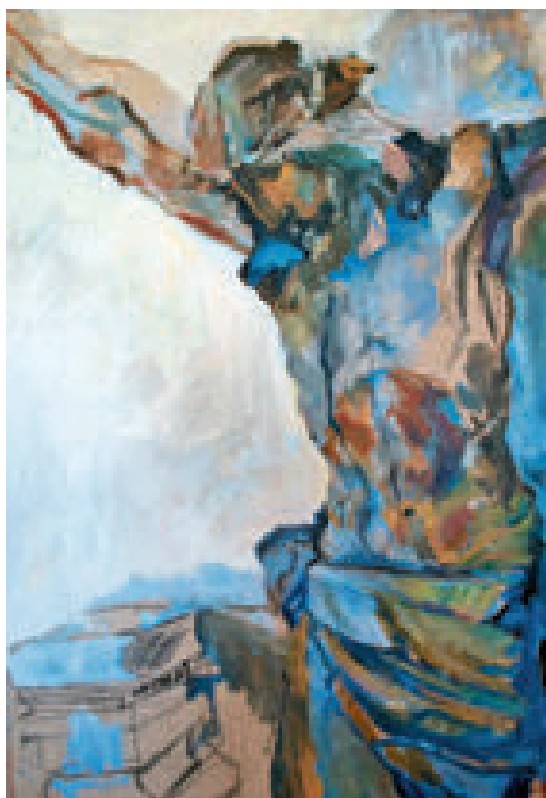


MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA

# COMMUNIO



*Oče, odpusti!*

MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA  
COMMUNIO

Ustanovitelji:

Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Henri de Lubac

Izdaja:

SVET MEDNARODNE KATOLIŠKE REVIJE COMMUNIO  
PRI SLOVENSKI ŠKOFOVSKI KONFERENCI

Uredniški odbor:

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

Glavni in odgovorni urednik: ANTON ŠTRUKELJ

© Slovenska škofovska konferenca

Jezikovni pregled: Ana Pavlek

Izhaja pri založbi: DRUŽINA d.o.o.

Za založbo Tone Rode

Tisk: Tiskano v Sloveniji

Naklada: 750 izvodov

Ljubljana 2018

ANTON ŠTRUKELJ	1	UVODNIK: KRIVDA IN ODPUŠČANJE
KARDINAL ROBERT SARAH	3	BOG ALI NIČ
MSGR. JEAN-PIERRE BATUT	13	ODPUŠČANJE. CENA USMILJENJA
BL. FRANCESCO BONIFACIO	16	GOSPODOVA MOLITEV OČENAŠ
ANTON ŠTRUKELJ	31	»OČIŠČENJE SPOMINA«
JANEZ FERKOLJ	38	POSVEČUJOČA MILOST ODPUŠČANJA
IGOR LUZAR	49	DUHOVNA PODOBA BL. A. GROZDETA
ANDREJ LAŽETA	55	BOG V DRUŽINI
ANTON STRLE	66	ŽIVLJENJE IN DELO SV. TOMAŽA AKVINSKEGA

## Uvodnik: Krivda in odpuščanje

Mednarodna katoliška revija *Communio* vsako leto v prvem zvezku obravnava tako imenovane zbirke. Doslej so se zvrstili zvezki o veroizpovedi, zapovedih, zakramentih in blagrih. V teh letih predstavljamo posamezne prošnje »Gospodove molitve, ki je povzetek celotnega evangelija« (Tertulijan, or. 1). Tokrat premišljujemo prošnjo: »Odpusti nam naše dolge, kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom.«

Če zalotimo otroke, ko so kaj ušpičili, se pogosto zgodi, da takoj zakličejo: »Nisem bil jaz, ampak oni.« Očitno ni potrebna dolga vaja, da se naučimo takšne umetnosti, ki jo vsi, tudi odrasli, kar mojstrsko obvladamo: v hipu znamo prevaliti krivdo na druge. V nas je nekakšen samodejni refleks, ko obdolžimo druge, da bi opravičili sebe ali se prikazali v boljši luči, češ: drugi so krivi, jaz sem nedolžen. Tako je že pri Adamu, ki takoj s prstom pokaže na Evo: »Ona je kriva!« Človek, ki ne prizna svojega dejanja, išče izgovor in opravičilo. Izogiba se prvi osebi ednine in se zateka v brezosebno obliko ali pa se nenadoma ničesar več ne spomni. Nietzsche je zapisal: »»To sem storil jaz«, mi pravi spomin. ‹Tega nisem storil jaz›, mi govori moj ponos in ostaja neizprosen. Končno – spomin popusti.«

Očenaš prelomi takšne mehanizme prenašanja krivde na druge in bega pred lastno odgovornostjo. Kdor iskreno moli »Odpusti nam naše dolge!«, že prizna svoje pregrehe in jih postavi v luč milosti. Ljudje nismo tako dobri in popolni, kakor bi bili radi v očeh drugih in nas samih. Imamo slabosti, ki jih raje ne bi imeli. Očenaš nas vabi, da teh slabosti, ki so v dejanjih in opustitvah, ne prikrivamo, ampak jih priznamo ter zaupamo v Božje usmiljenje in odpuščanje. Samo resnica osvobaja. Kdor prosi za odpuščanje, neha odrivati in pozabljati svoje sence, svoje padce in grehe, ampak jih izroča Bogu, v upanju na odpuščanje in možnost novega začetka.

Ta prošnja v očenašu pa ima tudi pomemben in zahteven dodatek: »Kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom.« Bogu tako rekoč predlagamo pogoj za odpuščanje. In prav na ta pogoj nas posebej opozarja Gospod sam, ki pravi: »Če namreč odpustite ljudem njihove pregreške, bo tudi vaš nebeški Oče vam odpustil. Če pa ljudem ne odpustite, tudi vaš Oče ne bo odpustil vaših pregreškov« (Mt 6,14-15). »Prilika o neusmiljenem služabniku, ki je krona Gospodovega učenja o cerkvenem občestvu, se končuje s temi besedami: ‹Tako bo moj nebeški Oče storil z vami, če vsak iz srca ne odpusti svojemu bratu›. ‹V dnu srca› se namreč vse zavozlava in razvozlava. Ni v naši moči, da ne bi več čutili žalitve in bi nanjo pozabili; toda srce, ki se preda Svetemu Duhu, rano preobrazi v sočutje in očisti spomin s tem, da žalitev preoblikuje v prošnjo« (KKC 2843). Krščanska molitev gre prav do odpuščanja sovražnikom. Odpuščanje spada k vrhuncem krščanske molitve. Odpuščanje je temeljni pogoj za spravo.

Apostol Pavel nas spodbuja: »Prenašajte drug drugega in odpuščajte drug drugemu ... Kakor je Gospod odpustil vam, tako tudi vi odpuščajte« (Kol 3,13), »Bodite drug do drugega dobrosrčni in usmiljeni ter drug drugemu odpuščajte, kakor je tudi vam Bog milostno odpustil v Kristusu« (Ef 4,32).

Anton Štrukelj

KARDINAL ROBERT SARAH

## Bog ali nič

Eminenca, gospod dekan, gospod župnik, gospoda opata, dragi bratje in sestre v Kristusu!

Dovolite mi, da se najprej pristrčno in toplo zahvalim njegovi eminenci gospodu kardinalu Josefu de Keselu, nadškofu v Malines-Bruxellesu, za izkazano čast in priznanje, ko me je v tukajšnji cerkvi Notre-Dame de Stockel sprejel s prijateljskim navdušenjem, da predstavim svojo knjigo pogovora o veri: *Bog ali nič*.<sup>1</sup> Rad bi izrazil vso svojo hvaležnost in spoštovanje do duhovnikov in odgovornih v župniji Notre-Dame de Stockel: gospod župnik Benno Haeseldonckx, p. Philippe Mawet, odgovorni za pastoralno edinstvo v Stockel-au-Bois, in p. Edouard Marot, vikar in odgovorni za francosko govorno področje, vsi verniki iz župnije, ki s svojo predanostjo prispevate k uspehu našega srečanja. Neizmerno sem srečen, da sem lahko danes med vami. Vsem in vsakomur se zahvaljujem za prijateljsko navzočnost, ki mi je v večjo čast, kot si zaslužim. Pojdimo sedaj k vsebini našega srečanja: *Bog ali nič*.

### *Kako je nastala knjiga Bog ali nič?*

Po resnici povedano nisem nikoli mislil napisati knjige. Nekega dne me je obiskal g. Nicolas Diat. Pripravljal je knjigo o Benediktu XVI. z naslovom *Človek, ki ni hotel postati papež*, da bi izmenjala nekaj misli o različnih vprašanjih. Med drugim srečanjem mi je

---

*Kardinal Robert Sarah se je rodil leta 1945 v Gvineji v Afriki. Papež Frančišek ga je leta 2014 imenoval za prefekta Kongregacije za bogoslužje in disciplino zakramentov. 7. februarja 2018 je kardinal Sarah obiskal Belgijo ter v Notre-Dame de Stockel v Bruslju predstavil svojo knjigo Bog ali nič. Poslušalo ga je preko dva tisoč ljudi, med njimi veliko mladih. – Prevedel: Janez Ferkolj.*

predlagal, naj napišem knjigo o svojem življenju. Dejal sem, da moje življenje nima nobenega posebnega pomena: toliko je lepših in bogatejših zgodb! Toda, sem dodal, morda bi se lahko med pogovorom dotaknila določenih aktualnih vprašanj o Cerkvi, družbi in našem vse bolj globaliziranem svetu, polnem zmede, dvoumnosti in negotovosti. Celó v katoliški Cerkvi imamo vtis, da učiteljstva ni več, niti ni učenja o nauku in trdni morali. Vsakdo si privzema popolno svobodo, da bi razglašal svoja mnenja in nravstvene vrednote. Tudi jaz bi rad oznanjal svojo vero in radikalno zvestobo Jezusu Kristusu, večstoletnemu učiteljstvu Cerkve, kakor ponižen prispevek k boju Benedikta XVI. zoper diktaturo relativizma. Začela sva torej s prvima poglavjema, ki podrobno pripovedujeta o mojem življenju, ki sem ga doživljal v posebno težkem družbenopolitičnem okviru: od revolucije v Gvineji s Sékoujem Touréjem, v skrajno napetih odnosih med Cerkvijo in gvinejsko vlado, od težav in napetosti, ki so vodile k izgonu prvega nadškofa v Conakryju msgr. Gérarga de Millevillea avgusta 1961, do aretacije in zaprtja tamkajšnjega drugega nadškofa msgr. Raymonda Marie Tchidimba decembra 1970, izгона vseh misijonarjev v maju 1967 ter do šestindvajsetih let diktature in preganjanja. Aprila 1984 sem bil tudi sam na seznamu oseb, ki jih je potrebno odstraniti. Zahvaljujoč Božji previdnosti sem ostal živ. Če se ozrem na svoje življenje, na vijugasto pot poklicanosti: študij in pripravo na duhovništvo sem začel v Gvineji, potem sem študiral na Slonokoščeni obali, ponovno v Gvineji ter naposled v Franciji in Senegalú. Jasno vidim sled posebne Božje ljubezni do mene. Za tema poglavjema boste našli razmišljanja o papežih od Pija XII. do Frančiška, o Cerkvi, Rimu, sodobnem svetu, Afriki, globoki antropološki krizi in o krizi vere na Zahodu, o ideologiji spola, morali, resnici, zlu, molitvi itd. Vendar pa je Bog resnično srce knjige *Bog ali nič*. Zakaj ta naslov? Zato, ker danes opažamo mrk, odsotnost Boga v političnem, gospodarskem in kulturnem svetu.

Resnična kriza, ki prešinja današnji svet, ni prvenstveno gospodarska ali politična, ampak je »kriza Boga«. Seveda se govori samo o ekonomski krizi. V razmahu evropske gospodarske moči

je po prvotno bolj etičnih in verskih usmeritvah ekonomski interes postal vse bolj izključevalno določajoč. Tako včerajšnji kot današnji človek sta skoraj izključno, ne glede na raso, barvo kože, kulturo, svojo deželo ali celino, usmerjena k posedovanju in rabi materialnih dobrin. Ni pretirano trditi, da še posebej v kulturnem območju zahodne družbe človek dela, načrtuje in upravlja človeške, politične, ekonomske in tržne vezi, povzroča vojne, proizvaja orožje za množično uničevanje, napada in osvaja dežele samo ali pa večinoma zaradi nabiranja in kopičenja materialnih bogastev, za utrjevanje svoje oblasti in prevlade. Evropa in ZDA so z lepim in plemenitim namenom, da bi na silo in povsod uvedle demokracijo ter prinesle mir in svobodo, ustvarile kaos v veliko deželah, zlasti na Bližnjem vzhodu in v Afriki. Moja sodba se lahko zdi nenatančna ali pretirana, toda ne moremo zanikati današnjih dejanskih razmer. Poglejte Irak, Libijo, Sirijo, Afganistan ... Evropa že več kot stoletje doživlja krizo civilizacije brez primerjave. Ta kriza torej ni nekaj novega, a se ne neha poglobljati, zaostrovati in uničevati vsega, kar se nanaša na Boga. Zlasti zahodna kultura se je polagoma uredila kakor, da Bog ne obstaja, je dejal sv. Janez Pavel II. Mnogi so se odločili, da se znebijo Boga. Za mnoge na Zahodu je Bog mrtev, kakor pravi Nietzsche. Mi smo ga usmrtili. Mi smo morilci Boga. In naše cerkve so grobnice in grobovi Boga. Precej vernikov cerkva ne obiskuje več zato, da ne bi videli, kako Bog razpada in trohni. Vendar človek ob tem ne ve več, kdo je, niti, kam gre. Kakor da bi se vračali k poganstvu in malikom. Znanost, tehnologija, denar, moč, svoboda do skrajnosti, nebrzdano uživaštvo so danes naši bogovi.

Mislim, da to, kar doživljamo danes predvsem na Zahodu, čeprav ne samo tukaj, izhaja iz dejstva, da smo zapustili Boga v zameno za »ničevosti«. Zagotovo ekonomija, politika, znanost, tehnologija ter velikanski in čudežni napredek na področju zdravstva in medsebojne komunikacije niso »ničevosti«, ampak velikanski dosežki v dobrobit človeštvu, z ozirom na Boga pa so to resnično ničevosti. »V njem živimo, se gibljemo in smo« (Apd 17,28). V njem vse obstaja, on je počelo, v njem prebiva vsa polnost bo-

žanstva, nam pravi apostol Pavel. Razen njega nič ne obstane. V Bogu ima vse svoj obstoj in resnico. Skratka, gre za Boga ali nič. Seveda poznamo velike težave, pogosto pereče razmere, težko in utesnjujoče človeško bivanje. Vendar pa moramo priznati, da Bog daje pomen vsem stvarim. Skrbi, problemi in trpljenje obstajajo in nas obremenjujejo. A vemo, da se v Njem vse razreši. Poznamo Boga in nič, kakor gotovost, ki se ne uveljavlja od zunaj, temveč znotraj duše. Kajti ljubezen se ne uveljavlja s silo, ampak tako, da prevzame srce z notranjo lučjo.

S knjigo *Bog ali nič* bi rad spet postavil Boga v središče naših misli, dejanj, življenja, na edino mesto, ki ga mora zavzemati. Da bi se naše krščansko romanje lahko nagibalo k Skali, ki je Bog, k trdnemu prepričanju krščanske vere, oživiljene in okrepljene z molitvijo ter v globoki in osebni povezanosti z Bogom.

Brez hvalnic, brez močnega molitvenega življenja, brez adoracije in brez Boga so samo vojne, razkoli in stranpoti. Brez Boga v človeškem srcu so samo prepiri, laž, nasilje, sovraštvo, razpad človeka in razhajanja. Pravkar omenjeno bi rad orisal s hagiografsko legendo svetih muslimanov: Iz izkušenj vemo, da lahko neprijeten in hudoben sosed pokvari naše življenje. Toda nevšečnost in skrb lahko traja samo petnajst do dvajset, največ petdeset let, potem nas smrt od tega loči. A če bomo morali z neprijetnim sosedom živeti vso večnost, ga je bolje poznati že tu na zemlji, da bi se pripravili. Muslimanska legenda pravi: Abdalwânid Ibn Zeid je hotel vedeti, kdo bo njegov sosed v nebesih, in bilo mu je povedano: »O Abdalwânid Ibn Zeid, za sosedo boš imel Maïmouno la Noire«. »In kje je, ta Maïmouna?« je vprašal. »Živi pri Banou un-Telu, v Kufi«, mu je bilo rečeno. Abdalwânid Ibn Zeid se je odpravil v Kufo in se pozanimal, kdo je Maïmouna. Rekli so mu, da je nora in pase drobnico pri pokopališču. Abdalwânid je šel tja in jo našel pri molitvi. Njena živina se je sama pasla, bilo pa je še toliko bolj osupljivo in lepo, da so bile ovce pomešane z volkovi, ki jih niso napadali, niti se jih ovce niso bale. Po končani molitvi je Abdalwânid Ibn Zeid vprašal Maïmouno: »Kako je mogoče, da se volkovi tako lepo družijo s tvojimi ovci?« In Maïmouna je



odgovorila: »Izboljšala sem svojo vez z Bogom in Bog je izboljšal povezanost med ovci in volkovi.«

Zgolj človeške možnosti, zgolj politična ali diplomatska pogajanja ne morejo ustvarjati edinosti in vzpostaviti med ljudmi miru, ker obstaja virus nesoglasja, ki vse od prvega greha prebiva v človeškem srcu. Edinost Božjih otrok je delo, ki ga lahko po Svetem Duhu uresniči samo Jezus, ker je Kristus, naš mir (Ef 2,14). Brez molitve Sveti Duh v naši duši trka ob zaprta vrata. Naredimo več prostora za Boga, za molitev in češčenje v svojem življenju, pa bo vsakdo izmed nas lahko rekel: izboljšal sem svojo povezanost z Bogom, Bog pa je izboljšal in pomiril vezi med ljudmi in med ljudstvi.

Potem ko so ubili Boga ali ko ravnajo, kakor da Bog ne obstaja, je težko najti temelj prava. Že papež Pij XII. je razkrinkal to nepoznavanje in odklanjanje Boga kot temelja prava: »Globoka in poslednja korenina zla, ki ga zelo obžalujemo v sodobni družbi, je zanikanje in zavračanje vesoljnega moralnega pravila tako v osebem življenju kakor v družbenem življenju in v mednarodnih odnosih: v naših dneh je zelo razširjeno nepoznavanje in pozabljanje naravnega prava, ki ima svoj temelj v Bogu, vsemogočnem Stvarniku in Očetu vseh, najvišjem in edinem Zakonodajalcu.«

Združeni narodi in zahodne oblasti razglašajo lažnive, izkrievljene resnice, da bi »vsemu svetovnemu prebivalstvu dali prosto pot do spolnih užitkov ter možnost za samostojno odločitev ne glede na svojo spolno istovetnost. Kulturo hočejo spremeniti, da bi vzpostavili spolno neopredeljeno družbo. Trudijo se, da bi človeštvo tako rekoč osvobodili ne samo Boga, ki ga je ustvaril, ampak tudi moža in žene, očeta in matere, zakonca, zakona in družine. Tako bo prišlo do nove in svetovne kulture, ki bo v imenu svobode posameznikovega samodržstva slavila izbire, ki vodijo v smrt moža in žene, v odstranitev očetovstva in materinstva, v uničenje človeštva.«<sup>2</sup> Izmišljajo si politično-pravne izkrivljenosti, da bi zadovoljili lastne interese, sebične želje in načrte ter uničili družbe, ki jih imajo za nazadnjaške. Te nove t. i. »državljske« pravice imajo dve skrajnosti: pravico do smrti in pravico do nerojenosti. Med obema se umeščajo pravice do splava, genetskih manipulacij,

pravica do otroka, skrčenega na stvar in predmet. Obstaja tudi pravica do zasramovanja in onečaščenja.

Ko gledamo in preučujemo svet ter njegovo voljo po emancipaciji in samostojnosti z ozirom na Boga, prav ugotavljamo, da se odslej v imenu sprevrženosti zmedene svobode srečujemo s še ne videnim poskusom v zgodovini človeštva: uničiti človeštvo, uničiti zmožnost, ki jo ima človek po naravi, to je sposobnost za ljubezen. To uničenje na koncu zadane na zavračanje spoznavanja Božjega načrta o človeku, na uničenje človeškega telesa z nepopravljivim uničenjem njegove genetske neokrnjenosti. Gre za najhujšo dramo v zgodovini človeštva. Prispeli smo na vrh zahodnega upora proti Bogu in proti človeški osebi. Ko Bog pravi: »Ne ubijaj«, in ta zapoved je absolutna, zahodne države legalno dovoljujejo ubijanje in zahtevajo, da je pravica do splava razglašena na svetovni ravni. Ko Bog pravi: »Zaradi tega bo mož zapustil očeta in mater in se pridružil svoji ženi in bosta oba eno meso« (1 Mz 2,24); »Kar je torej Bog združil, tega naj človek ne loči« (Mt 19,6), Zahod naredi ravno nasprotno od tega, kar Bog določa, in sprejema zakone za ločitev. Vsaj petnajst evropskih držav je sprejelo zakone, ki priznavajo istospolno poroko. Lista temeljnih človekovih pravic v EU (2012) prepoveduje diskriminacijo zaradi spolne usmerjenosti. Sad te prepovedi je »zakon za vse«. Zahodne države s kulturnimi, političnimi in z zakonskimi dejanji bijejo odprt boj z Bogom, zanižajo krščanske korenine in dediščino ter napadajo življenje, zakon, družino, moža in ženo v njunem obstoju in poklicanosti. Pravice do splava, istospolne poroke, evtanazije ali pomoči pri samomoru se spuščajo v divji boj in upor zahodnih voditeljev proti Bogu in človeštvu. Zahod si nehote izbira evtanazijo in tvega, da bo propadel zaradi svojega spopada, upora proti Bogu. Celó v katoliški Cerkvi izhajajo bogoskrunske škandalozne predrznosti. Ko Bog razglasi enost in nerazveznost zakona in zahteva zvestobo v medsebojnem in dokončnem podarjanju zakoncev, se zdi, da Cerkev dopušča in spremlja ločitev in celo v svojih uradnih dokumentih omenja izraze kot »ponovno poročeni ločeni« ali »ločeni in civilno ne ponovno poročeni«, ki so v nasprotju s krščansko vero. Usmiljenje je dejanje

resnice in pomeni kazati na Kristusov nauk, ki vabi k radikalnemu spreobrnjenju in zvestobi najprej do Njega, potem do nas samih ter naposled do naših zakoncev, torej k ljubezni do konca (Jn 13,1; »Skupnost Notre-Dame de l'Alliance«). Marguerite Peeters piše, da se tolikšen upor proti Bogu še nikoli ni širil po svetu. Duhovna kriza Evrope sama po sebi rojeva globoko krizo in antropološko rušilno moč, od katere se človeštvo morda ne bi moglo pobrati. Načrtno rušenje družine se razglašča v imenu demokratičnih vrednost, odvrnjenih od svojega prvotnega pomena. Nekateri želijo pod krinko boja proti diskriminaciji zabrisati različnost spolov znotraj zakona ter spodbujati družinske vzorce, v katerih zakonska ljubezen in posredovanje življenja postajata razdružljiva elementa. Toda jasna analiza pogumnih opozoril Benedikta XVI. nas spominjajo, da »se evropska istovetnost kaže v zakonu in družini ter Evropa ne bi bila več Evropa, če bi družina, osnovna celica družbenega organizma, izginila in se popolnoma spremenila«. Benedikt XVI. dodaja: »Temu nezaslišano nasprotuje zahteva istospolnih življenjskih skupnosti, ki protislovno terjajo pravno obliko, ki naj bo bolj ali manj izenačena z zakonom. S to težnjo stopamo iz celotne moralne zgodovine človeštva, ki je pri vsej različnosti pravnih oblik zakonske skupnosti vendarle vedno vedelo, da je zakon po svojem bistvu posebna skupnost moža in žene, ki se odpira otrokom in s tem družini. Tu ne gre za diskriminiranje, ampak za vprašanje, kaj je človek kot mož in žena in kako je mogoče pravilno oblikovati skupnost moža in žene. Če se njuna skupnost po eni strani vedno bolj ločuje od pravnih oblik in če imajo po drugi strani istospolno skupnost vedno bolj za enako z zakonom, smo pred razkrojem podobe o človeku, katere posledice morejo biti skrajno hude.«<sup>3</sup> V imenu konstruktivizma, ki ga navdihuje resnično sovraštvo do človeške narave, se namerava oblikovati moškost in ženskost za razglašanje spolne enakosti po vsem svetu. Velike žrtve te nihilistične politike so najprej žene, odvrnjene od svoje poklicanosti za materinstvo, ter otroci, umorjeni, še preden so prišli na svet.

Ni dolgo od tega, ko je Hillary Clinton od Združenih narodov zahtevala, da se pravica do splava razgласi na svetovni ravni. Ko

parlament odobri prekinitev nosečnosti in dovoli, da se otroka odstrani pred rojstvom, povzroči hudo nasilje do nedolžnega človeškega bitja brez možnosti za samoobrambo. Parlamenti, ki odobravajo in razglašajo takšne zakone, se morajo zavedati, da presegajo svoje pristojnosti in stopajo v očiten konflikt z Božjo postavo in naravnim zakonom. Vidite sprevrženost, ki preži na pravo. Kako lahko človeško bitje skrčimo na predmet, s katerim se lahko razpolaga vse do uničenja. Človeško bitje je treba sprejeti in spoštovati. Ni predmet zakonov. Zahodne oblasti so revnim državam že ukazale, da uveljavijo pravico do splava in homoseksualnosti kot pogoj za katero koli pomoč pri razvoju. Država, ki jo je ta kriminalna diktatura najbolj prizadela, je Vietnam: milijon šeststo tisoč splavov na leto.

Tako se pravo popači. Tudi medicina je sprevržena, ker namesto da bi skušala ozdravljati, izboljševati zdravje, blažiti trpljenje, soglaša s služenjem smrti tako pred kot po rojstvu. Med razpravo o evtanaziji otrok v Belgiji leta 2014 je bilo odločeno: zakon je bil sprejet brez težav. Bilo je samo nekaj protestov, čeprav je pri tem v igri prihodnost človeka.

Glede družine in zakona obstaja ne samo želja, da bi razgnali, ampak tudi in predvsem uničili namen zakona, razkrojili in popačili družinsko celico. Ideologija spola (*gender*) in njene vplivne skupine (lobiji) se pri tem z ogromnimi finančnimi in medijskimi sredstvi zagrizeno trudijo. Cerkev je v presenetljivi situaciji. Visoki cerkveni dostojanstveniki iz predvsem zelo bogatih držav se zavzemajo za spremembe pri krščanski morali, kar zadeva ločene in ponovno poročene ter druge problematične družinske okoliščine. Ti varuhi vere vendar ne bi smeli izgubiti izpred oči, da je temeljni problem, ki se postavlja z zapostavljanjem obeh namenov zakona, problem naravne nravi. Mož in žena sta po naravi poklicana, da se dokončno in neločljivo združita, pričujeta drug drugemu o ljubezni, se podpirata v ubranem dopolnjevanju in se jima rojevajo otroci. Bl. Pavel VI. je z velikim razumevanjem in popolno zvestobo cerkvenemu nauku hotel zlasti z okrožnico *Humanae vitae* podčrtati dva neločljiva vidika zakonskega dejanja: združitev in roditev. Bl. Pavel

VI. piše: »Ta nauk, ki ga je cerkveno učiteljstvo večkrat razložilo, temelji na neločljivi povezanosti dvojnega namena zakonskega dejanja: združitve in roditve. To povezavo je določil Bog in je človek ne sme svojevoljno pretrgati. Po svoji notranji naravi zakonsko dejanje namreč zakonca hkrati globoko združuje in ju usposablja za porajanje novih življenj po zakonih, zapisanih v moško in žensko naravo. Če se torej upoštevata oba bistvena namena, namreč združitve in roditve, ima tudi zakonska združitve celovit pomen medsebojne in resnične ljubezni ter svojo naravnost k vzvišenemu poslanstvu starševstva, h čemur je človek poklican. Mislimo, da so ljudje našega časa posebej zmožni razumeti, kako se ta nauk sklada s človeško pametjo« (*Humanae vitae*, št. 12). Gospod je to naravno danost povzdignil v dostojanstvo zakramenta. Cerkev bi morala pred oblastmi, ki trenutno pretresajo družino, najti poslanstvo, da je edina sposobna rešiti človeško spolnost ter naravno pravilo zakona in družine. Ne gre samo za reševanje krščanske morale: potrebno je rešiti in zavarovati naravno nprav. Rešiti in zavarovati je potrebno človeštvo.

Katoliški dostojanstveniki in krščanski laiki bi se morali tesno povezati in zavriniti sodelovanje pri rušenju naravne nravi. Pojavili so se veliki odkloni, ko so nekateri prelati ali katoliški izobraženci začeli govoriti in pisati: »Zeleno luč splavu, za istospolne poroke, za evtanazijo.« Toda od tistega trenutka, ko katoličani zapustijo Jezusov nauk in učiteljstvo Cerkve, sodelujejo pri rušenju naravnega reda zakona in družine. Vse človeštvo je razklano zaradi tega izdajstva duhovščine.

Postavil vam bom ključno vprašanje. Ali je učiteljstvo Cerkve pristojno za preverjanje naravne morale? Potrebno bi bilo, da se Cerkev vrne k *Humanae vitae* bl. Pavla VI. kakor tudi k učenju sv. Janeza Pavla II. in Benedikta XVI. o ključnih vprašanjih za človeštvo. Papež Frančišek ostaja v brazdi svojih predhodnikov vsakokrat, ko poudari sovpadanje evangelija ljubezni in evangelija veselja. Močno in brez vsakega dvomja bo potrebno utrditi učiteljsko težo vsega tega učenja, izpostaviti medsebojno povezanost in zavarovati zaklad pred plenilci sveta brez Boga. *Bog ali nič* mirno in spoštljivo

obravnava vsa ta vprašanja z jasnostjo in odločnostjo, kot zahteva radikalna zvestoba evangeliju in učiteljstvu Cerkve. Globoko me je ganilo pismo Benedikta XVI., v katerem piše: »Knjigo *Bog ali nič* sem prebral z velikim duhovnim pridom, veseljem in hvaležnostjo. Zahvaljujem se Vam za pogum, da ste jasno obravnavali ideologijo spola.« Tudi vam želim veliko duhovno korist, ko boste s pozornostjo in dobrohotnim srcem brali *Bog ali nič*.

### Opombe

<sup>1</sup> Ta naslov ni slogan. Bog se tako poimenuje. »Vsi narodi so kakor nič pred njim, manj kakor nič in zmedo mu pomenijo« (Iz 40,17; prim. Iz 45,14.22; Iz 46,9; 2 Sam 7,22; 5 Mz 10,17). »Mar ne jaz, Gospod, saj razen mene ni Boga, pravičnega Boga in rešitelja ni poleg mene ... Jaz sem Bog in drugega ni. Meni se bo upogibalo vsako koleno, prisegal vsak jezik« (Iz 45,21–23).

<sup>2</sup> Prim. Marguerite Peeters, *Le citoyen et la personne*, Dialogue Dynamics 2004, 12.

<sup>3</sup> Joseph Kardinal Ratzinger – papež Benedikt XVI., *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Herder, Freiburg 2005, 86–87.

MSGR. JEAN-PIERRE BATUT

## Odpuščanje. Cena usmiljenja

Človek je grešnik. Potrebuje Božje odpuščanje. Prejme ga v Kristusu: to je prvi del skrivnosti odrešenja. Drugi del priteka iz njega, kakor pri zapovedi ljubezni, ki ji je podoben: »Preljubi, če nas je Bog tako vzljubil, smo se tudi mi dolžni ljubiti med seboj« (Jn 4,11). Če nam je Bog toliko odpustil, moramo tudi mi odpuščati ter soditi svoje odpuščanje zgolj po njegovi ljubezni.

Prilika o »služabniku, ki ni maral odpustiti« iz osemnajstega poglavja Matejevega evangelija, ni samo slikovit odgovor na Petrovo vprašanje: »Kolikokrat naj odpustim svojemu bratu?« (Mt 18,21). Prilika je odmev na molitev očenaša, ki ga Jezus posreduje v šestem poglavju in še posebej na prošnjo v dvanajsti vrstici: »Odpusti nam naše dolge, kakor smo tudi mi odpustili svojim dolžnikom.« Torej smo vnaprej obveščeni, kakor je moral biti apostol Peter: »Če namreč odpustite ljudem njihove prestopke, bo tudi vaš nebeški Oče vam odpustil. Če pa ljudem ne odpustite, tudi vaš Oče ne bo odpustil vaših prestopkov« (Mt 6,14-15); »S kakršno sodbo namreč sodite, s takšno boste sojeni, in s kakršno mero merite, s takšno se vam bo merilo« (Mt 7,2).

Priznajmo, da primerjanje našega in Božjega odpuščanja vzbuja v nas nelagodje. Če slednje priteka od prvega, potem smo v precej slabem položaju! Če Bog, naš Oče, podreja odpuščanje naših grehov tako, kakor mi odpuščamo grehe bratov, kakšna nevarnost visi nad nami, ki tako stiskavo odpuščamo – ali bolje: menimo, da za odpuščanje iz »vsega njegovega srca« ne zadostuje vedno, da ga želimo ...

