

UNIVERZA V LJUBLJANI

TEOLOŠKA FAKULTETA

Ula Hribar

DRAMA ATEISTIČNEGA HUMANIZMA

DIPLOMSKO DELO

Ljubljana, 2015

UNIVERZA V LJUBLJANI
TEOLOŠKA FAKULTETA
UNIVERZITETNI ENOPREDMETNI PROGRAM

Ula Hribar

DRAMA ATEISTIČNEGA HUMANIZMA
DIPLOMSKO DELO

Mentor: Prof. dr. Anton Štrukelj

Ljubljana, 2015

ZAHVALA

Rada bi se zahvalila svojim staršem, za vso podporo v letih študija, ker ste mi vedno stali ob strani, pa četudi moje odločitve niso bile po godu vam in okolici. Hvala Ti mami, za najboljše prijateljstvo in za vse, kar si do sedaj in kar boš še naredila zame in mojo družino. Hvala Ti oče, ker si me s svojo trdo vzgojo pripeljal na pravo pot. Hvala moji družini in bližnjim, ker ste me vedno spodbujali, tudi ko je bilo težko in za vso Vašo ljubezen. Hvala mentorju, prof.dr. Antonu Štruklju, za nasvete in dobre besede pri pisanju diplomske naloge. Hvala sošolkam in danes dobrim prijateljicam: Urški, Petri, Tatjani in Mojci za čudovita študijska leta, ki smo jih preživele skupaj. In na koncu hvala Tebi, sin Ambrož, ker je s tvojim rojstvom moje življenje postalo še večji Dar.

"Kdor išče cilj, bo ostal prazen, ko ga bo dosegel, kdor pa najde pot, bo cilj vedno nosil v sebi" (Nejc Zaplotnik)

Vaša Ula

KAZALO

<u>1</u>	<u>UVOD</u>	<u>1</u>
<u>2</u>	<u>MLADOST IN ŽIVLJENJSKA USMERITEV HENRIJA DE LUBACA</u>	<u>4</u>
2.1	USTVARJANJE IN PRISPEVEK K PRENOVI	5
2.2	STALIŠČE HENRIJA DE LUBACA	9
2.3	CATHOLICISME	10
2.4	KRISTUSOVA NOVOST	12
2.5	PARADOKS USTVARJENEGA BITJA	15
2.6	CERKEV	16
<u>3</u>	<u>DRAMA ATEISTIČNEGA HUMANIZMA</u>	<u>20</u>
3.1	ISKANJE BOGA	25
3.2	IZVIR MODERNEGA ATEIZMA	28
<u>4</u>	<u>TRDNOST IN VERA KRISTJANA</u>	<u>34</u>
4.1	CREDO	34
4.2	DEJANJE VERE	37
<u>5</u>	<u>KRISTJAN DANES</u>	<u>40</u>
5.1	PRESVETLJENOST KRŠČANSKE EKSISTENCE	40
5.1.1	VRAČANJE K BOGU V RUSIJI	41
5.1.2	D.DUDKO: »ODDALJENOST OD BOGA JE KATASTROFALNA...«	41
5.2	ZRELA VERA	44
5.3	TEMELJ CERKVENE EDINOSTI	45
5.3.1	KRISTOCENTRIČNI PRISTOP	45
5.3.2	EDINOST CERKVE V ODREŠENI RAZLIČNOSTI	50
<u>6</u>	<u>SKLEP</u>	<u>56</u>
<u>7</u>	<u>POVZETEK</u>	<u>58</u>
<u>8</u>	<u>SUMMARY</u>	<u>59</u>
<u>9</u>	<u>REFERENCE</u>	<u>60</u>

1 UVOD

Pričujoča diplomska naloga želi predstaviti jezuita in kardinala Henrija de Lubaca, njegovo danes še posebej aktualno delo *Drama ateističnega humanizma* in njegov pogled ter prepričanje, kakršna bi morala biti Cerkvev danes in njeni pripadniki. Henri de Lubac je bil človek brezpogojne zvestobe in takšne ljubezni do Boga, ki je dospela do pozabe samega sebe. Človek, ki je trpel marsikaj, a je ohranil nedotaknjeno zaupanje v neizčrpno ignacijansko moč, zajemajočo iz nedoumljivega bogastva Kristusove skrivnosti, ki deluje v Cerkvi kot vesoljnemu zakramentu odrešenja (Strle 1988, 157).

Henri de Lubac spada med najpomembnejše teologe 20. stoletja. Je eden od velikih pionirjev in glavnih tvorcev tiste prenovitvene teologije, ki se je uveljavila na drugem vatikanskem koncilu. Lahko rečemo, da je kardinal Henri de Lubac kot interpret cerkvenih očetov in živega izročila eden najbolj dejavnih snovalcev zadnjega koncila. Henri de Lubac je svojim učencem v Lyonu pokazal, kar je pravzaprav teologija nekoč bila in kako nas še danes lahko prenovi. Odkrival jim je silno duhovno bogastvo, vsebovano v spisih cerkvenih očetov, posebno še vzhodnih in jih opozarjal na filozofsko mistiko Azije in na moderni ateizem (Strle 1988, 161). Ob njegovi smrti je papežev osebni zastopnik, kardinal Paul Poupard, prebral pismo Janeza Pavla II., kjer je rečeno: »Vsi, ki so poznali Henrija de Lubaca, že zdaj ocenjujejo pomembno mesto, ki ga je, skromno in brez hrupa, vse do skritosti zadnjih let, zavzemal prijatelj in veliki mislec. Z nenehno čuječo pozornostjo je prehodil poti cerkvenih očetov in srednjeveških piscev. Znal se je opreti na pronicljivo poznavanje velikih sodobnih pisateljev, da bi nahranjeval osebno razmišljanje, ki se je na sijajen način vpisal v živo izročilo (Štrukelj 2015, 226). Njegovo delo je z Cerkev v našem in prihodnjem času izredno pomembno. Prav zato je pomembno, da izpostavimo tudi njegovo knjigo *Drama ateističnega humanizma*, ki je še posebno danes, v času, ko tudi kristjani lahko postanemo »krhki« in tarča napadov »modernega človeka«, izrednega pomena. Ne smemo pozabiti, kar nam sporoča Henri de Lubac, v svojem delu: »Človek res lahko organizira zemljo brez Boga, vendar jo brez Boga navsezadnje organizira samo zoper človeka. Vase zaprti humanizem je nečloveški humanizem (Lubac 2001, 386).»

Janez Pavel II. je 10. oktobra 1980 v nagovoru udeležencem mednarodnega kongresa o »evangelizaciji in ateizmu« navajal te besede Henrija de Lubaca in k temu pristavil: »Štirideset let pozneje more te svareče besede patra de Lubaca vsakdo dopolniti s

tragičnim bremenom zgodovine našega časa. Stojimo pred pozivom, naj se vrnemo k središču vesoljstva in zgodovine... Spričo vseh lažnih bogov napredka, razvoja in zgodovine, ki se nenehno rojevajo, je potrebno znova odkriti radikalizem prvih kristjanov nasproti malikom antičnega poganstva in s sv. Justinom govoriti; Priznavamo, da smo ateisti, kar se tiče takšnih namišljenih bogov. Bodimo torej v duhu in resnici priče živega Boga. Nosimo njegovo očetovsko ljubezen v votlino sveta, ki je zaprt sam vase in niha od satanskega napuha do popolnega obupa. Kako bi mogli biti brezčutni do drame ateističnega humanizma? ... Ali ni to za kristjana izziv, naj v starajočem se svetu znova odkrije celotno moč novosti večno mladega evangelija, neizčrpnega studenca prenavljanja? Kristus je prinesel vso novost evangelija, ko je prinesel nas sam sebe, ko nam je podaril sam sebe. In sv. Tomaž Akvinski podaljšuje podaljšuje čez več stoletij pozneje besedo sv. Ireneja: »Kristus nam je odprl novo pot (Lubac 2001, 386).»

Pomembno je, da se zavedamo, da Cerkev vedno potrebuje očiščevanje in prenavljanje. Gospod sam nam je v priliki o vinski trti povedal, da nebeški Oče kot vinogradnik vsako mladiko, ki rodi sad, očiščuje, da rodi še več sadu. Cerkev vedno potrebuje očiščevanje, posameznik potrebuje očiščevanje. V tem očiščevanju je vedno navzoča skrivnost smrti in vstajenja, predvsem pa je potrebno pri tem odrezati človekovo lastno veličino kakor tudi veličino institucij. Kar je postalo preveliko, je treba spet privedi nazaj v preprostost in uboštvo Gospoda samega. Samo s takim načinom odmiranja ostaja in se prenavlja rodovitnost (Ratzinger 2007, 268).

A ob tem ne pozabimo, da evharistija ostvarja Cerkev. Je notranje počelo edinosti Cerkve in Kristusovo telo gradi skrivnostno Kristusovo telo- Cerkev. Evharistija dovršuje delo, ki se je začelo pri krstu, ko smo bili vcepljeni v eno telo, v Cerkev (Štrukelj 1997, 115).

Pomembno je, da globoko v sebi vsak kristjan zaveda de Lubacovih besed: »Cerkev ostvarja evharistijo in evharistija ostvarja Cerkev.« Cerkev raste iz evharistije in pri tem vzajemnem delovanju se gradi eno samo telo, Kristusovo skrivnostno telo (Štrukelj 1997, 111).

Diplomska naloga je razdeljena na štiri dele, prvi del je posvečen življenju in pogledu Henrija de Lubaca, predvsem njegovo stališča, dela, njegov slovit paradoks in sam pogled na Cerkev. Drugi del je naslovljen z Drama ateističnega humanizma. Del, ki

lahko prav vsakemu kristjanu »odpre oči in potrka na vest« glede pristnosti našega krščanskega življenja. Prav zato sta tretji in četrti del napisana kot protiutež Drami. V tretjem delu je predstavljen De Lubacov Credo, ki ga danes »veselo« pozabljamo in se ob tem ne zavedamo njegove pomembnosti. Medtem ko je zadnji del, naslovljen Kristjan danes in Cerkev, namenjen presvetljenosti krščanske eksistence, zreli veri in temelju cerkvene edinosti. Prav vsak del diplomske naloge je prežet z de Lubacovo mislijo, zdi se, da je bilo njegovo srce povsod, kot da bi vedel, kaj potrebujemo in to je zvonec in dramilo. Želela bi, da bi ob branju diplomske naloge bralec utrdil svojo vero, izvedel več o velikem teologu Henri de Lubacu in videl, kako zelo »širok je njegov objem Cerkvi in njenim bratom.«

Ob branju Henrija de Lubaca sem preživela večere, ki so se marsikdaj zavlekli v noč. Kajti, ko sem že mislila, da je vsega konec, da so misli sklenjene in je čas za počitek, ravno takrat me je ta krasni in veliki teolog zopet nagovoril in na široko odprl oči. Misli, tako ponižne in skromne, a tako zelo globoke in polne ljubezni do Boga. In, kar me je pri vsem tem pisanju najbolj ganilo, je bilo prav to, da de Lubac ni pozabil na nas, name, na kristjane, kako dobro se je zavedal kaj potrebujemo. Dramilo.

2 MLADOST IN ŽIVLJENJSKA USMERITEV HENRIJA DE LUBACA

Ta sijajni teolog se je rodil 20. Februarja 1896 v francoskem mestu Cambrai v severni Franciji. Šolal se je v jezuitskih zavodih v Lyonu, Mongreju, Moulin-Bellvueju, študiral pravo na Katoliški fakulteti v Lyonu, ter leta 1913 vstopil v Jezusovo družbo. Noviciat redovne province za lyonsko območje je bil tedaj zaradi redovom sovražne zakonodaje v izgnanstvu in sicer v St. Leonards-on-Sea v grofiji Sussex v južni Angliji. Ko je čas v noviciatu nenadoma prekinila prva svetovna vojna, je bil tudi Lubac poklican v armado. Na praznik vseh svetnikov 1917 je bil hudo ranjen na glavi, kar mu je pustilo hude in boleče posledice, ki jih je moral prenašati vse do konca svojega življenja. Filozofijo je študiral v Jerseyju, teologijo pa v Ore Place in v Lyonu. V duhovnika je bil posvečen leta 1929 ter bil imenovan za profesorja osnovnega bogoslovja, naslednje leto pa za zgodovino verstev na Katoliški fakulteti v Lyonu (Štrukelj 2015, 228). V tem času je začel sistematično in intenzivno preučevati cerkvene očete, zlasti vzhodne, med njimi predvsem Origena. Pomen cerkvenih očetov za teologijo in še posebej za razumevanje Svetega pisma zelo jasno odseva iz nekaterih izjav dogmatične teologije o Božjem razodetju, ko govori o vlogi in vrednosti izročila: »Sveto izročilo in Sveto Pismo sta med seboj tesno povezana in drug drugega deležna. Sveto izročilo pa Božjo besedo, ki sta jo Kristus Gospod in Sveti Duh zaupala apostolom, v celoti predaja njihovim naslednikom..To je razlog, da Cerkev svoje gotovosti glede tega, kar je razodeto, ne zajema samo iz Svetega pisma. Zato je oboje treba sprejemati in ceniti z enako ljubeznijo» (BR9) (Štrukelj 2000, 42-44). Študij cerkvenih očetov je tako nadvse potreben za tiste, ki jim je pri srcu teološka, pastoralna in duhovna prenova, ki jo je sprožil koncil. Pri cerkvenih očetih najdemo najboljši vzorec za katehezo, saj so nenehno poučevali katehumene in kristjane in veljajo za prednostne priče izročila. Skupaj z naukom in pastoralnim delovanjem so postavili prve nosilne strukture, ki ostajajo veljavne za vse čase. Očetje nam posredujejo to, kar so sami prejeli (Štrukelj 2000, 44-47). Med njegovimi študenti v Fourviuerju je bila vrsta takih, katerih imena so postala kmalu pozneje poznana širšim krogom: H.U. von Balthasar, Jean Danielou, Donatien Mollat, specialist za sv. Janeza evangelista, Jacques Guillet, prav tako biblicist, Luis Ligier, pozneje teolog zakramentov na Gregoriani, in drugi. Kako

globoko so cenili svojega učitelja pripoveduje vrsto leto po tem Balthasar, ki se spominja: »Eno je bilo nam - kajti bili smo lepa, odločna, ogrožena skupina - vnaprej jasno: porušiti je treba umetne zidove strahu, osvoboditi Cerkev k njej sami, da bi se vsa predala nalogi, zaradi katere je bila poslana v polni in nedeljeni svet. Saj je smisel prihoda Jezusa Kristusa vendar ta, da odreši svet, da svetu v celoti odpre pot k Očetu: Cerkev je samo sredstvo, izžarevanje, ki izhaja iz učlovečenega Boga in po oznanjevanju, zgledu in hoji za Kristusom prodira ven v vse prostore. Ta razvnetost (pathos) je bila tisto, kar je nas mlade teologe združevalo v Lyonu okrog starejšega prijatelja in učitelja Henrija de Lubaca. Njemu dolgujejo zahvalo patristične študije in za iskro, ki vnema. Kajti patristika je za nas pomenila: veliko občestvo kristjanov, katerih misli se poganjajo v neomejeni svetovni prostor narodov in upanje v odrešenje sveta (Strle 1988, 162).»

V času druge svetovne vojne Henri de Lubac ni miroval. Leta 1938 je bila napisana knjiga *Corpus mysticum*, ki je zaradi vojne izšla leta 1944. Med letom 1939 in 1940 so bile po delih objavljene *Recherches de science religieuse*, nato *Espirit et Liberte*, *Surnaturel*, *Etudes historiques*, *Proudhon et le christianisme*, zelo znana *Drame de l'humanisme athee*, *Paradoxes*, *De la connaissance de Dieu*, *Resistance chretienne a l'antisemitisme*, *Memoires sur l'occasion de mes ecrits*. Za boljše razumevanje besede svetega očeta so bili napisani *Cahiers*. Kar dvajset let je nastajalo delo *Historie et Espirit; L'intelligence de l' Ecriture d'apres Origene*. Po končani vojni so velik vtis na Henrija de Lubaca napravili trije dejavniki: okrožnica Aeterni Patris, kjer je Tomaž Akvinski predstavljen kot najodličnejši primer oblikovanja vere in razuma. V vzponu modernizma sta okrožnici Pascendi in Lamentabili papeža Pija X predvsem poglobili temo imanentizma in pragmatizma. Krščanstvo je bilo predstavljeno kot zgodovinsko gibanje v zgodovini sveta. Avtoriteta Cerkve je pristala na ravni države. Ob študiranju Avguštinovih Izpovedi in prijateljevanju s tomistom Gastanom Fessardom si je de Lubac nakopal veliko težav in bil pozneje obtožen kot heretik (Strle 1988, 161-164).

2.1 USTVARJANJE IN PRISPEVEK K PRENOVI

Človek 20. Stoletja dobro čuti, da vprašanje o Bogu ni le teoretično, marveč da posega v celotno človekovo bivanje. Po drugi svetovni vojni se je razcvetelo mišljenje in zavest, da tradicionalna teologija nič več ne ustreza zahtevam modernega človeka. Teologija je

bila potrebna prenove, pot k tej prenovi pa zahtevna naloga. Pri »reševanju« teologije sta se odlikovali dve študijski središči: središče dominikancev v Saulchoiru, katerega najvidnejši zastopnik je bil p. Marie-Dominique Chenu in pa središče jezuitov v Fourvlieru, ki je s Henri de Lubacom na čelu, posredovalo rodovitnejše pobude (Strle 1988, 164).

Človeku, ki misli, da se more odpovedati Bogu, mora teologija razjasnjevati ponovno vzpostavitev človekove nadnaravne enote z Bogom in hkrati enote z Bogom in hkrati enote ljudi med seboj. Potrebno je bilo spet pokazati na povezanost med naravo in nadnaravnim, človeku odpreti oči in ga opozoriti na njegovo hrepenenje po Bogu, po povezanosti z njim, kjer človekova svoboda ne bi trpela. Lubac se je zato odločil, da je potreben korak nazaj, na pot k izvirov, k živemu izročilu Cerkve, k cerkvenim očetom. V francoski reviji *Communio* je izšla posebna posvečena številka, v čast Henri de Lubacu, kjer je Oliver Boulnois zapisal: »Spekulativno jedro de Lubacovih analiz se osredinja okrog ključnih pojmov »skrivnost« in »paradoks.« Čeprav skrivnost presega zmožnost našega uma, je vendarle svojski predmet človekovega razuma. Prav po njem nam je dano razmišljati in se poglobljati v našo usodo. Izraža se torej s paradoksom: odrešenje, ki nam ga omogoča Bog in ki presega našo moč, je vendar tisto, k čemur najbistveneje težimo in daje nam ga samo Bog, ki se poniža do naše človeške narave. Vsa krščanska ali poganska in celo protikrščanska kultura je naravnana k temu najvišjemu dogodku in izraža, bolj ali manj določno, njegov smisel (Boulnois 1992, 5-7).»

Od leta 1929 naprej, ko je začel poučevati na teološki fakulteti v Lyonu, se je de Lubac mogel v polnem obsegu posvečati branju cerkvenih očetov. V predavanjih, iz katerih je polagoma nastalo progmatično delo *Catholicisme* (1938), so takoj postali razločni rezultati tega vračanja k izvirov. Zbirka cerkvenih očetov, ki jo je pod naslovom *Sources chretiennes* zasnoval H. de Lubac skupaj z J. Danieloujem, je bila kljub drugi svetovni vojni in ob vseh najrazličnejših ovirah tako uspešna, da je bil spomladi l. 1973 mogoče v Rimu, Parizu in Lyonu slaviti izid 200-zvezka. Zaradi izdaje zgoraj omenjenih zbirk, zlasti prve, nato pa še zaradi knjige *Surnaturel* (1946), je de Lubac v številnih teoloških krogih začel veljati za nevarnega »novotarja« in bil izgnan v Francijo. V naslednjih letih so de Lubacu odvzeli pravico do poučevanja in ga pošiljali iz kraja v kraj. Njegove knjige so odstranili iz knjižnic Družbe Jezusove in iz prodaje. Ko so se razmere le nekoliko umirile, čeprav mu nikdar niso sporočili, česa je obtožen,

je de Lubac nadaljeval svoje delo, vendar so morale vse njegove objave najprej skozi cenzuro v Rimu. Šele po osmih letih izgnanstva se je vrnil v Lyon. Papež Janez XXIII. ga je leta 1960 imenoval za svetovalca pripravljalne komisije na koncilu in nato kot strokovnjaka na koncilu, papež Pavel VI. pa ga je leta 1969 povzdignil v člana Mednarodne teološke komisije. Februarja leta 1983 je bil imenovan za kardinala, papež Janez Pavel II. mu je s tem nazivom hotel priznati zasluge za neutrudnega raziskovalca, duhovnega učitelja, zvestega jezuita sredi raznih težav njegovega življenja (Štrukelj 2015, 228).

