezni« trudi za služenje ubogim v konkretnosti vsakdanjih dejanj, »z delom svojih rok in v potu svojega obraza« (Coste, 11:32).

SKLEP

V magistrskem delu smo se posvetili vprašanju vizije duhovništva, ki jo je gojil sv. Vincencij Pavelski. Kot ena vodilnih osebnosti v katoliški Cerkvi tistega časa je močno vplival na formacijo duhovnikov, sledi njegovega dela so vidne še danes. Obenem se je sčela podaril služenju ubogim. Želeli smo raziskati, kako so nanj vplivale takratne cerkvene in družbene okoliščine. Ugotovili smo, da sta prostor in čas, torej v vojne vpletene Francija 17. stoletja, igrala pomembno vlogo v njegovem razvoju. Duhovništvo se je znašlo v krizi in Vincencij je skupaj s sobrati iz novoustanovljene Misijonske družbe skušal na to krizo odgovarjati – tudi na podlagi lastne izkušnje mladostne vihravosti in povzpetništva – z duhovnimi vajami, rednimi tedenskimi torkovimi konferencami in semenišči za duhovniške kandidate. Gotovo gre za témo, v katero se magistrsko delo ni moglo pretirano poglobiti; obstaja namreč še veliko »manevrskega prostora« za globlje raziskovanje za tisti čas inovativnega in sistematičnega načina formacije bodočih duhovnikov, ki bi nam kljub spremenjenim razmeram moglo povedati mnogo koristnega tudi za današnji čas.

Spoznali smo, da je na temeljne značilnosti Vincencijevega modela duhovnika vplival tridentinski koncil s svojim pokoncilskim dogajanjem, pa tudi njegovi sodobniki, ki so bili med glavnimi predstavniki francoske šole duhovnosti. Francoska šola duhovnosti v slovenskem prostoru ni podrobneje raziskana; gre pa za pomembne može s Pierrom Berullom na čelu, katerih bogato dediščino bi veljalo natančneje proučiti. Ugotovili smo, da je Vincencij v središče življenja vselej postavljaj osebo Jezusa Kristusa. Zato je kristocentričnost, torej duhovnikova osredinjenost na osebo Jezusa Kristusa, v samem jedru Vincencijeve vizije duhovništva. Obenem je svetnik zelo poudarjal misijonarsko razsežnost duhovnika, ki je po Kristusovem zgledu poslan oznanjat blagovest ubogim (Lk 4,18). To sta temeljna poudarka, ki moreta po naših ugotovitvah slehernemu duhovniku kazati varno pot hoje za Kristusom po Vincencijevem zgledu.

Gotovo je, da magistrsko delo ne predstavlja Vincencijeve vizije duhovništva kot edini možni in pravilni model duhovništva. Bogato izročilo Cerkve namreč pozna številne svetnike, ki so tlakovali pot različnim modelom duhovništva. Vendarle pa razumemo Vincencijevo pojmovanje duhovništva kot pot, ki je znotraj Cerkve prepoznana kot dobra in preizkušena. Predvsem pa za vse, ki se navdihujejo ob vincencijanski karizmi, ostaja trajen izziv, kako njegovo vizijo ohranjati svežo tudi po štiristo letih in jo tolmačiti tako, da bo duhovnik-misijonar, zazrt v uboge in trpeče današnjega časa, mogel odgovarjati na ključna vprašanja današnje družbe in ljudi voditi k Bogu.

POVZETEK

Magistrsko delo želi osvetliti osebo sv. Vincencija Pavelskega in njegovo vizijo duhovništva. Ukvarja se z dejavniki, ki so vplivali na njegovo življenje. V samem jedru njegove misli je duhovnik-misijonar, poslan oznanjat evangelij ubogim. Gre za lik duhovnika, ki s svojo osredotočenostjo na Kristusa konkretno nagovarja tudi danes.

Avtor v prvem poglavju oriše družbene in cerkvene okoliščine v 17. stoletju. Posveti se življenju svetnika do zanj prelomnega leta 1617 ter predstavi stanje duhovščine v tistem času. Obravnava tudi ustanovitev Misijonske družbe, ki ostaja njegova trajna zapuščina. Drugo poglavje obravnava temeljni značilnosti Vincencijevega modela duhovnika – kristocentričnost in misijonarsko razsežnost. Bil je pod velikim vplivom tridentinskega koncila, katerega določbe je želel udejanjiti v praksi. Nanj so vplivali tudi člani francoske šole duhovnosti, s katerimi deli mnogo istih pogledov, v določenih točkah pa se od njih oddaljuje. Magistrsko delo predstavlja Vincencija kot človeka, ki prepozna navzočnost Boga v vsakodnevnih dogodkih. Bog je navzoč v slehernem človeku, še posebno v ubogem, duhovnik-misijonar pa je poklican h konkretnemu služenju. Tretje poglavje magistrskega dela ponudi nekaj temeljnih smernic za duhovnikovo udejstvovanje v današnjem času po Vincencijevem zgledu. Duhovnik naj bo človek kontemplacije in akcije. Skladno s Kristusovim naročilom je tudi poklican biti misijonar v svetu. Pri delu mu morejo biti v pomoč in oporo petere vincencijanske kreposti (preprostost, ponižnost, krotkost, zatajevanje, gorečnost za zveličanje duš). Prav tako pa mora imeti čut za uboge. K temu ga kliče že učenje Cerkev, še prav posebej pa sam Vincencij, ki na podlagi 25. poglavja Matejevega evangelija zatrjuje: »Ko služimo ubogim, služimo Jezusu Kristusu.« (Coste, 9:199)