---

*Msgr. Jean-Pierre Batut je škof v mestu Blois v Franciji in je član francoskega uredništva mednarodne katoliške revije Communio. Članek Le pardon. Le prix de la miséricorde je prevedel Janez Ferkolj.*

Toda poglejmo поблиže. Če bi bilo najprej samo naše odpuščanje, bi se imeli česa ustrašiti. Današnja prilika pa nas uči, da odpuščanje na začetku ni naše, temveč Božje. Prošnjo v očenašu »odpusti nam naše dolge, kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom« lahko osvetlimo z drugim stavkom iz prilike: »Ali nisi bil tudi ti dolžan usmiliti se svojega služabnika, kakor sem se jaz usmilil tebe?« (Mt 18,33). To vprašanje iz prilike o služabniku, ki ni maral odpustiti, napravi resnično razlago očenaša. Ljudstvo tistih, ki molijo očenaš, je ljudstvo spravljenih z Bogom. Preden je usmiljenje zahteva, je za nas izkustvo. Zapoved odpuščanja naših grehov zanje ni tako korenito, ker se zavedajo, da so jim odpuščeni grehi in so poslanci Boga, z nalogo, da tudi sami odpuščajo.

Ali jih to potem postavi v udobnejše okoliščine? Ja in ne. Ja, kajti prejeto odpuščanje ne samo vzbudi hvaležnost, ampak jih tudi usposablja za lastno odpuščanje. To vidimo potem, ko po sporu naš nasprotnik zatisne oči pri tožbah zoper nas; to doživimo predvsem pri zakramentu sprave, pri katerem Bog ne samo izbriše preteklost, ampak prenovi s svojo milostjo ter poživi naše moči za prihodnost.

Naše okoliščine pa niso udobnejše v smislu, da prejeto odpuščanje postane poroštvo za podarjanje odpuščanja. Ker nam je Bog odpustil, smo naposled v moči tega odpuščanja postavljeni k dejanju vere ne samo zase, ampak preko nas tudi za druge. Izročeno je v naše roke: »Ali nisi bil tudi ti dolžan ...?« Na koncu gre še za Božjo čast in »slavo«: če potem, ko mi je bilo odpuščeno, tudi sam ne odpuščam, dajem negativno podobo ne le o sebi, ampak o Njem, ki mi je odpustil in čigar odpuščanje bi moralo spremeniti moje srce.

Prav takšen je nauk prilike: »kralj« skliče svoje radodarne služabnike na letno predložitev računov. Ti služabniki so upravitelji, da poberejo dajatve za kraljeve zadeve in njihov zaslužek, tako kot pri cestnarjih v Jezusovem času, sestoji od pridržanja deleža iz dobička od rezultata pri pobiranju. Pomembnost teh podrobnosti se kaže pri kralju: zaveda se, da bi s tem, ko bi zadrževal dolg svojega služabnika, teža poplačila na koncu padla na njegovo imetje. Zato ne izsiljuje, ampak zaprošeni odlog zamenja s preprosto popolno



odpravo dolga: iz usmiljenja do služabnika se je odrekel zaporu za zamudne dolžnike: iz ljubezni do svojih stvari se sedaj odpove terjanju svojega dolga. Ko oskrbnik pride iz kraljeve palače, njegovega dolga ni več. Kralj je njegovo težo prevzel nase, naložil nase velikanski, nepovračljivi izpad zaslužka.

### *Cena usmiljenja*

Brez težav si predstavljamo osuplega služabnika, zbezanega ob takšni radodarnosti ... Narobe! Komaj je prišel od svojega gospodarja, sreča enega svojih dolžnikov, ki mu je bil dolžan smešno nizko vsoto.

Dvojen je greh služabnika, ki ni maral odpustiti: odpuščanja ni znal sprejeti kot dejanja usmiljenja, pri čemer še sam ni znal zajeti sposobnosti za odpuščanje. Toda s tem je onečastil svojega učitelja, ki se mu je izkazal usmiljenega, da bi se tako njegovo usmiljenje preneslo na mnoge druge, odvisne od služabnika.

Celoten obseg tega učenja merimo, ko pomislimo, da osemnajsto poglavje evangelista Mateja, ki se imenuje »cerkveni nagovor«, posebej obravnava vprašanje povezanosti med kristjani. Ko Peter zastavi vprašanje: »Kolikokrat naj odpustim svojemu bratu?«, ima v mislih brata v natančnem pomenu besede: kolikokrat naj odpustim drugemu udu Cerkve, svojemu bratu v Kristusu? Ko Jezus odgovori na to vprašanje, ne pokaže samo, kako brezmejno je merilo odpuščanja pri grešnikih, ki jim je odpuščeno, ampak da je Božja slava, sloves Boga med ljudmi, odvisna od načina, kako se bo izvršilo odpuščanje. »Tako naj vaša luč sveti pred ljudmi, da bodo videli vaša dobra dela in slavili vašega Očeta, ki je v nebesih« (Mt 5,16).

Živimo v času, ko odsotnost ljubezni in usmiljenja prepogosto označuje medsebojno vedenje kristjanov. Spomnimo se dneva, ko je Gospod opominjal: »Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, če boste med seboj imeli ljubezen« (Jn 13,35). Prosimo Boga, našega Očeta, za milost, da zaradi pomanjkanja naše ljubezni in usmiljenja, ne bi jemali sijaja slavi njegovega imena.

BL. FRANCESCO BONIFACIO

## Gospodova molitev očenaš

Po znamenju križa je prva molitev, ki jo moramo preučiti, molitev očenaš. Pozorno pogledjmo predvsem njeno dragocenost. Odličnost in dragocenost neke stvari se vidi takoj: po tem, kako je narejena, po objektu, ki ga predstavlja, po tistem, ki jo je ustvaril, in tudi po njenem namenu. Odličnost umetniške slike se prepozna po slikarju, po sceni, ki jo predstavlja in po barvah. Kar zadeva molitev očenaš, takoj vemo, da je ta molitev dovršeno narejena, saj če navedemo njenega avtorja, je to sam Jezus Kristus, ki jo je učil ob dveh priložnostih.

Po svojem odmevnem govoru na gori, ko je Jezus posredoval številne dragocene nauke, je prešel na govor o molitvi. Farizeji, pravi Jezus, opravljajo molitve stoje in glasno, v sinagogah in na križiščih. Ne posnemajte jih, kajti vaš nebeški Oče ve, kaj potrebujete, še preden ga prosite. Kar zadeva vas, boste molili takole: Oče naš, ki si v nebesih ... in tako naprej.

Drugi dan, ko je bil v pokrajini onkraj reke Jordan, je Odrešenik šel na samotni kraj, da bi tam molil. Učenci, ki so ostali sami, so ga občudovali v njegovi pokončni molitveni drži, z dvignjenimi rokami in očmi uprtimi v nebo. Ko je nehal moliti, se mu približa eden izmed učencev ter mu reče: »Gospod, nauči nas moliti, kakor je Janez naučil moliti svoje učence.« Jezus jih usliši in jim reče: »Ko vi molite, recite tako: Oče naš, posvečeno bodi tvoje ime,

---

*Bl. Francesco Giovanni Bonifacio (1912–1946). Rodil se je 7. septembra 1912 v Piranu. Krščen je bil 15. septembra 1912 v cerkvi sv. Jurija v Piranu. Duhovniško posvečenje je prejel 27. decembra 1936 v stolnici sv. Justa v Trstu. Iz sovražstva do vere je bil umorjen v Krašici 11. septembra 1946. Za blaženega je bil razglašen 4. novembra 2008 v Trstu. – Obširnejši življenjepis v: France M. Dolinar, Vi ste luč sveta. Sveti na Slovenskem, Družina, Ljubljana 2017, 97–110: »Kdor nima poguma umreti za svojo vero, je ni vreden«. – Razlago Gospodove molitve je iz italijanščine prevedel Igor Luzar, postulator bl. Alojzija Grozdeta.*

pridi tvoje kraljestvo.« Zatorej je zgodovinsko gotovo dejstvo, da jih je Jezus osebno vsaj dvakrat učil molitve očenaš in upravičeno imamo to molitev za Božje delo. Zato jo imenujemo nedeljska ali Gospodova molitev.

Kakor bi bila to brez dvoma dragocena molitev, če bi jo sestavila Božja Mati Marija ali angeli in svetniki v nebesih, toliko bolj je očenaš gotovo dragocena molitev, ker je prvokrat privrela iz srca in iz ust samega Jezusa Kristusa. Pobožni krščanski verniki so na mestu, kjer je Jezus učil molitev očenaš, postavili kapelo. Spredaj je stebrišče, nad katerim je postavljenih 32 zidanih plošč in na katerih je zapisan očenaš v 32 jezikih. Kako veliko spoštovanje moramo imeti do te molitve in s kako zaupno vero jo moramo moliti. Z njo se v svojih prošnjah obračamo na Boga.

Glede na to, kako je ta molitev sestavljena, je molitev očenaš tudi po svojem objektu dovršena molitev. V nekaj besedah obsega vse, kar moramo upati in prositi Boga. Očenaš obsega vse, kar si kristjan želi v odnosu do Boga, kateremu izkazuje slavo: in sicer v odnosu do bližnjega in samega sebe, ko prosi za blagor na duši in telesu ter za to, da bi bil obvarovan vsega slabega v sedanjem in prihodnjem življenju. Očenaš obsega v nekaj besedah sedem prošenj, ki se jih z lahkoto naučimo, jih ponavljamo na pamet in jih pogosto molimo. Očenaš imamo tudi v svoji kratkosti za popolno molitev.

Očenaš je odlična molitev po svoji obliki in čudoviti zgradbi. Sv. Tomaž Akvinski uči: prva stvar, ki si jo brez dvoma lahko želimo in hočemo ob koncu življenja, je sam Bog. Našega cilja si želimo, ker upamo na Božjo slavo in tako molimo v očenašu: posvečeno bodi tvoje ime, ker hočemo biti deležni njegove slave, zato tudi molimo: pridi tvoje kraljestvo.

Po našem poslednjem cilju, biti v nebeški slavi, je logično, da si moramo želeli primernih sredstev, ki pa so dveh vrst.

Positivna, ki nas vodijo k spoštovanju Božjih zapovedi, zato prosimo: zgodi se tvoja volja, daj nam danes naš vsakdanji kruh. Negativna, naj odstranimo ovire, kot so greh, zato prosimo: odpusti nam naše dolge. Lahko so skušnjave: ne vpelji nas v skušnjava;

grehi tega življenja: reši nas hudega. Že bežni pregled očenaša nas navda z občudovanjem neskončne modrosti njenega avtorja. Če je očenaš tako odlična molitev, bi jo morali vsi kristjani gotovo zelo spoštovati ter jo pogosto in pobožno moliti.

Žal pa so med kristjani tudi taki, ki se zaradi lastne nemarnosti ali pa malomarnosti staršev niso naučili te molitve ali so jo pozabili. Bodo znali prepoznati dolžnost, da jo molijo in kar morajo prositi? Težko.

Zatorej se morajo kristjani najprej na pamet naučiti očenaš, če ga še ne znajo. Če ga znajo moliti, pa je potrebno videti, ali ga molijo tako, kot ga uči katekizem. Končno pa ga molimó zbrano in pobožno, če hočemo, da bo naša molitev postala vseč Božjemu Srcu in jo bo uslišal.

Absalom je zaradi velikega greha padel v nemilost svojega očeta Davida, ki ga je obsodil na bivanje daleč, v tuji deželi. Absalomov tesni prijatelj Joab je razmišljal, kako pomiriti Davida, da bi ta Absaloma poklical nazaj iz izgnanstva. H kralju je poslal neko ženo z imenom Tekna, da bi izprosila milost Absalomu. Zato jo je natančno naučil besed, ki jih je morala povedati. Ko je žena končno vse to povedala Davidu, jo je vprašal: »Ali ti ni v tej zadevi morda pomagal Joab?« »Joab mi je pomagal mu je odgovorila žena. Tvoj služabnik me ni samo poslal, temveč mi je celo natančno povedal besede, ki sem jih morala povedati.« David je pripomnil: »Sedaj sem pomirjen in bom naredil vse, kar si prosila.«

Koliko bolj bo Bog uslišal naše molitve, kadar ga bomo prosili v molitvi očenaša, se pravi, z istimi besedami njegovega ljubljene Sina. Zato naj bo našemu srcu ljuba Gospodova molitev. (16. maj 1942).

### *Oče naš nebeški*

Pravijo, da je v Pekingu na Kitajskem zvon, ki tehta 45 ton. Zvon je od zunaj in znotraj ves prekrit z lističi in na vsakem lističu je molitev. Pekinžani verujejo, da kadar udarijo po zvonu, njegov

zvok odnese božanstvu molitev, ki je natisnjena na listku. Kadar želijo moliti, plačajo s kovancem, zvon zazvoni in molitev je opravljena. Kako velika nevednost!

Nasprotno pa obstaja pravi zvon molitve, ki se imenuje očenaš. Kajti kot smo lahko videli, očenaš vsebuje vse, kar si želimo in upamo od Boga. Da se o tej resnici lahko prepričamo, bomo nocoj pričeli s študijem posameznih delov očenaša.

Očenaš je sestavljen iz uvoda, sedmih prošenj, od katerih se tri nanašajo na Boga, štiri pa se nanašajo na nas in zaključek. Uvod so besede: Oče naš, ki si v nebesih. To je neke vrste uvodni pozdrav, ki nas ga je naučil Jezus, kako naj se obračamo k Bogu v svojih prošnjah. Verski nauk nas opominja, kako zelo pomemben je ta uvod, kajti vsebuje velike skrivnosti in nas spodbuja, da se z največjim zaupanjem obračamo na Boga kot na Očeta.

Kakšen pomen imajo te besede? Jezus nas je učil klicati Boga z imenom Oče zaradi odnosa, ki ga ima Bog z nami. Bog je naš Oče v redu narave, kajti ustvaril nas je po svoji podobi in nam pri tem podaril razum, spomin ter voljo. Pa tudi zato, da nas Božja previdnost ohranja in vodi.

Bog je naš Oče tudi v redu milosti, kajti pred vsemi drugimi nas je odrešil in odkupil sužnosti greha s krvjo edinorojenega Sina Jezusa Kristusa. Z naklonjenostjo nas je po svetem krstu posinovil kot svoje otroke in nas napravil za dediče ter sodediče svojega Sina Jezusa Kristusa. Veliko ljubezen nam je skazal nebeški Oče z željo, ne samo, da bi se imenovali njegovi otroci, ampak da v resnici taki tudi smo. Kot Božji otroci moramo sedaj spoštovati, ljubiti in ubogati Boga, našega nebeškega Očeta.

Jezus nas je potem naučil, da ne rečemo Oče moj, ampak Oče naš. Kajti glede na to, da smo vsi sinovi istega nebeškega Očeta, se moramo medsebojno ljubiti kot bratje, živeti kot bratje v miru in slogi ter moliti drug za drugega. Če molimo drug za drugega, postanejo naše molitve bolj učinkovite, kakor uči sv. Ambrož. Če vedno molite samo zase, potem molite samo zase, če pa molite za vse, bodo tudi drugi molili za vas, ker ste vsi vključeni v molitev.

Končno, zakaj nas je Jezus naučil moliti Oče naš, ki si v nebesih? Nebesa so kraj, ki na poseben način odsevajo njegovo veličastvo in slavo. V očenašu se naučimo povzdigovati svoje misli daleč nad vse ustvarjene stvari. In sicer zato, da bi hrepeneli po nebeških stvareh, kakor nas vabi apostol: iščite tisto, kar je zgoraj, ne to, kar je na zemlji. In končno se spomnimo, da smo tukaj na zemlji samo romarji in da je naša domovina v nebesih, kjer so že angeli in svetniki, ki hvalijo Boga.

Potem, ko smo se v prvi prošnji obrnili na našega Očeta, ki je v nebesih, nas Jezus uči, kako naj se v sedmih prošnjah, od katerih je prva posvečeno bodi tvoje ime, obrnemo k Očetu. Te besede imajo bolj kot kakšna molitev značaj želje, hotenja. Pri tem moramo poudariti, da se Božje ime nanaša na osebo, na Božjo popolnost. Ko prosimo Očeta, naj bo posvečeno njegovo ime, si želimo, da bi mu vse njegovo stvarstvo izkazovalo slavo, ki mu pripada. To pomeni, da bi ga vsi ljudje spoznavali, častili, slavili, poveličevali, ljubili in mu služili na zemlji, kakor ga spoznavajo, blagoslavlajo, častijo ter mu služijo angeli in svetniki v nebesih.

Kako naj v dejanju posvečujemo Božje ime? Najprej navedimo negativni vidik: tako, da se vzdržimo vseh tistih dejanj, s katerimi žalimo Boga in se oddaljujemo od njega, še posebej preklinjanja, ki naravnost nasprotuje časti, katero smo mu dolžni izkazovati. Potem pa pozitivni vidik: najprej, da mi sami poveljučujemo in hvalimo Božje ime ter da si prizadevamo, da bi tudi ostali ljudje posvečevali Božje ime.

V molitvi očenaš ne pravimo, da bi samo mi posvečevali njegovo ime, temveč da bi tudi ostali posvečevali njegovo ime. Sicer pa se sin, ki ljubi svojega očeta, ne zadovolji samo s tem, da ga spoštuje, temveč si želi, da bi ga spoštovali tudi drugi. Poznamo tri skupine ljudi, ki ne posvečujejo Božjega imena, kakor bi bilo treba: 1. Ne-verniki oziroma tisti, ki ne poznajo še dovolj naše vere in častijo lažna božanstva. 2. Božjega imena ne posvečujejo, kakor bi morali, heretiki. To naj bi bili tisti, ki so sicer prejeli krst, vendar ne verujejo v verske resnice, ki jih uči katoliška Cerkev, zato ne pripadajo njenemu občestvu. Zanje prosimo, da bi se vrnili v pravo Cerkev, da

bi tako bila zopet ena čreda pod vodstvom Pastirja. 3. Tudi grešni kristjani, ki so se prepustili grehu in slabim razvadam, ne posvečujejo Božjega imena, kakor bi ga morali, in s tem onečaščajo vero, ki jo izpovedujejo. To so bogokletniki in skrunilci Gospodovega dne. Z besedami »posvečeno bodi tvoje ime« molimo zanje, da bi jih moč milosti nagnila, da bi šli sami vase in se spreobrnili.

Da pa bi bila naša molitev še bolj rodovitna, je nujna uskladitev naših besed in dejanj. Vedno moramo dajati dober zgled, da ne bi prišlo do pohujšanja, pri tem pa opominjati in popravljati tiste, ki s slabimi zgledi ne posvečujejo Božjega imena.

Nekega dne je sv. Frančišek Asiški s seboj vzel enega izmed svojih sobratov in mu rekel: pojdiva pridigat. Potem ko sta obhodila mesto, sta se vrnila nazaj v samostan. Začuden sobrat kasneje vpraša sv. Frančiška: »Oče Frančišek, in pridiga, kdaj jo bova imela? ... »Sva jo že imela,« mu odvrne sv. Frančišek, »z najino osebno držo, ko sva hodila skozi mesto!«

Posvečujmo Gospodovo ime tudi s pridigo našega osebnega zgleda in življenja. (18. maj 1942)

*Pridi k nam tvoje kraljestvo. Zgodi se tvoja volja.*

Potem, ko smo v prvi prošnji molili za Božjo slavo, v drugi prošnji prosimo, da bi bili deležni Božje slave: pridi k nam tvoje kraljestvo. Sveta zgodovina nas uči, da lahko Božje kraljestvo razumemo na tri načine: kot kraljestvo narave, milosti in slave.

Jasno je, da z molitvijo očenaša ne prosimo Boga, da bi imeli delež Božjega kraljestva po naravi, kot pripada njemu kot Stvarniku in gospodarju vsega. Poleg Božjega kraljestva po naravi ima Bog tudi pravico do kraljestva milosti. Najprej v nas samih, kajti Božje kraljestvo v nas je kraljestvo resnice, miru in veselja v Svetem Duhu. Za to Božje kraljestvo v nas prosimo Boga v drugi prošnji: Pridi k nam tvoje kraljestvo. Prosimo ga, da bi kot kralj kraljeval v naših dušah in srcih z Božjo milostjo. Kraljij nad našim razumom z vero, nad našo voljo z upanjem. Ljubezen naj vlada nad našimi

čustvi, da ne bi storili, želeli ali mislili karkoli, kar ne bi ugajalo Bogu ali Božjim zakonom.

Toda temu kraljestvu se zoperstavlja kraljestvo hudiča in greha, ki mora biti uničeno v srcu vseh kristjanov. Vendar ne zadostuje, da je kraljestvo milosti samo v naših srcih. Po sveti katoliški Cerkvi, katero je ustanovil Jezus Kristus kot kraljestvo, se mora razširiti po vsem svetu. Z besedami: pridi k nam tvoje kraljestvo prosimo, da bi se Cerkev vedno bolj širila po vsem svetu v odrešenje ljudi. Tudi ga prosimo, da bi postali zvesti služabniki Cerkve. Prosimo ga tudi za tiste, ki so oddaljeni od Njega, in za nezveste vernike ter razkolnike, da bi se vrnili v materinsko okrilje Cerkve.

Božje kraljestvo prepoznavamo tudi kot kraljestvo milosti, to so nebesa. Jezus je rekel, da se bo kraljestvo v vsem sijaju razodelo iz obličja v obličje kot nagrada svojim vernim ter se bo uživalo v vsej polnosti, še posebej ob vesoljni sodbi. To kraljestvo slave, podobno čisti duši, se bo začelo takoj po smrti, kakor tudi duša in telo po vesoljni sodbi. V drugi prošnji očenaša prav tako molimo za kraljestvo slave in pri tem izražamo vse svoje želje, da bi dosegli nebesa, kjer bomo z Bogom kraljevali v polnosti slave in večne sreče.

Ko pravimo: pridi tvoje kraljestvo, smo tudi poučeni, da smo tukaj na zemlji samo začasno in da smo poklicani v nebesa. Zato si moramo stalno prizadevati priti v nebesa. Da bi to svojo željo uresničili skupaj z besedami, jim moramo pridružiti svoje misli, čustva in dejanja ter pri tem živeti tako, da nismo navezani na dobrine tega sveta, in vdano sprejemati križe, ki nam jih Gospod pošilja. Žal pa mnogi kristjani sicer molijo za prihod Božjega kraljestva, s svojimi deli pa so v nasprotju z njim in s tem postavljajo ovire Božji milosti in jo omalovažujejo. Ne bodimo jim podobni, ampak vedno iščimo Božje kraljestvo. Tako bomo srečni na veke. V prvih dveh prošnjah očenaša prosimo Boga, da dosežemo svoj zadnji cilj; da pa bi ga dosegli, so potrebna sredstva: pozitivna in negativna.

Za pozitivna sredstva prosimo z dvema prošnjama: zgodi se tvoja volja kakor v nebesih tako na zemlji, ter daj nam danes naš vsakdanji kruh. Poglejmo si prvo: zgodi se tvoja volja kakor v nebesih tako na zemlji.



Kaj želimo in prosimo Boga s temi besedami? Predvsem moramo poudariti, da Božjo voljo po logiki našega človeškega mišljenja ločimo na soglasnost z Božjo voljo in razodeto Božjo voljo. Soglasnost z Božjo voljo pomeni voljo v pravem pomenu, to je notranje hotenje Boga. Razodeta Božja volja je zunanje znamenje Božje volje. To je tista volja, ki nam jo Bog razodeva po zapovedih, nasvetih, navdihih: torej po Božjih zapovedih, evangeliju, Cerkvi in po predstojnikih! Ta volja nam nakazuje, kaj želi Bog od nas.

Ko rečemo Bogu, naj se zgodi njegova volja, ga prosimo, naj se zgodi, kakor on želi, da vdano sprejmemo njegovo voljo in da voljo, ki nam jo nakazuje, sprejmemo v pokorščini. Prosimo ga, naj se nam zgodi njegova volja kot znamenje. Zatorej ga v molitvi prosimo, naj nam podeli milost, da bomo spoštovali njegove zapovedi, da bomo sledili učenju Cerkve, zvesto izvrševali svoje stanovske dolžnosti in voljno sprejemali njegove nasvete in navdihe. Ko se molitvi pridruži tudi naše sodelovanje, se tako učimo izvrševati Božjo voljo, in to takoj, popolnoma, stalno in z veliko željo, podobno kakor angeli in svetniki v nebesih, kakor tudi molimo: kakor v nebesih tako na zemlji. Poleg pokorščine pa je tudi skladnost, vdanost ter soglasnost z Božjo voljo.

Bog ima vso pravico, da nam ljudem in vsem stvarjem določi v vseh pogledih, kar sam želi. Da pa bi mi to pravico, ki gre Bogu, prepoznali, ga prosimo, naj se zgodi njegova volja. Zato ga prosimo za milost, da bi znali živeti v kakršnemkoli položaju in stanju, kakor on sam želi. Pa naj si nas želi bogate ali revne, zdrave ali bolne, srečne ali nesrečne. Prosimó ga za milost, da bi znali svojo voljo uskladiti z Božjo voljo. To pomeni ne hoteti nič drugega kar On sam želi, bodisi da pridejo nad nas njegove nadloge takoj, bodisi kot posledica hudobije ljudi.

Toda kako naj uskladimo svojo voljo, da se bo podredila Božji volji v preizkušnjah? Tako, da se vzdržimo ugovarjanju zoper Božjo previdnost, kajti Bog vse ureja v naš blagor. In vendar, kolikokrat slišimo godrnjati čez Boga. Kakšno preklinjanje lahko slišimo zoper Boga, še posebej, ko nas doletijo kakšne nesreče. Ko iz Božjih rok sprejemamo kazni in nadloge, ki nam jih pošilja in so v popolnem

soglasju z Božjo voljo, posnemajmo našega Odrešenika Jezusa Kristusa, ki pravi sam zase: ne iščem svoje volje, ampak voljo mojega Očeta, ki me je poslal. Tudi tako, da posnemamo svetnike in zveste množice našega Odrešenika. In nasprotno, ko svojo voljo usklajujemo z Božjo voljo, skrbimo za svoje interese, da bi vse, kar prenašamo z vdanostjo na tem svetu, imelo nekoč veliko zasluženje v nebesih.

Pater Baldassar Alvarez je to resnico lepo ponazoril s priliko: neki človek je imel v lasti majhen košček zemlje, nasajenega s trtami, ki so obetale obilen pridelek. Nekega dne, ko je bil v vinogradu in je opazoval številne grozde, ki so se kakor rubini lesketali na soncu, je nebo v trenutku potemnelo, pričelo se je bliskati in grmeti, razdivjala se je nevihta in v nekaj minutah je bil ves pridelek uničen.

Lahko si predstavljajte bolečino in obup tega ubogega človeka! Ko pa je nevihta minila, je opazil neko čudno stvar: delci toče se niso stopili. Ko jih je nekaj pobral, da bi si jih podrobneje ogledal, je opazil, da so dragoceni kamni. Žalost zaradi nevihte se je hitro spremenila v največje veselje nad nabranimi dragocenimi kamni. Podobno bi moralo biti tudi veselje kristjana, ko v raznih preizkušnjah življenja vdano sprejme Božjo voljo za svojo in pri tem z vso vero izreče besede: zgodi se tvoja volja, kakor v nebesih tako na zemlji. (19. maj 1942).

*Daj nam danes ... Odpusti nam naše dolge...*

Potem, ko smo razložili prve prošnje očenaša, ki se nanašajo na Boga, preidimo sedaj na preučevanje tistih, ki zadevajo nas same in v četrti prošnji očenaša recimo: daj nam naš vsakdanji kruh. Da bi laže razumeli smisel te prošnje, se moramo spomniti, da smo ljudje ustvarjeni iz duše in telesa. Naše življenje je grajeno na dveh ravneh: duhovnem in telesnem, zato je tudi potrebujemo dvojno hrano. Duhovno hrano potrebujemo za življenje duše in telesno hrano za telesno življenje.

Z besedami: daj nam danes naš vsakdanji kruh prosimo za hrano, ki je potrebna za telo in dušo. Za telo prosimo kruha. S

to besedo ne razumemo samo pravega in naravnega kruha, ki ga pripravljajo peki, temveč tudi vse tisto, kar je potrebno za naše zemeljsko življenje: hrana, obleka, stanovanje.

Medtem ko ta prošnja ne izključuje našega sodelovanja, ker si pač moramo vsi, v potu svojega obraza zaslužiti nebesa, nas tudi uči, da moramo biti zmerni v svojih željah in se zadovoljiti že s tistimi nujnimi dobrinami, ki zadostujejo za življenje.

Nadalje prosimo vsakdanjega kruha zato, da si ne bi želeli stvari drugih ljudi. Tudi si ne želimo pridobiti kruha na krivičen, temveč na pošten način z delom. Naš kruh je samo kruh, do katerega pridemo na pošten oziroma pravičen način.

Naš nebeški Gospod poleg tega želi, da prosimo za naš vsakdanji kruh vsak dan ter da pri tem ne bi bili preveč zaskrbljeni za prihodnost, kot je rekel apostolom: *nolite solliciti*, ne skrbite toliko za jutri. Jezus s tem ne namerava grajati upravičene skrbi za jutri. To je skrbi, ki še posebej dolžno zadeva družinske poglavarje.

Še vedno rečemo, daj nam oziroma naj nam dá. Kajti vse tisto, kar že imamo, nam je podaril Bog, in vsi naši naporji nam brez Božjega blagoslova ne bi nič koristili. Tudi zaradi tega ne smemo misliti samo nase, ampak tudi na svoje bližnje.

Končno pravimo: daj nam danes tudi zato, ker smo vsi brez izjeme, bogati in revni, dolžni moliti in ker vsak dan potrebujemo Božjo pomoč. Žal pa mnogi mesece in leta ne zadostijo tej dolžnosti. Kakor prosimo za telo materialnega kruha, tako prosimo za dušo duhovnega kruha, razuma in duše. Za razum prosimo kruha Božje besede, ki nam je dan neposredno po dobrih navdihih ali posredno z branjem dobrih knjig in poslušanjem pridig.

Nihče naj ne podcenjuje pomembnosti Božje besede. Zato-rej pravi sv. Avguštin, da mora tisti, ki nosi sveto obhajilo, z vso skrbnostjo paziti, da mu ne pade na tla. S prav tako skrbnostjo mora prisluhni Božji besedi, da mu ne bi padla iz srca. Ljubimo in uresničujmo Božjo besedo.

Za dušo potem tudi prosimo kruha življenja, ki je milost, še posebej svete evharistije, ki je bila postavljena kot hrana za naše duše. In spomnite se, da duše še posebno potrebujejo ta kruh. Zato

v četrti prošnji z besedami: daj nam danes naš vsakdanji kruh prosimo Gospoda, naj vlije v naše duše živo željo, da prejemamo Jezusa Kristusa v evharistiji in da bi ga mogli prejemati vsak dan. Koliko se jih pa resnično prizadeva, da bi prejemali Božji kruh? Na take kristjane meri sv. Ambrož, ko pravi: če ga imenujemo vsakdanji kruh, zakaj ga pa potem prejemaš samo enkrat na leto? Prejemaj vsakodnevno tisto, kar ti koristi vsak dan: živi tako dostojno in primerno, da ga boš vreden prejeti vsak dan.

Poleg pozitivnih sredstev so za doseganje našega cilja potrebna tudi negativna. Torej opustiti moramo vse, kar nasprotuje našemu poslednjemu cilju. Prva ovira je greh. Zato v peti prošnji prosimo: odpusti nam naše dolge, kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom.

Da bi bolj natančno določili smisel pete prošnje, je nujno treba videti, na kaj meri z besedo dolgovi: to so lahko denarni in moralni dolgovi. Pri tem mislimo na moralne dolgove, ki so grehi. Že sv. Luka pravi v evangeliju: odpusti nam naše dolge. Vemo, da iz žalitve, ki jo z nepokorščino Božjim zakonom povzročimo Bogu, izhaja obveznost zadostitve za greh in plačilo časne ter večne kazni, ki je ustrezna teži greha. Čeprav še vedno žalimo Boga, ne opuščajmo dolžnosti delati dobra dela in poravnajmo dolgove, ki jih imamo z Bogom.

Vendar zakaj pravimo, da so grehi naši? Ker smo mi njihovi storilci in jih moramo kot take prepoznati, da bi nam bili odpuščeni. Moliti moramo tudi za bližnje in si prizadevati, da bi tudi oni dosegli odpuščanje grehov. Vsi smo namreč obremenjeni z grehi, ki žalijo Boga. Vera nas uči, da se brez posebne Božje naklonjenosti nihče ne more izogniti temu, da greši, tudi s smrtnimi grehi in to vse življenje. Apostol sv. Jakob pravi: *in multis offendimus omnes*, vsi žalimo Boga v številnih stvareh. Resnično, koliko grehov nas teži v našem življenju, na vseh koncih, v vsakem življenjskem obdobju, v mislih, besedah in dejanju in zoper vse postave: grehi, dolgovi z Božjo pravičnostjo. In če smo vsi dolžniki za grehe zoper Boga, potem ne more nihče sam povrniti teh dolgov, ker so žalitev Boga – neskončnega bitja. Zaradi tega moramo prositi Boga odpuščanja grehov.

Bog usliši našo prošnjo, če je združena z resnično bolečino nad storjenimi grehi in če iz srca odpustimo svojim dolžnikom, kakor tudi pravimo v molitvi: kakor tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom.

