

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 84 (2024) 2, 263–283

Besedilo prejeto/Received:06/2023; sprejeto/Accepted:10/2024

UDK/UDC: 272:82.09

DOI: 10.34291/BV2024/02/Avsenik

© 2024 Avsenik Nabergoj, CC BY 4.0

Irena Avsenik Nabergoj

Josip Vidmar o katolištvu Ivana Cankarja in pogledih Izidorja Cankarja skozi prizmo sodobne teološke interpretacije katolištva

Josip Vidmar on the Catholicism of Ivan Cankar and the Perspectives of Izidor Cankar through the Lens of Contemporary Theological Interpretation of Catholicism

Povzetek: V knjigi *Literarne kritike* (1951) Josip Vidmar združuje svoja predvojna literarnokritična dela, v katerih analizira in ocenjuje slovensko literaturo v specifičnem kulturnem in zgodovinskem kontekstu. Pri tem posebno pozornost posveti uvodnim študijam Izidorja Cankarja v prvi izdaji *Zbranih spisov* Ivana Cankarja (1925–1936), pri čemer se podrobno loteva vprašanja Cankarjeve katoliške identitete in svetovnega nazora. Vidmarjevi odzivi na poglede Izidorja Cankarja temeljijo na njegovem lastnem pojmovanju katolištva, ki ga ne razlaga po sodobnih teoloških opredelitvah, temveč skozi prizmo svoje terminologije in interpretativnih kriterijev. V skladu s tem članek sledi cilju razčlenitve Vidmarjevih vrednostnih kriterijev za katolištvo. Zadnji del članka ponuja vpogled v sodobne teološke študije, da bi osvetlili skladnost Vidmarjeve razlage katolištva z današnjimi teološkimi razumevanji katoliške identitete. Prispevek bralca vabi, naj umetnost razume kot edinstveno človeško izkustvo, ki skozi pesniške, pripovedne in dramske forme presega ideološko ozke okvire in s tem omogoča globlji vpogled v resničnost ter razmislek o lastnem svetovnem nazoru.

Gljučne besede: Ivan Cankar (1876–1918), Izidor Cankar (1886–1958), Josip Vidmar (1895–1992), reprezentacija resničnosti v umetnosti, svetovni nazor, katolištvo, literarna interpretacija, literarno vrednotenje

Abstract: In *Literary Criticism* (1951), Josip Vidmar compiles his pre-war literary criticism, in which he analyzes and evaluates Slovenian literature within a specific cultural and historical context. He pays particular attention to the introductory studies by Izidor Cankar in the first edition of *Collected Writings* of Ivan Cankar (1925–1936), closely examining the issues of Cankar's Catholic identity and worldview. Vidmar's responses to Izidor Cankar's perspectives are based

on his own understanding of Catholicism, which he interprets not through contemporary theological definitions but through the lens of his terminology and interpretative criteria. Accordingly, this article aims to analyze Vidmar's evaluative criteria regarding Catholicism. The final part of the article offers insights into contemporary theological studies to shed light on the extent to which Vidmar's interpretation of Catholicism aligns with today's theological understandings of Catholic identity. The article invites readers to appreciate art as a unique human experience that, through its poetic, narrative, and dramatic forms, transcends narrow ideological frameworks, thus fostering a deeper insight into reality and reflection on one's own worldview.

Keywords: Ivan Cankar (1876–1918), Izidor Cankar (1886–1958), Josip Vidmar (1895–1992), representation of reality in art, worldview, Catholicism, literary interpretation, literary evaluation

1. Uvod

V svoji zbirki *Literarne kritike* (1951) Josip Vidmar združuje svoje predvojne literarnokritične ocene in poročila, v katerih analizira in ocenjuje sočasno slovensko literaturo skozi specifičen kulturni in zgodovinski filter.² Zbirka je razdeljena na šest poglavij po »literarnozgodovinskem principu generacij, ki nastopajo vsakih deset let«; le prvo poglavje zajema »širši krog pisateljev, ki po svoji starosti pripadajo času pred ‚moderno‘« (Vidmar 1951, 5–6).³ Šesti oddelek knjige z naslovom „Pregledi“ sestavlja devet ocen knjig ali spisov z več avtorji, zbornikov in antologij. Vidmarjeve kritike in analize se ne omejujejo zgolj na estetske ali formalne lastnosti besedil, temveč so tesno prepletene s kulturnimi vrednotami in ideološkimi premiki časa. Njegova analiza literature temelji na njegovem globokem prepričanju, da umetnost in literarna ustvarjalnost nista izolirani od družbenega okolja, v katerem nastajata, temveč ga zrcalita, komentirata in pogosto tudi presegata. Vidmar pojasnjuje razlog za nastanek svojih literarnokritičnih zapisov z besedami: »Ves čas od prvega nastopa sem se intenzivno ukvarjal z mislijo o tem, da bi se posvetil kritiki domače literature, o kateri se mi je zdelo, da se ne izvaja ne dovolj iskreno ne dovolj temeljito.« (7)

² Prispevek je nastal kot rezultat dela v okviru raziskovalnega projekta J6-3140: „Slovenska intelektualna zgodovina v luči sodobnih teorij religije: od ločitve duhov in kulturnega boja do komunistične revolucije“ ter programa P6-0262: „Vrednote v judovsko-krščanskih virih in tradiciji ter možnosti dialoga“, ki ju sofinancira Javna agencija za znanstvenoraziskovalno in inovacijsko dejavnost Republike Slovenije.

³ Naslovi šestih delov so: „Starejši pisci“ (vključeni so: F. Levstik; F. Detela; I. Tavčar; A. Funtek; F. Zbašnik; F. Milčinski; F. Jaklič; A. Medved); „Rod moderne“ (F. S. Finžgar; F. Grohar; K. Meško; I. Cankar; L. Kraigher; O. Župančič; A. Vadnjal; C. Golar; R. Petruška-Peterlin); „Prvi rod dedičev“ (A. Gradnik; I. Pregelj; V. Levstik; A. Novačan; P. Golja; J. Pahor); „Drugi rod dedičev“ (F. Bevk, M. Kmetova; A. Leskovec; N. Velikonja; J. Kozak; I. Albreht; J. Glazer; J. Jalen; P. Voranc; F. Kozak); „Novi rod“ (T. Seliškar; M. Jarc; S. Grum; S. Kosovel; B. Magajna; B. Krefc; J. Žagar; J. Kranjc; A. Ocvirk; M. Javornik; M. Kranjec; F. Kalan); „Pregledi“.

Svojo oceno Cankarjevega dela Vidmar vključuje v drugi oddelek z naslovom „Rod moderne“ (1954, 105–262) in jo razdeli v dve poglavji: „Ivan Cankar: Začetki“ (1951, 134–178; datacija: 1929/31) in „Nazor“ (178–193; datacija: 1932). V svoji literarni kritiki o Cankarjevem nazoru iz leta 1932 (178–193) Vidmar temeljito analizira uvodne študije Izidorja Cankarja, ki so bile vključene v zbirko *Zbrani spisi* Ivana Cankarja, izdano v dvajsetih zvezkih med letoma 1925 in 1936 pri Novi založbi. Izidor Cankar je v uvodih, še posebej v trinajstem zvezku, na več mestih podal opredelitve, ki Ivana Cankarja prikazujejo kot avtorja s posebnim odnosom do katolištva in verskega razmišljanja. Ob presoji teh Izidorjevih uvodnih študij se Vidmar osredotoča na vprašanje, kako Izidor Cankar predstavlja svetovni nazor in versko identiteto svojega slavnega sorodnika Ivana. Na začetku poglavja „Ivan Cankar: Nazor“ najprej pozdravlja nastajanje *Zbranih spisov* Ivana Cankarja in ugotavlja:

»Videti je, kakor da se prva doba Cankarjevega posmrtnega življenja zaključuje. Zbrani spisi, ki se polagoma nagibajo proti koncu, ustvarjajo pregled in razgled preko njegovega dela in obsežna osebnost Ivana Cankarja, v kateri je lahko našlo potrdila toliko različnih ideologij in miselnosti, postaja jasnejša in v svoji razvojni poti razumljivejša. Prav tako postaja polagoma razvidno, katerih misli in spoznanj se je poet dotaknil le mimogrede in katere so ga kot izraz in smisel njegovega bistva spremljale vse življenje. S tem se končuje doba slepega in nenadzorovanega izkoriščanja njegove avtoritete, doba, v kateri smo se večidel neupravičeno nanj sklicevali vsi, ki smo zagovarjali to ali ono miselnost, vsi: katoličani, svobodoumniki, socialisti, tolstojevci, neokatoličani, marksisti in ničejanci.« (1951, 178–179)

Vidmar poudarja, da je množična in ideološko motivirana zloraba Cankarjeve avtoritete ustvarila potrebo po temeljiti, nepristranski analizi njegovega nazora, tistega, ki je najgloblje zaznamoval njegovo ustvarjanje. Ugotavlja, da se je te naloge v trinajstem zvezku Cankarjevih *Zbranih spisov* ‚v ožjem smislu‘ lotil urednik zbirke Izidor Cankar. Smiselnost tega njegovega prispevka opaža že iz velikega odmeva, ki ga je Izidorjev poskus zbudil zlasti v katoliškem tisku – vendar Vidmar hkrati poudarja potrebo po določnejši in manj relativni opredelitvi Cankarjevega svetovnega nazora, ki ga bo »prej ali slej treba opisati neglede na glavne miselne orientacije našega tedanjega in sedanjega življenja in celo neglede na pogloblitve evropske miselne tokove njegove dobe« (179). Izidorjev poskus se mu zdi »važen začetek«, zato se mu zdi potrebno, da se mu posveti z vso pozornostjo, v zavesti, da se z razpravljanjem o tem dotika »marsikaterega velikega in zanimivega problema v Cankarjevi osebnosti« (179). Vidmarjev poklon Izidorjevemu poskusu razjasnitve Cankarjevega nazora kaže na kritikovo spoštovanje do izbranega metodološkega pristopa, a hkrati izraža željo po še natančnejši, manj relativni opredelitvi. Ob tem poudarja, da naj se analiza Cankarjevega nazora usmeri k bistvenim idejam, ki so ga trajno zaznamovale, in ne k tistim, ki so ga le bežno oplazile.