Da bi boljše razumeli Henrija de Lubaca in njegov opus, je mogoče dobro, da imamo pred očmi še nekatere značilnejše vidike in dogodke v njegovem življenju. Predstavitev njegovega teološkega dela je dobro zajel Hans Urs Balthasar, v knjigi, ki jo je spisal za de Lubacov osemdeseti rojstni dan, katere naslov se je glasil: Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk. Svojemu učencu Balthasarju je de Lubac dal prebrati stopetdeset strani dolg rokopis, v katerem pojasnjuje nastanek, pomen in usodo svojih knjig. Henri de Lubac sam pravi: »Skoraj vse, kar sem napisal, je nastalo na osnovi nepredvidljivih okoliščin, raztreseno, brez tehnične priprave. Zaman bo človek v celoti tako različnih objav iskal zares osebno filozofsko ali teološko sintezo, pa naj jo hoče zdaj kritizirati ali odobravati. In vendar: mislim, da v tem pisanem tkivu, ki je nastalo glede na pogoje raznovrstnih predavanj, naročil, položajev in klicev, kljub vsemu odkrivam določeno sled, vzorec, ki sestavlja enovitost vsega (Štrukelj 2015, 229-230).» Ko je skupaj z nekaterimi svojim prijatelji, kot so npr. B. de Solages, P. Congar, P. Chenu, in drugi zasnoval načrt za predstavitev celotne teologije, ki naj bi bila bolj sistematična kakor priročniki, a bližja izročilu in ki bi prinašala to, kar je veljavnega v modernih dosežkih eksegeze, patristike, liturgije, zgodovine, filozofske refleksije. A 12. Avgusta 1950 je izšla okrožnica Humanis generis, ki je oznanjala »novo teologijo« in bila naravnana zoper skupino teologov v Fourvieru, pri tem pa je bil de Lubac določen kot glavni krivec. S tem je načrt o sistematični teologiji žal propadel. A nato je je prišlo še nekaj bolj pomembnega, kar si je Henri de Lubac želel že vrsto let, knjiga o bistvu krščanske mistike.

»Toda načrt je bil preveč ambiciozen; nič ni bilo iz tega..Že l. 1956 sem zabeležil: Mislim, da me moja knjiga o mistiki navdihuje že dolgo časa pri vsem, kar delam; izhajajoč iz nje se odločam, zavzemam merila, da bi trajno urejal svoje misli in navdihe. A te knjige ne bom nikdar napisal; v vsakem pogledu presega moje moči, vidim smer, v

kateri bi bilo treba obravnavati vprašanja in iskati novo rešitev. Vendar mi zadostuje to, da v knjigah, ki jih berem, neprestano izključujem vidike, ki ne ustrezajo slutnji, in prav tako teorije, ki jih srečujem. A vedno se mi izmuzne poslednji, edini lik, ki bi dopustil delu, da bi se uresničilo. (Štrukelj 2015, 230).«

Lubac je vsa svoja dela pojmoval in doživljal kot približevanje nikoli doseženemu središču. Prav zgornja izpoved de Lubaca nam kaže vlogo pozitivnega dinamizma, v spoznavanju in hotenju vsakega ustvarjalnega bitja, ki ga želi »očrniti« negativna teologija. Prav to je tema in problematika, ki jo razglablja de Lubac tudi v svojem delu *Surnaturel*. Kljub sumničanju proti njemu je ostal trden in jasen; duhovno ustvarjeno bitje mora poslednji cilj, na katerega je naravnani v svoji najbolj notranji bitnosti, doseči le po milosti (Štrukelj 2015, 231).

H. de Lubac se kljub svoji veliki tenkočutnosti nikoli ni prepustil zagrenjenosti. Vedno je našel opravičila in olajševalne okoliščine za vse, kar mu je bilo prizadejanega. Izrecno je poudarjal, da njegovi pravi nasprotniki niso bili rimski upravni organi, ampak čreda integralistično usmerjenih profesorjev v Družbi Jezusovi ali izven nje. Znano je, da sta bila s krakovskim nadškofom Karol Wojtlem na drugem vatikanskem koncilu tesna sodelavca. Medsebojno spoštovanje in osebno prijateljstvo se je nadaljevalo in tako je pater Henri de Lubac na prošnjo nadškofa Wojtyła napisal uvod k francoskemu prevodu knjige Karla Wojtyła Ljubezen in odgovornost. Naslednji dogodek se je zgodil maja 1980 v Parizu, kjer je papež Janez Pavel II. imel govor na Institut Catholique. Med svojim predavanjem je zagledal patra de Lubaca, prekinil govor, in rekel: »Priklanjam se pred patrom de Lubacom (Marchesi 1997, 719-720).»

Lubac je vedno skušal delovati onkraj sebe in tu lahko omenimo kar dva zgleda: najprej njegova odločilna udeležnost pri osnovanju in vodstvu velike zbirke »*Theologie*«, v kateri je od l. 1941 izšlo nad osemdeset zvezkov. In drugo, udeležnost pri osupljivem pojavu v današnji katoliški Cerkvi; »*Sources Chretiennes* (Štrukelj 2015, 235).»

Velik teolog, cerkveni oče našega časa, kardinal Henri de Lubac je umrl v Parizu v noči med 3. in 4. Septembrom 1991, v 96. letu starosti. Na njegovem pogrebu v Parizu, 10. septembra. 1991, je papežev osebni zastopnik, kardinal Paul Poupard, prebral pismo Janeza Pavla II., kjer je bilo napisano: »Vsi, ki so poznali Henrija de Lubaca, že zdaj ocenjujejo pomembno mesto, ki ga je, skromno in brez hrupa, vse do skritosti zadnjih let, zavzemal prijatelj in veliki mislec. Z nenehno čuječo pozornostjo je prehodil poti cerkvenih očetov in srednjeveških piscev. Znal se je opreti na pronicljivo poznavanje

velikih sodobnih pisateljev, da bi nahranjeval osebno razmišljanje, ki se je na sijajen način vpisalo v živo izročilo (Štrukelj 2015, 227).”

2.2 STALIŠČE HENRIJA DE LUBACA

Teme, ki jih raziskuje Henri de Lubac, so zelo različne, njegovo pisanje zaobjema celotno zgodovino teologije in duha, pri tem pa mu ne uide nobena podrobnost. Čeprav se zdi, da se človek ob njegovem opusu počuti kot v pragozdu, se tistemu bralcu, ki prodre v glavna dela in se jim posveti, pragozd uredi v smiselno urejeno celoto, ki je namenjena predvsem današnjemu človeku-katoličanu, da postane trden, spoštovanja vreden in odgovoren sogovornik v dialogu z glavnimi smermi drugih tolmačenj v svetu. Če želimo priti bližje de Lubacovi naravnosti, nam more raziskovanje po njegovi bibliografiji jasno vedeti, da se njegove najpomembnejše teme pojavijo in dozoriijo veliko prej, kot je moč sklepati iz dokončanih knjig. Npr. že leta 1926 se Lubac pogloblja v raziskovanje mistike, medtem ko klasična razprava o mistiki izide 1965. Tudi za “tragedijo ateističnega humanizma” je Lubac jasno povedal, da je za knjigo porabil komaj eno uro, le da je bilo gradivo zanjo že pripravljeno v člankih, natisnjenih na različnih krajih.

Prvo veliko delo, *Catholicisme*, predvsem opiše slog in smer vsemu nadaljnjemu, predstavi osnovno odločitev za polnost, celovitost in za široko obzorje. Opisuje odvrnitev zahodnega človeka od svojih krščanskih izvirov in s tem grozno nazadovanje, kjer moderni humanizem začinja pot zagrenjenosti in gradi na antiteizmu. Če razumemo Proudhona, bi lahko rekli, da je novo geslo modernega človeka: »ne smemo se vdajati iluziji: Evropa je naveličana reda in mišljenja, Evropa vstopa v obdobje nasilne oblasti, zaničevanja osnovnih načel in v obdobje opojnosti.« Tako de Lubac kot tudi Proudhon iz tega sklepa: »zato se moramo vrniti k izvirom in iskati to, kar je božjega (Štrukelj 2015, 239).”

Jasno je, da v cerkvenem-teološkem okolju so očitne in zakrite katastrofe predvsem tam, kjer zaradi apologetike, polemike ali logike zavržejo celovito katoliško stališče v prid delni anti-poziciji. Kot npr: ko zaradi in v prid racionalističnemu mišljenju opuščajo konkretno odrešenjsko zgodovinsko mišljenje očetov in visoke sholastike. In ko opustijo teološko pristno simbolno mišljenje v primeru evharistije. To daje povod za zgolj enostransko poudarjanje realne navzočnosti in s tem za delitev skrivnosti Cerkev

in evharistija ali institucija in mistika. Pričakovali bi, da bo de Lubac omenjal svoje zaveznike in se na njih skliceval ter pisal monografije o Ireneju in Avguštinu, o Bonaventuri, Pascalu...Vse pozna zelo natančno, a namesto, da bi pisal o njih, si izbira velike poražence. Najboljši primer je Origen, kateremu posveti osrednje delo »Historie et spirit, in več uvodov k izdajam njegovih del *Sources Chretiennes*. Drugi je Teilhard de Chardin, ki je tik pred cerkveno obsodbo, po zaslugi de Lubacovih publikacij, njej tudi ušel. Tudi delo *Corpus Mysticum* je nastalo za po krivici obtožene (Amalarij) (Štrukelj 2015, 240-241).

2.3 CATHOLICISME

Ena zmed prvih de Lubacovih del je knjiga *Catholicisme* (1938), ki narekuje slog in smer vsemu nadaljnjemu, razodeva osnovno odločitev za popolnost, celovitost in najširše obzorje.

Ker se je zahodno človeštvo odvrnilo od krščanskih izvirov govori o neznanskem nazadovanju: »Moderni humanizem se s tem gradi na zagrenjenosti, *ressentiment*, in začinja s temeljno odločitvijo za antiteizem (Lubac 2001, 20).»

Iz posameznih poglavij, kakor iz enega debla, izhajajo naslednja glavna dela. Prav je, da delu namenimo nekaj besed. Sestavljeno je iz treh delov, prva dva opisujeta glavni značilnosti katolištva: socialno –vesoljno solidarnost in časovnost oz. zgodovinskost. Tretji del je lepilo, ki prikazuje aktualnost in dialektiko med osebo in občestvom ter med imanentnim in transcendentnim odrešenjem. Sklepni deli tako prikaže tretjo sestavino katolištva, to pa je duhovnost.

Prvi del misel celovite solidarnosti razvija v štirih korakih:

1. Človeštvo je eno v stvarjenjskem in odrešenjskem božjem načrtu. Če bi se Cerkev izogibala odrešenjskemu individualizmu, za marksizem sploh ne bi bilo potrebe.
2. Cerkev je Kristusov zakrament odrešenja v svetu. Cerkev tako nadaljuje poslanstvo, ki ga je začel Jezus Kristus v zedinjanju človeštva.
3. Solidarnost se najbolj pokaže prav v zakramentih, s krstom postajamo Božji otroci v skupnosti solidarnosti, evharistija pa nas že pogloblja v tem zedinjanju.
4. Odrešenje sveta in zemeljska Cerkev vedno znova pogledujeta proti večnem življenju, ki je občestvo z Bogom in nebeški Jeruzalem. Po Origenu bodo blaženi

dosegli svojo poslednjo blaženost šele takrat, ko bo stvarstvo skupaj odrešeno v poveličanju.

Drugi del predstavi razsežnost zgodovine v petih korakih. Tretji del pa ima programatično 10. poglavje, ki bi lahko služilo kot uvod k knjigi.

Kasneje se z de Lubacom srečamo v njegovi predanosti za misijonsko delovanje Cerkev, ki predstavlja njeno bistvo. Še posebno to tematiko zajema knjižica *Le Fondement théologique des Missions* (Štrukelj 2015, 242-243).

Knjižica *Teološki temelj misijona* (1946) podčrtava glavno bistvo krščanstva, da je misijonarstvo bistvo Cerkev. Katolištvo samo je zelo dinamično in zato misijonarsko (Lubac 1946, 32). »Če Cerkev ne bi poskušala biti povsod, tedaj ne bi bila nikjer (Lubac de 1946, 41).» De Lubac se je z veliko vnemo posvetil dvema vprašanjema: temi o modernem ateizmu in temi o budizmu, ki so mu jo sicer naložili na Teološki fakulteti v Lyonu.

Zahodnjaki so v delovanju znanega dela svoje misleče elite zanikali krščanske izvire in se odvrčali od Boga. Tu ne mislimo na vulgarni ateizem, ki ga poznamo bolj ali manj v vseh časih in ki ne zasluži posebne pozornosti; današnji ateizem hoče biti bolj in bolj pozitiven, organski, konstruktiven. Pozitivističen, marksističen in ničejanski humanizem; veliko bolj kot ateizem v pravem pomenu je/ bilo njihovo korenito zanikanje, na katerem temeljijo vsi trije, v jedru antiteizem, še natančneje protikrščanstvo. Skupni so si v svoji zavrnitvi Boga in imajo skupne cilje, glavni med njimi je razbitje človekove osebe. Človeštvo je v 20. stoletju doživljalo dramo uničenja, ki bi jo lahko imenovali dramo ateističnega humanizma. Glede na vse totalitarne sisteme je smiselno vprašanje, ali brezboštvo sploh smemo imenovati humanizem. De Lubac je s svojo preroško daljnovidnostjo in filozofsko pronicljivostjo opisal tri, ki so bili »genialci dvoma.« Z Nietzschejem, Marxom in Feuerbachom začel svoj dialog, ki ga sklene z Dostojevskim, kjer je že viden izhod iz drame človeške zgodovine (Štrukelj 2015, 244-245).

De Lubac dialog z modernim ateizmom obširno predstavi v treh knjigah oz. delih : *Le Drame de l humanisme athee, Proudhon et le Christianisme, Atheisme et sens de l homme*. Za najboljše delo se je izkazala prav *Drama ateističnega humanizma*. Knjiga je sestavljena iz treh delov:

1. Feuerbach- Marx- Nietzsche- Kierkegaard : kot tragično preroštvo ateizma
2. Comte: slovesno uvajanje nove človeške religije

3. Protiateistični prerok Dostojevski

od katerih ima vsak po tri poglavja, vsa naravnana na en sam cilj. Knjiga nam odpira oči, hkrati pa je, pripominja H. Rahner, tudi izpraševanje vesti glede pristnosti našega krščanskega življenja. »Postavlja namreč vprašanje ne le nesrečnemu 19. stoletju, marveč tudi današnjih kristjanom: Ali nismo pustili, da je sol veselega oznanila postala sprijena, da se je morilec Boga zdela vredna samo še tega, da jo vržejo na ulico? (Lubac 2001, 385).»

Zelo intenziven je tudi dialog z drugim ateizmom, katerega delo naslovi: »Aspects du Bouddhisme I.« V knjigi se predvsem sprašuje v kakšnem odnosu sta nesebična ljubezen v budizmu in caritas v krščanstvu? Knjiga La Rencontre du Bouddisme et de l'Occident opisuje kako se pojav budizma odvija v Evropi. »Amida-Aspects du Bouddhisme II. pa zelo natančno opisuje nastajanje te vzhodne religije. Amida ni bog, temveč je neosebna-absolutna pridiga. Podležje prav vsaki skušnjavi nekrščanske mistike v težnji po istovetnosti. A tudi tu je rešitev: Kristusova vedno in povsod navzoča milost. Oba ateizma, tako zahodni kot vzhodni, vodita v podobni izid: razlaga sveta se konča z uničenjem človekove osebe (Štrukelj 2015, 245-246).

2.4 KRISTUSOVA NOVOST

Sv. Irenej je napisal: »Jezus je prinesel vso novost, ko je podaril samega sebe.«

Večna mladost Cerkve: »Cerkvi je bil zaupan in izročen Božji dar, da bi ga bili deležni vsi udje in da bi jih ta dar poživiljal. Vanjo je položeno občestvo s Kristusom, namreč Sv. Duh. Od Cerkve smo prejeli vero in jo skrbno varujemo. Sveti Duh nenehno pomlaja vero kakor zaklad, položen v dragoceno posodo, in Sveti Duh stori, da se hkrati pomlaja tudi posoda, ki ga vsebuje.« Drugi vatikanski koncil pravi: »Sveti Duh z močjo evangelija pomlaja Cerkev in jo vedno prenavlja ter vodi do popolne zedinjenosti z njenim Ženinom. Kajti Duh in nevesta govorita Gospodu Jezusu: »Pridi!.« Da bi v njem, Kristusu, neprenehoma prenavljali, nas je napravil deležne svojega Duha, ki je prav isti v Glavi in udih in ki celotnemu telesu daje življenje, enoto in gibanje, tako da so cerkveni očetje mogli njegovo delovanje primerjati s tisto nalogo, ki jo izpolnjuje življenjsko počelo, to je duša, v človeškem telesu. »Toda medtem ko je bil Kristus »svet, nedolžen, neomadeževan« in ni poznal greha, temveč je prišel le v spravo za

grehe ljudstva, pa ima Cerkev v svoji sredi grešnike, je hkrati sveta in vedno potrebna očiščevanja ter nikoli ne preneha s pokoro in prenavljanjem. » (C8)

Drugi vatikanski cerkveni zbor v svoji sredini predvsem poudarja prenovo oz. reformo Cerkve. Želijo predvsem vrnitev k prvotni obliki. Vsak izvor ima neko prvotno obliko, oboje pa se izraža v nenehnem uresničevanju. Krščansko razodetje nam daje dostop do poslednjega vira življenja in prenove, ki izhaja iz troedinega Boga. Po Sinu v Svetem Duhu Oče vstopa v svet in »ga prenavlja«, zlasti Cerkev. V času nove evangelizacije je potrebno in bistveno, da se zavedamo te trinitarične istovetnosti Božjega delovanja in odgovora Cerkve. Kardinal Marc Ouellet pravi: »Mi, občestvo, smo poklicani, da oznanjamo Boga, ker je vesela novica trinitarično občestvo. Znova se moramo vrniti in začeti pri temelju. Nova evangelizacija mora oznanjati Boga (Ouellet 2012, 342).

Papež Frančišek v *Apostolski vzpodbudi Evangelii gaudium*-Evangelijsko veselje poudarja, da ponovno oznanilo podarja verujočim, tudi tistim manj gorečim, ki ne živijo po veri, novo veselje in evangelizacijsko rodovitnost. Središče oznanila in bistvo ostaja vedno enako: Bog, ki je razodel svojo ljubezen v umrlem in vstalem Sinu Kristusu. Bog je tisti, ki vedno znova »daje roko« vernikom, jih prenavlja in čeprav so »tudi mlačni«, dobivajo moč. Kot bi poslušali svetega Janeza od Križa, ki pravi, da je bogastvo Božje modrosti in vednosti tako globoko in neskončno, da ga more duša vedno bolj spoznavati, čeprav že nekaj ve o njem (Papež Frančišek 2013, 11).

Večno sveža novost izhaja iz rodovitnosti Jezusove evharistične predanosti, ko je za nas grešnike umrl in ki ga Gospod podarja svoji Cerkvi. Irenejeva beseda o Jezusu Kristusu, ki pravi :« Vso novost je prinesel, ko je podaril samega sebe.«, in ki jo tudi de Lubac pogosto navaja, bi lahko služila kot napis, da bi tri velika de Lubacova dela razumeli v njihovi sopripadnosti.(C7)

Surnaturel: kako more biti človek v svojem naravnem redu notranje naravnian na izpolnjujoči red milosti, ne da bi imel do njega kakšno pravico? Tematika eksegetskih del: V kakšnem medsebojnem razmerju sta starozavezno in novozavezno razumevanje? Kakšen odnos imajo makro-spremembe evolucije do dokončnega preoblikovanja sveta v Božji svet? V Dogmatični konstituciji o Cerkvi, *Lumen gentium*, Drugi vatikanski koncil pove: »Kristus je v svojem telesu, ki je Cerkev, neprestano razdeljuje darove družbe, s katerimi v njegovi moči drug drugemu pomagamo k zveličanju in resnico izvršujemo v ljubezni ter v vsem rastemo k njemu, ki je naša glava. Da pa bi se v njem neprenehoma prenavljali, nas je napravil deležne svojega Duha, ki je prav isti v Glavi in

udih in ki celotnemu telesu daje življenje, enoto in gibanje, tako da so mogli cerkveni očetje njegovo delovanje primerjati s tisto nalogo, ki jo izpolnjuje življenjsko počelo, to je duša v človeškem telesu.« (C7)

S knjigo Surnaturel (1946) nastopi mladi David proti Goljatu novodobne racionalizacije krščanske skrivnosti. Lučaj zadene smrtno, toda velikanova akolita se polastita junaka in ga za dolgo časa spravita ob glas. Ne povsem po krivici. Delo, ki je sestavljeno iz več nekoliko prejšnjih del, ni povsem zaokroženo. Ima štiri dele. Vprašanje narave in milosti pa je v tej knjigi zelo izčrpno obdelano.

O pomenu Svetega pisma, predvsem dialektiki Stara zaveza-Nova zaveza, je de Lubac raziskoval predvsem od Catholicisme dalje. Že leta 1944 je izšla prva celovita študija o četvernem pomenu Svetega pisma, leta 1950 pa zelo poglobljena študija o pojmovanju Svetega pisma po Origenu. Številni spisi, ki jih je de Lubac posvetil svojemu prijatelju Teilhardu de Chardinu, lahko označimo kot priložnost, da se vesoljna razsežnost katolištva v de Lubacovi misli jasno razvije.«Teilhard je vizionar, je znanstvenik, a ne nazadnje je velik in zavesten apologet, ki mu je šlo, kakor de Lubacu, za to, da bi o stvarstvu in seveda o Stvarniku mislil kar najbolj velikodušno. Zastavil si je velik cilj, da mistiko Zahoda postavi nasproti neosebno ateističnemu misticizmu Vzhoda in modernemu zahodnemu ateizmu, mistiko, ki bi bila v celoti določena osebno. V središču sveta je učlovečenje Boga v Jezusu Kristusu. Kristus je bolj stvaren kakor vsaka druga stvarnost tega sveta, 'pravi Teilhard de Chardin (Balthasar 1976, 70-71).''

Tam, kjer se pojavi Kristus in z njim krščansko življenje, se pojavi tudi nekaj novega, kajti Kristus razodeva poleg vrhunca humanosti tudi skrito srce Boga. Bog je tisti, v katerem je moč odpuščanja grehov človeštva na način, da te grehe prevzame in se zanje pokori. Od zunaj namreč ni moč spremeniti človeške najbolj notranje notranjosti. Zgoditi se mora nekaj nedoumljivega, Sin mora sprejeti vsakega z njegovo najbolj notranjo vestjo. Kajti pri njem je prostor za celotno človeško naravo in vsako osebo, ki je deležna te narave. Z nošenjem naše krivde za nas zmore ustvariti spremembo našega odnosa do Boga na mestu, kjer tega nismo zmožni mi sami s svojo prikovano svobodo (Balthasar 2008, 175-176).