Z naslednjimi besedami recimo takolé: Gospod, odpusti nam naše grehe, če mi bližnjim odpuščamo žalitve, s katerimi so nas prizadeli: ne odpusti nam jih, če jih mi ne odpuščamo. Pri tem pazimo, da nikoli ne zavrremo odpuščanja tistemu, ki nas je užalil. Niti ne čakajmo, da bo tisti, ki nas je užalil, prišel prositi odpuščanja, temveč mu mi že vnaprej odpustimo.

Kdor se torej ne odloči, da bo odpustil žalitev, ki ga je prizadela, naj ne upa, da bo dosegel odpuščanje svojih grehov, pa čeprav bi naredil vsa možna dobra dela. Tak človek bi moral med molitvijo očenaša preskočiti besede: odpusti nam naše grehe, kakor mi odpuščamo svojim dolžnikom. Kajti kakor on ne odpušča, s tem pravzaprav pravi Bogu: ne odpusti mi moje grehe, kakor jih jaz ne odpuščam svojim dolžnikom. V želji, da se to ne bi zgodilo nikomur, prisluhnimo temu dejstvu.

Sveti Janez, imenovan tudi delivec miloščine, škof v Aleksandriji, je zvedel, da neki meščan nosi v svojem srcu veliko sovraštvo do svojega prijatelja. Da bi mu pomagal doseči odpuščanje, ga je nekega dne povabil na kosilo. Sv. Janez pa je moral pred kosilom še darovati sveto mašo. Odpravil se je maševati, pri maši pa je bil tudi prej omenjeni meščan. V tistem času so očenaš med mašo skupaj molili duhovnik in verniki. Ko je med molitvijo očenaša meščan spremljal sv. Janeza, je pri besedah: odpusti nam naše dolge sv. Janez utihnil, meščan pa je molitev nadaljeval sam z besedami: kako tudi mi odpuščamo svojim dolžnikom. Tedaj mu škof reče: pomislite na tisto, kar ste izgovorili, in sedaj to uresničite. Ganjen nad temi besedami je po maši prosil sv. Janeza, naj gre do tega prijatelja in mu pove, da mu je odpustil.

Ne nosimó nikoli v svojem srcu sovraštva do bližnjih, če si želimo zaslužiti tisto, kar molimo v peti prošnji očenaša. (20. maj 1942).

*Ne vpelji nas v skušnjavo. Reši nas hudega. Amen.*

Potem, ko smo v molitvi prosili, naj bomo rešeni vsega hudega, ki ga je povzročil greh, je potrebno misliti tudi na prihodnost in poskrbeti, da odvrnemo nevarnost, da bi zopet padli v greh. To se zgodi predvsem zaradi skušnjav, zato se v šesti prošnji oborožimo zoper skušnjave z besedami: in ne vpelji nas v skušnjavo.

Da bi dobro razumeli to prošnjo, je koristno vedeti, da ima v Svetem pismu beseda skušnjava dva pomena. Včasih ta beseda pomeni preizkušnjo, ko želi Bog preizkusiti našo voljo, kakor je bilo pri Abrahamu, ko mu je Bog ukazal, naj žrtvuje svojega sina Izaka. Podobno naredi Bog, ko nam pošilja križe in bolezni. Jasno, da je take vrste skušnjava pozitivna, ker nam na ta način služi za večno življenje. Včasih pa je celo nasprotno, da skušnjava pomeni vabilo, neke vrste spodbudo, da se vdamo grehu. Taka vrsta skušnjave pa ne prihaja od Boga, vendar jo Bog dopusti za naše dobro.

Skušnjava, da bi grešili, pa lahko izvira iz različnih stvari. Izvor je v nas: poželjivost, to so slaba nagnjenja, ki jih skušamo, so posledica greha ter se imenujejo strasti. Včasih poželjivost sproža v nas nečisti ogenj, ki našo dušo napolni z jezo, domišljavostjo in napuhom.

Zunaj nas: skušnjavo pa lahko povzroči zunanji svet, ki išče, da bi delali slabo na tri načine: s svojimi slabimi načeli, zgledi in pretkanim laskanjem. Skušnjavo lahko sproži hudič. Sv. Peter nam ga predstavi kakor besnega leva, ki išče, koga bi požrl. Vemo, da na naš padec ne preži samo en hudobec, temveč cela legija. Zaradi tega je človekovo življenje stalna skušnjava. Jezus želi, da v molitvi očenaša prosimo nebeškega Očeta: in ne vpelji nas v skušnjavo. S temi nekaj besedami nas ni naučil, da bi bili stalno obvarovani pred skušnjavami, temveč samo, da nas Bog ne bi zapustil v skušnjavah ter da ne bi padli pod težo tega bremena.

V molitvi ga torej prosimo, ali da prepreči skušnjave ali nam da moči, da bomo vztrajali in iz skušnjave izšli kot zmagovalci. Vendar zakaj Bog dovoli, da smo skušani? Zaradi našega dobrega. Pa tudi zato, da bi preizkusil naše kreposti, ki jih sam že dobro

pozna. Obenem pa želi, da bi jih spoznali tudi ostali ljudje. Želi nam dati tudi priložnost, da bi si z zaslugami pridobimo nebesa. Namreč, kakor je podleči skušnjavi greh, tako je upirati se skušnjavi zasluga, ki bo bogato poplačana. Bog želi, da smo ponižni, kajti v skušnjavah bomo spoznali, koliko lahko sami storimo v boju s hudičem. Bog tudi želi, da je v nas duh molitve, kajti v skušnjavah čutimo, kako potrebujemo molitev, da se lahko zatekamo k njemu. Bog želi, da se navadimo biti previdni in da tisti, ki se čutijo šibke, ne tvegajo nevarnih korakov, ki bi jih izpostavljali nevarnostim. In končno, včasih je skušnjava učinek in kazen za grehe, storjene v preteklosti. Je pokora, ki ni lahka, za grehe iz preteklosti.

Skušnjave torej niso zlo. Tudi Jezus je dopustil hudiču, da ga je skušal. Jezus dopušča, da so tudi pobožne, čiste in krepostne duše preizkušane v skušnjavah, in to je v njihovo korist. Če smo skušani, je to tudi znamenje Božje naklonjenosti do nas, ker nam Bog tako daje priložnost, da pokažemo svojo ljubezen do njega. In kako se moramo vesti, da bi iz skušnjav izšli kot zmagovalci? Jezus je rekel: čujte in molite.

Pred skušnjavami naj bo torej budnost: ne iščimo jih sami ter jim ne dajmo priložnosti, pri tem pa ljubosumno varujmo svoje zunanje čute. V skušnjavah naj bo na delu urnost in čim prej jim ubežimo, brez velikih razprav. Na mestu je torej molitev, tudi glasno ponavljanje, in sicer tako, da izgovarjamo besede: ne vpelji nas v skušnjava. Pri vsem tem tudi pogosto premišljujmo o poslednjih rečeh: o smrti, sodbi, peklu in nebesih. Za dosego večne blaženosti je poleg greha in skušnjav lahko ovira tudi zlo, ki se pojavlja v življenju. Zatorej v sedmi prošnji očenaša prosimo: reši nas hudega.

Da bi bolje razumeli to molitveno prošnjo, naj spomnimo, da je predvsem razlaga šeste prošnje, ki pravi: o Bog, ne prosimo te, da bi nas popolnoma obvaroval vseh skušnjav, ampak te prosimo, da bi nas obvaroval vsega hudega. Tako razlikujemo dve vrsti zla: zlo, ki ga prinaša krivda, in zlo, ki ga prinaša kazen. Prvo je povezano z grehom, drugo pa je posledica kazni za greh. Zlo, ki je povezano s kaznijo, se loči na: duhovno zlo, ki obtežuje dušo: nevednost, zloba, nadloge in poželjivost. Telesne neprijetnosti, ki

prizadenejo naše telo, pa so: mraz, vročina, lakota itd. Neugodnosti, ki nas doletijo v nekem časovnem obdobju, pa so: nesreče, ki nas doletijo na splošno ali pa posebej in nam povzročajo skrbi: npr. vojne, potresi, obrekovanje, izguba dragih.

V sedmi prošnji očenaša prosimo nebeškega Očeta za svoje sedanje življenje, da nas obvaruje vsega hudega, kot je smrtni greh, in vsega zla v duhovnem življenju. Tudi tako, da nam pomaga premagati razumsko nevednost, zlobno voljo, naravno šibkost in poželjivost.

Za našo dušo je sicer koristno, da prosimo Boga, da nas obvaruje tudi telesnih in duhovnih tegob. Ne moremo si pa domišljati, da bomo obvarovani vseh telesnih in zemeljskih težav. Kajti mogoče je, da Bog dopušča zlo v dobro naše duše, da bi tako znali popraviti svoje zmote, da bi se vadili v krščanskih krepostih, pa tudi zato, da nam ponudi priložnost, da si pridobimo mnoge zasluge za nebesa. Sv. Terezija je Bogu pogosto rekla: daj mi trpeti ali umreti. Sv. Marija Magdalena Pazzi pa je govorila: trpeti in ne umreti.

O, kako daleč smo mi, da bi lahko podobno vzkliknili. Pogosto lahko slišimo: uživati in potem umreti nenadoma, brez trpljenja. Z besedami sedme prošnje očenaša prosimo Boga, naj nas v prihodnjem in večnem življenju reši večnega pogubljenja ter peklenških muk v vicah. Kakor veroizpoved, se tudi očenaš zaključí s hebrejsko besedo: amen. Tako bodi!

Besedi »tako bodi« pomenita željo. Ko tako prosim Gospoda in upam, to ne pomeni nič drugega kakor to, da je to izraz naših želja in upov, za katere želimo, da bi bili uslišani. Očenaš je torej molitev, ki v kratki obliki vsebuje vse, kar moramo prositi in upati od Boga. In kako naj uporabljamo to molitev? Dobro jo moramo znati v latinskem in italijanskem /slovenskem/ jeziku ter jo pogosto moliti. Posamezne dele očenaša lahko uporabimo v posebnih okoliščinah. Kadar slišimo nekoga preklinjati, recimo: posvečeno bodi tvoje ime. Če zbolíš, reci: naj se zgodi tvoja volja. Če pademo pod težo greha, recimo: odpusti nam naše dolge; če smo v skušnjavah: ne vpelji nas v skušnjavo. Zapomnite si: kdor pobožno moli očenaš, bo imel v rokah ključ, ki mu bo odprl nebesa. (21. maj 1942).



ANTON ŠTRUKELJ

## »Očiščenje spomina«

Spokorno bogoslužje sv. papeža Janeza Pavla II. na prvo postno nedeljo leta 2000 (12. marca) v baziliki svetega Petra je bilo pomembno dejanje, eden od vrhuncev jubilejnega leta. Papežovo preroško dejanje je bilo novo in vendar v globoki nepretrganosti s cerkveno zgodovino. Javna liturgična prošnja je bila dobro premišljena in skrbno pripravljena. Papež Janez Pavel II. je že prej ob raznih priložnostih prosil za odpuščanje grehov Cerkve v preteklosti. V svojem apostolskem pismu »*Tertio millennio adveniente*« (10. november 1994) je izrekel željo, da sveto leto ne bi bilo samo posebna priložnost za osebno pokoro, ampak naj bi tudi za Cerkev pomenilo »*očiščenje spomina*«, v katerem naj bi se zamislila nad »*krivdo preteklosti*«, ki bremeni cerkveno zgodovino.

Papež sv. Janez Pavel II. poudarja: »Priznanje včerajšnjih napak je dejanje poštenosti in pogum.«<sup>1</sup> V tem se kaže živost Cerkve, ki more posameznikom in družbi dati zgled kesanja in spreobrnjenja. Papež Benedikt XVI. pove naravnost: »To dejanje očiščenja spomina, očiščenja samega sebe in odprtosti za Gospodovo milost, ki nas spodbuja, da delamo dobro, nas tudi pred očmi sveta napravlja verodostojne.«<sup>2</sup>

### *Cerkev prosi za odpuščanje*

V buli *Incararnationis mysterium* (29. november 1998), s katero je napovedano sveto jubilejno leto 2000, Janez Pavel II. poudarja med znamenji, »ki so lahko zelo primerna za to, da moremo živeti odlično milost jubileja z večjo poglobljenostjo« tudi »*očiščenje spomina*«. »To očiščenje spomina je proces osvobajanja osebne

in skupnostne vesti od vseh oblik sovražnosti in nasilja, ki jih je pustila za seboj dediščina preteklih napak. To očiščenje spomina je dejanje poguma in ponižnosti v priznanju napak, ki so jih storili tisti, ki so se imenovali ali se imenujejo kristjani.«<sup>3</sup>

Papež sv. Janez Pavel II. je v homiliji 12. marca 2000 rekel: »Pred Kristusom, ki je iz ljubezni naložil nase krivdo naših slabih dejanj, smo vsi povabljeni k temeljitemu spraševanju vesti. Značilna prвина velikega jubileja je, kar sem označil kot ‹očiščenje spomina› (*Incarnationis mysterium*, 11). Kot Petrov naslednik prosim, da bi Cerkev, močna v svetosti, ki jo prejema od Gospoda, v tem letu usmiljenja pokleknila pred Bogom in prosila odpuščanje za pretekle in sedanje grehe svojih otrok« (pr. t.). Današnja prva postna nedelja se mi je zdela primerna priložnost, da Cerkev, zbrana ob Petrovem nasledniku, goreče prosti Boga za odpuščanje za pregrehe vseh vernikov: Odpuščamo in prosimo odpuščanja!

To dejanje je v cerkvenem občestvu sprožilo globoko in rodovitno premišljevanje, ki je v preteklih dneh pripeljalo do objave dokumenta Mednarodne teološke komisije z naslovom *Spomin in sprava. Cerkev in napake preteklosti*. Zahvaljujem se vsem, ki so sodelovali pri izdelavi tega besedila. Zelo koristno je za pravilno pojmovanje in uresničevanje pristne prošnje za odpuščanje. To je oprto na objektivno odgovornost, ki jo imamo kristjani kot udje skrivnostnega telesa in ki današnje vernike spodbuja, da skupaj s svojimi napakami priznamo tudi napake včerajšnjih kristjanov v luči skrbne zgodovinske in teološke presoje. Zaradi ‹vezi, ki nas v skrivnostnem telesu družijo med seboj, vsi nosimo breme zmot in krivde tistih, ki so živeli pred nami, tudi če nimamo osebne odgovornosti zanje, in nočemo nadomeščati sodbe Boga, ki pozna srca› (*IM*, 11). Priznati zmote preteklosti nam pomaga prebuditi našo vest pred kompromisi sedanjosti in vsakemu omogočiti pot sprave. Odpuščamo in prosimo za odpuščanje!«<sup>4</sup>

Na tem mestu se moremo vprašati s kardinalom Josephom Ratzingerjem, papežem Benediktom XVI.: »Kaj je pravzaprav odpuščanje? Kaj se tu zgodi? Krivda je resničnost, objektivna moč, povzročila je razdejanje, ki ga je potrebno premagati. Zaradi tega

mora biti odpuščanje več kakor le spregledanje, kot zgolj hotenje pozabiti. Krivdo je potrebno obdelati, ozdraviti in tako premagati. Odpuščanje nekaj stane – najprej tistega, ki odpušča: v sebi mora premagati zlo, ki se mu je zgodilo, ga znotraj tako rekoč izžgati in s tem prenoviti samega sebe. Na ta način potem sprejme tudi drugega, krivega, v ta proces preobraževanja, notranjega čiščenja.«<sup>5</sup>

Cerkev se s svojo prošnjo za odpuščanje obrača na Boga. Priznava in povečuje njegovo veličastno milost in milosrčnost: »Cerkvena prošnja za odpuščanje ni trik, ki se odeva v ponižnost. Prošnja za odpuščanje tudi ni odpoved njeni dvatisočletni zgodovini, ki je tako bogata na vseh področjih dobrotelčnosti, kulture in svetosti. A Cerkev vendar odgovarja na neprotislovni izziv resnice, da so bile poleg pozitivnih vidikov tudi človeške omejenosti in slabosti, ki jih je mogoče zaznati v mnogih rodovih Kristusovih učencev.«<sup>6</sup>

### »Zamazana z grehi, a vendar lepa«

Zaslužni papež Benedikt XVI. – kardinal Joseph Ratzinger je kot prefekt Kongregacije za verski nauk dojel misli papeža Janeza Pavla II. kot pomemben izziv za teologijo. Novost papeževih misli in načrtovanega spokornega bogoslužja je teologom postavila nalogo, da preudarijo teološki pomen takšnega dejanja. Mednarodna teološka komisija je pod predsedovanjem kardinala Josepha Ratzingerja dobila naročilo, da z znanstveno študijo pripravi to dejanje in pojasni njegov globoki pomen. Kardinal prefekt Joseph Ratzinger je 7. marca 2000 na tiskovnem uradu Svetega sedeža predstavil<sup>7</sup> novi dokument Mednarodne teološke komisije: *Spomin in sprava. Cerkev in napake preteklosti*.<sup>8</sup> Kardinal Georges Cottier OP je kot tajnik Mednarodne teološke komisije dodatno opisal isti dokument.<sup>9</sup>

Ključ za pravilno razumevanje ne le tega dokumenta, ampak sploh temeljnega vprašanja o Cerkvi nam daje že drugi vaticanški koncil, ki pravi: »Cerkev je v Kristusu nekaj zakramenta, to je znamenje in orodje za globoko zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (C 1). Hans Urs von Balthasar pravi: »Vsi kristjani so grešniki, in tudi če Cerkev ne greši kot Cerkev, vendar greši

v vseh svojih udih in mora po ustih vseh svojih udov priznavati svojo krivdo.«<sup>10</sup> Cerkev je sveta, ker je orodje Svetega Duha za zveličanje. Zato v svoji veri, v svojem nauku in zakramentih, ki jih je postavil Kristus, neomajno izpoveduje čudovita Božja dela. Cerkev ne more uničiti niti notranja nepopolnost niti sovražnost od zunaj (prim. Mt 16,18).

Kardinal Joseph Ratzinger analizira pojav *sovražnosti do Cerkve*. Protestantizem je hotel pokazati, da katoliška Cerkev ni le zamazana z grehi, kar je sama vedno vedela in priznavala, ampak da je popolnoma izprijena in uničena, da ni več Kristusova Cerkev, ampak je nasprotno postala orodje Antikrista ... Položaj se je še poslabšal v času razsvetljenstva. Pomislimo na Voltaira, ki je zaklical: ‚Écrasez l'Infâme!« (Pomendrajte nečednico!). Obtožbe naraščajo vse do Nietzscheja, ko se Cerkev ne javlja več samo kot popačenje Kristusove volje, ampak kot največje zlo človeštva sploh, odtujitev človeka od njega samega. Od te odtujitve mora biti človek končno osvobojen, da bi spet postal on sam. Isti motiv v drugi izvedbi vidimo v marksizmu... Od razsvetljenstva naprej so nekatere žalostne resničnosti povečevali v prave mite: križarske vojne, inkvizicijo, sežig čarovnic so postali mitična strašila onkraj zgodovinskega dejstva, ki so ne le opravičevala, ampak terjala zavračanje Cerkve.«<sup>11</sup>

V tem pogosto neprijaznem položaju pa Cerkev z veliko svobodo priznava svojo krivdo, prosi odpuščanja in kaže pot sprave. To je v resnici njena preroška karizma. Katoliška Cerkev s svojim zgledom podarja tudi civilni družni izhod iz včasih še globljih kriz. Prošnja za odpuščanje je pomembno znamenje za novo evangeli-zacijo, ki je vedno sprava z Bogom in ljudmi.

Papež Benedikt XVI. sijajno pojasnjuje liturgično molitev »Confiteor«, s katero se vsak dan začenja obhajanje bogoslužja: »Duhovnik, papež, verniki, vsi s svojim osebnim ›jaz« – vsak posamezno in vsi skupno pred Bogom in v navzočnosti bratov in sester – priznavajo, da so grešili, priznavajo krivdo, zelo veliko krivdo, ki so si jo nakopali. Dva vidika tega začetka svete liturgije se mi zdita pomembna. Po eni strani govorimo v prvi osebi: ›Jaz« sem grešil. Ne priznavam krivde drugih, ne priznavam anonimnih grehov kolektiva, ampak priznam

v prvi osebi: ‚jaz‘. Toda hkrati vsi molivci izgovarjajo svoj ‚jaz – ‚Jaz sem grešil‘. Tako prihaja v tem občestvu priznavanja do izraza tista podoba Cerkev, ki je opisana v konstituciji o Cerkvi *Lumen gentium* drugega vatikanskega koncila: ‚Ecclesia ... sancta simul et semper purificanda, poenitentiam et renovationem continuo prosequitur‘ – Cerkev je hkrati sveta in vedno potrebna očiščevanja ter nikoli ne preneha s pokoro in prenavljanjem (C 8). Ta podoba Cerkev, ki jo opisuje drugi vatikanski koncil in jo v bogoslužju vedno stvarno uresničujemo, po eni strani odseva evangeljske prilike o ljuljki med pšenico, o ribiški mreži, ki zajame vse vrste rib, dobre in slabe. Cerkev je v vseh rodovih spoznala te prilike kot Gospodovo napoved svojih lastnih izkušenj... Cerkev Jezusa Kristusa se ne more osamiti od grešnikov. Priznavati mora, da so v njeni mreži vse vrste rib in da na njeni njivi skupaj s pšenico raste tudi ljuljka.«<sup>12</sup>

### *Confessio fidei – confessio peccati – confessio laudis*

Poleg samokritičnosti Cerkev, ki vedno znova priznava »Mea culpa«, pa moramo ugotavljati, da katoliška Cerkev vendar v svojem bistvu je in ostaja sveta Cerkev – kljub očitnim grehom, ki jih noče in ne more tajiti. Današnja Cerkev s svojo prošnjo za odpuščanje in z dokumentom Mednarodne teološke komisije ne obsoja Cerkev preteklosti. Priznava marveč korenine svojih napak v preteklosti. Cerkev se zelo dobro zaveda, da je v njej navzoč greh, vedno se je bojevala proti predstavi o Cerkvi, v kateri naj bi bil prostor samo za svetnike. »Priznavati greh je dejanje poštenosti, s katerim moremo ljudem pokazati, da je Gospod močnejši kakor naši grehi. Na misel mi prihaja anekdota, ki jo pripovedujejo o kardinalu Consalviju, državnem tajniku Pija VII. Ko so mu povedali: ‚Napoleon hoče uničiti Cerkev‘, je kardinal odgovoril: ‚Tega ne bo mogel. Saj niti nam ni uspelo.«<sup>13</sup>

Kardinal Joseph Ratzinger navaja tri kriterije za pravilno razumevanje prošnje za odpuščanje. Najprej: Cerkev sedanjosti ne more nastopati kot sodišče, ki presoja pretekle rodove. Drugič: priznanje po Avguštinu pomeni resnicoljubnost, »delati resnico«.<sup>14</sup>

Tretjič: »Z Avguštinom moramo reči, da mora iti krščanska izpoved grehov *«Confessio peccati»* vedno z roko v roki z izpovedovanjem hvale *«Confessio laudis»*. Pri iskrenem spraševanju vesti vidimo, da smo v vseh rodovih storili veliko slabega. A vidimo tudi, da Bog kljub našim grehom vedno očiščuje in prenavlja Cerkev ter zaupa velike reči zdrobljivim posodam. In kdo bi mogel tajiti, koliko dobrega so na primer v obeh zadnjih stoletjih, ki ju je opustošila okrutnost ateizmov, storile nove verske kongregacije in laiška gibanja na področju izobraževanja in vzgoje, na socialnem področju, v zavzemanju za slabotne, bolne, trpeče in uboge? Ne bi bilo pošteno, če bi videli samo svoje zlo in ničesar dobrega, ki ga je Bog storil po vernikih – kljub njihovim grehom. Cerkvni očetje so ta paradoks krivde in milosti izrazili v besedah neveste v Visoki pesmi: *«Nigra sum sed formosa»* (Vp 1,5). *«Zamazana sem z grehi, a vendar lepa»* – lepa po tvoji milosti in tvoji dobroti, ki si mi jo izkazal. Cerkev more odkritosrčno in zaupno priznavati grehe preteklosti in sedanjosti, saj ve, da je zlo nikoli ne bo povsem uničilo. Cerkev ve, da je Gospod močnejši kakor vsi naši grehi in da vedno znova prenavlja svojo Cerkev, zato da vedno ostaja orodje Božjih dobrih del v našem svetu.«<sup>15</sup>

Spomin na napake preteklosti ne more ovirati današnjega pričevanja Cerkve. Pač pa more priznanje včerajšnjih napak sinov in hčera Cerkve podpirati prenavo in spravo v sedanjosti. Zato vsa Cerkev s priznanjem grehov svojih udov vedno znova izpoveduje tudi svojo vero v Boga in njegovo neskončno dobroto in pripravljenost odpuščati. To prepričanje je vodilo cerkvene očete, kakor na primer sv. Ambroža, do jedrnatih ugotovitev. Varujmo se torej, da naš padec ne bo ranil Cerkve. *Caveamus igitur, ne lapsus noster vulnus Ecclesiae fiat.*<sup>16</sup>

Cerkvena prošnja za odpuščanje je zdravilno in preroško dejanje. Sv. Avguštin pravi: »Celo svetniki niso prosti vsakdanjih grehov. Cerkev kot celota pravi: Odpusti nam naše dolge! Cerkev torej ima madeže in gube. A s priznanjem so gube izglačene, s priznanjem so madeži izmiti. Cerkev torej moli, da bi bila s priznanjem očiščena. In dokler ljudje živijo na zemlji, Cerkev moli tako.«<sup>17</sup>

## Opombe

<sup>1</sup> Janez Pavel II., Tertio millennio adveniente, čl. 33.

<sup>2</sup> Joseph Ratzinger, »Nur die Wirklichkeit der Vergebung macht das Bekenntnis der Sünden möglich«, v: Joseph Ratzinger, Kirche – Zeichen unter den Völkern. Gesammelte Schriften 8/1, Herder, Freiburg 2010, 504.

<sup>3</sup> Janez Pavel II., Incarnationis mysterium. Bula, s katero je napovedano jubilejno leto 2000, čl. 11.

<sup>4</sup> Janez Pavel II., homilija na dan odpuščanja v svetem letu 2000, 12. marca, v baziliki svetega Petra v Rimu.

<sup>5</sup> Joseph Ratzinger, Jezus iz Nazareta. Prvi del: Od krsta v Jordanu do spremenitve, Družina, Ljubljana 2012, 171s.

<sup>6</sup> Janez Pavel II., nagovor 1. septembra 1999, v: L'Osservatore Romano, 2. September 1999, 4.

<sup>7</sup> Joseph Ratzinger, Die Schuld der Kirche. Vorstellung des Dokuments *Erinnern und Versöhnen* der Internationalen Theologischen Kommission, v: Joseph Ratzinger, Kirche – Zeichen unter den Völkern. Gesammelte Schriften 8/1, Herder, Freiburg 2010, 495–502.

<sup>8</sup> Slovenski prevod: Spomin in sprava. Cerkev in napake preteklosti, v: Mednarodna katoliška revija *Communio* 10 (2000)1–61. Izvirnik: Commissione Teologica Internazionale, Memoria e riconciliazione. La Chiesa e le colpe del passato, in: Commissione Teologica Internazionale. Documenti 1969–2004, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2004, 598–650. Nemški prevod: Internationale Theologische Kommission, *Erinnern und Versöhnen*. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit. Ins Deutsche übertragen und herausgegeben von Gerhard Ludwig Müller, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 22000.

<sup>9</sup> Georges Cottier OP, Memoria e pentimento. Il rapporto tra Chiesa santa e cristiani peccatori, la purificazione della memoria, l'importanza della richiesta di perdono per l'ecumenismo, 2000.

<sup>10</sup> Hans Urs von Balthasar, Casta Meretrix, v: Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II, Johannes Verlag Einsiedeln 31960, 203–305, tu 257.

<sup>11</sup> Joseph Ratzinger, Die Schuld der Kirche. Vorstellung des Dokuments *Erinnern und Versöhnen* der Internationalen Theologischen Kommission, v: Joseph Ratzinger, Kirche – Zeichen unter den Völkern. Gesammelte Schriften 8/1, Herder, Freiburg 2010, 495–502, tu 500.

<sup>12</sup> N. d., 497.

<sup>13</sup> Joseph Ratzinger, »Nur die Wirklichkeit der Vergebung macht das Bekenntnis der Sünden möglich«, v: Joseph Ratzinger, Kirche – Zeichen unter den Völkern. Gesammelte Schriften 8/1, Herder, Freiburg 2010, 504.

<sup>14</sup> Prim. Joseph Ratzinger, Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der *confessio*, v: REAug 3 (1957) 375–392, zlasti 385. Prim. Joseph Ratzinger, Die Schuld der Kirche, 502.

<sup>15</sup> Pr. t., 502.

<sup>16</sup> Ambrosius, De virginitate, 8,48 (PL 16,278D). Prim. Hans Urs von Balthasar, Casta Meretrix, (glej op. 10), 258s.

<sup>17</sup> Augustinus, Sermo 181,5,7 (PL 38,982). Prim. Hans Urs von Balthasar, Casta Meretrix, (glej op. 10), 300.

JANEZ FERKOLJ

## Posvečujoča milost odpuščanja

### *Odpuščanje*

Odpuščanje je kakor vsakdanji kruh. Kakor potrebujemo kruh, tako potrebujemo odpuščanje, brez slednjega ljubezen ni mogoča. Toda ali ne skuša neizogibna želja po maščevanju, spontan protiidarec napaki, nenehno prevladovati v človekovem življenju? Odpuščanje predpostavlja, da oseba preraste takšna občutja, vzgibe, ki jo zanesejo v nasilje, maščevanje, zamero in jezo. Odpuščanje ravno tako ne zahteva molčanja. Pomembno pa je najti pravi ton, da se odpuščanje ne bi slišalo kot maščevanje. Odpuščanje je edini odziv, ki se ne omejuje na povratno dejavnost, temveč deluje na nov in nepričakovan način ter ga ne pogojuje storjeno dejanje.

Kaj je pravzaprav odpuščanje? Kaj se tu zgodi? O tem nam v svoji knjigi Jezus iz Nazareta zelo lepo spregovori papež Benedikt XVI. »Krivda je resničnost, objektivna moč, povzročila je razdejanje, ki ga je potrebno premagati. Zaradi tega mora biti odpuščanje več kakor le spregledanje, kot zgolj hotenje pozabiti. Krivdo je potrebno obdelati, ozdraviti in tako premagati. Odpuščanje nekaj stane najprej tistega, ki odpušča: v sebi mora premagati zlo, ki se mu je zgodilo, ga znotraj tako rekoč izžgati in s tem prenoviti samega sebe. Na ta način potem sprejme tudi drugega, krivega, v ta proces preobraževanja, notranjega čiščenja. Tako oba s prestajanjem in premagovanjem zla postaneta nova. Na tem mestu zadenemo ob skrivnost Kristusovega križa. A še prej zadenemo ob meje lastne moči ozdravljenja in premagovanja zla. Zadenemo ob premoč zla, ki ga ne moremo obvladati samo s svojimi močmi. Misel, da si je Bog za odpuščanje krivde, za ozdravitev ljudi od znotraj kot ceno izbral smrt svojega



Sina, nam je danes postala zelo tuja. Danes ne moremo več razumeti, da je Gospod 'nosil naše bolezni in si naložil naše bolečine', da je 'bil preboden zaradi naših hudobij, zmlet zaradi naših grehov', da 'smo bili mi ozdravljeni po njegovih ranah' (Iz 53,4–6). To je z ene strani v nasprotju z banaliziranjem zla, v katero se zatekamo, medtem ko hkrati uporabljamo grozote zgodovine, ravno tudi najnovejše, kot neovrgljivo pretvezo, da tajimo dobrega Boga in žalimo njegovo ustvarjeno bitje, človeka. Razumevanje velike skrivnosti sprave pa ovira tudi naša individualistična podoba o človeku. Ne moremo več razumeti namestništva, ker je za nas vsak človek v sebi doma. Ne zmoremo več videti globoke prepletenosti vseh naših bitij in tudi ne tega, da bivanje Enega, učlovečenega Boga, obsega vse nas. Teh vprašanj se bomo morali spet lotiti, ko bomo govorili o Kristusovem križanju. Zaenkrat naj zadostuje misel kardinala Newmana, ki je nekoč rekel, da je Bog sicer mogel z eno besedo priklicati ves svet iz nič. Toda dolg in trpljenje ljudi pa je mogel premagati le s tem, da je zastavil samega sebe. V svojem Sinu je sam postal Trpin, ki je nosil to breme in ga s svojo daritvijo premagal. Premaganje dolga stane zavzetost srca – še več: zavzetost celotnega našega bivanja. A tudi ta zavzetost ni dovolj, učinkovita more postati le v občestvu s tistim, ki je nosil breme nas vseh.