Svoje poznejše ocene osebnosti in opusa Ivana Cankarja je Vidmar objavil tudi v svoji knjigi *Meditacije* (1954), krajši knjižici *Ivan Cankar* (1969), obsežni mono-

grafiji *O Ivanu Cankarju* (1976), v poglavju „Tri Cankarjeve orientacije“ (1977) in v zbirki svojih spominskih pričevanj o pomembnih osebnostih slovenske kulturne in politične zgodovine XX. stoletja z naslovom *Obrazi* (1985, 93–112). Njegova analiza Cankarjevega opusa v teh delih razkriva zanimivo vprašanje njegovega pristopa k religioznim in svetovnonazorskim vidikom Cankarjeve osebnosti ter spodbuja k poglobljenemu razmisleku o teh temah.

2. Vidmarjeva presoja opredelitve Cankarjevega svetovnega nazora pri Izidorju Cankarju

Vidmar v svoji analizi izraža dvom o Izidorjevi interpretaciji Cankarjevega svetovnega nazora. Nejasnost mu zbudi že vprašanje, »zakaj razglablja prof. Cankar o Cankarjevem svetovnem nazoru ravno na tem mestu njegovega življenja in dela?« (Vidmar 1951, 179). Nekakšen odgovor najde v Izidorjevi trditvi, da so »z zaključnim letom 1909 ›vse bistvene sestavine Cankarja pesnika in človeka gotove‹ in da je s tem dana zanesljiva osnova za ›psihološko in idejno analizo historičnega pojava, ki ga predstavlja Ivan Cankar‹« (180). Vidmar meni, da »ta odgovor gotovo ni izčrpen«, in to utemeljuje:

»Kdor namreč pozna prvo urednikovo opredelitev pisateljevega svetovnega nazora, ki jo je formuliral v slavnostnem govoru ob petdeseti obletnici Cankarjevega rojstva, mu bo tu nedvomno prišla misel, da je skušal sedaj svojo nekdanjo trditev o Cankarjevem katolištvu, ki je svoj čas vzbudila odpor, utemeljiti in dokazati. Kajti nekateri pojavi v Cankarjevem življenju obravnavanega razdobja, zlasti pa njegova nepričakovana vrnitev v naročje cerkve, so taki, da vsaj na videz govorijo v prid urednikovi tedanji trditvi, pri kateri očitno vztraja še danes.« (180)

Vidmar priznava, da ta nekdanja Izidorjeva izjava ali »uverjenost«, ki je »doce-la izolirana in nepripravljena v slavnostnem govoru učinkovala zelo rezko«, vpliva v Cankarjevem uvodu v XIII. zvezek Cankarjevih *Zbranih spisov* »dokaj preproste-je« (180). Kljub temu pa meni, da je »še vedno dovolj pristrastna in nestrpna, oziroma urednik je še vedno nekako nemirno zaljubljen vanjo, da še danes nima popolnoma svobodne sodbe ne za bistvo svoje trditve ne za stvari, ki jo kakorkoli zadevajo, se pravi, ki se dotikajo Cankarjeve miselne opredeljenosti« (180).

V podrobni presoji Izidorjeve opredelitve Cankarjevega svetovnega nazora Vidmar meni, da je »prof. Cankar omejil svojo nalogo na vprašanje, kateri izmed poglavitnih treh ideoloških smeri našega tedanjega in sedanjega življenja je Cankar pripadal in kako, koliko je pripadal eni, dvema izmed njih ali vsem trem. Kakor to nalogo si je opredelil, tudi one tri smeri, za katere gre, in sicer: ›marksizem, naprednjaštvo in katolištvo.« (180–181) Izidorjeve izsledke Vidmar povzema takole:

»Njegovi izsledki so naslednji: ›Ivan Cankar ni le član socialno-demokratske stranke, ... on je od vsega početka socialistično usmerjen.« Ta njegova

usmerjenost ni bila »zgolj občutljivost za socialno krivico ... in tudi ne samo volja, pomagati siromaku ter morda reformatorsko poseči v sedanje socialno stanje, marveč želja po popolnem revolucionarnem prevratu« ... Toda potrebno je tudi »vedeti, da so bile miselne podlage marksizma pesniku po naravi in dejansko tuje ... in da jedro njegovega oznanila ... ne le ni skladno z materialistično filozofijo socialne demokracije, marveč da ji je tudi nasprotno.« Kajti »marksizem«, pravi prof. Cankar in to tudi prepričevalno podpre, »je ekonomski materializem«, Ivan Cankar pa je »spiritualistični idealizem«, ki ima v sebi celo določne »kali idealističnega anarhizma, a ni v ničemer soroden marksistični filozofiji.« (181)

Izidorjevo interpretacijo Cankarjevega odnosa do socializma Vidmar komentira z odobravanjem: »To je jasna in pravilna podoba Cankarjevega odnosa do socializma, oziroma marksizma.« (181) Priznava natančnost njegovih ugotovitev glede Cankarjevega socialnega prepričanja, vendar ob tem opozarja na potrebo po previdejši obravnavi Cankarjevega odnosa do katolištva, in meni, da je ta teza »potrebna natančnejšega premisleka« (181–182).

V nadaljevanju Vidmar pojasni svoje pomisleke. Izidorjevo opisovanje dogodka v Sarajevu, kjer Cankar doživi globok religiozni preobrat, označi kot »docela zanesljivo in točno« (183). Kljub temu izrazi nestrinjanje z Izidorjevo razlago, po kateri naj bi se Cankarjevo poglobljeno religiozno čustvo in optimističen pogled, ki dobiva transcendentalne temelje, razvila neposredno kot posledica tega dogodka. Prepričan je, da se je Cankarjev optimizem pojavil vsaj leto dni pred Sarajevom, in se sprašuje:

»Ali ni urednik (Izidor Cankar, op. avt.) sam poudaril, da se je Cankarjev optimizem pojavil vsaj že leto dni pred Sarajevom in da je imel že tedaj »transcendentalne temelje«? Vsaj to zadnje gotovo ni posledica zblížanja s cerkvijo. Vprašanje pa je, ali nimata prav tako tudi poglobitev religioznega čustva in porast optimizma svojega vzroka kje drugje. Ali ni mar kratkoma lo tako, da se neko novo čustvo ali razpoloženje posebno bujno razcvita ravno v začetku? Ali ni mogoče, da bi bil Cankarjev sarajevski korak sam posledica, ne pa vzrok poglobitve in porasta? Ali se ni zelo podobno, le da z večjo trajnostjo, tako godilo tudi Levu Tolstoju, ki je nekaj let vztrajal pri vestnem cerkveno-verskem življenju, ko se je v njem oblikovala nova religiozno-moralistična orientacija?« (183)

Vidmar verjame, da Cankarjev optimizem in religiozna naravnost nista zgolj neposredna posledica srečanja s Cerkvijo v Sarajevu, ampak kažeta na širši notranji razvoj, ki se je v pisatelju začel že prej. Njegova omemba Leva Tolstoja, ki je prav tako doživel versko preobrazbo in razvil novo religiozno-moralistično orientacijo, nakazuje Vidmarjev občutek, da so takšne duhovne spremembe pogosto rezultat daljšega notranjega procesa, ki ga posameznik šele pozneje izrazi z zunanjimi dejanji. Nato Vidmar navaja Izidorjev popis dogodka, kakor ga je Izidorju sporočil Cankarjev brat Karlo, ki je bil takrat v Sarajevu. Ivan je tam opravil spoved in obhajilo. Podrobno analizira Izidorjev komentar k tem dogodkom ter pravi:

»Zopet ugotavlja urednik z vso voljo do objektivnosti: »spreobrnjenje v pravem pomenu besede to ni bilo; toda Ivan Cankar se je poslej do konca dni vendarle na svoj posebni način imel za katoličana.« In še: »Cerkvenega življenja ... ni živel, ostal je socialist, njegova duševna struktura se ni bistveno spremenila, toda gledal je poslej brez primere jasneje značaj katoliške organizacije ...« (182–83)

Vidmar se v osnovi strinja s to Izidorjevo ugotovitvijo in pravi: »Vse to je docela zanesljivo in točno.« (1983, 183) Zmoti pa ga Izidorjeva nadaljnja trditev: »religiozno čustvo se je še poglobilo v njem in viden je porast njegovega optimizma, ki dobi transcedentalne temelje.« (183) Zdi se, da si Izidor Cankar in Josip Vidmar nista tako vsaksebi, kot se na prvi pogled zdi. Vidmar se namreč v osnovi strinja z Izidorjevo ugotovitvijo, da se je religiozno čustvo v Cankarju poglobilo, saj pravi: »Če bi ta trditev samo ugotavljala to dejstvo, ji ne bi bilo mogoče oporekati, kajti vse to se je v Cankarjevi notranjosti v onem času res godilo.« (183) Vendar pa zmoti, da je religiozna poglobitev »spravljena v vzročno zvezo z dogodkom v Sarajevu« (183). Različnost med kritikoma se torej kaže le v ugibanju, kdaj točno se pri Cankarju ta premik zgodi in iz kakšnega razloga, kar pa se z vidika religioznosti kot človekovega intimnega notranjega izkustva niti ne zdi tako pomembno.