Cilj magistrskega dela je torej v prvi vrsti predstavitev Vincencijevega pogleda na duhovništvo. Duhovnik-misijonar, ki se dandanes zgleduje po njegovem zgledu hoje za Kristusom, more zato oznanjati evangelij ubogim in odrinjenim sredi današnjega sveta in mednje prinašati Boga.

KLJUČNE BESEDE: Vincencij Pavelski, duhovništvo, misijonar, ubogi, kristocentričnost, francoska šola duhovnosti, tridentinski koncil, formacija duhovnikov, spreobrnjenje, vincencijanske kreposti.

SUMMARY

The master's thesis aims to illuminate the person of St Vincent de Paul and his vision of the priesthood. It deals with factors that influenced his life. At the core of his thought is a missionary priest who is sent to preach the Gospel to the poor. This kind of priest figure, which is centered on Christ, addresses also the people of today.

In the first chapter, the author outlines the social and ecclesiastical circumstances in the 17th century. He presents the saint's life until 1617, a turning year for St Vincent de Paul, and the state of priesthood in that period. He also addresses the foundation of the Congregation of the Mission, which remains the saint's permanent legacy. The second chapter addresses the fundamental features of St Vincent's priest model – Christocentrism and the missionary dimension. He was heavily influenced by the Council of Trent, whose regulations he wished to exercise in practice. He was also influenced by the members of the French School of Spirituality, with whom he has many views in common, although he moves away from them in some points. The master's thesis presents St Vincent as a man who recognizes the presence of God in everyday events. God is present in every human being, especially in the poor, and a missionary priest is called to concrete service. The third chapter of the thesis offers some of the fundamental guidelines for a priest's engagement today, following St Vincent's example. A priest should be a man of contemplation and action. He is also called to be a missionary in the world in accordance with Christ's command. The five Vincentian virtues (simplicity, humility, meekness, mortification, zeal for the salvation of souls) can help and support him in his work. Furthermore, a priest must have a sense for the poor. He is called to this service by the Church teaching and in particular by St Vincent, who argues, according to the twenty-fifth chapter of the Gospel of Matthew: "When we serve the poor, we serve Jesus Christ." (Coste, 9:199)

The aim of the master's thesis is therefore primarily to present St Vincent's view on the priesthood. A missionary priest, who is nowadays inspired by his example of following in the footsteps of Christ, is therefore able to preach the Gospel to the poor and the marginalized in the midst of today's world bringing God among them.

KEY WORDS: St Vincent de Paul, priesthood, missionary, the poor, Christocentrism, French School of Spirituality, Council of Trent, formation of priests, conversion, Vincentian virtues.

REFERENCE

- Alvarez, Francisco Javier.** 2016. Commentary on the Final Document of the 2016 General Assembly. *Vincentiana* 60, št. 4 (oktober–december): 493–508.
- Buckley, Michael J.** 1989. »Seventeenth-Century French Spirituality: Three Figures.« V: Louis Dupre in Don E. Saliers, ur. *Christian Spirituality: Post-Reformation and Modern*, 28–68. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Coste, Pierre, ur.** 1985–2014. *Saint Vincent de Paul: Correspondence, Conferences, Documents*. 14 zv. New York: New City Press.
- Daigneault, André.** 2012. *Duhovnik tretjega tisočletja: duhovnik s prebodenim srcem*. Ljubljana: Založba Emanuel.
- Deville, Raymond.** 1990. The Seventeenth-Century School of French Spirituality. *Vincentian Heritage Journal* 11, št. 1 (pomlad): 17–28.
- Facelina, Raymond.** 2000. The Mission and Vocation of the Priest According to St. Vincent de Paul. *Vincentiana* 44, št. 3 (maj–junij): 218–227.
- Forrestal, Alison.** 2017. *Vincent de Paul, the Lazarist Mission, and French Catholic Reform*. Oxford: Oxford University Press.
- Frančišek.** 2014. Veselje evangelija [Evangelii gaudium]. Apostolska spodbuda. Ljubljana: Družina.
- Fuechtmann, Thomas.** 2009. Vincent de Paul and the Organization of Charity. *Vincentiana* 53, št. 4 (julij–avgust): 267–281.
- Gay, Gregory.** 2014. Meditation Moment on the Constitutions. *Vincentiana* 58, št. 1 (januar–marec): 33–38.
- Katekizem katoliške Cerkve.* 2008. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Koncilski odloki: Konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965).* 2004. Slovenski prevod s splošnim uvodom in posebnimi uvodi k posameznim dokumentom. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Kongregacija za bogoslužje in zakramente.** 2003. *Direktorij za ljudske pobožnosti in bogoslužje*. Cerkevni dokumenti 102. Ljubljana: Družina.