Prošnja za odpuščanje je več kakor le moralni klic – tudi to je. In kot takšen nas vsak dan znova izziva. A ta prošnja je najgloblje – kakor tudi druge prošnje – kristološka molitev. Spominja nas na tistega, ki je za odpuščanje vzel nase ceno spusta v bridkost človeškega bivanja in smrt na križu. Tako nas najprej kliče k hvaležnosti za to in nato tudi k temu, da skupaj z njim predelamo in pretrpimo zlo. In če moramo vsak dan spoznavati, kako malo zadostujejo naše moči za to, kako pogosto tudi mi sami postajamo dolžniki, potem nam ta prošnja daje veliko tolažbo, da so naše prošnje vsebovane v moči njegove ljubezni in z njo, po njej in v njej nato lahko postanejo moč ozdravljenja.«<sup>1</sup>

»Kdo more odpuščati grehe razen Boga?« – to vprašanje pismoukov (Mr 2,7) naznačuje notranje jedro greha: nasprotovanje Bogu. Zato more samo Bog po Kristusu odpuščati grehe (KKC

1441). Izkušnja kaže, da ni samoumevno prepoznati greh kot greh. Ljudje sicer vidimo napake, opazimo nepopolnost, obžalujemo zmote in nam je žal, da smo koga prizadeli. Toda kaj ima to opraviiti z Bogom? Povsem razvidno je, da potrebujemo medsebojno spravo, da moramo drug drugemu odpuščati. A težko si predstavljamo, da smo »žalili Boga« (KKC 1440). Lažje vidimo socialno razsežnost greha kakor pa njegov odnos do Boga. Vendar psalmist moli: »Zoper tebe samega sem grešil« (Ps 51,6; KKC 1850).

Boga ne moremo »razžaliti« tako, kakor žalimo drug drugega. Toda navdajati nas more bolečina kesanja, da smo tako malo odgovarjali Božji ljubezni, da ga nismo ljubili »z vsem srcem«. Ta bolečina nas more zajeti tudi, če odkrijemo svojo neljubeznivost do bližnjega, ki ga Bog vendar neskončno ljubi. V tem smislu se greh vedno najprej tiče Boga in ga more tudi samo on odpustiti.

Jezusovo najbolj lastno poslanstvo je, da prinaša to odpuščanje. Že njegovo ime pomeni: »On bo odrešil svoje ljudstvo njegovih grehov« (Mt 1,21). Ob koncu svojega zemeljskega življenja pravi: »To je moja kri, ki se za mnoge preliva v odpuščanje grehov« (Mt 26,28). Ker je Jezus Božji Sin, more reči o sebi: »Sin človekov ima oblast na zemlji odpuščati grehe« (Mr 2,10), in izvršuje to Božjo oblast: »Odpuščeni so ti grehi« (Mr 2,5; Lk 7,48; KKC 1441). Dela še kaj večjega (Jn 14,12): to oblast, ki pristoji samo Bogu, je prenesel na svoje učence, da bi v njegovem imenu izvrševali »službo sprave« (2 Kor 5,18), odpuščali grehe (prim. Jn 20,21–23).

Največje in najlepše, kar morejo ljudje storiti v Jezusovi moči, je to, da drugim učinkovito izgovarjajo zveličavno besedo: »Jaz te odvežem tvojih grehov.«

### *Spoved – Kristusov velikonočni dar*

Odpuščanje raste iz usmiljenja. Pri spovedi gre za izročanje svoje, človeške revščine v Božje usmiljeno naročje. V osrednjem delu Dnevnika sv. Favstine Kowalske beremo: »Moj Jezus, v zahvalo za neštete milosti ti darujem dušo in telo, razum in voljo in vsa čustva

svojega srca. Po zaobljubah sem se ti vsa darovala, nič več nimam, kar bi ti lahko še darovala. Jezus mi je rekel: Moja hči, nisi mi darovala tega, kar je resnično tvoje. Poglobila sem se vase in spoznala, da Boga ljubim z vso močjo svoje duše; nisem pa mogla spoznati, česa še nisem darovala Gospodu. Vprašala sem: 'Jezus, povej mi, kaj, in jaz ti bom to takoj podarila z vso radodarnostjo srca.' Jezus mi je ljubeznivo rekel: Hči, izroči mi svojo bedo, ker je to izključno tvoja last. [...] Takoj sem se z velikim zaupanjem oklenila presvetega Srca Jezusovega, in tudi če bi imela na vesti grehe vseh pogubljenih, ne bi podvomila v Božje usmiljenje, marveč bi se s srcem, kot prah ponižnim, vrgla v globine tvojega usmiljenja« (Dnevnik, 1318).

Prvi dar Vstalega njegovim učencem je bilo veselje in mir: »Mir vam bodi!« – tako jih pozdravi v dvorani zadnje večerje. »Razveselili so se učenci, ko so videli Gospoda« (Jn 20,19–20). Mir in veselje ne smeta ostati samo pri njih. Zato jih Gospod pošilja: »Kakor je Oče mene poslal, tudi jaz vas pošljem« (Jn 20,21) in jih usposobi za to nalogo: »Prejmite Svetega Duha. Katerim grehe odpustite, so jim odpuščeni; katerim jih zadržite, so jim zadržani« (Jn 20,22–23). Kako so apostoli, kako je Cerkev razumela to Jezusovo naročilo?

Katekizem pravi: »Kristus je hotel, da bi njegova Cerkev bila v vsej celoti, v svoji molitvi, svojem življenju in delovanju znamenje in orodje odpuščanja in sprave, ki nam jo je on pridobil za ceno svoje krvi. Izvrševanje oblasti odvezovanja pa je izročil apostolski službi. Tej je naloženo, da izvršuje 'službo sprave' (2 Kor 5,18). Apostol je poslan 'v Kristusovem imenu' in Bog sam je tisti, ki po njem opominja in prosi: 'Spravite se z Bogom' (2 Kor 5,20)« (KKC 1442).

Ali smo danes spet pred prelomom? Skoraj noben drug zakrament v preteklih letih ni tako nazadoval kakor ta. Se je zavest greha izgubila? Ali je bilo preveč negativnih izkušenj s spovedjo? Ali je krivo pomanjkanje duhovnikov? Tem se pridružuje še vse bolj razširjena miselnost, da je mogoče prejeti odpuščanje svojih grehov neposredno od Boga, brez posredovanja Cerkve, se pravi brez potrebe po prejemanju zakramenta sprave; pa tudi navajenost na takšno zakramentalno prakso, ki ji manjka gorečnosti in verjetno izvira iz napačne predstave o učinkovitosti zakramenta.

Danes smo priče mnogim javnim, medijskim izpraševanjem. Na vso moč se razglaša vsako podrobnost, v sodobnih družbenih omrežjih so posamezniki pripravljene izpovedati in objaviti prav vse, na drugi strani pa ni več tihe, zaupne, zakramentalne in odrešenijske izpovedi, kar poškoduje življenje posameznika in družbe.

Ponovno odkritje zakramenta pokore se zaznava danes povsod tam, kjer se po znameniti besedi Romana Guardinija »Cerkev prebujata v dušah«. Tam, kjer doživljajo novo pomlad v Cerkvi, se znova dogaja to, kar so izkusili učenci na velikonočni večer: da vstali Gospod po Svetem Duhu podarja spravo in mir.

K zakramentu pokore spadajo trije koraki: kesanje, izpoved grehov in zadoščevanje. Če manjka eden od teh treh, tedaj se spreobrnjenje ni zares uresničilo in zakrament ne more obrodit sadov. Kaj je pravzaprav kesanje? Filozof Max Scheler je ta pojav sijajno osvetlil v svoji knjigi »Kesanje in prerojenje«. Najprej pokaže, koliko ovir se danes postavlja nasproti pravilnemu pojmovanju kesanja. Na primer naziranje: čemu obžalovati tisto, česar ni mogoče več spremeniti? Kar se je zgodilo, se je zgodilo! Ne obžaluj, napravi bolje! Kesanje je le bojazen pred kaznijo, strah pred tem, da »te dobijo«; je moralni maček potem; je poskus, da bi s kaznovanjem samega sebe pomirili slabo vest! Takšno in podobno negativno presojanje kesanja je močno razširjeno. Lahko pa nastopajo tudi kot zgrešene oblike pravega kesanja. Kakšno je to?

Tridentinski koncil navaja tri prvine. Kesanje je »dušna žalost in stud nad storjenim grehom, s sklepom: v prihodnje več ne grešiti« (Trid. k.: DS 1676; KKC 1451). Pot do kesanja je lahko dolga. V začetku utegne biti medlo občutje, neprijeten spomin, da tu nekaj ni bilo v redu. Ta položaj se lahko razjasni, ko mi nenadoma ali polagoma z bolečino pride v zavest, da sem storil nekaj napačnega. »Kako se je moglo to zgoditi prav meni?« To vprašanje prebije zid mojega ponosa, lastnega precenjevanja. Šele sedaj se more storjeno dejanje – ali opustitev – pokazati za to, kar je: zlo, ki sem ga storil, dobro, ki sem ga zamudil. Temu sledita srčna bolečina in stud nad zagrešenim zlom.

Tukaj se pokaže, kako zelo more kesanje voditi k »prerojenju«. Spoznavam in priznavam svojo krivdo (ki je v trenutku dejanja morda sploh nisem opazil ali videl). Spoznavam, da bi mogel oziroma celo moral ravnati drugače. V tem je veliko upanje. Dobro, ki sem ga zamudil, me priteguje, znova se morem odločiti zanj ali vsaj hrepeneti po njem. Kesanje mi odpira novo prihodnost.

Takšen uvid, ki spreobrača srce, je vedno Božji dar, pobuda Svetega Duha (KKC 1453). Kesanje je »popolno«, če je bolečina nastala zaradi tega, ker sem se pregrešil proti Bogu (KKC 1452); imenujemo ga »nepopolno«, če ga motivira bolj strah pred kaznijo.

Kesanje sili k priznanju: ne sicer pred komerkoli; izpoved je potrebna zato, da bi poimenovali ter izrekli obžalovano krivdo. Šele v izpovedi prevzamem odgovornost za svojo krivdo in jo premagam s spravo (KKC 1455).

Zakaj priznanje pred duhovnikom, pri spovedi? »Če se bolnik sramuje odkriti zdravniku svojo rano, tedaj zdravstvo ne ozdravi tega, česar ne pozna« (Hieronim: KKC 1456). Pri spovedi pokažem duhovniku tudi skrite rane svojih grehov, da jih more ozdraviti s Kristusovim odpuščanjem.<sup>2</sup>

### *Spoved – zakrament upanja*

»Tisti, ki pristopajo k zakramentu pokore, prejmejo po Božjem usmiljenju odpuščanje za Bogu prizadejane žalitve in se hkrati spravijo s Cerkvijo, ki so jo z grehom ranili in ki se z ljubeznijo, zgledom in molitvami trudi za njihovo spreobrnjenje« (C 11). Gre za dva osnovna učinka, ki sta med seboj najtesneje povezana. Odpuščanje ali sprava z Bogom nujno vključuje tudi spravo z njegovim potujočim ljudstvom na zemlji, ki je Kristusova Cerkev. Ker je zakrament pokore tudi zakrament odpuščanja, je hkrati tudi zakrament krščanskega *upanja*. To upanje, utemeljeno na gotovosti odpuščanja, je velikonočno upanje. Zmaga nad grehom, ki se skrivnostno, a hkrati resnično izvrši pri sveti spovedi, je celostna in dokončna zmaga nad grehom in smrtjo, ki nam jo prinaša vstali

Gospod. Vsaka spoved je resnično in osebno srečanje z Vstalim. Je velikonočni dogodek. Vsakokrat, ko prejmemo zakrament pokore, se resnično srečamo z vstalim Gospodom. Da bi mogli razumeti pravi značaj in učinkovitost tega zakramenta, ga moramo gledati v luči Kristusove velikonočne skrivnosti. Kristus je ta zakrament postavil na veliko noč, ko je rekel apostolom: »Prejmite Svetega Duha. Katerim grehe odpustite, so jim odpuščeni.«

Papež sv. Janez Pavel II. zatrjuje, da je spoved »povsem osrednjega pomena za krščansko življenje«. Cerkev je od vsega začetka poznala številne in različne oblike spokornosti, toda zakrament sprave je najbolj vzvišen in hkrati najbolj dostopen. Med vsemi oblikami spokornosti je zakrament sprave in pokore »*veliki zakrament*«; »Izmed vseh spokornih del ni nobeno bolj pomembno, niti bolj božje učinkovito, vzvišeno in hkrati dostopno kakor zakrament sprave« (*Reconciliatio et Paenitentia* 28).

Povzročitelj svojo žrtev težko prosi odpuščanja. Da mu to uspe, mora tudi sam prehoditi dolgo pot v samem sebi. Odkriti in sprejeti mora svojo odgovornost, ne sme ostati v preteklosti, ki jo obžaluje, imeti mora pogum, da spregovori, da se začne pogovarjati, ko prosi odpuščanja. Med tistim, ki prosi odpuščanja, in tistim, ki oprošča, je prostor za nadnaravno, zahteva milost, red, ljubezen, ki ne prihaja od človeka, ampak od Boga.

### *Bog je ljubezen*

»Bog je ljubezen, zato tisti, ki živi v ljubezni, živi v Bogu in Bog živi v njem« (1 Jn 4,16).<sup>3</sup> Odpuščanje je Božje delo. Apostol Pavel zapiše: »Vse je od Boga, ki nas je po Kristusu spravil s seboj, nam pa naložil službo sprave, namreč to, da je bil Bog tisti, ki je v Kristusu spravil svet s seboj, s tem da ljudem ni zaračunal njihovih prestopkov, nam pa je zaupal besedo sprave« (2 Kor 5,18-20). Za spravo, milosti odpuščanja se odpremo z molitvijo in ne z nenehnim nezavednim iskanjem lastnih moči za odpuščanje. Končno odpuščanje ni mogoče, razen ko vstopimo v odpuščanje Boga v

Jezusu Kristusu. Odpuščanje v polnem pomenu besede pomeni imeti delež pri Božjem daru, sodelovati pri zastojnosti njegove neskončne ljubezni. Resnično in brezpogojno odpuščanje je nad človeškimi zmožnostmi, svojo moč črpa v Bogu. Ljudje nismo gospodarji odpuščanja, izmika se nam in nas presega. Odpuščanje nam je vedno podarjeno od nekoga drugega. Pri dejanju sprave in odpuščanja je potrebno prepoznavati sebe in drugega. Kljub zavedanju, da odpuščanje najde svoj temelj v troedinem Bogu, ne smemo prezreti narave, ki predpostavlja milost. Drug drugega moramo sprejemati in se zavedati, da smo vsi grešniki. Priznati moramo lastno bedo in revščino. »Kaj vendar gledaš iver v očesu svojega brata, bruna v svojem očesu pa ne opaziš? Ali kako moreš reči svojemu bratu 'Pusti, da vzamem iver iz tvojega očesa,' če imaš sam bruno v očesu? Hinavec, odstrani najprej bruno iz svojega očesa in potem boš razločno videl odstraniti iver iz očesa svojega brata« (Mt 7,3-5). Za odpuščanje drugim je pomembno odpuščati tudi sebi, biti spravljen s samim seboj, imeti milost pozabiti nase. Nemogoče je sprejemati odpuščanje od Boga, nenehno živeti kot grešnik, ki mu je odpuščeno, pa ne hoteti biti tudi sam usmiljen in odpuščati. Odpuščanje, ki ga prejemo od Boga, je moč, da prosimo odpuščanja tistega, ki smo ga prizadeli, in spodbuda, da radodarno ponudimo svoje odpuščanje onemu, ki nas je prizadel. V tem je novost in pomen Kristusovega trpljenja na križu. Ko se je Bog na križu odrekel maščevanju, je omogočil novo pot k prošnji za odpuščanje ter k sprejemanju odpuščanja. Odpuščanje je sad prenovljenega pogleda na druge, obnavlja, kar je otemnelo ali zakopano pri povzročitelju krivde. Dar, ki ga poraja odpuščanje, se povrne k tistemu, ki ga je omogočil. Ni zadosti reči »odpusti nam naše dolge, kakor tudi mi odpuščamo«, temveč se je potrebno od Boga učiti odpuščati bratom in sestram. »Odpusti krivico svojemu bližnjemu, tako bodi tudi tebi na tvojo prošnjo odpuščeni tvoji grehi. Kako bo človek, ki kuha jezo zoper drugega človeka, pri Gospodu iskal ozdravljenja? Kako bo človek, ki do sebi enakega nima usmiljenja, za svoje grehe prosil odpuščanja? Če človek, ki je le bitje iz mesa, še in še kuha jezo, kdo bo dosegel odpuščanje njegovih grehov?

Pomisli na poslednje reči in jenjaj sovražiti, na trohno in smrt in se drži zapovedi« (Sir 28,2-6). Če hočemo imeti delež pri Božji milosti, je nujno potrebno vzpostaviti vez z drugim. Človek se ne more skrivati za dobrimi dejanji, niti za bogoslužjem. Evharistija je izraz ljubezni in obenem hrana zanjo. Kar je izraženo, mora rasti v dejanju. Vsak simbol je obenem razkritje in opravilo. Človeško odpuščanje se poraja iz izkustva Božje ljubezni, ki odpušča, nam podarja nove možnosti za odpuščanje. Človeško odpuščanje je tako obenem posledica, ker nam je Bog odpustil, in pogoj, da nam Bog odpušča. O tem nam zelo lepo spregovori papež Benedikt XVI. v svoji okrožnici *Deus caritas est*: »Če kdo pravi, da ljubi Boga, pa sovraži svojega brata, je lažnivec. Kdor ne ljubi svojega brata, ki ga vidi, ne more ljubiti Boga, ki ga ne vidi« (1 Jn 4,20). Toda to besedilo nikakor ne izključuje ljubezni do Boga kot nekaj nemogočega; nasprotno, ravnokar navedeno Prvo Janezovo pismo to ljubezen izrecno zahteva. Poudarjena je neločljiva vez med ljubeznijo do Boga in do bližnjega. Obe sta tako tesno povezani med seboj, da postane zatrjevanje ljubezni do Boga laž, če se človek pred bližnjim zapre ali ga celo sovraži. To Janezovo vrstico moramo razlagati tako, da je ljubezen do bližnjega pot, da srečamo tudi Boga, in da nas zapiranje oči pred bližnjim napravi slepe tudi za Boga« (DCE, 16).

### *Svetost Cerkve*

Ko zremo v skrivnost Cerkve, moramo imeti pred oči vedno tri stvari. Najprej, da Cerkev gradijo ljudje, posamezniki iz mesa in kosti. Potem, da je Cerkev veliko telo, čigar udje se med seboj tesno povezujejo in ne predstavljajo samo danes živečih ljudi na zemlji, ampak se razprostira k množici ljudi preteklih rodov in jih je Bog že poklical k sebi ter v prihodnost, k vsem, ki se bodo še rodili na ta svet, ko ga bomo mi zapustili. Na tretjem mestu moramo upoštevati, da je občestvo Cerkve neločljivo povezano s skrivnostjo Boga Očeta, ki je k nam poslal svojega Sina, učlovečeno Besedo, ter na vse ljudi razlil Svetega Duha, ki omogoča, da postanemo Božji otroci.



Cerkev zelo lepo oriše prvo poglavje Janezovega evangelija (Jn 1,19-51). Tam Janez Krstnik pokaže na Jezusa z besedami: »Glejte, Božje Jagnje, ki odvzema greh sveta.« Dva učenca, eden se imenuje Andrej, gresta po teh besedah za Jezusom. Andrej obvesti svojega brata Simona Petra, ki se jima pridruži. Naslednjega dne Jezus govori z Natanaelom in tako skozi čas in kraje pride do vsakogar izmed nas. Jezus Kristus nas je poklical po imenu po ljudeh, ki so poznali njegovo ime, čeprav tega niso bili vredni. Kdo pa je vreden? Kdo je vreden pričevati v Kristusovem imenu? To vprašanje nas uvaja v četrto značilnost Cerkve, ki je ne smemo nikoli pozabiti. Ko prebiramo evangelije, Apostolska dela, Petrova, Pavlova, Jakobova ali Janezova pisma, se zavemo, da se vsi ti ljudje iz mesa in krvi, ki sestavljajo Cerkev, priznavajo za grešnike (razen Device Marije), tudi po krstu in celo po udeležbi pri Gospodovi večerji (1 Kor 11,17-34) in potem, ko prevzamejo največje naloge v Cerkvi (Gal 2,11-14). Skozi vsa stoletja vsi udje Cerkve od najbolj ponižnih vernikov do papeža izpovedujejo svoj greh v zakramentu sprave in na različnih mestih med sveto mašo. Priznavajo svojo grešnost in nevrednost, da se obhajajo s Kristusovim življenjem. Zakaj potem pravimo, da je Cerkev sveta? Cerkev je sveta in poklicana, da se posvečuje in se hoče nenehno prenavljati. Cerkev je sveta v svoji poklicanosti, da vsem ljudem in vsem narodom posreduje ljubezen Troedinega Boga. V Cerkvi vsakdo najde vse potrebno, da že na zemlji doseže polnost življenja. Brez svetosti Cerkve, njenega duhovništva in zakramentov ne bi imeli svetnikov. Posvečujoča svetost Cerkve v vsakem času in povsod predstavlja in ponavzočuje dar Svetega Duha, ki je pridružen odrešenjski Kristusovi daritvi.<sup>4</sup>

Kardinal Henri de Lubac piše v svoji *Meditaciji o Cerkvi*: »Cerkev ne more biti omadeževana; čista je in nepokvarjena; pozna samo eno bivališče; s čisto sramežljivostjo varuje svetost enega samega ognjišča. Njeno učenje je vedno čisto in vedno je živ studenec njenih zakramentov. [...] Ta zaklad lahko izgubi vsak posameznik, občutljiv je v celotnem telesu Cerkve. Delo milosti se po svoji moči razlikuje od časa in po dušah. Nikoli ne moremo zagotovo presoditi. Svetost je lahko cvetoča ali v koreninah, vidna ali skrita. Cerkev bo

do konca časov ostala pomešano občestvo: žito se bo držalo slame, na ladji bodo čiste in nečiste živali, na barki bodo vedno tudi slabi potniki, za katere se vedno zdi, da nas peljejo v brodolom. Cerkev jih prenaša s potrpežljivostjo. Njeni najboljši otroci pa se vedno posvečujejo in njihova svetost je vedno v nevarnosti. Kar naprej morajo bežati pred zlobo in se zatekati v Božje usmiljenje. Rimski katekizem nas s tridentinskim koncilom opozarja, da mora Cerkev vsak dan brez izjeme ponavljati: »*Dimitte nobis debita nostra* – Odpusti nam naše dolge«. Vsak dan mora prositi za Odrašenikovo moč in usmiljenje. Za Cerkev je vsak dan na zemlji dan za očiščevanje. Vsak dan mora izmivati svoje oblačilo v Jagnjetovi krvi, dokler se ne očisti v nebeškem ognju in se použije v Bogu.«<sup>5</sup>

### Sklep

Odpušcanje je eno najlepših del Svetega Duha in ima za sad upodobitev našega srca po Jezusovemu Srcu. Po milosti odpuščanja, ki ga prejemamo od Boga, postajamo Jezusovi učenci, drug drugemu pa bratje. Odpušcanje je pomemben vidik vzgoje otrok, mladih in odraslih, da bi se v dejanju odpuščanja ali sprejemanja odpuščanja zavedali, da se pri tem srečujejo z najlepšim v človeku. Apostol Pavel piše Efežanom: »Bodite drug do drugega dobrosrčni in usmiljeni ter drug drugemu odpuščajte, kakor je tudi vam Bog milostno odpustil v Kristusu« (Ef 4,32).

### Opombe

<sup>1</sup> Prim. Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., Jezus iz Nazareta. Prvi del, Družina, Ljubljana 2007, 171–173.

<sup>2</sup> Prim. Anton Štrukelj, Odpušcanje, Družina, Ljubljana 2000, 7–12.

<sup>3</sup> Benedikt XVI., Okrožnica *Deus caritas est* – Bog je ljubezen, CD 112, Družina, Ljubljana 2006.

<sup>4</sup> Michel Sales, *Le Corps de l'Eglise, Communio – Parole et Silence*, Pariz 2010, 234–236.

<sup>5</sup> Prim. Henri de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, Cerf, Pariz 2003, 96–98.

IGOR LUZAR

## Duhovna podoba bl. Alojzija Grozdeta

*Ob 75. ob letnici mučeniške smrti (1. januar 1943)*

*»Zaradi tega se mučenci s smrtjo rodijo,  
s koncem začnejo, po usmrtitvi živijo, in tisti,  
ki so bili ugasnjeni na zemlji, žarijo v nebesih.«  
(sv. Peter Krizolog, škof, 108. govor)*

V svoji prvi okrožnici *Bog je ljubezen* nas zaslužni papež Benedikt XVI. vabi z besedami: »Glejmo na svetnike, na tiste, ki so ljubezen uresničevali na zgleden način.«<sup>1</sup> Danes se ozrimo na blaženega Alojzija Grozdeta, naj nam s svojim zgledom pomaga tudi na naši poti vere. Kaj je posebej odlikovalo tega mladeniča, člana Katoliške akcije, da je vreden posnemanja?

### *1. Globoka vera*

Najprej naj omenimo njegovo globoko vero. V sonetu *Življenja boj* Grozde vzklikne: »Divjaj življenje, jaz se ne podam, ne klone mi pred tabo moč duha, za temelj samega Boga imam.«<sup>2</sup> Gimnazijec Alojzij Grozde je v šestem razredu zapisal: »Ko bi mogel poklekniti pred Bogom s tisto vero, ki je ne motijo problemi; z iskrenim srcem, ki ga ne vznemirjajo madeži; z ljubeznijo, ki se do konca daruje; z zaupanjem, ki se preda ljubljenu bitju v varstvo – potem bi kljub zunanjim viharjem občutil mir, ki ga je Božji Sin prinesel. Potem bi se ne bal ničesar, niti smrti!« Rad je stopil v kapelo, da je na klečalniku pogreznil glavo v dlani in se pogovoril s Kristusom. Prosil je vztrajnosti za višine krepostnega življenja, kamor ga je

vabil evangelijski idealizem: »Vseokrog je noč, v meni pa gori; mene pa hrabri iz nebes pomoč.« Vera, ki mu je dajala smisel življenja, oblikovana že v otroških letih, je bila trdno zasidrana v Kristusu. Sam zapiše v pesmi Težak je križ: »Jezus, Tvoj Gospod, trka na srce, s sabo kliče te na življenja pot.«<sup>3</sup>

## 2. Apostolska molitev in žrtev

Moč vere je iz milosti. Kdor druge pridobiva za Boga, mora biti poln božjega življenja. Alojzij se je z molitvijo pripravljaj na apostolat med sošolci, da bi jih obvaroval slabih vplivov. Obiske pri Najsvetejšem je posvetil apostolskemu delu. Kristus nas je odrešil z molitvijo in trpljenjem, s križem in žrtvijo. Žrtve in odpovedi, bolečine in premagovanje je Lojze polagal na oltar pred evharističnega Zveličarja; za sošolce, ki so v nevarnosti, da ne bi zašli; za dijake, da bi bili zvesti Kristusu in njegovi Cerkvi, zunaj katere ni zveličanja. Ob priložnosti je razkril tiho skrivnost: »Naj bo ta žrtev za blagoslov načrta. V mislih imam fanta, ki je v veliki nevarnosti. Pripravljani moramo biti na žrtve, na mučeništvo in smrt!« »Moje srce je pripravljeno, o Bog« (Ps 57,8).

»Poslanstva svetnikov so odgovor od zgoraj na vprašanja od spodaj,« se je slikovito izrazil veliki švicarski teolog Hans Urs von Balthasar.<sup>4</sup> Koliko življenjskih vprašanj nas vedno znova muči in nanje nimamo vedno pri roki odgovora. Svetniki in blaženi so nam lahko zanesljivi kompas pri iskanju odgovorov na temeljna življenjska vprašanja.

## 3. Laiški apostolat

Na prvo stran zvezka, kamor si je zapisoval sklepe duhovnih vaj, je Alojzij napisal naslednje besede: »Apostol je tisti, ki oznanja evangelij z vsem življenjem, da je njegova navzočnost kakor blagodejna Kristusova bližina. Hočemo povsod Boga. Fantje, hočemo Boga v naši lepi Sloveniji. Velike naloge so pred nami. Apostolat

laikov bo to zmožel. Delati moramo za notranjo prenovitev, moliti in se žrtvovati. Nekateri veliko govorijo o domovini, ne naredijo pa nič. Besede brez dejanj nič ne koristijo. Resničen apostolat laikov je v požrtvovalnosti, v žrtvi in prijaznem pogovoru, ko gre beseda od srca do srca ...« Morda je bil zaradi svoje, naravnost apostolske gorečnosti med sošolci kdaj tudi nerazumljen. Toda: »Kateri svetnik je bil na svetu brez križa in bridkosti?«<sup>5</sup> Osvajanje duš za Kristusa kljub nasprotovanju, oviram, zasramovanju. »Da le naposled pridem v pristan zveličanja, kaj zato, če še toliko trpim.«<sup>6</sup> To so apostoli Katoliške akcije. Povsod Boga!

#### *4. Evharistično življenje*

Moč, da je Grozde previharil mladostno obdobje kot zmagovalec in Gospodov sodelavec, je prejemal v evharistiji. Maša z obhajilom je bila žarišče Alojzijeve duhovnosti. V programu, ki ga je pripravil na duhovnih vajah, je imel zapisano vezilo: »Sveta evharistija je sonce mojega življenja!« K spovedi je prihajal vsakih štirinajst dni, zato je vsak dan tudi vredno prejemal obhajilo. Poleg Svetega pisma je imel najraje Hojo za Kristusom Tomaža Kempčana. Dan za dnem jo je prebiral in študiral. Zato je tudi vedel, da apostolat korenini v tabernaklju in vodi k njemu. Brez Božje milosti ni mogoče pridobivati za Kristusa. Alojzijev sošolec je o tem takole pričeval: »Grozde, ki je prejemal obhajilo vsak dan, je s svojim zgledom vplival na druge. Mlajši fantje so povedali, da so začeli redno prihajati k obhajilu ob Alojzijevem zgledu. Tako so prejemali moč, ki jo v mladostnih bojih daje pogostno obhajilo«. Vse velike svetniške osebnosti Cerkve so se oblikovale v siju evharistije in iz nje živele.

#### *5. Ljubezen do Božje Matere Marije*

Z ljubeznijo do evharistije je Grozde povezoval prisrčno pobožnost do brezmadežne Marije. Ko je šel ob nedeljah popoldne na obisk k teti Ivanki, je z njo zavil k Mariji Pomočnici na Rakovnik.

Sleherni dan je molil k Brezmadežni: »Marija, ti si moja mati, jaz tvoj otrok.« Svet potrebuje evharistične in marijanske svetnike ... Tako je Grozde govoril na akademiji Marijine kongregacije (8. decembra 1942): »Mi, ki predstavljamo prihodnost Cerkve in naroda, se moramo svoje naloge že zdaj zavedati in moramo že zdaj v mladosti po navodilih sv. Cerkve delati za to, da pride na svet nov, boljši red. Nov boljši red pa zahteva najprej novega, boljšega človeka. Brez novega človeka je nov red prazna beseda. In tega novega človeka moramo ustvariti predvsem mi. Izoblikovali ga bomo najprej sami iz sebe, in to po vzvišenem vzoru prečistega Srca naše Matere, po Srcu, ki je najpopolnejša podoba božjega Srca Jezusovega. Z Marijino pomočjo hočemo najprej posvetiti sami sebe. Današnji svet za svojo rešitev ne potrebuje veliko politikov, znanstvenikov in umetnikov, ampak potrebuje predvsem delavnih svetnikov. Vsak kongreganist je torej najprej sam poklican k osebni svetosti. A biti svet sam zase ne zadostuje za tvorce novega rodu, ampak moramo hoteti pokristjaniti in posvetiti ves svet ... Današnji čas, naša Mati Marija, sv. oče in naša nesrečna domovina pričakujejo od nas nenavadno veliko. Ali bomo odrekli svojo pripravljenost, bratje? Ali se bomo ustrašili teh velikih nalog? Slabi smo, a mogočno Mater imamo. Zato hočemo. Hočemo iz sebe izklesati svete katoličane, nepopustljive v načelih in delavne!«<sup>7</sup> Vse, kar v ljubezni in pobožnosti do Marije ni moglo izraziti srce, izrazijo njegovi verzi, preleti v pesem: »... da popelješ me do kraja, kjer Tvoj Sin – moj Bog, kraljuje, s srečo srca napolnjuje.«

## 6. Mučeniška smrt

»S sramotanjem in mučenjem ga preizkusimo« (Mdr 2,19). Na novega leta dan leta 1943 je Grozde v Stični opravil pravno pobožnost prvega petka. To je bila njegova popotnica v večnost. Iz Stične se je peljal proti Mirni. Tamkaj so voz obstopili partizani in Lojzeta odpeljali. Pri Vidmarju so ga topli in zasliševali. Pri njem so dobili latinski misal, knjigo Hoja za Kristusom in podobice fatimske

Marije, s katerimi je med rojaki hotel priporočati pobožnosti prvih sobot. Ob stoti obletnici Marijinih prikazovanj v Fatimi ga lahko po pravici označimo tudi za fatimskega mučenca.

»Kaj je vendar hudega storil?« (Mr 15,14). Čeprav so njegove zadnje ure življenja zavite v kopreno temine, pa je bila njegova življenjska pot polna svetlobe. Tudi tisti najtemnejši uri svojega življenja gre naproti z besedami svojega Učenika: »Zgodi se Tvoja volja! ... Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo ... ne prištevaj jim tega greha!« Moč krščanskih mučencev je v odpuščanju. »Zato nam je tako lahko umreti za svojo vero – ob vsem čudenju sveta,« je zapisal bl. John Henry Newman.<sup>8</sup> Tega svet ne more razumeti. Ne takrat, ne danes.