Zdi se, da Vidmarja najbolj zmoti vtis, ki ga dobi na podlagi Izidorjevega opisa – da naj bi »dal sarajevski zakrament Cankarju veselo vero v smisel življenja za vse dni do konca« (184). Meni, da na Cankarjevo razpoloženje in snovanje v tem obdobju ni toliko vplivalo sarajevsko doživetje, pač pa »nenadna pozna ljubezen« (184), in da se zgodovina te ljubezni ujema z zgodovino pisateljevega optimizma. Cankar se je namreč poleti leta 1907 v Ljubljani močno zaljubil; sprememba v njegovem razpoloženju je vidna že iz njegovega romana, ki ga je kmalu zatem napisal na Dunaju (*Novo življenje*), pa tudi iz drugih takrat nastalih del (*Za križem*, *Kurent*).⁴ Čustvo zaljubljenosti naj bi v njegovo pisanje vdahnilo spremembo v smeri »optimističnega in življenje priznavajočega razpoloženja« (184–185). V zvezi s tem Vidmar Cankarjevo sarajevsko dejanje leta 1909 pojasnjuje takole:

»Novo optimistično in življenje priznavajoče razpoloženje je raslo v njem s tisto močjo, s katero je bilo prej zatirano. In v kipečem porastu teh moči je prišel pesnik v Sarajevo. »Tam ga je prevzela resnoba in vedra zbranost katoliške duhovščine, med katero se je gibal. Kaj je naravnejšega kakor to, da se je religiozno čustvo, ki se je bilo nakopičilo v njem in ki je priganjalo k dejanju, k izrazu in k umstveni razlagi, oklenilo teh spoštljivih mož in iz-

⁴ Vidmar s tem misli na Cankarjevo čustvo zaljubljenosti do Mici Kessler (1890–1962), hčerke matere Marije iz družine Trenz z graščine Draškovec pri Šentjerneju ter očeta Alojzija, ljubljanskega sodnega svetnika, ki je imela še tri mlajše sestre: Ano, Vero in Slavo. Ugledna družina Kesslerjevih se je leta 1906 preselila v Ljubljano na Rimsko cesto 12. Ob novici, da je Cankar v Ljubljani, so hčerke prosile mater, naj uglednega pisatelja pisno povabi na obisk. Kot piše France Dobrovoljc, je v Cankarju že ob prvem srečanju s sedemnajstletno Mici Kessler, takrat še dijakinjo III. letnika višje dekliske šole ljubljanskega liceja, »vzplamtel ljubezenski žar« (Dobrovoljc 1972, 272). Čeprav je Mici pisateljka zelo cenila, se zanj ni ogrela – razlogi naj bi bili »neredno bohemsko življenje, starostna razlika med njima, zlasti pa skrbna materina roka« (273).

razov njihove religioznosti, ki je bila v mladosti tudi njegova. Cankar je storil poskus, ali dejanje ga ni zadostilo; zato ga ni več ponovil. Njegova čustva so si morala poiskati čisto posebno realizacijo in čisto svojo razlago in izraz. To je vse in to je edina naravna razlaga teh Cankarjevih doživetij, ki so ga sprijaznila z življenjem, in teh njegovih dejanj, ki jim urednik nikakor ni dal prave osvetlitve.« (1951, 185–186)

Vidmar Cankarjevo sarajevsko dejanje razume kot kratkotrajno identifikacijo s katoliškim okoljem, ki je za trenutek potešila že dolgo prisotno, a prej zatrto religiozno čustvo in optimizem, ki se je v Cankarju vse bolj prebujal. Po njegovem mnenju je pisatelj iskal le začasno potrditev svojih notranjih občutij v znanem verskem okviru, a mu to ni nudilo trajne izpolnitve, zato dejanja ni ponovil. V nasprotju z Izidorjem, ki sarajevskemu dogodku pripisuje globlji verski pomen, Vidmar poudarja, da je Cankar potreboval bolj osebno, avtonomno izražanje in razlago svojega religioznega čutenja. Tako dogodek v Sarajevu zanj ni pomenil preloma k veri, temveč naravno, a neizpolnjujočo manifestacijo pisateljevega notranjega razvoja. Opravljena spoved in obhajilo, ki ga je Cankar prejel v Sarajevu, po Vidmarjevi presoji nista dokaz poglobljene religiozne preobrazbe, ampak kratkotrajna izraza notranjih napetosti in hrepenenja, ki nista imela dolgotrajne povezave z institucijo Katoliške cerkve. Vidmar vztraja, da se je Cankarjevo religiozno čutenje oblikovalo bolj v iskanju notranje resnice, osebne razlage smisla življenja, ne pa v skladu z dogmatičnimi strukturami katoliške vere. Čeprav tako Izidor Cankar kot tudi Josip Vidmar prepoznata Cankarjevo nagnjenje k religioznemu razmišljanju, interpretirata njegova dejanja povsem različno: za Izidorja so to izrazi religiozne zvestobe, za Vidmarja pa prehodne stopnje osebnega razvoja, ki pričajo o globlji potrebi po individualni samouresničitvi onkraj verskih institucij.

Znano je, da je Cankarjevo ljubezensko hrepenenje ostalo neizpolnjeno; res je tudi, da se Cankar po obisku v Sarajevu cerkvenih obredov ni udeleževal. Tako je verjetno ostalo vse dotlej, ko je pisatelj ob obisku pisatelja – duhovnika Frana Saleškega Finžgarja – v sobi deželne bolnišnice v Ljubljani, kjer je ležal zadnje dni pred smrtjo, opravil spoved in prejel odvezo (Finžgar 1920, 31).

Vidmar nadalje kritično presoja Izidorjevo analizo Cankarjevega svetovnega nazora. Moti ga, da se Izidor Cankar osredotoča le na marksizem in katolištvo, medtem ko v svoji analizi zanemari svobodomiselstvo – tretjo ključno idejno smer, ki jo Vidmar vidi kot pomemben kontekst za razumevanje Cankarjevega dela. Izpostavlja, da se svetovnonazorske orientacije nenehno spreminjajo, kar velja tudi za ustaljene doktrine, kot je katolištvo, in opozarja, da »celo stare in docela izdelane doktrine, kakor je katoliška, doživljajo neprestane metamorfoze, in lahko se na primer reče, da se današnje slovensko katolištvo dokaj razlikuje od katolištva predvojnih časov« (Vidmar 1951, 188).

Kot meni Vidmar, Izidor Cankar ni dovolj upošteval te dinamike sprememb, saj je svojo analizo preveč poenostavil, pri čemer se je osredotočil predvsem na doktrinarne vidike marksizma in katolištva. Meni, da je s tem Izidor »dal svoji analizi v nekem smislu morda celo trajnejše in zanesljivejše osnove« (188). Toda ne zdi

se mu upravičeno, da Izidor ni podobno storil tudi pri svobodomiselstvu, da ni tudi tu, podobno kot pri socializmu in katolištvu, predstavil njegovega bistva in Cankarjevega odnosa do njega. Ob tem poudarja:

»Kajti če pravi (Izidor Cankar, op. avt.) v III. zvezku, da je »kulturno jedro slovenskega svobodomiselstva ... obstajalo iz prave materialistične filozofije«, je jasno, da ne govori o esenci te duhovne smeri, marveč samo o njeni trenutni in konkretni slovenski spaki. Materialistična filozofija prav gotovo ni in ni bila idejna osnova svobodomiselstva, če ga namreč ne motrimo kot politično stranko jalovega slovenskega meščanstva in samo kot trenuten pojav, marveč kot idejno smer, kakor je prof. Cankar motril katolištvo in marksizem.« (188)

Po Vidmarjevi presoji bi pravo razumevanje Cankarjevega odnosa do svobodomiselstva osvetlilo njegovo misel kot protidogmatično, takšno, ki se ne more omejevati zgolj na trenutne doktrinarne okvire, ampak mora upoštevati širši kontekst idej in sprememb v Cankarjevem času. Svoj drugačni pogled na svobodomiselstvo predstavi z besedami:

»Resnična osnova svobodomiselstva je individualistična svobodoumnost, to se pravi odklanjanje dogmatizma, vseh privzgojenih in pricepljenih nedotakljivih resnic, in zavest, da ima vsak človek pravico, če ne dolžnosti, graditi si in preustvarjati svoj svetovni in religiozni nazor po zahtevah svoje narave.« (188–189)

V nadaljevanju predstavi svoj pogled na razmerje med svobodomiselstvom in religioznostjo:

»Ta svobodoumnost ne zanika religioznosti, a zanika religije, kolikor niso svobodno izbrane, ne zanika ne duha ne resnice, marveč odklanja vsako prisilno vero bodisi v duha, bodisi v materijo, zavrača enkratno razodetje in veruje v trajno vršeče se razodevanje, v katerem učeštvuje vsakdo, ki svobodno in iskreno išče svojo resnico. Iz tega razloga odklanja prav tako katolištvo kakor marksizem, ki postaja dogmatičen, in priznava samo svobodo duha, strpnost in spoštovanje do vsega resničnega, iskrenega in globokega.« (188–189)

Če bi Izidor Cankar imel pred očmi bistvo svobodomiselstva, bi po Vidmarjevi presoji Cankarja opredelil bolje, kot utemeljuje: »Kajti če spoznaš njegov svojevrstni položaj v obeh dogmatičnih kulturnih krogih, med njima in nad njima, dasi se jima je nekako prišteval, ti postane jasno, da je bil v jedru ravno tipičen in čist predstavnik protidogmatične kulturne miselnosti, ki se ji le zaradi družbe, v katero bi s tem zašel, ni mogel nikoli prištevati.« (189)

