

UDK 2(05)

ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 58 (1998)

ŠTEVILKA 4

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

Teološki tečaj 1998

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Published by Faculty of Theology, University of Ljubljana

Uredniški svet: Metod Benedik OFM^{Cap}, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM (Rim), Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), Francè Rozman, Anton Stres CM, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec).

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Borut Košir, Edvard Kovač OFM, A. Slavko Snoj SDB, Marijan Peklaj, Ciril Sorč, Vinko Škafar OFM^{Cap}, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec.

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Pomočnik glavnega urednika: Edo Škulj.

Lektor: Jože Kurinčič.

Prevajalec: Vera Lamut.

Oprema: Tone Štrus.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; eskulj@teof.uni-lj.si

Naslov uprave: Družina d. o. o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana.

Ministrstvo za znanost in tehnologijo je sodelovalo pri financiranju Bogoslovnega vestnika.

Letna naročnina: 4000 SIT, posamezna številka 1000 SIT, za tujino 45 USD;
ŽR za SIT: 50101-603-401025; za tujo valuto: 50100-620-133 900-27620-118911/5.
Poštnina plačana pri pošti 1102.

Tisk: Tiskarna Ljubljana

UDK 2(05)

ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 58 leto 1998

ŠTEVILKA 1

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

VSEBINA - Contents
RAZPRAVE - Articles

Christian Gostečnik OFM , Odgovornost v psihologiji in psihoanalizi 1 <i>Responsibility in psychology and in psychoanalysis</i>	1
Drago Ocvirk CM , Vstajenjsko poslanstvo za Novo zavezo 13 <i>Resurrection Mission for the Community</i>	13
Borut Košir , Veljavni predpisi Cerkve v zvezi z ustanavljanjem novih ali preoblikovanjem obstoječih škofij 33 <i>Valid Church Regulations Concerning Founding of New Dioceses or Reorganization of Existing Ones</i>	33
Ciril Sorč , Temelj in razsežnost krščanskega upanja 47 <i>Basis and Dimensions of Christian Hope</i>	47
Francè Rozman , Prihod Sina človekovega 63 <i>The Coming of the Son of Man</i>	63
Ciril Sorč , Perihoreza - način bivanja Boga, ki je ljubezen 129 <i>Perichoresis - Manner of Existence of God Who Is Love</i>	129
Viktor Papež OFM , Cerkvene dajatve v Zakoniku cerkvenega prava 145 <i>Church levies in the Codex of Canon Law</i>	145
Jože Plevnik SI , Zasmehovanje Jezusa v sinoptičnih evangelijih 161 <i>Mocking Jesus in Synoptic Gospels</i>	161
Georg Hilger , Novejša vprašanja o šolskem verskem pouku v Nemčiji... 173 <i>Recent Problems Concerning Religious Instruction in German Schools</i>	173
Ivan Štuhec , Spomin, čas in prostor 259 <i>Memory, Time and Space</i>	259
Snežna Večko OSU , Začetki izraelskega kraljestva: zavrženje in izvolitev 267 <i>Beginnings of Israelite Kingdom: Rejection and Election</i>	267
Christian Gostečnik OFM , Psihologija ulice in njeni temeljni mehanizmi 281 <i>Psychology of the Street and its Basic Mechanisms</i>	281
Stanislav Slatinek , Poročna slovesnost tistih, ki ne verujejo 290 <i>Marriage Ceremony of Nonbelievers</i>	290

TEOLOŠKI TEČAJ 1998

Woschitz Karel M. , Duh in Sveti Duh 385 <i>Spirit and Holy Spirit</i>	385
Dolenc Bogdan , Cerkev - creatura Spiritus Sancti 397 <i>Church as creatura Spiritus Sancti</i>	397
Sorč Cyril , Karizmatična razsežnost kristjanovega življenja 409 <i>Charismatic Dimension of Christian Life</i>	409
Ocvirk Drago CM , Nedokončan evangelij Svetega Duha 427 <i>Unfinished Gospel of the Holy Spirit</i>	427
Turnšek Marjan , Duhovna obzorja sodobnega sveta 449 <i>Spiritual Horizons of the Modern World</i>	449
Jamnik Anton , Sodobni filozofski tokovi o svobodi duha in delovanja 463 <i>Modern Philosophical Currents about Freedom of Spirit and Action</i>	463
Gostečnik Christian OFM , Prisilno ponavljanje hudih travm 479	479

Compulsive Repetition of Severe Traumas

Gnidovec Franc , Kristusovo vstajenje v Janezovem evangeliju	491
<i>Christ's Resurrection in the Gospel according to John</i>	

PREGLEDI

Reviews

Biel Robert , Odnosi med Cerkvijo in državo po zlomu komunizma	303
Drašček Toni , Mistika skozi čas, pustolovščina z Bogom	85
Juhant Janez , Pogled v delovanje Teološke fakultete	107
Murugarathanam T. , Reinterpretacija hindujskih tradicij v sodobni Indiji	347
Ocvirk Drago CM , Tehnoznanosti in teologija	209
Oražem France , Kratak pogled v zgodovino duhovnega vodstva	227
Pačnik Tone , Preprost uvod k afriški črnski filozofiji	95
Snoj A. Slavko SDB , Didaktični in metodološki izzivi za katehezo v luči novejših cerkvenih dokumentov	319
Snoj A. Slavko SDB , Katehetski kongres Würzburgu 1997 pod geslom <i>Glasovi hrepenenja</i>	331
Stres Anton CM , Neosholastična kritika marksizma	505
Stres Anton CM , Ušeničnikov prispevek k neosholastičnemu ... 71, 187, 337	
Škulj Edo , Bibliografija profesorjev TEOF v letu 1997	531
Valenčič Rafko , Teološki tečaji 1991-1998	525

OCENE

Book Reveiws

Bizjak Jurij , A. Z. Kiš, Knjiga o Jobu u hrvatskoglagolskoj književnosti	370
Kolar Bogdan SDB , S. Zimniak, Salesiani nella Mitteleuropa	543
Mlinar Anton , C. Kähler, Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie	353
Mlinar Anton , H. G. Gruber, Christliche Ehe in moderner Gesellschaft	123
Mlinar Anton , R. Löw, Die neuen Gottesbeweise	245
Mlinar Anton , S. Schwarz, The Moral Question of Abortion	355
Mlinar Anton , S. Sirovec, Katoličko moralno bogoslovje	122
Rozman Francè , C. Tomić, Otkrivenje	361
Rozman Francè , M. Limbeck, Mit Paulus Christ sein	368
Rozman Francè , W. Kirchschräger, Einführung in das Neue Testament	365
Sorč Ciril , G. Greshake, Der dreieinige Gott, Eine trinitarische Theologie	115
Škafar Vinko OFMCap , J. Lipnik, Volkmerjev zbornik	382
Škafar Vinko OFMCap , Josip Turčinović, Anton Vramec, sporni hrvatski teolog	118
Škafar Vinko OFMCap , M. Nikić, Novi religiozni pokreti	379
Škafar Vinko OFMCap , M. Nikić, Reinkarnacija i/ili ukrснуće	374
Žpelič Miran , Živa antika - Antiquité vivante (1995)	127

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

Published by Faculty of Theology, University of Ljubljana

Uredniški svet: Metod Benedik OFM^{Cap}, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM (Rim), Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), France Rozman, Anton Stres CM, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec).

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Borut Košir, Edvard Kovač OFM, A. Slavko Snoj SDB, Marijan Peklaj, Ciril Sorč, Vinko Škafar OFM^{Cap}, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec.

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Pomočnik glavnega urednika: Edo Škulj.

Lektor: Jože Kurinčič.

Prevajalec: Vera Lamut.

Oprema: Tone Štrus.

Naslov uprave: Družina d. o. o., Krekov trg 1, 1000 Ljubljana.

Ministrstvo za znanost in tehnologijo je sodelovalo pri financiranju Bogoslovnega vestnika.

Letna naročnina: 4000 SIT, posamezna številka 1000 SIT, za tujino 45 USD;
ŽR za SIT: 50101-601-271482; za tujo valuto: 50100-620-133
900-27620-118911/5.

Poštnina plačana pri pošti 1102.

Tisk: Tiskarna Ljubljana

Karel M. Woschitz

Duh in Sveti Duh

I. Uvod in tematsko obzorje

Z besedo Duh posredujemo dva zelo različna grška pojma, namreč *nous* in *pneuma*. Njuni latinski ustreznici sta *mens* (ali *animus*) in *spiritus*, ki nas vodita na široko polje antropologije in teologije, se pravi k intelektualnemu območju človekovega delovanja in v sfero božanskega. Božansko, ki ga najdemo v verski praksi ali ga mislimo s filozofskim pojmom, pa je našlo svoj izraz v ponazoritvenih podobah in analogijah. »*Spiritus*,« pripominja Tomaž Akvinski,¹ pomeni »quasi spiratus« (kakor izdihnjjen). Vzajemna ljubezen Očeta in Sina je v nauku o Sveti Trojici označena kot »izdihovati« in ta tako sporočen sveti dej ljubezni je razumljen kot Sveti Duh. Tako dobi podoba o življenje dajajočem dihu svoj sublimni pomen.

»Duh« pa je postal od Grkov naprej tudi velika filozofska tema in tako povezan s številnimi njenimi temeljnimi pojmi. Njegova dejanska pojmovna in problemska zgodovina pa je zajeta predvsem v novodobni zgodovini nemškega idealizma s Heglovim, za problem Duha osrednjim gledanjem, po katerem naj bi bilo temeljno gibanje Duha vračanje k samemu sebi iz biti-pri-drugem. Poleg tega v filozofiji Duha razdeli v subjektivnega, objektivnega in absolutnega.²

V romanu Karla Gutzkowa *Die Ritter vom Geiste* (Vitezi Duha), ki je bil kritika svojega časa, izdanem leta 1850, beremo: »Duh je kameleon ali ena tistih delikatnih rib starozitnosti, ki ... kaže sto različnih barv ... Kaj je zdaj Duh ... ki se utegne zdeti temu globok, drugemu površen, o tem vlada več anarhičnega mišljenja, kakor v zakonodaji o prigovoru in zastaranju ... Podajam našo celotno duhovno zmedo. Najti jo je mogoče vsepovsod, na vseh področjih« (1. zvezek, 3. knjiga, 4. poglavje). Za tem zapiskom tiči usodna zakritost pojma Duha v dvainpoltisočletni filozofski, religiozni in pesniški tradiciji. Tu se pojavlja vprašanje, ali sploh more in kako more človek iz pričakovanja, ki napeljuje k smislu in nosi smisel, prav tega Duha živeti in misliti. H. Marcuse je grozeče tendence našega časa videl simbolizirane v mitični podobi Narcisa in Orfeja. Narcis se nikoli ne reši ogledovanja svoje zrcalne podobe, Orfej pa je ves raztrgan in razgnan v vse vetrove. Obe obliki neodrešenosti delujeta na človeka

¹ Tomaž Akvinski, S. th. I, 36,1,2; prim. Bonaventura, I Sent. 10,2,3.

² Hegel, WG 10, § 385.387.482.483.385.

katastrofalno. In kako je proces odreševanja danes sploh mogoč? Primer, ki naj pomaga razširiti vprašanja, je podal C. F. von Weizsäcker, ki je v okviru svojega filozofskega seminarja pripovedoval naslednjo zgodbo: Neki človek je med potjo v temi izgubil ključ svoje hiše. Išče ga pod lučjo cestne svetilke. »Kaj veš,« ga vprašajo, »ali si ga izgubil prav tu pod svetilko?« »Ne,« odgovarja on, »a tu je edini kraj, kjer sploh kaj vidim.« Zato iščemo, tako filozof, ključ svoje eksistence pod svetilko našega razuma (*nous/mens*). Tudi če je neverjetno, dejansko izključeno, da bi ga bilo tu možno najti. Ali bi mogel razum vsaj približno odgovoriti na vprašanje: »Kako, da sploh kaj obstaja in ne raje nič?« in ob našem življenju: Odkod, kam in čemu? Ostaja avguštinska »*Questio mihi factus sum*«. Po I. Kantu vprašanje: Kaj je človek?³ presega tri temeljne oblike filozofskega vpraševanja: Kaj lahko vem? Kaj naj storim? V kaj lahko upam? Ta vprašanja pa je mogoče dopolniti z vprašanjem, ki ga je Bog (prim. 1 Mz 3,9) naslovil Adamu, ljudem: »Kje si?« To vprašanje ni postavljeno kakor filozofska vprašanja iz začudenja, temveč iz skrbi za njegov *humanum* na kraju svobode in zgodovine. Sledi človeku na njegovi poti v njegovo zavoženo zgodovino svobode in oddaljevanja od Boga in bistveno sodi k oblikam njegovega iskanja identitete in smisla.

II. Duh in Sveti Duh znotraj svetopisemskega obzorja

Kako na vse to odgovarja Sveto pismo (predvsem NZ)?

1. Duh in Sveti Duh v SZ

Pogled v SZ nam kaže naslednjo podobo: za to, kar bi odgovarjalo starozavezni besedi *rûah*, najdemo v NZ (kakor tudi že v Septuaginti) grško besedo *pneuma*, ki izvirno pomeni bodisi vidno bodisi nevidno delujočo smer dajajočo nabitost z močjo (zrak, veter, dih). Sintagma Sveti Duh (*pneuma hagion*) je kot lasten in nov jezikovni izraz za neko čisto drugo, nadčutno, nadsvetno in deloma osebnostno vsebino morala ostati imanentnemu mišljenju Grkov tuja. Tako je v klasičnem Izraelovem preroštvu *rûah Jahve* moralno določujoča, osebnostno delujoča moč Božje volje tista, ki je naravnana na versko-moralno, ki je dejavna v Izraelovi zgodovini in želi kot *rûah hadaša*, kot Sveti Duh preustvariti Izrael (prim. Ezk 11,19; 18,31; 36,26; Ps 51,12) Ta pojem pravzaprav že kar izraža notranje bistvo Boga in njegovo zgodovinsko usidranost v sedanosti (prim. Ps 139,7). Bog želi svojega novega Duha izliti nad vse izvoljeno ljudstvo (*pneuma kainon*; prim. Iz 44,3; Ezk 11,19; 36,26); izlil bo svojega Duha (*ekheo*; prim. Jl 3,1) in podaril bo Duha naklonjenosti in usmiljenja (prim. Zah 12,10).

V času preročkov je duhovno delujoča beseda⁴ preročkov imela posredovalno in kritično vlogo pri oznanjevanju Božje volje. Kot prejemniki Jahvejevega

³ I. Kant, Akademski izdaja 7,255.

⁴ Svetopisemska beseda »duh« (*rûah*) ima v starozaveznih spisih obširno zgodovino nastajanja in je izvirno pomenila dih, veter, vdih, življenjski odem (prim. 1 Mz 2,7; Jer

naročila naslavljaajo njegovo sporočilo, se postavljajo zoper čaščenje tujih božanstev v poudarjanju Jahvejeve ekskluzivne zahteve, kritizirajo socialne krivice in duha časa nasploh. Božji Duh posreduje po besedah prerokov etiko in moralo, kliče k spreobrnitvi in zvestobi sklenjeni zavezi, a napoveduje tudi sodbo (prim. Iz 4,4). Izaija pa napove kralja, mesijo, ki bo predstavnik nove duhovno delujoče drže (prim. Iz 11,2). Na njem bo počival Božji Duh v vsej svoji polnosti. Obljuba se nadalje nanaša na splošno izlitje Duha v mesijanskem času (prim. Iz 32,15). *Rûah Jahve* ima značaj novo ustvarjajoče moralne moči: »Podarim vam novo srce in položim v vas novega duha. Vzamem kamnito srce iz vaših prsi in vam vstavim srce iz mesa. Svojega duha položim v vas in naredim, da sledite mojim zakonom, spoštujete moje zapovedi in jih izpolnujete« (Ezk 36,26 sl.). Tako kaže pričakovano delovanje Duha onkraj stare zaveze in dobiva eshatološke (h koncu časov usmerjene) obrise, s katerimi si občestvo nove zaveze (prim. Jer 31,31-34) lahko razloži svoje nove duhovne izkušnje (prim. Apd 2,17; JI 3,1-5).

Joel govori (3,1-5) iz preroške odrešenjske perspektive o izlitju Duha, o »poperočenju« človeka, o »sanjanju sanj« in »zrenju obrazov« (3,1 sl.) in tako kaže, kako Božji duh dosedanje omejitve in vloge (hlapci, dekle, starci) odpravlja in vse (stare in mlade, proste in nesvobodne) privlači v spreobrnjenje in prenavo po prihajajočem odrešenju. Gre za udeležnost pri Božji ustvarjalni sedanjosti in reševanju sveta za Boga ob »Gospodovem dnevu« (3,4). Dopolnitev Izraela se zgodi po *rûah Jahve*, ki zamenja kamnito srce s srcem iz mesa in preobrazi ljudstvo k občestvu, ki je obrnjeno k Bogu (prim. Ezk 36,26 sl.; Iz 4,2 sl.; Zah 12,10).

2. Duh in Sveti Duh v NZ

Pogled v novozavežno pisanje kaže teološko diferencirano podobo. Pri Matejevem štetju rojstev (prim. Mt 1,18-25) in pri Lukovi napovedi rojstva (prim. Lk 1,26-38) je Sveti Duh imenovan kot osrednji misterij Jezusovega pojava. Njegovo poreklo je skrito v Božji skrivnosti. V Jezusovem nauku je Sveti Duh (prim. Mt 1,18,20) stvariteljska Božja moč in obenem Odrešenik. Janez Krstnik

10,14), življenje dajajočo Božjo moč (prim. Ezekielovo zrenje Duha, ki oživlja mrtvaške kosti, Ezk 37), tako da »rûah Jahve« razumemo kot dih iz njegovih ust, kot ustvarjajoče delovanje te moči na vsa ustvarjena bitja, človekov in živalski svet. V tej besedi tiči skrivnost življenja. Vse ustvarjeno bi poniknilo v smrt, če bi Jahve odtegnil svojega Duha življenja (prim. 1 Mz 6,17). On je »Duh Stvarnik« (Spiritus Creator), ki lebdi nad vodami kaosa (prim. 1 Mz 1,2) in on ostaja dih stvarjenja (Ps 104,29 sl.). Ps 33,6 povezuje Jahvejev življenjski dih z njegovo osebno besedo: »Po Gospodovi besedi je bilo ustvarjeno nebo, vse njegove vojske z dahom njegovih ust.« Posebnega pomena je predstava Božjega Duha kot modrost njegovega razodetja in njegovega zgodovinskega ravnanja, in sicer v smislu karizmatičnega Duha, ki prevzame posamezne ljudi in jih navdahne za krepko vodenje Božjega ljudstva (prim. Sod 3,10). Oznaka zgodnejših prerokov kot Božjih moč in videv odraža njihov ekstatični, intuitivno mantični značaj (prim. 1 Sam 10,5,10) in njihovo prevzetost po nadčloveških močeh (Sod 13; učencem Eliša v 2 Kr 2).

opiše Jezusovo delovanje z naslednjimi besedami: On pa vas bo krstil s Svetim Duhom (prim. Mr 1,8). Jezus razume svoje delovanje kot delovanje Duha (prim. Mr 3,29). Pri Luku (prim. Lk 4,14) Jezus ni zgolj objekt Božjega Duha, temveč njegov posedovalec. Marko (prim. Mr 12,36) primerja Svetega Duha s pisanjem. V naročilu poslanstva (prim. Mt 28,19) je »ime Duha« (*onoma tou pneumatatos*) izrečeno poleg drugih dveh trinitaričnih imen Očeta in Sina. V Apostolskih delih je Duh dar, ki ga verujoči pridobijo s krstom (prim. Apd 2,38) in jih usposablja za pričevanje za Kristusa.

Pri Luku (Evangelij in Apostolska dela) je Duh karakteristikum »časa Cerkve«. Izlitje Duha na binkošti (prim. Apd 2,1-18) je osrednji eshatološki dogodek (v. 17: *en tais eshatais hemerais*; prim. Jl 2,17-21). V skrčenem pripovedovanju pridejo pred oči začetki, ki utemeljujejo krščansko občestvo (prim. Apd 2,1-4). Prikazane pa so tudi posledice vsega tega dogajanja, da bi tako dokazal njegovo izžarevanje in dejavno moč (prim. Apd 2, 5 sl.). Vsi so bili skupaj in so prejeli Svetega Duha. V »času Cerkve« so obeti starozaveznega Božjega ljudstva izpolnjeni. On je ta zgodovinska moč za »vmesni čas«, »čas Cerkve«. Obdarovanost z Duhom je dar *sui generis* in stoji, kakor pri Luku (prim. Lk 4,16-30) na začetku Jezusovega delovanja, in tu na začetku delovanja apostolov. Vsi »sedijo« skupaj, poslušajo pridigo, ki s pismi kaže na Jezusovo pot. Petrova pridiga (prim. Apd 2,14 sl.) poskuša razložiti nepojasljivo. Jezusovo blagovest oznanjajo v številnih jezikih (prim. Apd 2,9-11) in ta vest gane ljudi tako, da slišijo druge govoriti v »svojem jeziku« (Apd 2,8). Pomembnejši od svečanega navdušenega govorjenja je čudež poslušanja. Pripoved o dogodku je vstavljena v praznični koledar; tako ritualiziran spodbuja k vedno novemu posedanju-čemu pripovedovanju. O binkoštih se poroča kot o dinamizirajočem prazniku, ki mobilizira in spreminja (prim. besede filozofa Petra Sloterdijka: »Kinetika je etika moderne.«). Neprestano povzroča nenavadne stvari (prim. Apd 1,8; 4,31; 15,55; 15,28) in bistveno sodi k Cerkvi.⁵ Delovanje Duha je označeno kot »viharnok«; ker je v 2,4 to povedano v imperfektu, ga dojemamo kot trajen proces. Njegov jezik je nov, čudežni jezik, glosolalija, ki jo vsi razumejo. To nas utegne spominjati na antitipijo, zmešnjavo jezikov po gradnji stolpa v Babelu (prim. 1 Mz 11,1-9). En sam jezik je fenomen konca časov (prim. Iz 66,18 sl.). Oboje je učinek Duha, govorjenje jezika in razumevanje tega govorjenja. Opravlja in zagotavlja prevod v človeške jezike (tipično misijonska situacija). Hkrati pa je izpolnitev programa, formuliranega v Apd 1,8 prišla do izraza »do zadnjih meja zemlje«. Lukovo binkoštno poročilo odraža vzdušje v Antiohiji ob odhajajočih potujočih misijonarjih v vzhodno ekumeno, predvsem iz sirske antiohijske perspektive sestavljen seznam ljudstev (prim. Apd 2,9-11). Pojav viharja in ognja (saj je ko kakšna historizacija Krstnikovih besed o krstu v viharju in ognju) je vnaprejšnje znamenje⁶ za pot evangelija skozi svet ljudstev.

⁵ Prim. Apd 9,31; 13,52; 1-11: tako z nastavitvijo nosilcev služb, kakor je tudi predpostavka za diakonsko službo (6,3).

⁶ V Heb 6,4 sl. je prav čudežno delujoči Pneuma (2,4) predokus dobrin prihajajočega sveta.

3. Pavlinska teologija Duha

Pojem *pneuma* Pavel uporablja v različnih pomenih:

- a) kot duh človeka, njegov jaz v svojem spoznanju, dojemanju in namenih;
- b) kot personificiran Božji Duh (prim. Rim 8,16; 1 Kor 2,10);
- c) kot eshatološki dar ljudem (prim. Rim 5,5; 1 Kor 2,12): izročeni po krstu (prim. 1 Kor 6,11; 12,13), kot moč ozdravljanja (prim. Gal 5,22), kot spremljevalca misijskega pridiganja (prim. 1 Kor 2,4; 1 Tes 1,5), kot pojem nasproten »mesu« (prim. Rim 8,2; Gal 5,17), kot razliko med SZ in njeno prenovo (prim. Rim 2,27.29; 7,6; 2 Kor 3,3.6.7 sl.);
- č) kot razsežnost, označena z *én* (v): Božji Duh prebiva v nas (prim. Rim 8,9; 1 Kor 6,19), in *káta* (po) (prim. Rim 2,28 sl.), ali s pridevnikom *pneumatikós* (duhoven) kot pripadnost k nebeški sferi (prim. Rim 7,14).