Zvečer so vabili na »igro« v sokolski dom, kjer so ga mučili, nato pa odvedli v gozd pod mirenskim gradom. Tam je prejel smrtni strel. »Pregnal je s sebe svet Boga, na snegu kri, rdeča kri,« je v pesmi preroško zapisal Lojze. Dne 23. februarja 1943, mesec in pol po mučeniški smrti, ko je skopnel sneg, so ga otroci našli ob potoku. Truplo je bilo izmaličeno, a nestrohnjeno, kar je bilo že takrat posebno znamenje. »Svojemu Svetemu ne boš dal gledati trohnobe« (Apd 13,35). Kraj mučeništva je postal kraj romanj. Vedno več ljudi prihaja na tisti kraj in zlasti v božjepotno cerkev na Zaplaz, kjer zdaj počivajo njegovi sveti ostanki. Alojzij Grozde je bil razglašen za blaženega 13. junija 2010 v Celju, na Slovenskem evharističnem kongresu. Apostol evharistije je mladim postal zgled, ki sveti daleč naokoli, tudi preko narodnih meja. Vsebinsko njemu tako ljube Kempčanove Hoje za Kristusom je iz papirja pretil v življenje. »Samo tako je res hoja za Kristusom, o kateri je govoril Peter: križ na tem svetu, vstajenje v onstranstvu.«<sup>9</sup> Njegov god obhajamo 27. maja, na dan njegovega rojstva in svetega krsta.

»K življenju svetnikov ne spada zgolj njihov zemeljski življenjepis, marveč njihovo življenje in delovanje iz Boga po njihovi smrti. V svetnikih postane vidno: kdor gre k Bogu, ne gre proč od ljudi, marveč jim je šele resnično blizu«<sup>10</sup> Z mučeniško smrtjo blaženi Grozde ni daleč od nas. V občestvu svetih nam je blizu s svojim pričevanjem, življenjskim pogumom, apostolatom,

ki nagovarja, predvsem pa z zgledom odpuščanja. To je tista sila, ki premaga svet. Že dva tisoč let. Od rimskega koloseja pa vse do zatona človečnosti v dveh svetovnih vojnah. »So trenutki, ko samotni kristjan v nepoznanem in nerazumljenem trpljenju, katerega ponudi Gospodu, naj ga uporabi, postane izvir nove skupnosti.«<sup>10</sup> S svojim mučeništvom je blaženi Alojzij Grozde zares postal »izvir takšne nove skupnosti« verujočih, ki v njem vidijo in prepoznavajo svetniški lik, vreden vsega posnemanja.

Blaženi Alojzij Grozde, prosi za nas!

### *Opombe*

<sup>1</sup> Papež Benedikt XVI., okr. Deus caritas est (Bog je ljubezen), v: *Communio* 16 (2006) 1–44, tu 41. Ponatis v: CD, Družina, Ljubljana 2006.

<sup>2</sup> Dr. Anton Strlè, Lojze Grozdè. Mladec Kristusa Kralja, Naši vzori 1, Ljubljana 1944, 85. Zadnji ponatis v: *Communio* 21 (2010), 105–200.

<sup>3</sup> Bl. Lojze Grozde, *Pesmi in proza*. Zbral in uredil Anton Štrukelj, Družina, Ljubljana 2011, 83.

<sup>4</sup> Hans Urs von Balthasar, *Theologie der Geschichte. Neue Fassung*, Johannes Verlag Einsiedeln 1959, 82.

<sup>5</sup> Tomaž Kempčan, *Hoja za Kristusom*, Celjska Mohorjeva družba, Ljubljana 2011, 147.

<sup>6</sup> Tomaž Kempčan, n. d., 339.

<sup>7</sup> Bl. Lojze Grozde, *Pesmi in proza*, Družina, Ljubljana 2011, 232s.

<sup>8</sup> Bl. John Henry Newman, *Vodi me dobrotna luč*, MD, Celje 1979.

<sup>9</sup> Hans Urs von Balthasar, *Luč Božje besede*, Ljubljana 1995, 208.

<sup>10</sup> Papež Benedikt XVI., okr. Deus caritas est (Bog je ljubezen), v: *Communio* 16 (2006) 42–43.

<sup>11</sup> Hans Urs von Balthasar, *Katoliški*, Družina, Ljubljana 1995, 57.



ANDREJ LAŽETA

## Bog v družini

*Krščanska svetost*

»Bodite v vsem ravnanju tudi sami sveti, kakor je svet tisti, ki vas je poklical« (1 Pt 1,15). Katoliški kristjani pomen besede svéto izražamo v molitvi. V litanijah Srca Jezusovega molimo: »Srce Jezusovo, vir življenja in svetosti – usmili se nas!« V drugi evharistični molitvi pa duhovnik takoj zatem, ko z verniki odmoli: »Svet, svet, svet si ti Gospod Bog vsega stvarstva« doda: »Resnično si svet, Gospod, naš Bog, vir vse svetosti.« Ti dve molitvi izpovedujeta vero, da je Bog vir svetosti in ne naša dejanja.

»Očetovsko delovanje Boga s svojimi pobudami je prvenstveno in svobodna človekova dejavnost je v svojem delovanju drugotna, tako da moramo zasluženja za dobra dela pripisovati najprej Božji milosti, nato verniku.<sup>1</sup> Vrh tega človekovo zasluženje samo pripada navsezadnje Bogu, kajti človekova dobra dela izhajajo – v Kristusu – iz preHITEVAJOČIH pobud in pomoči Svetega Duha« (KKC 2008).

Ko dobra dela v človeku ohranjajo od Boga podarjeno mu svetost po zakramentih<sup>2</sup> in molitvi (prim. KKC 1077, 1084, 1087, 1129), s tem ohranjajo tudi vero, vera brez del je namreč mrtva (prim. Jak 2, 26). Dobra dela so pravi odziv na neprestani poziv Božje milosti k svetosti in nas zedinjajo z Bogom in njegovimi deli;<sup>3</sup> nepravilen odziv na Božjo milost je greh, ki je vrednostno nasprotje svetega oz. svetosti in nas od Boga oddaljuje.

»Duhovni napredek [napredek v svetosti] teži k vedno globljemu zedinjenju s Kristusom« (KKC 2014). Tu je potrebno posebej poudariti, da v grehu nismo nikoli popolno zedinjeni s Kristusom, v smrtnem grehu pa sploh ne (KKC 1855), tudi če bi

nas subjektivni občutek k temu zavajal.<sup>4</sup> Kakor nas čustva osvobajajo razumarske hladnosti, nas v tem primeru razum osvobaja čustvene vznesenosti.

»Pot k popolnosti gre preko križa. Ni svetosti brez odpovedi in brez duhovnega boja. Duhovni napredek vključuje askezo in zatajevanje, ki polagoma vodita k življenju v miru in veselju blagrov« (KKC 2015). Človek mora najprej doseči podobnost s Križanim, iz katere lahko skozi velikonočno skrivnost doseže podobnost z Vstanim. »Če z njim vztrajamo, bomo z njim tudi zakraljevali. Če pa ga bomo zatajili, bo tudi on nas zatajil« (1 Tim 2,12). Upodabljanje po Križanem se človeškim čustvom običajno upira in se razveselijo ter umirijo šele, ko jih prevzame veselje duha, ki je premagal zlo. Pravega Kristusovega miru ni mogoče doseči brez odpovedi in boja proti zlu. Ne nazadnje, zaradi človeške slabosti brez zakramenta sprave. Nekateri sicer dosežejo mir, celo z avtogenim treningom, vendar to ni Kristusov mir in zopet neke vrste psihološka samoprevara, pri kateri zgolj odmislim, ne pa odstranim, kar je miru nasprotnega. »Nočem pač, da iščeš takšnega miru, ki je brez preizkušenj in ne pozna zoprnosti, ampak da se zavedaš, da boš našel mir šele takrat, ko boš prestal razne stiske in boš preizkušen v mnogih nadlogah.«<sup>5</sup>

V duhovnosti in svetosti lahko napredujemo samo toliko, kolikor se prisilimo po zgledu križanega Kristusa.<sup>6</sup> On se je prisilil, da je za nas dal življenje. Prisilila ga je ljubezen. Ljubezen, ki dela žrtve, je gonilna sila ohranjanja svetosti in ne lepi občutki ali prijetno počutje, ki nista nujno stranska učinka žrtvujoče se ljubezni in nikar ne cilj niti sredstvo krščanske svetosti.<sup>7</sup> »Mi oznanjamo križanega Kristusa, Judom v spotiko in poganom v norost. Tistim pa, ki so poklicani, je Božja moč in Božja modrost« (prim. 1 Kor 1,23-24).

Izvoru človekove svetosti v Bogu in njenega ohranjanja z dobrimi deli se je potrebno zavedati, da se krščansko prizadevanje za svetost ne bi spremenilo v humanizem. Kristjani namreč dobra dela opravljamo zaradi ljubezni do Boga, s tem pa koristimo sebi, ko ohranimo in pomnožimo svetost ter koristimo bližnjemu, ko mu izkažemo ljubezen. V tem vrstnem redu se pravilno udejanja tudi zapoved ljubezni (prim. Mt 22,37-39). »Karkoli delate, delajte iz srca kakor

Gospodu in ne kakor ljudem, ker veste, da boste od Gospoda prejeli povračilo dediščine. Gospodu Kristusu služite» (Kol 3,23-24).

Dobra dela opravljati zgolj zaradi ljudi je le humanizem in ne svetost.<sup>8</sup> To je razlika v namenu. Obstaja pa še bistvena razlika med svetostjo in humanizmom. Humanizem je zgolj naravno človeško delo: človek človeku. Ta naravni princip delovanja načeloma ni grešen, gotovo pa ni svet, če izključuje Boga, ki je vir vse svetosti. Zaradi človeške sebičnosti se humanizem pogosto spremeni v častihlepje, s tem pa v napuh in greh. Svetost pa temu naravnemu principu človekoljubja dodaja nadnaravno, ker ima izvir v Bogu. Pri svetosti je princip delovanja nadnaraven: Bog človeku po človeku, torej Božje delo.

Tu se nam zastavi isto vprašanje, kot ga je množica zastavila Jezusu, po pomnožitvi kruha: »Kaj naj storimo, da bomo delali Božja dela« (Jn 6,28)? Jezus je odgovoril: »Božje delo je to, da verujete v tistega, ki ga je on poslal« (Jn 6,28-29). K temu pa je dodal obljubo: »Kdor veruje vame, bodo iz njegovega osrčja tekle reke žive vode« (Jn 7,37), v srca njegovih bližnjih. Prav tako se iz srca bližnjega preliva v njegovo srce. To dogajanje v veroizpovedi imenujemo občestvo svetnikov – svetost, ki se med nami preliva in množi. To je uresničena zapoved ljubezni med kristjani. Iz krščanske ikonografije si tukaj v spomin priključimo upodobitev pelikana, ki s kljunom odpre svojo srčno žilo, da nahrani mladiče in ko mladič odraste, odpre svojo srčno žilo za svoje mladiče.

### *Božja dela v družini*

Blagor družinam, kjer prelivanje svetosti iz srca v srce po nobenem družinskem članu ni zaustavljeno, tako da v družini na čudovit način prebiva Bog.

Zagotovo je prelivanje svetosti iz srca v srce najpopolnejše uresničeno, takoj za Sveto Trojico, v sv. družini. Čeprav je bila sv. družina za človeške sodbe pogosto videti bedna in življenja nevedna,<sup>9</sup> je kljub vsemu družinsko življenje živela in ne životarila.<sup>10</sup>

Žal v vseh družinah ni tako. Zaradi tega je Bog družino zaščitil, da bi bila skupnost pretakanja svetosti oz. občestvo svetnikov.

Najprej je Bog družino zaščitil z zapovedjo ljubezni: »Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in z vsem mišljenjem. To je največja in prva zapoved. Druga pa je njej podobna: Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe« (Mt 22,37-39). To je temelj za vsako družino, če želimo, da v njej prebiva Bog.

Še preden jo je ustanovil, je Bog družino zaščitil s šesto zapovedjo: Ne nečistuj, ki jo je Kristus iz prepovedi z blagrom: »Blagor čistim v srcu, kajti Boga bodo gledali« (Mt 5,8) spremenil v eno najlepših Božjih ponudb za prelivanje svetosti. Kjer živijo čisto, tam gledajo Boga.

Iz zgodovine krščanstva poznamo t. i. zakone sv. Jožefa, v katerih so zakonci iz ljubezni do Boga in bližnjega vse življenje živeli deviško. Posebej znani so: zakon sv. Jožefa in Device Marije, zakon sv. cesarja Henrika in sv. cesarice Kunigunde ter zakon bl. Salomeje Krakovske in hrvaškega kralja Kolomana.<sup>11</sup> Devištvo nikakor ni osnovna karizma zakona, nam pa zakoni sv. Jožefa osvetljujejo pomembnost čistosti in vzdržnosti v vsakem zakonu oz. v vsaki družini. Vzdržnost, posvečena s čistostjo, je zaradi nosečnosti, bolezni, starosti in drugih okoliščin potreba in nuja vsakega zakona. Sprevrženo je, če Božja ponudba čistosti pretakanje svetosti v družini zaradi greha zaustavi in ne množi. Tudi poroka zaradi »legalne« spolnosti je kristjana nevredna in družini zapira obilen dotok svetosti. Ta nauk vsebuje že apostolsko izročilo: »To je namreč Božja volja, vaše posvečenje: da se zdržite nečistosti, da vsak izmed vas s svojo ženo živi v svetosti in časti, ne v poželjivi strasti kakor pogani, ki Boga ne poznajo« (prim. 1 Tes 4,3-5). Zakonci so k čistosti poklicani tudi po poroki.

Zakonci so poklicani k rodovitnosti, da sodelujejo s Stvarnikom in posredujejo življenje otrokom. Upiranje rodovitnosti zakonce postavlja v diametralno nasprotje Bogu, jih dobesedno dela manj svete, ker nasprotujejo Božjemu delu. Zakonci, ki jim Bog ni dal, da bi imeli otroke, morejo zakonsko rodovitnost izžarevati v ljubezni in sprejemanju žrtve (KKC 1654).

Bog družino ustanovi in posveti z zakramentom sv. zakona, v katerega privolita moški in ženska, ki ju zakrament sv. zakona spremeni v moža in ženo. To je pravo in prvo dejanje Boga v družini, ki nadnje bedi s svojim blagoslovom.

Zaradi tega katoliški kristjani težko oz. sploh ne imenujemo družina tistih skupnosti, ki niso ustanovljene z zakramentom sv. zakona, temveč se postopoma vzpostavijo iz prestopanja šeste zapovedi ter zametovanja blagra čistosti. Takšna skupnost pojmu družina v pravem pomenu besede zagotovo ne ustreza, ker so v takšni skupnosti dotoki svetosti od Boga zamašeni s *človeškim* grehom, zato je to le človeška, humanistična ustanova, ne pa nadnaravna sveta ustanova. V takšnih zvezah je gotovo mogoče najti mnogo humanizma, ne pa svetosti. Takšne skupnosti izključujejo Boga že v samem začetku. Tudi če od njega občasno pričakujejo kakšno »sebično uslugo«, npr. blagoslov ali zakrament (posebej pogosto za otroke), s tem ne odpravijo načelnega zavračanja Boga in zapiranja pretakanju svetosti, zato niti blagoslov niti zakrament v teh skupnostih nimata enakega učinka kakor v družini, razen da razločneje slišijo Gospodove besede: »Spreobrni se in verujte evangeliju« (Mr 1,15) ter: »Pojdi in odslej ne greši več, da se ti ne zgodi kaj hujšega« (prim. Jn 5,14; 8,11).

Dotok milosti v takšno skupnost lahko primerjamo razlivanju vode po puščavi, ki nima učinka za daljši čas, dokler zgornje Gospodove besede niso uresničene. Pogosto so v zunajzakonskih skupnostih čista otroška srca edine oaze svetosti, iz katerih se napajajo vsi člani skupnosti, kar pa oaze postopno izsuši ter zaduši, posebej če otroci pretakanje milosti prenehajo negovati in ga zaustavijo s smrtnim grehom.

V takšnih zunajzakonskih skupnostih ni dotoka svetosti, dokler ni obnovljen po poti spreobrnjenja, kesanja in zakramentov. Katoliški kristjani se zato tudi v javnem življenju zavzemamo za družino, ki nastane s svetim zakonom med enim možem in eno ženo. Namreč, če se skozi srce ne preliva svetost, ni oškodovano le to srce, ampak vsa srca, ker se med vsemi srci pretaka manj svetosti. Tudi v svetosti smo si ljudje solidarni. Cerkev iz tega razloga že od

nekdaj moli za spreobrnjenje grešnikov, da bi bilo vzpostavljeno popolno občestvo svetih.

Pravilno s svetim zakonom ustanovljena družina je sveta in nadnaravna ustanova, v kateri se pričakuje zvestoba, ki je poročstvo trajnosti. Da ljudje svete in nadnaravne ustanove ne bi uničili, jo je Bog zaščitil z vsem naštetim in vsemi ostalimi zapovedmi:

Veruj v enega Boga – kar se uresničuje v vsakodnevni molitvi; Ne skruni Božjega imena – kar se uresničuje v spoštovanju Boga in njegovih zapovedi ter sprejemanju njegove svetosti; Posvečuj Gospodov dan – kar se uresničuje v obisku sv. maše in družinskem praznovanju; Spoštuj očeta in mater – kar se uresničuje v svetem življenju očeta in matere, ki ga otroci lahko spoštujejo; Ne ubijaj – kar se uresničuje v neuporabi kontracepcije, popolnem zavračanju splava in sprejemanju ter razvijanju talentov vsakega posameznika v družini; Ne kradi – kar se uresničuje v poštenosti in predvsem v pravilni porabi časa; Ne pričaj po krivem – ki se uresničuje predvsem v iskrenosti; Ne želi svojega bližnjega žene – kar se uresničuje v zvestobi; Ne želi svojega bližnjega blaga – kar se uresničuje v marljivem delu, od katerega človek pošteno živi.

Da starši s svojim versko mlačnim življenjem ne bi onemogočali svetega življenja svojih otrok, je Jezus naročil: »Pustite otroke, naj prihajajo k meni, in ne branite jim« (Mr 13,14), in takoj dodal zgled: »In objel jih je, položil nanje roke in jih blagoslavljal« (Mr 13,16).

S prestopanjem oz. zoperstavljanjem naštetemu se Boga, ki spoštuje svobodno voljo vsakega posameznika, in od njega prejeta svetost postopoma izrine iz družine in srca družinskih članov postanejo »suha«, kar se družinsko življenje spremeni v »suho puščavsko življenje«. Člani iz takih družin ali bežijo ali pa se postopoma spremenijo v »puščavske zveri«, da so sposobni preživeti. Puščavo v družini lahko popolnoma neopazno vzpostavi zoperstavljanje rodovitnosti. Takšno družinsko življenje pa ni Božja vizija za družino, ki jo je psalmist opisal v 127. psalmu.

Tudi če samo eno srce v družino dovaja živo vodo svetosti, in še to po kapljicah, ima ta družina upanje, da bodo njeni člani oživel, da se bo puščava spremenila v oazo, postopoma pa v ro-

dovitno deželo. »Kamor koli bo prišla živa voda, bo vse oživel« (prim. Ezk 47,9).

Srce, skozi katero se preliva svetost, je izrednega pomena za vsako družino. Pomembno je, da to srce dotoka svetosti v neki namišljeni pravičnosti in zaradi razočaranja nad drugimi člani družine ne zaustavi. To je edina pot, da tudi druga srca v družini oživijo. Nikogar ni mogoče prisiliti, da veruje, mogoče pa mu je vero oznaniti z dotokom svetosti po dobrih delih, tehnično rečeno, vzpostaviti je potrebno pretakanje milosti. Pri tem »posušenemu« srcu najbolj pomaga okušanje Božje dobrote oz. Božjih del, od katerih sta posebej odlična odpuščanje in žrtvovanje iz ljubezni. Izredno poslanstvo in odgovornost pri pretakanju svetosti imajo starši in stari starši.

### *Bog posvečuje družino po zakramentih*

Ob zakramentu sv. zakona je bistven za vstopanje Boga v družino še zakrament svete evharistije. Princip obhajanja sv. evharistije izražajo besede posvečenja in spremenjenja kruha v Kristusovo telo, ki so povzetek evangelija, pravzaprav vsega krščanskega življenja: »To je moje telo, ki se daruje za vas!« (prim. Mt 26,26; Mr 14,22; Lk 22,19). Te besede so življenjsko vodilo članov krščanske družine: To je moje telo, ki se daruje za vas, ko kuham, perem, šivam, obdelujem polje, skrbim za živino, delam v službi, ko rojevam in vzgajam otroke, ko se postim in molim. Načelo evharistije so dobra dela članov v družini, po katerih od Boga priteka živa voda.

Prejem sv. evharistije pod podobo kruha pa Boga tudi resnično, stvarno in bistveno pripelje v družino. Božja beseda: »To je moje telo, ki se daruje za vas!«, izgovorjena nad kruhom po duhovniku, ima namreč neverjetno moč: Kruh spremeni v Kristusa (KKC 1374, 1375).

Blagor družinam, v katerih vsi člani vsaj vsako nedeljo prejmejo sv. obhajilo. V takšnih družinah je Bog resnično navzoč na način, ki ga je sam izbral in ustanovil, po zakramentu sv. evharistije.

V družinah, katerih člani ne sodelujejo pri sv. evharistiji, ne prejmejo Boga resnično, stvarno in bistveno. Voditi otroka med nedeljsko evharistijo nekam drugam, ne k Bogu, je neposredno nasprotovanje Jezusovemu naročilu: »Pustite otroke, naj prihajajo k meni, in ne branite jim« (Mr 13,14). V takšnih družinah je težko najti mesto za Boga, kaj šele pravo vero in svetost, gotovo pa premorejo mnogo humanizma in ravno humanizem jih vodi od Boga, ker neko od njega ustvarjeno stvar postavljajo pred njega.

Nekateri sicer trdijo, da v humanizmu ali pa v naravi čutijo Boga, kar je sicer zelo verjetno. Vendar za svetost in za prebivanje Boga med nami občutek ni dovolj. S subjektivnim občutkom bližine Boga ni mogoče enakovredno nadomestiti objektivne navzočnosti Boga v sv. evharistiji. Tudi če ne prejmemo sv. obhajila in smo zgolj navzoči pri sv. evharistiji. Tu mi prihajajo na misel besede neke gospe: »Vi pojdite v cerkev k maši, jaz bom pa ostala tu v naravi z Bogom!« Ta gospa je sama sebe čustveno prevarala. Naravo, po kateri se Bog le razodeva, je zamenjala s sv. evharistijo, po kateri je Bog resnično, stvarno in bistveno navzoč. Kakor da bi izjavila: »Vi pojdite k slikarju in se pogovarjate z njim, jaz pa se bom z njim srečala tako, da bom gledala njegovo sliko.« Žal se je pri iskanju Boga bolj poglobila v zaznavanje lastnih čustev kakor v razodetje Boga.<sup>12</sup>

Kjer se ne obhaja sv. evharistija, ni niti možnosti za svetost, tam v dobrih delih uspeva le humanizem. Zaradi tega verska vzgoja po nobeni metodi ne uspe, če pri njej ni vzpostavljeno prelivanje žive vode. Kjer tega ni, se ljudje zadovoljijo s humanizmom in moralo. Vero sicer morda spoštujejo, v določenih primerih celo prakticirajo, vendar ne v smislu posvečenja oz. pobožanstvenja, kot so to imenovali grški očetje, ampak le v smislu upoštevanja Kristusovega nauka brez odnosa do transcendentnega. Kateheti pogosto nemočno opazujemo, kako otroško svetost postopoma zaduši humanizem, ki tlakuje pot v življenje brez vere, kar smo zgoraj imenovali »suho puščavsko življenje«.

Tudi po vseh prizadevanjih Boga, da družino zaščiti z zapovedmi, blagri in zakramentoma sv. zakona in sv. evharistije, pa družine še vedno ne dosegajo vseh Božjih darov svetosti. Del besed



posvečenja in spremenjenja, izrečenih nad vinom: »To je kelih moje krvi nove in večne zaveze, ki se za vas in za mnoge preliva v odpuščanje grehov« (prim. Mt 26,28; Lk 22,20), nas tako vodi v zakrament sprave.

»Dramatični položaj sveta, ki ‚ves tiči v zlu‘ (1 Jn 5,19) napravlja iz človekovega življenja boj« (KKC 409). »Dobro hoteti je sicer v moji moči, dobro delati pa ni. Ne delam namreč dobrega, ki ga hočem, marveč delam zlo, ki ga nočem. Če pa delam to, česar nočem, tega ne počenjam več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni« (Rim 7,18-20). Zaradi tega je položaj vsake družine dramatičen. Bog na ta dramatičen položaj, ki z grehom zapira dotok svetosti, odgovarja s krvjo svojega Sina, ki odpušča grehe.

»Ta val usmiljenja ne more prodreti v naše srce, dokler nismo odpustili tistim, ki so nas razžalili« (KKC 2840). Zaradi tega je Jezus prošnjo po odpuščanju vključil v očenaš, kot zahtevo, ki predpostavlja, da molivec lahko doseže odpuščanje od Boga, če odpušča svojim dolžnikom. Tako priprava člana družine na zakrament sprave nujno vključuje odpuščanje vsem družinskim članom, kar vzpostavlja ozračje ljubezni.

Kadar se dotoki žive vode zaradi človeške slabosti po grehu delno (z odpustljivim grehom) oz. popolnoma (s smrtnim grehom) zamašijo, jih Bog obnavlja z odpuščanjem, ki ga ljudje sprejemamo po kesanju in priznanju grehov. V družini ni mogoče živeti z Bogom, ne da bi družinski člani odpuščali drug drugemu oz. odpuščanje sprejemali po poti priznanja in obžalovanja, ne nazadnje tudi s praznovanjem zakramenta sprave.

Ne priznati lastnega greha v odnosu do Boga je napuh, ki grešnika strmoglavi na Bogu diametralni pol. Zato za napredovanje v krščanski svetosti ni dovolj, da odpuščamo le drug drugemu, če tudi ob tem prelivamo »svojo srčno kri«, kar bi bil zopet svojevrsten humanizem. Odpustiti s pomočjo Boga in zaradi njega je sveto dejanje.

Za kristjana je bistveno vprašanje, koliko svetosti izgubimo, tudi zaradi majhnega greha ali neodpuščanja, ki ga negujemo srcu? Življenjski odgovor na to vprašanje nas bo peljal globoko v svetost. Z vsakim najmanjšim grehom družinski člani zapirajo dotok svetosti v

družino in s tem onemogočajo oz. otežujejo bivanje Boga v družini. To dejstvo naj nas vse utrdi v globoki molitvi prošnje v očenašu: »In odpusti nam naše dolge.« Božje odpuščanje je popolna dopolnitev kristjanovega od Boga spodbujenega prizadevanja za svetost.

Na dan, ko vsi člani družine praznujejo zakramenta sprave in evharistije, jih upravičeno smemo imenovati sv. družina, to je zanje uresničenje velikonočne odrešenjske skrivnosti. Takšni veliki skupni dotoki svetosti lahko vsem članom močno pomagajo pri napredovanju v duhovnem življenju in družino zasidrajo trdno v Bogu.

Sv. zakon, sv. evharistija in sv. spoved so torej trije veletoki Božje svetosti v družino, ki razodevajo dela Boga v družini in omogočajo njegovo bivanje v njej. Kakor so rekli stari: »Brez Boga ni nič. Vse je milost.« Ker Bog deli svetost in odpuščanje.

Za dober prejem zakramentov, tj. Boga, je potrebna priprava, ki se uresničuje v vsem povedanem in posebej v branju Božje besede in v molitvi. »Z Bogom se pogovarjamo, kadar molimo; njega poslušamo, kadar beremo Božjo besedo.«<sup>13</sup> Bog v družini po molitvi, Božji besedi in zakramentih vodi njene člane na neverjetne duhovne avanture svetosti, »da bi bili popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče« (prim. Mt 45,48).

Bog torej rad prebiva v družini in jo s svojim bivanjem želi spremeniti v sveto družino – občestvo svetnikov. Ni dovolj za bivanje Boga v družini, da obesimo križ na zid in položimo na polico Sveto pismo. Bog je v Božji besedi razodel načine, po katerih želi bivati v družini, in to sem danes vsaj v obrisih želel nakazati. Opozoriti sem želel tudi na dve prevari glede prebivanja Boga v družini, tj. na čustveno prevaro<sup>14</sup> in na humanizem, ki z lepimi občutki, katerih vzrok ni Bog, ter z izgovorom človekoljubnosti izpodrivata Boga in iz njega izvirajočo svetost. Svetost pa oboje vključuje, zato je njuna »satanska zanka« še večja.

Bog, ki izvršuje (prim. Jn 5,17) Božja dela, želi, da tudi kristjani v družinah opravljamo Božja dela, kar je težko, lepo in sveto. Marija, Kraljica družine, naj pomaga pri vsakem prizadevanju za svete družine. Če se z ljubeznijo in pobožnostjo obrnemo nanjo, se ji posvetimo, bomo vse potrebno izvršili, ne da bi se tega sploh

zavedali. Marija je vsemu svetu rodila Boga, naj ga rodi tudi v vsako družino.

### Opombe

<sup>1</sup> »Seveda delamo sami,« pravi sv. Avguštin: »Vendar delamo le skupaj z Bogom, ki dela. Njegovo usmiljenje je namreč šlo pred nami, da bi bili ozdravljeni, kajti to usmiljenje gre še vedno za nami, da bi, ko smo bili enkrat ozdravljeni, bili oživljeni. Pred nami gre, da bi bili poklicani, in za nami gre, da bi bili poveljani. Pred nami gre, da bi živeli bogoljubno, in za nami gre, da bi za vedno živeli z Bogom, kajti brez njega ne moremo ničesar storiti« (KKC 2001).

<sup>2</sup> »Zakramenti so naravnani na posvečenje ljudi« (B 59).

<sup>3</sup> Celo panteist Spinoza je zatrdil: »Blaženost ni nagrada za vrlino, ampak vrlina sama, ne veselimo se je, ker krotimo svoje strasti, ampak narobe, ker se je veselimo, lahko krotimo svoje strasti.« Baruch Spinoza. Etika. Navaja Anton Stres: Predavanja iz novoveške filozofije, skrita, Ljubljana 1990, 11.

<sup>4</sup> Npr.: Popolnoma zdrav mož, ki živi le kakšnega pol kilometra od župnijske cerkve, mi je pripovedoval, da v nedeljo ne hodi k maši, ker jo spremlja po televizijskem kanalu in tako prejme tudi duhovno obhajilo. To je popolna čustvena prevara; ta mož je zaradi navedenih objektivnih okoliščin v smrtnem grehu in kot tak se ne more duhovno združevati s Kristusom.

<sup>5</sup> Tomaž Kempčan, Hoja za Kristusom, Mohorjeva družba, Celje 2011, 137.

<sup>6</sup> To dejstvo duhovnega življenja čudovito osvetljuje Tomaž Kempčan v knjigi Hoja za Kristusom.

<sup>7</sup> Pomislimo tukaj na sv. mater Terezijo, ko je doživljala notranjo sušo več kot štirideset let.

<sup>8</sup> Svetost človekoljubnost vključuje, humanizem pa svetost izključuje. Zato bi kristjani krilatice Bodi najprej človek morali nujno nadomestiti z Bodi kristjan in boš svet človek, v čemer je bistvena razlika.

<sup>9</sup> Spomnimo se: rojstva v hlevu, bega v Egipt, velika materialne revščine, da se je Jezus izgubil v templju, smrti sv. Jožefa, Jezusovega javnega delovanja, ko je zapustil mater in ga sorodniki ter Nazarečani niso sprejeli; da je Marija hodila za njim in poslušala pripombe množic, ki jih je zanimal le kruh in ne Božje kraljestvo; da je umrl na križu kot zločinec in bil hitro pokopan.

<sup>10</sup> V romanu Jana Dobraczyńskega Očetova senca je to prelivanje milosti čudovito opisano.

<sup>11</sup> Njegova sestra je bila sv. Elizabeta Turingijska. Glej Helmut Moll, Blaženi in sveti zakonci, Družina, Ljubljana 2018.

<sup>12</sup> Tudi o tem najdemo več poglavij v Kempčanovi Hoji za Kristusom.

<sup>13</sup> Sv. Ambrož. Najava Alfonz Rodriguez, Vaja in krščanski popolnosti, Glasnik presv. srca Jezusovega, Ljubljana 1931, 221.

<sup>14</sup> Na čustveno prevaro je v okrožnici Humani generis opozoril že Pij XII. Bistveni odstavek glede te teme navaja KCC 37.