2.5 PARADOKS USTVARJENEGA BITJA

Henri de Lubac je postal zagovornik zanemarjenih teološko-zgodovinskih motivov in tokov. Njegova lastna misel prihaja do izraza v manjših spisih: »Para-doxes« (1945), »Nouveaux Paradoxes«, »De la connaissance de Dieu« in izredno nezaželjeno delo, ki je izšlo 1956 z naslovom »Sur les chemins de Dieu.« Vsa ta dela so nastala pred vojno kot zapiski o spoznanju Boga, kjer se de Lubac opira predvsem na Avguština. »Paradoxes« imajo tudi drugo plat, ker nam dopustijo, da lahko globlje pogledamo v dušo avtorja. V njegove osebne in stvarne temeljne odločitve. Kot npr. poglavje o bolečini, kjer izda veliko o notranjem trpljenju po krivici preganjanega in obrekovanega. Za de Lubaca lahko rečemo, da ostaja skromen in nevpadljiv, to lahko razberemo tudi iz naslednjega zapisa:

»Vsepovsod po svetu raztreseno živijo ljudje z mističnimi nagnjenji ali mistiki. Predvsem te je treba doseči. In prav oni bistveno ne spadajo k široki javnosti. Cor ad cor loquitur (Lubac 1999, 22).»

Lubac si najmanj od vsega želi biti iskalec te publike. Prav on nam je lahko zgled pristnega evangelijskega pričevanja. Do globin svojega bitja se zaveda, da »razkazovanje» samega sebe najbolj nasprotuje pričevanju. Apostolatu je najbolj tuja propaganda (Lubac 1999, 19). Njegovo življenje je zgled pravega teologa in apostolata. »Življenje« vidi de Lubac v cerkvenem izročilu, ki v vsej cerkveni zgodovini od apostolov pa vse do velikih teologov sega v naš čas in nakazuje rodovitno prihodnost. Pri vseh raziskovanjih in prizadevanjih človeka za žive izvire pa ostaja paradoks vedno večjega Boga. Kar je najpomembnejše je to, da prvotna potreba po transcendentnosti predpostavlja skrivnostno navzočnost absolutnega Bitja, ki pa ga lahko le molimo: kajti noben pojem, pa naj bo še kako religizen, ne bo ustrezal tej adoraciji. Ta prapojav je potrebno razlagati samo osebno: bitje je Drugi. Dobrina, ki se kaže po postavi, kaže na Dobrega. In ta Dobri se mora sam razodeti, da bi ga človek postal deležen; kajti edino Bog Svetega pisma je živi Bog- ki je nasproti vsem religioznim in filozofskim bogovom.

»Glavno prizadevanje je, da krščanstvo spet najdemo v njegovi polnosti. Kakor Bog sam je ta paradoks nenehno tukaj v neposredni celovitosti, a mi smo bolj ali manj odsotni. Izmakne se nam v tisti meri, kakor mislimo, da ga imamo v lasti (Lubac 1999, 33).» Zavedanje, da se v zgodovinskih oblikah izraža živa skrivnost in da skrivnost

stalno presega te oblike, daje de Lubacu neposnemljivo vzvišenost, ki se more popolnoma angažirati, ne da bi kdajkoli izgubila pregled, previdnost in trezno presojo. Do vsakogar je spoštljiv in neustrašen, spusti se v najmanjše podrobnosti, ne da bi izgubil čut za katolištvo, mora se navdušiti a nikdar ne zapade svojemu junaku ali predmetu.

V vsem tem pogledu je de Lubac zelo tesno in močno povezan s prijateljem, kateremu je postavil spomenik v delu *Images de labbe Monrchanin (1966)*. Monrchanin je duhovnik, ki je v sebi začutil klic, da svoje življenje posveti kontemplaciji v duhovnem prostoru Indije. Posebno pozornost daje razlikovanju duhov. Prva dolžnost Cerkve je češčenje, dejanje, ki je le predujem, predokus in ponovitev večnega življenja v naročju presvete Trojice. Gre za češčenje in ne teženje po uveljavljanju samega sebe. Prav tu je pomembno poslanstvo apostola. Kajti k bistvenim prvinam Cerkve spada stanovitnost in bratstvo v nauku apostolov in v občestvu, v lomljenju kruha in molitvah. Kajti cerkveno občestvo je prav to, da imajo vsi verniki vse za skupno ter med njimi ni več razlike biti ubog ali bogat. Ker se je Cerkve širila, tega ni bilo moč ohraniti, a vseeno je ostalo tisto glavno sporočilo, da med občestvom ne sme biti takšnega uboštva, da bi nekdo pogrešal osnovne dobrine, ki so potrebne za vsakega človeka (Balthasar 1976, 75-84).

2.6 CERKEV

V središču tega, kar lahko imenujemo pozno de Lubacovo delo, je prav gotovo Cerkev. Doslej je bila povsod navzoča, a skoraj tako kakor pri cerkvenih očetih: kot samoumevno predpostavljena, v vsakem somišljena, nikdar izčrpno tematsko prikazana. A če se ozremo nazaj vidimo, da je bila vedno v središču vse njegove misli. Tematiko Cerkve sproži zgodovinska aktualnost: koncil, pri katerem je bil de Lubac zelo dejaven in nepogrešljiv in po koncilu, predvsem okrnitve, napačna tolmačenja, ki so najbolj prizadele velike univerzaliste, kakršen je bil de Lubac. Ob branju njegove knjige *Méditation sur l'Eglise* nam je lahko jasno, da je prenašal velike kritike in udarce.

»Seveda nas lahko v človeškem gledanju na Cerkev razočara množica stvari. In utegne se tudi pripetiti, da nas brez naše lastne krivde v globini razumejo napak. Da, mogoče je, da bi v njej mi sami morali prestajati preganjanje...Potrpežljivost in ljubeče molčanje bosta v takih primerih boljša kakor vse drugo; ni se nam treba bati sodbe tistih, ki ne morejo videti v srce. In razumeli bomo, da nam Cerkev nikdar ne posreduje

svojega Gospoda bolje kakor ob priložnostih, ki nam jih ponuja, da se oblikujemo po njegovem trpljenju. Spodbujanje bo morda bolj pritiskalo k tlom, če ne prihaja od hudobije nekaterih ljudi, ampak se poraja iz cerkvenega položaja, ki se zdi brezizhoden. V takem primeru namreč ne zadostuje samo velikodušno odpuščanje ali pozabljanje lastne osebe, da bi razjasnili cerkveni položaj. Bodimo kljub temu veseli pred Očetom, ki vidi na skrivnem, da smemo biti na način deležni Veritatis unitas, za katero na veliki petek prosimo za vse (Štrukelj 2015, 254-255).”

Podobno kot stališče de Lubaca uči tudi drugi vatikanski cerkveni zbor: » Vse izvoljene je namreč Oče pred veki vnaprej poznal in jih je tudi vnaprej določil, naj bodo skladni s podobo njegovega Sina, da bi bil ta prvorojenec med mnogimi brati. Tiste, ki verujejo v Kristusa, je sklenil sklicati v sveto Cerkev. Ta je bila že od začetka sveta napovedana v predpodobah, čudovito pripravljena v zgodovini izraelskega ljudstva in v Stari zavezi, ustanovljena v poslednjih časih in razglašena z izlitjem Svetega Duha.” (C2)

Cerkev kot ecclesia je convocatio od zgoraj in congregatio od spodaj, vse je nevidno-vidna stvarnost. V srcu Cerkve je skrivnost evharistije: Cerkev ostvarja evharistijo in evharistija ostvarja Cerkev. Cerkev je nasproti nacionalizmom glasnica edinosti. Papeštvo jamči za svobodo škofov nasproti vladarjem. Socialno delo in češčenje gresta skupaj z roko v roki. Cerkev ima ozka vrata: človek se mora skloniti kakor Avguštin ali Newman, da more vstopiti vanjo. Cerkev in Marija spadata skupaj. Veliko izročilo razumeva Visoko pesem tako, da nevesto primerja s Cerkvijo, Marijo in verujočo dušo. Od tod črpa še poznejše delo, nastalo po koncilu L’Eglise dans la crise actuelle (1969). V delu je razpoznaven dvojni pogoj za resnično prenovo: resnična ljubezen do Jezusa Kristusa in goreča ljubezen do cerkvene edinosti (Štrukelj 2015, 256).

Kajti Lubac z bridkostjo ugotavlja: »Avtoriteto v Cerkvi pojmujejo kot zunanjo prisilo, kot sovražnico, vse izvrševanje avtoritete imajo za tiranijo. Cerkevno učiteljstvo prenašajo samo z nepotrpežljivostjo; njegove odloke zavračajo kot zlorabo oblasti, jedko o njih razpravljajo in jih povsem zametajo. Ne bojijo se “ščuvati” javnega mnenja proti njemu. Čudim se nad mirno vestjo tolikerih sinov Cerkve, ki, ne da bi si sploh vzeli čas za razmišljanje, vsak dan obtožujejo svojo mater in svoje brate, pri tem pa jim tuja množica ploska. Prav pogosto mi je prišlo na misel, ko sem jih poslušal: koliko bolj bi Cerkev, vsa Cerkev imela pravico pritoževati se nad njimi (Strle 1998, 200)!”

Pokoncilska dogajanja so sprožila tudi nadaljnjo delo Les Eglises particulieres dans leglise universelle (1971), kjer avtor v prvem delu obravnava vprašanja škofovskih

konferenc, ki naj ne bi smele ogrozati osebne avtoritete vsakega posameznega škofa. Knjiga je bila deležna ostrih napadov na eni strani in odobravanja na drugi. Lubac se je prav v tem delu prvič jasno lotil področja institucij in to precej neposredno. To nam je lahko jasno že po samem uvodu v knjigo:

»Ne verjamemo, da so problemi strukture po sebi najpomembnejši. Ne verjamemo, da so strukturne reforme, glede katerih že nekaj let ogromno razpravljajo, sploh kdaj glavna stvar v programu, ki more meriti na samo resnično prenavo, duhovno prenavo. Bojimo se celo, da današnja inflacija takšnih zasnutkov in takšnih diskusij daje na voljo preveč lagoden izgovor za izognitev duhovni prenavi. Koncilski obrazec o »ecclesia semper purificanda« (Cerkev se mora vedno očiščevati) se nam, kakor tudi še drugim, zdi mnogo boljši kakor pa obrazec o »Ecclesia semper reformanda« (Cerkev se mora vedno prenavljati), ki je nekako povsod tako zelo prišel v obtok. Toda v nasprotju s tem menimo, da bi vsako omajanje, vsako predrugačenje ali vsako zrahljanje bistvene strukture Cerkve bilo dovolj, da spravi v nevarnost sleherni duhovni prenavi (Strle 1998, 201).»

Medtem, ko se je prvi del knjige *Les eglises particulieres dans leglise universelle* ukvarjal s precej institucionalno problematiko, pa drugi del, ki je sicer tesno združen s prvim, želi poklicati v spomin eno samo stvar, ki je za celotno krščanstvo zelo pomembna. O tem govori Lubac:

»Zdi se nam, da dobiva to vprašanje od leta do leta bolj živo ostrino; in zaradi tega to znova poudarjamo. Krščanstvo je življenje. V to življenje smo rojeni; in mati, ki nas v to rodi, je Cerkev, Kristusova nevesta. Tak je smisel apostolske službe, ki skozi stoletja neprestano traja-pa naj jo imenujemo »ordinirano«, »ali pastoralno«, »prezbiterjsko« ali »sacerdotalno« službo ali pa ji damo drugo ime. Če hoče kdo iz tega narediti emanacijo cerkvene skupnosti, ki bi delegirala tega ali onega svojih članov kot »odgovornega« ali kot »predsednika«, je to isto kakor preobrniti red stvari; to je isto kakor postaviti človeka na tisto mesto, ki pripada Bogu, in zanikati Kristusovo odrešitjsko delo. Pomembno je bilo ta problem toliko bolj jasno izraziti, ker so nam danes predloženi vsakovrstni obrazci cerkvenih služb, ki se tudi tedaj, ko se varljivo sklicujejo na avtoriteto svetopisemske eksegeze, v resnici nič ne zmenijo za vse podatke Sv. Pisma, in ki nimajo več veliko skupnega niti z vero niti z dvatisočletno prakso Cerkve. Sicer pa iz tega ne sledi- to naj dostavimo- da mora krščansko ljudstvo biti pasivna čreda, da ne morejo svobodno nastopiti tisočere pobude med njegovimi člani ali

da ne sestavlja, če ko reči, da naj se drugače izrazimo, vsak zbor, vsaka krščanska skupnost okoli svojega pastirja in skupaj z njim eno samo celoto, ko gre za izvajanje enega samega bistvenega dela, v eni sami skupni odgovornosti. Še manj sledi iz tega, če smemo tako reči, da je hierarhični red več kakor pa red svetosti. Toda kaj bi bila krščanska dejavnost in kaj bi bila svetost, katere počelo bi ne bilo prejeta? Kaj bi bilo odrešenje, ki bi ga človek dal sam sebi, bodisi s tem, da bi se zatekel k povsem individualnemu notranjemu izkustvu, ki bi ga povzdignil v normo, bodisi z iskanjem kakršnekoli socialne enodušnosti v takšnem obhajanju bogoslužja, v katerem bi se skupnost konstituirala s tem, da bi se zavedala same sebe? Vsekakor bi to nič več ne bila krščanska svetost; to bi nič več ne bilo krščansko odrešenje. Prihajajoč od človeka bi naši obredi bili prazni in naša zedinjena nepristna. Puščeni bi bili naši samotnosti in naši bednosti. Izhajajoča od Kristusa in oživljena z njegovim Duhom nas Cerkev iz tega iztrga. Bog je tisti, ki nas po Cerkvi rešuje, Bog je tisti, ki nas po Cerkvi zbira. Uvedeni smo v nov svet, svet milosti. Po beseda sv. Pavla je to »nova stvar.« Seveda je na nas, da privolimo...na nas je, da postanemo, to, kar smo...(Strle 1998, 203-204)”

Na koncu lahko še omenimo delo *Pico de la Mirandola*. Tudi to delo je bilo vrhunsko, a so ga morali “umiti”, potem ko sa ga umazali nesporazumi. Tudi to delo kaže pravo smer, za de Lubaca zelo pomembno, in to je veseljnost in katoliškost.

Človek usmerja samega sebe in svoje celo življenje k troedinemu Bogu. V tem smislu je mistika po de Lubacu v ponotranjenosti v veri in življenju iz vere. Tako duhovno življenje ali mistika je vrnitev k preprostosti, k izviro in tako znamenje duhovnega napredka. Prav de Lubac je v svojo misel zbral največje zaklade katoliškega izročila. Skozi njegovo delo sije čista in povsem predana ljubezen do Cerkve, njegovi popisani listi pa so kakor belo krstno oblačilo, ki ga je nenehoma izmival v izviroh svete Cerkve (Balthasar 1976, 85-98).

Cerkev lahko etimološko razumemo na dva načina. Lahko kot *convocatio* ali *evocatio* ali pa kot *congregatio* vernikov. To pomeni, da jo lahko gledamo kot da vse ljudi vabi v občestvo zaradi njihovega odrešenja ali pa kot skupnost ljudi, ki so postali verni. Cerkev po de Lubacovih besedah opišemo kot prostor ali hišo, ki daje zavetje in zbira verno ljudstvo, ali pa kot ljudstvo, ki je zbrano ali se še zbira v hiši. Oba vidika sta predmet vere, čeprav Cerkev ni predmet naše vere tako kot Bog (Peterson 1932, 16-17 in 70).

3 DRAMA ATEISTIČNEGA HUMANIZMA

Lubac kot eden izmed glavnih avtorjev odstavkov v konstituciji 2. Vatikanskega koncila o Cerkvi v sedanjem svetu, ki govori o ateizmu, pravi: » Čeprav je ideja Boga po svoji vsebini zelo odvisna od dojemanja čutnega sveta in od družabnega reda, kajti po analogiji s tem dvojnimi pojmuje sleherni stvar, vendar se pojavi v človeštvu kot nekaj spontanega in izvirnega. Vsi poskusi, da bi jo iz česa »izvedli« ali da bi jo reducirali, so v tej ali drugi smeri pregrešeni...Bog je tečaj, ki nenehno privlači slehernega človeka. Tudi tisti, ki menijo, da ga zanikajo, zoper svojo voljo pričujejo zanj, ko po besedi velikega Origena svoj neuničljiv pojem o Bogu pridevajo čemu drugemu, samo da bi ga ne bilo treba Bogu (Strle 1988, 16).»

Tako kot večina de Lubacovih del, se tudi Drama ateističnega humanizma neposredno navezuje na sedanost. Knjiga nam dobro prikaže izvire današnjega ateizma, ki ne samo da želi zanikati Boga, temveč tudi zasnovati ideal, ki bo boljši in bolj pozitiven od teističnega ter bo odpravil že obstoječe religije ter jih nadomestil. Glavni nosilci tega programa so Feuerbach, Marx, Nietzsche in Auguste Comte. Medtem ko je marksizem, katerega nositelj je Feuerbach, dolga leta vladal na Vzhodu, pa je Comtov pozitivizem čedalje bolj glasen na Zahodu, ki želi filozofijo nadomestiti z antropologijo in sociologijo.

Henri de Lubac v vsej tej »kruti stvarnosti« vidi veliko tragedijo za človeštvo, kajti kjer je izgubljen Bog, tam je izgubljen tudi človek. Kajti humanizem, ki izključuje Boga, samopašni humanizem je nečloveški humanizem.

Vse svoje življenje se je Henri de Lubac srečeval s človeško revščino. Največ in najbližje se je z njo spoznal v času prve svetovne vojne. Doživel je telesno krhkost človeka. V svoji glavi je vedno premišljeval tudi o smrti, čeprav je o njej pisal zelo redko. O smrti se najbolje razmišlja predvsem v tihoti, in z njo se na nek način dopolni na zelo skrivnostni način tudi usoda človeka. Če je smrt skrivnostna, pomeni, da človek omogoča človeku vstopiti v to skrivnost, ki je od Boga, razodeta v njegovem Sinu, ki je umrl in dal življenje za vse ljudi. Smrt človeka, smrt Sina človekovega, skrivnost človeka, skrivnost Boga: ti pojmi so neločljivi. Prav zaradi tega lahko kristjan govori o dostojanstvu človeka, brez sanjarjenja ali tveganja, da gre za ideologijo. Potopljen v mrak vere kristjan ni zaprt v votlini, kjer se kakor sence odslikavajo spomini tistega, kar je bil človek, preden je padel na svet. Kajti v velikonočnem jutru je na dan privrela luč,

ki ni iz tega sveta in je razsvetlila vsakega človeka. V Človeku bolečin odseva dostojanstvo človeka. V Sinu človekovem, ki sedi na Božji desnici, je že človeštvo, ki je tam s Kristusom. Kakor apostoli se moramo tudi mi odtrgati od podobe in spomina na tistega, ki je umrl, ko je šel k svojemu Očetu. Le tako lahko živimo v upanju na tistega, ki prihaja (Chantraine 1992, 66-67).

Knjiga Drama ateističnega humanizma vseskozi nevsiljivo trka na kristjanovo (za)vest in nas opozarja na bistvene, a žal zadnja leta precej zanemarjene in pozabljene vidike Jezusovih besed. Prav te besede so zmožne prenoviti in dati smisel dejanjem danes žal izgubljenega človeka. Bog je skrivnost, a ko govorimo o skrivnosti Boga, nimamo v mislih »znanstvene skrivnosti«, tudi ne filozofske skrivnosti, temveč gre za popolnoma zastojno pobudo, ki prihaja od Boga, da bi dosegla človeka in ga rešila.

Kot pravi misel Janeza Pavla II.: «Božja skrivnost po razodetju ni nič manjša, ampak neskončno poglobljena. Spoznanje vere ne izničuje skrivnosti: samo bolj očitno jo napravi in jo razkriva kot bistveno dejstvo za človekovo življenje. Kristus Gospod ravno z razodetjem skrivnosti Očeta in njegovi ljubezni človeka v polnosti razodeva njemu samemu in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost, ki je v tem, da je deležen v skrivnosti življenja troedinega Boga (Sorč 2000, 32).»

V Svetem pismu se razodeva čudovit sestop večne Modrosti, da bi spoznali neizrekljivo Božjo dobrotljivost in dojeli tisto veliko prilagoditev govornice, kakršno je Bog uporabil v svoji previdnosti skrbi za našo naravo. Evangelij je in je bil za človeka vesela novica in krščanstvo ne zanika človeka, da bi potrdilo Boga. Tudi ne išče kompromisa med enim in drugim. Krščansko razodetje Boga je v resnici povišanje človeka. Krščansko pojmovanje človeka je vsebovano v virih razodetja, v stališčih in ravnanju Cerkve, v nauku njenih učiteljev in v spontanah odzivih njenih svetnikov; vendar se nikdar ne pokaže dojemljivo v celoti, samo v sebi. Kako bo vera pomagala človeku, da se rodi? Kakšne perspektive mu bo odkrila? Krščanstvo ne more biti po modi. Po tem se razlikuje od drugih nauk, ki prej ali slep preminejo. Njegova skrivnost je večna in se ne razkrije ob prvem človekovem pogledu (Lubac 2001, 166).