V pavlinski teologiji nastopa Duh kot osebna instanca, kot življenjsko načelo ali kot spoznavno načelo ali kot oboje. Mesto v Pismu Rimljanom (prim. Rim 1,3 sl.) kaže, da je Jezus v svoji pnevmatični eksistenci Božji Sin. Božji ali Kristusov Duh je namreč, ki »prebiva v nas« (Rim 8,11) in določa našega duha, predvsem naše »srce« kot sedež smisla in stremljenja. Poslanstvo Duha je v Pismu Galačanom (prim. Gal 4,6) – analogno Sinovemu poslanstvu, prim. Gal 4,4 – označeno z glagolsko obliko aorista kot to, kar se je že zgodilo. Vsekakor ostaja Duh (kakor daje razumeti sedanji particip *krâzon*) trajni dar. Kdor »v Duhu« moli, dela to v podarjeni mu svobodi klicanja »Abba-Oče« (Rim 8,15). Duh Božjega Sina nam otrokom dovoljuje, da kličemo k Bogu, našemu Očetu. S Sinovim poslanstvom končuje Bog hlapčevstvo ljudi pod postavo in nam polaga Duha svojega Sina v srce (prim. Gal 4,6), ki je vendar obljubljeno dobro in Abrahamov blagoslov. Saj je »Duh njegovega Sina« tista moč, ki sega po človeških srcih (prim. 2 Kor 3,17; Rim 8,9 sl.; Ef 3,16 sl.), a tudi moč pričujočega Boga (prim. Rim 8,9.11.14; 1 Kor 2,19; 2 Kor 1,22; 1 Tes 4,8), ki se kot njegova ljubezenska moč »po Svetem Duhu razliva v naše srce« (Rim 5, 5). Kot Duh Očeta in Sina je zagotovilo našega otroštva in nam daje povzdigniti naš otroški glas: »Abba, Oče!« (Gal 4,6). Preobrazba »v duhu« je v tem, da nas »vodi Duh« (prim. Gal 5,16). Kot dar in moč za novo eksistenco in potek življenja verujočih je dejaven v novi preobrazbi (prim. Gal 5,25), katere notranji vzrok je in gonilna moč. Njihovo življenje se naslanja na Duha in se ravna po njem. Pod vodstvom tega Duha postavljajo svoje življenje – »v Jezusu Kristusu« – na vero in upanje (prim. Gal 5,5).

V velikem 8. poglavju Pisma Rimljanom opisuje Pavel pozitivno alternativo k besedilu v pismu Rim 7 in v Rim 8,2, poudarja *ekstasis* vere kot izstop iz zakona greha in smrti in kot nov korak na trdnih tleh »postave Duha in življenja v Jezusu Kristusu«. Ta predstavitev »v Kristusu« je prikazana ob nasprotju med »mesom« in »duhom«, kar je temeljna struktura pavlinske teologije. »Biti mesen« (prim. Rim 8,6 sl.) za Pavla pomeni živeti v napačni, samouveljavljajoči se temeljni smeri eksistence, medtem ko prisotnost Duha pomeni Kristusovo prisotnost. Duh oživlja, tako da je mogoče celotno odrešenijsko delo v preteklosti, sedanjosti in prihodnosti opisati kot oživljanje. Pavel tu postavlja sedanje

in prihodnje oživljanje v medsebojni odnos, se pravi opravičevanje grešnika in prebuditev mrtvih, in neločljivo povezuje prebuditev kristjanov s Kristusovim vstajenjem. Tako piše: »In če prebiva v vas Duh njega, ki je obudil od mrtvih Jezusa, bo on, ki je obudil Kristusa od mrtvih, po svojem Duhu, ki prebiva v vas, priklical v življenje tudi vaša umrljiva telesa« (Rim 8,11). V Pismu Rimljanom (8,9-11) povzema Pavel sentenčno proklamacijo iz Rim 8,1 v indikativnem govoru in jo postavlja kot sedanjo resničnost krščanskega življenja v menjajoči se formulaciji: biti v Kristusu Jezusu (prim. 8,1); ste v Duhu (prim. 8,9); Božji duh v vas (prim. 8,9,11); imeti Kristusovega Duha (prim. 8,9); Kristus v vas (prim. 8,10). Vse to variira eno samo temeljno misel, da je »v Duhu« prisoten vstali Gospod, da skriva prisotnost Duha *Christus praesens*. Tako je moč smrti suspendirana in načeta nova možnost življenja.

Znamenje in globlja razsežnost povelikonočnega krščanstva je zatorej izkušnja Duha. Ta je pri Pavlu zaznavna v stvarni, substancialni in pravni bazi izraznih pojmov, kakor »sinovstvo« in »dediščina«. Predvsem je usmerjena ob dogajanju pri krstu kot temelju novega bivanja in življenja: s krstom smo prejeli *pneumo* kot »Duha sinovstva« in smo v svobodi in izvrstnosti Božjih otrok pritegnjeni k pnevmatično navdihnjenemu aklamatoričnemu molitvenemu klicu »Abba, Oče!« (Rim 8,15). Besede v pismih (prim. Rim 8,15; Gal 4,6) so svojevrsten izraz za molitev, ki jo apostol razume kot Božji dar, za molitev, ki se zahvaljuje za odrešenje, ki je dano s Kristusom in povezuje posameznike in občestva v prošnjah in hvalnicah. Molitev kot govor »Duha sinovstva« (Rim 8,15) v nas omogoča življenje ne v hlapčevstvu, temveč v svobodi, življenje, ki ga določa Duh (prim. Gal 5,25) in sadovi Duha (prim. Gal 5,22 sl.); gradi skupnost, ki se s pravičnostjo, veseljem in mirom v svojem okolju izkazuje kot Božje okolje, na katerem se razodeva delovanje Duha (prim. Rim 14,17). Za Pavla so vsi, ki se dajejo voditi po Božjem Duhu, Božji sinovi (prim. Rim 8,14). Ob nasprotju med sužnjem in sinom govori o sinovski pravici posvojenih, katerih visok položaj se kaže v tem, da so vredni istega razmerja z Bogom kakor Kristus: obljubljeni jim dediščina je v sovladanju in dopolnjevanju (prim. Rim 5,17), se pravi v aktivnem opravljanju Božje vladarske službe. Dve osrednji metafori določata pot misli: biti nošen po Duhu in posvojitev. Skupnost s Kristusom pa vendar vključuje z-njim-trpeti,⁷ tako da vidi Pavel v paradoksnosti (v človeškem osvajanju nebes, ki ni osvobojeno zemeljskega) zagotovilo za delež pri Božjem vladanju (prim. Rim 8,17). V trikratnem stopnjevanju lahko govori Pavel o bivanju v Duhu kot stanju in upanju (prim. Rim 8,18-27). Po Rim

⁷ Zato vidi Pavel »trpljenje sedanjega časa« (Rim 8,18) v treh razsežnostih, in sicer: subjektivno/antropološko – ob (Rim 8,12-17) nagovorjenih »bratih«, katerih trpljenje je povezano s »sebičnostjo« in tako z vpletenostjo v krivdo; objektivno/kozmoško – te oblike trpljenja so v kontekstu z »vzdihovanjem in porodnimi bolečinami stvarstva« (Rim 8,22); trpljenje torej ni samo individualno pogojeno in subjektivno doživeto, temveč je realnost, ki je prepletena z okoljem, drugimi živimi bitji in s kozmosom; in subjektivno ter objektivno/teološko – to trpljenje je kakor »plašno pričakovanje« (Rim 8,19) ravno povezano s tisto »ničevostjo«, ki je prav tako posledica »greha«, kakor tudi »naključne danosti« (Rim 1,28) in v Zakonu razodete Božje jeze (v smislu Rim 1-3), je tu: po tem, ki ga je »podvrigel minljivosti« (Rim 8,20).

8,23 so Božji otroci v s krstom pridobljeni novi življenjski resničnosti. V njih je dar Duha že učinkovit in prisoten (prim. 2 Kor 1,22: *arrabon tou peumatos*) kot osnova in zagotovilo prihodnjega razodetja (prim. Rim 8,19), otroštva (prim. 1 Jn 3,2) in »Odrešenja našega telesa« (Rim 8,23; prim. paralelno (*douleia tes phtoras*; 1 Kor 15,42-49.53-55) kot eshatološko premagovanje smrtne resničnosti (prim. Rim 8,20: *mataiotes*). Posedovanje Duha vodi kristjane k solidarnosti s stvarstvom, tako da je stisko zapadle resničnosti mogoče v radikalni globini imenovati šele v konfrontaciji s pristankom njenega premagovanja. *Doxa*, nadeta Božjim otrokom po krstu, izvirnost (prim. v. 23: *aparche tou pneumatos* = dar Duha prvorojencu) jih odlikuje v nasprotju z drugimi kreaturami.

Apostolove misli so pomembne tudi pri debati o ekološki krizi, saj pogleda na svetovno resničnost ne oži v antropocentričnem smislu, temveč vidi življenje vselej v vsej kozmični razsežnosti. Njegova misel je vedno integrirana v stvarjenju. Zato vidi Pavel tudi kreaturo v njeni odprtosti, v obzorju pričakovanja, krščanskega upanja in nam pripisuje zmožnost novega mišljenja o svetu.⁸

4. Duh in karizmatični pojavi pri Pavlu

Za nobeno drugo skupino ni bila karizmatičnost v pracerkvi tako značilna kakor za heleniste s smislom za resnično pravičnost pred zgolj zunanjo observanco, za nasprotje med obrezo srca in obrezo mesa, duha črke (prim. 2 Kor 3,6; Rim 2,29; 7,6). Tudi Štefanov govor (prim. Apd 7,1-53) je Luka oblikoval kot karizmatično oznanilo. V tem zanesenjaku se je izražalo neposredno doživljanje tega, kar krščanstvo pomeni; v zgodnjem krščanstvu je entuziazem vedno imel za cilj ustvariti povezavo in kontinuiteto z Jezusom Kristusom.

Pavel povezuje s Svetim Duhom pojem moči (*dynamis*). Kot moč vstajenja in novega življenja ob koncu časov ustvarja ta silna in čudovita dela (prim. Rim 15,19; 1 Kor 12,10.28; Gal 3,5), legitimira s svojo silno zmedo apostola (prim. 2 Kor 12,12) in ima kot Kristusova moč očiščujočo in usmerjajočo moč nad občestvom (prim. 1 Kor 5,4). Načine delovanja Duha v raznih oblikah v človekovem življenju označuje Pavel s ključno besedo »karizma«, s tisto posebno usposobljenostjo posameznika za zgraditev občestva (prim. 1 Kor 12,7). Besedo »karizma«, ki pomeni v pogovornem helenističnem jeziku dar, darilo, dobro delo ali naklonitev milosti, je Pavel vpeljal v krščansko teologijo, da bi tako označil polnost in različnost milostnih darov, ki naj bi služili graditvi občestva.

Pavel polaga težišče svojega razvoja v delovanje Duha. V 1 Kor 12-14 obravnava polnost karizem, ki so sad enega Duha, ki obvladuje občestvo kot kak organizem. Karizme kot individualni darovi izražajo prelivajoče se bogastvo milosti in imajo za apostola svojo kritično normo v koristi za celoto. Pavel naredi Duha krsta in vstajenja za podlago vseh karizem (prim. 1 Kor 12,4-11).

⁸ Tak integralen pogled je v kontrastu z gnostično mističnim ali entuziastičnim, ki bodisi izključijo bedo sveta ali pa jo naredijo zgolj za folijo za odrešenjsko potrebo individuuma zunaj časa in prostora. Takšno izročilo zoži univerzalno odrešenjsko dogajanje v smislu antropocentrizma in nas želi potolažiti s posmrtno izravnavo vse življenjske bede.

Konkretizira se v pisani različnosti (prim. 1 Kor 12), ki ima svojo mero v ljubezni (prim. 1 Kor 13). V svojem vprašujočem pismu občestvu na Istmusu išče Pavel različne življenjske sloge, da bi jih zvedel na krščansko identiteto. Duh je eden v mnogoobličnem in številnem, za ta mnogoobličen način delovanja po ljudeh uporablja apostol ključno besedo karizma. V Prvem pismu Korinčanom (prim. 1 Kor 12,4-6) formulira karizme v njihovem »trinitarnem« odnosu: številni darovi – en Duh; številne službe – en Gospod; številne moči – en Bog, in potem posamič našteva: modrost, spoznanje, vera, ozdravljanje, čudeži, preroštvo, razlikovanje duhov, govorjenje jezikov, razlaga govora jezikov. V odstavku v. 28 govori o učiteljih in upraviteljih. Ti sestavljajo življenjsko pomembno skladnost (v v. 12 sl. predstavljeno s podobo luči) in so povezani z vseobsežnim življenjskim konceptom tega enega Duha. Ta se želi razmahniti s pomočjo številnih karizem v njihovo povezanost: v poučujočih, v prerokujočih, diakonskih darovih in v pnevmatskem pogumu, kar je: v posredovanju modrosti in spoznanj, preroštva, prepričljive moči vere in zdravilnega delovanja za telo. Pri tem naštevanju gre predvsem za besedna sporočila, ki dosegajo svoj vrh v odstavku 1 Kor 13 v agape. Pavel vidi v njej največjo karizmo, ker se v agape Božji Duh brezpogojno zapiše drugim. Čudež-agape je s počlovečenjem Gospoda Jezusa neločljivo povezan. Agape se ne usmerja po lastni moči, temveč po potrebi drugega. Ljubezen, ki ne išče svojega in ki ne živi v lastno vsečnost, kakor tudi Kristus ni živel tako, da bi ugajal samemu sebi, ima v njem »praosnovno ljubezni« in merilo za ravnanje s karizmami v občestvu. V naštevanju duhovne raznolikosti razvije Pavel pnevmatologijo občestva in jo poveže v trojici: »en Duh, en Gospod, en Bog« (1 Kor 12,4-6). Duh, ki se izraža v konkretnem dejanju ljubezni, je način, kako je Kyrios prisoten v občestvu. V Pismu Efežanom (prim. Ef 4,4) se antropološka resnica o »enem telesu«, »enem Duhu« nanaša na vse ude »Kristusovega telesa«. Tako je »življenje v Duhu« po pomenu izenačeno z »življenjem v Kristusu«. Darovi Duha se izražajo v svojih sadovih, v ljubezni do bližnjega, v kateri se človek odpira za drugega, in v veri (prim. 2 Kor 4,13), ki je znamenje za to, da smo kot njegova zastava prejeli Duha, ki ne deluje le v začetnem dogodku vere, temveč ostaja prisoten v trajni veri. Pavel govori v Prvem pismu Korinčanom (prim. 1 Kor 12) o enotnosti v različnosti in o dopolnjevanju raznih darov in nalog. *Mutatis mutandis* velja tudi tule: »Think globally, act locally.« Svoje pisanje Korinčanom premakne v nekakšno eklesiološko obzorje, da bi se tako zoperstavil sinkretističnim in anarhističnim skušnjavam. Tu ne gre za »anything goes«, temveč za notranjekrščanski inkluzivizem, ki ve za obojestransko pogojenost in daje karizme v službo sestavljanja Kristusovega telesa. Aksiom »Think globally, act locally« pomeni, če ga prenesemo na »Kristusovo telo«, le-to kot svetovno resničnost, ki jo je konkretno mogoče izkušati na vsakem kraju posebej. Tako je »Duh«, ki ohranja skupinske procese v gibanju, in je izraz pluralnosti verskih napotkov in možnosti, integrativni dejavnik v občestvu, ki mu grozi strankarska razdelitev in cepljenje. V tem občestvu naj bi, kot v kakem organizmu (prim. 12,12 sl.) bil vsak del določen po odnosu do celote. Ker naj bi bil obdarovan z Duhom s svojim sporočilom koristen (znotraj-občestveni problem v Korintu: prim. 1 Kor 14), bi moral biti karizmatični, »govoreč jezike« tudi učitelj. M. Buber izrazi to v delu *Princip dialoga* takole:

»Kdor je v kakem odnosu, je udeležen v neki resnici, to pomeni: pri nekem bivajočem, ki ni zgolj v njem, pa tudi ne zgolj zunaj njega. Vsa resničnost je neko delovanje, pri katerem sem udeležen, ne da bi si lahko to prilastil.«

Darovi Duha, na-darjenosti, naj ne bi služile lastni koristi (prim. 1 Kor 13), saj tudi niso med seboj nepovezane ali v konkurenčnem razmerju (prim. napuh gnostičnega načina mišljenja, ki se Pavel z njim spopada), temveč ostajajo prirejene vseobsegajočemu življenjskemu konceptu enega Duha. V agape vidi Pavel največjo karizmo, saj je samo s to »danostjo«, ki je neločljivo povezana z učlovečenjem Kyriosa Jezusa, lahko uspešna srečna povezava in integrativno delovanje drugih darov. V »visoki pesmi ljubezni« (prim. 1 Kor 13), ki jo je Johannes Brahm uporal v *Štirih resnih spevih* in Ingmar Bergmann kot filmski naslov *Kakor v ogledalu*, govori Pavel o največjem izmed teh darov, o agape, ki je hkrati čezmerna »pot« (12,31b), na katero je treba stopiti.⁹ Agape je obenem nosilna osnova karizem. V petih pogojnih stavkih riše apostol človeka v njegovih najvišjih zmožnostih in izraznih oblikah (prevzeto govorjenje, globoko spoznanje, popolna vera, rigorozna dejanja), da bi ga »brez ljubezni« pustil pasti v »nič« z njegovim fiktivnim jazom (prim. 13,1-3). *Homo religiosus christianus* zapade tu pod njegovo najbolj radikalno razsodbo, če eksistira kot *homo in se incurvatus*, če je fiksiran le na samega sebe in se noče izročiti ljubezni, ki ga lahko popelje prek njega samega v svet bližnjega, k Bogu in tako tudi k samemu sebi. V naslednjih verzih 13,4-7 označuje Pavel v 15 glagolih vladanje ljubezni, ki se uresničuje »v času«. Šele tako dela človekovo eksistenco avtentično. Zanj velja: »Ljubezen nikoli ne omahne« (13,8). Je večna, vsi drugi darovi pa so minljivi (prim. 13,8-13). V stavku o veri, upanju in ljubezni, ki vse povzema in presega, je ljubezen označena kot največja (prim. 13,13), ker se v vsem vzdržuje kot ljubezen in kot substanca in je izpolnitev vse resničnosti, »kajti Bog je ljubezen« (1 Jn 4,8).

5. »Služba Duha«

Pavel označuje krščansko oznanjevanje kot »službo Duha« in v jasnih antitezah postavlja v nasprotje »črko« in »Duha« (2 Kor 3,6), »službo smrti« (2 Kor 3,7) in »službo pravičnosti« (2 Kor 3,9). Njegova apostolska služba ga izkazuje kot »služabnika nove zaveze« (2 Kor 3,4-6) s pogumom za odprtost in javnost (*parrhesia*; 2 Kor 3,12-18) oziroma za svobodo. Obrnitev h Kyriosu pomeni zanj obrnitev k Pnevmi (*o de kyrios to peuma estin*), saj je svoboda dana s Pnevmo (prim. 2 Kor 3,17).

Pogled v cerkveno zgodovino kaže, kako so v času stiske ljudje kot živa znamenja, ki jih vodi Duh, vedno znova dajali pravilne in privlačne odgovore in jih tudi sami živeli. Pavel se s karizmami dotika teme, ki – prevedena v našo se-

⁹ Prim. Sören Kierkegaardovo tezo: »Ljubezen predpostavlja, da je ljubezen prisotna v srcu drugega človeka, in pod to predpostavko ravno gradi v njem ljubezen – iz same osnove, kolikor jo, ljubeč, v osnovi predpostavlja.« S. Kierkegaard, *Liebe erbaut*, v: *Der Liebe Tun. Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden*; zbr. delo, 19. razd., Düsseldorf/Köln 1966, 233-249.244.

danjost – govori o življenjskih trenutkih in izkušnjah, ki jih ni mogoče uvrstiti v »stoletni koledar« vedno veljavnih modrosti, temveč so to »nenadni primeri«, »sunkoviti razgledi« v nebo (F. Schleiermacher), »sledi angelov« (P. Berger). Božji Duh, ki se razodeva v vsakem posebej in se tako predstavlja na najrazličnejše načine, je moč, ki v meni in po meni učinkuje za druge. Je nadarjenost, ki odlikuje prav mene, ki ne zmorem vsega, temveč prav nekaj posebnega. Kot ta, ki me tako odlikuje in je zame značilen, je hkrati sredina in meja moje individualnosti. V medsebojni dopolnitvi pa svoje meje presegamo in ustvarjamo občestvo. Čudoviti darovi kot izrazne oblike Božjega Duha imajo kot regulativa ob strani spoznanje, preroška napoved pa razlikovanje med pravilnim in napačnim, govorjenje v jezikih interpretacijsko kompetenco (prim. 1 Kor 12,4 sl.). Za Pavla je občestvo zakrita zakladnica darov, ki ima en sam vir, »enega Duha« (1 Kor 12,4). Za danes bi to pomenilo, da moramo vedno znova v religioznih občestvih odkrivati žerjavico pod pepelom, braniti pred okorelostjo, birokratizacijo in ustvarjanjem *establishmenta*, čisto v smislu Maxa Webera, ki je naraščajočo institucionalizacijo opisal s povsakdanjenjem karizem.

Iz doslej povedanega bi mogli povzeti nekaj konkretnih izkušenj z Duhom in njihove konsekvence iz zgodnje ure krščanstva. Pojem Duha pomeni, da je Boga in Kristusa v svetu moč izkusiti in vodi iz strahu pred Bogom k sproščenosti (*parrhesia*) pred Bogom. S povezovanjem Duha in radosti¹⁰ je krščanstvu darovan nov emocionalni vir (prim. Gal 5,19-22; Rim 14,17), saj je radost »sad Duha« in aktualizacija svobode, svobode pred črko zakona v etiki. Kot integracijski dejavnik in temeljni impulz neke presežne vzajemnosti (prim. Apd 2) varuje pred odtujitvijo od Boga (prim. sproščenost, dostop) in med ljudmi samimi (ljubezen). Dviguje zapornice med ljudmi (prim. Gal 3,14 in 3,27 sl.) in sprošča velika in nujna dejanja, se pravi, je ukrepanje, s katerim posega Bog v svoje stvarstvo po ljudeh, da bi jih privedel v svobodo. Cilj poslanstva Duha je dokončna preobrazba sveta. S Svetim Duhom, ki v krstni milosti utemeljuje novo eksistenco in tudi konkretno določa življenjsko preobrazbo, ni prežeto le življenje posameznih kristjanov (Postani to, kar si!), temveč tudi življenje eshatološkega Božjega ljudstva, Cerkve, ki vso njeno resničnost, vključno s službami in uredbami, določa Duh. Kot Duh Cerkve ustvarja legitimnost povstajenjskih izjav o Bogu in Kristusu, kakor je to nakazano v Janezovem evangeliju.

6. Teologija Duha pri Janezu

Uporaba pojma *pnevma* pri Janezu kaže na poseben miselni svet. Z dualističnim nasprotjem med »Duhom« in »mesom« Janez v evangeliju razloči Božjo sfero od sveta (prim. Jn 3,6). *Pnevma* označuje Božjo resničnost, ki je za človeka nedostopna, dokler ta ni spočet iz Duha in v Duhu (*enpneumati*, živi; Jn 3,3 sl.). Srečujemo ga v nedosegljivosti in svobodi, kakor veter, ki »veje, koder hoče« (Jn 3,8) in čigar odkod in kam se človeku izmika. Presenetljivi plural pri Jn 3,11 si je mogoče razlagati tako, da tu govorita Jezus in Duh v pričevanju janezovskega občestva. Božji Duh se veže na Jezusovo besedo in na pričevanje,

¹⁰ Prim. Lk 10,21; Apd 13,52; Rim 14,7; Gal 5,22; 1 Tes 1,6; 1 Pet 1,8 idr.

ki ga potrjuje. Ostaja – kakor jasno pove poslovljni govor (prim. Jn 14 sl.) – kot večni »Kristus« – v času prisoten, saj prihaja s svojo hojo k Očetu v čas na novo, tako da je resničnost, ki jo najdemo v njem, zadnja resničnost, v kateri njegovih »ostanejo« in lahko živijo.

Izkušnja Duha v janezovskem poročilu je predvsem navezana na posedanje Jezusa, na novo pripovedovanje njegove besede v sedanji situaciji in tako na razlago te besede kot Kristusove resnice. Tu je mogoče srečati stavke, po katerih je Duh modrost pričujočega Boga, v katerem je zaznaven in prisoten. On »ga daje v polnosti« (Jn 3,34; prim. 14,16) in mu daje izhajati iz sebe (prim. Jn 15,26). Duh, v katerem se Bog odpira, pa je tudi Jezusov Duh, ki njegove besede sprejema, ko je Jezus po svoji smrti »povišan«. Verujoči prejme življenjsko vodo Duha šele po Jezusovem poveličanju, »saj Duh še ni bil dan, ker Jezus še ni bil poveličan« (Jn 7,39; prim. 16,7).