ANTON STRLE

## Življenje in delo sv. Tomaža Akvinskega

### *1. Doma in v šoli na Montecassinu*

Tomaž Akvinski<sup>1</sup> je bil rojen v začetku l. 1225 kot sedmi in zadnji sin grofa Landulfa di Aquino in Theodore na gradu Roccasecca na meji rimske Campagne in neapeljske pokrajine. Oče je bil visokega lombardskega rodu, nečak cesarja Friderika I., mati pa neapeljska plemkinja, potomka ene najodličnejših normanskih družin. Teodorini sestre pa sta bili kraljica Sicilije in kraljica Aragonije. Krstni boter mu je bil papež Honorij III. (1216–1227), ki se je pri krstnem obredu dal zastopati po škofu mesta Aquino. Ime Tomaž je dobil najbrž v spomin na slavnega deda, ki je posebno povzdignil moč in slavo Akvinske hiše. Zgodovinar dr. Franc Kovačič pravi: »Po rojstvu je bil Tomaž postavljen na vrhunec takratnega sveta; visoko plemstvo ga je vezalo z najodličnejšimi glavami krščanskega sveta, sijaj in bogastvo je obdajalo njegovo zibelko. Germanska in romanska kri se je pretakala v njegovih žilah; in je tudi res združil v sebi lastnosti teh dveh rodov: resnobo in globoko mišljenje, ki je značilno za germanska plemena, pa nekako lahkoto in jasnost v izrazu in nežno tankočutnost za lepoto, ki je lastna romanskemu značaju. Tudi zunanji vtisi so bili kar najbolj ugodni za razvoj mehke otrokove duše in odločilni za njegov značaj in poznejše življenje. Veselo italško nebo in slovesna tišina na nepristopni pečini, na kateri je stal grad Roccasecca, ob vznožju pa bujna in

---

*Prof. dr. Anton Strle, velik poznavalec sv. Tomaža Akvinskega, je imel to predavanje za študente zgodovine na Filozofski fakulteti UL 29. 4. 1989. Povabil ga je prof. Janez Peršič. Strletov rokopis objavljamo s hvaležnostjo. Drugi del naslednjič.*

bogata ravnina, vse to je blagodejno vplivalo na otroka. K temu še ljubezniva, nežna, pobožna mati, katere vrlin življenjepisci ne morejo dovolj pohvaliti« (Kovač 2s).

Ko je bila prva vzgoja pod neposrednim materinim vodstvom in varstvom končana, je bilo treba – tako so menili – petletnega, že dobro razvitega otroka, izročiti drugim rokam. Kulturno ognjišče Italije in zlasti glavno vzgajališče in učilišče za južno – italsko plemstvo je bil starodavni samostan Montecassino, le nekaj ur oddaljen od akvinskega gradu. Akvinska rodbina je bila v tesnih zvezah s tem samostanom. Že v starih časih so bili akvinski grofje zaščitniki samostana, a od 1227 dalje je bil Landulfov brat, Tomažev stric, Sinibald opat slavnega in zelo vplivnega samostana kot 56. naslednik sv. Benedikta. Znano je, da je bilo plemiškim rodbinam veliko na tem, da povečajo moč in slavo svoje hiše. Tudi Tomaževi starši so pač mislili na takšne reči, ko so mladega sina kot oblata poslali na Montecassino. Če ne bo bistrourni deček s tihim značajem in nežnim srcem igral kako imenitne vloge sredi sveta, bo vsekakor postal menih in nato tudi opat tega tako imenitnega samostana, kar bo izredno povečalo rodbinski ugled in moč.

Vse kaže, da je Tomaž redovniški poklic takoj vzljubil. Najbrž bi za vedno ostal pri benediktincih, če bi jih cesar Friderik II. ob zapletu političnega položaja ne pregnal iz Montecassina in njihov samostan spremenil v trdnjavo. Življenjepisci po vrsti poročajo, da je Tomaž že s petimi leti starosti začudenim menihom postavil vprašanje: »Kaj je Bog?« (»Quid est Deus?«). Morda je bilo to takoj za tem, ko je slišal brati redovno pravilo, ki pravi, da je treba vedno in povsod »resnično iskati Boga« (Reg. 58) in mu »služiti s tistimi darovi, ki nam jih je podelil« (Prol.). Benediktinsko pravilo namreč poudarja: Pogoj za redovniški poklic je »hoteti služiti pravemu Kralju, Kristusu Gospodu, ko smo se odpovedali lastni volji; in naprej: »Ničemur ne smemo dati prednosti pred ljubeznijo do Kristusa« (Reg. 4,21). – Skoraj 9 let (1230 – 1239) je Tomaž preživel v miru kassinskih višav, kjer se je dan za dnem mirno in dostojanstveno, v resnobni, a veličastni lepoti opravljala liturgija. Tomaževa mlada, za vse lepo in plemenito ter vzvišeno nenavadno sprejemljiva duša

je vse to vsrkavala vase z ljubeznijo in navdušenjem. Za vedno je sv. Tomaž ohranil ljubezen do liturgije, posebej do njenega viška in središča: do Evharistije. Duševno in duhovno življenje sv. Tomaža je za stalno bilo zaznamovano z benediktinskimi potezami. Povsod naletimo pri Tomažu na tisti izraziti Benediktov smisel za pravo mero in harmonijo ter ob vsej strogi obvladanosti samega sebe duha blagosti in miru, izvirajočega iz urejenosti, dalje smisel za lepoto simetrije in skladnja, pretehtanega v vse smeri. Na to raven spadajo tudi izrazite Tomaževe kreposti: miroljubnost, krotkost in ponižnost. To dobro ve tudi pesnik Dante, ko ga v svoji Božanski komediji imenuje »buon fra Tommaso« (Strle 35). Pozneje je Akvynec stopil v dominikanski red, katerega geslo je »veritas«; vendar je do konca snoval v njem tudi program očeta zahodnega menišтва: »pax«. Ostrih, žaljivih besed tudi pri najhujših kontroverzah in disputacijah Tomaž nikoli ni uporabljal. Pri neki disputaciji so ga silovito napadali ne le frančiškanski teologi, marveč tudi njegovi redovni sobratje, dominikanci; Tomaž se je znašel v popolni osamljenosti. Šlo je pri disputaciji za tisto, kar se nam danes zdi nekaj samoumevnega, a je tedaj bilo skoraj nezaslišana novost. Tomaž je zagovarjal nasproti platonskemu pojmovanju tezo, da obstaja v človeškem telesu samo en lik: unitas formae in corpore humano. Pri tem je Tomaž nastopal tako mirno in stvarno, da je pozneje celo njegov najhujši tekmeč, to je Janez Peckham, ki je pri disputaciji Akvinca napadal tudi z žaljivimi besedami, moral izraziti občudovanje spričo Tomaževih ponižnih in ljubeznivih odgovorov na vse napade in žalitve. Peckham zato Tomaža imenuje »doctor humilis« (ponižni učitelj). V svoji preprostosti in odkritosrčnosti je Reginaldu de Piperno, svojemu neločljivemu prijatelju in spremljevalcu iz zadnjih let življenja, Tomaž mogel priznati, da se mu pri vseh uspehih v znanosti ali pri disputacijah nikoli ni vzbudila samovšečnost in nečimrnost; če pa se je za trenutek hotela, jo je mogel takoj premagati (Grabn. 91s).

Šolanje v benediktinskem samostanu je trajalo od petega do nekako štirinajstega leta Tomaževe starosti. Znano je, da se je majhen šolar najprej moral naučiti branja in pisanja; nato so se

učili latinščine ob branju in razlagi psalmov, brali Esopove basni, Teodulove pesmi in izbrane oddelke iz Ovida. Montecassinska šola se je še posebej odlikovala, kar je bilo pomembno tudi za poznejši Tomažev razvoj. Zlasti je na Tomaža vplival Erazem Montecassinski, ki je bil l. 1240 poklican v Neapelj, da obnovi ondotno teološko fakulteto, ker je tega leta cesar Friderik II. pregnal dominikance in frančiškane z neapeljske visoke šole (Kovačič 6s).

## *2. Študij filozofije v Neaplju in vstop k dominikancem*

Že leto poprej, 1239 je cesar pregnal benediktinske menihe iz njihovega zatišja na montecassinski gori. Tomaž se je vrnil k svojim staršem, ki so takrat prebivali na gradu Loreto. Opat sam je svetoval očetu, naj pošlje Tomaža na tedaj cvetočo šolo v Neaplju. To se je zgodilo. Tomaž je v Neaplju ob svoji veliki nadarjenosti že mogel začeti s študijem filozofije (*artes liberales, studia humaniora*: trivium z gramatiko, retoriko in dialektiko; *quadrivium* z aritmetiko, geometrijo, muziko in astronomijo) na »artističnem« *oddelku mlade neapeljske univerze. Tako so se Tomažu odprla nova obzorja.*

Na artistični fakulteti je tedaj poučeval izvrsten poznavalec Aristotelove filozofije Peter de Hibernia. Tomaž je postal njegov učenec. To je bilo za Tomaža tako odločilno, da moramo početke njegovega aristotelizma iskati prav na neapeljski univerzi. V primerjavi s pariško univerzo, ki je bila odprta vsem narodnostim, je bila univerza v Neaplju namenjena predvsem potrebam sicilske države, ki so jo štavfovci podedovali po Normanih. Bila je bolj kakor pariška odprta velikim duhovnim pridobitvam tedanjega sveta, ki so se mu med drugim tudi s križarskimi vojnami razširila obzorja; predvsem je bila odprta tudi Aristotelovi filozofiji, ki v Parizu še ni bila dovoljena za študijski predmet. Aristotela, ki se je zdel preveč poganski, so študentje v Parizu smeli svobodno preučevati šele od l. 1255 naprej. V Neaplju pa so že več desetletij prej imeli na voljo dober latinski prevod Aristotelovih del, ki jih je Tomažev profesor Peter de Hibernia odlično poznal. Vedoželjni Tomaž se

je z mladostnim navdušenjem oprijel Aristotelove učne metode in njegovega nauka (prim. LS I, 640).

Še pomembnejše pa je bilo za Tomažev nadaljnji razvoj neko drugo odkritje. V Neaplju se je seznanil z dominikanskim redom, ki ga je mladi rod štel za veliko pridobitev v tedanji krščanski družbi. Dante pravi, da je delovanje tega reda razlivalo oživljajoč blagoslov vsepovsod okoli sebe »kakor mogočen potok, ki priteka izpod visokih gorskih skladov« (Raj 12, 36). Zlasti dve stvari sta se pri dominikancih zdeli vredni priznanja in občudovanja: prostovoljno uboštvo in vedro zaupanje v zmagovitost krščanske resnice (ne s silo orožja) nad zablodami pesimistično usmerjenih katarcev in zanešenjaških valdencev oz. valdežanov.

### *3. Nastanek dominikanskega reda*

Vsaj nekoliko se nam je treba seznaniti z dominikanskim redom. Po ustanovitvi je ta red nekoliko mlajši od frančiškanskega, a je prav tako mendikantski (beraški). Ustanovitelj Dominik Guzman (1170–1221), za nekaj let starejši sodobnik sv. Frančiška Asiškega (1182–1226), je bil doma iz severne Španije, iz bližine škofijskega mesta Osme, rojen ok. l. 1170 v stari in ugledni plemiški rodbini. Ko se je v Palencii šolal, si je oskrbel lepo zbirko knjig in vanje ob branju zapisoval svoje opombe. Ko pa je prišla huda lakota nad mesto in vso pokrajino, je rekel: »Kaj bi se ubadal zdaj s knjigami, ko pa zunaj na ulicah od lakote onemogli padajo moji bližnji?« To so prve Dominikove besede, ki jih je ohranilo izročilo. Po duhovniškem posvečenju je bil Dominik sprejet med kanonike stolnice v Osmi, ki so živeli po pravilih sv. Avgušтина. Kmalu je postal pomočnik škofa v Osmi in je posebno rad pridigal. Prevezla ga je misel, da bi šel v misijone. Na potovanju v Rim, kjer bi hotel dobiti pooblastila za misijonsko delo, je spoznal nevarnosti, ki so Cerkvi pretile od albižanov in valdencev. Prišel je do prepričanja, da jih je mogoče spreobrniti samo na podlagi njihovih lastnih idealov (čeprav postavljenih na nekatere razkrajalne verske zmote), to se pravi s pridiganjem in



življenjem v resnično apostolskem duhu. Ko se je Dominik skupaj s svojim škofom odpravil na apostolsko pot v severno Nemčijo, sta se gredoč ustavila v Toulousu, da bi prenočila. Izkazalo se je, da je bil gospodar prenočišča krivoverec, gotovo prvi, ki ga je Dominik spoznal. Vso noč sta prebila v pogovoru. Dominik je z vso vnemo prepričeval sobesednika, da živi v krivi veri, in mu razlagal Kristusov nauk, ki ga uči Cerkev. Gospodar prenočišča se je odrekel krivi veri. Namesto, da bi nadaljevala pot v misijone h Kumanom, sta Dominik in škof iz Osme na željo papeža Inocenca III. ostala v južni Franciji. Dežela je bila že od srede 12. stoletja dalje v hudem političnem in gospodarskem vrenju. Nemiri so kar spodbujali k novim verskim predstavam, ki so jih zlasti na podeželju širili potujoči pridigarji, prežeti več ali manj z dualistično-maniheističnimi nazori. Njihove pridige so bile naperjene ne samo zoper Cerkev, marveč tudi zoper socialne razmere tedanjega časa in tedanje družbe. Plemstvo in meščanstvo sta bila že tako in tako sovražna Cerkvi, zdaj pa jo je začelo sovražiti tudi preprosto ljudstvo, nahujskano od oznanjevalcev nove vere, ki so tajili temeljne krščanske resnice, med drugim presveto Trojico, učlovečenje druge božje osebe, Jezusovo in naše vstajenje; zametali so zakramente, posebej zakrament zakona, dovoljevali ali celo izrečno pospeševali pa razbrzdanost. Do kristjanov so bili nasilni; zastrupljali so jim celo vodnjake in studence, rušili cerkve in hiše. Kriva vera se je hitro širila; njeni pripadniki so se sami ponosno nazivali »čisti« (katharoi, katarci), drugi pa so jih imenovali albižane (po južnofrancoskem mestu Albi), valdežane oziroma valdence (po lyonskem trgovcu Petru Valdesu), patarence (morda po »Pater noster«, ker so nekateri rekli, da za zveličanje zadostuje izrekanje začetnih očenaševih besed; ali morda po mestni četrti Pattari v Milanu). Bila pa so tudi še druga imena za zastopnike tega krivoverstva. Pri nas bolj poznamo bogomile, ki imajo podobne nazore. Papež Inocenc III. je poslal v kraje, kjer se je to krivoverstvo vedno bolj širilo, svoje odposlance z naročilom, naj oznanjajo evangelijsko resnico, zraven pa skrbijo, da se duhovščina ne bo vdajala posvetnosti in s slabim zgledom dajala povod za še močnejše širjenje krivih naukov. Ker so papeževi odposlanci nastopali preveč uradno, oblastno in ošabno,

brez pričevanja z duhom apostolskega uboštva, seveda niso mogli uspeti. L. 1206 se je Dominik v Montpellieru srečal z razočaranimi papeževimi pridigarji. Razvil jim je povsem nov načrt za delovanje pridigarjev: Kakor Jezusovi učenci naj bi v majhnih skupinah, brez gmotnih sredstev (razen kolikor so res nujno potrebna) in peš, v apostolskem uboštvu, hodili po mestih in vaseh. Dominik sam je tako živel in delal tudi potem, ko je vojna proti albižanom opustošila deželo. Proti krivovercem je bilo že več križarskih pohodov, ki pa so s svojo brezobzirnostjo in krutostjo položaj samo poslabšali. Papež Inocenc III. je 17. 11. 1206 po svojem odposlancu Raoulu odobril način misijonskega dela, kakor si ga je zamislil Dominik. Vendar so papeževi odposlanci kmalu pustili Dominika na cedilu. Dominik sam ni odnehal. V molitvi in pokori se je pripravljajl na vsakdanje misijonsko delo. Življenjepisci pravijo, da je vedno ali govoril z Bogom ali pa o Bogu, hkrati pa da je bil sposoben neomejene simpatije do ljudi in njihove bede (prim. Cath. III, 1001). Tudi govorijo o skrajni strogosti njegovega osebnega življenja, a hkrati prežetosti z žarom notranjega veselja, ki ga je nagibalo, da je na potovanjih zanosno prepeval »Ave maris Stella« ali kake druge slavonspeve (prim. Cath. III, 1001). Ne posmeh ne sovraštvo, noben neuspeh ga ni mogel oplašiti v misijonarskem prizadevanju. Brez prenehanja je premišljeval skrivnost Jezusa Kristusa v svetopisemskih virih razodetja, zlasti še v evangeliju sv. Mateja in pa v pismih sv. Pavla. To dvojje je vedno nosil s seboj in znal na pamet (pr. t.). Takšno premišljevanje Kristusove skrivnosti je sobratom priporočal ob vsaki priliki.

Sčasoma se je Dominiku pridružila skupina sodelavcev, ki jih je imenoval »brate pridigarje« (fatres praedicatores). Ko je toulouški škof Fulko šel v Rim na zasedanje 4. lateranskega koncila, ga je spremljal Dominik. V Rimu se je prav tedaj mudil tudi sv. Frančišek Asiški. Inocenc III. in cerkveni zbor sta sicer priznala Dominikovo apostolsko misel, a svetovano mu je bilo, naj privzame pravila kakega že potrjenega reda in bo tako sam dobil potrditev. Dominik se je vrnil v Toulouse in izbral pravila sv. Avgušтина ter jih nekoliko prilagodil in izpopolnil. Dne 22. 12. 1218 je od papeža Honorija III. dobil zaščitno pismo za samostan sv. Romana v Tou-

lousu. S tem se je začela zgodovina dominikanskega reda. Dominik je razposlal majhne skupine svojih redovnih bratov v Španijo, v Pariz in v Prouille, nekaj pa jih je ostalo v Toulousu. Sam se je napotil v vseučiliško mesto Bologno, da bi poskrbel za nadaljnji razvoj »reda bratov pridigarjev«, ki je v letu Dominikove smrti – ta je bila 6. 8. 1221 – imel v Bologni svoj prvi generalni kapitelj. Bilo je tedaj osem provinc, razen tega že več ženskih samostanov (malo pozneje, že v 13. stoletju, so se dominikanke naselile tudi pri nas v Velesovem). Dominik svojemu redu ni predpisal ročnega dela, kakor so ga imeli predpisanega prejšnji cerkveni redovi. Red se je odpovedal vsaki posesti. Premožensko je bila dominikanska redovna skupnost v posameznem kraju omejena na samostan in vrt, na delovanje v svojih cerkvah in v pomoč pri dušnem pastirstvu drugim duhovnikom; in posvečal se je dominikanski red pridiganju, v ta namen posebej tudi študiju. Dominikanci naj bi služili resnici – navsezadnje resnici, ki je Kristus sam – jo širili med množice in z resnico ljudi preoblikovali v razumne božje otroke. Zgodovinar Albert Hauck je označil ustanovitev bratov pridigarjev kot nekaj najpopolnejšega, kar je prispeval srednji vek glede splošne izobrazbe in vzgoje v samostanskih ustanovah. Dominik je posrečeno povezal staro meniško izročilo z živim evangelijskim gibanjem, kakor so ga utelešali potujoči pridigarji in kakršno je pri novem mestnem prebivalstvu 12. in 13. stoletja imelo tako velik odmev. S to povezanostjo meniškega izročila z evangelijskim uboštvom potujočih pridigarjev je dominikanski red opravil velikansko dušnopastirsko in znanstveno delo, ki je izrednega pomena za vso Cerkev in za celotno kulturo srednjega veka, v svojih sadovih pa tudi še za novi vek, in to prav do danes (LS III, 307–312).

#### *4. Tomažev boj za poklic*

Rekli smo, da so mladi ljudje pri dominikancih občudovali njihovo dvojno značilnost: apostolsko uboštvo in vedro zaupanje v zmago krščanske resnice nad vsemi zmotami. V tem so videli v

tedanjem položaju tako zaželeno vrnitev v apostolske čase, vrnitev k pristnemu evangeliju, seveda takšno vrnitev, ki je ni mogoče izvršiti mehanično, z zgolj zunanjim posnemanjem in z nekakšno zgolj zunanjo spremenitvijo govornice, izražanja, ne da bi nastopila globoka duhovna preusmeritev. Vse Tomaževo življenje pričuje razen o evangelijski preprostosti tudi o tem, kako tuje mu je bilo sleherno pačenje resnice in kako je vse svoje duhovne moči posvetil temu, da resnico čim globlje spozna in jo posreduje drugim. Tako mu je bilo nekako naravno, da se je odločil za vstop v »red pridigarjev«, ki je bil tedaj še zelo mlad in ves ognjevit. Kar je Tomaž sklenil, to je kljub silnim oviram tudi izpolnil: l. 1243 ali 1244 je, osemnajstleten, prestopil v Neaplju samostanski prag z namenom, da se nikdar več ne vrne v svetno oziroma posvetno življenje.

Trdna odločnost in zvestoba sta bili Tomažu že za izvedbo te odločitve zelo potrebni lastnosti. Njegova slavohlepna družina se nikakor ni hotela sprijazniti s Tomaževim sklepom. Pokopati bi bila morala načrte za Tomaževo napredovanje, če ne ravno v čisto svetnem življenju, pa vsaj v benediktinskem redu. Posebno neprijetno je bilo zanjo, ker je Tomaž šel prav k dominikancem, neposredno podrejenim papežu, medtem ko je bila družina Akvincev v službi cesarja, ki se je papežu upiral.

Že 1235 je dominikanski samostan v Neaplju doživel oborožen napad, ker je vanj vstopil mlad človek iz ugledne družine. Pri Tomažu je šlo še za mnogo odličnejšo družino, ki je sklenila vse storiti, da Tomaža odvrne od njegove poti. Ko je mati Teodora zvedela za Tomažev vstop k dominikancem, ji to kljub njeni globoki vernosti ni hotelo iti v glavo. Takoj se je napotila v Neapelj. Predstojniki pa so Tomaža hitro poslali v Rim v samostan pri sv. Sabini, odkoder ga je redovni general Johannes Teutonicus odposlal v Bologno. Toda med potovanjem sta ga napadla dva starejša Tomaževa brata in ga onstran mesta Orvieto ujela. Odveden je bil najprej v trdnjavo Monte San Giovanni, čez nekaj časa pa v trdnjavo Roccasecca, ki je bila last družine Akvincev. Tomaža so njegovi domači tukaj skušali pregovoriti najprej s prijaznimi besedami, naj sleče dominikansko redovniško obleko. Ko ni šlo zlepa, so ga zaprli v samotno celico,

češ, v popolni samoti se bo že premislil. A noben poskus ni zalegel; čim bolj so Tomaža nadlegovali, tem bolj se je utrjeval v svojem sklepu. Tudi oče je vse poskusil. Največ pa je moral Tomaž prestati od svojih dveh bratov, ki sta končno uporabila tudi najpodlejša sredstva, hoteč pripraviti Tomaža do nramnega padca in s tem zlomiti njegovo odločnost. Dosegla sta ravno nasprotno: tu se je Tomaž še posebno izkazal za popolnega zmagovalca.

Skoraj dve leti je trajal njegov zapor. Potem je nastopil preobrat. Sorodniki so ga začeli čislati in občudovati. Ena od njegovih sester se je tudi sama odločila za redovniško življenje. Jeseni l. 1245 so sorodniki Tomaža natihoma izpustili. Šel je naravnost k dominikancem v Neapelj in od tod v Rim. Vendar se sorodniki niti zdaj še niso mogli pomiriti in so napravili še en poizkus. Vložili so tožbo pri papežu zoper dominikance, češ da so Tomaža ugrabili. Papež Inocenc IV. je hotel ugoditi obema strankama in je Tomažu ponudil opatijo na Montecassinu ter vrh tega dovolil, da sme kot benediktinski opat živeti po pravilih dominikanskega reda. Tudi tega Tomaž ni sprejel. Odslej je imel mir zaradi svojega poklica (Kovačič 16s).

Strašni dogodki, ki so v kratkem prišli nad akvinsko hišo, so na svoj način pokazali, kako modro je Tomaž ravnal, tudi če gledamo na stvar zgolj človeško. Družina Akvincev je prišla iz neznanega vzroka v nemilost pri cesarju. Konrad IV. jim je opustošil vsa posestva in l. 1252 grad Aquino do tal porušil. Tomažev brat Landulf je moral v pregnanstvo, brat Rajnald pa je umrl v ječi. Ime grofov Aquino je ovekovečil Tomaž prav v redovniški halji beraškega reda, medtem ko bi se sicer v zgodovini komaj omenjalo ime grofovske rodbine Akvincev (Kovačič 19).

## *5. Šolanje v Kölnu in Parizu*

Predstojniki so Tomaža poslali na nadaljnji študij v Pariz (tako pravi Viljem de Tocco) ali v Köln (tako trdi Bartolomej de Lucca). Gotovo je bil Tomaž od 1248 do 1252 učenec Alberta Velikega

(1193–1280) v Kölnu. Köln je bil v 13. stoletju največje mesto Nemčije. »Studium generale« (Splošno učilišče) dominikancev je bilo mednarodno (Vereš, 9). Albert Veliki, ki je vodil »Studium generale« v Kölnu, je največji nemški učenjak srednjega veka. Dobil je naziv »doctor universalis«. V njem je, kakor pravi življenjepisec Viljem de Tocco, Tomaževa duša, »žejna modrosti, našla studenec, iz katerega se je mogla napojiti z globoko in čudovito modrostjo.« Isti življenjepisec prikazuje Tomaža v Albertovi šoli kot zelo skromnega, tihega, marljivega in pobožnega učenca. Njegovi součenci so dalj časa mislili, da je Tomaž slabo nadarjen in da ne more dohajati visokih Albertovih izvajanj. Zato so Tomaža pomilovali in ga zaradi njegove molčečnosti zbadljivo označevali kot »mutastega sicilskega vola« (Kov. 19; LS I 641s). Albert pa je v skromnem učencu kmalu odkril skriti talent, ko mu je nalašč postavljaj najtežja vprašanja in je nemudoma dobival jasne, določne in globoke odgovore. Ko je pri neki javni disputaciji Tomaž vzbudil splošno občudovanje, je Albert, tako pripovedujejo, zaklical: »Ta mutasti vol bo v znanosti nekoč še tako zamukal, da ga bo slišal ves svet.«

Albert Veliki je nekaj časa poučeval na teološki fakulteti v Parizu, nato pa so ga predstojniki poslali v Köln, da je tam vodil nanovo ustanovljeno visoko bogoslovno šolo. Bil je izvrsten poznavalec Aristotelove filozofije in je v Tomažu potrdil in še poglobil zanimanje za Aristotela. Albert je bil izredno razgledan zlasti v poznanju naravoslovja. Izmed vseh velikih srednjeveških učiteljev je bil on tisti, ki je največ pisal, in sicer o najrazličnejših predmetih: o filozofiji, o naravoslovju in matematiki, o strogo teoloških ter o moralnih in političnih vprašanjih. Za Alberta so značilne tri glavne poteze: 1. zares enciklopedična prostranost izobrazbe oziroma informiranosti; 2. odločnost, s katero hoče v krščansko misel – ne da bi kakorkoli kaj ponaredil – vključiti veljavni Aristotelov prispevek; 3. težnja po izdelavi sinteze vsega izročenege nauka (Cath. I, 266s). Močno je Albert poudarjal, da si naravna in nadnaravna resnica, ki imata skupen izvir v Bogu, ne moreta nasprotovati. V letih 1240–1248 je Albert sam napisal pet obsežnih komentarjev k Aristotelovi filozofiji, kar je vzbudilo veliko pozornost in pri

tem skoraj v enaki meri z ene strani odobravanje ter z druge strani nasprotovanje. Svoje učence je še posebno razvnel tedaj, ko je pogumno in duhovito zavračal ugovore zoper nova lastna spoznanja, ki so se mu sprožila ob Aristotelovih delih. Izrekel je takrat veliko besedo: »Glede vere in nrvnosti moramo dati večjo veljavo Avguštinu kakor pa filozofom, kadar so si mnenja navzkriž. Če govorim o medicini, se bom držal Galena in Hipokrata (dva velika antična zdravnika), če pa gre za naravo stvari, se obračam k Aristotelu ali komu drugemu, ki se na te stvari spozna.« Slaven je tudi stavek, v katerem Albert trdi: »Vsak resničen filozof mora poskusiti, da v svoji misli zedini dediščino Platona in Aristotela.« Sam si je že v svoji filozofiji brez nehanja prizadeval za takšno sintezo (Cathol. I, 268).

Tomaž je poslušal Albertova predavanja o »De divinis nominibus« Dionizija Areopagita in je lastnoročno zapisal celoten tekst, ki se je ohranil. Zbral je tudi Albertove »Quaestiones« o nikomahovski etiki. Ko je l. 1252 redovni general Johannes Teutonicus prosil Alberta, naj mu predlaga kakega kandidata za bakalavreat na dominikanskem generalnem učilišču v Parizu, s tem pa za profesorja na pariški univerzi, ki je bila takrat »velesila v kraljestvu duha«, prva za papeštvom, je bil izbran Tomaž.

Pripomniti je treba, da so v velikem duhovnem gibanju 13. stoletja zacvetela vseučilišča. Ponekod so se razvila iz starodavnih samostanskih ali pa stolnih šol, tu in tam pa so nastala tudi nova učilišča poleg drugih, že obstoječih. Današnji pojem »univerze« se ne krije povsem s srednjeveško »universitas«. Tedaj je ta beseda pomenila v civilnem pravu združeno korporacijo. V akademskem življenju »universitas« ni pomenila učnega zavoda samega, marveč zbor profesorjev, ki so na kaki šoli učili, ali tudi skupnost učencev, ki so obiskovali tisto šolo: »Universitas magistrorum atque scholarium«. Tedaj je nastala tudi beseda »libertas academica«. Takratna visoka učilišča so namreč uživala veliko samostojnost. Pariško vseučilišče je tedaj imelo štiri fakultete: filozofsko, teološko, pravno in medicinsko. Posebno sta sloveli filozofska in teološka fakulteta (Vereš 11).

V Parizu so dominikanci imeli svoja predavanja v konventu (samostanu) sv. Jakoba. Tu sta prebivala tudi sv. Albert za časa svojega učiteljevanja v Parizu in pa sv. Tomaž. Tomaž je marljivo nadaljeval študij za dosego prve akademske stopnje, ki je bil bakalavreat. Če je bakalaver dobro prestal disputacije (ki so bile »redne« (ordinariae) in so se vršile vsakih 14 dni, in pa »poljudne«, »quodlibettales«, ki so bile dvakrat na leto, v adventnem in postnem času), je dobil okroglo kapico, ki se je imenovala »prima laurea«, in je odslej smel sam predavati pod vodstvom svojega učitelja, »magistra«. Bil je, kakor bi rekli danes, asistent fakultete. Najprej je razlagal posamezne knjige sv. pisma (zato se je imenoval bacalaureus biblicus); nato so mu odkazali razlaganje posameznih traktatov Sentenc Petra Lombarda (in se je imenoval bacalaureus sententiarius). Ko je končal 2. knjigo Sentenc in je začel s tretjo, je postal »baccalaureus formatus« ter kandidat za akademsko stopnjo »magistra«. Če je dobro predaval in medtem še dalje marljivo poslušal predavanja doktorjev, so ga magistri predstavili kanclerju, da mu je podelil lincenciat. Kdor je hotel postati javni bogoslovni učitelj, je moral najmanj pet let preučevati teologijo (Kovačič 19–24, Vereš 11).

Tomaž Akvinski je kot podrejeni učitelj razlagal sv. pismo in sentence Petra Lombarda pod vodstvom magistra dominikanca Bruneti-ja. S svojimi predavanji je prekosil vsa pričakovanja. Število poslušalcev je od dne do dne rastlo in Tomaževo ime je zaslovelo po vsej Franciji in še čez njene meje. Njegov učenec in življenjepisec Viljem de Tocco pravi, da je Tomaž že v začetku svojega učiteljevanja iznenadil poslušalce z enostavnim in jasnim ter hkrati globokim predavanjem, kjer je bilo vse razvrščeno logično in živahno. Našel je vedno nova vprašanja in dokaze, ter vzbujal v poslušalcih vnemo in zanimanje za predmet. Dvorana je bila kmalu premajhna, tako velika množica učencev je vrela v njegovo šolo (Kovačič 26s). Lombardove sentence je Tomaž razlagal najmanj dve leti. Njegov komentar, ki je iz tega nastal, obsega skupaj z izvirnim tekstom okoli 5000 strani. To je ob Sumi teologije Tomaževo najobsežnejše delo. Čeprav so tu navzoči sledovi začetniške nesigurnosti, prihaja vendar do izraza avtorjeva močna miselna prodornost in originalnost. Mnogokje



smo tu priča novih pogledov na razne probleme, čeprav odloča samo resnica in ne samovoljno novotarstvo (Vereš 11).