Papež Frančišek v svoji apostolski spodbudi Evangelijsko veselje citira Henrija de Lubaca, ko opozarja človeka na duhovno posvetnost, ki v sodobnem času marsikje načinja podobo Cerkve ter svari: »Duhovna posvetnost, ki se skriva za videzom religioznosti in celo ljubezni do Cerkve, je v tem, da iščemo človeško čast in osebni blagor namesto Gospodove časti. Prav to Jezus očita farizejem: »Kako bi mogli verovati

vi, ki sprejemate čast drug od drugega in ne iščete časti, ki jo daje edini Bog?» (Jn 5, 44) Gre za prefinjen način iskanja svoje koristi in ne tega, kar je Jezusa Kristusa. Prezema si različne oblike, glede na človekovo naravo in njegov položaj. Ker se duhovna posvetnost navezuje na iskanje videza, se ne ujema vedno z javnimi grehi in je na zunaj videti vse v redu. Toda, če bi ta miselnost preplavila Cerkev, bi bilo to neskončno bolj pogubno, kakor vsaka druga zgolj moralna posvetnost (Lubac 2013, 93).”

Človek se je začel upirati usodi, ki mu je predstavljala težko breme. Lahko najdemo tri preproste vzroke za situacijo, v kateri se je znašel moderni človek. Prvi vzrok je vera v znanost. Človek sam je tako kakor zunanja narava postal predmet pozitivne znanosti, podvržen istim raziskovalnim metodam in zato prvokrat končno pozna samega sebe, saj je pozitivna znanost edina natančna vrsta spoznanja, ki izključuje vse sanjaštvo, vse izmišljotine religij in nerealni filozofiji. Drugi razlog je operativna znanost. Usmerjena je na gospostvo nad svetom in priznana kot potreben podaljšek znanosti. Človekovo poslanstvo je usmerjeno v upravljanje zemeljske oble. S svojim delom se človek loteva preoblikovanje sveta. Preoblikovanju narave se kaj kmalu pridruži tudi preoblikovanje družbe. Prav zaradi tega, ker je človek sam po sebi postal predmet, ga bo tudi družba jemala kot predmet in z njim manipulirala. Tretji razlog pa je tehnologija človeka. S tem človeštvo odkriva samo sebe, dojema se kot predmet, doumeva se in obenem prijema. Človek tako prevzema odgovornost samo zase (Lubac 2001, 296-301). Zahodni civilizaciji grozi nevarnost, da jo razžre kislina nihilizma in materializma. V tem položaju se smemo nadejati »nove pomladi človeškega duha.« To pomlad nam more podariti samo resnica evangelija, saj ta resnica ni izgubila ničesar od svoje silovitosti in sijaja. Da, v veri se neha sebičnost, zato nam vera daje novo upanje: »Bog nas ne ljubi zato, ker smo mi dobri, ampak zato, ker je on dober. Bog nas ljubi, čeprav mu ne moremo dati ničesar; ljubi nas celo v raztrganih cunjah izgubljenega sina.« Ne zavedamo se, da evangelijsko oznanilo ljubezni ne pozna le vodoravnice, sočloveškosti, ampak tudi navpičnico neposrednega odnosa do Boga: »Nenamenskost preprostega češčenja je najvišja možnost človeka in šele njegova prava in dokončna osvoboditev (Štrukelj 2015, 98).”

Joseph Ratzinger ugotavlja, da je človek sestopil do samega izvira bivanja, razvozlal je gradbene kamne človeškega življenja in more tako rekoč sam sestaviti človeka, ki nato ne pride na svet več kot Stvarnikov dar, ampak kot proizvod našega delovanja in ga je

zato mogoče tudi izbrati glede na svoje potrebe. Nad tem človekom ne žari več sijaj bogopodobnosti, ki mu daje njegovo dostojanstvo in njegovo nedotakljivost, ampak le še moč človeške zmožnosti. Človek je le še podoba človeka- in kakšnega človeka? Naraščanju naše zmožnosti ne ustreza več enaka rast naše moralne moči. Moralna moč ni rasla skupaj z napredkom znanosti, ampak je nazadovala..To nesorazmerje med tehnično zmožnostjo in moralno močjo je dejanska, globoka nevarnost našega časa. Človekovo zmožnost razglašajo za merilo njegovega delovanja. Ali človek res sme vse, kar zmore? Človek more klonirati človeka-ali ga sme? Človek more uporabljati človeka kot zalogo organov za druge. Ali sme to početi v imenu svoje svobode? Toda Bog je praktičen in ne kakršen koli teoretičen zaključek predstave o svetu; z njim se tolažimo, se ga oprimemo ali pa enostavno gremo mimo. To danes vidimo povsod tam, kjer je zavestno zanikanje Boga postalo dosledno in kjer ni njegova odsotnost z ničemer več omiljena. Kajti sprva gre tam, kjer so Boga opustili, na videz vse tako naprej kot do tedaj. Uveljavljene temeljne odločitve, temeljne oblike življenja, ostajajo v veljavi, četudi so izgubile svoje utemeljitve. Toda ko, kakor pravi Nietzsche, sporočilo dejansko doseže naslovnika, ko ljudi v srce zadene spoznanje, da je Bog mrtev, potem se vse spremeni. To se danes kaže na primer v znanstvenem obravnavanju človeškega življenja, ko človek popolnoma sam od sebe postane tehnični objekt in kot človek vedno bolj izginja. Na to, da embrije tehnično »gojijo«, zato da pridobijo raziskovalni material in zaloge organov, ki potem koristijo drugim ljudem, se komaj kdo odzove s krikom groze. Napredek zahteva vse to in cilji so vendarle plemeniti: izboljšati ljudem kakovost življenja, vsaj tistim, ki si lahko privoščijo seganje po takšnih storitvah. Toda, če je človek po svojem izvoru in v svojih koreninah sam zase le še objekt, če je produciran in je v produkciji selekcioniran glede na želje in koristi, kaj naj si potem človek sploh še misli o človeku? Kako naj se do njega obnaša? Kako naj človek stoji nasproti človeku, če ne more v drugem najti nobene Božje skrivnosti več, ampak le še svojo lastno počutje? Kot posebno kritično točko kardinal Ratzinger navaja versko področje. Gre za spoštovanje tega, kar je drugim sveto, in za spoštovanje Svetega sploh, Boga. Kjer izgine to spoštovanje, tam v družbi propada bistveno...Svoboda mišljenja ni svoboda za laž ali za uničevanje človekovih pravic. Zahod čudno sovraži samega sebe, kar je treba označiti za nekaj patološkega, boleznega. Zahod se skuša sicer hvalevredno z razumevanjem odpirati tujim vrednotam, samega sebe pa ne mara več. Od svoje lastne

zgodovine vidi samo še to, kar je grozno in uničujoče, ne zmore pa več zaznati velikega in čistega (Štrukelj 2015, 99-101).

»Drevo brez korenin se posuši..Pozitivno to pomeni, da potrebujemo korenine, da bi preživel. Pomeni, da Bog ne sme izginiti iz zornega kota, če naj ostane človekovo dostojanstvo (Štrukelj 2015, 102).»

V vsej tej situaciji je tudi potrebno, da se za ohranitev krščanske naravnosti oglasijo tudi preroki, ki so občutljivi zlasti za ostrino nauka, ozkost poti, skrivnost resnic, nepopustljivost pozivov in dramatično bližino ogroženosti, kakršno v vsakem trenutku predstavljajo za vsakogar od nas Božje besede, smrt, greh, sodba. Zaradi takšne »budilke« so kristjani v manjši nevarnosti, da bi se pustili zapeljati k omamljanju sveta. Pomembno je, da se prav vsak kristjan zaveda da:

»Božji Sin ljubi s človeškim srcem. Večno Sinovo ljubezen vtisne svojemu človeškemu srcu. On je človek »ljubljeni Sin« večnega Očeta. Delež pri življenju troedinega Boga prejememo, če smemo biti deležni Jezusove človeškosti. Naš prostor v srcu Svete Trojice je, da prejememo delež pri njegovem sinovstvu, da postanemo sinovi v Sinu. Zato smo prejeli »v svoje srce Duha njegovega Sina, Duha, ki kliče: Abba, Oče (Štrukelj 2004, 251-252).»

Človek je narejen iz zemlje, katera celotna zgodovina dobiva v njem svoj povzetek, nadaljevanje in preoblikovanje, obenem je oživljen z Božjim dihom, ki ga dela večnega, v kali deležnega večnosti. Tako mora sprejeti svoj dvojni izvir, ki sestavlja njegovo dvojno naravo, ne kot neizprosno znamenje dvojne zatiranosti, temveč prav nasprotno: kot izhodišče za dvojno osvoboditev. Po drugi strani pa naj se ob ponižnem priznavanju svoje odvisnosti s sprejemanjem klika k vzvišenejšemu cilju dviga prav do zedinjenja s svojim Stvarnikom (Lubac 2001, 311-318).

Kristjanova pripadnost Bogu in pristnost življenja v Cerkvi se ocenjuje po teži vere in ljubezni, okuša pa v sadu del. Vera brez ljubezni ne obrodi sadu. Ljubezen brez vere bi bila čustvo, ki je stalno izpostavljeno dvomu. Vera in ljubezen sta si medsebojno potrebni, tako da ena dovoli drugi, da gre svojo pot. Kot pravi Henri de Lubac: «...tako je vera v Boga, ki je nič ne bo izruvalo iz človekovega srca, edini plamen, ki omogoča in razžarja naše človeško in božje upanje (Lubac 2001, 8).»

Prav tako na vprašanje Kaj je človek?, ni mogoče odgovoriti teoretično, ampak v hoji za Jezusom Kristusom, v življenju z njim, ki je odgovor. Samo v stopinjah te hoje za

Jezusom moremo dan za dnem v potrpežljivosti življenja in trpljenja z njim spoznati, kaj je človek. Samo tako postajamo ljudje (Štrukelj 2015, 96).

Drugi vatikanski cerkveni zbor se je ukvarjal z žgočimi vprašanji sodobnega človeka. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sodobnem svetu »Gaudium et spes« se v prvem glavnem delu posveča svežnju vprašanj z naslovom Cerkev in človekova poklicanost. Koncilsko besedilo jedrnato opisuje Kristusa kot novega človeka: »V resnici samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči zasije skrivnost človeka. Prvi človek, Adam, je bil namreč podoba prihodnjega, to je Kristusa Gospoda. Kristus, novi Adam, ravno z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva najvišjo poklicanost. Ista pastoralna konstitucija izpoveduje vero Cerkve, da je njen Gospod in učitelj ključ, središče in cilj vse človeške zgodovine: »Gospod je cilj človeške zgodovine, točka, v katero se stekajo vsa hrepenenja zgodovine in civilizacije, središče človeškega rodu, veselje vseh src in izpolnitev vseh njihovih teženj (Štrukelj 2015, 95-96).»

Cerkev nikakor ni kakšna sveta enklava v profanem, brebožnem svetu, marveč gibanje, ki ga je uvedel Bog. Cerkev je popolno odrešenje in je Božji dar nam vsem. Ta dar moremo prevzeti v duhu in usodi Jezusa Kristusa, v njegovi oblasti nad vsem in v njegovi navzočnosti in ga priobčevati vsem narodom. Priobčevanje je več kakor poučevanje, priobčevanje je vključevanje v posvečujočo moč Boga samega in s tem obveznosti živeti v skladu s tem darom milosti (Balthasar 2009, 48-49).

3.1 ISKANJE BOGA

V srcu in veri mnogih kristjanov Cerkev ni začela izginjati, ker se ti ne bi strinjali s katero od njenih odločitev, ampak že veliko prej, s počasnim in postopnim odmikom od njenega življenja. Cerkev je bila na seznamu resnic, ki jih je treba verovati, a nič več ni dojeta in tudi zaželeno kot potreben pogoj za formacijo in rast krščanske in cerkvenostne osebnosti.

Po sklepanju lahko zatrdimo, da je težko verovati v nekaj, kar naj bi bilo odločilno za življenje, če imamo o tem pičlo ali nikakršno izkustvo. Leta 1967 je Henri de Lubac v ozračju pokoncilskega oporekanja opozoril, da v »okoljih, ki ustvarjajo mnenje, ni moderno, da si upaš naglas povedati, da ljubiš Kristusovo Cerkve (Lubac 2006, 1).

Precej ganljivo je srečanje z Dostojevskim, ruskim pisateljem, ki ga preko Henrija de Lubaca tudi spoznamo v knjigi Drama ateističnega humanizma. Pisatelj je zaradi političnega sodelovanja v nemirnih časih Rusije obsojen na prisilno delo v Sibiriji. Ves čas si je dopisoval s svojim bratom. Iz pisem ter njegovega poznejšega dela Zločin in kazen nam lahko postane jasno, da je ves čas ujetništva Dostojevski redno bral tudi Sveto pismo. Prav v ječi je našel Kristusa in to je odločilno, da lažje razlagamo njegova dela. V svojem pismu, ki je prvi po osvoboditvi, naslovljen na gospo Wisine, piše:

»In vendar mi Bog pošlje včasih minute popolne notranje vedrine. V takih minutah sem v sebi sestavil veroizpoved, v kateri je svetlo in sveto. Ta veroizpoved je zelo preprosta, tukaj je: verovati, da ne obstaja nič lepšega, globljega, simpatičnejšega, razumnejšega, pogumnejšega in popolnejšega kakor Kristus; in ne samo, da ne obstaja nič boljšega, ampak-si rečem z ljubosumno ljubeznijo- nič boljšega tudi ne more obstajati. Še več: če bi mi kdo dokazal, da je Kristus zunaj resnice, če bi bilo stvarno ugotovljeno, da je resnica zunaj Kristusa, bi bil raje ostal s Kristusom kakor z resnico (Lubac 2001, 214).»

Smrt-tako je bilo rečeno- edino metafizično izkustvo. Ali privilegirano mesto Dostojevskega in izredna jasnovidnost, zaradi katere so ga označili kot »božjega moža«, ne izhajata iz tega, da mu je bilo dano, da je bil nekako vnaprej deležen tega enkratnega izkustva. Bistvena je bila tista silna bližina absolutnega trenutka smrti, ko je kot mlad človek na trgu Semenowski bil na tem, da bo ustreljen, preostalo pa sta seveda dodala tudi vera v Kristusa in premišljevanje evangelija). Tu gre za povsem osebno izkustvo, kadar Dostojevski govori o čudoviti luči, ki s tega smrtnega trenutka pada na celotno bivanje. Dostojevski je od tega izkustva naprej gledal na svet z vidika smrti, tj. vidika večnosti. Lahko rečemo da je v našem svetu Dostojevski kakor človek, ki prihaja od drugod. Dostojevski vidi nekaj drugega in zlasti drugače »kakor vsakdo.« Resnično se je dotaknil človekovih meja (Lubac 2001, 288).

Že v sami uvodni predstavitvi knjige Drama ateističnega humanizma nas avtor sooči s »kruto« realnostjo današnjega zahodnega sveta. Svet v katerem živi Evropejec zanikuje krščanske izvire in se odvrta od Boga. Pozitivistični, marksistični in ničejanski humanizem imajo skupno jedro in to je protikrščanstvo. Čeprav so si med sabo zelo različni, so njihovi prepleti številni, skupen temelj imajo v svoji zavrnitvi Boga ter skupen cilj; razbitje človeške osebe. Henri de Lubac bralcu knjige ne ponudi teoretične razprave, temveč bolj ozaveščanje kristjanov o duhovnem stanju sveta, v katerega so postavljeni. Pozitivizem, marksizem in Nietzsche predstavljajo kristjanu veliko drznost,

ki ga ne sme prestrašiti. Kajti ti trije sistemi niso zidovi, ki bi se ne dali razbiti in razčleniti. A obstaja notranja logika sistemov, ki izhaja iz temeljne pobude, ki jih je rodila in jih vzdržuje. Tega se je seveda potrebno zavedati, če nočemo tvegati, da bi nevarno zašli. Prav ta pobuda silovito poriva človeštvo proč od Boga in ga hkrati usmerja na pot suženjstva, tako družbenega kot duhovnega. Tako kot Feuerbach in Marx tudi Comte in Nietzsche mislijo, da vera v Boga izginja za vselej, kajti njihov ateizem se je imel in je hotel veljati za dokončnega. Prednost pred starejšimi ateizmi so videli predvsem v tem, da odstranjajo sam problem, ki je povzročil, da se je v človekovi zavesti rodil Bog. Tretje poglavje knjige avtor predstavi Dostojevskega, ki je samo romanopisec in ne prinaša sistema ter ne ponudi nobene rešitve. Lubac vidi v tem pomanjkljivost, kajti ne moremo organizirati zemlje brez Boga, seveda pa drži, da jo brez Boga navsezadnje lahko organiziramo le proti človeku. Izključni oz. gol humanizem je nečloveški humanizem. Bog je tisti, ki vdira v svet, ki se ves čas trudi zapirati, ter mu prinaša višjo harmonijo. Kristus je veliki vznemirjevalec, a pomembno je tudi, da se Cerkev oprime družbenega nauka, ki izhaja iz evangelija. Potrebno je zavedanje, da zemlja, ki bi brez Boga postala ječa, v resnici je veličastno in truda polno polje, kjer se oblikuje naše večno bitje (Lubac 2001, 5-8).

Cerkev kliče, naj človek spozna samega sebe že od samih začetkov prvih stoletij. Človek naj spozna svoje plemstvo, svoje dostojanstvo, doume naj svojo veličino in poklicanost. Globlje bo človek iskal, bolj bo njegovo mišljenje razsvetlil navdih svetih knjig in njegov pogled bo imel pred seboj nepojmljive širjave. Kmalu bo človek spoznal, da neskončno presega meje tega velikega sveta. Sveti Tomaž Akvinski bi to lahko ustrezno prevedel, ko je rekel, da duša bolj obsega svet kot svet njo. Res je tudi, da je človek iz prahu in blata in Cerkev na to nikakor ne pozablja temveč opominja. Dobro se zaveda, da človekov nizki telesni izvir ne more ovirati njegove vzvišene poklicanosti in da vse motne, ki so lahko posledica greha, ne preklicujejo te poklicanosti, ki je temelj njegove neodtujljive veličine (Lubac 2001, 11-12).

Ko skozi tok stoletij potujemo do današnjega časa odkrijemo nekaj čudnega. Isto krščansko pojmovanje človeka, ki so ga nekdam imeli za odrešitev in ga pozdravljali, danes za mnoge predstavlja veliko suženjstvo. Prav ta isti Bog, ki ga je človek imenoval pečat svoje veličine, sedaj predstavlja človeku sovražnika njegovega dostojanstva. Človek je začel verjeti, da bi se sam ne mogel več spoštovati, če ne bi prej prelomil s Cerkvijo in Bogom, od katerega je bil po krščanskem izročilu odvisen.

Ateistični humanizem, kot ga lahko imenujemo, ne smemo enačiti z uživaškim in grobo materialističnim ateizmom, pojavom, ki ga srečamo v različnih časih in ni vreden prave pozornosti. Lahko rečemo, da je pravo nasprotje obupanemu ateizmu. Človek namreč izključi Boga, da sam stopi v popolno posest človekove veličine. Moderni humanizem nastane tako rekoč iz občutka krivice oz. zamere in se začne z izbiro. S Proudhonom ga lahko imenujemo antiteizem. A pri njem se ta antiteizem pojavi najprej na družbenem področju, kjer se kaže kot boj proti zgrešenemu pojmovanju božje previdnosti. Vzrok za njegov boj je tiščal predvsem Proudhonu nerazumljiva ekonomska nasprotja oz. virom bede ter vprašanje, kako lahko obstajajo takšne razlike po božji volji (Lubac 2001, 15-16).

3.2 IZVIR MODERNEGA ATEIZMA

Prva protagonistata te drame sta zagotovo dva nemška misleca prejšnjega stoletja, Ludwig Feuerbach in Friedrich Nietzsche. Feuerbach je postal posrednik med velikim spekulativnim tokom nemškega idealizma in močnim tokom revolucionarne miselnosti in akcije. Je člen oz. prevodnik, ki Marxa veže na Hegla. Kakor je Strauss, ki je kot zgodovinar pisal o izvoru krščanstva ter skušal zgodovinsko dokazati, da je krščanstvo iluzija, tako je skušal Feuerbach to dokazati iz psihološke smeri.

Da bi razložil, da je Bog le mit, v katerem se izraža hrepenenje človeškega srca, je Feuerbach prevzel Heglov pojem »odtujitve.« Odtujitev pomeni zanj predvsem to, da človek zaradi nečesa, s čimer se le slepi, postaja prikrajšan za tisto, kar mu bistveno pripada. Človek je po njegovem ogoljufan, kajti izprazni se medtem, ko obogati svojega Boga in vanj vloži polnost svojega bitja. Religija tako postaja vampir človeštva, ki živi od njegovega mesa in mu izsesava kri. Bog po Feuerbachu ni nič drugega kot skup lastnosti, ki sestavljajo veličino človeka in je človekovo zrcalo, je zbirka molitev njegovih najvišjih občutkov in misli. Najbolj se je vse to uresničilo v krščanskem Bogu, zato tudi človek ni bil nikoli prej bolj prazen kot pa v krščanstvu, ki postaja tudi najbolj škodljiv. Po Feuerbachu je načelo resnične religije torej načelo praktičnega darovanja, je načelo altruistične morale in je zakon ljubezni, ki posameznika odtrga od samega sebe, da ga vodi k skupnosti z njemu enakimi.

Lahko torej sklepamo, da moramo Boga žrtvovati ljubezni, če nočemo ljubezni žrtvovati Bogu, a s tem pravzaprav uresničujemo najbolj skrite namige religije. Kajti

religija je slovesno odkritje skritih človekovih zakladov, priznanje njegovih najglobljih misli in jasna izpoved njegovih ljubezenskih skrivnosti. Feuerbachov edini namen in cilj je bil torej, da človeku odkrije njegovo bistvo, da bi mu dal vero v samega sebe, a ob tem se mu je zdelo nujno zavreči Boga, kakršen je v krščanski zavesti.