V Janezovih poslovljnih govorih (Jn 14-16), v teološki *ultima vox* Jezusa, gre za prehod zemeljskega Jezusovega občestva k izkustvu Duha, v katerem se njegovim učencem odpira v osnovi nov odnos do predmeta njihovega verovanja: »Dobro je za vas, da odidem od tod. Če namreč ne pojdem, tisti, ki je moja priča, ne bo prišel k vam ... Ko pa pride ta, ki je Duh resnice, vas bo popeljal v vso resnico. Ne bo namreč govoril iz samega sebe, temveč vam bo rekel, kar je sam slišal in vam oznanil, kar ima priti« (Jn 16,7.13). Ti poslovljni govori razodevajo v obliki ezoteričnega pouka učencem nujnost Jezusovega »odhoda«, se pravi edinstvo smrti, povišanja in poveličanja, odhod tistega, ki se je spustil med nas v sijaj preeksistentnega Logosa pri Očetu. Poslavlajoči se Jezus je ta, ki v prisotnosti Parakleta (*parakletos*) občestvu svojih učencev obljublja svojo ostajajočo prisotnost. Ta se pojavlja (v smislu mandalnoznostične rabe te besede) kot »priča«, »pomočnik«, kakor tudi v starozavezno rabinskem razumevanju kot »zagovornik«. Paraklet posreduje in hkrati prikriva (prim. Jn 16,13) Jezusovo resnico, tako da je beseda Duha ostajajoča aktualnost Jezusove besede, nje ponovitev v Duhu. S tem, ko »vodi učence po poti vse resnice«, je po eni strani Jezus sam vsebina in kriterij izročila, po drugi strani pa prihaja do veljave tako, da ga Duh na novo identificira. Evangelist vidi ves njegov evangelij kot uveljavitev Jezusove obljube, da bo »Duh resnice« vodil občestvo v »vso resnico«, se pravi, da bo učil Jezusa v celoti in strokovno razumeti v teološko odgovornih besedah. Paraklet »razkrinka« svet, ki si v svoji neveri sodi sam. V nezapopadenju ponujene mu možnosti se zakrkrne v temnem sijaju svoje samoreprodukcije. Kot »Duh resnice« pričuje Paraklet za Kristusa, spominjajoč in posedanjujoč, in je tako predpostavka in pogoj za krščansko eksistenco v pričevanju za Jezusa. Po njegovem delovanju je eshatološka prihodnost že anticipirana, saj bo v Duhu prišel Jezus mednje (prim. Jn 14,3.18.23.28), se pokazal tistim, ki ga ljubijo in se držijo njegovih zapovedi (prim. Jn 14,21), pri njem prebivajo (prim. Jn 14,23). To je nekakšna personalna enotnost in delovanje »prihoda« Duha (prim. Jn 16,7.8.13), ostajanja pri učencih (prim. Jn 14,16.17), saj kakor je Jezus poslan od Očeta (prim. Jn 5,30; 8,16), od Očeta izhaja (prim. Jn 8,42; 13,3), ne govori iz samega sebe (prim. Jn 7,16 sl.; 12,49 sl.), tako tudi Duh (prim. Jn 14,16.26; 15,26; 16,13). Duh je viden v brezpogojnem razmerju do Jezusa, kot »drugi« zagovornik (prim. Jn 14,16), kar predpostavlja,

da je Jezus tisti »pomočnik« (Jn 2,1 govori o tem, da imamo »zagovornika« pri Očetu, »Jezusa Kristusa, pravičnika«). V janzozovskem korpusu se je tako uveljavilo dvoje izročil: kerigmatsko, po katerem povišani Gospod kot »pravični« zastopa občestvo pred Bogom kot srednik, in opravlja parakletsko funkcijo (Jn 2,1), in ono drugo, po katerem Paraklet ali Duh resnice Jezusovo stvar nadaljuje v krogu učencev in pred vsem svetom (prim. Jn 14,16,26; 15,26; 16,7.11.13.14). Jezus ga izprosi od Očeta (prim. Jn 14,16), ga pošlje (prim. Jn 16,7; 15,26). Kot tok življenjske vode iz Jezusovega srca, ki izvira iz poveljčanega (prim. Jn 7,37 sl.), je prav on moč krščanskega oznanjevanja in predstavnik v Jezusu razodetega Božjega sveta v sedanjosti in prihodnosti. Paraklet, »tolažnik« ali »zagovornik« (po Jn 14,26 identičen s Svetim Duhom) ravna kot personalna instanca (prim. tudi Jn 14,17: »On pa ostane z vami in bo v vas.«). Njegovo pričevanje za Jezusovo stvar (prim. Jn 15,26) se izvršuje v varovanju, razlaganju in nadaljevanju Jezusovih besed (prim. Jn 14,26; 16,13). Ob tem stopa pred svet kot tožilec in vodi Božji proces naprej v razkrivanju greha, pravičnosti in rabsodbe (prim. Jn 16,8-11). Vstali ga bo privedel učencem (prim. 20,19-23) in z njim oblast sprave.

Sklepni pogled na Janezovo Razodetje kaže, da tu prevladuje razumevanje preroškega Duha, ki je javljanje povišanega *Kyriosa* in je poslan, da govori k sedmerim občestvom azijske province (prim. Raz 2-3). Manifesti kažejo, kako povišani *Kyrios* že zdaj posega v občestva s pohvalo, obtožbo, grožnjo, opominom in obljubo. K temu pride še nenavadno gledanje »sedmerih duhov«, ki odgovarjajo sedmerim občestvom. V sklepni liturgiji apokaliptične drame (prim. Raz 22,6 sl.) pa klic Duha in neveste: »Pridi!« (Raz 22,13) sestavlja osrednji del finala in tako v horizontu upanja končuje Sveto pismo.

(Prevedel Vinko Ošlak)

Povzetek: **Karel M. Woschitz, Duh in Sveti Duh**

Razprava *Duh in Sveti Duh* ima dva dela. V prvem delu obravnava uvod in tematsko obzorje, v drugem pa vlogo Duha in Svetega Duha znotraj svetopisemskega obzorja, in sicer: 1. Duh in Sveti Duh v SZ, 2. Duh in Sveti Duh v NZ, 3. Pavlinska teologija Duha, 4. Duh in karizmatični pojavi pri Pavlu, 5. »Služba Duha« in 6. Teologija Duha pri Janezu.

Summary: **Karel M. Woschitz, Spirit and Holy Spirit**

The treatise has two parts. The first part contains the introduction and outlines the theme. In the second part the author deals with the role of the Spirit and of the Holy Spirit within the frame of the Bible: 1. Spirit and Holy Spirit in Old Testament, 2. Spirit and Holy Spirit in New Testament, 3. Pauline theology of the Spirit, 4. Spirit and charismatic phenomena with St. Paul, 5. »Service of the Spirit«, and 6. Theology of the Spirit with St. John.

Bogdan Dolenc

Cerkev - creatura Spiritus Sancti

Uvod

Čeprav je Cerkev v njenih bistvenih prvinah določil Jezus, je v svoji konkretni resničnosti in pojavnosti vendarle delo Svetega Duha (creatura Spiritus Sancti). Ne temelji namreč le na Jezusovih besedah in dejanjih, ampak tudi na odločitvi apostolov, ki jo je navdihnil Sveti Duh. Pnevmatološka (duhovna) prvina v Cerkvi pa ni usmerjena proti instituciji, ampak je ravno tisti temelj, ki upravičuje njeno institucionalno oblikovanje. Neposredno ali izključno izvajanje institucije iz inkarnacije - to je počela tradicionalna ekleziologija - ni v skladu s Svetim pismom.

Duhovni temelj cerkvene institucije ima posledice tudi za institucijo samo. Ta namreč nujno vključuje prvino Duha in svobode, tako da poleg cerkvene službe obstaja tudi karizma, poleg 'institucije' tudi 'dogajanje' (Ereignis). Iz istega razloga razumemo Cerkev kot *communio sanctorum* v dvojnem pomenu: kot občestvo ali udeležbo pri svetih rečeh (sancta, zakramentih) in kot občestvo svetnikov (sancti). Cerkev ni le posredovalka (delilka) svetih darov, ki obstaja pred nami kot naša mati, ampak zajema tudi ljudi same in jih povezuje v bratsko skupnost, ki skupaj sestavljamo »mi« (»das Wir«) Cerkve.¹

Sveti Duh v Jezusovem življenju in v prvi Cerkvi

Pojdimo najprej k izvirov in pogledjmo, kakšno vlogo je imel Sveti Duh v Jezusovem življenju in ob prvih začetkih Cerkve.²

Velika noč je temelj nastanka in obstoja Cerkve, je dogodek, v katerem se konča Jezusova zemeljska pot in je izpolnjeno njegovo delo. K tej dovršitvi pa bistveno spada še nekaj, kar je za Cerkev konstitutivno: prihod Svetega Duha. Božji Duh je vse od stvarjenja naprej princip (počelo) vsega življenja in bo to tudi v nastajajoči Cerkvi.

Po pričevanju Nove zaveze je bil Božji Duh kot Božja moč vseskozi navzoč v Jezusovem življenju, začeni z učlovečenjem in zelo vidno ob krstu v Jordanu. Njegove besede in dejanja razodevajo Duha; z njegovo močjo odganja in uničuje

¹ Prim. T. Weiler, *Volk Gottes - Leib Christi. Die Ekklesiologie Josephs Ratzingers und ihr Einfluss auf das Zweite Vatikanische Konzil*, Matthias-Grünwald, Mainz 1997, 85.

² Prim. H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Styria, Graz - Wien - Köln 1985, 410-414.

moč zla. Duh v Jezusu ne deluje kot neki »tuj« princip, ampak je on sam nositelj Božjega Duha, zato ga tudi deli in posreduje naprej. V Janezovem evangeliju obljublja: »Ko pa pride Tolažnik, ki vam ga bom poslal od Očeta, Duh resnice, ki izhaja od Očeta, bo on pričeval o meni« (Jn 15,26).

To obljubo izpolni po vstajenju, ko na veliko noč zvečer stopi med učence in jim reče: »Prejmite Svetega Duha« (Jn 20,22).

Božji Duh je bil kot oživljajoča in stvariteljska moč navzoč zlasti v Jezusovem vstajenju, ko je bil »po duhu svetosti po obujenju od mrtvih postavljen za Božjega Sina v moči« (Rim 1,4).

Poročilo o binškošnem dogodku (prim. Apd 2) opisuje, kako je bil Božji Duh, ki so ga preroki (zlasti Joel) napovedovali kot dar poslednjih časov, izlit na apostole in na tiste, ki so bili z njimi: »Vsi so bili napolnjeni s Svetim Duhom in začeli so govoriti v tujih jezikih, kakor jim je Duh dajal izgovarjati« (Apd 2,4). Učinki tega izlita postanejo vidni in prepoznavni predvsem v besedah in pričevanju Petra in apostolov: »Tega Jezusa je Bog obudil in mi vsi smo temu priče. Bil je povišan na Božjo desnico in od Očeta je prejel obljubo Svetega Duha in tega Duha je razlil, kakor vidite in slišite« (Apd 2,32-33).

Odnos med Kristusom in Duhom je po Pavlovih besedah tako intenziven, da lahko zapiše: »Gospod je namreč Duh, kjer pa je Gospodov Duh, tam je svoboda« (2 Kor 3,17). V moči Duha bo odslej mogoče Vstalega doživljati in srečevati kot živo sedanost onkraj razdalj in meja časa in prostora.

Pomen Jezusovega Duha za njegove učence je izčrpno opisan v Janezovem evangeliju v govorih o Tolažniku (prim. Jn 14). Duh, po katerem bo Kristus ostal s svojimi učenci kot Pomočnik (Zagovornik, Parakletos), jih bo spominjal na Jezusa, o njem bo pričeval, jih uvajal v resnico in zagotavljal, da bodo ostali v resnici. Te resnice ne gre umevati prvenstveno kot resničnosti (pravilnosti) povedkov, ampak je s tem mišljena Božja zvestoba, ki se je razodela v Jezusu: »Jaz sem resnica« (Jn 14,6).

Pavel govori o sadovih Duha v življenju kristjanov (prim. Gal 5,22 sl.). Zdi se, da je zanj najdragocenejši sad Duha svoboda, ki je zanj prostost od najrazličnejših oblik suženjstva svetu in vsemu, kar ima v svetu moč in veljavo. Svoboda je moč za življenje v Kristusu in iz Duha.

Pavel govori tudi o tem, da Božji Duh prebiva v kristjanih, jih napravlja za Božje otroke in za svoj tempelj. Po njem je v naša srca izlita Božja ljubezen. Zato naroča: »Ne žalostite Božjega Svetega Duha« (Ef 4,30). Po drugi strani pa hrabri kristjane, naj se ne bojijo, ko jih bodo vlačili pred oblastnike in kralje: »Ne boste namreč govorili vi, temveč Duh vašega Očeta bo govoril v vas« (Mt 10,20).

Duh je potemtakem notranje vodilo in določilo kristjana, izvir moči in navdiha za verovanje in življenje po veri.

Njegovo delovanje v življenju cerkvene občine opisuje Pavel v Prvem pismu Korinčanom. Občina še zdaleč ni bila idealna, ampak so jo razdvajali spori in strankarstvo. Zato ji Pavel postavlja pred oči edinstvo, ki jo oživljajo karizme, darovi Duha (prim. 1 Kor 12,4-11). Razlagalci pravijo, da ne gre toliko za opis de-

janskega stanja, ampak za predstavitev ideala. Nekaj podobnega velja za podobne opise v Rim 12.³

Iz povedanega je razvidno, da je tesna povezava med Svetim Duhom in Cerkvijo, kakor je nakazana v apostolski in nicejsko-carigrajski veroizpovedi, teološko trdno utemeljena. »Člen o Cerkvi je povsem odvisen od predhodnega člena, ki govori o Svetem Duhu ... Verovati, da je Cerkev 'sveta' in 'katoliška' ter da je 'ena' in 'apostolska' (kakor dodaja nicejsko-carigrajska veroizpoved), je neločljivo od vere v Boga Očeta, Sina in Svetega Duha« (KKC 749-750).

Verujem v Svetega Duha in v Cerkev, ki je njegovo delo. Nekateri odlični teologi so zato eklezioLOGIJO zasnovali pnevmatološko (J. A. Möhler, H. Mühlen, J. Moltmann).⁴ V naslednjem poglavju premislimo, v čem je ta razsežnost Cerkve in kako nanjo meče senco določena teološka in praktična ozkost.

Pnevmatološka razsežnost Cerkve

Trditev, da Cerkev nastaja po delovanju Svetega Duha, ima že dolgo teološko tradicijo, ki se je razvijala v napetosti do enostranske kristocentrične in na institucijo osredotočene eklezioLOGIJE. Duh veje, kjer hoče (prim. Jn 3,8), in potemtakem ni zaprt v okviru institucij in cerkvenih služb. Duh je dinamična prvina in Cerkev uvaja v nove razsežnosti, vodi jo k povsem novim stvarem, za katere ni nobenih izdelanih vzorcev in receptov, neredko tudi k takšnim, ki jih cerkveno pravo ne predvideva. Model za to dogajanje je novozavezna korintska cerkvena občina, v kateri nista odločilna pravo in red, ampak se občestvo gradi ob svobodnem in odprtem delovanju karizem.

Ob naslonitvi na karizme so se oblikovale duhovne eklezioLOGIJE, in sicer pogosto v napetosti do enostransko institucionalnih in juridičnih pojmovanj Cerkve in njenega prava. Vse od praksičanske dobe naprej so se pojavljale nove pobude, ki so se sklicevale na Duha, v njem iskale upravičenost ter kritizirale in pod vprašaj postavljale obstoječi red. Razna prenovitvena in reformacijska gibanja kot tudi heretični tokovi so z Duhom utemeljevali svoj protest proti okosteneli in npravno propadajoči Cerkvi.⁵

a) Teološka vprašljivost določenega vodstvenega sloga

Klerikalizem in centralizem bosta ostala trajni skušnjavi Cerkve. Nekateri tudi v pokoncilski Cerkvi pogrešajo dialog, ki je bil programsko geslo koncila. V njej opažajo vračanje nekega preživelega vodstvenega sloga, ki ima ne toliko patriarhalne, ampak predvsem birokratske poteze. Takšen slog se hrani iz vse večje negotovosti pri nosilcih cerkvenih služb, ki se zunaj in znotraj Cerkve srečujejo z

³ Prim. H. Fries, n. d., 412-414.

⁴ Prim. J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche*; H. Mühlen, *Unica mystica persona. Die Kirche als das Mysterium des heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen*; J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*.

⁵ Prim. P. Neuner, *Ekklesiologie. Die Lehre von der Kirche*, v: W. Beinert (Hrsg.), *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik*, Bd. 2, F. Schöningh, Paderborn 1995, 415-416.

velikanskimi spremembami. Menijo, da je potrebno s kontrolnimi posegi in ukrepi obrezati »pokoncilsko divjo rast« in samovoljne izrastke. Takšen vodstveni slog pa kaj lahko zgreši cilj, ki si ga zadaja; to je: oblikovati Cerkev po Božji volji. Podoba Cerkev, ki jo zagovarja in skuša uveljaviti, je pomanjkljiva in enostranska.

Gre namreč za enostransko kristomonistično ekleziologijo, pri kateri je pnevmatološka razsežnost Cerkev zakrnela ali se je povsem izgubila. Da moramo Cerkev najtesneje povezovati s Svetim Duhom, pa je jasno že iz njene omembe v veroizpovedi; tam je njeno mesto znotraj tretjega dela, ki govori o »delih« tretje Božje osebe.⁶

b) Značilnosti kristomonistične ekleziologije

Značilnosti nauka o Cerkvi, kakršen se je izoblikoval predvsem po reformaciji v 16. stoletju in se okreplil v 19. stoletju, so naslednje:

- dajanje prednosti celotni Cerkvi pred krajevno - univerzalistična ekleziologija;
- dajanje prednosti nosilcem cerkvenih služb pred občestvom in karizmami - klerikalizem;
- dajanje prednosti monarhični vodstveni strukturi pred zborna (kolegijalno) - centralizem in
- dajanje prednosti edinosti pred raznolikostjo - uniformizem (poenotenje).

Skupno korenino vseh teh preferenc pri oblikovanju Cerkev so pravoslavni teologi prepoznali v tako imenovanem kristomonizmu katoliške ekleziologije. Leta izhaja iz naivne in z apologetskim interesom obremenjene predstave o ustanovitvi Cerkev. Da bi namreč nasproti protestantom pokazali, da je samo katoliška Cerkev legitimna, so njen temelj prepoznavali predvsem v postavitvi dvanajstih strani predvelikonočnega Jezusa. Legitimnost katoliške Cerkev so videli zlasti v neprekinjenem nizu hierarhičnega apostolskega nasledstva. J. A. Möhler je v 19. stoletju to predstavo sarkastično opisal takole: »Bog je ustvaril hierarhijo in je s tem več kot dovolj dobro poskrbel za Cerkev vse do konca sveta.« Monizem (zoženje, izključevanje) obstaja ravno v tem, da se Jezus Kristus enostransko pojmuje kot zgodovinski ustanovitelj Cerkev, ta pa se zožuje na hierarhijo; komaj kaj pa se upošteva vloga poveljčanskega Gospoda, ki je »s podelitvijo Duha svoje brate, sklicane izmed vseh narodov, na skrivnosten način napravil kakor za svoje telo« (C 7,1) in postal glava tega telesa z mnogimi udi.⁷

Temu zoženju pogleda ustreza kristomonistični model cerkvene ureditve, ki jo enostransko določa ena sama črta: ta se začenja zgoraj pri Kristusu, ustanovitelju in glavi Cerkev, teče prek Petra in drugih apostolov ter njihovih naslednikov, papeža, škofov in duhovnikov, konča pa se spodaj pri laikih kot poslušnih prejemnikih zveličavnih darov, ki jim jih posredujejo nosilci služb. Temu modelu ustreza tudi enostranski in enosmerni potek komunikacije od zgoraj navzdol.

⁶ Prim. H. J. Pottmeyer, *Die pneumatologische Dimension der Kirche*, v: *Diakonia* 21 (1990), 170-174.

⁷ Prim. H. J. Pottmeyer, n. d., 171-172.

Očitka kristomonizma ne smemo narobe razumeti. Ne gre za to, da bi kdo tajil ali zmanjševal pomen Jezusa Kristusa za Cerkev. Kristomonizem je navsezadnje okrnitev same kristološke razsežnosti ekleziologije, saj zanemarija množstvo in raznolikost udov telesa poveličanega Kristusa - o tem piše že Nova zaveza - in prav tako raznolikost in množstvo krajevnih Cerkva, iz katerih in v katerih obstaja vesoljna Cerkev.

Zoženi kristološki razsežnosti Cerkve ustreza zožena pnevmatična razsežnost kristomonistične ekleziologije. Pri njej se o vlogi Svetega Duha govori skoraj izključno le takrat, ko je beseda o nosilcih služb, o milosti svetega reda in v zvezi z učiteljstvom in nezmotnostjo. Pretirano naglašanje, da samo hierarhija predstavlja Kristusa, lahko vodi v monopolno prilaščanje Duha. Poleg tega obstaja od reformacije naprej vse močnejša težnja, da se kot najpomembnejša garancija resnice poudarja formalna avtoriteta hierarhičnega učiteljstva in da se privilegij nezmotnosti razteza na vedno številnejše doktrinarne izjave. S tem se ustvarja avtoritarost, ki teologom in vernikom ne priznava zrelosti in doraslosti.⁸

c) Ponovno odkritje pnevmatološke razsežnosti ekleziologije

Drugi vatikanski koncil je začel odločneje odpravljati prevlado kristomonistične ekleziologije tako v kristološkem kot pnevmatološkem pogledu. Ponovno je priklical v zavest izvorno in vse do novega veka živo prepričanje, da obe poslanji (missio) - Kristusa in Svetega Duha - sicer nista enaki (gleichartig), vendar pa sta na isti ravni (gleichrangig). Novoveška katoliška teologija je vedno postavljala na prvo mesto poslanje Kristusa, poslanje Svetega Duha pa šele na drugo; slednje je tako izgubilo svoje samostojno mesto. Drugi vatikanski koncil pa ponovno priznava Svetega Duha kot enakovreden izvir in življenjsko počelo Cerkve. On je predvsem princip žive mnogovrstnosti, ker deluje na mnoge in različne načine. Zato je tudi princip živega občestva (communio), ki izključuje tako uniformnost kot partikularizem.

Ponovna osvojitve polne pnevmatološke razsežnosti premaguje tudi zgoraj omenjene enostranske poudarke, ki so značilni za kristomonizem. V odnosu med vesoljno Cerkvijo in krajevnimi Cerkvami se uveljavlja živo medsebojno prepletanje in izmenjavanje. Cerkev se ne pojmuje več kot centralistično vodena in poenotena ustanova, ampak kot skupnost krajevnih Cerkva (communio ecclesiarum), ki jih v Svetem Duhu zedinjajo Božja beseda in zakramenti. Ustrežno temu spet prihaja do veljave zborna narava cerkvenih služb. Vse manj je opazna tudi enostranska prednost nosilcev služb pred cerkvenim občestvom in karizmami. Vsi krščeni in birmani so nosilci Duha in poklicani k skupni soodgovornosti za poslanstvo Cerkve. Mnogoštevilne karizme niso manjvredne v primeri s poslanstvom nosilcev služb. Enostranski potek komunikacije od zgoraj navzdol in avtoritaran vodstveni slog sta torej nezdržljiva z bistvom Cerkve, ki je skupnost ali občestvo vernikov (communio fidelium).

Zdi pa se, da z Drugim vatikanskim koncilom kristomonistična ekleziologija, njena podoba Cerkve in njeni vplivi niso povsem premagani. Koncilu se ni

⁸ Prim. H. J. Pottmeyer, n. d., 172-173.

povsem posrečilo, da bi tako povezal kristološko in pnevmatološko razsežnost ekleziologije, da bi nastala dosledna občestvena ekleziologija. Tu je ostal koncil na pol poti. Na to kažejo tudi nekatere pokoncilске institucije in ponovna oživitve omenjenega starega vodstvenega sloga.⁹

Znamenja delovanja Duha v Cerкви in svetu

Kljub upravičnim kritičnim pripombam pa moramo pogled vere usmeriti k številnim znamenjem, ki kažejo na to, da je Gospod napravil svojo Cerkev »deležno svojega Duha, ki celotnemu telesu daje življenje, enoto in gibanje« (C 7,7). Verovati in dojemati Cerkev kot delo Svetega Duha pomeni biti pozoren na njeno živost. Ozkost, togost, strah in malodušje ne sodijo k takšni veri. Pač pa je njena nikoli dokončana naloga notranja in zunanja prenova v moči Svetega Duha. »Proti resignaciji v Cerкви - Klic h kritični lojalnosti« je pomenljiv in programski naslov knjige pastoralnega teologa Paula M. Zulehnerja.¹⁰

Verovati, da je Cerkev delo Duha, pomeni tudi ustvarjati v njej prostor za novo in nepričakovano, za to, kar je odprto v prihodnost. V tem smislu je treba razumeti Pavlov stavek: »Duha ne ugašajte« (1 Tes 5,19). Pomeni nadalje priznavati, da Božji Duh veje, kjer in kakor hoče, in ga ni mogoče omejevati, z njim manipulirati ali mu ukazovati.