Kot meni Vidmar, je bil Ivan Cankar »edinstvena človeška osebnost in si je svobodno in neodvisno ustvarjal svoj nazor; bil je svobodoumen mislec in je veroval v neodvisnost človeške pameti. Ni pa bil ne svobodomislec ne naprednjak, se pra-

vi, ne pristaš modnega filozofskega materializma – pred tem ga je obvarovala njegova apriorna religioznost.« (189) Dalje piše: »Živel je izoliran, četudi se je skušal pridružiti temu ali onemu kulturnemu gibanju; ali navzlic temu, da ga je vleklo v občestvo, ki vedno sloni na dogmah, je ostal protidogmatski. Živel je globoko vdan samo nagonu in zakonu svoje narave, ki mu je velevala in dajala pravico iskati resnico po docela osebnih potih. In manj važna je za nas njegova resnica kot taka, kakor pa gesta njegovega življenja, gesta svobodnega duha.« (189–190)

Vidmarjeva interpretacija Cankarjeve religioznosti odpira zanimiv pogled na razmerje med osebnim duhovnim čutenjem in institucionalno religioznostjo v literarnem in kulturnem kontekstu. Njegova kritika Izidorjevega opisa Cankarjeve katoliške pripadnosti je več kot le dvom o eni interpretaciji – izraža tudi Vidmarjev lastni odnos do religije in katolištva. V svojih analizah se Vidmar nagiba k poudarjanju duhovne avtonomnosti in opozarja na kompleksno in večplastno naravo Cankarjeve religioznosti, ki se upira preprostim kategorizacijam in dogmam. Zanima ga, kako lahko posameznik izrazi religiozno miselnost zunaj meja institucionalnih oblik vere, kar je za Vidmarja eden ključnih vidikov resnične duhovne svobode. Vidmar poudarja, da Cankarjevo dejanje v Sarajevu ni bilo trajen izraz verske pripadnosti, temveč trenutna potešitev osebne hrepenenja.

S tem se odpirajo ključna vprašanja: V kolikšni meri Vidmarjeva ocena Cankarja kot svobodomiselnega misleca razkriva njegovo lastno vrednotenje katolištva? Ali ga vidi kot dogmatično ali dopušča bolj odprt verski pristop? Ali pa protidogmatičnost vidi kot bistven pogoj za resnično duhovnost? Kako razume pomen obredov – ali so ti zanj lahko izraz pristne religioznosti? Ali katolištvo ocenjuje po njegovem globljem bistvu, kot ga zahteva pri drugih miselnih smereh, ali po trenutnih izrazih v Cerkvi na Slovenskem?

3. Analiza Vidmarjevih kriterijev za razumevanje katolištva

V presoji Vidmarjevega utemeljevanja njegovega lastnega pogleda na Cankarjev nazor je pomembno razjasniti, kaj je kritik razumel pod pojmom ‚katolištvo‘. V svoji oceni Izidorjeve presoje pisatelja Cankarja je Vidmar večkrat poudarjal, da je Izidor »trdovratno in ponovno« poudarjal Cankarjevo katolištvo in dajal vtis, da je katolištvo »prevladujoča smer pisateljevega življenja« (Vidmar 1951, 190). Vidmar pa meni, da Izidor ni upošteval,

»da sta marksizem in katolištvo sicer oba tako ideologija kakor politikum, da pa sta oba oboje v različni meri; da se sicer oba pojava v svojih področjih srečujeta na isti ravnini, da pa sta oba po svojih bistvih zasidrana vendarle vsak na svoji. In isto velja za svobodoumnost. To dejstvo je treba jemati pri odgovoru na vprašanje, ki smo si ga zastavili, v poštev. Kajti človek, ki naj ga imamo za katoličana, mora biti v drugačnem razmerju do katolištva, kakor do marksizma nekdo, ki naj ga priznamo za socialista, ali

svobodoumnik do svobodoumja. In s to mislijo, ki je urednik ni popolnoma upošteval, se lahko lotimo svojega vprašanja.« (190)

V nadaljevanju se Vidmar opredeli do trditve, da je bil Ivan Cankar »v zadnjih letih katoličan, ne sicer »cerkveno-dogmatični vernik ... marveč katoličan, ker je to forma, v kateri se religiozno izživlja naša zemlja in je tedaj njej potrebna in prava«, ki jo je »prof. Cankar prvič formuliral že leta 1926« (190–191). Poudarja, da je kritik Izidor Cankar to tezo oprl na pisateljevo izjavo: »Če bi bil Rus, bi bil pravoslaven, če bi bil Prus, bi bil protestant, ker sem Slovenec, sem katoličan.« V tej izjavi naj bi Izidor videl »ne le posebno modrost, marveč tudi Cankarjevo organsko spoje-nost z dušo slovenskega naroda« (191).

Vidmar je do te Cankarjeve izjave distanciran in pravi, da v njej ne vidi »ne posebne modrosti, ne bog ve kakšnih drugih velikih svojstev« (191). Sprašuje se, kaj pomeni biti katoličan in ali to ne pomeni »živeti v veri ali vsaj v volji do vere, da so nauki katoliške vere – resnica? Ali je bilo tako pri Cankarju?« (191). Kot ugotavlja, to vprašanje odločno zanika tudi Izidor Cankar, zato se sprašuje:

»Kaj je tedaj s Cankarjevim katolištvom, ki ga urednik tako trdovratno pou-darja? Ali je bilo sploh kaj drugega kakor gola ugotovitev, da je to zgodovinsko dana forma za religiozno izživljanje Slovencev? Zgodovinsko dana, a ne edina, sicer bi moral sebe izločiti iz narodnega občestva? Toda ta misel o razmerju med katolištvom in Slovenci še ni katoličanstvo in še od daleč ne zadostuje, da bi smeli Cankarja kakor koli šteti med katoličane. Kajti s samim tem pri-znanjem še ni prav nič rečeno, da je bilo katolištvo tudi forma, v kateri se je religiozno izživljala Cankarjeva duša. /.../ In če je Ivan Cankar zatrjeval, da je katoličan, ni s tem o sebi povedal ničesar resničnega, ničesar veljavnega, ni-česar do kraja preiščenega. Katoličan ni bil, katolištvo je samo priznaval kot naravno ali zgodovinsko dejstvo v življenju svojega naroda.« (191)

Vidmarjeva analiza Cankarjeve izjave o identiteti in pripadnosti katolištvu izpo-stavlja pomembno vprašanje razmerja med kulturno identiteto in osebno vero. Izidor Cankar namreč poudarja vidik, po katerem je pripadnost katolištvu pred-sem rezultat kulturnih in zgodovinskih dejavnikov, ki oblikujejo narod. S tem od-pira pogled na katolištvo kot del nacionalne identitete, ki pa ni nujno povezano z osebno religiozno izkušnjo. Vpogled v celoten zapis Izidorja Cankarja v Uvodu v XIII. zvezek Cankarjevih *Zbranih spisov* obenem pokaže, da Vidmar navaja le ne-katere misli, ki ga zmotijo, ne pa še drugih, s katerimi Izidor v Uvodu razkriva Can-karjevo osebno religioznost prek vpogleda v pisateljeva dela s tematiko vesti, tr-pljenja, smrti in odrešenja. V Uvodu o Cankarjevem nazoru Izidor Cankar ndr. piše:

»In vračal se je vedno na novo k motivu osebne vesti, k zadnji, nezmotljivi sodnici, ki stoji izven vsake človeške zakonodaje in se ne more podrediti legislaturi nobene družbe, naj bo sedanja ali bodoča. To pesnikovo prepri-čanje, neštetokrat izpovedano v prejšnjih delih in obravnavano v Uvodih teh zbranih spisov, prepričanje, ki ima kali idealističnega anarhizma v sebi,

a ni bilo v ničemer sorodno marxistični filozofiji, je dobilo najradikalnejšega izraza v povesti *Sosed Luka*, ki jo objavljamo tukaj. Luka ni grešil, toda vest ga je preganjala, »kakor da bi bil greh, v mislih do konca storjen, ne izvršen z roko, bežal za njim«. Lukova zavest, da je ubil človeka, čeprav ga je ubijal le v mislih, je po Kristusovem nauk in po pesnikovih mislih etično utemeljena; ko se že vsa resnica razgrne, ko je tudi Luka docela preverjen, da ni ubijal, brani vendar ono svojo zavest kot upravičeno: »Bog sam mi je bil poslal tisto misel«, in srečen nosi pokoro, ker moreta le »kes in trpljenje« izbrisati »črni madež iz duše«. /.../« (Iz. Cankar 1932, XI–XII)

Misli o trpljenju, smrti in odrešenju prežemajo številna Cankarjeva dela od mladostne pa vse do poslednje dobe njegovega življenja. V Uvodu v trinajsti zvezek Cankarjevih *Zbranih spisov* Izidor navaja le nekatere izmed njih in o pisatelju Cankarju ndr. ugotavlja:

»V prvem delu Cankarjevega pisateljevanja prevladuje zgolj utemeljevanje tega življenjskega dejstva; trpljenje mora biti, a kje brez zmisla, ker se večno ponavlja. Tedaj pa se, vsaj leta 1908, ko izide *Novo življenje* in *Za križem*, njegov življenjski nazor bistveno dopolni: Trpljenje ima svoj zmisel, žrtve hrepenenja ne padajo zastonj; življenje je kljub vsemu življenja vredno, upanje le ni brezupno. To svojo novo vero je Ivan Cankar najprej jasno izrazil v sonetu, s katerim se končuje zbirka *Za križem*, kjer pravi:

In z roko trdno vzdignil bom svoj križ:

Bridkost je prag do večnega veselja

In smrt je če vstopnina v paradiž.