Učenec, ki je Feuerbacha priznal za svojega prvega velikega zahodnega učitelja, je Karl Marx. Čeprav je v marsičem kritiziral Feuerbachov nauk, Marx ni želel ničesar postavljati pod vprašaj le nepopolno se mu je zdelo in preveč abstraktno. Eden izmed Marxovih očitkov je bil, da je Feuerbach iz religiozne odtujitve naredil metafizično dejanje, ki pa bi ga lahko razložil veliko bolj pozitivno oz. kot sociološko dejstvo. Marx je torej človeku odvzel mistično avreolo, s katero ga je obdal Feuerbach in v ospredje postavil ekonomsko tehniko in taktiko razrednega boja. Boj, ki se vije proti religiji, more biti torej boj proti temu svetu, katerega duhovna aroma je religija. Da bo človek lahko zaživel osvobojeno od mistične iluzije in zla je potrebno, po Marxovem mnenju, preoblikovati družbo, kajti slaba ureditev družbe je dejanski vzrok vere in s tem tudi odtujitve človeka. S tem, da je Marx pokazal na praktična sredstva, ki pomenijo osamosvojitve človeka, se je predstavil kot doslednejši feuerbachovec kakor sam Feuerbach. Njegov komunizem je tako edina konkretna uresničitev humanizma; kot celostna rešitev človeštva, tako družbeni kot duhovni pojav. Za Marxa torej religija delavcev predstavlja religijo brez Boga.

Izvire modernega ateizma je treba iskati v grški predsokratski filozofiji, predvsem ko mislimo na veliko obdobje modernega ateizma v 19.stoletju. Vidimo, da Hegel in Nietzsche pojmujeta razmerje med Bogom in človekom podobno, kot ga je pojmoval že Heraklit, ki je ljudi in bogove postavljaj v nekakšno dialektično razmerje; neumrljivi-umrljivi. Po njem bogovi živijo od človeških omejitev in sužnosti in človek bi lahko zaživel v polnosti pod pogojem, da bi bogovi umrli.

Skozi ves srednji vek je Epikurova morala bila nasproti krščanski morali. Medtem ko je Cerkev preganjala nemoralnost Epikurove črede, je hkrati kazala na pogubne posledice brezboštva. Ni čudno, da se je upor znanosti proti veri, ki se je sprožil v renesansi, vodil prav pod pokroviteljstvom Epikurja, saj ga je prav Cerkev predstavljal kot pravega nasprotnika Kristusa. V 18. Stoletju je ateizem, ki se je do takrat skrival v podzemlju, stopil v javnost. Deizem se je postopoma spreminjal v ateizem in če je Voltaire še ohranil pojem Boga kot urarja, je večina enciklopedistov odklonilo Boga. Z rojstvom

romantike v Nemčiji je evropski izobraženec vstopal v popolnoma nov duhovni svet. Eden izmed krivcev je bil prav Nietzsche.

Nietzsche je svoje prvo delo izdal v letu, ko je umrl Feuerbach. Religija pomeni Nietzscheju posledico nekakšne razklane zavesti. Bog zanj ni nič drugega kot ogledalo človeka. Človek po njegovem svojo šibko stran pripiše območju, ki ga imenuje »človek«; medtem ko redko in vzvišeno pripiše območju, ki ga kliče Bog. Po Nietzschejevem mnenju tako človek sam sebe ogoljufa za najboljši del. Religija tako postaja primer popačenja osebnosti in proces poniževanja samega sebe. Bistvo problema je torej po Nietzscheju v tem, kako naj se ljudje upiramo temu zlonosnemu nagnjenju, da bi si postopoma spet pridobili samozavest in ponos. Očitno je, da Bog ne more živeti nikjer, razen v zavesti ljudi in tam postaja nezaželen gost. Nietzsche je torej menil, da je vera v Boga, ki jo je vcepilo krščanstvo, učinkovala tako da je človeka ukrotila. Treba mu je torej to vero iztrgati in vzgajati višjega človeka. Drzno naj torej oznanjajmo »smrt Boga.« Pomen, ki ga Nietzsche daje izrazu »smrt Boga«, ni le ugotovitev, tudi ne tožba temveč pomeni izbiro in od zdaj naprej naj bi proti krščanstvu odločal naš okus in nič več naši razlogi.

Bog, čigar smrt oznanja Nietzsche in hoče ni samo Bog metafizike, temveč povsem nedvoumno krščanski Bog. Ko je pri dvajsetih letih izgubil vero, je do krščanstva postal izredno sovražen in mu postavljal nasproti absolutni ne. Krščanstvo je zanj, kot tudi za Feuerbacha in kasneje Comta, nekaj preživelega.

Vsa ta želja, po življenju brez Boga, ki je burila tako prejšnjo generacijo, od Nietzscheja dalje še bolj muči duše, ki niso ravno brez plemenitosti in bi prve zavrgel vulgarni in samozadovoljni ateizem. Še danes jih veliko živi pod vplivom Feuerbacha, v nejasni veri, da je vprašanje bivanja ali nebivanja Boga isto kot vprašanje nebivanja ali bivanja človeka. Vsi nekako vidijo svojega prednika v Prometeju, ki ga imajo za prvega mučenca, v njegovem uporu proti bogovom. Tudi oni želijo ubiti Boga, da bi lahko živel človek. Ateizem se jim zdi nujni temelj visokega ideala, ki ga postavljajo pred človeka; gre za bojevito-junaški ideal. Tako postaja ničejanec, čeprav z drugimi cilji in načini, revolucionar tako kot marksist. Konflikt, ki se je pojavil v sami zavesti, se je torej širil kot krvava tragedija.

Danes največja nesreča naših filozofov je, da krščanstvo sicer poznajo in ga nikakor nočejo zavračati, a po njihovem mnenju, čeprav tega ne povejo naglas, se jim vera zdi

kot zatočišče za šibke glave. Vero ponižujejo zgolj na prvi moment, na izhodišču mišljenja. Ti nesrečni intelektualci želijo namreč postati nekaj več kakor samo krščanstvo apostolov. S Svojo naivnostjo in domišljavostjo mislijo, da imajo v posesti in lahko razpolagajo s skrivnostjo Božanstva in skrivnosti človeštva. Vse skupaj tako spremenijo v lep sistem in ga potisnejo na raven intelektualnosti. Lahko rečemo, da je napad na krščanstvo lahko zgolj postranska zadeva, dokler se ne dotaknemo vprašanja o vrednosti krščanske morale. In vse do Nietzscheja nikoli ni vstal tako močan nasprotnik, ki bi tako jasno zasnoval načrt in ga zasledoval na vseh področjih tako sistematično kot tudi s preišljeno vneto.

Nietzsche je notranje prežet s svojim poslanstvom preroka in daje zakone za prihodnje čase. Ne napada vere v Boga temveč želi in hoče napadati ideal človeka v krščanstvu. Napada torej zaupanje, preprostost, nezahtevnost, potrpljenje, ljubezen do bratov in sester, predanost Bogu oz. vse tiste kreposti, ki jih krščanstvo ponuja človeku. Čuti, da je prav on poklican, da začne novo dobo, ki se bo imenovala tragedija. V svoje roke želi vzeti usodo človeštva in ga popeljati na nova osvajanja. Vsi ti njegovi načrti niso ostali praznih rok. Vse preveč se mu je posrečilo in njegov vpliv danes je vsesplošen. Novo poganstvo postaja velik duhovni pojav našega časa in se kljub svoji vulgarnosti ter strahoti lasti plemenitih duš, včasih celo krščanskih. Prav mladi so tisti, ki mislijo, da je prav globoko preziranje človeka delež velikih duš in veliko jih začinja sanjati o herojskih ekstazah.

Nietzsche je vedel, kako pomembno je njegovo sporočilo, zavedal se je, da je vera v Boga duhovni temelj evropske kulture. In če bi se zrušil ta temelj, bi se zrušil tudi svet, ki na njej temelji. Tako se je oklical kot prerok pomračitve in zatemnitve neba, kot je verjetno še ni bilo na zemlji. Zanj je smrt Boga največji dogodek zadnjih časov. Prav sam je šel čez boleči razvoj, ki ga je vodil iz vere otroških let do ateizma, razvoj, ki je bil dramatičen, kajti najgloblja plat Nietzschejeve osebnosti je bila religiozna plast.

Človek na odprtem in razburkanem morju je po Nietzscheju človek, ki je iz svojega bivanjskega prostora izgnal Boga. V Veseli znanosti se sprašuje, kako je prišlo do situacije ko smo mogli zapustiti to morje? Kje smo dobili gobo, da smo izbrisali obzorje? Kam gremo? Proč od slehernega sonca? Kajti ko Bog izgine iz obzorja, se zamajejo tla, na katerih so doslej temeljile vse vrednote. Človekovo bivanje izgubi smisel in vsako smer. Pred njim se odpira brezno nič. Pred nevarnostjo, da bi se pogreznili v noč nič, Nietzsche reagira z voljo po življenju. Iz brezna nič hoče v novo

življenje, ta pa se mu ponudi najprej v obliki dionizijske opojnosti. To je življenje kot so ga živeli grški bogovi, življenje, kjer ni govora o odpovedi, o duhovnosti: kjer je samo bujno in zmagoslavno življenje.

Nietzschejev človek tako niha med avtomatom, čigar življenje poteka po strogem istem tiru in med bitjem, ki se pojmuje in se uresničuje kot da izhaja iz nič in po svoji volji. Njegova stvar je, da sprejme naravo, ki mu je dana in se v zvestobi do nje uresniči, ali pa da to danost odkloni, da jo zgreši in zavrže. Eno ali drugo. Ne more biti hkrati Bog in avtomat. Človek se lahko uresničuje samo, če je usmerjen v prihodnost, kjer možnost lahko postane stvarnost. Če človek nenehno pada nazaj na mesto, kjer je začel, potem je cilj-nadčlovek-nedosegljiv in brez smisla.

Ateizem, ki izhaja iz Nietzscheja, ne pozna objektivnih znanstvenih zaključkov, temveč je plod osebne odločitve. Posledica tega je bila notranja razdvojenost, ki jo takole opisuje:

»Nikdar več ne boš molil, nikdar več častil, nikdar več ne boš počival v neskončnem zavetju. Prepovedal si si, da bi se ustavil pred zadnjo modrostjo, pred zadnjo dobroto, pred zadnjo močjo, ko si odvezal svojo misel. V svoji sedemkratni samoti nimaš več varuha in prijatelja. Odslej živiš, ne da bi imel pred seboj goro z zasneženim vrhom in gorečim srcem. Zdaj ni nikogar več, ki bi ti poplačal, nikogar, ki bi ti odpustil. V tem, kar se ti dogaja, ni več razloga, v tem, kar se ti dogaja ni več ljubezni. Za tvoje srce ni več vselej odprtega zavetja, ki ga ni treba iskati, ker ga vedno najdeš. Upiraš se misli o dokončanem miru. Človek odpovedi, se hočeš odpovedati vsemu temu? Še nihče ni imel te moči (Lubac 2001, 38).

Nietzsche je želel in skušal v tej odpovedi iti do kraja, a se mu ni čisto posrečilo. Odpoved Bogu nikoli ni bila tako popolna, kot pričajo njegovi zadnji spisi. Nietzsche je postal žrtev agnosticizma svojega časa. Nikdar se ni vprašal, če je mogoče spoznati Boga z razmislekom o svetu in življenju. V svojih argumentih je vedno ostajal odvisen od Hegla in Feuerbacha.

Njegova čustva do Jezusa so vedno ostala mešana, tako kot tudi njegove sodbe o krščanstvu. V njem vidi bolj izrabljen kot zgrešen ideal. Njegova jeza se razliva na kristjane našega časa, ne nas same. Prezira našo povprečnost in našo dvoličnost ter meri na naše slabosti, ki jim dajemo lepa imena. Mi kot kristjani v Nietzscheju prepoznamo

bogokletje, a hkrati nam nalaga tudi dolžnost, da v sebi razločno uvidimo tisto, kar je Nietzscheja pripeljalo do bogokletja (Rode 1977, 84).

V vsem tem je tragika današnjega položaja, kajti kakorkoli je že bilo v preteklosti, nam pravijo, da je danes naše krščanstvo sovražnik Življenja, ker samo ni živo. Najbolj razočaramo prav nekatere najbistrejše in najbolj duhovne ljudi, ki so ujeti med dvema nasprotnima občutjema. Lahko opazimo, da jih je osvojil evangelij, ki jim daje moči in novosti, privlači jih Cerkev, v kateri slutijo več kot človeško stvarnost in verjamejo vanjo kot edino ustanovo, ki zmore razrešiti vprašanje naše usode. A prav na pragu Cerkve se ustavijo, kajti slika, ki jim jo dajemo prav mi, današnji kristjani oz. Cerkev, kakršna smo, to jih odbija. Od tod izvira skušnjava, ki preži na nas kristjane. Medtem ko postajamo vedno bolj topi, dajemo drugim možnost, da sramotijo Odrešenika. Neopazno se očitki našemu krščanstvu spreminjajo v kritiko krščanstva nasploh. Sprva se zgražajo nad našim slabim načinom prakticiranja krščanske kreposti, kasneje pa se lotijo tudi obtoževati negativne kreposti, ki oblikujejo kristjana (Lubac 2001, 85-87).

Verna duša je odprta duša, to moramo imeti pred očmi. Če želimo spet odkriti močno krščanstvo, o katerem se je govorilo, mora biti naša prva skrb, da ga ne izkrivimo v krščanski moči. Kolikor smo duha krščanstva izgubili, toliko ga moramo spet najti in zato se moramo spet kaliti v njegovih izvirih, predvsem v evangeliju. Krščanstvo je religija ljubezni, čim bolj se bomo zavedali svoje vere, tem bolj bomo tudi to razumeli. Ljubezen je tisto absolutno, k čemur je vse naravnano, po čemer moramo vse presojudati, a danes ji hočejo to prvenstvo odvzeti. Proti tem napadom naj nam Sveti Duh nakloni dar moči, proti zahrbtnosti pa nam naj nakloni dar modrosti. Krščanstvo bo zares učinkovito in živo ter zares zmagovito samo v moči svojega duha, v moči svoje ljubezni (Lubac 2001, 90).

4 TRDNOST IN VERA KRISTJANA

4.1 CREDO

V latinski Cerkvi danes še najbolj razširjen veroizpovedni obrazec je »apostolska veroizpoved.« O Credo veliko piše tudi Henri de Lubac, ki ga povzemamo v naslednjih vrsticah.

Lik naše veroizpovedi je tridelen, ker je njena substanca trinitarična. Kristjanova vera je vera v enega Boga v treh osebah. Spomnimo se na stavek iz konca Matejevega evangelija: »Pojdite torej in učite vse narode; krščujte jih v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha.« »Prejeli smo krst«, tako je v drugem stoletju rekel tudi Irenej. Če bi ostali zgolj pri tem, bi si marsikdo lahko mislil, da je predmet krščanske vere očitno neke vrste razodeta metafizika, sveti teorem, špekulacija o enem in troedinem božanstvu, brez zveze s tem, kar ljudje smo in kaj naj dosežemo. Našo veroizpoved je potrebno zgolj prebrati, pa lahko uvidimo, da ni tako. S tem, da Bog deluje za nas in nas kliče k sebi, se nam razodeva prav on, saj nas je ustvaril v sebi. Naša vera je odgovor na njegov klic. Čudež za Izrael ni obstajal v neki notranji kakovosti božanstva, ki bi bila oznanjena edino Izraelu. Temveč je bil čudež v tem, da je popolnoma svobodno in samostojno bitje sklenilo, priobčiti se ljudstvu in mu odpreti dostop do območja svoje svetosti (Lubac 2006, 333).

Struktura našega creda opisuje razvoj dejanja, razodetja, ki se uresničuje v trojni razčlenitvi, v treh različnih, a med seboj povezanih področjih delovanja. Vsako od teh področij pripisujemo eni izmed treh božjih oseb. Očetu torej dela stvarjenja, Sinu dela odrešenja, Svetemu duhu dela posvečenja. To je okvir, ki ga ni mogoče spreminjati in prekoračiti: to je red, ki vlada v razvoju edine skrivnosti. Zato je potrebno vzeti našo veroizpoved točno tako, kakršna tudi je. Njeno celotno vsebino lahko označimo s pavlinskim izrazom, ki so ga cerkveni očetje dostikrat obravnavali, z izrazom »Ekonomija« (dispensatio). Tisto, kar mi danes imenujemo teologija, obstaja iz obeh delov, ki sta bila poprej označena z besedama »theologia« in »oikonomia«. Bog sam v sebi, Bog v svojem razodevanju za nas. Vsebina veroizpovedi je predvsem drugi del; ne obravnava troedinosti same v sami, temveč njeno delovanje navzven (Lubac 2006, 334-335).

Najbolj pomembno je, da svojo pozornost usmerimo na slovnično posebnost; na trikrat ponovljeno besedico »v« pred omembo vsake božje osebe. Kadar človek zaprosi za krst, ne izpričuje le tega, da ima nekaj za pravilno, marveč se »spreobrne« in, kakor pravi Pavel, obrne svoje obličje k živemu Bogu. V tem obstaja bistvo dejanja vere. In v tem je tudi pomen tega »v.« Sv. Avguštin se k temu večkrat vrača: »Verovati koga« pomeni mnogo več kakor le verovati, da nekdo obstaja, pomeni celo več, kakor imeti njegovo besedo za resnično: verujoči človek je poslušen pobudi od zgoraj, stori »notranji premik«, da bi se oklenil Tistega, kateremu se v veri izroča.« V tem »v« je dejanje svobodne in popolne izročitve samega sebe, je osebni odgovor Bogu (Lubac 2006, 336). Toda takšno dejanje je mogoče storiti le v odnosu do Boga. Ni mogoče v istem smislu verovati v neko stvar in tudi ni dovoljeno v istem smislu absolutne izročitve samega sebe verovati v poljubno osebno bitje. »Nihče ne more po pravici reči: verujem v svojega bližnjega ali v kako drugo ustvarjeno bitje. Ker tudi noben človek ni sam v sebi resnica, dobrot, luč ali življenje; vsega tega je zgolj deležen.« Ta poved Pashazija Radberta v 9. stoletju, na katero so se vedno znova navezovali vse do Newmana in Teilharda de Chardina, ni izgubila svoje aktualnosti in pomena v stoletju, v katerem se je toliko ljudi brezpogojno prepustilo svojemu »voditelju, Führerju.« Edino bitje, ki je hkrati osebno in presežno, edino Absolutni in absolutno Osebni, Izvir in Prostor vseh duhov, ima pravico sprejeti popolno češčenje naše vere. Takšnega češčenja ni moremo izkazovati nobenemu drugemu bitju, ne da bi ob tem zapadli v bogokletje, malikovanje in hlapčevanje. Človek bi zapravil svoje dostojanstvo in bi se tako vdajal prostaški nizkotnosti. Znova se uresničuje velika postava, ki uravnava vse naše odnose v smeri k Bogu: v vsem je on Edini, ki ne zapade pod noben pojem vrste ali rodu. Vera v polnem pomenu besede, kakor se izraža v veroizpovedi, pomeni brezpogojno in dokončno verovati ter s tem zastaviti in usmeriti najgloblje dno lastnega bitja; človek more na takšen način verovati le s pogledom na enkratno osebno bitje, ki ga imenujemo Bog (Lubac 2006, 336-337).

A pomembno za nas kristjane je, da se varujmo tega, da bi verovanje in to, da imamo nekaj za resnično postavljali eno proti drugemu, kakor da bi eno izključevalo drugo. Takšen nesporazum bi bil podoben tistemu, ki dandanes mnoge pripelje do tega, da postavljajo nasprotje med vero in religijo. Takšnim antitezam ni nič bolj nasprotnega kakor duh katolištva. Nič tudi ne bi bilo bolj morilskega za vero samo. Sveto pismo ne pozna takega mišljenja, češ da obstaja vera brez tega, da imamo nekaj za resnično. Vera

nove zaveze še bolj kot vera stare zaveze vključuje *regula doctrinae*, neko normo nauka. Ta vera ima marsikaj in zelo natančno določene reči za resnične; ravno tiste reči, ki so v naši veroizpovedi vključno naštetje takoj za tremi zarodnimi celicami. S tem je to dogmatična vera. »Verovati nekaj« je neločljivo od sledečega »verovati, da.« Nikdar ne bi moglo prvo obstajati brez drugega, ker se nam Bog, ki nas kliče, kakor smo videli zgoraj, daje spoznati prek svojih del (Lubac 2006, 337).

Če je torej, kakor je bilo zelo pravilno rečeno, obstajalo neko obdobje, ko je bila nevarnost za kristjane v tem, »da bi pozabili na enotnost vere zaradi množice stvari, ki jih je treba verovati« in s tem ne bi več zares razumeli moči tistega, kar Pavel imenuje »pokorščina vere«, tako se moramo danes oborožiti tudi proti nasprotnemu pozabljanju. V naši notranjosti moramo vzpostaviti konkretno enoto, kateri vedno bolj ali manj grozi razpad, kakor je to mnogokrat možno ugotoviti v razpravah od reformacije naprej. Da vera ne bi ostajala formalna in prazna ali da ne bi izgubila svoje usmeritve, še več, da bi sploh bila vera, mora osebna vera biti vedno tudi objektivna vera. Biti mora intelektualno oklepanje tiste božje besede, ki se mnogovrstno razprostranja, ko se objektivira. To stori zato, da bi se izrekala in se nam napravljala zaznavno, da bi nas dosegla v naši zemeljski eksistenci – v tem svetu množstva in nastajanja, v katerega je zdaj še potopljeno vse naše bivanje. Le s pomočjo tega sredstva jo dosežemo v njeni izvorno žuboreči enkratnosti. S tem torej, ko vera presega vsako omejevanje in vsak pridržek, »se korenito odpoveduje temu, da bi omejevala obseg svoje privolitve (Lubac 2006, 338).»