Znamenja delovanja Duha v Cerкви so tudi »preroki«, karizmatiki, večkrat tudi neprijetni kritiki, ki kritike ne razumejo kot kritikastrstvo, ampak kot dejanje vere, ki bi spodbudilo spremembe in nastanek nečesa novega. Prav tako so to svetniki vseh stoletij in njihovo junaško življenje vere, predanosti in ljubezni, skratka: hoje za Kristusom. »Rešitev za Cerkev prihaja iz njene notranjosti in nikjer ni rečeno, da izhaja iz odlokov cerkvene hierarhije ... Današnja Cerkev ne potrebuje novih reformatorjev, temveč novih svetnikov.«¹¹

Delovanje Duha je končno prepoznavno tudi sredi današnjega vala razkristjanjenja, oddaljevanja od Cerkve in znotrajcerkvene resignacije, v pojavih, kot so nova duhovna (znotrajcerkvena) gibanja in pobude. O njih je kardinal J. Ratzinger v pogovoru z V. Messoriem rekel: »Kar nas na ravni vesoljne Cerkve navdaja z zaupanjem - in to se dogaja prav sredi krize, ki jo doživlja Cerkev v zahodnem svetu -, je klitje novih gibanj, katerih ni nihče načrtoval, marveč so se porodila sama od sebe iz notranje življenjskosti same vere. V njih se kaže - čeprav še tako plaho - nekakšno binkoštno razpoloženje v Cerкви ... V mislih imam karizmatično gibanje, cursillos, gibanja ognjiščarjev, novokatehumenske skupnosti, communion e liberazione idr. Vsa ta gibanja odpirajo seveda tudi nekatera vprašanja in vsebujejo v večji ali manjši meri tudi nevarnosti. Toda to se dogaja v vsaki življenjski stvarnosti. Vedno pogosteje se srečujem s skupinami mladih ljudi, ki iskreno sprejemajo celotni verski nauk Cerkve. Hočejo namreč polnokrvno živeti vero in nosijo v sebi veliko misijonarsko navdušenje. Močno življenje iz vere, ki je

⁹ Prim. H. J. Pottmeyer, n. d., 173-174.

¹⁰ P. M. Zulehner, *Wider die Resignation in der Kirche. Aufruf zu kritischen Loyalität*, Herder, Wien 1989.

¹¹ J. Ratzinger / V. Messori, *Poročilo o verskem stanju*, Družina, Ljubljana 1993, 34-35.

značilno za ta gibanja, ne vsebuje bega v intimizem ali zapiranja v zasebnost, marveč kratko malo polno in celovito katolištvo. Radost, ki jo daje vera in jo ljudje doživljajo v takih gibanjih, vsebuje nekaj nalezljivega. V njih se danes porajajo sami od sebe novi poklici za službeno duhovništvo in za redovno življenje ... Najbolj nas preseneča, da vsega tega navdušenja ni sprožil kakšen urad za pastoralno načrtovanje, temveč se je pojavilo nekako samo od sebe. Iz tega sledi, da uradi za pastoralno načrtovanje - posebno kadar hočejo biti zelo 'napredni' - ne vedo, kaj početi s temi gibanji, ker se nekako ne 'prilegajo' njihovim načrtom. Pri njihovem vključevanju v sodobne ustanove nastajajo resda napetosti, vendar ne prihaja do nikakršnega trenja s hierarhično Cerkvijo kot tako.¹²

Za vzorec omenimo med temi gibanji taizéjsko skupnost v Franciji kot kraj srečevanja in duhovnega prenavljanja mladih, kar je še toliko večje znamenje upanja. Taizé privlači zaradi nečesa, kar je specifično krščansko in pristno duhovno, to je bogoslužje, evharistija, molk, češčenje, petje v številnih jezikih in na način, ki ustvarja občestvo in medsebojno sprejemanje. Pri vsem tem ne gre le za bežna, čustvena doživetja. Na to kaže dejstvo, da mladi v taizéjskem duhu oblikujejo svoje življenje in skušajo tudi druge pridobiti za iste ideale.

Duhovna razsežnost Taizéja pa nikakor ni sama sebi namen, ampak povezuje - po besedah Rogerja Schutza - »meditacijo in zavzetost« (engagement), poglobljanje in boj proti vsem oblikam zla, da »človek ne bi bil več žrtev človeka«, kot je zapisano v programu koncila mladih.

Drugi navdih Taizéja je ekumenska zavzetost, ki jo bratje širijo na vse, ki se tam zbirajo. Naznačena je v stavku iz Pravila: »Nikoli se ne sprijazni s pohujšanjem, ki ga predstavlja razdeljenost kristjanov! Bodi vnet za edinost Kristusovega telesa!« Sicer pa je tudi Drugi vatikanski koncil zapisal, da je ekumensko gibanje znamenje delovanja Božjega Duha: »Po delovanju milosti Svetega Duha je nastalo ... vedno bolj rastoče gibanje za obnovo edinosti med vsemi kristjani ... Danes je po navdihovanju milosti Svetega Duha v mnogih krajih sveta v molitvi, besedi in dejanju mnogo prizadevanj za dosego tiste popolne edinosti, ki jo hoče Jezus Kristus« (E 1 in 4).

Nekaj podobnega se kaže v gibanju ognjiščarjev (fokolarinov, tudi Marijino delo), ki izhaja iz laiške pobude (Chiara Lubich) in se je razširilo po vsem svetu. Tudi tu je zaznati pristnost krščanskega duha, veliko ekumensko in medversko odprtost in zlasti pripravljenost, da v Jezusovem duhu brezpogojno sprejemamo bližnjega ter zasejemo v vse dežele »revolucijo ljubezni«.

Omenimo še Prenovo v Duhu (katoliško karizmatično gibanje), ki je v zadnjih 30-ih letih zajela tudi katoliško Cerkev, potem ko je kot binkoštno gibanje živela zlasti med nekatoličani na Zahodu. V Prenovi je ponovno zaživela praktična prвина, namreč izkustvo delovanja Duha, ki se kaže v svojih darovih in sadovih - v veselju, spontanosti, slavilni molitvi pa tudi v darovih ozdravljanja in glosolalije. Kardinal Suenens, ki je bil velik pospeševalec in zagovornik Prenove, je v tem gibanju prepoznal eno od znamenj upanja za prihodnost Cerkve. Papež Pavel VI. je v karizmatični Prenovi videl možnost za Cerkev in v zvezi s tem nakazal naslednji dve nalogi: ne ugašati Duha in razločevati duhove.

¹² J. Ratzinger / V. Messori, n. d., 35-36.

Razumljivo je, da se kje pojavljajo pomisleki glede nekaterih oblik pobožnosti v Prenovi (ekstatičnost, petje v jezikih). Če pa kakovost drevesa merimo po njegovih sadovih, potem sadovi Prenove govorijo v prid temu gibanju. Ti sadovi so znamenje novega začetka in navdušenja v nasprotju z mnogimi glasovi zaskrbljenosti, tarnanja, resignacije in pesimizma.

Vsa omenjena znamenja in pojavi so izraz novega, svežega delovanja Duha, ki »veje, kjer hoče«, tako pri nositeljih cerkvene službe (npr. Janez XXIII., Janez Pavel II.) kakor tudi zunaj institucij, nekako »od spodaj«, pri posameznikih, skupinah, gibanjih in v temeljnih občestvih.¹³

Nekaj meril za razločevanje duhov

Kdor se sklicuje na Duha, se mora legitimirati z njegovimi sadovi. Med njimi Pavel našteva tudi »razločevanje duhov« (1 Kor 12,10). Naštejmo ob naslonitvi na Novo zavezo nekaj tozadevnih kriterijev.

1. »Nihče ne more reči: 'Jezus je Gospod', razen v Svetem Duhu« (1 Kor 12,3). Delovanje Duha je usmerjeno k priznavanju Jezusa, k izpovedovanju vere vanj. Zatekanje k nekontroliranim duhovnim izkustvom, ki se ne opirajo na Božjo besedo in se povišujejo nad konkretno, zgodovinsko in institucionalno posredovanje, ne razodeva Kristusovega Duha. Izkustvo mora biti vezano na zgodovinsko enkratnost in konkretnost Jezusovega dogodka in na Sveto pismo. »Božjega duha spoznavate po tem: vsak duh, ki prizna, da je Jezus Kristus prišel v mesu, je od Boga; noben duh, ki Jezusa ne priznava, pa ni od Boga« (1 Jn 4,2 sl.; prim. 1 Kor 12,2). Priznavanje Jezusa kot Kristusa je eno od meril za presojanje duha in razločevanje duhov.

2. Sveti Duh uvaja v resnico, je »Duh resnice« (Jn 14,17). S sklicevanjem na Duha se kristjan ne more odvezati od racionalnega utemeljevanja. Duh je vedno pripravljen nuditi razloge za verovanje. Ne gre se naslanjati na nepreverljiva doživetja, ki jih ni mogoče ubesediti in posredovati drugim. Resnica je vedno nekaj, kar je namenjeno vsem, zato mora biti prevedljiva v logično, racionalno govorico. Duh ne legitimira iracionalnosti.

3. Nova zaveza poudarja, da je treba resnico udejanjati. Janezov pojem resnice vključuje zahtevo, da jo ne le spoznamo, ampak po njej tudi živimo. »Kdor se ravna po resnici, pride k luči« (Jn 3,21). Eden od kriterijev za razločevanje duhov je zato pravilno delovanje. Ortopraksija kaže na to, da ima nekdo Duha. Kdor nič ne stori, ampak samo kritizira tiste, ki iščejo nove poti in se na njih trudijo, nima Duha.

4. Pavel med sadovi Duha našteva ljubezen, veselje, mir, potrpežljivost, blagost, dobrotljivost, zvestobo, krotkost in samoobvladanje (prim. Gal 5,22 sl.). Vsi ti sadovi se umeščajo v socialni okvir ali kontekst, imajo socialno razsežnost. Duh je torej naravnani na občestvo. Pavel v Prvem pismu Korinčanom opominja cerkveno občino, ki jo pretresajo napetosti in pojasnjuje, da Kristusov Duh ne giblje samo posameznika, ampak je temelj in počelo gibanja skupnosti (prim. 1 Kor 12,1-12). Zato mora vsak s svojimi darovi služiti celoti. Cerkevna občina je

¹³ Prim. H. Fries, n. d., 414-416.

organizem, v katerem se posamezne karizme med seboj podpirajo, preverjajo in korigirajo. Mnoštvo darov je predpostavka za edinost. Toda posamezna karizma mora prispevati k »oikodomé«, h graditvi občestva, mora služiti drugim članom skupnosti. Nosilec pristnega daru Svetega Duha se vedno zaveda odvisnosti od vseh drugih in si prizadeva, da bi odpravil vse, kar je ozkega, izključujočega in sebičnega, in se postavi v službo celote.

5. »Kjer je Gospodov Duh, tam je svoboda« (2 Kor 3,17). Pravega Duha najdemo tam, kjer se ceni in spoštuje svoboda. Svoboda je za Pavla povzetek krščanstva in jo pojmuje kot prostost od najrazličnejših oblik suženjstva svetu in vsemu, kar ima v svetu moč in veljavo. Kdor jo zatira ali mu je sumljiva, nima Kristusovega Duha. Cerkev je sad Duha, ki omogoča svobodo. Enega brez drugega ni. Svoboda ni dobrina, ki bi jo mogla Cerkev naklanjati ali odklanjati, ampak je s Cerkvijo samo že podana in zagotovljena. Če bi jo začela zatirati in vernike skrbniško in pokroviteljsko obravnavati kot nezrele in odvisne, bi se pregrešila proti lastnemu bistvu in bi se izneverila Duhu, v katerem je utemeljena.¹⁴

Sveti Duh kot odgovor na hrepenenje po edinosti

a) Povezujoča moč Duha

Večkrat je slišati tožbo, da se v Cerkvi v primerjavi s Kristusom premalo govori o Svetem Duhu. Pri tem se rado pozablja, da oba, Kristus in Sveti Duh, spadata v enoto Svete Trojice, edinega in enega Boga v trojstvu oseb. Bog je najvišja možna edinost in med osebami v njem ni nikakršne »konkurence«. Sveti Duh ni ločen od ostalih dveh oseb, ampak je ravno povezujoča moč, ki tudi ljudi uvaja v edinost z Bogom. Sveti Duh nas uči pravilno gledati na Kristusa, uči nas gledati nanj znotraj skrivnosti Svete Trojice.

Troedini Bog je pravzor (prapodoba) novega, zedinjenega človeštva in tudi pravzor Cerkve. Na to kaže Jezusova molitev: »Sveti Oče, ohrani jih ... da bodo eno, kakor midva« (Jn 17,11.21). Trojica je »mera« (merilo) in temelj Cerkve, ki »stopa pred nas kot 'ljudstvo, zbrano v edinosti Očeta in Sina in Svetega Duha' (sv. Ciprijan)« (C 4). Naloga Cerkve je delati, da bi se izpolnile besede šestega dneva stvarjenja: »Naredimo človeka po svoji podobi, kot svojo podobnost« (1 Mz 1,26). V njej naj bi človeštvo, ki je zaradi svoje raztrganosti postalo nekakšna protislika Boga, spet postalo enoviti in celoviti Adam, čigar podoba je po grehu razcefrana in sedaj v koščkih leži naokoli, kakor se izražajo cerkveni očetje. V Cerkvi naj bi se kazala Božja »mera« za človeka: to je edinost, »kakor sva midva eno«. Bog sam, Sveta Trojica, je prasluka (Urbild) Cerkve. Sveti Duh pa je njeno življenjsko počelo; po njem se raztreseni koščki Adamove podobe spet sestavljajo.

Božji načrt s človekom in človeštvom je torej edinost po podobi edinosti v Bogu. Edinost med ljudmi pa je možna samo, če se najdemo v neki višji edinosti, v »Tretjem«. Samo prek edinosti z Bogom moremo najti in uresničiti tudi medsebojno edinost. Pot do drugega vodi preko Boga. Če ni tega medija (posrednika)

¹⁴ Prim. P. Neuner, n. d., 422-423.

edinosti, ostajajo med nami večni prepadi ločenosti, ki jih nobena dobra volja ne more premostiti.

Človek današnjega časa dramatično doživlja nedostopnost drugega človeka in nemoč, da bi se mu podaril in se z njim trajno razumel. »Živeti pomeni biti osamljen, nihče drugega ne pozna, vsakdo je sam« (Leben heisst einsam sein, keiner kennt den anderen, jeder ist allein), je zapisal Hermann Hesse. Podobno je isto doživetje opisal Albert Camus: »Ko človek govori s sočlovekom, se zdi, kakor da je med njiju postavljena motna steklena stena: vidita se, a se vendarle ne vidita; blizu sta si, a se vendarle ne moreta zblížati.«

Odgovor na to izkustvo so binkošti, je navzočnost skrivnosti Svete Trojice v našem človeškem svetu. Sveti Duh je odgovor na temeljno človeško vprašanje: Kako najti pot do drugega? Kako izstopiti iz kletke osamljenosti in se drugega od znotraj dotakniti, pri tem pa vendarle ostati to, kar sem in spoštovati drugačnost drugega. Azijska verstva so to vprašanje razrešila z idejo nirvane: najprej se moram razpustiti, zapustiti ječo svoje osebnosti in pasti v nič; odrešenje je po njihovem v izničenju.

Krščanska alternativa nirvani pa je Trojica, tista poslednja edinost (enota), ki ne pomeni izgube in izničenja posameznikov. V enem Bogu je trojstvo oseb in ravno v tem je Bog uresničenje najpristnejše edinosti. Bog ni ustvaril osebe, da bi jo potem »razpustil« in izničil, ampak da bi se odprla in in se uresničila v vsej svoji višini in globini.¹⁵

b) Cerkev - ikona Svetega Duha

V umetnostnem izročilu krščanskega Vzhoda je Cerkev na binkošti prikazana kot ikona (podoba) Svetega Duha, ki v njej postaja na neki način viden. Kakor je Kristus Očetova ikona, podoba Boga in hkrati podoba človeka, tako je Cerkev podoba Svetega Duha. Ob tem postane razumljivo, kaj je Cerkev v globini svojega bitja: namreč preseganje meja in pregrad med menoj in teboj, medsebojno zedinjenje ljudi prek samopreseganja v smeri njihovega temelja, ki je večna ljubezen. Cerkev je pritegnitev človeštva v način bivanja Troedinega Boga. Zato ni zadeva neke skupine ali kroga prijateljev. Zato ne more biti narodna Cerkev ali se istovetiti z raso ali družbenim razredom. Če je tako, mora biti katoliška (vesoljna) in »zbrati v eno razkropljene Božje otroke«, kot se izraža Janezov evangelij.

Biti kristjan pomeni biti odprt, težiti k edinosti, vstopati v neko prostranejšo edinost, ki zajema ljudi vseh časov in krajev. Ravno to je Cerkev. Zato se ni začela kot nekakšen zaprt klub, ampak je bila že prvi dan katoliška. Že na binkošti govori v vseh jezikih zemlje. Najprej je univerzalna, še preden se iz nje porodijo krajevne Cerkve. Vesoljna Cerkev ni federacija (zveza) krajevnih, ampak njihova mati. Vesoljna je porodila krajevne in te morejo ostati Cerkev le, če se neprestano odlepljajo od svoje »delnosti« in vstopajo v celoto. Samo v moči celote so tudi one ikona Svetega Duha, ki je dinamika edinosti.

¹⁵ Prim. J. Ratzinger, *Bilder der Hoffnung. Wanderungen im Kirchenjahr*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 1997, 76-80.

Poročilo o binkoštnem dogodku pravi, da so se ognjeni jeziki razdelili in je nad vsakim obstal po eden (prim. Apd 2,3). Sveti Duh je podarjen vsakemu osebno, vsakemu na čisto poseben način, vsakemu se daje kot oseba. Zedinjenje med ljudmi, ki ga udejanja Cerkev, se ne dogaja z ugasnitvijo (izničenjem) osebe, ampak z dovršitvijo, ki pomeni njeno neskončno odprtost. Zato k ustavi (ureditvi) Cerkve spada po eni strani princip katolištva (vesoljnosti). To pomeni, da nihče v njej ne ravna zgolj iz lastne (samo)volje in genialnosti, ampak v sozvočju s skupnostjo, s cerkvenim »mi«.

Obenem pa nihče v Cerkvi ni zgolj zastopnik neke skupine ali kolektivnega sistema, ampak je vsakdo postavljen v osebno odgovornost v vesti, ki je v veri odprta in očiščena. Kristjanova po veri oblikovana vest ne zajema »iz svojega«, temveč iz tega, kar je skupaj z drugimi v veri sprejel. Jezus v svojem poslovilnem govoru opisuje bistvo Svetega Duha z besedami: »Duh resnice ... vas bo uvedel v vso resnico, ker ne bo govoril sam od sebe, temveč bo povedal, kar bo slišal, in oznanjal vam bo prihodnje reči« (Jn 16,13). Tu se izkaže Sveti Duh kot pristna ikona Cerkve; z njegovim opisom Gospod pojasni, kaj je Cerkev in kako mora živeti, da bi bila to, kar zahteva njeno bistvo.

Krščansko govorjenje in ravnanje se odvija na naslednji način: nikoli izhajati zgolj iz sebe. Postati kristjan pomeni vase sprejeti celotno Cerkev ali bolje: pustiti, da te Cerkev sprejme vase. Ko govorim, mislim ali delam, počenjam to kot kristjan vedno znotraj celote in izhajajoč iz celote. Le tako prihaja Duh do besede, tako se ljudje med seboj srečujejo. Zunanje srečanje uspe, če so se poprej srečali notranje.

Sveti Duh je moč za odprtost in stapljanje posameznika s tistim novim subjektom, ki ga imenujemo Kristusovo telo ali Cerkev.

Cerkev se je začela, ko so bili učenci enodušno zbrani v molitvi v dvorani zadnje večerje. Tako se poraja in začenja Cerkev vedno znova: v molitvi in prošnji za Svetega Duha.¹⁶

Tako smo se vrnili k začetni misli o Cerkvi, ki je nastala in nenehno nastaja kot delo (creatura) Svetega Duha. Ker se je čas Cerkve začel s prihodom Svetega Duha nad apostole, upravičeno govorimo o binkošti kot njenem rojstnem dnevu, ki je obenem njeno »razglašanje«: »Ecclesia ... effuso Spiritu est manifestata« (C 2). Že prvi dan svojega obstoja je razglašena kot katoliška (vesoljna), kot »vesoljni zakrament odrešenja« (C 48,2). »Skrivnost binkošti ni v zapiranju v meje sekte ali skupinice; nasprotno, to je skrivnost odpiranja in omogočanja vstopa za vse ljudi. Zato tisti, ki so bili obdarjeni z Duhom, stopijo ven in pridigajo v vseh jezikih vsem ljudstvom. Zato se jih tisti dan kljub posmehu in nasprotovanju spreobrne in pridruži okoli tri tisoč. Bog se ne odpira le nekaterim izbrancem, ampak prav vsem. Tisti 'nekateri', ki vedo, da je prostor Boga odslej odprt, so sicer izbrani, a le za to, da svoje vedenje posredujejo še drugim. Cerkev na zemlji je natanko to: odpiranje Boga svetu, kraj, kjer se to odpiranje dogaja in kjer ljudje zanj vedo.«¹⁷

¹⁶ Prim. J. Ratzinger, n. d., 80-86.

¹⁷ H. U. von Balthasar, »Du krönst das Jahr mit deiner Huld«, Johannes Verlag, Einsiedeln 1982, 124.

Povzetek: Bogdan Dolenc, Cerkev - creatura Spiritus Sancti

Vera v Svetega Duha vključuje tudi vero v Cerkev, ki je njegova »stvar« (creatura). Sveti Duh je bil kot Božja moč vse od stvarjenja dalje nenehno navzoč. On je od binkošti dalje tudi v Cerkvi počelo vsega življenja. Če je v preteklosti na Zahodu prevladovala kristocentrična ekleziologija (kristomonizem, klerikalizem, centralizem), je koncil pripomogel k odkrivanju njene pnevmatološke razsežnosti. V današnjem svetu in v Cerkvi je moč odkrivati številna znamenja delovanja Svetega Duha, predvsem v duhovnih gibanjih, ki so gibalo cerkvene preнове. Sveti Duh je prikazan kot zedinjajoča moč, ki povezuje ljudi z Bogom in omogoča edino pristno in globoko medsebojno srečevanje in občestvo.

Summary: Bogdan Dolenc, Church as creatura Spiritus Sancti

The faith in the Holy Spirit also comprises the faith in the Church as his »creature« (*creatura*). As God's power the Holy Spirit has been continuously active since creation. Since Pentecost he has also been the source of all life in the Church. Whereas in the West christocentric ecclesiology (Christomonism, clericalism, centralism) had been predominant, Vatican II contributed to discovering the pneumatological dimensions of the Church. In the modern world and in the modern Church numerous signs of the action of the Holy Spirit can be observed, especially in spiritual movements that have induced the renewal of the Church. The Holy Spirit is described as the unifying power linking man with God and making possible the only genuine and deeply interrelated meeting and community.

Ciril Sorč

Karizmatična razsežnost kristjanovega življenja

V pričujoči razpravi izhajam iz dejstva, da so karizme bistveni sestavni del kristjanovega življenja, in to ne zgolj kot sredstva za njegovo vključevanje v življenje Cerkve in služenja le-tej, temveč tudi kot dar za njegovo lastno polno uresničitev ter posvečenje. Seveda pa pomenijo karizme zaradi njihovega eklezialnega značaja tudi bistveni prispevek h graditvi Cerkve kot Kristusovega telesa in k njenemu odrešenjskemu poslanstvu v svetu (prim. CL 21,1). Zato so voditelji Cerkve poklicani, da karizme v vernikih odkrivajo, jih upoštevajo in se skupaj s prejemniki karizem zanje zahvaljujejo. Zato je za prenovo Cerkve velikega pomena zavzeto uveljavljanje karizem v življenju posameznika in Cerkve.

1. Prenova pod vodstvom Svetega Duha

»Samo sovražniki Cerkve hočejo, da ta ostane takšna, kakršna je« (Henri de Lubac). Tisti, ki živijo v tej Cerkvi, vedo, da je »ecclesia semper reformanda« (prim. C 8,3), ali kakor H. de Lubac pravi: »Ecclesia semper purificanda«.¹ In to prenavljajočo, očiščevalno moč, ki prinaša v Cerkev rodovitno napetost ter novost, nosi Cerkev v sebi, to je Sveti Duh, ki je »duša Cerkve«. To napetost in »novost« uresničuje Cerkev v vedno novih iskanjih načinov oznanjevanja evangelija in inkarniranja Kristusovega odrešenjskega dogodka. Cerkev je samo toliko zvesta temeljem, kolikor se trudi »Kristusovo novost«² na vedno nov in svež način posredovati naprej; kolikor te novosti ne zakriva in ne razvrednoti, jo kot takšno prinaša vsakemu času in okolju. V službi tega so vsi prenovitveni procesi, ki potekajo v Cerkvi pod vodstvom Svetega Duha. Takšen prenovitveni dogodek je Drugi vatikanski cerkveni zbor, ki seveda ni osamljeno dejstvo,

¹ Prim. A. Strle, *Izbrani spisi 4. Teologi za prihodnost*, Družina, Ljubljana 1998, 201sl. Na strani 201 navaja Strle de Lubacovo misel: »Ne verjamemo, da so problemi strukture po sebi najpomembnejši. Ne verjamemo, da so strukturne reforme, glede katerih že nekaj let ogromno razpravljajo, sploh kdaj glavna stvar v programu, ki more meriti na samo resnično prenovo, duhovno prenovo. Bojimo se celo, da današnja inflacija takšnih zasnutkov in takšnih diskusij daje na voljo preveč lagoden izgovor za izognitev duhovni prenovi.«

² O tej Kristusovi novosti govori Tertulijan v *Adversus haereses*, 4, 34, 1: »Omnem novitatem attulit, semetipsum afferens, qui fuerat annuntiatus.«

ampak ima predzgodovino in zahteva nujno uresničevanje ali nadaljevanje v pokoncilski prenovi, ki se nikakor še ni končala ali izžrpala. V službi tega prenovitvenega dogajanja je priprava in obhajanje jubileja 2000,³ za Cerkev na Slovenskem pa vsekakor tudi obisk svetega očeta, velika pobuda,⁴ sinoda pa zahtevna naloga.⁵ Kakor so mnogi videli v koncilu binškošni dogodek 20. stoletja, tako je bil papežev obisk v binškošnem času (ali ni to previdnostnega značaja?!) spodbuda, da se te binškošti nadaljujejo med nami prav po sinodi in njenih sadovih. Mislim, da mora Cerkev na Slovenskem v tem »milostnem času« še posebej vneto klicati k Svetemu Duhu. Brez te epikleze se ne bo zgodilo nič bistveno novega, seveda ne novega v smislu novotarij, temveč v smislu novega osrediščenja na Kristusovi novosti in odgovoru novim izzivom za pastoralno in evangelizacijo.⁶

Prava prenova se uresničuje samo znotraj Cerkve. To Kristusovo Cerkev, ki je, moramo prenavljati in ne graditi nekakšno neobremenjeno, čisto, duhovno Cerkev. Cerkev Svetega Duha je prav ta vidna Cerkev, kateri je Kristus postavil svojega vidnega namestnika in konkretno vodstvo.