Tako je bil Tomaž v Parizu od l. 1252 dalje najprej bakalaver (*baccalaureus*), to je kandidat za profesuro oziroma asistent, naslednja tri leta (1256–1259) pa magister, kar ustreza nekako naslovu in pomenu današnjega rednega univerzitetnega profesorja. Po takratni navadi je trajala služba magistra na univerzi le po tri leta; sv. Tomaž je bil v 13. stoletju edini, ki je kot magister učil v Parizu dvakrat po tri leta; drugič je opravljal to službo v letih 1269–1272. Ko je l. 1256 imel inavguralno magistrsko lekcijo, je bil star komaj 31 let. Pred tem je moral biti slovesno razglašen za doktorja, kar se je zgodilo jeseni 1256. Pri promociji je Tomaž sijajno razpravljal o *resnici* (*de veritate*) in si je za izrek izbral besede Ps 103,13: »*Rigans montes de superioribus suis; de fructu operum tuorum satiabitur terra*«: »Iz svojih hramov napajaš gore; zemlja se nasičuje s sadom tvojih del«. Skupaj z njim je bil za doktorja razglašen štiri leta starejši veliki frančiškanski teolog Bonaventura (1221–1274). Bonaventura in Tomaž sta ta dan sklenila tesno in zares idealno prijateljstvo. Fr. Kovačič pravi:

»Kakor sta ustanovitelja frančiškanskega in dominikanskega reda, Frančišek in Dominik, sklenila iskreno prijateljstvo, tako tudi njiju odlična duhovna sinova Bonaventura in Tomaž. Njuna značaja se med seboj lepo ujemata. Tomaž je miren, resnoben in globok mislec s strogo logično metodo, Bonaventura pa poln žarnih čustev. Bonaventura je učenec Aleksandra Haleškega, katerega se v znanstvu tesno oklepa, a ga visoko nadkriljuje v visokem mističnem poletu. Tomaž je učenec velikega Alberta, a v znanstvu veliko samostojnejši. Tomaževi spisi so kakor svetloba, ki razsvetljuje, Bonaventurovi pa kakor plamen, ki ogreva. Tomaž je velikan kot učenjak, Bonaventura kot mož praktičnega dela in kot goreč govornik, poln serafskega ognja. Tomaž je po rojstvu visokega rodu, a je ostal svoje žive dni preprost menih; Bonaventura je bil tudi sin uglednih staršev, pa se je povzpел do najvišjih cerkvenih časti, umrl kot škof in kardinal. Pri nekem obisku je Tomaž vprašal Bonaventura, odkod zajema svoje globoke misli. Bonaventura pokaže

na edino podobo, ki je krasila njegovo celico, na razpelo (križ), in pravi: »To je moja knjiga.« Drugokrat obišče Tomaža Bonaventura in ga najde globoko zatopljenega v neki spis. Ko so Tomažu rekli, da Bonaventura piše življenje sv. Frančiška, je Tomaž dejal: »Pustimo svetnika delati za svetnika« (Kovačič 31).

Ne smemo si misliti, da je bilo Tomaževo življenje na pariški univerzi za časa študija in nato profesure nekakšna prijetna idila. L. 1252, ko se je Tomaž začel pripravljati na bakalavreat, se je na univerzi začel boj proti mendikantom. Skupina ljudi je na skrivnem sestanku sklenila, da sme vsak red imeti le po enega magistra na isti šoli. To je bilo kršenje pravic vseučilišča, ki se je uprlo. Nastali so veliki nemiri in spori, ker vlada ni hotela ugoditi zahtevam vseučilišča. Ko je prišlo do zaprtja vseučilišča, so redovniki, tako frančiškani kakor dominikanci, še naprej predavali. To je še bolj razpalilo sovraštvo zoper nje. Spor je prišel celo pred apostolski sedež in ugledni magister Viljem de S. Amore, ki je vodil nasprotnike mendikantov, je znal pridobiti na svojo stran celo papeža Inocenca IV. Napisal je strasten spis zoper mendikante, »De periculis novissimorum« (O nevarnostih najnovejših časov), katerega je poslal papežu in ga v francoskem prevodu širil po vsej Franciji. Naslednik papeža Inocenca IV. Aleksander IV. je zadevo izročil odboru 4 kardinalov in l. 1255 zastopnike obeh strank poklical pred sebe. Na javni konzistorij sta bila na papeževo željo poklicana tudi Albert Veliki in njegov učenec Tomaž Akvinski. Albert Veliki je spis Viljema a S. Amore stavek za stavkom temeljito ovrgel in sijajno zmagal. Tomaž je Viljemove napade na medikante zavrnil v spisu »Contra impugnantes Dei cultum«.

Da je bil Tomaž skupaj z Bonaventurom (12. 8. 1257) sprejet v korporacijo profesorjev pariške univerze, v ta namen je bila potrebna intervencija papeža Aleksandra IV. (Kov. 28–30, LThK 120). Od 1256 do 1259 je Tomaž poučeval kot »regens actu« oziroma kot »regens primarius« na »schola externa« dominikanskega reda, medtem ko je njemu podrejeni bakalaver pod njegovim vodstvom razlagal sv. pismo in Lombardove sentence. Iz Tomaževih tedanjih predavanj in disputacij so se razvile večje in manjše razprave, ki so

potem izšle pod naslovom »*Quaestiones disputatae*«. Vseh skupaj jih je sedem. Najstarejša in najlepša med njimi je razprava o resnici (*de veritate*), ki je razčlenjena na 29 poglavij (*quaestiones*) in šteje do 200 členov (*articuli*) z obravnavanjem najvzvišenejših točk modroslovja in bogoslovja. Začela se je za Tomaža doba samostojne, moške, vsestranske dejavnosti. Dvorana, kjer je predaval Tomaž, je bila, kakor je bilo že omenjeno, vedno prenapolnjena. Število študentov v Parizu tudi 40000 (Kov. 26). Na mlade ljudi je njegova osebnost imela veliko privlačno moč. Do učencev je bil ljubezniv kakor oče; pridobil si je njih srca, da so ga iskreno spoštovali in ljubili (Kovačič 32s). V postnem času l. 1259 pa je imel v cerkvi sv. Jakoba postne pridige »z velikanskim uspehom« (Kov. 33).

V Parizu je razen Bonaventura pridobil Tomaž še mnogo drugih prijateljev, nekaj pa tudi sovražnikov. Med znane prijatelje štejejo Tomaževega asistenta Annibala de Annibaldi, ki je pozneje postal kardinal; dalje je med njimi Peter iz Tarantazije, prihodnji papež Inocenc V., Vincenc de Beauvais, knjižničar na dvoru kralja Ludvika IX., in kralj sam, ki se je pogosto obračal na Tomaža za nasvet. Življenjepisci poročajo o nenavadnem dogodku, ki se je Tomažu pripetil pri kraljevskem obedu. Zaposlen s svojimi mislimi o manihejcih je Tomaž pri obedu v glavnem molčal. Nenadoma pa je udaril s pestjo po mizi in zaklical: »*Conclusum est adversus manicheos!*« Se pravi: Končno je tukaj prava rešitev vprašanja o manihejskem krivoverstvu! Starešina povleče Tomaža za plašč in ga opozori: »*Magister Tomaž, ne pozabite, da ste za mizo francoskega kralja!*« V odgovor na to se Tomaž dvigne, se prikloni kralju in ga prosi za odpuščanje zaradi nedostojnega vedenja. Toda kralj je bil prevzet od začudenja nad izredno močjo Tomaževe miselne zbranosti, ki je niti kraljevski obed ni mogel zmotiti. In življenjepisci dostavljajo, da je kralj ukazal, naj Tomažev zaključek zoper manihejce pisar takoj zapiše. – K temu je treba dostaviti: Ko je Tomaž 1259 začel pisati *Sumo contra gentiles*, ga je manihejsko krivoverstvo resnično zelo zaposljevalo, kakor se vidi iz I, c. 4, 20, 42 itd. Vilijem de Tocco piše, da se je imenovani primer pri kraljevi mizi dogodil, ko je Tomaž pisal *Sumo teologije* (Vereš 13).

## 6. V Italiji in začasno spet v Parizu

Leta 1259 je Tomaž postal član komisije za ureditev študija na visokih šolah dominikanskega reda. Poslali so ga v Italijo, kjer je ostal do 1268. Tam je predaval najprej v Anagniju (1261–1265), potem v Orvietu, kjer je bil ponovno nameščen papeški dvor in je Tomaž tukaj postal »lector curiae«, če ne morda samo na učilišču sosednjega dominikanskega konventa. Provincialni kapitelj v Anagniju je l. 1265 Tomaža določil za vodjo študija (Magister regens) v konventu sv. Sabine v Rimu, dokler ga ni po dveh letih papež Klemen IV. spet poklical na papeški dvor, ki je bil zdaj v Viterbu. V teh letih bivanja v Italiji je Tomaž dovršil sumo *Contra gentiles*, ki jo je začel že v Parizu. Obenem je najbrž končal tudi že prvi del svojega največjega dela, ki je *Summa theologiae* (LThK 120).

Jeseni l. 1268 ga je redovni general poslal v Pariz, kjer je bil položaj zelo napet in so dominikanci spet prišli v velike težave, ki so tokrat prihajale ne le s svetne (sekularne) strani, marveč tudi od strani frančiškanskega reda, ki je bil vznemirjen zaradi rastočega ugleda Aristotela in obenem zaradi ponovne krepitve latinskega averoizma. Tomaž je v Pariz prišel v začetku l. 1269. Zoper nasprotnike mendikantov je branil ideal beraških redov: tako sta nastala spisa »*De perfectione vitae spiritualis*« (O popolnosti duhovnega življenja) in »*Contra retrahentes*« (Zoper odvrtaajoče). V »*De unitate intellectus*« (O enosti uma) je odločno zavrnil averoizem, a v »*De aeternitate mundi*« se ni hotel postaviti v nasprotje do Aristotela. Vsi ti spisi, pa tudi vrsta drugih, obsežnejših in zelo pomembnih, so nastali iz ustnih disputacij in predavanj.

Ko so po veliki noči 1272 na univerzi nastopile stavke, je redovni general Tomaža poklical nazaj v Italijo. Udeležil se je v Florenci generalnega kapitlja in dobil tukaj nalogo, da organizira za teologijo nov »*studium generale*«. Tomaž je za ta namen izbral Neapelj, morda ga je k temu nagnil Karel Anjou, ki je hotel tu reorganizirati univerzo. K Tomaževim učencem so v Neaplju spadali med drugim Bartolomej de Lucca in Viljem de Tocco, poznejši avtor življenjepisa

o sv. Tomažu Akvinskem, pa tudi Bartolomej de Capua, ki je bil priča pri procesu razglasitve sv. Tomaža za svetnika. V tem času je Tomaž poleg drugega pisal tretji del teološke sume. V postnem času 1273 je imel v ljudskem jeziku zelo obiskane pridige, v katerih je razlagal apostolsko veroizpoved, očenaš in 10 božjih zapovedi. Začel pa je bolj in bolj bolehati in opuščati pisanje, češ da se mu zdi malenkostno vse, kar je napisal, v primerjavi s tem, kar v resnici je. Na god sv. Nikolaja, 6. 12. 1273, se je tedaj, ko je maševal, zgodila na njem velika sprememba. Prišel je do prepričanja, da je konec njegovega življenja blizu. Odslej je popolnoma prenehal s pisanjem. Tako je tretji, to je zadnji del teološke sume ostal nedokončan. Ustavilo se je nekako sredi obravnavanja zakramenta sv. pokore, ob 4. členu 90. vprašanja. Ko je Tomaža njegov sodrug in zvesti spremljevalec Reginald priganjal k pisanju, je dobil kratek odgovor: »Ne morem; kar sem pisal, se mi zdi kakor pleve, ko se oziram na to, kar mi je bilo razodeto.«

Medtem je papež Gregor X. sklical 14. vesoljni cerkveni zbor v Lyonu (2. lyonski koncil), kjer naj bi se obnovila edinost vzhodne (pravoslavne) Cerkve z zahodno. Poklican je bil k razpravljanjem na koncilu tudi Tomaž Akvinski, znan kot odličen poznavalec vzhodne teologije. Februarja 1274 je Tomaž v spremstvu Reginalda de Piperno zapustil Neapelj in se odpravil na dolgo in težavno pot. Kmalu je zbolel na smrt in je zaradi onemoglosti moral sprejeti gostoljubnost opata v cistercijanskem samostanu Fossanuova. Šel je najprej v cerkev pred najsvetejši zakrament in ob vstopu v samostan izrekel psalmistove besede: »To je moje počivališče za vedno; tu bom prebival, ker sem ga želel« (Ps 131, 14). In res je kljub najspoštlivejši in kar najskrbnejši negi hitro opešal. Tri dni pred smrtjo si je zaželel zakramente za umirajoče. Ko mu je opat prinesel sv. popotnico, se je dvignil iz postelje in z zadnjimi močmi še izpovedal: »Sprejemem te, ti cena mojega odrešenja. Iz ljubezni do tebe sem študiral in delal; tebe sem oznanjal in učil. Zoper tebe nisem nikdar ničesar rekel, če pa sem kaj rekel, ni bilo to vedoma in pri svojem mnenju nisem trdovraten. Če sem kaj učil o tem zakramentu, kar bi ne bilo prav, prepuščam vse sodbi svete rimske

Cerkve, da ona popravi. V pokorščini do nje odhajam zdaj iz tega življenja» (LS I 647). Umrl je v jutru 7. 3. 1274.

Pokopali so ga v samostanski cerkvi Fossanova blizu velikega oltarja. Čez nekaj časa so nastali prepiri zaradi svetnikovega trupla, ki je bilo celo ukradeno. Konec pričkanju je l. 1369 napravil papež Urban V., ko je ukazal, naj se Tomaževo truplo prenese iz Italije v Toulouse, kjer je bilo pravkar ustanovljeno novo vseučilišče, ki naj bi delovalo v duhu sv. Tomaža (Kovačič 5).

Iz tega prikaza Tomaževega življenja smo seveda izpustili polno stvari, predvsem seveda naštevanje in označitev njegovih teoloških in filozofskih spisov, ki po svoji množini in še bolj pa kvaliteti predpostavljajo naravnost herojsko delavnost, kakor po pravici pripominja Y. Congar, sam dominikanec in eden od največjih današnjih teologov (IKZ 74, 260). P. Walz, prav tako dominikanec, pravi: Tomaž je »zemeljske stvari uporabljal, kolikor je bilo res potrebno; posvečal se je duhovnemu življenju. Nobene druge ambicije ni imel kakor to, da bi vedno bolje vršil dolžnosti svojega poklica: obveznosti kristjana, redovnika, duhovnika in učitelja – in sicer jasno, potrpežljivo in velikodušno« (DThC 15(46)627).

Svojo učiteljsko službo je Tomaž Akvinski pojmoval v duhu svojega reda, v duhu sv. Dominika samega, ki se je iz ljubezni do Kristusa odpovedal svetnemu premoženju, da bi s tem lažje Kristusa približal ljudem, zlasti takim, ki se pohujšujejo nad bogastvom v Cerkvi. Sodil je, da sta dominikanski in frančiškanski red zaradi svojega uboštva najbolj usposobljena, da ljudem oznanjata Kristusa, ki je zaradi ljudi postal ubog, da bi vse pridobil za božje kraljestvo. Zaradi uboštva se jima ni treba zanimati za svetna opravila, kolikor ni res nujno potrebno; zato pa se moreta tem bolj v miru posvetiti molitvenemu premišljevanju in poučevanju. Pouk o odrešenjskih resnicah je največje delo usmiljenja, kajti učitelj je tedaj neposredni Kristusov glasnik. Za dobro oznanjevanje božje besede – tako pravi sv. Tomaž – je potrebno dvoje: prvič kar se da globoko umevanje, pridobljeno s temeljitim študijem, in drugič vse obsegajoča ljubezen, ki se začenja s premišljevanjem in kontemplacijo resnic o Bogu ter objema v Bogu vse ljudi, ker Bog hoče, da bi se zveličali vsi ljudje.

Vsak človek pa, ki se posveti Bogu, posebno še z redovno zaobljubo, iz čiste in nedeljene ljubezni, dobi dar zbranosti in dušnega miru, o katerem piše sv. Tomaž v razlagi Janezovega evangelija: »Mir je duhovno veselje, počitek duše, preprostost srca, vez ljubezni (med ljudmi) in deležnost pri božji ljubezni.« Tako je Tomaž Akvinski nekako sam opisal svoje bistvene lastnosti in osebna prizadevanja za svetost. In brez dvoma se je zavedal tistega, kar posebej in izrečno pripominja 2. vatikanski koncil, ko uči, da so k svetosti poklicani »vsi kristjani, naj bodo kateregakoli stanu ali položaja«. Koncil k temu dostavlja: »S to svetostjo pa tudi v zemeljski družbi prispevajo k temu, da življenje postaja bolj človeško« (C 40, 2).

Nauk sv. Tomaža so v precej številnih točkah v Parizu in v Oxfordu tudi še po njegovi smrti dalj časa ostro napadali in nekaj njegovih stavkov izrečno obsodili. Kljub temu pa z vsem tem ni bilo mogoče spodkopati njegovega ugleda in vpliva. Fakulteta artistov v Parizu se je že 2. 5. 1274 hvalila, da ima ona v posesti telo tistega, ki ga sama označuje kot »doctor venerabilis frater Thomas«. Pariški profesorji so ga kmalu začeli označevati z naslovom »doctor communis«, torej z istim naslovom, katerega papeži od Leona XIII. dalje najrajši uporabljajo, ko gre za Tomaža Akvinskega (LthK X 121). Okoli l. 1300 so večinoma morali utihniti glasovi, ki so napadali Tomažev nauk, kajti število njegovih branilcev, skupaj z njihovo prepričevalnostjo se je stalno večalo. Od 1312 dalje je Tomaž Akvinski veljal na univerzah za splošno priznanega učitelja, kar ravno pomeni »doctor communis«. Tisti, ki so Tomaža osebno poznali, so že pred njegovo smrtjo občudovali njegovo svetniško življenje. Ko se je poleglo nasprotovanje Tomaževemu nauku, je papež Janez XXII. l. 1318 rad ustregel prošnjam od mnogih strani in ukazal zbrati podatke o Tomaževih krepostih in čudežih. Že 18. 7. 1327 je Tomaž bil razglašen za svetnika. Po tem času so tudi Tomaževi nasprotniki preklicali vse obsodbe njegovih naukov. Od tridentinskega koncila naprej je Tomaž odločujoča avtoriteta v bogoslovni znanosti in krščanskem modroslovju. Za velikimi cerkvenimi očeti prvih krščanskih stoletij je ta svetnik prvi, ki ga je Cerkev pod papežem Pijem V.

l 1567 razglasila za cerkvenega učitelja; šele pozneje so to odliko priznali še nekaterim drugim.

Kot svetnika Tomaža upodabljajo navadno v belem dominikanskem habitu in črnem plašču. Na prsih ima podobo sonca ali svetle zvezde, v rokah pa knjigo in pero, včasih tudi monštranco ali ciborij. Njegovo modrost ponekod zaznamujejo z golobom, drugod pa z Jezusom na križu, ki ga Tomaž moli in se ob njem navdihuje. Papež Leon XIII. ga je l. 1880 razglasil za zavetnika visokega šolstva.

### *Dela svetega Tomaža*

S pisanjem znanstvenih del je sv. Tomaž začel že za časa baka-lavreata. Eno, za posebnost Tomaževe misli najbolj značilnih del te dobe je razprava (opusculum) o bitju in bistvu (*De ente et esentia*, 1256). To je zasnova vse njegove metafizike, kakršno si je zamislil ob študiju Aristotelove filozofije. Drugo veliko delo te dobe je komentar k sentencam Petra Lombarda *In IV libros Sententiarum*. Sentence – misli, izreki – so se imenovali v srednjem veku zbirke verskih nauk, povzetih iz sv. pisma in cerkvenih očetov. Ena najbolj znanih zbirk je bila tista, ki jo je z veliko marljivostjo in tudi bistrumnostjo priredil pariški profesor in nato tudi pariški škof Petrus Lombardus (+1160), imenovan zato tudi »magister sententiarum«. Njegovo delo je bilo cela stoletja tja do 16. veka učna knjiga za dogmatiko na bogoslovnih šolah. Izšla je tudi cela vrsta komentarjev tega dela. Tak komentar k Lombardovim sentencam je torej napisal tudi sv. Tomaž. Pozneje, l. 1265, je začel še drugi komentar tega dela; in res je že predelal prvo knjigo, a mu je najbrž med delom prišla misel, naj bi sam samostojno zasnoval podoben učbenik za bogoslovne šole, le da bi bil bolj sistematičen in bolj popoln, kar je pozneje uresničil s svojo sumo (*Summa theologiae*).

Nato je kot magister poleg rednih predavanj na univerzi vodil od časa do časa znanstvene razprave (disputacije), kjer je sam določal vprašanja in po razpravah še sam vso snov sestavno (sistematično) predaval. Tako so nastale slovite *Quaestiones disputatae*: o resnici



(De veritate, 1256–1259) in nato po vrsti v Parizu in v Italiji o možnosti (De potentia, 1259–1263), o zlu (De malo, 1263–1268), o duši (De anima, 1269–1270) in druge. V tej dobi je na prošnjo Raymunda de Pennafort napisal nekakšno apologetiko, ki je dobila naslov *Summa contra gentiles* (1258–1260).<sup>2</sup> V tem delu obdeluje v 4 knjigah krščanske resnice tako, da razumsko dokazuje tiste, ki se dajo tudi umsko dokazati, druge, ki so znane le iz božjega razodetja, povzetega v sv. pismu, pa osvetljuje z analogijami in dokazuje, da ugovori proti njim niso utemeljeni. Nekaj več o tem delu bomo povedali pozneje v zvezi s Tomaževo teološko sumo.

V Italiji je Tomaž našel flamskega dominikanca Viljema iz Moerbecka, ki je bil dobro večšč grščini, kar Tomaž ni bil, vsaj ne zares temeljito. Ta mu je deloma prevajal Aristotelova dela in deloma popravljal že izdelane prevode. Dotlej so bila namreč prevedena dobro le tista dela, ki se nanašajo na logiko, druga pa izvečine po arabskih posredovalcih, ki so vnašali v Aristotelova dela že svojo filozofijo. Tako je Tomaž prek Moerbeckovih natančnih prevodov spoznal čist Aristotelov nauk in je začel takoj izdelovati komentarje. Znameniti so zlasti: In libros VIII *Physicorum* (ok. 1265), in Libros XII *Metaphysicorum* (ok. 1265), In libros III *De anima* (ok. 1266), In X libros *Ethicorum* (ok. 1266), In VIII *Politicorum* (ok. 1268), In libros posteriorum *Analyticorum* (ok. 1268).

Vzporedno je Tomaž preučeval vedno tudi sv. pismo in napisal tudi celo vrsto komentarjev k raznim oddelkom stare in nove zaveze, tako k Jobovi knjigi (1261–1264), k Visoki pesmi (1264 do 1269), k Izajiju (1259–1261), k Jeremiju (1264–1269), k Matejevemu evangeliju (ok. 1256–59), medtem ko so se Tomaževi komentarji k Markovemu, Lukovemu in Janezovemu evangeliju izgubili. Vendar pa imamo od njega delo »Catena aurea in quattuor Evangelia« (1265–67), ki se nanaša tudi na Markov, Lukov in Janezov evangelij. Tu je razlaga povzeta in modro izbrana iz grških (57) in latinskih (23) cerkvenih očetov. To delo spričuje, kako silno veliko je moral Tomaž brati in s kakšno železno, naravnost »herojsko« vztrajnostjo je delal. Y. Congar govori o »herojstvu« Tomaževe marljivosti.<sup>3</sup> Hoditi je moral od mesta do mesta, od samostana do

samostana, da je dobil potrebne rokopise, zelo dragocene, čeprav je v njih večkrat precej pomanjkljivosti. Sam je tej razlagi dal naslov »Expositio continua«; zaradi svoje izvirnosti pa je dobila že čez nekaj desetletij ime »Catena aurea«, ker so misli cerkvenih očetov nanizane kakor členi v zlati verižici.<sup>4</sup>

L. 1271–1273 je pisal *Compendium theologiae*, ki pa ga ni v celoti dovršil. Kajti že l. 1267 in v naslednjih letih je bila prva Tomaževa skrb pri njegovem največjem in najpomembnejšem sistematičnem teološkem delu *Summa theologiae*. To je nekak skupek vsega bogoslovja v treh delih. Navadno uporabljajo za pravkar omenjeno Tomaževo delo izraz *Summa theologica*; vendar je prvotni in pristni naslov *Summa theologiae*. V slovenščini bi mogli to delo nasloviti »Vse o teologiji«. Tomaž obravnava tukaj vse krščanske resnice, vso vsebino razodetja v njihovi notranji povezanosti in tudi v povezavi s spoznavami naravnega umovanja. Teološko sumo je Tomaž začel izdelovati v Italiji, menda tedaj, ko je bil v Rimu pri sv. Sabini na Aventinu, kjer je bilo življenje bolj mirno. V letih 1267–1270 je napisal prvi del (1) in pa prvo polovico drugega dela (1–2). Drugo polovico drugega dela (2–2) je izdelal in dokončal najbrž ob drugem bivanju v Parizu (1271–1272). Tretji del (3) pa je bržkone začel šele v Neaplju l. 1272, ga izdeloval to in še naslednje leto, a ni dovršil. Bil je preutrujen. Kakor so govorili o njem sobratje, se je tudi vedno bolj zamikal in zatapljal v večnost, v nadnaravno spoznavanje Boga; in vse, kar je napisal, se mu je – kakor je bilo že povedano – zdelo tako prazno in mrtvo, da je večkrat vzkliknil: »Kakšno vrednost ima vse moje delo?« Pa zopet: »Ne morem več!«

Ker se bomo ob teološki sumi nekoliko več ustavili na drugem mestu, naj še omenimo, da je Tomaž vsa leta svojega učiteljskega delovanja izdeloval tudi različne krajše spise, ki jih skupno označujejo kot »opuscula« in jih je nad 30. Marsikatero »delce« (»opusculum«) je tako obširno, da bi ga z vso pravico označili kot »delo«, kot »opus«; torej ne kot »delce«, marveč kot »delo«. Tudi »Compendium theologiae« npr. je v izdaji, ki je izšla po naročilu papeža Pija V. kmalu po tridentinskem koncilu, uvrščen med »delca«; in vendar obsega v nemškem prevodu iz l. 1928 nad 270 strani

v kvartu. Če bi uporabili format, ki je danes splošno v navadi, to je osmerko, bi obsegal kar dobrih 500 strani.

Če pomislimo, da je Tomaž umrl še razmeroma mlad, se pravi v 49. ali 50. letu starosti, lahko rečemo, da je njegovo knjižno življenjsko delo naravnost velikansko. Marsičesa nismo niti omenili: polno teoloških in filozofskih, pa tudi nekaterih pravnih razprav, zbirk njegovih cerkvenih govorov, liturgičnih spisov in nekaj spevov v čast sv. Rešnjemu telesu,<sup>5</sup> spevov, ki spadajo med najlepše bisere religioznega pesništva in pesništva sploh.<sup>6</sup>

Prva celotna izdaja Tomaževih del je bila natisnjena po odredbi papeža Pija V. v Rimu l. 1569–1570 (Ed. Piana). Ta obsega 17 zvezkov v foliu, katerim je dodan še en zvezek s konkordančnimi tabelami, prav tako v foliu. Ta izdaja je bila pozneje še večkrat ponatisnjena. – V Parmi je v l. 1852–1873 bila natisnjena nadaljnja celotna izdaja, in sicer v 25 foliantih; prav tako v Parmi so kmalu za tem natisnili celotno izdajo, ki šteje 34 zvezkov v kvartu. – Po odredbi papeža Leona XIII. so l. 1882 v Rimu začeli s celotno kritično izdajo (Ed. Leonina), od katere je kmalu izšlo 15 zvezkov v foliu, razen tega še en foliant kazal k obema Tomaževima sumama, k teološki sumi in k sumi *Contra gentiles*. Ta izdaja, ki se kratko imenuje »Leonina«, velja za kritično izdajo in torej za znanstveni vir.

Od raznih drugih izdaj naj omenimo posebej celotno priročno izdajo, ki jo je oskrbela založba Marietti v Torinu (l. 1948ss). Teološka suma sama šteje tukaj 5 zvezkov teksta in še en zvezek raznih kazal. Tekst je vzet iz »Leonine«.<sup>7</sup>

Navedli smo Tomaževa dela v splošnem. Med njimi je petero velikih Tomaževih sistematičnih teoloških del, ki jih M. Grabmann našteje v teje vrsti: 1. *Comentarium in quattuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*; 2. *Summa contra gentiles*; 3. *Summa theologiae*; 4. *Quaestiones disputatae* (Sporna vprašanja); 5. *Quaestiones quodlibettales* (Poljubna vprašanja).<sup>8</sup>

Najtežja vprašanja in nekako najbolj do podrobnosti obravnava Tomaž v dveh delih, ki sta navedeni na 4. in 5. mestu. Posebno odlični in značilni ter za splošnost najbolj pomembni pa sta obe sumi, ki že z izrazom »summa« (=skupek, celotni znesek) nakazujeta

enovitost in sistematičnost obravnavanja celote, se pravi organsko enoto v mnogoterosti celotne knjige. Zato se bomo pri teh dveh delih ustavili nekoliko več.

### 1. *Summa contra gentiles*

*Summa contra gentiles*, katere izvirni naslov je bil *Summa de veritate fidei catholicae*, včasih označujejo tudi kot »filozofska suma« in jo s tem razlikujejo od *Summa theologiae*, katero večkrat označujejo kot Tomaževo »teološko sumo«. Vendar je tudi *Suma contra gentiles* pravzaprav teološko delo, natančneje povedano, nekakšna apologija (obramba) krščanstva, ki pa zaradi tega »obrambnega« namena res obravnava vprašanja v splošnem mnogo bolj s filozofskega stališča (zlasti prve tri knjige), kakor pa je to najti v »teološki sumi«.

Izraz »contra gentiles« (ali »contra gentes«) so dodali drugi z ozirom na namen knjige, ne Tomaž sam.<sup>9</sup> To sumo je Tomaž napisal na prošnjo soredovnika Rajmunda Penjafortskega (+1275). Je to sistematična apologija krščanske vere in krščanskega gledanja na svet. Napisana je tako jedrnato, da pravi veliki teolog M. Scheeben: »V nobenem človeškem delu s tako majhnim obsegom ni vsebovana tolikšna polnost idej«. <sup>10</sup> Pod besedo »contra gentiles« niso mišljeni samo pogani, marveč vse oblike človeške nevernosti v razmerju do Boga, ki se na neki način razodeva že v stvarstvu, posebej pa še v zgodovini s svojim vrhuncem v Kristusu (tu govorimo o »razodetju« v pravem, strogem pomenu).

Ta suma se ozira na najbolj razširjene zmote tistega časa, zlasti na tiste, ki so prihajale od Arabcev. V prvih treh knjigah, ki so razdeljene na »capita«, poglavja (v vsaki knjigi je nad 100 poglavij), obravnava Tomaž take resnice, ki so načelno naravno spoznatne in spadajo k »praeambula fidei« (k »preddverju vere«) in ne k veri sami; v 4. knjigi pride Tomaž na nadnaravne resnice, znane samo iz razodetja; zlasti je tu skrivnost sv. Trojice, učlovečenja, zakramentov in večnega življenja v Bogu. Tomaž je v tem delu že

razvil svoj zelo izvirno oblikovan celotni sistem (seveda to ni zaprt sistem), čeprav ne še tako popolno kakor v »Summa theologiae«. Smer je tu, kakor že rečeno, bolj apologetična ter se po obliki in metodi razlikuje od drugih teoloških spisov, namenjenih šoli in s tem katoličanom samim.<sup>11</sup>

Contra gentiles je kakor nekakšna apologija krščanske vere. To vero brani zoper najbolj razširjene zmote tistega časa, zlasti zoper tiste, ki so prihajale od Arabcev. Najprej tukaj v prvih treh knjigah obravnava resnice, ki so naravno dokazljive in spadajo k preambula fidei (preddverje vere). V 4. knjigi pa obravnava nadnaravne resnice, zlasti skrivnost sv. Trojice, učlovečenja, zakramentov in življenja v nebesih (v poveličanju). – V vsakem poglavju tega dela sv. Tomaž poda precejšnje število argumentov, povezanih med seboj preprosto s prislovi adhuc (še), amplius (poleg tega), item (prav tako), praeterea (razen tega). Rekli bi, da so argumenti postavljeni drug poleg drugega; vendar je mogoče razločiti neki red in razlikovati direktne argumente od drugih, ki so indirektni na podlagi redukcije (skrčenja) »ad absurdum aut ad inconvenientia« (na podlagi absurdnosti ali neprimernosti). Smo pa še precej daleč od preproste črte v Teološki sumi, kjer v jedru (corpus) člena (članka) mnogokrat obstaja samo en formalni argument ex propria ratione (iz svojskega razloga), in ta argument je tu poglobljen in branjen. Če je v jedru člena več argumentov, se jasno vidi njihov red /razpored, razporejenost, razvrstitev/ in razlog, zaradi katerega se avtor sklicuje na vsakega od njih, npr. glede na tega in tega od štirih vzrokov (Gar.–L., v: DThC XV,826).

Veliki teolog M. Scheeben je dejal o S. cg.: »V nobenem človeškem delu s tako majhnim obsegom ni položena tolikšna polnost idej« (Strle 44sl.).

Izvirni naslov knjige je: *Liber de veritatae catholicae fidei contra errores infidelium*, ne tisti, pod katerim navadno objavljajo knjigo. Delo je torej napisano z namenom, da razloži vsebino katoliške vere. Toda v primerjavi s Suma Teologije Tomaž v tem delu kaže, kako je človeški rod v iskanju resnice zašel na kriva pota. Pod »infideles« ne misli samo na pogane, marveč na vse oblike nevere ljudi v razmerju do Boga.