Značilno je tudi, kako je sedaj miselno fundiral uvodno črtico te zbirke, ki je bila prvotno izšla v socialističnem ljubljanskem glasilu za 1. maj 1907 pod naslovom *Kristusova procesija*; v tej novi knjigi ji je na novo dopisal stavke, ki so izraz te nove vere: »Upajte, koprneče oči! Ne kapljica plemenite krvi, iz čistega srca izlite, ni kanila brez koristi.« »Gospod je s trpljenjem svojim svet odrešil. Tako se je izpolnil ukaz, ki je bil od vekomaj.« »Preko gore trpljenja drži cesta v večno radost, preko gore smrti drži cesta v življenje.« (Iz. Cankar 1932, XIII)

Kakšno je torej Vidmarjevo razumevanje katolištva? V svoji kritiki o Cankarjevem nazoru Vidmar razlikuje med naravo »katoličanstva« in »socializma« in meni, da je »katoličanstvo predvsem religija, ki zahteva od svojih pristašev predvsem notranjih vezi«, socializem pa je

»/.../ predvsem družbeno gibanje. Kot tako je v prvi vrsti akcija. Nazor in doktrina sta tu manj važna. »Poglavitna dolžnost človeka, ki hoče biti socialist ali komunist, je dejansko sodelovanje pri pripravljanju prevrata ali preuredbe družbenega reda. Ali je poučen o teoretskih temeljih marksizma ali ne in ali se strinja z njimi ali ne, je vprašanje, ki je važno kvečjemu šele v taki fazi revolucije, kakršno preživlja danes Rusija.« (Vidmar 1951, 191–192)

Vidmar poudarja, da se je Cankar javno priznaval k socializmu, udeleževal se je življenja v socialnodemokratski stranki in je bil celo njen kandidat za državni zbor. Meni, da je Cankar s tem docela izpolnil poglobitno zahtevo socializma, zato se mu zdi malo pomembno, »ali je bil Cankar vernik historičnega materializma ali ne« (192). Kot pravi, »[z]godovina socializma pozna nešteto odličnih sodrugov Cankarjeve vrste, ki pa jih nihče ne odklanja kot nepravih socialistov. In če socializem danes Cankarja šteje za svojega, ima do tega pravico, vsekakor večjo, kakor je tista, s katero ga urednik tako trdovratno prišteva h katolištvu.« (1991, 192)

Svoj prispevek sklene z ugotavljanjem, da je Cankar

»poznal in ubogal samo glas svoje narave in mu sledil brez ozira na kakršne koli dogme in doktrine. Ta glas mu je govoril, da resnica zanj še ni ne raziskana ne razodeta in da naj jo išče sam in po svojih potih. Ravnal je tako. Bil je svobodoumen duh, svoboden do temeljev svoje narave. Taka je edino prava pripadnost k svobodoumnosti, ki je večna smer velikih duhov, pa če jo v političnem svetu razglašajo in predstavljajo še tako ne vredne skupine in stranke.« (1951, 192)

V sklepu svoje polemike Vidmar pravi, da je bil Ivan Cankar kot političen človek socialist, »kot mislec in kot moralno bitje pa je bil svoboden in napreden um.« (192) O njegovi pripadnosti katolištvu pa poudarjeno zatrjuje: »Katoličan ni bil v nobeni sferi in nikakor. Bil je v najčistejšem pomenu besede napreden svobodoumnik, obdarjen s tisto prvobitno naprednostjo, ki goni kolesje človeških kultur, ki je starejša kakor sta katolištvo in marksizem in ki bo tudi oba preživela.« (193)

Z vidika Vidmarjeve analize se postavlja vprašanje, ali se svobodomiselnost in resnična vera izključujeta. Zdi se, da Vidmarjeva distanca do Cankarjeve religioznosti ne pomeni, da bi se morali identificirati le z eno od teh razsežnosti. V kontekstu Cankarjeve izjave bi lahko trdili, da je možno hkrati živeti kot katoličan v okviru kulturne identitete in imeti tudi resnično, osebno vero, ki pa se morda ne izraža vedno skozi tradicionalne dogme. Zato se postavlja vprašanje, ali bi bilo pravilno razumeti identiteto katoličana kot površno, ob zavesti, da njegova pripadnost lahko izhaja iz globljih notranjih prepričanj.

V resnici se zdi manj pomembno poskušati podrobno ugotavljati leto oz. natančnejši čas Cankarjeve ‚nove vere‘, kot je to poskušal napraviti Izidor Cankar. Celoten Cankarjev opus namreč kaže, da pisatelj vrednost trpljenja za odrešenje različno intenzivno, nihajoč med pesimizmom in optimizmom, izpoveduje v različnih obdobjih svojega življenja. Že v svoji zgodnji pesmi *V god* iz leta 1891 kot petnajstletni dijak zapiše: »/.../ 5. Kakor pesem je – življenje, / preden grob objame nas: / strast in žalost in trpljenje / stiska srce kratek čas ... // 6. V Bogu naj vam srečni dnevi / lahko v večnost se zlijó, / lahno kakor divni spevi, / ko iz prsi pevcu vró. // 7. Sreča naj se v srečo zlije / tostran groba – onstran, / ko vam smrtni dan prisije, / naj vam bo vstajenja dan.« (Cankar 1968, 2:155) Prav tako vero v vrednost trpljenja izpoveduje leta 1904 v svojem romanu *Hiša Marije Pomočnice*, v katerem slika umiranje štirinajstih bolnih deklic v dunajski bolnišnici ter na koncu romana

poetično poudarja, kako bo Bog v večnosti poplačal njihovo »trdno vero«:

»Urno, urno na pot! In po širokih, neizmerno dolgih ulicah, mimo visokih hiš, skozi prašno mesto ... – mesto je bilo in ni ga več, pogreznilo se je. In zdaj polja in travniki in holmi, drug svet, novo življenje ... Sonce, sonce, sonce! Kje je tisto sonce, ki je sijalo tam doli? Ni ga več, samo upanje je bilo, samo slutnja! In tu je sonce, razgrnilo je svoje kraljevsko bogastvo po vsem širokem nebu, po vsi prostrani zemlji. Visoko je in neizmerno, vse je potopljeno v njem ... Tako je poplačal Bog trdno vero. ... Na vozovih so peli mladi glasovi, zmerom nižje se je pogrezala dolina, tam gori pa so že goreli hribi, sonce je prihajalo procesiji naproti, že so se lesketali mu lasje, iz zlatih žarkov spleteni ... Pozdravljen, Kristus, ženin, ti vdano ljubljene, tako težko pričakovani! ... Pozdravljen! ...« (Iv. Cankar 1972, 11:96–100)

Strinjati se je mogoče, da je Cankar v Sarajevu prejel zakramente spovedi in obhajila predvsem zaradi notranjega duhovnega vzgiba, kot predvideva Vidmar, in ne zaradi morebitnih vplivov cerkvenih predstavnikov. Vendar pa je verjetno, da so k tej odločitvi prispevali tudi zunanji dejavniki, kot so okolje in prisotnost oseb, ki so mu bile blizu in jim je zaupal, saj so mu olajšali ta zanj gotovo zahtevni korak. Ni dvoma, da je Cankar zakramente prejel iskreno, premišljeno in z globoko zbranostjo.

Pri vseh poskusih določanja Cankarja, bodisi za katoličana bodisi za svobodomisleca, pa se postavlja ključno vprašanje. Kaj je za Izidorja Cankarja in Josipa Vidmarja pomenilo, biti katoličan? Kaj je to pomenilo za Ivana Cankarja? Kaj pomeni za današnje katoličane? Zdi se, da je tudi Izidor sam povezoval katolištvo bolj z zunanjimi znamenji pripadnosti katoliški veri, kot pa z osebno religiozno izkušnjo. Tako je mdr. lahko v Uvodu v trinajsti zvezek Cankarjevih spisov postavljaj letnice Cankarjeve ‚nove vere‘, kot da bi bilo religioznost mogoče meriti z zunanjimi znamenji. Tako je tudi lahko o Cankarjevem prejetju obredov zapisal:

»Dvoma ne more biti, da so bili ti »tajni obredi« izvršeni resno in mišljeni iskreno, toda prav gotovo je, da bo ni bilo »spreobrnjenje« v pravem pomenu besede, kakor je mislil sarajevski nadškof. Ivan Cankar se je sicer posledaj smatral za katoličana, kakor je zatrjeval prijateljem in kakor vem iz razgovorov z njim tudi sam, toda to katolištvo ni bilo dogmatično verno in ni bilo zasidrano v organizaciji cerkve, marveč v zgodovini slovenskega naroda. /.../« (Iz. Cankar 1932, XIX)

Na podlagi tega lahko sklepamo, da je bil Cankar v svojem doživljanju vere globlji in bolj pronicljiv od svojih kritikov, ki njegovo »vernost« presojali skozi formalne in dogmatične okvire. Njegova religioznost ni temeljila na slepi zvestobi cerkveni instituciji, ampak je izhajala iz osebnega, avtentičnega religioznega izkustva, prepletenega z zgodovinskim spominom in duhovnim izročilom slovenskega naroda. V tem pogledu ni postavljaj ločnice med svobodo duha in katoliško vero, temveč je zmožnost svobodne misli vključeval kot del lastne duhovne poti. Tako

je njegovo dojemanje vere presegalo zgolj institucionalne norme in razkrivalo poglobljeno razumevanje religije kot prostora za svobodno, osebno interpretacijo ter kulturno pripadnost.