Pri prenovi gre za prenavo in poživitev že obstoječih struktur in občestev, hkrati pa za odkrivanje novih oblik, ki bolj ustrezajo novemu času in izzivom, vendar pa se morajo organsko vključiti v konkretno Cerkev in morajo prispevati k poživitvi in poglobitvi prav njenega življenja in poslanstva.

Prenova pod vodstvom Svetega Duha poteka v kontinuiteti z živim izročilom, to je z upoštevanjem in na temelju vsega tistega, kar je Sveti Duh že uresničil v zgodovini. Vsaka prenova, ki bi to vez z izročilom pretrgala ali jo zanemarila, bi bila nekako v zraku, ne samo brez živega debla, iz katerega in na katerem sedanost dobiva svoj življenjski sok, temveč tudi brez korenin, s katerimi nas to deblo povezuje. »Zgodovina je nekakšen 'zakrament' Svetega Duha.«⁷ Tradicija je v vsakokratnem času na novo brana in poslušana Božja beseda pod vodstvom Svetega Duha. Je vedno nova aktualizacija evangelija in tako jasn dokaz, da le-ta ni okostenelo sporočilo samo za določen čas, temveč da je vedno aktualno sporočilo za vse čase.

Prav v upoštevanju izročila in zgodovine mora prenova privedi do večjega upoštevanja temeljev, korenin. Razodetje, kakor nam je posredovano v Božji besedi, je tista abeceda, v kateri moramo »brati« čas, v katerem živimo. Takšno »branje« in razlaganje sedanjega časa v luči razodetja je bil v tem stoletju vsekakor Drugi vatikanski cerkveni zbor. Seveda se to branje še ni končalo in je še marsikaj takšnega, česar si dejansko nismo še prisvojili, vsekakor pa koncil ni

³ Prim. Janez Pavel II., *V zarji tretjega tisočletja*, CD 58, Ljubljana 1996, 17-27.

⁴ Prim. Janez Pavel II., *Nagovor v ljubljanski stolnici*, 2, v: Govori v Sloveniji, CD 64, Ljubljana 1996, 16.

⁵ Prim. A. Štrukelj, *Izberi življenje*, Družina, Ljubljana 1998, 81-87.

⁶ Glede vprašanja prenove ali »odločanja za bistveno« je zelo koristno delo J. Werbicka, *Vom Wagnis des Christseins. Wie glaubwürdig ist der Glaube?*, Kösel, München 1995.

⁷ A. Schneider, *Na putovima Duha Svetoga*, Filozofsko-teološki institut, Zagreb 1991, 134.

bil sklenjen dogodek, temveč v svet in prihodnost odprt proces, ki je temelj in izziv tudi za prenove krajevnih Cerkva.

Prenova je organska, upošteva stopnje, katerih ne moremo kratkoma pre-skočiti: začne se s prenovo posameznika, s prenovo srca in duha, in šele nato dosežemo prenovo struktur in oblik. Prenovljeni posamezniki so poroštvo prenovljenega Cerkevnega občestva; prenovljena občestva so temelj živih krajevnih Cerkva; takšne krajevne Cerkve bodo kvas prenove v celotni Cerkvi. In takšna Cerkev bo resnično znamenje Božjega kraljestva sredi sveta ali »luč narodov«.

Prenova ni v tem, da vzpostavljamo prejšnje stanje, temveč v pripravljanju prihodnjih časov; ni v vračanju nazaj, temveč v odpiranju in usmerjanju v prihodnost. Prenova je vzpostavljanje eshatoloških časov, ki so po delovanju Svetega Duha že navzoči in hkrati še pred nami. Tu je potrebna budna pripravljenost in odprtost za nepredvidljive spodbude in poteze Svetega Duha.

2. Oznanjevanje evangelija pod vodstvom Svetega Duha

Prenova je vzpostavljanje in uresničevanje binokostnega značaja Cerkve, saj Duh in Cerkev v Božjem načrtu odrešenja spadata skupaj. Na to medsebojno naravnost opozarja predvsem evangelist Luka.⁸ Vsako oddaljevanje od te prvobitne in pristne podobe jemlje Cerkvi njeno pr(e)pr(i)čevanjsko moč in privlačnost. In prav v Petrovem govoru na prve binokosti odkrijemo tiste razsežnosti, ki so razpoznavno znamenje krščanstva (prim. Apd 2,14-41).⁹ In te razsežnosti so: oznanjevanje evangelija (2,14-36), osebno spreobrnjenje (2,38a), zakramentalno življenje (2,38b), darovi Svetega Duha (2,38c), cerkvene službe (2, 41). Kot nekakšen rezultat tega celovitega krščanstva moremo razumeti občestveno življenje prvih vernikov, ki je predstavljeno takoj za Petrovim govorom (prim. Apd 2,42-47). Tukaj smo te razsežnosti samo omenili, čeprav bi lahko iz njih razvili celovito podobo krščanstva, ki jo mora upoštevati krščanska prenova pod vodstvom Svetega Duha.¹⁰ Bolj temeljito pa bomo spregovorili o oznanjevanju, spreobrnjenju ali odločitvi ter o karizmatični in službeni razsežnosti.

⁸ Prim. T. Söding, *Geist der Kirche - Kirche des Geistes*, v: G. Koch - J. Pertscher (Hrsg.), *Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit*, Echter Verlag, Würzburg 1997, 19-67, predvsem 66-67.

⁹ Prim. A. Schneider, n. d., 138-139.

¹⁰ Podobno poudarja nepogrešljivo vlogo Svetega Duha v življenju Cerkve Janez Krizostom: »Če ne bi bilo Svetega Duha, ne bi mogli reči 'Gospod Jezus'. 'Nihče ne more reči: 'Jezus je Gospod,' razen v Svetem Duhu' (1 Kor 12,3). Če ne bi bilo Svetega Duha, potem ne bi mogli mi verniki klicati Boga; saj pravimo: 'Oče naš, ki si v nebesih'. Če torej ne moremo reči 'Gospod', ne moremo tudi Boga imenovati 'Oče'. Od kod vemo to? Od apostola, ki pravi: 'Ker pa ste sinovi, je Bog poslal v naša srca Duha svojega Sina, ki vpije: 'Aba, Oče!' (Gal 4,6). Če torej imenuješ (Boga) 'Oče', pomisli, da ga smeš tako nagovarjati po nagibu Svetega Duha. Če torej ne bi bilo Svetega Duha, potem tudi ne bi bilo v Cerkvi besede modrosti in spoznanja; kajti enemu je dana po Duhu beseda modrosti, drugemu beseda spoznanja (1 Kor 12,8). Če ne bi bilo Svetega Duha, potem ne bi bilo v Cerkvi pastirjev in učiteljev; kajti tudi ti so bili (postavljeni) po Svetem Duhu. Kakor pravi Pavel: 'Pazite nase in na vso čredo, v kateri vas je Sveti Duh

»Od Boga razodeta resnica, ki jo vsebuje in posreduje Sveto pismo, je bila zapisana po navdihovanju Svetega Duha,« pravi koncil, in nadaljuje, da moramo vse to, kar trdijo navdihnjeni avtorji ali hagiografi, imeti za »trditev Svetega Duha« (BR 11; prim. 7). Tako da v besedah prerokov in apostolov »odmeva glas Svetega Duha« (BR 21). Sveti Duh, ki je »glavni avtor« (auctor principalis) Svetega pisma, je tudi njegov glavni razlagalec (ekseget in interpret)! Zato je Sveti Duh edino notranje zagotovilo Božjega izvora Svetega pisma in edini, ki nas verodostojno vodi v globine Božje besede in zagotavlja njeno pristnost.¹¹ Vsakdo, ki hoče sam razumeti in drugim razlagati Božjo besedo, mora nujno prisluhniti Svetemu Duhu, saj ta beseda ni mrtva črka, ampak »oživljajoči duh«, ki postavlja človeka pred življenjsko odločitev.

Sveti Duh je dih in duh Božje besede. Omogoči, da Božja beseda ne ostane mrtva in neučinkovita, da stalno ohranja izvorni pomen ter da dosega svoj namen, zaradi katerega je bila izgovorjena. Sveti Duh je tako živi glas evangelija, saj ne dopusti, da bi Kristusovo oznanilo umolknilo ali da bi izgubilo svojo življenjsko moč in učinkovitost ter se sprevrglo v navaden človeški nauk ali navaden socialni program. Če odvezemo Božji besedi njene Božje temelje in razsežnost, potem smo ji odvzeli tudi verodostojnost (prim. BR 8). Sveti Duh nas vedno vodi k izvirom! Zato je Sveti Duh tudi najboljši katehet, saj je, kot poudarja papež Janez Pavel II. v apostolski spodbudi *Catechesi tradendae*, »kateheza rast v veri in zorenje krščanskega življenja do polnosti, je torej delo Svetega Duha, delo, ki ga more le on zbuhati in hraniti v Cerkvi.«¹²

Cerkev, sama prepojena z evangeljskim duhom, je poslana v svet, da mu oznani veselo oznanilo odrešenja. In to more samo v moči Svetega Duha, ki je Duh evangelizacije. Sveti Duh je začetnik in počelo vsake evangelizacije in prehiteva človeško oznanjevanje evangelija, kajti »evangelizacija ne bo nikoli mogoča brez delovanja Svetega Duha«. Tudi najpopolnejše evangelizacijske tehnike »ne morejo nadomestiti skritega delovanja Svetega Duha«, saj »po Svetem Duhu prodira evangelij v srce sveta, zakaj Sveti Duh je tisti, ki daje spoznati znamenja časov - Božja znamenja - ki jih evangelizacija v zgodovini odkriva in uveljavlja.«¹³ Ko Cerkev dandanes čuti potrebo po novi evangelizaciji, pravzaprav čuti potrebo po bolj odločni poslušnosti in odprtosti za delovanje Svetega Duha v novonastalih razmerah. On nam narekuje nove načine oznanjevanja večno veljavnega evangelija. On pozna človeka od znotraj, pozna čas in končno pozna evangelij, saj je duh evangelija. Tako je nova evangelizacija novo prisluškovanje Svetemu Duhu, ki pozna tudi za danes prave rešitve, je poslušanje, kaj govori »duh Cerkve« Cerkvam v sedanjem času in Cerkvi na Slovenskem.

Sveti Duh nas uvaja »v vso resnico« (Jn 16,13) o človeku, ki je tesno povezana z vso resnico o Bogu. Povedati moramo, da v janzovskem jeziku »vsa

postavil za škofe, da bi pasli Božjo Cerkev' (Apd 20,28)« (Janez Krizostom, *De Sancta Pentecoste* I: PG 50,458).

¹¹ Prim. F. Lambiasi, *Lo Spirito santo: mistero e presenza*, EDB, Bologna 1987, 236-242; H. U. von Balthasar, *Gott ist sein eigener Exeget*, v: *Communio*-IKZ 15 (1986), 8-13.

¹² Janez Pavel II., *Catechesi tradendae*, CD 5, Ljubljana 1980, 72.

¹³ Prim. Pavel VI., *O evangelizaciji* 75.

resnica« ni povzetek poljubnega števila posameznih resnic ali resnic, ki so nako-pičene druga poleg druge brez medsebojne povezanosti in naravnosti. Tu je mišljena edina resnica, ki nam jo je prinesel učlovečeni Božji Sin. Sveti Duh pa nam to resnico pripoveduje in zanjo pričuje, ker jo pač pozna, ker ji je notranje navzoč. On je namreč v odnosu med Očetom, ki se razodeva, in Sinom, ki ga (Očeta) razodeva (prim. Jn 7,28; 17,3). Uvajanja ne smemo pojmovati v nekakš-nem papirnatem, neživljenjskem smislu, ampak kot vodenje človeka v edino resnico, vodenje v življenjski prostor Boga, ki postane po učlovečenju Besede in delovanju Duha odprti prostor za človeka.

Evangelizacija mora upoštevati konkretne izzive in nanje odgovarjati v luči evangelija. Vsekakor mora Cerkev poznati stanje današnjega človeka in družbe, če hoče, da ne bo oznanjala evangelija kot nekakšno tujo stvarnost. Sveti Duh namreč evangelij konkretizira, ga vceplja na tiste zdrave temelje, ki obstajajo v vsakem času in okolju. Konkretizirati pa ne pomeni odvzeti evangeliju njegovo moč. Nova evangelizacija ni nič novega v smislu »novotarij«, temveč pomeni staro in večno veljavno »na novo«, z novim žarom in novim časom primerno (ker ti prinašajo nove izzive) oznanjati! Pravzaprav pomeni nova evangelizacija ponovno odkritje bistvenega, osredotočenje na to bistveno in delovanje v luči le-tega.¹⁴ Vse to bomo morali upoštevati tudi pri sinodalni prenovi Cerkve na Slovenskem, da bo lahko oznanjala slovenskemu človeku večno in vedno novo (aktualno) resnico o Bogu in o človeku.

3. Spreobrnjenje in osebna odločitev v moči Svetega Duha

Znotraj prenovitvenega dogajanja (processa) v Cerkvi na Slovenskem pod vodstvom Svetega Duha je potrebno skrbno odkrivati in odgovorno ovredno-titi mesto posameznega kristjana,¹⁵ kar bo možno samo s pomočjo tenkočutnega poslušanja Svetega Duha. Na novo bomo morali ob tej priložnosti prebirati iz-jave Drugega vatikanskega cerkvenega zbora o Cerkvi kot Božjem ljudstvu in o krščanskih laikih. Pomagati bo treba vernikom spoznati njihovo mesto v Cerkvi, ki ni zgolj v pomoči dušnim pastirjem in nadomeščanju, temveč v njihovi legi-timni vključitvi v življenje in delovanje Cerkve v skladu s karizmami, ki jih pre-jemajo od Svetega Duha. Ena od pomembnih nalog pa je tudi pomagati jim od-krivati njihovo osebno vrednost in dostojanstvo, ki ni nujno v funkciji neke več-je stvarnosti, temveč v polni uveljavitvi njih samih. Tako kristjan kakor Cerkev pa sta naravnana na še večjo stvarnost, na Božje kraljestvo. Končno pa tudi kot ud Cerkve je kristjan resnično včlenjen in rodoviten samo, če je osebno zgrajen.

»Osebno dostojanstvo je neodtujljiva lastnost vsakega človeškega bitja. Nez-aslišana moč te trditve temelji na edinstvenosti in neponovljivosti sleherne ose-be, ki prihaja iz absolutne neizničljivosti posameznika zoper vse tisto, kar ga ho-

¹⁴ Prim. A. Strle, *Izbrani spisi* 3, Družina, Ljubljana 1992, 304-305.

¹⁵ Prim. M. Welker, *Gottes Geist*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1992, 214-241; L. Pozzoli, *E soffia dove vuole*, Paoline, Milano 1997, 25-44; T. Špidlik, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, San Paolo, Milano 1995, 33-38; J. Moltmann, *Die Quelle des Lebens. Der Heilige Geist und die Theologie des Lebens*, Chr. Kaiser - Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997, 73-101.

če streti in uničiti v anonimnosti kolektiva, institucije, strukture in sistema. Oseba v svoji posameznosti ni številka, ne člen v verigi ne del neke družbene ureditve. Najbolj radikalno in čudovito trditev o vrednosti vsakega človeškega bitja je postavil Božji Sin s svojim učlovečenjem v naročju žene« (CL 37, 8). O tej, lahko rečemo pnevmatološki antropologiji, poglobljeno spregovori papež Janez Pavel II. v okrožnici *Dominum et vivificantem*. Naj tukaj navedem samo kratek odlomek: »Združena z Duhom se Cerkev bolj kot kdorkoli zaveda resničnosti notranjega človeka, najglobljih in najbolj bistvenih potez človeka, ki so duhovne in neizbrisne ... Pod vplivom Svetega Duha ta notranji, se pravi, duhovni človek, zori in se krepi ... V tem Duhu, ki je večni Dar, se Troedini Bog odpre človeku, človeškemu duhu ... V milostnem občestvu s Sveto Trojico se razširi 'življenjski prostor' človeka, dvignjenega na nadnaravno raven Božjega življenja. Človek živi v Bogu in od Boga: živi 'po Duhu' in 'želi, kar je duhovnega'«. ¹⁶

V posinodalni spodbudi o krščanskih laikih pa papež poudari: »Krščanski laik se ne more zapreti sam vase, se duhovno izločiti iz občestva, ampak mora živeti v neprestanem dialogu z drugimi: z živim čutom za bratstvo, v veselju nad enakim dostojanstvom, in si prizadevati, da bo neizmerni podedovani zaklad obrodil sad. Gospodov Duh mu daje kakor drugim mnoge karizme, ga vabi k različnim službam in nalogam ter ga spominja, kakor spominja druge, na to, da tisto, kar ga razlikuje od drugih, ni večji delež na dostojanstvu, pač pa posebna in dopolnjujoča se usposobljenost za služenje ... Tako obstajajo karizme, službe, naloge in služenje krščanskega laika v občestvu in za občestvo. To je dopolnjujoče bogastvo, ki pod modrim vodstvom pastirjev služi vsem« (CL, 20,4). In naprej: »Temelj enakosti vseh ljudi in tudi temelj sodelovanja in solidarnosti ljudi med seboj je osebno dostojanstvo. Dialog in občestvo se končno radikalizirata v dejstvo, da ljudje najprej 'so' in šele potem tudi kaj 'imajo'« (CL 37,7).

Krščanski laiki ne nadomeščajo pastirjev, temveč izvršujejo njihovo, njim lastno poslanstvo. Še več, so njim svojska področja v življenju in poslanstvu Cerkve, na katerih jih ne more nihče drug nadomestiti. ¹⁷ Pomemben je cerkvenostni utrip kristjana. Cerkev bi namreč morala biti tista stvarnost, ob kateri začne kristjanu srce močneje biti! Krščanska vera je cerkvenostna, ali pa ni krščanska. Vendar pa moramo takoj dodati: cerkvenostna pa je vera samo, če je tudi osebnostna.

Prav po zavzetih krščanskih laikih se bo obnovilo krščansko jedro človeške družbe, »pogoj za to pa je, obnoviti krščansko jedro samih cerkvenih občestev, ki živijo v teh deželah in narodih«. To bodo dosegli predvsem tako, da bodo v samih sebi presegli razkol med snovnim in duhovnim, med tsvetnim in presežnim, med evangelijem in življenjem. Končno imajo krščanski laiki nalogo, ustvariti življenjsko sintezo med evangelijem in svojimi vsakdanjimi življenjskimi dolžnostmi (prim. CL 34). Sveti Duh nas usposablja za življenje sredi sveta po drugačnih merilih in tako postajajo kristjani alternativa vsem drugim ponudbam. Zato je pomembna poslušnost Svetemu Duhu, ki je v stvarstvu in

¹⁶ Janez Pavel II., *Dominum et vivificantem*, CD 32, Ljubljana 1980, 58; prim. 59-60.

¹⁷ Prim. Pavel VI., *O evangelizaciji* 70; CL 23,9.

zgodovini navzoč že pred nami, bolj dejavno in bolje od nas ter vodi vsakega posameznika k »vsej resnici« (Jn 16,13).

Posamezni kristjan posluša, kaj mu govori Duh po znamenjih časa in kaj mu govori po Cerкви. Kristjan ne vidi v Cerкви »servisa«, ki zadovolji njegove lastne, že vnaprej postavljene zahteve, temveč življenjski prostor, v katerem odkriva svoje mesto in v katerem more skupaj z drugimi in v naravnosti na druge uresničiti svoj osebni poklic. Samouresničitev je namreč nemogoča v osami. Najbrž pa moramo v deželah s komunistično preteklostjo razbremeniti nekatere pojme, kot je skupnost (obremenjena s kolektivizmom), sožitje (obremenjeno z uravnilovko), oseba (obremenjena z ideološko pripadnostjo) itd. Tudi ni rešitev za človeka in družbo v razpršitvi in v razpadu na sestavne dele, ki se povezujejo med seboj zgolj zaradi skupnih interesov, temveč je rešitev v vključevanju v vse to presegajoče občestvo, ki je »enega duha in srca«, v ljubeče občestvo. Le tukaj posameznik ni žrtvovan na oltarju nekakšnih ideoloških ali družbenih božanstev. Zato se kristjan ne zapira pred družbo in Cerkvijo, temveč vidi v njej izziv in možnost za uresničitev svojih posebnih darov ali talentov. V potrebah in konkretnem vabilu k vključitvi v življenje krajevne Cerkve ne vidi kristjan napada na lastno integriteto, samobitnost, temveč spoznanje in priznanje njegove enkratnosti s strani Cerkve in znamenje, ki mu kaže, kje je prostor njegove vključitve v občestvo življenja.

Sveti Duh nas dela različne. Na binkošti je blagoslovil, vzbudil in potrdil mnogovrstnost, saj je vsakdo slišal drugega govoriti v svojem jeziku. »Tako binkoštni Duh ne zavira in odpravlja naše etnične in osebne mnogovrstnosti, temveč jo blagoslavlja. Kot Duh svobode nas osvobaja s svojo osvobajajočo močjo klišejev, nepremišljenih posnemanj, suženjskega oprijemanja različnih oblik totalitarnega kolektivizma. Življenje v Duhu napravlja vse stvari nove, mnogovrstne, enkratne; ni svetost dolgočasna in enolična, marveč greh. Hkrati povzroči Sveti Duh kot dar edinosti, da mnogi postajajo eno telo v Kristusu. Resnična osebna svoboda ni neomejena samouveljavitev, temveč je naravnost na drugega. Tako spreminja Sveti Duh posameznike v osebe. Kajti biti oseba je po njenem bistvu bivati v odnosu. Oseba, prosopon, pomeni 'obraz'. Nihče ni v resnici oseba, če ne gleda drugega v obraz.«¹⁸

To pa predpostavlja, da je tudi vodstvo Cerkve poslušno, kaj govori Duh posameznikom in preko njih krajevni ali vesoljni Cerкви.

4. Milostni darovi Svetega Duha ali karizme

Karizma je milostni dar in je v tesni povezavi s Kristusovo milostjo. Hkrati je karizma nezadržna moč, ki vzpostavlja dinamično razsežnost Cerkvinega življenja.¹⁹ Tako so »karizme čudovito bogastvo milosti za življenjsko moč apostolata

¹⁸ K. Ware, *Der Heilige Geist im Leben der Kirchen*; navaja K. Ch. Felmy, *Orthodoxe Theologie. Eine Einführung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1990, 113; prim. E. Lévinas, *Etika in neskončno*, Družina, Ljubljana 1998, 57-61.

¹⁹ Prim. K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1958; R. Laurentin, *Zur Klärung des Begriffes "Charisma"*, v: *Concilium* 13 (1977), 551-556; A. Nadrah, *Pomen karizem v teologiji in življenju Cerkve*, v: *BV* 32 (1972), 55-98; H. Mühlen

in za svetost vsega Kristusovega telesa» (KKC 800). Pavel pravi: »Imamo različne darove, pač po milosti, ki nam je bila dana« (Rim 12,6; prim. še 12,3-8).