Vsak novokrščenec oz. vsak kristjan v vsem svojem življenju izgovarja svoj *credo* v ednini, kajti nobeno dejanje ni tako osebno kakor to. Toda vedno ga izgovarja v Cerkvi in po njej, kajti ni osamljen, ker je njegova vera vedno deležna vere Cerkve. In prav to kristjanu daje možnost, najsi bo njegova notranja beda še tako velika, da lahko vedno ohranja ponižno in popolno zaupanje. Kdo pa more biti ta »jaz«, ki tako pripada Kristusu kakor nevesta svojemu ženinu, in sicer v poletu svoje vere, brez padca vznak, brez pomote, brez pridržka? Kdo more to biti, če ne ravno nevesta, katero si je izvolila Božja Beseda, nevesta, h kateri je pristopil Bog sam, da bi se z njo zedinil v umrljivem mesu, nevesta, ki »jo je pridobil s svojo krvjo«? Samo Kristusova Cerkev more biti ta jaz. Seveda bo njuno zedinjenje popolno šele na cilju. Na tem svetu je Cerkev v sencah in nejasnih podobah ter ugankah. Potemtakem je popolnost njene vere zaenkrat le v

hrepenečem teženju in oziranju, ne pa v doseženi polnosti. Toda premočrtnost njene hoje je zajamčena, kajti v njej prebiva in deluje Duh Resnice (Lubac 2006, 339).

4.2 DEJANJE VERE

Dejanje vere je najbolj osebno od vseh dejanj in je hkrati tudi najmanj individualistično ter najmanj osamljeno. Kristjan sam se lahko predstavlja kot ud Cerkve, vpet v njeno zgodovino in po njej povezan z izvori, živeč iz njenega življenja, deležen njene izkušnje, pripadajoč področju njene avtoritete, stopa s potrebnim zaupanjem pred ljudi. To kar velja o vsakem kristjanu, velja tudi za teologa. Njegovo delo se uresničuje v notranjosti Cerkve. Čeprav mora včasih tudi uporabiti strogost najbolj specializirane znanosti in si v raziskovanju dogme upati podati se tudi v najvišjo drznost, želi navsezadnje vselej samo globlje dojeti »vero Cerkve.« Avtoriteta »Kristusovih služabnikov in oskrbnikov božjih skrivnosti«, ki se je uveljavljala že od začetka in katero je tudi Pavel z ostrino klical v spomin kristjanom iz Korinta, ne more nikdar zbledeti. »V Cerkvi ne more biti dvojnega cerkvenega učiteljstva«, in še manj je mogoče »zgodovinsko institucijo Cerkve nadomestiti z družbo mislecev – pa čeprav bi bili teologi« (Jean Aucagne). Pravi teolog prav s svojo pripadnostjo Cerkvi poseduje načelo samostojne svobode, ki je nad vsem oportunizmom in konformizmom. Toliko bolj ko teolog približuje srcu Cerkve, toliko bolj najde v njej Duha. Prav isti Duh se oglašča zunaj v pooblaščenem glasu ter nas vodi, in isti Duh skrivnostno govori v naši notranjosti, če mu le hočemo prisluhni. Duh tako rekoč sam hodi pred nami in zato tisti, ki ga poslušajo, ne stojijo med pokorščino in svobodo, ampak na točki, ki povezuje oboje. Če je teolog zvest temu Duhu, se izmakne vetrovom različnih nauk ter se izogne tudi razočaranjem, ki jih prinese individualno mišljenje ali vedno novo prilagajanje svetnim miselnim modam. Ko teologova vera tam, kjer je to potrebno, prestopi »trdo šolo konkretnega«, »postane povsem stvarna« in napravi verujočega zares »za človeka katoliškega občestva« (B. Welte). Vera torej ne dovoli, da bi teolog v svoji vezanosti na Cerkev »okamenel«, marveč ga z njo vred dvigne v temino čiste vere prav do skrivnosti Boga (Lubac 2006, 339-340).

Naša apostolska veroizpoved je kot celota. »Ne sestavlja črte, ampak krog: stavki sledijo drug drugemu in poslednji ponovno vključi vse vmesne člene nazaj v prvega: po

svojem stvariteljskem delovanju, ki se nadaljuje v Jezusu kot odrešenje in v Duhu kot posvečenje, Bog Oče vodi domov v svoje naročje tiste, katere hoče v Jezusu in v Duhu napraviti za svoje sinove« (kardinal Garrone). Črto je moč podaljševati, a krog ostane sklenjen. Prostor, ki ga zarisuje krog, predstavlja nekaj dokončnega. Ničesar mu ne moremo dodati, ne da bi ga razbili ali »popačili« njegov lik. Z nezmožnostjo razlomiti njeno zaokroženost, se ne kaže znamenje omejenosti, temveč polnosti. V spoznavanju *creda* korakamo naprej le s poglobljanjem in pojasnjevanjem in ne z dodajanjem. Izven nje ne moremo odkriti nobene skrivnosti vere več. Zaradi tega naj ne zapademo vabam prehitevanja željnega napredka, ki je v preteklih stoletjih povzročil tako mnogo zablod in tragedij. Če smo svojo vero podarili Kristusu, nam ni treba poslušati tistih, ki nas s svojimi dvoumnimi govori vabijo v svoja »lažna zavetja (Lubac 2006, 340).»

Edino Beseda je, v kateri je vse izpolnjeno in ona daje Duhu, da nenehno prinaša sad. Duh ne zagotavlja le njene neomajne trajnosti, ampak jo napravlja rodovitno ter ji podarja aktualnost. Pod njegovim delovanjem se dogma razvija v svoji notranji razsežnosti in prekvaša testo človeštva. Dogma sprejema kulturo človeštva, ki jo obdaja in jo spreminja tako, da si jo napravlja sorodno in simbioza, ki jo Duh vzpostavi med božjim in človeškim, ni nikdar dokončana. Ker je ta naloga zaupana ljudem, ki sami niso dovolj podrejeni Duhu, se ne more uresničiti, brez da bi se ne izognili omahovanju, napetosti in kriz vseh vrst, ki nihajo v družbenem teku zgodovine in na temelju osebnih vesti. Vse do svojih najboljših uspehov ostaja ta naloga v nevarnosti, da se zaplete v prizadevanju odgovoriti na vsa vprašanja in ustreči vsem zahtevam, ki se z vsako novo generacijo na novo postavljajo ter v procesu diferenciacije, ki grozi, da bo vero odtegnil proč od njenega središča. Da bi ta proces obrodil bolj številne in bolj senzacionalne sadove, se izpostavlja vse do roba svoje lastne razpustitve, kjer nato nastopi kompenzirajoče gibanje; tudi to gibanje je prebudil Duh, ki vedno vodi nazaj k središču in ki hoče ponovno vzpostaviti edinost ali pa jo spet najti v liku motrečega gledanja. Skrivnost tako zopet prejme svojo globino, človek pa se zbere zedinjen v molčanju. Razum raziskuje vse razsežnosti vere, ugotavlja njihove obrise, koplje za njenimi predpostavkami, razprostira njene posledice, izpeljuje pravila delovanja za nove položaje. Vera prebuja dušo, in kolikor globlje prodira vanjo, toliko preprostejšo jo napravlja in s tem samo sebe. Če povzamemo sv. Ambroža: »Božje znamenje je v preprostosti vere (Lubac 2006, 341).»

Za Cerkev je dobro in priporočljivo, da se danes vedno znova orientira in vrača k prvotnemu modelu apostolskosti, o katerem priča prvo krščansko občestvo v Apostolskih delih in je predstavljen v štirih razsežnostih:

- držati se nauka apostolov
- držati se v občestvu
- držati se lomljenja kruha
- držati se molitev (Apd 2,47)

Če je poslanstvo apostolov dobilo svoj nepogrešljivi izraz v univerzalnosti misijonske naloge, potem morejo krščanska občestva ostati apostolska le pod pogojem, da se razumejo v povezavi z vesoljnim misijonom, ki se nadaljuje, in v vsem njegovem dosedanem delovanju. Kajti »vera nam ne prinaša lepše teorije kot pri filozofih: dviga nas nad teorije. Prodre krog teorij. Omogoča nam umik od lastnega duha. Z veličastnega pogleda na Boga nam omogoča doseči Boga. Postavlja nas v Bit. To je edino pomembno in to stori le vera (Lubac 1999, 10).»

Cerkev je oseba, ki kristjanu dovoljuje, da izpoveduje svojo vero. Svojo vero lahko izpovedujemo samo, če smo del osebe Cerkve, ki ustrezno izpoveduje vero. Vsak vernik je tak, če le vero sprejema vsakokrat za svojo. Zato je Cerkev, kolikor je *sklicanost skupaj in izbranost kristjanov, hiša Boga*, predstavljena kot živ organizem, ki izpoveduje Sveto Trojico, Jezusa Kristusa, Svetega Duha (Scola 2010, 277-279).

5 KRISTJAN DANES

Henri de Lubac je v naslonitvni na cerkvene očete zapisal:

»Če bi Cerkev ne živela bistveno iz vere v Jezusa Kristusa, bi se odvrnili od nje, in sicer, ne da bi bili nad njo tudi le človeško razočarani. Če njeno bistvo ne izvira od Kristusa, potem je Cerkev bedna. Nerodovitna je, če v njej ne cvete duh Jezusa Kristusa. Razpadljivo je njeno poslopje, če ni njen arhitekt Jezus Kristus in če ni njegov Duh malta za žive kamne, iz katerih sestoji. Nelepa je, če ne odseva edinstvene lepote Jezusa Kristusa in če ni takšno drevo, ki ima korenine v trpljenju Jezusa Kristusa. Cerkev nas drži v temini smrti, če njena luč ni razsvetljena luč, ki izhaja od Jezusa Kristusa. Laž je ves njen nauk, če ne oznanja resnice, ki je Jezus Kristus. Nečimrna je njena slava, če te slave ne polaga v ponižnost Jezusa Kristusa. Celo njeno ime nam je tuje, če nas takoj ne spomni na edino ime, ki je ljudem dano zaradi njihovega zveličanja. Cerkev nam ni nič, če ni za nas zakrament, učinkovito znamenje Jezusa Kristusa (Strle 1990, 137).»

5.1 PRESVETLJENOST KRŠČANSKE EKSISTENCE

Kristjan je človek skupaj z drugimi ljudmi in tako kakor drugi ljudje je njegova eksistenca človeška eksistenca. Njegova vera in vse kar le ta prinaša, ne uničuje ničesar, kar bi sodilo k človeškosti. Koncil pravi: »Kdor hodi za Kristusom, popolnim človekom, postane tudi sam bolj človek.« (CS 41, 1). Pomeni, da postane bolj človek in ne manj. Luč, ki jo kristjan dobiva od Kristusa, osvetljuje njegovo oz. človeško eksistenco.

Tako v zgodovini kot tudi danes veliko ljudi povezuje krščanstvo z mračnjaštvom. Zakaj je torej smisel govorit o »presvetljenosti krščanske eksistence«? In kakšno vlogo ima danes ta »presvetljenost« v času, ko vstopamo v tretje tisočletje?

Henri de Lubac je v svoji knjigi »Drama ateističnega humanizma« zapisal: »Včasih pravijo, da človek brez Boga ne more organizirati zemlje in je oblikovati. To ne drži. Pač pa je res, da človek brez Boga more to zgraditev izvesti navsezadnje samo zoper človeka. Humanizem, ki izključuje Boga, postane nečloveški humanizem.« Papež Janez Pavel II. je štiri desetletja kasneje opozarjal na te svareče besede de Lubaca, ki jih more vsakdo dopolniti s tragičnim bremenom zgodovine našega časa (Strle 1990, 269-273).

5.1.1 VRAČANJE K BOGU V RUSIJI

Zadnje čase se v Rusiji, zlasti med mladino, vedno močneje prebuja vera v živega Boga. Škof Hnilica opisuje ta preporod vernosti ob takim navdušenju, ki ga je mogoče primerjati le s prvimi kristjani. Ljudje ne gojijo sovraštva, prizadevajo si ljubiti svoje mučitelje, molijo za njihovo spreobrnjenje in ne obsojajo. Svojo domovino želijo predrugačiti predvsem na duhovni ravni. Želijo iskati Boga in njemu služiti. Ob Postavi, veselem oznanilu in svojemu bratu, pa naj bo kristjan ali ateist.

Odlomek, v lasti filozofinje Tatjane Goričeve priča o stanju v Rusiji:

»Kakor mnogi Rusi vem tudi jaz, kaj pomeni živeti brez Boga. Na lastni koži sem izkusila ta popolni nič, ta nihilizem v naši ateistični deželi. Ruska inteligenca je prehodila vse preobrazbe te nihilistične poti. Zelo dobro poznamo negativno svobodo. V naši Cerkvi se počutimo resnično svobodne-kristjani na Zahodu ne razumejo, da bi se morali neprenehoma veseliti. Odkar sem postala kristjana, živim vedno z občutkom hvaležnosti..Obstajam samo od tega trenutka dalje. Prej preprosto nisem obstajala. Vsak dan se prebudim s tem občutkom in molim, naj vsaka sekunda mojega življenja, ne pripada meni, temveč Njemu. Vedno živim s tem občutkom veselja, strmenja, čudeža.. (Strle 1990, 271).»

5.1.2 D.DUDKO: »Oddaljenost od Boga je katastrofalna..«

Svetovno znan ruski duhovnik Dimitrij Dudko, znan po svojih pridigah, v obliki pogovorov s poslušalci, je bil »obsojen« da žali ateiste, ko trdi, da ateizem v praksi vodi k zrušenju materialnih in duhovnih vrednot. Dudko odgovor na obsodbo nekega poslušalca je bil: » *Niti od daleč nisem hotel koga osebno raniti. Jasno mi je, da obstajajo pošteni in časti vredni ateisti, ki nimajo namena delati hudo. Toda brezboštvo samo se je nekega dne razkrilo kot zlo, kakor nam kaže izkušnja. Nisem trdil, da le verujoči more delati dobro. Tudi neveren človek more izvršiti dobra dejanja. Toda ker resnica ateistov ni absolutna, ima tudi njihovo dobro le relativen pomen. Navsezadnje more človek živeti le z absolutno dobrim (Strle 1990, 271).*»

Ko je nekdo ugovarjal Dudku, da ateist ni nesrečen človek in da se sam kot neverujoč počuti srečnega, mu je le ta odgovoril:

Vaša trditev se mi zdi nekoliko demagoška. Jaz odgovarjam, da je človek brez v Boga zaradi tega nesrečen, ker ob smrti ne izkuša nobene tolažbe. Miren bodi, moraš pač

umreti, in vsega je konec-to vendar ni nobena tolažba. In kaj more brezbožni poleg tega trpečemu človeku še reči? Cvetlica bo pognala in vzcvetela na grobni gomili; a kakšno tolažbo zajema iz tega umirajoči? Ravno zaradi tega je brezbožni človek nesrečen človek. In kar se tiče nesebičnega žrtvovanja, ni to nikakršna prednost ateista; trdo delati morejo tudi verujoči, le da imajo ob tem neko prednost pred neverujočimi (Strle 1990, 272).”

Dudka prevzema globoko prepričanje, da vera v Boga, kakršen se nam razodeva v zgodovini odrešenja, posebno v njenem višku, v Kristusu, osvetljuje celotno človekovo življenje in mu daje veličasten smisel. Na različne načine vedno znova opominja na misli, ki jih je izpostavil tudi II. vatikanski koncil, predvsem v poglavju O cerkvi v sedanjem svetu:

»Priznavanje Boga nikakor ne nasprotuje človekovemu dostojanstvu, saj ravno v Bogu to dostojanstvo dobiva svoj temelj in svojo dovršitev. Kajti od Boga stvarnika je z razumom in voljo obdarjeni človek postavljen v družbo; a zlasti je kot sin poklican k samemu notranjemu občestvu z Bogom in k deležnosti pri njegovi lastni sreči..Če nasprotno manjka božji temelj in upanje na večno življenje, je človekovo dostojanstvo kar najhuje ranjeno, kakor to danes mnogokrat ugotavljamo, in brez rešitve ostanejo uganke življenja in smrti, krivde in trpljenja, tako da se ljudje neredko pogrezajo v obup (Strle 1990, 272).”

Dudko nadaljuje: *»Postavljaj si vprašanje vedno tako: Če boga ni, kaj pa potem? Ali je smiselni tisti nered, ki obvladuje naše življenje? Vsak pošteni misleči človek bo priznal, da si življenje začasno predstavlja kot povsem nesmiselno, da ni nobena stvar pod nebom popolna in da nas ob koncu čaka smrt. Naj je človek v življenju dosegel še tako velike stvari-smrt to postavlja pod vprašaj. Kaj? Ali naj ima samo smrt svojo obstojnost? Toda ali ne slišiš protesta v svojih prsih? To je nemogoče, resnica vendar mora obstajati! Samo resnica daje gibanje in določa zgodovino. In priznanje Boga pomeni pravo razvrstitev vrednot. To življenje je mogoče primerjati delavnici, kjer se izdelujejo posamezni deli. Montaža se bo izvršila v večnosti. V sedanjem začasnem času se vrši graditev božjega kraljestva na tihem; slišen je samo hrup nesmiselnega. Bog nam odvzema strah pred nesmiselnostjo. On je vsebina večnosti (Strle 1990, 273).”*

Kdor želi in hoče razumeti krščanstvo, mora najprej začeti s Kristusovim vstajenjem. To je izhodišče za vse krščansko oznanjevanje, bogočastje in življenje. Vstajenje od mrtvih je najvažnejše vprašanje v življenju in je največja samoumevnost in vse kaj drugega kot

pa nesmisel. Spomin na žrtve strašnih mučenj zahteva in kliče na nas, da rešimo vprašanje o vstajenju mrtvih. In mnogotero trpljenje ljudi dobi svoj smisel šele s tem, da je Kristus resnično premagal smrt. Če trdno verjamemo, da s smrtjo ni vse končano, tedaj nas to osvobaja od sleherne tesnobe. Mi kristjani se včasih sramujemo svoje vere, kajti postali smo materialisti, v najslabšem pomenu besede, zamenjali smo večnost za časnost. In vse to zaradi tega, ker nam vstajenje od mrtvih predstavlja drugorazredno vprašanje. Filozof Vladimir Solovjev je nekoč zapisal, da v bolj veruje v življenje po smrti, kakor v sedanje življenje, kajti to življenje človeka prevara na vsakem koraku (Strle 1990, 273).

Koncil pravi: »S svojim vstajenjem je bil Kristus postavljen za Gospoda, kateremu je dana vsa oblast v nebesih in na zemlji. In z močjo svojega Duha že deluje v srcih ljudi; in ne prebuja v njih le hrepenenja po prihodnjem veku, ampak že s tem samim oživlja, očiščuje in krepi tiste velikodušne težnje, s katerimi si družina ljudi prizadeva, da bi napravila svoje življenje bolj človeško in bi si v ta namen podvrgla vso zemljo (Strle 1990, 276).»

»Biti kristjan pomeni živeti z Nekom, ki živi in ne z nekimi idejami in načeli, marveč resnično z Nekom. Tisti Nekdo je živi Ti; deležen je bil mojega življenja prav tja do prestajanja najmučnejše smrti in je šel skozi to smrt v novo življenje. To nam je lahko najmočnejše sredstvo za zmago proti največji stiski današnjega časa-osamljenost (Strle 1990, 276).»

V svojih govorih študentom oxfordske univerze je Newman še kot anglikanec govoril: » Živimo v skrivnostnem svetu-ena sama luč žari pred nami, dovolj močna, da nam pokaže pot skozi vse težave. Brez te luči bi bili skrajno bedni: ne vemo, kje smo, kako naj vzdržimo, kaj bo iz nas in iz vsega, kar nam je drago; ne vemo, kaj naj verujemo in čemu živimo. A v tej luči imamo vsega...Zdi se, da se danes tema resnično zelo širi. Človek je zdaj-tako ugotavljajo-dosegel sposobnost, da uniči sebe in družbo, da okuži kruh in tla, da za vedno uniči življenje in kali življenja. Nesorazmerje med možgani in srcem, med znanostjo in vestjo je postala velika nevarnost za človeštvo, in njegovo prihodnost. Pretresljivo odkritje obstaja v tem, da človek z vso svojo znanostjo in močjo, svojimi strukturami, sistemi in orodji svoje usode ne more sam predrugačiti, če se sam ne predrugači (Strle 1990, 283).»

5.2 ZRELA VERA

Znamenje zrele vere je v tem, da verujoči dojema vero kot eno samo celoto in kot izvir enote v svojem življenju. Vsak odrasel kristjan bi moral biti sposoben odgovoriti na vprašanje »Kaj se pravi biti kristjan? Kaj kristjani verujejo?« Vsakdo bi moral na to vprašanje odgovoriti v enem ali dveh stavkih a pogosto veliko kristjanov pride v zadrego vpričo takšnih vprašanj. Ne vedo, kaj bi izpostavili, katero resnico povedati najprej in s katero zaključiti. Prizadevanje za zrelost vere bi moralo ozdraviti takšno razpršenost, ki je neskladna s pravo vsebino vere. Kajti vsebina vere je namreč ena sama celota. Obstaja samo ena in edina skrivnost, ki je Jezus Kristus. In vsak vidik vere bi moral pripeljati do te edine in velike skrivnosti. Potrebno jih je le znova in znova postavljati v odnos do njihovega središča. Vse na tem svetu se namreč drži skupaj, kajti Bog je v zgodovini odrešenja deloval in deluje z nepretrgano doslednostjo neprelomljive zveste ljubezni (Strle 1988, 172).