Tako tudi Vidmar morda prenašajo posplošuje, da je Cankarjeva pripadnost katolištvu izhajala le iz kulturnih in zgodovinskih dejavnikov. Cankarjeva izjava, da je Slovenec in zato katoličan, lahko odraža zavedanje o kulturnem kontekstu, hkrati pa ne izključuje možnosti, da je njegovo katolištvo vsebovalo iskrene duhovne izkušnje. Vidmar se morda preveč osredotoča na ideal svobodoumnega misleca, ne da bi upošteval kompleksnost Cankarjeve identitete. Identiteta je dinamičen proces, ki lahko vključuje tako kulturne kot tudi duhovne plati, kar bi moralo veljati tudi za Cankarja.

V svoji drobni knjižici *Ivan Cankar* (1969) Vidmar Cankarja presoja tudi po njegovi »religiji hrepenenja, ki je, mimogrede rečeno, v tako očitnem nasprotju z njegovo necerkveno vero v boga«. Označuje ga kot »moderna duha« in ga umešča med evropske ustvarjalce, ki so narode vodili k ozaveščenju o novih, vse zapletenejših odnosih sodobnega človeka do sveta, do smisla in nesmisla življenja (Vidmar 1969, 55). Razvidno je, da Vidmar bistvo krščanstva oz. cerkvene vere v Boga dojema kot pravo nasprotje hrepenenja, ki je za Cankarja tako značilno. Bistvo »vere« torej dojema kot sistem dogem, ki nimajo osnove v človekovem čustvenem svetu pričakovanja in hrepenenja. V sklepnem delu knjižice v nasprotje postavlja vero in spoštljivo pobožnost. Poudarja, da se je Cankar zavedal, da je človek dolžan življenju služiti »požrtvovalno in vdano in več kot to, s spoštljivo pobožnostjo, ki nima nobene zveze z nobeno vero« (55). Cankar naj bi z vsem svojim delom dokazal, »da je sam v sebi in v višjih odnosih do sveta živel resno, pozorno, da, kratko malo pobožno« (55).

4. Pogledi na identiteto katolika v sodobni teološki znanosti

Vidmar je Cankarjevo katolištvo ocenjeval na podlagi svojega razumevanja katolištva, kot ga je poznal »od zunaj«. Da ustrezno vrednotenje katolištva predpostavlja znanje, ki ga neteologom neredko primanjkuje, se je mdr. zavedal ugledni protestantski teolog in cerkveni zgodovinar Adolf von Harnack (1851–1930). V svojem delu *Aus Wissenschaft und Leben* (1911) je v začetku 20. stoletja z obžalovanjem ugotavljal, da je večina nekatoliških diplomantov o katolištvu nevedna. Mdr. je zapisal:

»Učenec se bo moral v življenju soočiti z različnimi veroizpovedmi. Temeljito jih mora poznati in razumeti. Vendar pa so trenutno stvari običajno precej drugačne. Dijaki, ki zapuščajo gimnazije, vedo marsikaj iz cerkvene zgodovine, večinoma (kot sem se pogosto prepričal tudi sam) povsem neskladnega in nesmiselnega – nekateri poznajo celo gnostične sisteme in razne zakotne in zanje povsem ničvredne podrobnosti –, ne vedo pa prav

ničesar o Katoliški cerkvi, največji versko-politični stvaritvi v zgodovini, in si o njej ustvarjajo precej skromne, nejasne in pogosto povsem nesmiselne predstave. Kako so nastale njene velike ustanove, kaj pomenijo v življenju Cerkve, kako zlahka jih je mogoče napačno razlagati, zakaj delujejo tako zanesljivo in impresivno – vse to je po mojih izkušnjah, razen redkih izjem, *terra incognita*.« (Von Harnack 1911, 1:97)

Za obširnejši vpogled v to, kaj je potrebno, da se nekdo lahko opredeli za katoličana, je smiselno raziskati več temeljnih virov, ki razpravljajo o tej kompleksni temi. Sodobni teologi poudarjajo, da katoliška identiteta vključuje preplet teoloških, kulturnih, duhovnih in socialnih razsežnosti. Za opredelitev za katoličana se na splošno predvidevajo vera v temeljne katoliške dogme, kot so Sveta Trojica, Jezusovo učlovečenje in odrešenje; pripadnost katoliški skupnosti in redno sodelovanje pri zakramentih, še posebej pri evharistiji; spoštovanje in uresničevanje družbenih in moralnih naukov Katoliške Cerkve, vključno s socialnim naukom, ki poudarja skrb za uboge in pravičnost; ter kulturna in zgodovinska povezanost s katoliško tradicijo, ki ne izhaja zgolj iz osebnega verovanja, ampak tudi iz širše pripadnosti skupnosti katoliških vernikov. Ti elementi se pogosto prepletajo v osebni duhovni izkušnji, ki omogoča posamezniku, da svojo katoliško identiteto dojema kot celostno in globoko povezano s svojim življenjem in poslanstvom (Rahner 1961; Dulles 1974; Lubac 1988; Katekizem katoliške Cerkve 1993; Ratzinger 2004; Cunningham 2009; O'Collins in Farrugia 2015).

Nekateri teologi poudarjajo pomen osebne religiozne izkušnje in notranjega odnosa z Bogom kot enako pomembne razsežnosti katoliške identitete. Nemški teolog Karl Rahner v svoji knjigi *Foundations of Christian Faith* mdr. zapiše: »[O] oseba, ki se odpre svoji transcendentalni izkušnji svetega misterija, doživi, da ta misterij ni zgolj neskončno oddaljeni horizont, oddaljena sodba, ki sodi od daleč ... Gre bolj za izkušnjo, da je ta sveti misterij tudi skrita bližina, odpuščajoča intimnost, njegovo resnično domovanje, da je to ljubezen, ki se podarja, nekaj znanega, čemur se lahko približa in se k temu obrne.« (Rahner 1992, 132) Njegov opis svete skrivnosti kot ‚resničnega doma‘ in ‚odpuščajoče intimnosti‘ odpira prostor za razumevanje katolištva, ki ne temelji zgolj na formalnih praksah, temveč tudi na globokem, osebnem duhovnem doživetju. Rahner poudarja notranjo duhovno izkušnjo in človeško potrebo po občutku varnosti v odnosu do absolutnega ter zapiše: »Ko se oseba v teoretičnem ali praktičnem vedenju ali v subjektivni aktivnosti sooči s prepadom svoje eksistence ... lahko tam doživi, da ga ta prepad sprejme kot njegovo pravo in odpuščajočo varnost.« (Rahner 1992, 133) Ta koncept je ključen za razumevanje katoliške duhovnosti. Pokaže, da katoliška identiteta ni zgolj vprašanje pripadnosti instituciji ali formalnim praksam, temveč temelji na notranji povezanosti z Bogom kot varnim zatočiščem, ki ponuja razumevanje in odpuščanje. Rahner poudarja, da je verska izkušnja lahko globoko zakoreninjena v vsakdanjem življenju, celo v dejanjih, ki niso očitno verska. To nakazuje, da ni omejena na obredne dejavnosti, temveč je povezana s splošnim življenjskim odnosom: »Izkušnja, na katero se tukaj sklicujemo, ni predvsem in ne nazadnje iz-

kušnja, ki jo človek doživi, ko se eksplicitno in odgovorno odloči za neko religiozno dejavnost, na primer molitev, obredno dejanje ali refleksivno in teoretično ukvarjanje z religioznimi temami. Gre bolj za izkušnjo, ki je dana vsakemu človeku pred takšnimi refleksivnimi religioznimi aktivnostmi in odločitvami, morda celo v obliki in pojmovnosti, ki se zdi povsem nereligiozna.« (133) Hkrati poudarja, da je religiozna izkušnja globoko povezana z medosebnimi odnosi in zgodovinskim kontekstom: »Človek vedno oblikuje svoje lastno posvetno samorazumevanje zgolj znotraj skupnosti oseb, v izkušnji zgodovine, ki je nikoli ne ustvarja sam, v dialogu in izkušnji, ki reproducira produktivno samo-interpretacijo drugih ljudi. Zato je tudi v svoji religiozni izkušnji človek vedno medosebno bitje, kar sega do najgloblje edinstvenosti njegove subjektivnosti.« (161)

Katoliška identiteta je torej lahko globlje zakoreninjena v posameznikovi notranji veri in kulturni pripadnosti, četudi se trenutni življenjski pogoji ali pretekle izkušnje odražajo v distanci od obredov. Sociologinja Michele Dillon v delu *Catholic Identity: Balancing Reason, Faith, and Power* (1999) ob tem poudarja, da katoliška identiteta presega zgolj dogmatično ali institucionalno pripadnost, pri čemer se močno naslanja na osebno religiozno izkušnjo in interpretativno avtonomijo. Temelj katoliške identitete po njenem mnenju ni nujno popolno soglašanje z vsemi cerkvenimi nauki, temveč pripravljenost na poglobljen dialog z lastnimi vrednotami in s tradicijo. Dillonova opisuje, kako številni katoličani, ki se zavzemajo za spremembe in ne sledijo vsem uradnim doktrinom, vseeno ostajajo zavezani katoliški skupnosti, ker jih k temu vodi globoka kulturna, zgodovinska in osebna povezanost z vero. Teolog Lieven Boeve pa v svojem delu *Theology at the Crossroads of University, Church, and Society: Dialogue, Difference and Catholic Identity* (2020) poudarja pomen dialoga za oblikovanje lastne katoliške identitete v pluralni družbi, kar razume kot ključni vidik vernosti v sodobnem svetu.