Značilen je pristop k vprašanju karizem na Drugem vaticanskem cerkvenem zboru. V času koncila se je vnela razprava med predstavniki dveh različnih pogledov na karizme in na njihovo vlogo v življenju Cerkve. Na eni strani so bili tisti, ki so razumeli karizme kot izredne, čudežne darove, ki jih Bog daje na izreden način (zagovornik kardinal Ruffini). Ti so trdili, da so karizme zelo redke in da predstavljajo izreden pojav Božje moči. Drugi, katerih predstavnik je kardinal Suenens, pa pojmujejo karizme veliko bolj široko, kot milostne darove vseh vrst v korist Božjega ljudstva. Suenens poudarja, da karizme niso drugotni pojav v življenju Cerkve, temveč da more vsak kristjan prejeti dar, katerega izvršuje v svojem vsakdanjem življenju. Prevladala je druga skupina, po zaslugi katere je bilo vneseno v dvanajsto točko dogmatične konstitucije o Cerkvi besedilo o karizmah Božjega ljudstva ali o »posebnih milostih« (gratiae speciales): Sveti Duh »razdeljuje med vernike vsakega stanu tudi posebne milosti, s katerimi jih usposablja in pripravlja, da prevzamejo različna dela in naloge, koristne za prenovitev in obsežnejšo graditev Cerkve« (C 12,2).²⁰ Koncil razlikuje karizme od milosti, katero podeljuje Sveti Duh Božjemu ljudstvu »z zakramenti in službami«. Zaradi prevlade tega karizmam naklonjenega gledanja lahko govorimo o pokoncilskem razcvetu karizem v Cerkvi. Ta novi čut za karizme pa je vsekakor vnesel tudi kar nekaj nesporazumov v pojmovanje kristjanovega in cerkvenostnega življenja. Predvsem je bilo potrebno tukaj na novo opredeliti odnos med karizmo in službo, med karizmatično in hierarhično Cerkvijo, med kleriki in laiki itd.²¹

Karizme so ustvarjalna razsežnost posameznikovega življenja in Cerkve. »Gospod Jezus, 'ki ga je Oče poslal na svet' (Jn 10,36), napravlja vse svoje skrivnostno telo deležno maziljenja Duha, s katerim je bil on maziljen. V njem namreč postanejo vsi verniki sveto in kraljevo duhovništvo« (D 2,1). Če vemo, da Sveti Duh nadaljuje delo Jezusa Kristusa, potem je skupaj s svojimi darovi vseskozi zavzet za uresničevanje Kristusovega odrešenjskega in zveličavnega načrta. Darov ne poznamo in jih ne znamo prav ceniti brez poznanja darovalca. Po vseh različnih darovih se podarja Sveti Duh sam; on je neustvarjena, osnovna in največja karizma, on je, kakor ga imenuje Izidor Sevilski, »summa cunctorum bonorum«.²² Zato so karizme različni žarki istega izvora svetlobe - Svetega Duha. Karizme bi mogli poenostavljeno poimenovati: vidni izraz dejavne navzočnosti Svetega Duha. Kjer se pojavi karizma, tam je na delu Sveti Duh!

(Hrsg.), *Geistesgaben heute*, Mathias-Grünwald, Mainz 1982; C. Massabski, *Karizmatična prenova - upanje za Cerkve*, Ljubljana 1987, 34 sl.; A. Dalbesio, *Lo Spirito Santo*, San Paolo, Milano 1994, 254-292.

²⁰ Prim. Y. Congar, *Credo nello Spirito santo I*, Queriniana, Brescia ³1984, 191-193; A. Vanhoye, *Problema biblico dei carismi dopo il Vaticano II*, v: R. Latourelle (a cura di) *Vaticano II. Bilancio et prospettive*, Cittadella ed., Assisi 1987, 392.

²¹ Prim. A. Vanhoye, *Problema biblico dei carismi dopo il Vaticano II*, v: R. Latourelle (a cura di) *Vaticano II. Bilancio et prospettive*, 389-413.

²² Prim. G. Benvignone, *L'effusion de l'Esprit Saint ches les peres latins*, v: NRTTh 115 (1993), 36.

Zato jih je treba »sprejemati z zahvaljevanjem in duhovnim veseljem« (C 12). V življenju Cerkve in v osebni krščanski življenju bi morali pomen Svetega Duha vse bolj upoštevati.²³ Nihče ni gospodar karizem, te se izmuznejo našemu nadzoru, poznamo pa nekatera »pravila«, ki nam omogočajo ugotavljati pristnost teh duhovnih darov. Nekatera takšna pravila nam podaja apostol Pavel v 1 Kor 12-14. O teh merilih bomo spregovorili kasneje, sedaj samo apostolova ugotovitev: »Duhovi prerokov se namreč prerokom podreajo, kajti Bog ni Bog zmešnjave, ampak miru« (1 Kor 14,32-33); in priporočilo: »Vse naj poteka spodobno in urejeno« (1 Kor 14,40).²⁴

Ta neobvladljivost duhovnih darov s strani človeka in družbe (saj tudi Svetega Duha, delilca darov, ne moremo »predvideti« in »opredeliti«) ni razlog za to, da bi razglasili karizme za moteče prvine, ki prinašajo v družbo prej nered kot pa bogastvo. Vsekakor pa se moramo zavedati, da ima »vsaka pristna karizma v duhovnem življenju Cerkve nekaj resnično novega in nekaj dejavnih pobud, ki se včasih lahko zde nadležne in povzročajo celo težave; ni namreč vedno lahko takoj prepoznati delovanja Svetega Duha«.²⁵

Sveti Duh vedno skrbi, da »zaklad odrešenja in milosti«, ki nam ga je Kristus pridobil v velikonočnem dogodku, ne ostane neuporabljen in »skriti zaklad«, ampak da je kot živa in preoblikujoča moč na razpolago vsem. Karizme so vidni izraz tega nevidnega bogastva, iz katerega zajema Sveti Duh in ga velikodušno podarja svoji Cerkvi, vernikom in vsem ljudem, ki so za te darove odprti, ne oziraje se na »meje« Cerkve.²⁶ »Sveti Duh zaupa Cerkvi kot občestvu različne službe. Hkrati pa jo bogati še z drugimi posebnimi darovi in spodbudami, ki jim pravimo karizme. Nastopajo lahko v zelo različnih oblikah, bodisi da izražajo popolno svobodo Duha, ki jih deli, bodisi da so odgovor na številne zahteve zgodovine Cerkve« (CL 24). Karizme so tako potrdilo, da ima Sveti Duh vedno pripravljen izziv in odgovor na konkretne okoliščine, v katerih se nahaja posameznik ali Cerkev. Zato je zelo pomembno, da posamezne karizme presojava v njihovem zgodovinskem in krajevnem okolju; so konkretizacija večno veljavnega evangelija.

Karizma je vedno dar za druge in v službi Cerkve.²⁷ Pavel pravi: »Vsakemu se daje razodetje Duha v korist vseh« (1 Kor 12,7); nato pa spodbuja svoje vernike, naj hrepenijo po duhovnih darovih, posebej še po daru prerokovanja, saj »kdor prerokuje, gradi Cerkev« (prim. 1 Kor 14,14). V 12. vrstici pa spodbuja: »Tako se tudi vi, ker hrepenite po duhovnih darovih, potrudite, da boste

²³ Prim. W. Kasper, *Die Kirche als Sakrament des Geistes*, W. Kasper - G. Sauter, n. d., 50-51.

²⁴ Prav zato, ker so karizme izreden dar posameznikom, obstaja nevarnost, da postavljajo ti sami sebe za edino merilo ali absolutizirajo svojo vlogo. Po mnenju mnogih naj bi se nekaj takšnega dogajalo v korintski Cerkvi, kjer so prepovedičevali govorjenje v jezikih. Prim. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997, 390.

²⁵ Prim. *Navodilo za odnose med škofi in redovniki v Cerkvi* (Mutue relations), CD 15, Ljubljana 1982, 12, str. 14-15.

²⁶ V. Truhlar, *Leksikon duhovnosti*, Mohorjeva družba, Celje 1974, 248.

²⁷ Prim. KKC, 799-801.

obilno koristili pri graditvi Cerkve.« Karizme so pravzaprav dinamična in prenovitvena moč, ki ne dopušča, da bi evangelij postal mrtva črka, Cerkev zgolj zunanje urejena ustanova, zakramenti prazno obredje, krščanska ljubezen brezhibna sociala ... Cerkev je na Drugem vatikanskem cerkvenem zboru izrecno poudarila: »En Duh je, ki v korist Cerkve svoje raznovrstne darove razdeljuje v skladu s svojim bogastvom in s potrebami služb (prim. 1 Kor 12,1-11). Med temi darovi se odlikuje milost apostolov, katerih oblasti sam Duh podreja tudi karizmatike (prim. 1 Kor 14)« (C 7,3). Pri tem pa se moramo zavedati, da izvrševalci te službe in oblasti sami izvršujejo »službo Duha«, da so prvi, ki naj te karizme vzbujajo in gojijo, končno, da so oni sami »karizmatiki«, saj so oni prvi »podrejeni« Svetemu Duhu. Službe in karizme so eden od načinov, kako Sveti Duh vodi in usmerja Cerkev (prim. CL 21).²⁸

Toda ob upravičenem poudarjanju eklezialnega značaja karizem ne smemo pozabiti na njihov temeljni pomen za posameznega kristjana. Nepopolno je namreč enostransko poudarjanje karizem kot darov, ki so izključno »ad utilitatem aliorum«, kot da nimajo nobenega pomena za osebo, ki jih je prejela.²⁹ Po takšnem gledanju bi Bog postavil osebo na raven golega orodja. Dejansko pa Bog hoče s tem tudi dobro osebe same. Tako je karizma tudi neprecenljiv dar za kristjana, saj se preko nje vedno globlje vključuje v Božji načrt odrešenja in napreduje v ljubezni do Boga in do bližnjega.³⁰

Karizme mora odkrivati in prepoznavati Cerkev v svoji sredi, še posebej pa so k temu poklicani njeni voditelji, katere je Sveti Duh postavil, da te darove odkrivajo v župniji, škofiji in vesoljni Cerkvi ter da razločujejo duhove in tako pristnost darov.³¹ Pastirjem namreč pripada naloga, »da sodijo o pristnosti in pravilni uporabi teh karizem: ne da bi Duha ugašali, marveč da bi vse preskušali in ohranjali, kar je dobro (prim. 1 Tes 5,12.19.21)« (LA 3,4). Koncil tudi naroča duhovnikom, naj pri laikih preskušajo duhove, ali so od Boga, in naj »mnogovrstne karizme laikov, tako nižje kakor višje, s čutom vere odkrivajo, z veseljem priznavajo in skrbno gojijo« (D 9; prim. D 6; C 12,2). Odkrivati jih morajo vzgojitelji; naj bodo to duhovni vzgojitelji, pa tudi starši pri svojih otrocih. Končno pa je vsak posameznik poklican, da te darove odkriva v sebi, da jih z vso odgovornostjo razvija ter postavlja v službo občestva.

O karizmah moramo govoriti kot o stalnem dejavnem spremljanju Svetega Duha. Kot smo videli, postane za vernika karizmatično izkustvo celotno telesno in družbeno življenje in ne zgolj posebni verski pojavi. Karizmatično je celotno življenje in vsako življenje v veri, kajti Duh je izlit na »vse človeštvo (meso)«, da

²⁸ L. Scheffczyk, *Glaube in der Bewahrung. Gesammelte Schriften zur Theologie III*, EOS Verlag, St. Ottilien 1991, 142-154 (Der Heilige Geist in der Kirche - Amt und Charisma); L. Gerosa, *Charisma und Recht*, Johannes, Einsiedeln 1989 (na str. 111-272 obravnava avtor odnos med karizmo in pravnim značajem Cerkve).

²⁹ Prim. P. Ganne, *Selten Bedachtes über den Heiligen Geist*, Johannes, Einsiedeln 1995, 10-15.

³⁰ Prim. A. Vanhoye, *Problema biblico dei carismi dopo il Vaticano II*, v: R. Latourelle (a cura di) *Vaticano II. Bilancio et prospettive*, 410.

³¹ Prim. Ch. A. Bernard, *Teologia spirituale*, Paoline, Roma 1982, 361-368; J. R. Bouchet, *Die Unterscheidung der Geister*, v: *Concilium* 15 (1979), 550-552.

bi mu podelil življenje. Mogoče človek prav v stezanju za izrednimi in nevsakdanjimi darovi zanemarija in ne vidi mnogo drobnih, vendar prav tako pomembnih darov, katere nam Sveti Duh nasipa v naročje v vsakdanjem življenju.

Krščanski laiki naj stalno izostrujejo svoj posluš za te darove in se vzgajajo, da v skladu s temi darovi opravljajo svoj apostolat v vseh okoliščinah celotnega življenja, zlasti poklicnega in družbenega (prim. LA 30,6). To nam še bolj jasno predoči naslednje mesto iz koncilskega odloka o krščanskih laikih: »Za vsakega vernika, ki je prejel te, čeprav najnavadnejše karizme, izvira iz le-teh pravica in dolžnost, da jih v Cerkvi in v svetu uporablja v prid ljudem in za graditev Cerkve. To naj dela sicer v svobodi Svetega Duha, ki 'veje, kjer hoče' (Jn 3,8), a hkrati v zedinjenju z brati v Kristusu, zlasti z njihovimi pastirji« (LA 3; prim. C 12). Najnavadnejše karizme so pač tiste, ki so podarjene za izpolnjevanje krščanskega poslanstva v vsakdanjem življenju v skladu s stanom in poklicnimi dolžnostmi.³² Sveti Duh namreč »razdeljuje med vernike vsakega stanu tudi posebne milosti, s katerimi jih usposablja in pripravlja, da prevzamejo različna dela in naloge, koristne za prenovitev in obsežnejšo graditev Cerkve« (C 12,2). Karizma je tako izredna sposobnost, pa tudi moč za navadno, ponižno, vsakdanje služenje; lahko jo občutimo kot silno moč za izredna dejanja, toda prav tako tudi kot moč za mirno, trezno delo in življenje; lahko je spontan izraz vere, pa tudi dosledno sprejemanje ustaljenih oblik izražanja vere in sprejemanja duhovnosti; karizma je preroštvo in moč ozdravljanja, prav tako pa tudi vestno opravljanje vsakodnevnih dolžnosti.³³ Pastoralna konstitucija o Cerkvi poudarja, da vstali Kristus z močjo svojega Duha že deluje v srcih ljudi. Ta Duh podarja različne darove: »Nekatere kliče k temu, da bi očitno pričevali za hrepenenje po nebeškem prebivališču in da bi to hrepenenje ohranjali živo v človeški družini; druge kliče k temu, da bi se posvečali zemeljskemu služenju ljudem in s to svojo nalogo pripravljali snov za nebeško kraljestvo. Vse pa osvobaja, da bi se v odpovedi samoljubju in s privzemanjem vseh zemeljskih sil v človeško življenje stegovali nasproti prihodnosti, ko bo človeštvo samo postalo Bogu prijetna daritev« (CS 38,1).³⁴ Karizme so pravzaprav v službi uresničevanja eshatološkega Božjega kraljestva že tu na zemlji in usmerjajo v prihodnost polnega razodetja tega kraljestva.

Mnoge karizme, ki so v zgodovini krščanstva (vsaj ponekod) stopile skoraj povsem v ozadje, se zopet pojavljajo. Tako npr. govorjenje v jezikih, ozdravljanje, »krst v Duhu«. Dejansko smemo govoriti o novem odkritju Cerkve in o izkustvu duhovne narave krščanskega življenja.³⁵ Spomnimo se samo na ponovno odkritje milosti molitve v nekaterih molitvenih skupinah in pri posameznikih, nov odnos do zakramentalnega življenja, predvsem evharistije, krsta, birme

³² To so darovi, ki so stalno na razpolago, brez katerih ne bi mogli izpolnjevati svojega poslanstva. Toda ti »navadni darovi« niso nič manj delo Svetega Duha kakor »izredni«, saj niso nič manj »v službi bratom in sestram« in končno »Cerkvi« (prim. CL 24,2).

³³ Prim. A. Schneider, *Na putovima Duha Svetoga*, 128.

³⁴ Prim. B. Stubenrauch, *Dialogisches Dogma*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1995, 146.

³⁵ P. J. Cordes, *Non estinguere lo Spirito. Carismi e nuova evangelizzazione*, Paoline, Milano 1992.

in pokore v nekaterih temeljnih (bazičnih) občestvih (npr. pri novokatehumnih); zelo močen čut za Božjo besedo (svetopisemske skupine); ponovna poživitev krščanske diakonije; solidarnostni čut; zavzeto in odgovorno vključevanje v socialno in politično življenje družbe, kar je vsekakor povezano tudi s porastom cerkvenostne in družbene zavesti krščanskih laikov po Drugem vatikanskem cerkvenem zboru.³⁶ Karizme naj sprejemajo s hvaležnostjo »tako tisti, ki jih prejmejo, kakor vsi ostali v Cerkvi. Karizme so posebno bogastvo milosti za živ apostolat in za svetost znotraj Kristusovega telesa, kajti to so darovi, ki resnično prihajajo iz Duha in jih nosilci uporabljajo v polni prilagoditvi pristnim spodbudam Duha« (CL 24,5).

Prenovitvena gibanja v Cerkvi prinašajo življenjsko moč karizem v srce Cerkev. Zato Cerkev potrebuje neprenehne binkošti, prihod Svetega Duha, kakor ugotavlja papež Pavel VI. Duhovna prenova ne postavlja ustanove Cerkev pod vprašaj, marveč jo na novo oživlja. Ne zavrača Cerkev kot institucije, vendar s tem, da prihaja od znotraj, kaže na to, da je Cerkev nekaj drugega in mnogo več kakor pa zgolj velika »naprava za proizvajanje milosti«, nekaj drugega kakor pa nekakšna, čeprav zakramentalna, pravna ustanova.³⁷

Brez ljubezni pa so še tako navdušujoče karizme brez vsake vrednosti. Po vsej pravici imenujemo ljubezen, agape, najvišje merilo pristnosti karizem, tisto merilo, ki vse darove »razporeja« v organsko enoto.³⁸ Zato je ljubezen največji dar, karizma, po katerem moramo hrepeneti in ga v posameznih darovih uresničevati. Zato veljajo besede apostola Pavla: »Prizadevajte si za ljubezen!« (1 Kor 14,1; prim. 13,1-3).

5. Službe v Cerkvi in Sveti Duh

Če smo imeli do sedaj pred očmi predvsem dinamično-preoblikujočo razsežnost darov Svetega Duha, se vsaj nekoliko ustavimo tudi pri službi urejanja, povezovanja, preverjanja in hkrati spodbujanja teh darov. Iz temeljitejšega poglobljanja v novozavezni nauk o karizmah moremo razbrati, da med njimi in službami ni nikakršnega nasprotja (prim. 1 Kor 12,28). Med karizmami in službami obstaja sicer razlika, vendar je ta v službi komplementarnosti, saj sta obe (karizma in služba) naravnani na graditev Cerkev kot Kristusovega skrivnostnega telesa.³⁹

Za krščansko občestvo velja po Pavlovem nauku o karizmah edinost samo v množtvu, in ne v poenotenju. Samo množstvo omogoči živo edinost. Samo edinost v različnosti napravlja občestvo za »vablivo Cerkev« v uniformirani družbi. Karizme nosijo eklezialni, komunitarni značaj, kar je isti apostol tako nazorno opisal. »Kakor je namreč telo eno in ima veliko delov, vsi telesni deli pa so eno telo, čeprav jih je veliko, tako je tudi Kristus. V enem Duhu smo bili nam-

³⁶ Prim. Ch. Schütz, *Einführung in die Pneumatologie*, 276.

³⁷ Prim. Ch. Schütz, n. d., 277.

³⁸ Prim. U. Casale, *L'altro Consolatore*, Queriniana, Brescia 1998, 162-166.

³⁹ Prim. A. Dalbesio, *Lo Spirito Santo*, 289-291; A. Vanhoye, *Legge, carismi e norme di diritto secondo San Paolo*, v: *Civiltà Cattolica* 136 (1985), 119-131.

reč mi vsi krščeni v eno telo, naj bomo Judje ali Grki, sužnji ali svobodni, in vsi smo pili enega Duha» (1 Kor 12,12-14). Pavlove besede jasno izražajo resnico, da je Cerkev realna in telesna navzočnost Kristusa v zgodovini. Če odvezamo Pavlovim besedam to inkarnatorično in pnevmatološko vsebino, se oddaljimo od pavlovske teologije. Pavel prikaže razlike v telesu Cerkve kot bogastvo, čeprav te iste razlike navadno delujejo v skupnostih na videz razdiralno. Toda če živi občestvo iz Kristusove velikonočne skrivnosti in pod vodstvom Kristusovega Duha, prinese »vso novost« v ta svet. Tako nastane raznolika in mnogovrstna stvarnost, stvarnost, ki nosi v sebi trinitarične in pnevmatološke razsežnosti. Yves Congar obžaluje, da premalo upoštevamo trinitarično razsežnost Cerkve. Takole pravi: »Živeli smo in še mnogokrat živimo preveč od predtrinitarične monoteistične misli o Bogu. To odseva ali se nadaljuje v monarhično-piramidalnem gledanju na Cerkev; vse je določeno od vertikalne, navzdol segajoče črte, ki si podreja bolj ali manj pasivno bazo.«⁴⁰ Zato moramo poudariti, da »stopa pred nas eklezialno občestvo, katero oživlja Sveti Duh, kot skupnost v različnosti, kot raznovrstnost zedinjena v ljubezni in recipročnosti, po zgledu tistega 'medsebojnega prebivanja Božjih oseb ene v drugi' (perihoreza), po katerem je vsaka od treh oseb v Troedinem Bogu ona sama, čeprav prebiva v drugih in jih hkrati sprejema vase, in vse to v popolni enosti edinega Boga.«⁴¹ Eklezialni *mi* se mora zgledovati po trinitaričnem *mi*. Cerkev po trinitaričnem vzoru (prim. C 4) in pnevmatoloških razsežnostih harmonično združuje institucijo in karizmo v perihoretično enoto (prim. C 5), v med seboj dopolnjujočo se stvarnost.⁴² Takšne stvarnosti pa ne more ohranjati nobena družbena oblika ali moč, temveč le moč enega Duha, ki prešinja celotno Kristusovo telo. Cerkev po vzoru Svete Trojice in v moči Svetega Duha bo postajala vedno bolj Cerkev komunikacij v odnosu do sveta in še prej v njej sami. Čut za ujemanje med komunitarno ekleziologijo in komunitarnim načinom življenja zarisuje pravo podobo Cerkve.⁴³

Toda Cerkev je v stalnem nastajanju in rasti zaradi večkrat nepopolnega vključevanja nas, njenih udov. Greshake ugotavlja, da je eden temeljnih problemov ob koncu 20. stoletja to, da vera ne prežema več celotnega življenja, temveč le njegov neznamen del. Tako (p)ostaja vera oddaljena od sveta (weltlos)

⁴⁰ Y. Congar, *Un peuple messianique*, Ed. du Cerf, Paris 1974, 89.

⁴¹ C. M. Martini, *Tre racconti dello Spirito*, Centro Ambrosiano, Milano 1997, 29; prim. C. Sorč, *Die perichoretischen Beziehungen im Leben der Trinität und in der Gemeinschaft der Menschen*, v: *Evangelische Theologie* 58 (1998), 112-118.

⁴² Prim. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, 389-399; K. Hemmerle, *Im Austausch Gestalt gewinnen*, v: J. Müller - E. J. Birkenbeil (Hrsg.), *Miteinander Kirche sein*, München 1990, 13-17; K. Hemmerle, *Leben aus der Einheit*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1995, 177-205; M. Figura, *Der Heilige Geist und die Kirche*, v: *Communio - IkZ* 27 (1998), 108-122.

⁴³ Prim. M. Kehl, *Wohin geht die Kirche?*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1996, 114-116; B. J. Hilberath, *Vom Heiligen Geist des Dialogs. Das dialogische Prinzip in Gotteslehre und Heilsgeschehen*, v: G. Fürst (Hrsg.), *Dialog als Selbstvollzug der Kirche?*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1997, 108-112.

in neučinkovita (wirkungslos).⁴⁴ Kjer pa je vera resnični temelj človekovega življenja, ne more biti potisnjena v ozadje. Krščansko življenje mora zopet postati življenje »in Spiritu«.⁴⁵

Božji Duh podarja vernikom svoje mnogovrstne darove in sposobnosti, ki so naravnane in v službi vidne Kristusove Cerkve, za katere pa ne posredujejo nosilci služb in so tako njihova polnost in rodovitnost brezmejni in zastojni dar Duha. Tako si morajo pogosto izboriti svoj prostor med nasprotovanjem nosilcev cerkvenih služb.⁴⁶ Tako ima vsak ud Božjega ljudstva v svojem življenjskem poslanstvu k drugim neko nezamenljivo vlogo, ki ne izhaja šele iz pobude hierarhične službe. »Vsakdo namreč na svojem mestu in s svojo lastno karizmo (ki nikomur ne more manjkati, če je v občestvu s Kristusom) pomeni in uresničuje nekaj osebnostnega za Kristusovo telo in je Božji sodelavec (prim. 1 Kor 3,9; Kol 4,11; 2 Jn 8; itd.).«⁴⁷ Znotraj te edine Kristusove Cerkve (prav ta hierarhična Cerkev je Cerkev Svetega Duha!) je prostor za vsakega kristjana, ki se prav v skladu s prejetimi darovi (karizmami) vključuje v Cerkev. Večkrat se je v zgodovini zgodilo, da so za Cerkev v nekem določenem času rešilne in zdravilne ter za takratno dobo odločilne duhovne spodbude prinesli v Cerkev karizmatični laiki in ne nosilci služb. Pomislimo samo na primer papeža Inocenca III. in Frančiška. V Inocencu je utelešena služba v vsej polnosti in veličastnosti, nasprotno pa predstavlja Frančišek malega, neznatnega, od Boga poklicanega laika. In vendar: kateri je bil za pravo podobo Cerkve pomembnejši? To 'nasprotje' med nosilci služb in laiki se je ponovilo v Cerkvi še velikokrat, in to na različnih ravneh njenega življenja. »Večkrat je laik in ne nosilec službe tisti, ki občestvo, da, samo Cerkev v njenem lastnem življenju vzdržuje in ji daje pravi pečat.«⁴⁸ Zato že karizmatična obdarjenost vsakega krščenca opozarja nosilce službe, da so za te darove odprti ter da tudi svojo službo razumejo kot »službo Svetemu Duhu«. Na drugi strani pa se moramo zavedati, da se pnevmatiki, teologi ali eksegetični pozitivisti sami izločijo iz cerkvene skupnosti, katere enoto konkretno ostvarja Sveti Duh, če ne ljubijo Petrove službe. »Tako ima kdo toliko več pravice do kontestacije, čim bolj dopušča, da Duh svetosti vlada v njem samem.«⁴⁹ Zato so svetniki edini vzorniki prave kontestacije.