Kar najbolj absurdne fabule o bistvu islama so razširjali križarji in od njih so bile sprejete v polemična dela. Tomaž Akv., ki je v tem odmev Rajmunda Pennafortskega, se pritožuje nad tem v začetku svoje Sume zoper pogane; pri tej priliki opozarja na natančno poznanje, ki so ga cerkveni očetje v splošnem imeli o naukih, ki so jih pobijali, in hvali razpravljalno (diskusijsko) metodo, ki je bila pri njih v časteh: *ut ex his quae dicunt /errantes/ possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos* (Cg 1, 2).<sup>12</sup>

Glede okoliščin, v katerih in za katere je bila ta suma napisana, pravi M. C. Chenu, eden od največjih poznavalcev stvari, za katero tukaj gre: V petdesetih letih 13. stoletja vidimo, kako močno postane kroženje kulture med krščansko družbo in islamom oziroma arabsko kulturo, ki se je okoristila z grško filozofijo in znanostjo. Kristjani so nekako čutili – vsaj podzavestno – krizo visoke kulture, obenem pa misijonsko (misijonarsko) dolžnost, da širijo evangelij. Na to ozadje je treba postaviti Tomaževo Sumo *contra gentiles*. Islam se je izkazal ne samo za vojaško ogrožitev, marveč tudi za visoko kulturo, ki je nekako vključila vase zlasti aristotelsko filozofijo. In tu vidi Tomaž nekaj, kar je pomembno upoštevati, ko gre za uresničevanje misijonarske poklicanosti kristjanov.<sup>13</sup>

Tomaževa suma zoper »pogane« – govori še naprej Chenu – zelo presega misijonarski priročnik, kakšnega je bilo mogoče uporabljati pri srečanju z muslimanskimi elitami. Knjiga ima pred očmi predvsem okolje pariške univerze. Zmote »poganov«, se pravi arabskih filozofov, so vdirale med študente in sploh med kroge z višjo izobrazbo in so pomenile skušnjavo za marsikoga. Nekako začenši z l. 1250 je polagoma nastala zbirka *averoističnih* zmot, ki so bile nato l. 1277 zbrane v nekakšen »syllabus« (seznam). Tomaževa suma zoper »pogane« ima pred očmi te *averoistične* zmote in jih zavrača. Dobesedno nadaljuje Chenu: Tomaževega dela ne moremo brati in ga razumeti drugače kakor v ozračju, ki je politično zaskrbljujoče in evangeljsko *predramljajoče*... Tomaž ni šel v Maroko, tudi ne v kako mongolsko deželo; in tudi nima zapisane niti ene same besede glede križarskih vojn. Ima pa stalno na svoji mizi dela velikih muslimanskih filozofov; in pretehtava razsežnosti krščanske družbe

(d'une Chrétienté), ki se je dotlej razprostranjala v geografskih in kulturnih okvirih rimskega imperija, a ji zdaj prihaja v zavest, da je doslej prišla v dotik le z delom človeštva, ter odkriva brezmejne svetne razsežnosti kozmosa«. <sup>14</sup>

»Ta pogovor s 'pogani' postavlja naša suma na resnico reči (choses) in resnico duhov (ésprit), ne pa na nekakšen oportunistem ali taktiko. Resnica sama je tista, ki ima ne le pretanjene prvine, marveč tudi različne ravni, v skladu z njimi pa obstajajo različne gotovosti, pa tudi različne metode – treba je spoštovati notranje pogoje vsega tega... Vera daje svoje pričevanje le znotraj teh miselnih povezav. Če so nam že realnosti narave v večini svojih lastnosti nepoznane, koliko bolj še božje realnosti: prelahki in preveč natezani premisleki ali argumenti bi bili za neverujoče povod za posmeh. Te premisleke nam je razen tega treba presojati z ozirom na njihova lastna spoznavna pravila: ko gre za ločene kristjane, se je mogoče zatekati k avtoriteti Kristusovega evangelija, pri pogovorih z muslimani in Judi se moramo držati sv. pisma stare zaveze, ko pa gre za neverujoče, bo o zakonitostih in kriterijih srečevanja odločal samo razum, pa naj bo v religioznih rečeh še tako slaboten«. Pri kristjanih ni tako kakor pri Mohamedu. V krščanstvu se po dobesednem Chenujevem izražanju »ne smemo zanašati« na moč orožja, pa tudi ne na privlačnost zemeljskih obljub. Celo čudeži sami niso prvenstveni argumenti. Najodločilnejše znamenje za evangelij je v tem, da je onkraj vsega čudežnega na temelju pričevanja preprostih in neizobraženih ljudi svet bil priveden k veri v tako težavno resnico, k upanju v tako visoko realnost, k oklepanju tako težavnega (zahtevnega) življenja. Pojav antičnih modrecev, ki jih je navdajalo teženje po resnici in jih je prevzemala tesnoba glede lastne usode, je opora za naše lastno iskanje in znamenje za naš prednostni položaj, kakršnega imamo v veri v božjo besedo«. <sup>15</sup>

V teh apologetskih (polemičnih) dialogih brata Tomaža moremo ... ugotoviti kako nepotrpežljivost in kako živost peresa, ki nas vržeta nenadoma v središče bitke, vključno v teološko prizorišče kristjanov samih. Tomaž pravi glede Averroesa, da ni razlagalec (commentator), kakor ga označujejo, marveč veliko bolj ponareje-

valec, (depravator) Aristotela. Tako protestira Tomaž kot ekseget, ki se drži res avtorjevega besedila. Ob vsem tem pa ostane resnično, da tako s psihološko učinkovitostjo svojih načel, kakor s svojim temperamentom usmerja srečanje z nasprotniki resnično kot dialog, kjer sogovornikove misli nikakor ne zakriva, marveč ji daje vstopiti v premislek, ki se tukaj odvija. Sogovornik more s svoje strani res stopiti v dialog, ker vidi, da je ona misel, katero je on dojel, tukaj vzeta zares, in ker tako najde ravnotežje v prostranejši sintezi. 'Brat Tomaž', tako izjavlja njegov biograf, 'zavrača nasprotnika tako, kakor bi iskreno dobrohoten učitelj poučeval učenca'.<sup>16</sup> Tu je tisto notranje razsvetljevanje duha, ki ga Tomaž sam opisuje z avguštinskimi izrazi v svoji razpravi o učitelju (De magistro). Tukaj nima mesta nikakršna intelektualna lenobnost: povedki so jasni, argumenti strnjeni; tu najdemo celo trdno jedrnatost. V tej ljubezni duha postavlja resnica zahtevo po najtežji ljubezni.«<sup>17</sup>

Razumljivo je, da se tudi v sumi »Contra gentiles« uveljavlja tista tako izrazita poteza, ki je prav posebej lastna in vidna pri sv. Tomažu Akvinskem: ljubezen do resnice.

To Tomaževo potezo naš slovenski filozof Aleš Ušeničnik zlasti naglašča, ko pravi med drugim: »Predvsem je ena poteza, ki mora biti po njej Tomaž-filozof naši dobi jasen zgled, to je njegovo *veliko spoštovanje do resnice*. Filozofu mora biti resnica nad vse. Pred resnico mora izginiti njegova lastna osebnost, izginiti njegove zasebne želje. To ni vedno lahko, kakor bi se komu zdelo. Sam sebe tudi še filozof nosi s seboj, a kaj je bolj navadnega, kakor da človek hoče pokazati sam sebe, da torej tudi kot filozof nerad ostane zakrit? Koliko neplodnih poizkusov, novih 'sistemov', novih 'teorij', novih 'učenih' izrazov je že rodila ta želja! Saj tudi ne pravimo, da bi bila sama po sebi kaj slabega, a biti mora podrejena v službi resnice. – Sv. Tomaž daje čudovit zgled takšne službe. Kakor da ne ve zase, je v svojih delih 'brezoseben'; povsod je v središču resnica, nikjer sam«.<sup>18</sup>

To se kajpada kaže – in morda najbolj jasno – tudi v najbolj širnejšem in vsekakor najodličnejšem Tomaževem delu, ki naj ga v naslednjem nekoliko označimo.



## 2. *Summa theologiae*

Mnogokrat navajajo kot naslov tega dela »Summa theologiae«, Teološka (bogoslovna) suma; a izvirni naslov je Summa theologiae, Suma teologije. To je najobširnejše in najodličnejše, po vsebini in obsegu največje Tomaževo delo je napisano s posebno izrazito znanstveno metodo 13. stoletja. Po obliki je prava miselna in slovstvena arhitektonska enota in celota, poslopje, ki ga je po zgradbi mogoče primerjati z monumentalnimi gotskimi katedralami tistega časa.<sup>19</sup>

V Tomaževih delih in tudi v Sumi teologije, ki je krona vsega Tomaževega znanstvenega delovanja, so neke skupnosti z deli drugih sholastičnih filozofov in teologov in neke posebnosti, ki dajejo Tomaževemu delu pečat svojevrstnosti. A tudi skupnosti imajo pri Tomažu nekaj posebnega in njegove posebnosti mu dajejo med vsemi sholastiki neko prvenstvo.

Skupen je sholastikom na splošno najprej *način*, kako obravnavajo modroslovna in bogoslovna vprašanja; to je tako imenovana *sholastična metoda*. Imenuje se tako, ker je bila splošno v navadi v tedanjih šolah, se pravi na tedanjih univerzah.

Ta metoda se je razvila iz Aristotelovih premislekov o iskanju resnice (3 Metaph. c. 1.). Resnica, dokler ni spoznana, je za um *vprašanje* (problem, od »pro-ballo« = vržem pred; problem je torej to, kar se postavi pred duha kot vprašanje, ki naj ga duh reši). Zato sholastična metoda najprej zastavi *vprašanje*, npr. ali je Bog. To ali ono težko vprašanje je kakor zavozlan klopčič, ki ga je treba razvozlati in tako »razrešiti«. Kdor hoče vprašanje razrešiti – pravi Aristotel – mora najprej poiskati in preiskati vozle; najti vozle in ga razrešiti se pravi razrešiti zamotani klopčič. Tako rešimo vprašanje in razvozlamo ter razmotamo resnico, če najprej poiščemo dvome. Tako je ravnal že Aristotel sam, v srednjem veku pa se je iz tega razvila stalna znanstvena metoda. Zgledno je izdelal to dialektično metodo v 12. stoletju *Abelard*, zlasti v delu *Sic et non* (Da in ne). Od tedaj naprej je ta metoda postala skupna last sholastičnih mislecev. Tomaž jo je uporabljal posebno v zbirki »*Quaestiones disputatae*«,

a tudi v Sumi teologije. Tako v Sumi za vprašanjem »Ali je Bog?« najprej zbere dvome ali pomisleke, ki dozdevno dokazujejo, da ni Boga. »Videtur, quod Deus non sit« (Zdi se, da Boga ni), pravi in nadaljuje: »*quia*« (zakaj, kajti), ter navaja pomisleke. Prvi pomislek: Bog, če bi bil, bi bil neskončen in zato tudi neskončna dobrota. A neskončna dobrota izključuje vsako zlo; na svetu pa je zlo. Torej ni Boga. Drugi pomislek ... itd. Za pomisleki postavi v kratkem stavku z uvodom »*Proti temu pa je*« (Sed contra est) kak razlog ali tudi le kak izrek za nasprotno trditev. Npr. za trditev, da je Bog, postavi božji izrek Mojzesu: »Jaz sem, ki sem« (2 Mz 3,14). Po teh premislekih in nasprotnem mnenju se loti rešitve vprašanja: »*Respondeo dicendum*« (Reči je treba), to je, poda *odgovor* ter ga obrazloži. Tu je sredina oziroma glavina razprave o določenem vprašanju, saj je tu podana glavna rešitev vprašanja (katerega obravnava določeni »*articulus*«, se pravi člen ali razprava). Na vprašanje, ali je Bog, se glasi Tomažev odgovor: Bog je, in to je mogoče dognati (probari) po peterih poteh (*quinque viis probari potest*).<sup>20</sup> Prvi način ali prva pot (*prima via*), ki je mogoče umu po njej priti do Boga... Druga pot ... itd. Kakor pa je Tomaž kot sholastičen mislec začel razpravo z dvomi ali pomisleki, tako ima zdaj še nalogo, da razreši tudi dvome ali zavrne te pomisleke. *Ad primum ergo dicendum* (K prvemu pomisleku je torej reči, da ni upravičen, zakaj...). Konkretno odgovarja Tomaž k prvemu pomisleku o Bogu naslednje: k neskončni dobroti spada tudi to, da dopusti zlo, a iz njega izvede dobro. Tako zavrača filozof pomislek za pomislekom.

Kakor vidimo, je v Tomaževi teološki sumi »člen« (razprava, članek) osnovna slovstvena in miselna enota. Grajen je po zgledu Aristotelove »aporije«, se pravi razprave, v kateri avtor rešuje posamezno sporno vprašanje. Začenja se z dialektičnim vprašanjem: Utrum...? (Ali je?) Nato je polemični del, ki vsebuje boj nasprotujočih si mnenj: razlogov za (*obiecta pro*) in razlogov proti (*sed contra*). Ko sta obe strani podali svoje najmočnejše razloge, preide avtor na presojajoči del, v katerem prikaže svoje lastno mišljenje, pri čemer najprej rešuje splošni problem članka (*Respondeo, odgovorjam*), nato pa posamezne razloge polemičnega dela.<sup>21</sup>

Tak način razpravljanja je sicer na videz nekako suhoparen, a je odličen način, da pomaga duhu do jasnega spoznanja. Ko gre za resnico, ne gre predvsem za čustva, ampak za spoznanje. Prvenstveno pomembno ni to, kakšna čustva se nam vzbujajo, ko odgovarjamo na vprašanje z »da« ali z »ne«; gre marveč ravno za ta »da« ali »ne«: Ali je Bog ali ga ni? Kaj pravi hladni um? Kaj pravijo razlogi, ki se mora um po njih ravnati? Kaj pravijo dokazi: Ali je ali ga ni.

Če pa je bila ta metoda skupna sholastikom, je vendar treba dodati, da je bila Tomažu vsaj v svoji čistosti nekako prav posebno lastna. Sv. Tomaž je v svojih odgovorih tako rekoč brezoseben, kakor brez srca; gre mu samo za to, da umu jasno pokaže resnico. Zato uvaja razpravo s pomisleki, da um ne bi sklepal lahkomišlno, brez zadostnega premisleka, ampak da vprašanje vsestransko presodi, spozna težave, pretehta razloge za odgovor in reši ugovore.<sup>22</sup>

Y. Congar pravi: Tomaževa teologija je čista služba resnici. »V svoji teološki Sumi je napisal nad tri tisoč členov (člankov); a v njih niti enkrat ne govori sam o sebi, razen ko se sem in tja čuti dolžnega, da popravi svoje prejšnje mnenje. Vsak izmed teh členov je kakor monštranca, ki kaže na Boga, medtem ko se teolog povsem skriva... Razen resnice, razen čistega predmeta, človek ne ve, s kom ima opraviti. Ali je princ, ali je Francoz, ali je iz starodavnega rodu, ali drži s cesarjem, ali je velik, ali je Italijan? Tega človek ne ve... Tomaž kaže na Boga in se sam skriva; Tomaž je teolog, služabnik Besede, služabnik Predmeta, sam pa se skriva. To je ganljivo (émouvant); nič ni bolj ganljivega, kakor takšna brezosebnost njegovega nauka... Glej, dekla sem gospodova (Ecce, ancilla D.) ... Samo služabnik sem... (Les voies de D. vivant, Cerf 1962, 299s).

J. Mausbach, odličen moralist, velik poznavalec sv. Avgušтина in sv. Tomaža, pravi: »Tomaž se odreka v znanstvenem podajanju slehernemu retoričnemu okrasju, da bi ne spravljal v nevarnost miselne jasnosti; njegov slog je plemenit in strog, je popolnoma neoseben in brezstrasten; njegova edina strastnost je gorečnost za resnico. Mnogi moderni avtorji, tudi takšni, ki slavijo sv. Tomaža, so mu v tem malo podobni...« (Meister chr. 9).

Eden izmed največjih sodobnikov sv. Tomaža, sv. Bonaventura, tudi uporablja to metodo. Vendar je to njegovo razpravljanje bolj čustveno in polno primer, ki naj tudi srce vnamejo za resnico. To je avguštinski način, ki tudi dandanes mnogim bolj ugaja, a je v resnici manj filozofski. S takšnim obravnavanjem je namreč mogoče pridobiti človeka tudi za zmoto; saj srce ne presoja po resničnosti, ampak po ugodnosti; a resnica je včasih trpka, zmota pa mikavna. Sv. Tomaž je priznaval sv. Avguštinu vso miselno globino in višino, a glede načina obravnavanja filozofskih vprašanj je dajal prednost Aristotelu.

Ista aristotelska težnja po spoznanju resnice, ki je ustvarila sholastično metodo, je budila tudi sistematično razmišljanje in ustvarila *sisteme*, ki so na ustreznih področjih lahko ne le koristni, marveč celo več ali manj nujno potrebni, čeprav seveda ne smejo delati nasilja stvarnosti ali resnici, na katero se nanašajo, in se ne smejo zapreti za še nadaljnje spoznave.

Duh namreč hrepeni po enoti. Tudi resnico skuša doumeti enotno, pod vidikom enote v raznoterostih. Zato duh primerja razne spoznave in odkriva med njimi notranje vezi. Tako se spoznave družijo v višje in višje enote. Iz raznoterosti spoznav, povezanih v enoto, nastajajo sistemi (sestavi), to je takšne razporeditve mnogoterosti glede na eno samo enovito stvarnost, da duh tukaj zagleda enoto v mnogoterosti. Če je duh močan, mogočen, že v višji enoti zre možno raznoterost, v enoti načel možne posledice teh načel. Takšen je bil Tomažev duh. Njegova Suma teologije je mogočen sistem teoloških spoznav: vse se družijo v najvišjo enoto in vse dobivajo osvetlitev iz najvišje enote. Ta suma je silen, mogočen sistem teoloških (bogoslovnih) spoznav; vse te mnogotere spoznave in resnice obravnava sv. Tomaž »sub ratione Dei«, pod vidikom Boga samega, Boga v njem samem, kakor se izraža Tomaž (1 q.1 a.7).<sup>23</sup>

### *Razčlenitev Sume*

V teologiji – tako pravi Tomaž – vse obravnavamo pod božjim vidikom. Saj gre tu ali za Boga samega ali pa za stvarnosti, ki

imajo odnos do Boga (še bolje: odnos k Bogu, ad Deum, ker gre za dinamičen odnos) kot svojemu počelu in cilju (prim. 1 q. 1 a. 7). Tako hoče torej Tomaževa teološka suma biti »obseg« (skupek, povzetek) znanosti (spoznav) o vsebini tistega izreka, ki stoji na začetku zadnje knjige celotnega sv. pisma: »Jaz sem Alfa in Omega (začetek in konec)« (Raz 1, 8): znanost o Bogu v njem samem, o Bogu stvarniku, in o Bogu kot tistem cilju stvari, v katerem dosežejo stvari svojo dovršitev in (umne stvari) svojo popolno srečo (blaženost). Z drugimi besedami, gre tu za znanost: o enem in troedinem Bogu; o stvarjenju in stvareh; o blaženem (v polnosti osrečujočem) življenju in o tisti poti krepostnega življenja, po kateri umne stvari (v njih pa tudi nerazumne stvari) dospejo do svoje popolnosti in blaženosti. Ta enoviti, preprosti božji načrt je (seveda ne brez božje volje, oziroma dopustitve) zamotal greh. Greh se je vrnil med Boga stvarnika in osrečevalca ter človeku, ki prihaja od Boga, zaprl pot k Bogu, v katerem je človekovo blaženo življenje. Zaradi tega je bilo potrebno odrešenje. Teologija mora torej govoriti tudi o grehu in o Kristusu Odrešeniku.

V skladu s tem je sv. Tomaž razdelil svojo teološko sumo na tri velike dele. Prvi del (*pars prima*) razpravlja o Bogu, enem in troedinem (o sv. Trojici), o Bogu Stvarniku, o stvarjenju in o stvareh, o duhovnih in o človeku. Drugi del (*pars secunda*) razpravlja »o hoji umne stvari k Bogu« (de motu rationalis creaturae in Deum), z drugimi besedami, o blaženosti kot cilju in o krepostnem življenju, ki more po njem umna stvar z božjo pomočjo (z milostjo) priti do blaženosti. Govori pa tudi o strasteh in o grehu, ki ovira ali zapira pot do blaženega življenja. – Zaradi obilice vprašanj je sv. Tomaž drugi del teološke sume razčlenil v dva oddelka. *Prvi oddelek* (imenuje ga *prima secundae*, se pravi *prima pars secundae partis*, prvi del drugega dela) obravnava splošno pravoslovje oziroma splošno etiko: o poslednjem človekovem cilju in najglobljem smislu človekovega življenja, o človeških dejanjih in o človekovi svobodni ter nesvobodni volji, o grehah, o zapovedih, o milosti. Razdelitev na prvi pogled ni sistematično logična; toda sv. Tomaž v uvodih k posameznim vprašanjem kaže na notranje vezi. *Drugi oddelek* (*secunda secun-*

*dae*) je posebno pravoslovje, posebna etika, ki v njem sv. Tomaž razpravlja o posameznih krepostih posebej (o božjih in o glavnih ter njim pridruženih krepostih), nato pa o naravnih posebnostih raznih stanov, o kontemplativnem (premišljevalno-molitvenem) in pa aktivnem (dejavnem) življenju ter o popolnosti.

*Tretji del (pars tertia)* obravnava Kristusovo osebo in osebo njegove Matere, Kristusovo življenje in delo (odrešenje), nato pa nauk o zakramentih, ki so sredstva zveličavne božje milosti: o zakramentih na splošno in o posameznih zakramentih. Kakor pa smo že povedali, je Tomaž sredi razprave o zakramentu sv. pokore omagal in tako tretjega dela sume ni dovršil. Delo je dopolnil njegov spremljevalec iz Tomaževega komentarja Lombardovih sentenc in dodal sumi. Zato se ta del imenuje *Dodatek* ali dopolnilo tretjega dela (*Supplementum tertiae partis*). Pozneje so temu delu dodali še dvoje vprašanj o vicah, prav tako iz komentarja k Lombardovim sentencam.

Pravkar navedenemu gledanju na enoto in razdelitev Tomaževe teološke sume nič ne nasprotuje, marveč samo na svoj način dopolnjuje, če nekateri pravijo: Pojemovna enota treh delov te sume je znani krog Psevdo-Dionizija Areopagita, krog »izhajanja« (exitus) vseh stvari od Boga in krog »vračanja« (reditus) k Bogu. Tako prvi del razpravlja o Bogu in o izhajanju vseh stvari od Boga. Drugi in tretji del pa se nanašata na poslednji cilj človeškega življenja in na dejansko vrnitev vseh stvari k Bogu. In sicer razmišljata dva oddelka drugega dela o notranjih sredstvih za vrnitev k Bogu (za dosego pobožanstvenja, seveda ne izginjenja v Bogu), to se pravi o krepostih, o postavi in o milosti. Tretji del pa se nanaša na Kristusa in njegove zakramente kot neobhodno potrebna zunanja sredstva za odrešenje in zveličanje (za vrnitev k Bogu).<sup>24</sup>

Če gledamo na celoto Sume, je treba reči: Brez dvoma je najbolj izviren Tomažev prispevek k teologiji ravno véliki drugi del Sume, tisti del, ki govori o krepostih in grehu, ter o pomočkih milosti. Ta drugi del je vstavljen med exitus ter reditus (izhod oz. izhajanje ter vrnitev oziroma vračanje), ki ju najdemo v vseh teoloških sumah tistega časa.

Celotna suma ima 611 oziroma 614 vprašanj in 3116 členov, ki vsebujejo nad 15.000 dokazov oziroma utemeljitev. M. Grabmann pravi, da je ta teološka suma »nikoli prekošeno monumentalno delo tomistične arhitekture.« Ko je Albert Veliki prebral to delo, je baje vzkliznil: »To je dovršeno za vse čase!« (Kovačič, 63).

To delo vsebuje – pravi upravičeno A. Ušeničnik – vsoto vsega Tomaževega nauka. Dela njegovih prednikov, pa tudi njegovi številni spisi – vse to je nekakšna priprava k temu delu. Razmerje svoje teološke sume do teološkega slovstva 12. in 13. stoletja označuje Tomaž sam v kratkem in skromnem uvodu, kjer pravi: »Ker mora učitelj katoliške resnice učiti ne samo tiste, ki so že napredovali, temveč tudi začetnika, po besedah apostola: 'Kakor nedoraslim v Kristusu sem vam dal piti mleko, ne jedi' (1 Kor 3,1), zato je naš namen v tem delu, nauke krščanske vere tako podati, kakor je primerno za izobrazbo začetnikov.

Opazovali smo namreč, da so v delih različnih pisateljev za novince raznotere ovire. Najprej zaradi množice nepotrebnih vprašanj, členov in dokazov.<sup>26</sup> Potem, ker se to, kar je potrebno vedeti, ne obravnava metodično, ampak kakor nanese razdelitev knjig ali prilika za razpravljanje. Končno pa, ker se nekatere reči pogosto ponavljajo, kar povzroča v slušateljih zoprnost in zmedo.

Da bi se ognili teh in drugih takih ovir, bomo skušali v zaupanju v božjo pomoč sveto znanost kratko in jasno razlagati, kolikor bo pač dopuščala snov.«

Tomaževa teološka suma ni napisana kot nekakšno nadomestilo za sv. pismo, marveč je ob vsej namerni sistematiki in filozofski globini vendarle izrazito teološka (temelječa na razodetju in veri) ter vedno na ta ali oni način naslonjena na sv. pismo. Vsak izmed več kakor 3000 členov izrečno navaja vsaj eno mesto iz sv. pisma, navadno pa več mest; tudi v tem se razlikuje od podobnih teoloških del, nastalih v 14. stoletju in še pozneje, pri čemer tudi dela Duns Skota niso izvzeta. Tomaž sam svoje teološke sume tudi ni namenil ravno za uporabo pri predavanjih iz teoloških predmetov. Hotel je dati pomoček začetnikom, ki so potrebovali pregled celotne »svete znanosti« (Weisheipl, 488).

## Opombe

<sup>1</sup> Prof. dr. Anton Strle je pri pisanju o življenju, delu in vsebini del sv. Tomaža Akvinskega uporabljal poleg nekaterih leksikonov zlasti sledeča dela: Frančišek Kovačič, *Doctor Angelicus* sv. Tomaž Akvinski, Ljubljana 1923, 104 str; Dr. Jože Turk, *Pota in cilji sholastike*, zbirka *Naša pot VII.*, Misijonska tiskarna Groblje-Domžale 1939, 224 str.; Tomo Vereš, *Toma Akvinski, izabrano djelo*, Globus/Zagreb 1981; James Weisheipl, *Thomas von Aquin, Sein Leben und seine Theologie*, Verlag Styria Graz Wien Köln 1996, 391 str.; James A. Weisheipl, v: *The Encyclopedia of Religion* (Mircea Eliade, Ed. in Chief), volume 14, Macmillan, New York – London 1987, 484–490, tu 488. Angl. prevod S. Th. ima 22 zv., London 1916–1938; dvojezična izdaja 60 zv., New York 1964–1976. *Opera Omnia*, kritična izdaja Leonina doslej obsega 48 zv. (Vatican City, 1882– ) (I. 1987).

<sup>2</sup> »Summa« so v srednjem veku rekli sistematičnim delom o celotnih strokah. Prim. A. Ušeničnik, *Izbr. spisi III*, 90.

<sup>3</sup> Y. Congar, *Thomas von Aquin als Vorläufer ökumenisches Geistes*, v: *IKZ* 3(1974)248–261, tu 260.

<sup>4</sup> Prim. Fr. Kovačič, *Doktor Angelicus sv. Tomaž Akvinski*, Ljubljana <sup>2</sup>1923, 37.

<sup>5</sup> Prim. po Martinu Grabmannu povzeti »Kristični popis svih djela Tomae Akvinskoga«, v: T. Vereš, *Toma Akvinski. Izabrano djelo*, Globus, Zagreb 1981. O tem A. Strle, *Sv. Tomaž Akvinski, »Doctor eucharisticus«*, v: 1 *BV* 34(1974)33–50, zlasti 42–45.1, 28–3, 1, kjer so Tomaževa dela razdeljena v 7 skupin: I. Razlaga Sv. pisma (10 enot); II. Razlaga Aristotela (13); III. Velika sistematična dela (5); IV. Izvirna manjša dela (49); V. Sermones; VI. »Principia« (2 na novo odkriti predavanji); VII. Spisi, ki se pripisujejo Tomažu, a niso njegovi (34).

<sup>6</sup> O tem A. Strle, *Sv. Tomaž Akvinski, »Doctor eucharisticus«*, v: *BV* 34(1974)33–50, zlasti 42–45.

<sup>7</sup> Podrobnosti gl. v: *LThK* X(1965)121–123. Glede poznejšega časa g. James A. Weisheipl, *Thomas Aquinas*, v: *Mircea Eliade* (edit.), *The Encyclopedia of Religion* 14 (New York 1986)484–490, tu 490.

<sup>8</sup> Vereš, 28s.

<sup>9</sup> Prim. *Adversus Graecos*. Congar: ekumenizem!

<sup>10</sup> Strle, 44.

<sup>11</sup> Katolištvo še ne zoper prot. in pravosl.

<sup>12</sup> Henri de Lubac, *Catholicisme*. Nemški Balthasarjev prevod: Lubac, *Glauben aus der Liebe*, 256s.

<sup>13</sup> Chenu, 90.

<sup>14</sup> Chenu, 90–93.

<sup>15</sup> Chenu, 93s.

<sup>16</sup> Viljem de Tocccdo, *Vita s. Th. n.* 26, p. 99.

<sup>17</sup> Chenu, 94.

<sup>18</sup> A. Ušeničnik, *IS III*(1924/5)63.

<sup>19</sup> Prim. Vereš, 25.



<sup>20</sup> Sv. Tomaž ni pravi »demonstrari« (pokazati) marveč »probari«. In pravi »via«, pot k Bogu.

<sup>21</sup> Prim. Vereš 25.

<sup>22</sup> Aleš Ušeničnik, Uvod k prevodu Sume 4; IS III,63.

<sup>23</sup> A. Ušeničnik, Uvod k prevodu Sume 4; prim. tudi IS III, 64, IS X,227.

<sup>24</sup> Weisheipl, v: Enc. ob Rel. 488

<sup>25</sup> M. Grabmann, 37. Glede štetja gl. Kovačič, 62, Vereš glede art. 3116.

<sup>26</sup> Tako prevaja A. Ušeničnik. V izvorniku ni »demonstrationem«, marveč argumentorum.



**PRIPOROČAMO!**

**Helmut Moll: BLAŽENI IN SVETI ZAKONCI**

DRUŽINA 2018. 44 strani, veliki format.

Redna cena: 8,00 evra

# MEDNARODNA KATOLIŠKA REVIJA COMMUNIO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

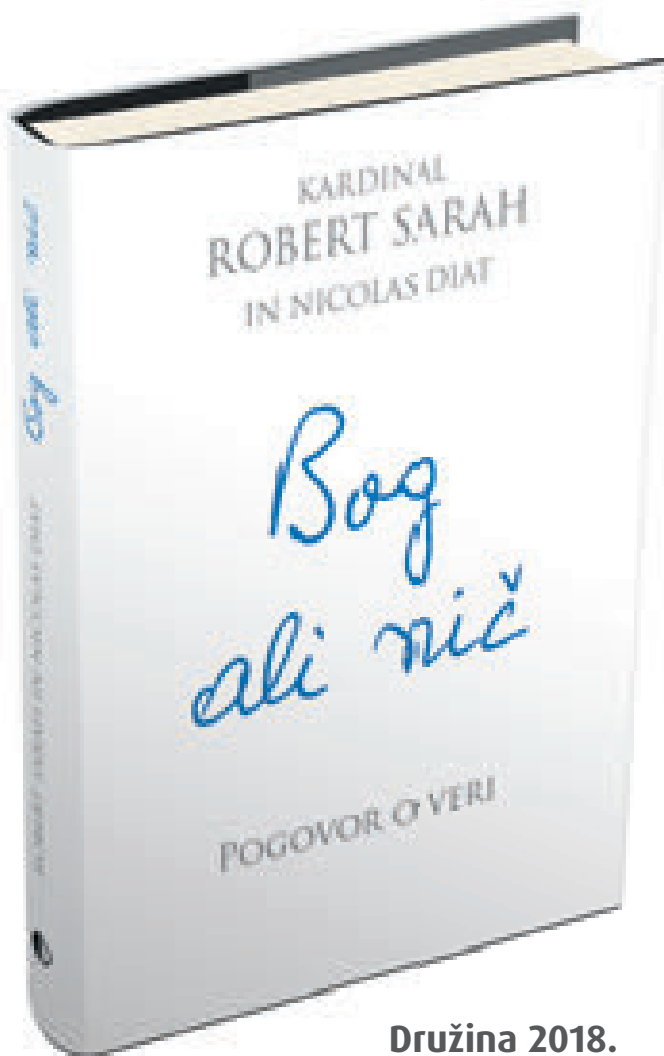
Češka: MEZINÁRODNÍ KATOLICKÁ REVUE COMMUNIO  
CZ 11000 Praha 1, Husova 8, Dr. Prokop Broz, communio@serznam.cz

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

---

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

**Priporočamo!**



**Družina 2018.  
Prevedel Janez Ferkolj**

**Cena knjige,  
29,90**

8,50 €



3 830031 150361