Vprašanje, ali lahko nekdo, ki se ne udeležuje obredov, še vedno velja za katoličana, je globoko in večplastno ter odpira širok spekter pogledov s perspektive teologije, tradicije in osebne vere. Katoliška cerkev že tradicionalno poudarja pomen zakramentov, zlasti evharistije, kot temeljnih sestavin katoliškega življenja. Redno sodelovanje pri bogoslužju, še posebej pri maši, velja za srž katoliške izkušnje, saj maša predstavlja prostor srečanja s Kristusom in občestvom. Kljub temu pa Cerkev priznava, da posameznikove življenjske okoliščine in preizkušnje lahko vplivajo na njegovo udeležbo pri obredih. Sodobni cerkveni voditelji, kot je papež Frančišek, poudarjajo, da vera presega formalna dejanja in je v svojem bistvu izražena v odnosu do Boga in ljubezni do bližnjega. V svoji apostolski spodbudi „Evangelii Gaudium“ poudarja, da vera ni zgolj formalno izpolnjevanje pravil, temveč živ odnos z Bogom in ljubezen do bližnjega: »Cerkev ni carinarnica; je očetova hiša, kjer je prostor za vsakogar s svojim težkim življenjem.« [*«La Chiesa non è una dogana; è la casa paterna dove c'è posto per ciascuno con la sua vita faticosa»*] (Frančišek 2013) Njegova izjava poudarja, da Cerkev ni zgolj institucija pravil, temveč prostor sprejemanja in milosti za vse. Tako lahko tudi oseba, ki se zaradi slabih izkušenj z duhovniki, kot jih v nekaterih svojih delih izpričuje tudi Cankar, oddalji od rednih obiskov obredov, vseeno ohranja katoliško identiteto, če ohranja iskre-

nost vere, zvestobo vrednotam in tradiciji. V tem kontekstu lahko oddaljenost od institucije postane del bolečega, a pristnega notranjega soočanja z vero.

Vidmarjeva analiza Cankarjeve ‚religije hrepenenja‘ in njegova označitev Cankarja za ‚moderne duha‘ sta v kontekstu njegovega dela razumljivi. S tem Vidmar želi osvetliti Cankarjevo iskanje smisla in identitete v času, ko se je tradicionalna religioznost srečevala z modernimi izzivi. Cankarja prikazuje kot avtorja, ki se ne drži le cerkvenih dogem, temveč išče osebne duhovne izkušnje, kar ga dela relevantnega v modernem kontekstu. Ugotavlja, da je Cankarjeva identiteta zapletena in da vključuje elemente kritične refleksije, kar je značilno za številne evropske mislece tistega časa. Vendar pa se postavlja vprašanje, ali ni Vidmar preveč usmerjen v idejo ‚moderne duha‘ in ali morda zanemarja kompleksnost Cankarjevega odnosa do katolištva in njegovih kulturnih korenin. Zdi se, da njegova interpretacija, čeprav relevantna, ne zajame v celoti bogastva Cankarjeve religioznosti in kulturne identitete, kot ju razkrivajo pisateljeva dela. Cankarjeva duhovnost lahko vsebuje tako hrepenenje po svobodi kot tudi povezavo s tradicijo, kar razkriva tako analiza njegovega literarnega dela, kot tudi esejistike, literarne kritike, pisem ter biografskih dejstev.

V Cankarjevih delih, kot so npr. *Hlapci*, se prepletata napetost med individualno svobodo in družbenimi normami ter globoko hrepenenje njegovih likov po neodvisnosti in lastni identiteti. Čeprav si želijo svobode, so pogosto ujeti v okove tradicionalnih vrednot in pričakovanj okolja. Tudi v Cankarjevem odnosu do katolištva je čutiti to dvojnost – kritiko dogmatizma spremlja zavestno vračanje k religioznim simbolom in tradiciji. Rojen v katoliški družini, ni nikoli povsem zavrnil svojih korenin; namesto tega je iskal način, kako te tradicije vključiti v svoj lastni svetovni nazor. Pisateljeve misli o religiji in veri, izražene v njegovih esejih, pismih in literarnih delih, pogosto izražajo notranji konflikt med racionalnim prepričanjem in duhovnim hrepenenjem. Cankar se zaveda tradicije, iz katere izhaja, a hkrati tudi čuti potrebo po svobodi in avtonomiji v svojem duhovnem raziskovanju. To se kaže v njegovem pisanju, v katerem se sprašuje o smiselnosti religioznih dogem in hkrati išče osebni stik z duhovnostjo. Cankarjeva dela in življenjska pot tako kažejo na kompleksno in dinamično duhovnost, ki ni enoznačno zavračanje ali sprejemanje tradicije, temveč preplet različnih vplivov, hrepenenj in notranjih konfliktov. V svojih delih pogosto kritizira družbene in cerkvene norme, vendar se vseeno vrača k religioznim simbolom in vrednotam, kar nakazuje njegovo občutljivo iskanje svobode in obenem priznavanje moči tradicije. Tako njegova duhovnost dejansko izhaja iz napetosti med uporom in sprejemanjem; ne gre za preprosto zavračanje religije, temveč za iskanje globljega osebnega odnosa do vere in tradicije.

Vidmar je katolištvo ocenjeval predvsem s stališča zunanega opazovalca, kar pomeni, da je katolištvo videl kot institucionalno in dogmatično strukturo, pri čemer je težko razlikoval med pristno duhovnostjo in kulturno-zgodovinskimi elementi Cerkve. Kritičen je bil do katolištva kot dogmatičnega sistema, ki po njegovem mnenju lahko zavira osebno versko avtonomijo in svobodo, pri tem pa je vernost pogosto povezal z institucijo in obrednostjo, namesto s posameznikovo notranjo izkušnjo vere.

Sodobni teologi, kot O'Collins, Farrugia in Cunningham in drugi, pa katolištvo opisujejo bolj celostno, s poudarkom na njegovem globokem notranjem pomenu, zgodovinskem razvoju in univerzalnem poslanstvu. O'Collins in Farrugia katolištvo vidita kot globoko duhovno izkušnjo, ki temelji na osebnem odnosu z Bogom, pri čemer je ‚ključna vera‘, ne pa zgolj formalna pripadnost dogmam. Takšen pristop priznava kompleksnost katolištva in ga prikazuje kot dinamiko vere, ki se razvija skozi zgodovino ter ohranja versko globino, obenem pa vključuje tako institucionalne kot osebne vidike duhovnosti. Za katoliško identiteto ni nujno, da človek nikoli ne dvomi v smiselnost verovanja ali da nikoli ne izrazi občutkov, ki bi se lahko zdeli celo kot sovražnost do vere. Cunningham opozarja, da katoliška identiteta ni zgolj sociološka kategorija, temveč bogata duhovna izkušnja, ki jo oblikujejo osebni in kulturni dejavniki (Cunningham 2009, 1–2). Katoliška vera priznava človeško naravo in dejstvo, da vsak vernik skozi življenje prehaja skozi različna obdobja, ki lahko vključujejo tudi dvome, vprašanja in notranje boje. Celo v življenju svetnikov pogosto zasledimo dvome, obup in občutke oddaljenosti od Boga. Sve-ta Terezija iz Kalkute, ki je doživljala dolga obdobja ‚temne noči‘ vere, je v svojem osebnem pismu, naslovljenem Jezusu, dne 3. septembra 1959 kot del svoje spovedi zapisala:

»Moj Jezus, od otroštva si me klical in ohranil zase – zdaj pa, ko sva oba ubrala isto pot – zdaj, Jezus – grem po napačni poti. Pravijo, da ljudje v peklu trpijo večne bolečine zaradi izgube Boga – trpeli bi vse to, če bi imeli le malo upanja, da bodo imeli Boga. V moji duši čutim ravno to strašno bolečino izgube – da me Bog noče – da Bog ni Bog – da Bog sploh ne obstaja (Jezus, prosim, odpusti moje bogokletnosti – povedali so mi, naj napišem vse). Ta tema, ki me obkroža z vseh strani – ne morem dvigniti svoje duše k Bogu – nobena svetloba ali navdih ne vstopi v mojo dušo. Govorim o ljubezni do duš – o nežni ljubezni do Boga – besede prehajajo čez moje ustnice – in hrepenim z globokim hrepenenjem, da bi vanje verjela. Za kaj se trudim? Če ni Boga – potem ni duše. Če ni duše, potem Jezus – tudi Ti nisi resničen. Nebo, kakšna praznina – nobena misel o Nebeškem ne vstopi v moj um – saj ni upanja. Bojim se zapisati vse tiste strašne stvari, ki se dogajajo v moji duši. Morajo Te boleti. V mojem srcu ni vere – ni ljubezni – ni zaupanja – toliko je bolečine – bolečina hrepenenja, bolečina, da nisem zaželena.« (Kolodiejchuk 2007, 192)

Dvomi so lahko del osebnega verskega procesa, ki ga številni teologi obravnavajo kot priložnost za duhovno rast. V tem smislu je bistvo katoliške identitete pogosto opredeljeno kot zvestoba veri in odprtost za dialog z Bogom, tudi če človek doživlja negotovosti. Katolištvo tako vključuje »soobstoj svetosti in grešnosti od samega začetka« (O'Collins in Farrugia 2015, xii), kar vernikom omogoča, da se soočajo s svojimi dvomi in se hkrati povezujejo z bogato tradicijo vere.