⁴⁴ Prim. G. Greshake, *Braucht Gott die Kirche?. Zur Theologie des Volkes Gottes*, Herder, Freiburg 1998, 320-321.

⁴⁵ KKC postavi celotni prvi oddelek Tretjega dela katekizma pod naslov: *Človekova poklicanost: Življenje v Duhu*, saj le »Življenje v Svetem Duhu izpolni človekovo poklicanost« (KKC 1699).

⁴⁶ Prim. W. Beinert, *Der Heilige Geist und die Struktur. Die Spannung von Amt und Charisma in der Kirche*, v: G. Koch - J. Pretscher (Hrsg.), *Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit*, 83-120.

⁴⁷ Y. Congar, *Un peuple messianique. L'Eglise, sacrament du salut*, Ed. Du Cerf, Paris 1974, 78.

⁴⁸ G. Greshake, *Biti duhovnik*, Družina, Ljubljana 1990, 78.

⁴⁹ A. Štrukelj, *Ti si Peter Skala*, Družina, Ljubljana 1996, 178.

Vendar pa ta 'obdarjenost' vsakega vernika ni in ne more biti neurejena ali celo proti vidni Cerkvi, ki ima določeno obliko in hierarhično urejenost.⁵⁰ Tako je med darovi, ki izvirajo iz skupnega duhovništva in med službenim duhovništvom »učinkovita edinost, ker Sveti Duh združuje Cerkev v občestvu in služenju in jo oskrbuje z različnimi hierarhičnimi in karizmatičnimi darovi.«⁵¹ Poudariti moramo, da je Duh tisti, ki daje življenje strukturam odrešenja, postavljenim od Kristusa. Cerkev je zakrament odrešenja le po delovanju Duha. Zato ekleziologija nujno zahteva pnevmatologijo. »Vsako osebno pričevanje in vsako posebno poslanstvo se mora vključiti v apostolsko, h Kristusu usmerjeno pričevanje in stopiti na pot Cerkev, ki izhaja iz apostolskega poslanstva. Samo tako se izkaže karizma kot sad Svetega Duha in ne kot proizvod subjektivne samovolje.«⁵² Zato velja: »Ljubi, ne zaupajte vsakemu duhu, ampak duhove preizkušajte, ali so od Boga, kajti veliko lažnih prerokov je prišlo v svet. Božjega duha spoznavate po tem: vsak duh, ki prizna, da je Jezus Kristus prišel v mesu, je od Boga« (1 Jn 4,1-2). To pomeni, da »karizmatik« postane šele takrat avtoriteta, ko je njegovo oznanjevanje in delovanje priznано kot dar Svetega Duha. K temu pa spada tudi skladnost z »mesom«, to je z apostolsko vero Cerkve, ki jo cerkvena služba posreduje in je zanjo porok. »Če ima kdo dar preroštva, naj ga uporablja v skladu z vero« (Rim 12,6b). Če tako gledamo, je hierarhična služba, katere naloga je Božjo besedo izpričevati z močjo in avtoriteto, eden od bistvenih dejavnikov pri preverjanju pristnosti karizme, ki pa je ona niti ne povzroča niti ne določa. Narobe bi bilo postavljati hierarhijo in karizmo drugo proti drugi; kakor da bi hierarhija mogla voditi Cerkev brez Svetega Duha in kakor da bi bili le »karizmatiki« v posesti le-tega. Hierarhija in karizma nista ena proti drugi, ampak v medsebojni službi in v obeh deluje isti Sveti Duh. Hierarhija je v službi graditve karizmatične Cerkve in karizme so v službi oživljanja hierarhične Cerkve. »Hierarhija je v službi Cerkve samo toliko, kolikor je poslušna Svetemu Duhu, in karizma je pristna samo toliko, kolikor je v službi bogatenja in edinosti žive Cerkve.«⁵³ Tako prejema vodstvo Cerkve odgovorno nalogo in pravico preverjanja in razločevanja duhov, vendar pa je tudi ono podvrženo stalnemu preverjanju s strani Duha samega (ki pri tem pogosto uporabi Cerkev ljubeče vernike) in samo v podrejanju temu Duhu je usposobljeno za »razločevanje duhov«. V zvestobi poslanstvu »preizkušanja« pa vodstvo Cerkve nikakor ne sme spregledati tistih spodbud, ki so delo Svetega Duha, pa čeprav so za določeno delno Cerkev ali njeno vodstvo neprijetne in na videz moteče. Za vodstvo Cerkve v vseh časih velja Pavlov opomin: »Duha ne

⁵⁰ Prim. H. Pottmeyer, *L'Église comme mystere et comme institution*, v: *Concilium* (fr.) 208 (1986), 121-133.

⁵¹ Kongregacija za duhovščino, *Navodilo o sodelovanju laikov pri službi duhovnikov*, CD 74, Ljubljana 1998, str. 16; prim. C 4; L. Scheffczyk, *Die Verschiedenheit der Dienste: Laien - Diakone - Priester*, v: *Communio-IkZ* 25 (1996), 499-513; K. Koch, *Der Zusammenhang von Gemeindeleitung und liturgischem Leitungsdienst. Ein ekklesiologischer Beitrag*, v: M. Klöckener - K. Richter (Hrsg.), *Wie weit trägt das gemeinsame Priestertum?*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1998, 65-85.

⁵² G. Greshake, n. d., 78.

⁵³ C. Sorč, *Sveti Duh polnost ljubezni in življenja*, 133.

ugašajte. Preroštev ne zaničujte. Vse preizkušajte in kar je dobro, obdržite» (1 Tes 5, 19-21).

Kjer se neka karizma izkaže kot dar Svetega Duha, lahko zahteva, da ji prisluhne celotna Cerkev, lahko zahteva celo pokorščino in poslušnost. Pomislimo samo na mnoge velike 'laike', ki so svetniki in na njihovo cerkveno poslanstvo.⁵⁴ Toda to karizmatično predstavljanje Cerkve ni v nasprotju s službeno-zakramentalnim delovanjem, ampak ga predpostavlja. »Samo če se in kolikor se karizmatična stvarnost vključi v Cerkev, ki nosi Kristusovo podobo in kakor jo posreduje ter zagotavlja cerkvena služba (v moči dejavne Kristusove obljube), more predstavljati polno in živo podobo Kristusa, to je tisto rodovitnost in svetost Cerkve, ki ju uresničuje Sveti Duh in to večkrat veliko bolje kot cerkvena služba.«⁵⁵ Nosilci služb in ostali verniki, ki so obdarjeni s karizmami, so tesno naravnani drug na drugega v enakosti in različnosti ter sestavljajo *communio fidelium*, v katerem pride do izraza soudeležnost in soodgovornost vseh.⁵⁶ Sveti Avguštin je to »dialektiko« službe izrazil takole: »Če me je strah, ker sem za vas, pa mi je v tolažbo, da sem z vami. Za vas sem namreč škof, z vami sem kristjan. Ono je ime dolžnosti, to milosti; ono je ime nevarnosti, to zveličanja.«⁵⁷

Na tem mestu je prav, da si postavimo tudi vprašanje: Kakšen je odnos med Božjim kraljestvom in Cerkvijo? Tudi na to vprašanje moremo odgovoriti samo v luči navzočnosti in delovanja Svetega Duha. Kajti On je tista moč, preko katere se Božje kraljestvo udejanja v svetu. On kliče ljudi, jih zbira in že tukaj in sedaj napolnjuje z darovi in dobrinami prihodnjega, novega Božjega sveta. Zato je Cerkev že od vsega začetka občestvo Svetega Duha (prim. 2 Kor 13,13). Če ne bi bil v njej navzoč Božji Duh, potem bi kot ena od tolikih verskih ustanov pristala na mrtvem tiru zgodovine. Po vsej pravici smemo reči skupaj s Simeonom Novim teologom: »Regnum caelorum Spiritus sancti participatio est.«⁵⁸ Božjega kraljestva in Cerkve pa ne moremo preprosto istovetiti. Kajti samo kot ustvarjenina Duha in v moči njegove navzočnosti je Cerkev predjem prihajajočega Božjega kraljestva, v njej se to prihajanje že uresničuje vse od binškošnega dogodka naprej. Cerkev ne sme tako nikoli pozabiti svoje naravnosti na Božje kraljestvo, kateremu pripravlja prostor, ono pa njej daje razlog bivanja in jo osmišlja.⁵⁹

⁵⁴ Tukaj bi lahko našli dolgo vrsto vernikov, ki so v kritičnih trenutkih Cerkve nekako »prevzeli« nalogo spodbujanja, opominjanja in vodenja določene krajevne Cerkve.

⁵⁵ G. Greshake, n. d., 79.

⁵⁶ Prim. W. Kasper, *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, 298-300; prim. še 284-301.

⁵⁷ Avguštin, *Sermo 340, I*: Pl 38,1483.

⁵⁸ Simeon Novi teolog, *Oratio 7*: PG 120,352B.

⁵⁹ Prim. H. J. Kraus, *Heiliger Geist. Gottes befreiende Gegenwart*, Kösel, München 1986, 84-85.

Povzetek: Ciril Sorč, Karizmatična razsežnost kristjanovega življenja

Avtor izhaja iz dejstva, da so karizme bistveni sestavni del kristjanovega življenja, in to ne zgolj kot sredstva za njegovo vključevanje v življenje Cerkve in služenja le-tej, temveč tudi kot darovi za njegovo lastno polno uresničitev. Karizme pomenijo zaradi njihovega eklezialnega značaja tudi bistveni prispevek h graditvi Cerkve kot Kristusovega telesa in k njenemu odrešenjskemu poslanstvu v svetu (prim. CL 21,1). Zato so voditelji Cerkve poklicani, da karizme v vernikih odkrivajo, jih upoštevajo in se skupaj s prejemniki karizem zanje zahvaljujejo. Zato je za prenavo Cerkve in njenih udov velikega pomena zavzeto uveljavljanje karizem v življenju posameznika in Cerkve.

Summary: Ciril Sorč, Charismatic Dimension of Christian Life

The starting point of the treatise is the fact that charisms are an essential element of any Christian's life, representing not only means of his incorporation into church life and of his service to the Church, but gifts for his own full self-realization as well. Due to their ecclesiastical character, charisms also represent an essential contribution to the upbuilding of the Church as Christ's body and to the mission of the Church in the salvation of the world. Therefore church leaders are called to discover charisms in the faithful, to take them into consideration and to thank for them together with those having received them. Hence, the acceptance of charisms in the life of the individual and of the Church is of great importance for the renewal of the Church and of its members.

Drago Ocvirk

Nedokončan evangelij Svetega Duha

Prenova krajevne Cerkve in nova evangelizacija kot klic in delo Svetega Duha.

»Smo v stoletjih vere, ko Sveti Duh piše evangelij samo v srca. Vsa dejanja in vsi trenutki sveta so evangelij Svetega Duha. Svete duše so papir, njihovo trpljenje in njihovo delovanje sta črnilo. Sveti Duh piše živ evangelij s peresom svojega delovanja. Tega evangelija ne bomo mogli brati prej kot na dan slave, ko bo prišel iz tiska tega življenja in bo objavljen« (J.-P. Caussade, Predanost Božji Previdnosti).¹

Verna srca in občestva so v teh dneh polna velikonočnega veselja. Zavrženi in križani Jezus ni strohnel v grobu, marveč ga je Bog obudil od mrtvih in dal njegovemu delu Božje razsežnosti. To je popolno presenečenje in nenadejana zmaga, s katerima je vstali Jezus - očitni Božji Maziljenec, Kristus - opogumil in znova povezal učence, hkrati pa takó dobil nedosegljivo prednost pred svojimi nasprotniki. Zato bi človek pričakoval, da bo sedaj začel delovati in oznanjati še z večjo močjo kakor prej in se mu nič ne bo moglo več ustavljati.

Toda nič takega se ne zgodi, ni povratnih ukrepov, nobenega revanšizma. Vstali svoje učence preprosto pozdravi: »Mir vam bodi!« in jim naroči: »Kakor je Oče mene poslal, tudi jaz vas pošljem.« In ko je to izrekel, je dihnil vanje in jim dejal: »Prejmite Svetega Duha!« (Jn 20,21-22). Kakor da bi bili njegovi učenci Božji otroci in njegovi bratje, ki jim lahko zaupa in izroči poslanstvo, ki ga je prejel od svojega in našega Očeta, h kateremu odhaja (prim. Jn 20,17). In res, na bregu Tiberijskega jezera jih nagovori z »otroci« (Jn 21,5) in jih po vstajenju imenuje »brate« (Mt 28,10). In da bi bili res njegovi bratje in Božji otroci, sposobni nadaljevati njegovo poslanstvo, jim podari več kakor le sebe, podari jim Svetega Duha. To je njegov in Očetov duh; v njegovi moči je Jezus spočet, pri krstu pa se je naselil v njem, da bi Jezus mogel opraviti svoje poslanstvo. O tem poslanstvu je Jezus spregovoril na začetku svojega delovanja v shodnici v Nazaretu. »Duh Gospodov je nad menoj, ker me je mazilil, da prinesem blagovest ubogim. Poslal me je, da oznanjam jetnikom prostost in slepim vid, da pustim zatirane na prostost, da oznanim leto, ki je ljubo Gospodu« (Lk 4,18-19). Vstali pošilja torej svoje brate, obdarjene s Svetim

¹ J.-P. de Caussade, *L'abandon a la Providence divine*, DDB, Paris, 139-140.

Duhom, da ponesejo vsem Božjim otrokom sporočilo o Božji ljubezni in jo v dejanjih uresničujejo po njegovem zgledu.

Podobno kot je o delovanju Svetega Duha zapisal duhovni pisatelj de Caussade, ki ga navajam na začetku, razmišlja tudi Hans Urs von Balthasar: »Duhu je izročena aktivna vloga. Ta vodi zgodovino apostolov, narekuje pisma sv. Pavla; še več, Sveti Duh piše priporočilno pismo apostolu: 'Naše pismo ste vi; pismo, ki je zapisano v naših srcih in ga poznajo in berejo vsi ljudje. Očitno ste Kristusovo pismo, za katerega skrbimo mi in ni pisano s črnilom, temveč z Duhom živega Boga, pa ne na kamnite table, marveč na table mesenih src' (2 Kor 3,2-3). V nadaljevanju preroške karizme bo Duh odkril cerkvenim očetom 'svetoduški pomen' črke in to ne v odvisnosti od poganske mitske alegorike, marveč iz globin trinitarnega bibličnega razodetja.«²

Duh deluje tudi danes, čeprav ni vedno lahko zatrditi »Sveti Duh in mi smo sklenili, storili«, saj se vse preveč zavedamo svoje krhkosti, ki bi jo radi prikriji s sklicevanjem na Svetega Duha. Pa vendar tudi za našo krajevno Cerkev in slehernega od nas velja, da je na delu Sveti Duh, kadar delamo boguvšečno. Tako delo sta tudi prenova (krajevne) Cerkve in nova evangelizacija, zato je zanj v veri mogoče zatrditi, da sta klic in delo Svetega Duha. V razpravi bom najprej spregovoril o delovanju Svetega Duha in posebej poudaril njegovo delo razlikovanja in postavljanja (p)osebni. V drugem delu pa pokažem, kje so temeljna soglasja med sodobno kulturo in Cerkvijo v njej in kje lahko Cerkev iz lastnih vrelcev pod vodstvom Svetega Duha prenovi sebe in pomaga pri ustvarjanju bolj človeku naklonjene družbe.

I. Duh ljubezni in zato Duh svobode in različnosti

V prvem delu bo govor o Duhu, o tem Božjem Neznancu, ki je onstran učlovečene Besede, da bi videli, kakšen je in kaj od njega lahko pričakujemo. Nato bomo pogledali, kako ga v Cerkvi ponavadi doživljamo in kako je treba to doživljanje dopolniti še z drugimi razsežnostmi tega neulovljivega Duha.

1. Sveti Duh - druga razlika v Bogu

Za nadaljnje razmišljanje o delovanju Svetega Duha se mi zdi zelo pomembno, da upoštevamo dejstvo, da je v naši veri to druga razlika v Bogu in da je tudi njegovo delovanje raz-ločevanje in povezovanje hkrati, postavljanje v določene identitete, ki pa so to samo v zavezi - zavezujočih odnosih -, ki so prav tako delo Svetega Duha. Ali povedano drastično: Sveti Duh je nasprotnik enega, poenotenja, uniformiranosti. Duh Ljubezni je razsipnež, množitelj, stvarnik obilja (darov).

² H. Urs von Balthasar, *Le Saint-esprit: l'inconnu au delà Verbe*, v: *Lumière et vie* 67, 119.

Sveti Duh, ta druga razlika v Bogu³ - prva razlika je Beseda, Sin - ustvarja razliko tudi med nami in Sinom, saj imamo do njega, Srednika z Očetom, dostop le v Svetem Duhu. Kar vemo o Božji Besedi in o Bogu, nam razodeva Sveti Duh; o njem pa nam je znano le, da pričuje o Očetu in Sinu, iz katerih izhaja, je med njima tako, da ju hkrati (za)objema, ločuje in povezuje. Zaradi njega je Bog drugačen, kakor bi bil sicer, in drugačen je tudi njegov odnos do ljudi in naš do njega. Kakor nimamo namreč neposrednega dostopa do Boga Očeta, marveč se mu bližamo le po njegovi Besedi, tako tudi Jezusa ne poznamo in ne razumemo neposredno, marveč le v/po Svetem Duhu.

Tako nas vera v Svetega Duha obvaruje, da bi zapadli v kakršnokoli obliko obvladovanja Očeta in Sina, pa tudi vseh Božjih sinov in hčera, Jezusovih bratov in sester. Nikogar nima človek v lasti ali 'pri roki', marveč nam Duh omogoča, ali bolje, podarja tako odnos do Očeta in Sina kot tudi do bratov in sester. Zato Sveti Duh deluje tudi kot kritik vseh podob o Bogu in Jezusu Kristusu, ki so neobhodno potrebne, da stopamo v odnos z njima, a se jih tudi zlahka oklenemo do te mere, da se odnos, zaradi katerega so, poruši. Iz izrazov, ki odnos omogočajo, napravimo malika. »V krščanstvu je takó potreben antinomičen (proti-postavni), anarhičen vzgib, ne le za njegovo zdravje, marveč za njegovo preživetje. Kar bi lahko imenovali 'duhovnost Duha', je potemtakem nujno potrebno z vidika tretjega člena *Veroizpovedi*, in to kot popravek navad, ki so preveč enumno izoblikovane zaradi zahtev (jasnosti in definicije na primer), povezanih z drugim členom vere.«⁴

Cerkev - in z njo sleherni vernik, pa tudi ves svet - lahko samo pridobi, če ne pozabi tolikokrat pozabljenega Duha. Res je neoprijemljiv kakor veter, a če Cerkev razpne svoja jadra in ga 'ulovi' vanje, ne bo klavarno obtičala na pol pota, marveč bo plula naproti pristanu življenja v obilju. Na koncu koncev zato Cerkev tudi je! »Samo s Svetim Duhom res dosežemo to krščansko in cerkvenostno svobodo, ki jo danes tako živo želimo, in nam je sv. Pavel že dolgo tega jasno predstavil njeno bistvo in pogoje. Nasprotje 'duha suženjstva' ne imenuje 'duh svobode', marveč 'duh posinovljenja'; imajo pa ga tisti, ki se dajo voditi Duhu kakor otroci (prim. Rim 8,14-15). 'Kristus nas je osvobodil za' tako svobodo (prim. Gal 5,1)!«⁵

2. Enost, zlitost in neposrednost

Težnja po enosti, zlitosti in neposrednosti je ena od temeljnih človekovih teženj. Toda če se teologija in življenje oblikujeta le okrog nje, pride do skrajnosti, ki dejansko ukinjajo krščansko podobo Boga in novo zavezo v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha.

³ Prim. J. Milbank, *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*, Blackwell, Oxford 1997, 171-219.

⁴ N. Lash, *Believing Three Ways in One God. A reading of the Apostles' Creed*, SCM, London 1992, 94-95.

⁵ H. Urs von Balthasar, n. d., 126.

2.1. Teologija 'prafaktorjev'

Če je teološki razmislek kaj težko povezoval in obravnaval sistemsko, je to izpoved vere v Sveto Trojico. Zlahka je namreč ena od 'oseb' Božje trojice stopila v prvo vrsto in zasenčila drugi dve, kar je imelo tudi praktične posledice v pojmovanju in uresničevanju Cerkve in njenega poslanstva. Teologija, ki ne zmore misliti Boga trojstveno ali svetoduško, je Sveto Trojico obravnavala tako, kakor da jo je mogoče 'razbiti' na 'prafaktorje', in ni opazila, da teh ni in da je s tem Sveto Trojico enostavno ukinila.⁶

Največkrat se je dogajalo, da je imel takšno prednostno mesto Oče, Sin in še zlasti Sveti Duh pa sta ostala v podrejeni vlogi. Nazadnje je bilo tako v stoletjih racionalizma, ko se je izoblikoval nekakšen deizem, nihče pa ni več vedel, kaj bi s Sveto Trojico, čeprav je že Pascal opozarjal, da deizem ni krščanski. »Vsi tisti, ki iščejo Boga mimo Jezusa Kristusa in ki se ustavijo v naravi bodisi ne najdejo nobene luči, ki bi jih zadovoljila, ali pa si le izoblikujejo način, da spoznajo Boga in mu služijo brez srednika, zaradi česar padejo ali v ateizem ali v deizem, kar oboje krščanska vera skoraj enako odločno odklanja« (Misel 556).⁷ Poudarek je bil na Stvarniku in njegovi fizični vseomogočnosti, odnosi v Cerkvi pa so bili v glavnem monarhični in njeno poslanstvo se je izvajalo avtoritarno.

Zadnji dve stoletji je namreč Cerkev podlegala nekakšnemu teološkemu pozitivizmu, po katerem naj bi bilo mogoče priti do samega bistva Boga, ga razložiti in predstaviti, podobno, kot naj bi to delale naravne vede s svojimi predmeti. Podobno kot zgodovinski pozitivizem hoče tudi teološki »priti do hladne, nevtralne in neosebne natančnosti naravnih ved, kot so botanika, biologija, kemija. Strogo se drži dejstev, njihove čiste materialnosti«. ⁸ To je tudi eden od razlogov, da je sčasoma zamrl zdrav teološki pluralizem, »institucija pa je sama začela izdelovati teološko misel, ki podpira njeno doktrinalno enotnost. Od 19. stoletja naprej je stalno razvijala to usmeritev in rimski uradi so postali 'teološke delavnice'. Na nesrečo so uradi pisarne in niso nujno najbolj primerno polje za misel. Ker se uradi zavedajo svoje nezadostnosti, skrbno varujejo svojo teološko delovanje in si prizadevajo, da bi odstranili sleherno drugo obliko misli, ki ni njihova, čeprav je vpliv njihove misli na kulturo neznaten. Pisarne se ravnaajo po birokratski logiki: misel obravnavajo tako, kot upravljajo pravno administracijo, kopičijo v iskreni veri, da inflacija simbolnega bogastva bogati institucijo. Odpor vernih do takega početja razodeva, da uradniki ne delajo prav. Pozaba, v katero zapadejo njihovi izdelki, razodeva dolgočasnost teh besedil.«⁹

Ta zapeljivi teološki pozitivizem, ki je povezan z birokratskim izvajanjem oblasti, pozablja, da je vera dar Svetega Duha in da nas samo on vodi na pot za Jezusom Kristusom k Očetu in uvaja v ljubezen, s katero ju povezuje in nas z

⁶ Prim. R. Sublon, *Il a parlé par les prophètes*, v: *Lumen vitae* 1 (1998), 47-56; R. Sublon, *Esprit de l'éthique, éthique de l'esprit*, v: *Lumière & vie* 173 (1985), 65-82. Vsa številka te revije je posvečena temi o Svetem Duhu osvoboditelju.

⁷ B. Pascal, *Misli*, Mohorjeva družba, Celje 1986, 216-217.

⁸ *Positivisme historique*, v: R. Latourelle - R. Fisichella, *Dictionnaire de Théologie fondamentale*, Bellarmin/Cerf, Montreal-Paris 1992, 966.