Joseph Ratzinger pravi:

»Najprej gre za celoto, za potrditev vere kot take, in šele drugotno za del, to je za različne vsebine, v katerih se vera izreka. Človek tako dolgo ostane kristjan, dokler se trudi za središčno potrditev..Obstajali bodo v življenju trenutki, ko se bo vera v mnogoteri temnosti resnično skrčila na preprosto pritrditev: Verujem Tebi, Jezus iz Nazareta; zaupam v to, da se je Tebi pokazal tisti božji smisel, na podlagi katerega morem potolažen in miren, potrpežljiv in pogumen prestajati svoje življenje. Dokler je postavljena ta sredina, stoji človek v veri, tudi če so mu še tako mnogi od njenih posameznih povedkov temni in se mu zdijo trenutno neizpolnjivi (Strle 1988, 173).«

Zgodi pa se, da v življenje kristjana pridejo tudi valovi kritike in skepse, ki želijo spodkopati temelje vsemu, kar je doslej veljalo za trdno, in želijo prikriti z meglo dvoma vse, za kar si prizadeva krščansko ime. Obstaja samo ena pot skozi to meglo oz. življenjske labirinte in ta pot je Jezus Kristus. Vanj je povzeto vse drugo in v njegovi luči je potrebno gledati vse trditve vere, tudi dogajanje v svetu in zgodovini. Cerkev je tista, ki nam kljub vsej človeški slabosti v njej daje Jezusa Kristusa in samo po njej ga moremo sprejeti kot živo, polnomočno stvarnost, ki sedaj in tukaj name postavlja zahteve in se mi podarja (Strle 1988, 173-174).

Henri de Lubac je to dejstvo izrazil takole:

»Ali se tisti, ki Jezusa sprejemajo, čeprav tajijo Cerkev, zavedajo, da se morajo za Kristusa navsezadnje zahvaliti Cerkvi? Jezus je za nas živ. Toda pod takšnimi naplavinami bi bil izgubljen, ne sicer spomin nanj ali njegovo ime, pač pa njegov živi vpliv, učinkovito delovanje njegovega evangelija in vera v njegovo osebo, če bi ne bilo nepretrganega trajanja njegove Cerkve?.. Teilhar de Chardin dodaja: »Brez Cerkve bi se Kristus razpuhtel, se razdrobil in izginil! In kaj bi bilo človeštvo, oropano Kristusa (Strle 1988, 174)?»

Veliko katoličanov ravno zaradi nerazumevanja notranje povezanosti celotne vsebine vere včasih dvomijo v razne institucije in razna posredovanja. Dvomijo v vrsto dogmatičnih obrazcev in predpisov ter si želijo in hočejo neposreden stik s Kristusom in po njem tudi z Bogom. A ob tem se ne zavedajo, kako je v Cerkvi vse samo zato tukaj, da bi ljudje, kakršni so in kakršne je upošteval Kristus, dobivali resnično neposreden odnos do Boga (Strle 1988, 174). Cerkvena služba torej vodi h Kristusu in nanj opozarja. Nositelj službe mora prav zato vedno bolj izginjati v ozadje, da bi ob tem jasneje stopal v ospredje Kristus. Cerkvena služba je nekakšen prevodnik, kanal milosti in brez te službe ni nobenega zakramenta, nobene dogme, ni nikakršne cerkvene discipline (Štrukelj 1996, 98).

5.3 TEMELJ CERKVENE EDINOSTI

V knjigah kardinala Hernija de Lubaca, zlasti v knjigi "Premišljevanje o Cerkvi" in knjigi o katolištvu, lahko odkrivamo mojstrsko poznavanje cerkvenih očetov in ob tem doživljamo tudi pristno ljubezen do Cerkve. "Anima ecclesiastica" je osnovni pojem izročila in Henri de Lubac nam predstavi podobo takšnega "cerkvenega človeka.« V njegovih delih spoznamo pravi zaklad zgodnje krščanske modrosti in apostolsko gorečnost, ki bi jo danes moral globoko v sebi nositi prav vsak kristjan (Štrukelj 2007, 65).

5.3.1 KRISTOCENTRIČNI PRISTOP

Skrivnost troedinega Boga nam je razodel Božji Sin Jezus Kristus. Kot Bog in človek nam Kristus v polnosti razodeva tudi skrivnost človeka in skrivnost Cerkve. Temeljno

besedilo drugega vaticanskega cerkvenega zbora o Cerkvi se začneja z besedami: »Kristus je luč narodov« (C 1). Kristus je luč narodov in Cerkev je njegov odsev. Kot zrcalo njegovega veličastva Cerkev predaja naprej Kristusovo svetlobo. Za vsakega kristjana je pomembno, da pravilno umeva Cerkev. Katekizem katoliške Cerkve nam je lahko tu v veliko pomoč, ko pravi: »Verovati, da je Cerkev 'sveta' in 'katoliška' ter da je 'ena' in 'apostolska' (kakor dodaja nicejsko-carigrajska veroizpoved), je neločljivo od vere v Boga Očeta, Sina in Svetega Duha« (KKC 750). Ko razmišljamo o Cerkvi ne smemo dopustiti, da gre mimo nas tudi nauk o sveti Trojici. »Po izražanju cerkvenih očetov je Cerkev kraj, 'kjer se razcveteva Duh'« (KKC 749) (Štrukelj 2007, 66).

Odgovor na naše osrednje vprašanje o odnosu med sveto Trojico in Cerkvijo, moramo črpati tudi iz Kristusove skrivnosti. Kardinal Henri de Lubac nam ob tem navaja veliko misli iz živega cerkvenega izročila. V svoji knjigi o Cerkvi takole pravi o Cerkvi, ki izhaja iz Kristusa: »To naj si drznemo reči: če ne bi bila Cerkev to, kar pravi, da je, in če ne bi živela bistveno iz tiste vere v Jezusa Kristusa, kakor jo je Simon Peter oznanil na poti Cezareje Filipove (Leon Veliki), bi se odvrnili od nje, in sicer, ne da bi bili nad njo tudi le človeško razočarani. Kajti vsa njena človeška dobra dela, ki zadevajo njeno izročilo, in vse njene obljube glede prihodnosti ne bi mogle nadomestiti strahotne praznine v središču njenega srca. Vse to ... bi bilo samo bleščeče ogrinjalo čez prevaro, in upanje, ki je položeno v naše srce, bi bilo samo sleparija. 'V tem primeru bi bili najnesrečnejši od vseh ljudi' (prim. 1 Kor 15,14-19). Ne, če njeno bogastvo ni Jezus Kristus, potem je Cerkev bedna (Pismo Diognetu). Nerodovitna je, če v njej ne cvete duh Jezusa Kristusa (Hipolit). Razpadljivo je njeno zidovje, če njen arhitekt ni več Jezus Kristus in če ni Sveti Duh malta za žive kamne, iz katerih je zgrajena (Origen). Ostaja brez lepote, če ne odseva edinstvene lepote obraza Jezusa Kristusa (Ambrozij) in če ni takšno drevo, ki ima svoje korenine v trpljenju Jezusa Kristusa (Avguštín). Znanost, s katero se krasi, je goljufiva, in zgrešena je modrost, s katero se lepša, če nimata obe v Kristusu svoj povzetek (Avguštín). Cerkev nas drži v temini smrti, če njena luč ni 'razsvetljena luč', ki v celoti izhaja od Jezusa Kristusa (Origen). Laž je ves njen nauk, če ne oznanja resnice, ki je Jezus Kristus (Irenej). Nečimrna je njena slava, če te slave ne polaga v ponižnost Jezusa Kristusa (Leon). Celo njeno ime nam je tuje, če nas takoj ne spomni na edino ime, ki je ljudem dano zaradi njihovega zveličanja (Apd 4,12). Cerkev nam ni nič, če ni za nas zakrament in učinkovito znamenje Jezusa Kristusa (Štrukelj 2007, 66-67).

Notranje jedro Cerkve je nevidno, medtem ko je vidna razsežnost Cerkve utemeljena v Kristusovem učlovečenju: Beseda se je učlovečila. Kristus je postal človek. Božji Sin si je privzel človeško telo. Če naj Kristus ostane dejavno navzoč na svetu vse čase, kakor je sam zagotovil: »Glejte, jaz sem z vami vse dni do konca sveta« (Mz 28,20), potem potrebuje prostor, kjer se more nenehno utelešati. Zato je ustanovil Cerkev in njej je lastno, da je človeška in božja hkrati. Vidna in polna nevidnega. Goreča za delo in premišljevanju predana. V svetu navzoča, pa vendar popotnica. Vse pa tako, da je človeško usmerjeno v božje in božjemu podrejeno, vidno k nevidnemu, dejavnost k premišljevanju, sedanje pa k prihodnjemu mestu, ki ga iščemo (Štrukelj 2007, 67).

Cerkev je skrivnost v luči vernika, je mysterium. Kot skrivnost in vesoljni zakrament odrešenja je Cerkev vidna stvarnost, polna nevidne božje stvarnosti. Vidni in nevidni del Cerkve sestavljata eno samo stvarnost. Koncil govori: »Na družbo, oskrbljeno s hierarhičnimi organi, in na skrivnostno Kristusovo telo, na vidno družbo (coetus) in duhovno občestvo, na zemeljsko Cerkev in z nebeškimi darovi obogateno Cerkev ne smemo gledati kot na dve stvarnosti, ampak oboje sestavlja eno samo sestavljeno stvarnost, ki obstoji iz božje in človeške sestavine in zato jo po globoko segajoči analogiji primerjamo skrivnosti učlovečene besede (C8) (Štrukelj 2007, 68).»

Cerkev ima svoje mesto v zgodovini, a jo hkrati presega. Samo 'z očmi vere' moremo v njeni vidni stvarnosti videti hkrati duhovno stvarnost, nositeljico božjega življenja« (KKC 770). Prav kot skrivnost se Cerkev izraža kot Kristusovo telo in njegova nevesta in je vzpostavljena že pred nami. Od nje imamo moč le sprejemati a ne moremo z njo razpolagati. Tako kot ne moremo razpolagati »nad« Bogom, nad Kristusom, njegovo besedo in zakramenti. Naše razmerje do teh skrivnost mora biti najprej hvaležno sprejemanje in nato odgovorno sodelovanje ter služenje (Štrukelj 2007, 68).

V Cerkvi, ki je Kristusova polnost, se nadaljuje Kristusova skrivnost ter skrivnost odrešenja v ljubeči pokorščini Očetovi volji. Cerkev vedno živi iz Kristusa in nima in ne more imeti svojega središča sama v sebi, ampak ima svoje središče v Kristusu. Henri de Lubac ob tem pravi: »Ali vedo tisti, ki Jezusa še sprejemajo, čeprav Cerkev tajijo, da se morajo pravzaprav njej zahvaliti zanj? ... Brez Cerkve bi moral Kristus izpuhteti, se razdrobiti, ugasniti: In kaj bi bilo človeštvo, če bi mu vzeli Kristusa? Kaj bi bil svet brez Kristusa? Kajti samo Cerkev nam ga daje. Cerkev nam razlaga njegovo večno resnico. Ko nam Cerkev, in sicer samo ona, daje Jezusa Kristusa, ko omogoča, da je živo navzoč v svetu, ko ga v veri in molitvi ljudi vedno znova rojeva, daje s tem človeštvu luč, oporo

in merilo, brez katerega si človeštva ne bi bilo mogoče več predstavljati. Kdor hoče, da je Jezus Kristus v človeštvu navzoč, ga ne more najti zoper Cerkev, marveč samo v njej (Štrukelj 2007, 69).”

Kristusova Cerkev je sveta, a ima v svojem naročju tudi grešnike. Vendar Cerkev zaradi tega ni grešna. Cerkev je in ostane sveta in brezmadežna, brez gube ali česa podobnega. V katoliškem cerkvenem območju velja stavek: kolikor bolj je svet kristjan, toliko bolj poistoveti svoje življenje in svojo usodo z življenjem in usodo Cerkve. Darovi Cerkve so krst, evharistija, obnavljanje sprave, Sveto pismo, oznanjevanje, vzgoja in stvarjenje, občestvo bratske ljubezni. Zgodovina Cerkve je predvsem zgodovina svetnikov. Oni so velika zgodovinska razlaga evangelija, pristnejši in krepkejši v dokazovanju kakor vsa eksegeza. Svetniki so najpomembnejši komentar k evangeliju, saj so utelešena razlaga učlovečene Božje besede. Tako so svetniki dostop do Jezusa Kristusa. Svetniki so grešnikom zvezda vodnica, hočejo kazati stran od sebe, na Ljubezen. Svetniki niso hoteli nič drugega kakor le večjo slavo Božje ljubezni; edino to je pogoj za možnost njihovih dejanj. Svetniki so pogreznjeni v Boga in v njem skriti. Njihova popolnost ne raste okrog središča njihovega lastnega Jaza, marveč okrog osebe Boga, katerega nedoumljiva, nepreračunljiva milost je, da napravi svojo stvar toliko svobodnejšo v njej sami in z njo samo, kolikor svobodnejša postane od Boga. Svetniki nam dajejo najlepši zgled cerkvenega bivanja. Svetniki so tako imenovane teološke eksistence, ker je Bog njihovo zasebno bivanje čisto in povsem uporabil in porabil za izvršitev določene naloge v Cerkvi; svetniki so čista funkcija poslanosti za Cerkev. Kristjan svoje izpolnitve, svoje svetosti ne more nikdar najti neodvisno od svoje cerkvene naloge. Samo znotraj Cerkve more kristjan postati svet, in sicer v tisti meri, v kateri mu Kristus podeli določeno poslanstvo v Cerkvi in v kateri ga seveda izvaja (Štrukelj 2007, 48-51). Toliko rodovitnejši postane kristjan v kraljestvu milosti, toliko več sadov morejo Bog in Cerkev in posamezni ljudje natrgati iz njegovega drevesa, toliko bolj razprostranjeno in vsem dostopno postane njegovo bivanje. In potem more dorasti razsežnostim Cerkve ter se poistovetiti z njenimi namerami. Tako postane, kakor pravijo Cerkveni očetje, človek Cerkve, anima ecclesiastica. Duša, ki dosega cerkvene razsežnosti in pomaga sograditi Cerkev, v njenem bistvenem prostoru postane anima ecclesiastica. Ta prostor je vedno že napolnjen z ljubeznijo do Gospodove matere Marije in z njeno brezmejno privolitvijo in je prav zato tudi brezmejno odprt prostor. Na tihem in skoraj neslišno obstajajo tudi danes preprosti verniki, ki tudi v tej uri zmede udejanjajo resnično vlogo Cerkve: Božje

češčenje in potrpežljivo prenašanje težav vsakdanjega življenja, opirajoč se na Božjo besedo. Ostajajo v ozadju in ne povzdigujejo svojega glasu. Pristno življenje kristjana je z vstalim Gospodom skrito v Bogu. Krščansko življenje je podobno luči, ki prodira v vse prostore, tudi najtemnejše, in razsvetljuje vse. Kar dela posamezen kristjan pri svojem služenju, to izvršuje Cerkev v svetu kot pristna razlagalka resnice (Štrukelj 2000, 111).

Če je človek ločen od tega živega območja, če je zunaj tega prebivališča, ostaja osamljen. Mnogi tega morda ne čutijo, ker živijo še v tem, kar je neposrednega zunaj njih. Porabniška družba in množična občila so modernega človeka mnogokrat oddaljila od resnično pristnega življenja. Ovirajo ga, da bi se zavedel lastne osamljenosti. Tako živi v stalni raztresenosti in površnosti. Strupeni duh kritike je simptomatično znamenje grenke nezadovoljnosti s samim seboj in s svojim nenormalnim položajem. Prav v tem položaju postane Cerkev kot posredovalka in pristna razlagalka resnice dovršitev današnjega človeka. (Štrukelj 2000, 109).

Resnično globino skrivnosti Cerkve je mogoče dojeti samo v ljubezni. Kajti brez ljubezni ne moremo ničesar videti, ničesar spoznati. Resnična ljubezen ni niti statična niti nekritična. Če sploh obstaja možnost, da kakšnega človeka pozitivno spremenimo, potem vendarle samo, če ljubimo in mu tako pomagamo, da se počasi spremeni. Pristna prenova Cerkve nastane vedno iz ljubezni do Kristusove neveste. Kaj pomeni ljubiti Cerkev? Poistovetenje s Cerkvijo zahteva osebno ljubezen do nje. »Zato moramo Cerkev ljubiti, in sicer ne kot nekaj drugega, nasproti stoječega, marveč kot že dano resničnost tistega, kar je v meni kot hrepenenje, zasnutek, možnost, kot polnost tistega, kar v meni obstaja vsekakor samo delno in enostransko. Tako se obrazec o delnem poistovetenju naravnost preobrne. Poistovetenje s Cerkvijo nima nič opraviti s kakšno odtujitvijo sebi, ampak pomaga k najdenju samega sebe. Ko se odreče svoji omejeni ljubezni, je kristjan osvobojen za vesoljno, katoliško ljubezen. Samo Cerkev more posamezniku podeliti cerkveno razprostranjeno bivanje. Istovetenje s Cerkvijo podarja človeku nesluteno razprostranjenje. To je kakor posnemanje neskončno evharističnega razprostranjenja Kristusovega življenja prav z utesnitvijo, ponižanjem, celo samouničenjem njegovega življenja v evharistiji (Štrukelj 2000, 110).»

5.3.2 EDINOST CERKVE V ODREŠENI RAZLIČNOSTI

Človekovo najvišje dostojanstvo izhaja iz Kristusove skrivnosti, kajti Bog je človeka čudovito ustvaril in v Kristusu še čudoviteje prenovil. Cerkveni očetje pogosto premišlujejo o prvotni enoti človeškega rodu in o njeni ponovitvi v Kristusu. Irenej na primer pravi: Bog v začetku časov zasadi vinsko trto človeškega rodu; nežno ljubi to človeško enoto; nanjo sklone izliti svojega Duha in ji podeliti milost posinovljenja. Ireneju, Gregorju Nacianskemu in Gregorju Niškemu, Cirilu Aleksandrijskemu, Maksimu Spoznavalcu, Hilariju in mnogim drugim pomeni izgubljena ovca iz evangelija, ki jo dobri pastir prinese nazaj v ovčji hlev, prav to eno samo človeško naravo, katere stiska tako zelo gane Božjega Sina, da zapusti brezštevilo čredo angelov, da bi ji pohitel na pomoč. To človeško naravo so očetje pogloblje razložili z vrsto sinonimnih izrazov, ki pa vsi kažejo na konkretno vsebino; v njihovih očeh je bila ta enota zares realnost. Bili so tako rekoč pri njenem nastanku, videli so jo živeti, rasti, se razvijati kot eno samo bitje. S prvim grehom je to bitje kot celota padlo, bilo je izgnano iz raja in v pričakovanju svojega odrešenja obsojeno na trdo pregnanstvo (Štrukelj 2007, 77).

Tukaj nastopi nujnost odrešenja: kot delo »ponovne vzpostavitve« se tedaj dejstvo odrešenja prikaže nujno kot ponovna pridobitev izgubljene enote, kot ponovna vzpostavitev nadnaravne enote ljudi z Bogom, hkrati pa tudi enote ljudi med seboj. »Božje usmiljenje je od vsepovsod zbralo črepinje, jih z ognjem ljubezni stalilo skupaj in zopet vzpostavilo razbito enoto. Tako je Bog to, kar je ustvarjenega, še enkrat ustvaril, in to, kar je bilo oblikovanega, še enkrat oblikoval«, pravi Avguštin. Izgubljenega človeka tako spet postavi pokonci, ko zbere njegove raztresene ude in tako spet vzpostavi svojo podobo. Kristus prihaja kakor čebelja matica, da bi zbral okrog sebe vse ljudi. Kristus prinaša edinost in mir; on je v svoji lastni osebi ta mir: *Pax nostra*. Z višine križa hoče Kristus z razprostrtimi rokami zopet zbrati raztrgane dele stvarstva in »podreti ločitveno steno« med njimi. Njegova kri mora »zblížati one, ki so bili poprej oddaljeni.« Z daritvijo samega sebe torej iz vseh ljudstev oblikuje eno, edino kraljestvo (Štrukelj 2007, 80).

Vse to nam lahko pomaga, da lažje razumemo bistvo Cerkve. Kajti vse verske resnice so povezane med seboj. Cerkev, ki ni nič drugega kakor razširjeni in priobčevani Kristus, izvršuje, kolikor je to tukaj mogoče, po grehu razdejanu delo duhovnega zedinjevanja, ki se je tako rekoč v korenini začelo z učlovečenjem in se nadaljevalo na

Golgoti. V nekem smislu je Cerkev sama to zedinjenje. To namreč predvsem pomeni njeno ime 'katoliška', s katerim se označuje že od drugega stoletja naprej in ji je bilo dano tako v latinskem kakor v grškem jeziku kot lastno ime. Cerkev ni katoliška zato, ker ima veliko število pripadnikov in ker je navzoča po vsem svetu. Katoliška je bila že na binkoštno jutro, ko je majhna soba zajemala vse njene člane; katoliška je bila tudi v času, ko ji je grozilo valovje arianizma, in tudi jutri bi ostala katoliška, če bi v brezštevilnih odpadkih izgubila večino svojih vernikov. Katolištvo v svojem bistvu namreč ni stvar geografije in števila. Ko sveti Ambrož premišljuje o Cerkvi, se mu le ta zdi neizmerna kakor svet in sama nebesa s Kristusom, njenim soncem. Tako si predstavlja, da vsa zemeljska obla počiva v njenem naročju, kajti zaveda se, da so vsi ljudje, ne glede na izvor, raso ali življenjski položaj, poklicani k edinosti v Kristusu in da Cerkev že zdaj vključuje to edinost (Štrukelj 2007, 83).