5. Sklep

Vidmar v svojih literarnokritičnih delih vztrajno poudarja, da je treba Cankarjev nazor razumeti v širšem družbenem in kulturnem kontekstu ter se izogibati poenostavljeni religiozni interpretaciji. Njegova interpretacija tako ne sledi teološkim definicijam katolištva, temveč temelji na osebni interpretativni terminologiji in razlagah. Vidmar sklene, da je bil Cankar »tipičen in čist predstavnik protidogmatične kulturne miselnosti« (1951, 189) ter »v najčistejšem pomenu besede napreden svobodoumnik« (193). Celostno dojemanje velikega Cankarjevega opusa pa kaže na meje vsake enostranske interpretacije. Razlika med kritikom Izidorjem Cankarjem in kritikom Josipom Vidmarjem je, da je prvi katolištvo videl od znotraj, saj je končal študij teologije in bil nekaj časa dejaven tudi kot katoliški duhovnik; drugi pa je katolištvo gledal od zunaj. V tej vlogi je Vidmar katolištvo in katoličane lahko preučeval kot povsem zgodovinski in ne kot duhovni pojav. Četudi je v nasprotju z njim Izidor Cankar katolištvo presojal ‚od znotraj‘, pa noben od njiju ni jasno poudaril, da je bistvo krščanstva in tudi katolištva oz. katerekoli religije osebna religiozna izkušnja. Pogled obeh kritikov zato ostaja preveč formalno-zgodovinski, medtem ko sodobni teologi, kot so O'Collins, Farrugia in Cunningham in drugi, katolištvo opredeljujejo kot celostno povezanost med naukom, bogoslužjem, družbenimi vrednotami in osebno izkušnjo vere.

Cankar je v mladostnem obdobju religijo označil celo za sovražnico človeštva, pozneje pa se je imel za katoličana, čeprav se ni udeleževal verskih obredov. Kot umetnik, bohemski človek, svobodomislec in človek globoke intuicije je pogosto poudarjal svojo osebno vero, ki da je morda celo bolj pristna od vernosti cerkvenih predstavnikov. Njegova literatura kaže, da izjemno pogosto upodablja Kristusa, pa tudi Božjo mater Marijo, ter obnavlja novozavezno misel o trpljenju, smrti in odrešenju. V črticah vzpostavlja poglobljen odnos do svetega obhajila (črtica *Sveto obhajilo*), v krščanskem smislu pa v številnih delih govori tudi o grehu, krivdi in očiščenju. Vse te krščanske teme, podobe in simbole pogosto na čisto svoj posebni način povezuje s svojim življenjem in življenjem svoje matere. Globinsko in izrazito osebno dojemanje krščanskega izročila mdr. razkriva njegovo doživljanje matere kot tiste, ki se kot Kristus žrtvuje za svoje otroke v črtici *Sveto obhajilo*. To črtico sklene z besedami: »O mati, zdaj vem: tvoje telo smo uživali in tvojo kri smo pili! Zato si šla tako zgodaj od nas! Zato ni veselja v naših srcih, ne sreče v našem nehanju! ...« (Cankar 1974, 241) V pisanju o temeljnih temah se Cankar kaže kot oseba, ki svetopisemsko sporočilo sprejema pozitivno in se ob njem navdihuje. To razkriva pisateljevo globoko osebno sprejemanje bistvenih prvin krščanske misli, ki presega zgolj formalno verovanje.

Ob presoji literarnih kritik in ocen o opusu velikega slovenskega literata pa se vendar postavlja vprašanje, zakaj bi sploh kdo želel Cankarja uokviriti ali kot ‚katoličana‘ ali kot ‚svobodomisleca‘ oz. skušati meriti trajanje in težo njegovih misli, čustev in hrepenenj. Pisateljevo delo samo odseva vrednote, iskanje resnice in občutek za smisel trpljenja. Celostna in presežna percepcija umetnosti je vedno v ‚tekmi‘ z obliko, ker duh in intuicija presegata možnosti izraza resničnosti in re-

snice. Ali se nazorske usmeritve ob velikem umetniškem delu srečujejo ali izključujejo, pa ni toliko odvisno od formalnih struktur nazorov in oblike posnemanja resničnosti v umetniškem delu, kot od ponižnosti ali samozavesti občudovalcev in razlagalcev umetniških del. Najbolj tvegano je torej razlikovanje med ‚verskim‘ ali ‚krščanskim‘ in ‚sekularnim‘ svetovnim nazorom, kot se kaže v recepciji umetnosti. Celostna in presežna narava oblike in vsebine umetniških del nas lahko prepriča, da namen vrednotenja umetniškega dela ne more biti določanje umetnikovega svetovnega nazora, temveč omogočanje, da umetniško delo izziva, postavlja pod vprašaj, oblikuje in bogati naše lastne svetovne nazore.

Reference

- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2019. Ivan Cankar v odnosu do vere in v pogledih na katolištvo. V: Marko Jesenšek in Janko Kos, ur. *Akademijski pogledi na Cankarja*, 80–100. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- . 2022. Vprašanja nazorske usmeritve Ivana Cankarja v prvih ocenah slovenskih literarnih zgodovinarjev. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 4:1017–1036.
- Boeve, Lieven.** 2020. *Theology at the Crossroads of University, Church, and Society: Dialogue, Difference and Catholic Identity*. London: Bloomsbury T & T Clark.
- Cankar, Ivan.** 1968. *Zbrano delo*. Zv. 2, *Erotika 1902; Neobjavljene pesmi; Nemške pesmi; Dodatek (Pesmi 1893–1914)*. Pripravil in opombe napisal France Bernik. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- . 1972. *Zbrano delo*. Zv. 11, *Hiša Marije Pomočnice; Mimo življenja*. Pripravil in opombe napisal Janko Kos. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- . 1973. *Zbrano delo*. Zv. 18, *Sosed Luka; Kurent; Črtice in novele (1907–1909)*. Pripravil in opombe napisal Janko Kos. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- . 1974. *Zbrano delo*. Zv. 21, *Sveto obhajilo*. Pripravil in opombe napisal Janko Kos. Ljubljana: Državna založba Slovenije. 239–241.
- Cankar, Izidor.** 1932. Uvod. V: Ivan Cankar. *Zbrani spisi*. Zv. 13, V–XX. Ljubljana: Nova založba.
- Ciprijan.** 1971. *De Lapsis and De Ecclesiae Catholicae Unitate: Text and Translation*. Prevedel Maurice Bévenot. Oxford: Clarendon Press.
- Ciril Jeruzalemski.** 1969. *The Works of Saint Cyril of Jerusalem*. Prevedla Leo P. McCauley in Anthony A. Stephenson. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- Cunningham, Lawrence S.** 2009. *Introduction to Catholicism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- de Lubac, Henri.** 1988. *Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man*. San Francisco: Ignatius Press.
- Dillon, Michele.** 1999. *Catholic Identity: Balancing Reason, Faith, and Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dobrovoljc, France.** 1972. *Cankarjev album*. Maribor: Založba Obzorja.
- Dulles, Avery.** *Models of the Church*. New York: Doubleday, 1974
- Finžgar, Fran Saleški.** 1920. Za spomin! *Dom in svet* 33, št. 1–2:31.
- Frančišek.** 2013. *Evangelii Gaudium*. Vatican. 24. 11. https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (pridobljeno 8. 11. 2024).
- Harnack, Adolf von.** 1911. *Aus Wissenschaft und Leben*. Giessen: A. Töpelmann.
- Irenej.** 1995. Against Heresies. V: Alexander Roberts in James Donaldson, ur. *Ante-Nicene Fathers*. Zv. 1, 307–567. Peabody, MA: Hendrickson..
- Katekizem katoliške Cerkve.** 1993. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Klun, Branko.** 2022. Neosholastična metafizika Aleša Ušeničnika in njena (post)moderna kritika. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 4:975–988.
- Kolodiejchuk, Brian,** ur. 2007. *Mother Teresa: Come Be My Light – The Private Writings of the ‚Saint of Calcutta‘*. New York: Doubleday.
- Krašovec, Jože.** 2022. Symbolism of Names and of the Word ‚Name‘ in the Bible. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 4:841–862.
- O’Collins, Gerald, in Mario Farrugia.** 2015. *Catholicism: The Story of Catholic Christianity*. 2. izdaja. Oxford: Oxford University Press.
- Rahner, Karl.** 1961. *Theological Investigations*. London: Darton, Longman & Todd.

- . 1992. *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*. New York: Crossroad.
- Ratzinger, Joseph.** 2004. *Introduction to Christianity*. San Francisco: Ignatius Press.
- Thiessen, Gesa Elsbeth.** 2005. Karl Rahner: Toward a Theological Aesthetics. V: *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, 225–234. Cambridge: Cambridge University Press,.
- Ušeničnik, Aleš.** 1929. O svobodni umetnosti: V obrambo krščanskih umetnikov. *Čas* 23, št. 8:337–356.
- . 1930. Krščanstvo in umetnost. *Čas* 24, št. 2:53–64.
- Vidmar, Josip.** 1951. *Literarne kritike*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- . 1951. Ivan Cankar: Začetki, Nazor. V: *Literarne kritike*, 134–193. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- . 1954. *Meditacije*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- . 1969. *Ivan Cankar*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- . 1976. *O Ivanu Cankarju*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 1985. Ivan Cankar. V: *Obrazi*, 93–112. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Vincencij iz Lerinsa.** 1915. *The Commonitorium*. Uredil Reginald Stewart Moxon. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vodnik, Anton.** 1927. Umetnostni nazor Jos. Vidmarja. *Dom in svet* 40, št. 7:244–250.
- Vodušek, Božo.** 1929. Ali so to literarni problemi? *Dom in svet* 42, št. 8:250–252.
- Von Harnack, Adolf.** 1911. *Aus Wissenschaft und Leben*. Zv. 1. Giessen: A. Töpelmann.
- Žalec, Bojan.** 2022. Ušeničnikova vizija družbene prenovе, njen kontekst in izvori. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 4:955–973.