- Konstitucije in Statuti Misijonske družbe.** 1985. Ljubljana: Provincialat Jugoslovanske province Misijonske družbe.
- Lane, Thomas.** 1993. *A Priesthood in Tune.* Dublin: The Columba Press.
- Maloney, Robert.** 1992. *The Way of Vincent de Paul: a Contemporary Spirituality in the Service of the Poor.* New York: New City Press.
- — —. 2000. On Uniting Action and Contemplation. *Vincentiana* 44, št. 2 (marec–april): 171–188.
- — —. 2000. Vincentian Priesthood as missionary. *Vincentiana* 44, št. 6 (november–december): 509–521.
- — —. 2014. The Heart of Jesus in the Spirituality of Vincent de Paul and Louise de Marillac. *Vincentian Heritage* 32, št. 1: 6–28.
- McKenna, Thomas.** 2016. Feast of Saint Vincent de Paul. *Vincentiana* 60, št. 4 (oktober–december): 449–451.
- Mezzadri, Luigi.** 1992. *Ljubezem brez meja.* Ljubljana: Družina.
- — —. 2000. The Clergy in the France of St. Vincent. *Vincentiana* 44, št. 3 (maj–junij): 193–206.
- Mezzadri, Luigi, in José Maria Román.** 2009. *The Vincentians: A General History of the Congregation of the Mission. Zv. 1, From the Foundation to the End of the Seventeenth Century (1625–1697).* New York: New City Press.
- O'Donnell, Hugh.** 2007. Formation, a Life Process. *Vincentiana* 51, št. 3 (maj–junij): 189–200.
- — —. 1994. Apostolic Reflection. *Vincentiana* 38, št. 4-5 (julij–oktober): 282–291.
- Ornelas, Adelino.** 2011. Vincent de Paul and the Holy See. *Vincentiana* 55, št. 2 (april–junij): 155–166.
- Pan, Charles.** 2008. Political Charity and Vincentian Spirituality Today. *Vincentiana* 52, št. 4 (julij–avgust): 285–293.
- Papeški svet Pravičnost in mir.** 2007. *Kompendij družbenega nauka Cerkve.* Ljubljana: Družina.

- Perez, Alain.** 2010. The Priest According to Saint Vincent and Today. *Vincentiana* 54, št. 1 (januar–marec): 25–37.
- Pita, Nelio Pereira.** 2009. St. Paul and St. Vincent de Paul. Two Converging Roads. *Vincentiana* 53, št. 3 (maj–junij): 207–218.
- Prager, John.** 2012. Vincent de Paul: Co-founder of the Daughters of Charity. *Vincentiana* 56, št. 3 (julij–september): 282–288.
- Raitt, Jill.** 2005. »European Reformations of Christian Spirituality (1450–1700)« V: Arthur Holder, ur. *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, 122–138. Oxford: Blackwell Publishing.
- Rode, Franc.** 2011. Homily: Celebration of the 350th Anniversary of the Death of Saint Vincent de Paul and Saint Luise de Marillac. *Vincentiana* 55, št. 1 (januar–marec): 63–69.
- Román, José Maria.** 2000. The Priestly Journey of St. Vincent de Paul. The Beginnings: 1600–1612. *Vincentiana* 44, št. 3 (maj–junij): 207–217.
- Römischer Katechismus.** 1839. Nach dem Beschlusse des Conciliums von Trient und auf Befehl des Papstes Pius V. herausgegeben. Passau: Winkler.
- Rubio, Corpus Juan Delgado.** 2010. Apostolic Men. *Vincentiana* 54, št. 1 (januar–marec): 38–59.
- Štrukelj, Anton.** 2001. *Svet molitve*. Ljubljana: Družina.
- Teixeira, Vinicius Augusto.** 2017. Mission and Charity: An Identity in Relationship. *Vincentiana* 61, št. 2 (april–junij): 215–239.
- Tüchle, Hermann, Cornelius Adrianus Bouman in Jacques Le Braun.** 1994. *Zgodovina Cerkve. 3. Reformacija, protireformacija in katoliška prenova*. Ljubljana: Družina.
- Udovic, Edward.** 2014. Conversion and Discernment According to Vincent de Paul. *Vincentian Heritage* 32, št. 1: 35–57.
- Witzel, Georg.** 2007. ... er sah die Not und half. *Vinzenz von Paul – Vater der Armen und Aussenseiter*. Lippstadt: Eigenverlag der Lazaristen.