Cerkev je mati. Toda v nasprotju z drugimi materami priteguje tiste, ki naj bi bili njeni otroci, vase, da bi jih združene držala v svojem naročju. Od drugega vaticanskega cerkvenega zbora dalje je delo za edinost Cerkve in med kristjani postalo prednostna naloga in dolžnost vseh kristjanov. Vsi papeži od blaženega Janeza XXIII. prek Pavla VI. in Janeza Pavla II. do sedanjega papeža Benedikta XVI. to poudarjajo in si za to prizadevajo. Ko na tem poglavju v glavnem sledimo velikemu koncilskemu teologu kardinalu Henri de Lubacu, sedaj skupaj z njim pogledimo, kako globoke korenine ima edinost Cerkve po nauku cerkvenih očetov in živega izročila Cerkve (Štrukelj 2007, 83-84).

Misel o materinstvu Cerkve izhaja iz celotnega nauka Nove zaveze. »Jeruzalem, Jeruzalem, ki moriš preroke in kamnaš tiste, ki so poslani k tebi: kolikokrat sem hotel zbrati tvoje otroke, kakor zbira koklja piščeta pod peruti, pa niste hoteli.« (Mt 23,37) Jezus samega sebe primerja z materjo. Jeruzalem, materinsko mesto izraelskega ljudstva, pa bo postal na prehodu iz Stare v Novo zavezo »Jeruzalem zgoraj, naša mati.« (Gal 4, 26) Cerkev je dedinja sinagoge. Cerkev, Kristusova nevesta, deviška in rodovitna hkrati, je mati vseh, ki se prerodijo v Duhu in iz katere Cerkev oznanja in ohranja čist in pristen nauk (Štrukelj 1996, 29-30).

Cerkev je objektivno gledano z ene strani lahko *congregatio generis humanis*, kot tisti zbor, ki je nastal po zedinjenju ljudstev: *Ecclesia ex circumcisione, Ecclesia ex gentibus*; z druge strani pa je Cerkev tista, ki kliče ljudi, in *ex qua credunt homines*. Cerkev prejme krst in ga tudi podeljuje. Ena sama podoba neveste ima dva nasprotna

vidika, ki pa oba temeljita v Svetem pismu in sta pogosto opisana: enkrat kot zablodelo bitje, katerega se je Božji Sin usmilil, postal človek in prišel k njemu, da bi ga osvobodil prostitucije. Ali obratno: novi Jeruzalem, »Jagnjetova nevesta, ki prihaja z neba od Boga (Raz 21,9-10).« Hči tujca ali kraljeva hči! – Na eni strani stoji mešana čreda, neomlatena pšenica, polje, na katerem še raste plevel: *corpus Christi mixtum*, barka, v kateri so čiste in nečiste živali; na drugi strani brezmadežna devica, mati svetih, ki se je rodila na Kalvariji iz Jezusove odprte strani, ali tudi zbor tistih, ki jih je posvetila: *Ecclesia in sanctis, virgo mater*. Še drugače gledano se Cerkev javlja bodisi kot zgodovinska institucija ali celo kot božja država. V prvem primeru je občestvo, ki ga je ustanovil Kristus v odrešenje ljudi, in ki si prizadeva, da bi jih vodila k odrešenju. Nato je sredstvo, in s Pijem XI. moremo reči: »Niso ljudje ustvarjeni za Cerkev, marveč je Cerkev ustvarjena zaradi ljudi: propter nos homines et propter nostram salutem.« Cerkev je nato sicer tudi nujno sredstvo, božje sredstvo, toda, kakor vsako sredstvo, začasno, prehodno. Spet v drugem smislu sestavlja Cerkev kot nevesta, ki je »v Duhu« eno s svojim ženinom, tisti organizem, ki bo v polnosti dorasel šele ob koncu časov; ne več le sredstvo zedinjenja ljudi z Bogom, marveč cilj sam, se pravi uresničena edinost: *Christus propter Ecclesiam venit*. Tako jo je razumel na primer Klemen Aleksandrijski, ko je zapisal: »Kakor je božja volja dejanje in se kot tako imenuje svet, tako je njegov namen odrešenje ljudi in se kot tak imenuje Cerkev (Štrukelj 2007, 87-88).»

Toliko rodovitnejši postane kristjan v kraljestvu milosti, toliko več sadov morejo Bog in Cerkev ter posamezni ljudje natrgati z njegovega drevesa, toliko bolj razprostranjeno in vsem dostopno postane njegovo bivanje. In potem more dorasti razsežnostim Cerkve ter se poistovetiti z njenimi namerami. Tako postane, kakor pravijo cerkveni očetje, človek Cerkve, *anima ecclesiastica*. Duša, ki dosega cerkvene razsežnosti in pomaga sograditi Cerkev, v njenem bistvenem prostoru postane *anima ecclesiastica*. Ta prostor je vedno že napolnjen z ljubeznijo do Gospodove matere Marije in njeno brezmejno privolitvijo in je prav zato tudi brezmejno odprt prostor. Na tihem in skoraj neslišno obstajajo tudi danes preprosti verniki, ki tudi v tej uri zmede udejanjajo resnično nalogo Cerkve: Božje češčenje in potrpežljivo prenašanje težav vsakdanjega življenja, opirajoč se na Božjo besedo. Ostajajo v ozadju in ne povzdigujejo svojega glasu. Pristno življenje kristjana je z vstalim Gospodom skrito v Bogu (prim. Kol 3,3) (Štrukelj 2000, 111) Skrivnost Cerkve je še globlja, »še težje jo je verovati«, kakor velja to tudi za Kristusovo skrivnost, v katero je s svoje strani »težje verovati« kakor v skrivnost Boga.

Skrivnost Cerkev ostaja pohujšanje, in sicer ne le za pogane in Jude, marveč tudi za vse preveč kristjanov. Nihče ne more verovati in izpovedovati vere, ki se nanaša na Cerkev, razen v Svetem Duhu. To nikakor ne pomeni, kakor nam včasih očitajo, »pobožanstvenja njene vidnosti.« Nikakor ne zamenjavamo »papeštva z božjim kraljestvom.« Ne verujemo v Cerkev v istem smislu kakor v Boga, kajti Cerkev sama veruje v Boga in je »božja Cerkev« (1 Kor 15,9) (Štrukelj 2007, 89).

Cerkev, edina prava Cerkev, Cerkev kot telo Jezusa Kristusa, ni le občestvo s trdno cerkveno hierarhijo in disciplino; takšna predstava o njej bi bila nepopolna. Če smo lahko Kristusa imenovali »zakrament Boga«, je Cerkev za nas »zakrament Kristusa«, predstavlja ga v vsej prvotni moči besede: podarja nam njegovo resnično navzočnost. Cerkev nadaljuje njegovo delo in v svetu predstavlja njegovo živo navzočnost. Krepka zunanja organizacija, ki jo na njej občudujemo, izraža zahtevam zemeljskega bitja ustrezno, notranjo enoto živega organizma; katoličan je ud Kristusovega telesa. Njegova pravna odvisnost od Cerkev ima za cilj njegovo živo vcepitev v Kristusa. Zaradi tega njegovo podrejanje ne pomeni nobenega poniževanja. Ni se le dolžan pokoravati ukazom ali se ukloniti nasvetom: mnogo bolj mora biti deležen njenega življenja, si prisvojiti duha, ki vlada v njej. Zdaj razumemo tudi sramoto, ki so jo verujoči od nekdaj čutili glede razkola, in zakaj so ga že od vsega začetka tako neizprosno obsojali kot herezijo. Trgati edinost je obenem način pačenja resnice; in strup nesloge ni manj kvaren kakor pa zmotni nauk. Vemo, kako močno je Origen priporočal *consonantia disciplinae*, brez katere Gospodu ni prijetna nobena daritev in brez katere ne moremo imeti niti pravega pojma o Bogu (prim. Ef 3,21) (Štrukelj 2007, 90).

Communio (občestvo) torej predstavlja odgovor na prahrepenenje človeka, ki kot družbeno bitje živi v občestvenih odnosih in od njih. Teološki pojem communio je večplasten in v samem jedru je s tem mišljeno občestvo z Bogom po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu. To občestvo se vzpostavlja v božji besedi in v zakramentih in prav zato 'ekleziologije občestva' ne moremo zožati le na vprašanja ali probleme organizacije, ki se dotikajo samo nosilcev oblasti v Cerkvi. Kot vodilni ekleziološki pojem zaobjema communio po nauku Svetega pisma in patrističnega izročila vedno dve razsežnosti v eni sami, torej navpično (občestvo z Bogom) in vodoravno (občestvo med ljudmi). Po 2. vatikanskem koncilu označuje communio skrivnost Cerkev, ki obstaja v tem, da imamo po Kristusu v Svetem Duhu dostop k Očetu in tako postanemo deležni božje narave. Predpodoba in trajni izvir ter nosilna osnova communio Cerkev je znotrajtrinitarična

communio. Za teologijo krščanskega občestva je občestvena ekleziologija pomembna v več pogledih, kajti le ta opozarja na Pavlovo misel o enem telesu Jezusa Kristusa in mnogih različnih udih. V enem Kristusovem telesu imajo tako različni udje, ki so vsi nepogrešljivi za organsko sestavo in rast telesa, sicer vsak svojo lastno nalogo, a morajo vsi sodelovati. Krščanska občestva so sebe od vsega začetka tako razumevala. Bilo jim je samoumevno, da ni mogoče biti kristjani in živeti kot kristjan v osamljenosti, ločeno od drugih (Štrukelj 2007, 90-91).

Dokument kongregacije za verski nauk *Communiois notio* (št. 4-6) govori, da moramo k Cerkvi bistveno šteti tudi občestvo. Kajti občestvo (communio) Cerkve je hkrati vidno in nevidno. Tako je nevidno občestvo vsakega človeka z Očetom po Kristusu v Svetem Duhu pa tudi skupna deležnost božje narave, udeležba pri Kristusovem trpljenju, pri isti veri in istem Svetem Duhu. V zemeljski Cerkvi obstaja notranje razmerje med tem nevidnim občestvom ter vidnim občestvom v nauku apostolov, v zakramentih in v hierarhični ureditvi. In po teh božjih darovih, ki spadajo med dobro vidne resničnosti, Kristus skozi zgodovino na različne načine vrši svojo preroško, duhovniško in kraljevsko službo, vse to v prid zveličanja ljudi. Vrhunec cerkvenega občestva predstavlja evharistija, kajti pri lomljenju evharističnega kruha smo stvarno vsi deležni Gospodovega telesa in smo dvignjeni v občestvo z njim in med seboj. Če se evharistija označuje kot vrhunec, to seveda pomeni, da so tudi drugi zakramenti slavja cerkvene občestvenosti (communio). To velja še posebej za krst, ki predstavlja vrata in temelj cerkvenega občestva in vseh drugih zakramentov. Občestvo Cerkve je občestvo pri besedi in zakramentu. Drugi vatikanski koncil v tej zvezi govori o dveh mizah, s katerih se verniki hranijo: to je miza besede in miza Kristusovega telesa (Štrukelj 2007, 91-92).

V Jezusovi oporoki, s katero je samega sebe za vedno izročil svojim, sta vidni dve razsežnosti. Telo, ki se daje, in kri, ki se preliva, sta semitizma, ki v spoštljivo prikriti govorici izražata Božje delovanje, ki se mu Jezus pokorava. Jezus se zahvali Očetu, blagoslovi kruh in vino ter ju da učencem. To je dvojni vidik njegove daritve: ljubeča pokorščina Očetu, kateremu se zahvaljuje, in darovanje samega sebe za mnoge v odpuščanje grehov. V darovanju postane Jezus zveličavni dar za ljudi (Štrukelj 1997, 85-86).

Občestvu Cerkve, ki raste iz evharistije, je evharistija živo središče in srce Cerkve. Med Cerkvijo in evharistijo obstaja medsebojna povezanost oz. vzročnost. To nam govori

tudi sloviti izrek Henrija de Lubaca, ki pravi: »Cerkev ostvarja evharistijo in evharistija ostvarja Cerkev.«In nadaljuje, da je daritveni kruh en sam, kajti vsak vernik, ki se obhaja s Kristusovim telesom, prejme tudi občestvo s Cerkvijo. S prejemom evharistije vsakdo preide v Kristusovo telo, je deležen njegovega telesa, Cerkve (Štrukelj 1997, 104). V evharistiji prejme skrivnostno bistvo Cerkve svoj popolni izraz in zato se v eni katoliški Cerkvi tudi razkriva skriti pomen evharistije v učinkovitih sadovih. Pomeni torej, da če je na ta način Cerkev »Kristusova polnost«, potem je evharistični Kristus v resnici srce Cerkve (Štrukelj 1997, 117).

6 SKLEP

Pričujoča diplomska naloga z naslovom *Drama ateističnega ateizma* v prvi vrsti obravnava življenje, delo in stališča velikega francoskega teologa Henrija de Lubaca. Pri pisanju diplomske naloge sem si veliko pomagala z nasveti mentorja dr. Antona Štruklja, ki mi je priporočal dela, v katerih je Henri de Lubac odlično predstavljen, prav tako pa tudi njegova dediščina. Z delom *Zaupanje in pogum* ter *Teologi za prihodnost* sem izvedela, kdo vse je bil Henri de Lubac in kako pomembna je bila njegova vloga na II vatikanskem koncilu in kako pomembno je, da ga prebiramo in študiramo še danes. Knjigo *Drama ateističnega humanizma* lahko bralcu predstavlja veliko dramilo in tragičnost današnjega človeštva. Dejstvo je, da prav vsi, tako ničejanski, marksistični kot tudi pozitivistični humanizem v svoji zavrnitvi Boga želijo razbiti človeško osebo in Henri de Lubac nas s knjigo želi ozavesti o duhovnem stanju sveta, v katerega smo postavljeni in kako pomembno je, da se temu upremo. Človeku, ki misli, da se mora odpovedati Bogu, mora teologija razjasnjevati »ponovno vzpostavitev« človekove nadnaravne enote z Bogom in hkrati tudi enote ljudi med seboj. Zato je potrebna pot nazaj, vrnitev k izviru, k živemu izročilu Cerkve in cerkvenim očetom. Smiselno je, da zopet zremo k preprosti in globoki veri in prav zato sem poglavju, ki sledi *Drami ateističnega humanizma*, namenila Apostolski veroizpovedi. Kako zelo pomembna je trikrat ponovljena besedica »V«, v kateri se skriva vsa moč, novost in neprimerljiva izvirnost krščanske vere. Naša veroizpoved je popolno svobodno dejanje, v katere izročamo samega sebe. Je osebni odgovor Bogu. V zadnjem delu z naslovom *Kristjan danes*, sem povzela bistvene prvine vere in predvsem vlogo Cerkve in občestva danes. Cerkev ne more biti živa, če ne živi iz vere v Kristusa. Nerodovitna je, če v njej ne cvete Duh Jezusa Kristusa. Luč, ki jo kristjan dobiva od Kristusa, osvetljuje njegovo oz. človekovo eksistenco. Znamenje zrele vere pri človeku je v tem, da verujoči dojema vero kot eno samo celoto in kot izvir enote v svojem življenju. Glavni in središčni del celote krščanske vere predstavlja skrivnost Jezusa Kristusa. Veliko kristjanov prav zaradi nerazumevanja in nesprejemanja notranje povezanosti celotne vsebine vere včasih dvomi v razne institucije in posredovanja. V knjigi »Premišljevanje o Cerkvi« in Knjigi o Katolištvu Henri de Lubac predstavi rešitev za še tako »izgubljenega kristjana« v modernem svetu. Predstavi nam pristno ljubezen do Cerkve, ki je prežeta z apostolsko gorečnostjo. V Cerkvi, ki je Kristusova polnost, se nadaljuje Kristusova skrivnost ter

skrivnost Odrašenja v ljubeči pokorščini. Danes je vloga Cerkve še kako pomembna, saj v tem modernem in hitrem tempu življenja, kot posredovalka in razlagalka resnice, predstavlja dovršitev današnjega človeka. Henri de Lubac nas »opominja«, da krščanstvo zopet najdemo v njegovi polnosti, kajti, življenje sam je večno iskanje oz. približevanje Bogu. Diplomaska naloga je le »majhen košček« Henri de Lubacovega »mozaika«, kjer tem za pisanje in razglabljanje nikoli ne zmanjka.

7 POVZETEK

Pričujoča diplomska naloga z naslovom Drama ateističnega humanizma predstavlja velikega teologa 20. stoletja, Henrija de Lubaca. Diplomsko delo je razdeljeno na 4 dele. V prvem delu je predstavljen Henri de Lubac, njegovo življenje, dela in stališča ter prispevek k 2. Vatikanskemu koncilu. Drugi del, z naslovom Drama ateističnega humanizma, predstavi tragedijo ateističnega humanizma, ki meni, da človek najde pot do samega sebe šele tedaj, ko se popolnoma odpove Bogu. Po Henri de Lubacovem mnenju moramo takšnega človeka jasno opozoriti na njegovo najgloblje bivanjsko dno in to je hrepenenje po Bogu. Tretje in četrto poglavje tako predstavljata jasne okvire kristjana in pot, po kateri mora stopati v svetu danes. Apostolska veroizpoved in temelji človekove edinstvi z Bogom in občestvom v Cerkvi so glavna tema zadnjega dela diplomske naloge, v kateri avtor povzema glavne misli Henrija de Lubaca.

KLJUČNE BESEDE

Bog, Cerkev, Kristus, ateizem, Henri de Lubac, katolištvo, drugi vatikanski koncil, prenova, vera, skrivnost, evharistija

8 SUMMARY

The present thesis, with the title Drama atheistic humanism represents a great theologian of the 20th century, Henri de Lubac. The work is divided into 4 parts. In the first part is presented Henri de Lubac's life, work and contribution to 2. Vatican Council. The second part, entitled with Drama atheistic humanism, presents the tragedy of atheistic humanism, which considers, that one finds the path to himself, only when completely denounce God. According to Henri de Lubac, a man with this position need to know that on the bottom of the deepest existential is the longing for God. The third and fourth chapter had presented such a clear framework for Christian and his right way in these days. Apostles' Creed, based human unity with God and communion in the Church are the main theme of the last part of the thesis, in which the author summarizes the main thought Henri de Lubac.

KEYWORDS

God, Church, Christ, atheism, Henri de Lubac, Catholicism, the Second Vatican Council, renovation, Creed, mystery, Eucharist

9 REFERENCE

- Sveto pismo*, Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov, Ljubljana 1997.
- Katekizem katoliške Cerkve*. Slovenska škofoska konferenca, Ljubljana 2008.
- Koncilski odloki. Konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962-1965). Slovenski prevod s splošnim uvodom in posebnimi uvodi k posameznim dokumentom*. Nadškofijski ordinariat, Ljubljana 2004.
- Balthasar, Hans Urs von. 1976. *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- Balthasar, Hans Urs von. 2009. *Credo. Meditacije o apostolski veroizpovedi*. Ljubljana: Družina.
- Balthasar, Hans Urs von. 2008. Namestništvo: ključna beseda krščanskega življenja. *Mednarodna katoliška revija Communio* 10: 172-174.
- Boulnois, Oliver. 1992. Humaniste parce que theologien. *Revue catholique internationale Communio* 22: 225-228.
- Boulnois, Olivier. 1992. Humaniste parce que theologien. *Revue catholique internationale Communio* 17: 5-16.
- Chantraine, Georges. 1992. Surnaturel et catholicite. *Revue catholique internationale Communio* 17: 76-77.
- Lubac, Henri de. 2001. *Drama ateističnega humanizma*. Celje: MD.
- Lubac, Henri de. 2006. *Meditation sur l'Eglise*. Pariz: Cerf.
- Lubac, Henri de. 1946. *Le Fondament théologique des Missions*. Pariz: Editions du Seuil.

- Lubac, Henri de. 2006. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*. Pariz: Cerf.

- Lubac, Henri de. 1999. *Paradoxes*. Pariz: Cerf.

- Lubac, Henri de. 2006. Apostolska veroizpoved. *Mednarodna katoliška revija Communio* 16: 333-342.

- Marchesi, Giovanni S.I. 1997. L'Influsso di Henri de Lubac su Hans Urs von Balthasar. *Gregorianum* 78: 719-720.

- Ouellet, Marc. 2013. *Aktualnost in prihodnost koncila*. Ljubljana: Družina.

- Papež Frančišek. 2013. Apostolska spodbuda *Evangelii gaudium*. *Veselje evangelija* Ljubljana: Družina.

- Peterson, Erik. 1932. *Le mystère des Juifs et des Gentils dans l'Eglise*. Pariz: Desclee de Brouwer.

- Ratzinger, Joseph-Benedikt XVI. 2007. *Jezus iz Nazareta. 1.del*. Ljubljana: Družina.

- Rode, Franc. 1977. *Uvod v moderni ateizem*. Tinje: Dom Prosvete.

- Scola, Angelo, kard. 2010. Verujem...Cerkev. Credo...Ecclesiam. *Mednarodna katoliška revija Communio* 20: 277-281.

- Sorč, Ciril. 2000. *Živi Bog. Priročnik Teološke fakultete 17*. Ljubljana: Družina.

- Strle, Anton. 1998. *Teologi za prihodnost, IS4*. Ljubljana: Družina.

- Strle, Anton. 1988. *Vem, komu sem veroval, IS1*. Ljubljana: Družina.

- Strle, Anton. 1990. *Živo upanje, IS2*. Ljubljana: Družina.

-Štrukelj, Anton. 2000. *Klečeča teologija*. Ljubljana: Družina.

-Štrukelj, Anton. 2007. *Trojica in Cerkev*. Ljubljana: Družina.

-Štrukelj, Anton. 1997. *Slavje vere*. Ljubljana: Družina.

-Štrukelj, Anton. 2004. *Jezus je Gospod*. Ljubljana: Družina.

-Štrukelj, Anton. 1996. *Ti si Peter Skala*. Ljubljana: Družina.

-Štrukelj, Anton. 2015. *Zaupanje in pogum*. Ljubljana: Družina.