⁹ C. Duquoc, *De l'inflation doctrinale*, v: *Les Lettres et l'Esprit, La vie spirituelle* 719 (1996), 226-227.

njima. Samo on nam razodeva vso preprostost in veličino Božje ljubezni, ki v Jezusu postane ne le vidna, marveč eno z nami, tako da v prostovoljni podaritvi Očetu spremeni trpljenje in smrt iz zavračanja Božje volje v vrata upanja in prehod v življenje. Samo v 'silni' moči Svetega Duha, s katero nas nežno in nevsiljivo objema, stopamo v to ljubezensko in darovanjsko dogajanje, v katerem prejemamo življenje kot dar na dar. Zato tudi ni treba kaj veliko več besed, s katerimi bi predstavili srž naše vere in njeno oživljajočo moč kakor te, ki so pravkar zapisane. Teološki pozitivizem je moč preseči le tako, da Cerkev »opusti skušnjavo birokratskega upravljanja in sprejme svobodne oblike razpravljanja, pri tem pa se opira na gotovost, da Duh ne bo zapustil tistih, ki jemljejo resno Kristusov evangelij.«¹⁰

Spoznanje, da ni mogoče najti krščanskega Boga mimo Jezusa Kristusa, se je spet uveljavilo v tem stoletju in doseglo svoj vrh na koncilu. V tem duhu je napisana prva okrožnica Janeza Pavla II. *Človekov Odrešenik* (1979).¹¹ Posluh za znamenja časa in dialog z vsemi sta omogočila nova spoznanja in nove izkušnje, tem pa so se pridružila še karizmatična gibanja, ki so v 80-ih dobila domovinsko pravico v Cerkvi. Sveti Duh, neznani in pozabljeni Bog, je zašumel »in napolnil vso Cerkev« (Apd 2,2). Priča tega svojevrstnega premika perspektiv je tudi papeževa okrožnica *O Svetem Duhu* (1986).¹²

2.2. Delovanje Svetega Duha - delovanje ljudi

Naj še enkrat poudarim, da delovanje Svetega Duha onemogoča vsakršno neposrednost bodisi med Očetom in Sinom bodisi med človekom in Bogom. Duh vzpostavlja različnost in zato omogoča počlovečujočo strukturacijo vernika in občestva. Žal je pozaba Svetega Duha in njegovega razlikovalnega delovanja na Zahodu ustvarila med človekom in Bogom nespravljivo nasprotje, tekmovanje in dvoboj: ali človek ali Bog in Zahodnjak se seveda odloča zase. Dejansko pa Sveti Duh ustvarja zvezo, občestvo, ko pogloblja različnost in

¹⁰ C. Duquoc, n. d., 227. Podobno razmišlja von Balthasar: »V temelju vsakega 'logosa' je ljubezen. Kolikor je Beseda v času izraz ljubezni, je njena vrnitev v večni molk hkrati tudi izhod Duha ljubezni, ki postane svoboden. Sedaj more v neskončno razlagati dvojno skrivnost Očeta-Sina: 'Molk - Beseda', 'Beseda - Molk'. To razlaganje se uresničuje v premišljevanju Besede in tudi v vsakem dejanju ljubezni, ki je sad tega premišljevanja. Ta ljubezen bistveno sodeluje pri krščanskem preseganju, ki se začne pri črki, zakonu, instituciji in gre k vsemu človeštvu in stvarstvu. Tako kakor se krščansko premišljevanje, ki se razteza v razsežnosti večnega molka ljubezni, ne more in noče ločiti od učlovečene Besede, od tega človeka, ki mu je uspelo izraziti Boga najčisteje, tako se tudi dejavnost ljubezni ne more in noče ločiti od vidnosti Cerkve kot bratstva in kot delivke zakramentov in Besede. In vendar se ljubezen uresničuje tudi, ko brezmejno presegamo srečanje s *sleherim* 'bližnjim' (medtem ko je bil Jezus še omejen na izgubljene Izraelove ovce), s sleherno človeško resnico (v filozofiji, znanosti in življenju), s sleherno zemeljsko lepoto v naravi in v umetnosti, s sleherno človeško dobroto, celo ko presegamo srečanje z grehom, grдостjo, lažjo v vsaki nepredvideni situaciji« (H. Urs von Balthasar, n. d., 120-121).

¹¹ Prim. Janez Pavel II., *Okrožnica Človekov Odrešenik*, Cerkveni dokumenti 2, Družina, Ljubljana 1979.

¹² Janez Pavel II., *Okrožnica o Svetem Duhu*, Cerkveni dokumenti 32, Družina, Ljubljana 1986.

ustvarja (p)osebnosti. Tako delovanje Duha je bilo zapostavljeno in vse preveč je primerov, ko v Cerkvi niso upoštevali, da Sveti Duh ni eno s svojimi deli, marveč da tudi sam ostaja različen od vsega, kar navdihuje in vodi, in da pri tem tudi uporablja vse človeške medije, kot npr. kulturo, jezik, religijo, družbeno ureditev ipd. Tudi Duh različnosti je navzoč le posredno!

Kadar je govor o Svetem Duhu, je ponavadi poudarek na njegovi neposrednosti, ko se zdi, da postane eno s človekom, nad katerega je prišel; njegovo razlitje se tako spremeni v zlitje s srečnim dobitnikom. Seveda je za tak pogled več kot dovolj opore v Svetem pismu. To namreč prikazuje Svetega Duha kot moč, ki zgrabi človeka ali skupnost in ga spremeni tako, da govori in deluje v njegovem imenu. Človek je kot razlaščen, se nima v posesti, tako da je težko ločiti, kaj so njegova dejanja in besede, kaj pa od Svetega Duha. Obred maziljenja, pri katerem se olje vpija v kožo, je glavni simbol posvečenja Svetega Duha. Obljuba Duha se končno izenači s spreobrnjenjem src: »Dam vam novo srce in novega duha denem v vašo notranjost. Odstranim kamnito srce iz vašega mesa in vam dam meseno srce« (Ezk 38,26-27). Tudi v Novi zavezi se dogajajo presenetljive stvari, kot npr. na binkošti ali pri Kornelijevem spreobrnjenju, čeprav je sicer v ospredju intimno dogajanje. To še zlasti velja za Jezusa: »On (Duh resnice) bo mene poveličal, ker bo iz mojega jemal in vam oznanjal« (Jn 16,15). Jezus obljublja učencem svojega Duha. Pavel govori o intimni navzočnosti Svetega Duha v verniku in v Cerkvi: »Sam Duh pričuje našemu duhu, da smo Božji otroci« (Rim 8,16).

Ta poudarek na intimnosti daru Duha in na njegovi neposrednosti srečamo na različnih področjih cerkvenega življenja. Poglejmo tri pogoste primere: karizmatična gibanja, vodstvo Cerkve in angažirana občestva.

- *Karizmatična gibanja* poudarjajo neposrednost: Sveti Duh prevzame človeka in ga ima v posesti, če se mu prepusti. Seveda priznavajo tudi potrebo po razločevanju duhov, toda bistven je vendarle dar Duha, ki ga kritičnost ne doseže. To zlitje s Svetim Duhom se živi skupinsko v občestvu, kjer je dobro biti, kjer se imajo radi in so drug z drugim eno.

- Prepričanje učencev, da govorijo v imenu Svetega Duha - »Sveti Duh je sklenil in mi z njim« (Apd 15,28) -, je našlo plodna tla v *pojmovanju in izvajanju hierarhije*. Nedvomno potrebuje Cerkev službo edinosti in pristnosti vere, saj zgodovinske religije ni brez določenega 'telesa' razpoznavnih 'resnic'. Da Duh vodi Cerkev in pomaga njenemu vodstvu, je del naše vere. Tisto, kar je zaradi posledic vprašljivo, je določena neposrednost v prisvajanju daru, ko je delovanje Duha razumljeno kot oblikovanje Cerkve v Kristusovo telo. Čeprav je to novozavezna podoba in je dobrodošla protiutež juridičnemu pojmovanju Cerkve, pa po drugi strani preveč poudarja njeno vidnost. Pod navdihom Svetega Duha naj bi v svoji pojavnosti razodevala Kristusa, učiteljstvo pa podajalo njegove nauke. Misel device Orleanske: »Po mojem sta Kristus in Cerkev eno in isto« se je dobro prijela,¹³ še zlasti, ko so Cerkev zožili na hierarhijo. Izraz te miselnosti je tudi naziv 'sladki Kristus na zemlji' za papeža.

¹³ »Zveza med Kristusom in Cerkvijo je tako tesna, da je lahko Pij XII. v okrožnici o Kristusovem skrivnostnem telesu (1943) trdil: Kdor vidi Cerkev, vidi Kristusa, Cerkev je

Zadnji koncil je poskušal postaviti stvari na pravo mesto, vendar je ta miselnost v praksi še vedno živa. Prisivljanje daru se še vedno dogaja tako, da so človeška - kulturna, zgodovinska in družbena - posredovanja zabrisana na račun nekakšne 'večne in vesoljne resnice', ki naj bi neposredno izražala Božjo misel. Tu ni pod vprašajem vloga učiteljstva, marveč določena teologija, ki pozablja ali ne upošteva človeških medijev. Kakor je Bog ljudi razumljivo, to je po človeško, nagovoril v Jezusu, tako jih človeško, po kulturi in v njej, nagovarja tudi Sveti Duh. To je pravzaprav edini način, da lahko nagovori človeka, vse drugo je neuresničljiv mit o neposrednosti.

- *Anagažirana občestva* v Cerkvi, ki si prizadevajo za krščansko reševanje družbenih vprašanj, močno poudarjajo delovanje Svetega Duha v lastnih vrstah. Zanje je Duh protiutež hierarhiji, ki zna biti na teh področjih močno previdna, če ne celo odklonilna do nekaterih oblik (samostojnega) angažiranja laikov. Tako neposredno prisvajanje Duha srečamo tudi v tovrstni literaturi. V 12. poglavju svojega dela *Cerkev: karizma in moč* razmišlja Leonardo Boff o *Cerkvi kot zakramentu Svetega Duha* in v podnaslovu *Ena oseba v dveh osebah* govori, kakor da bi bila vstali Gospod in Sveti Duh eno.¹⁴ In ko še prej razmišlja, kaj vse vsebuje predstava o Cerkvi kot Božjem ljudstvu, meni, da vsebuje tudi to, da so vsi verni »deležni Kristusa, neposredno, brez posrednikov«.¹⁵

2.3. Duhovnost navzočnosti in neposrednosti

Duhovnost navzočnosti in neposrednosti je velikokrat spodbudila ljudi in skupnosti k izredni ustvarjalnosti, dejavnosti in podjetnosti v veri, zato je ne gre podcenjevati. Je namreč normalna in nujna, saj je izraz širše antropološke danosti in oblikovanja osebnosti, kot je to pokazala psihoanaliza. Med nezavednimi duševnimi procesi je namreč tudi težnja po zlitju z drugim, ki je zakoreninjena v tesni povezanosti otroka z materjo, z otrokovo željo, da bi bil eno z materjo. To se v življenju odraslih kaže kot želja po celoti (biti in imeti vse), po popolni enosti z zakonskim tovarišem, zavračanje konfliktnosti in oddaljenosti ipd. V takih odnosih je poudarek na asimilaciji, ko so drugi tu zato, da potešijo moje potrebe, in ljudje iščemo podobnosti, ki nas povezujejo, delajo eno in predvsem dajejo občutek topline in varnosti. Na teh osnovah nastajajo 'male skupnosti', v katerih sta toplina in prisrčnost in se člani drug ob drugem topijo, so enega srca in enega duha. Ker gre za antropološko danost, jo srečamo na vseh področjih druženja vse do narodne in mednarodne skupnosti. Sočasno pa je ena od posledic druženja na teh temeljih izključevanje tujcev, drugačnih, še zlasti če

sam Kristus. Očitno pa takih formulacij ne smemo jemati brezpogojno dobesedno. Cerkev ne sestavlja hipostatične unije z Logosom, take kot je obstajala med njim in Jezusovo človeškostjo« (L. Boff, *Cerkev: karizma in moč. Razprave o bojeviti ekleziologiji*, Obzorja, Maribor 1986, 249). Naj omenim le, da bi bolj ustrežal prevod, ki bi brazilski *poder* prevajal z *oblastjo* in ne z *močjo*. 'Bojeviti' ekleziologiji pa bi po slovensko ustrezala *aktivistična*. Gre namreč za laike, ki so aktivni v družbenem, predvsem socialnem življenju, kot npr. aktivisti Katoliške akcije, krščanskih sindikatov, člani temeljnih cerkvenih občestev ipd. Verjetno botruje tem prevajalskim spodrsrljajem nemška predloga.

¹⁴ L. Boff, n. d., 257.

¹⁵ L. Boff, n. d., 232.

nočejo postati kakor mi, eden od nas, naši. Bolj pozitivne oblike takih teženj so utopije o 'svetovni civilizaciji' ali o 'dokončni spravi in miru' na zemlji, skratka, variacije na mit o babilonskem stolpu.

To antropološko ozadje so osvojile tudi religije in mu dale svojo podobo. Tako npr. v panteizmu prežema božanstvo vse in je v človeku intimno navzoče v duši ali pa je duša del božanstva. Tako nekatere vzhodne duhovnosti težijo po zlitju z božanstvom, ko se duša (atman) utopi v njem (Brahmi) kot kapljica v oceanu in v njem izgine. Posameznikovo odrešenje je vrnitev v celoto in izničenje v njej. Tovrstne duhovnosti, na katerih temelji nova doba,¹⁶ dobivajo vse več pristašev tudi pri nas. Religija, ki se izraža v 'duhovnosti navzočnosti', vsebuje resnico, kolikor sleherna želja teži po svoji uresničitvi in s tem ukinitvi.

3. Različnost, ločenost in posrednost

Človek se lahko osebno uresniči le, če je spoštovana njegova (p)osebnost. Prav v tej smeri pa deluje tudi Sveti Duh, za kar bomo navedli antropološke, trojstvene in kristološke razloge.

3.1. Antropološki razlogi

Če bi se zadovoljili samo z navzočnostjo, bi preprečili razvoj osebnosti in s tem tudi vernika. Kakor je namreč v oblikovanju osebnosti odločilen odnos do matere, tako je po drugi strani enako odločilen odnos do očeta oziroma njegova vloga pri oblikovanju naše želje. Oče stopa namreč v zaprti odnos med otrokom in materjo, ga prekine in vsili otroku odnos v troje; tako ga odpre še za druge kakor mater in ga s tem uvede v svet in v jezik/družbo. Z očetovim vstopom v odnos med otrokom in materjo se zgodi dokončna odpoved dvojniskemu odnosu, ki ga ne smemo nadomestiti s kakšnim drugim dvojniskim odnosom, ki bi po vzoru odnosa z materjo potešil našo željo. Nasprotno, vzpostaviti je treba tako razmerje do predmeta naše želje, ki sprejema dejstvo, da svoje želje ne bomo nikoli povsem potešili. Paul Claudel je zapisal: »In če bi želja morala prenehati z Bogom, oh, kako bi ti zavidal pekel.«¹⁷

Izoblikovana osebnost se zaveda, da je za vedno 'razprta', tako da ne more biti vse in da je v njej 'brezno', ki je resničnost njene človeškosti. Prav tako se

¹⁶ Prim. M. Lacroix, *La spiritualité totalitaire. Le new age et les sectes*, Plon, Paris 1995 in *L'idéologie de new age*, Flammarion, Paris 1996. Avtor pokaže na totalitarnost nove dobe, ker v 'božanski celoti' (holizem) ukinja vse (p)osebnosti in s tem tudi človeka kot svobodno in odgovorno osebnost, saj naj bi se skozi njega izražale le zakonitosti in življenje vseobsegajoče Celote-Enote.

¹⁷ Navaja J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, 138 v odlomku, kjer pokaže, da je želja nekaj drugega kot teoretična intencionalnost in čustvenost potrebe, ki se morata izpolniti »v celoti in identiteti istega. Nasprotno pa želja pusti, da jo prikljče absolutno neukinljiva zunanost drugega, s katerim mora ostati neskončno neustrezna. Enaka je le v nesorazmernosti. Nobena celota se ne bo nikoli zaprla okrog nje. Metafizika želje je torej metafizika neskončne ločitve ... Tu ni vračanja. In potem želja tudi ni nesrečna. Je odprtost in svoboda. Neskončno zaželen jo tako lahko določa, nikoli pa je ne more potešiti s svojo navzočnostjo. 'Če bi želja morala prenehati z Bogom, oh, kako bi ti zavidal pekel'«

zaveda, da tudi drug ni in ne more biti vse. Tisto, kar je pri drugem najpomembnejše, ni njegova podobnost z mano, marveč njegova neodpravljliva različnost, zaradi katere ni jaz ali kakor jaz ali eno z mano. Ljubezen je zato priznavanje in sprejemanje različnosti in ne njeno obvladovanje in ukinjanje. Popolnost v evangeljski perspektivi ni samozadostnost in zaprtost vase, v dvoje, svoj krog ali skupnost, če vzamemo resno Jezusov poziv, naj bomo popolni, kakor je popoln naš nebeški Oče. Njegova popolnost je namreč v ljubezni do slehernega človeka ne glede na njegove kreposti ali slabosti (prim. Mt 5,43-48).

O zakonski skupnosti ponavadi govorimo kot o enosti ali celo zlitosti dveh v ljubezni. Toda ta vidik je treba dopolniti z neodpravljlivo različnostjo, brez katere bi ljubezni preprosto ne bilo. V taki evangeljski perspektivi razmišlja o zakonski skupnosti Gibranov prerok: »Pripravite vendar dovolj prostora v vašem sožitju, da med vami zaplešejo vetrovi neba! Ljubite se med seboj, toda iz ljubezni ne delajte spon! Naj med obalami vaših duš raje valuje morje! ... Pojte in plešite skupaj, bodite veseli, toda vsak naj ostane sam, podobno kot zvone strune na lutnji vsaka posebej, pa vendar odzvanjajo isti napev! Podarite si srca, toda ne izročajte jih v varstvo drug drugega! ... In držite se skupaj, pa le ne pretesno, kajti vsaksebi stojte stebri v svetišču, hrast in cipresa pa v senci drug drugega ne moreta rasti!«¹⁸

3.2. Svetoduški oziroma trojstveni razlogi za različnost

Naj navedem daljšo misel Hansa Ursa von Balthasarja, v kateri pokaže, kako nas Sveti Duh odpira za drugačnost Boga in drugega človeka. Tako različno delovanje Duha utemeljuje z ljubeznijo. Ta ni namreč »pod nadzorstvom Besede in ne pozna receptov, marveč je vsestransko odprta za ustvarjalno iznajdljivost, je deležna diha Duha Stvarnika in ga celo izdihuje skupaj z Bogom ... Samo v veri lahko spustimo Besedo - se je ne držimo kot 'plota' - in hodimo v prostoru svobode, ne da bi se nas polotila vrtoglavica. Samo v vernem upanju si drznemo zapustiti ladjo s sv. Petrom, da bi dosegli živo neskončnost Božjega Duha. Kar naenkrat ni nobenega obrazca več; drug, ki je pred nami, bi ga ne mogel ne razumeti ne uporabiti: nekaj drugega zahteva, njemu neznano, neznano tudi nam, nekaj, česar nam ne more dati nihče drug kakor Duh stvarnik ljubezni. Ta Duh je dih in ne oblika, zato noče nič drugega, kakor da bi nas prežl s svojim dihom, noče se popredmetiti za nas, biti opažen, marveč hoče biti v nas odprto oko milosti. Malo mu je mar, če naslavljamo nanj svoje molitve, ampak hoče le, da z njim molimo 'Aba, Oče', da pridrimo njegovemu neizrekljivemu vzdihu v dnu svoje duše. Je svetloba, ki jo moremo opaziti le na osvetljenem predmetu in ta je med Očetom in Sinom ljubezen, ki se je razodela v Jezusu. Sveti Duh noče biti poveličan, marveč 'bo mene poveličal, ker bo iz mojega jemal in vam oznanjal' (Jn 16,14); je kakor Sin, ki ne more in noče iskati lastne slave, marveč samo Očetovo (prim. Jn 5,41; 7,18). Tudi Oče ne išče svoje slave, temveč v bistvu Sinovo (prim. Ef 1,10-12; Flp 2,9-11). Če je res - s filozofskega zornega kota -, da dela Bog vse za lastno slavo, pa teološko gledano to očitno nepotegovanje Duha ljubezni zase prežema Sveto Trojico v celoti in le v tem se razodeva zadnji smisel stvarstva. Oče ga je

¹⁸ K. Gibran, *Prerok*, Ljubljana 1978, 19.

namreč ustvaril 'v Sinu' in za njegovo slavo; toda Sin ga je in ustvaril in odrešil za Očetovo slavo, da bi mu ga izročil dovršeno izpopolnjenega (prim. 1 Kor 15,24-28); končno ga Duh osvetljuje, a ne zato, da bi se razodel, marveč da bi razodel neskončno ljubezen med Očetom in Sinom in da bi to ljubezen vključil v stvarstvo. Tu je še enkrat očitno, da se v Bogu ljubezen kot skupna narava in ljubezen kot osebni duh neločljivo prelivata.¹⁹

Toda ta Božji Neznanec, ki je onstran Besede, te Besede »niti za trenutek ne pusti ob strani in ne pusti, da bi duhovni človek zapadel v mistični molk brez besed. Onstran Besede je Duh ene Besede in v njej Duh vsakega izraza, *scientiam habet vocis* (ima vednost glasu). Tako razodeva izvor Besede in jo razlaga do dna ... Jezus ni nikoli poskušal z zemeljskega brega omejiti ocean ljubezni, iz katerega je prišel, tako da bi mu dal kako definicijo. Vedno je bil Beseda, ki prihaja od 'Odrptega' za tiste, ki so se mu odprli. Duh preprečuje, da bi zožili Besedo z zapiranjem svojih src.«²⁰

3.3. Kristološki razlogi za različnost

Kristjani verujemo v Odsotnega, ki je na Očetovi desnici, zunaj dosega naših rok in oči. O tem nam v teh dneh govori prazen grob: »Jezusa iščete, Nazarečana, križanega. Bil je obujen. Ni ga tukaj« (Mr 16,6). Vsak poskus, da bi Vstalega 'prizemljili', se konča v malikovanju. Odslej bomo namreč tudi njega častili v Duhu in resnici. Da ga ni mogoče prizemljiti, nam govori tako njegov vnebohod kot izkušnja učencev na poti v Emavs: ko sta ga spoznala, »je izginil izpred njiju« (Lk 24,31). Oči vere se odprejo v Jezusovi odsotnosti in takrat je treba preprosto vzeti pot pod noge in iti drugim naproti.²¹ Še ko je bil z učenci, jim je kar naravnost povedal, da jim bo njegova odsotnost le v prid, čeprav jim je zaradi tega žalost napolnila srce. »Za vas je bolje, da grem; kajti če ne grem, Tolažnik ne bo prišel k vam; če pa odidem, vam ga bom poslal« (Jn 16,7).

Nekatera Jezusova dejanja uvajajo učence v njegovo odsotnost. Tako lahko razumemo tudi pripoved o viharju na morju.²² Jezus je velel odriniti na drugo stran, ko je zagledal okrog sebe množico. Na kopnem, potopljeni v množici, se učenci počutijo varne. Toda ko se ločijo od množice in Jezus zaspi, se naenkrat počutijo izpostavljene, osamljene in ogrožene. Valovi jih hočejo potopiti in jezero pogoltniti. Nenadoma so sredi fizičnega in duševnega kaosa, Jezus, ki jih je ločil od množice in z njimi 'ustvaril' svojo skupnost, pa počiva, kakor je 'dan' po koncu stvarjenja počival Stvarnik. Kot Stvarnik zaupa svoje stvarstvo Adamu, tako Jezus zaupa učencem svoje in njihovo življenje, svojo in njihovo prihodnost. Ko jih iz-loči iz množice in zbere v skupnost učencev, jim že zaupa do te mere, da jih 'izroči' drugega drugemu, to je njihovi skupnosti, še več, toliko se zanese na skupnost svojih učencev, da se ji prepusti in mirno zaspi.

¹⁹ H. Urs von Balthasar, n. d., 121-122.

²⁰ H. Urs von Balthasar, n. d., 124-125.

²¹ Prim. D. Ocvirk, *Vstajenjsko poslanstvo*, v: BV 58 (1998), 13-31. V razpravi komentiram Matejevo pripoved o vstajenju in poslanstvu (Mt 28,1.20) in pokažem, da je srečanje z Vstalim neločljivo povezano z odhodom k drugim in srečanjem z njimi.

²² To zgodbo sem komentiral v okviru duhovnih vaj za duhovnike, ki so objavljene pri celovski Mohorjevi družbi v knjigi z naslovom *Med Narcisom in Kristusom*.

Toda med učenci še ni skupnosti, čeprav so se ločili od množice. Očitno je namreč, da učenci še ne zaupajo drug drugemu, to je, še niso sprejeli drug drugega kot drugačnega, in med njimi se še niso spletle zares občestvene vezi, da bi si upali s skupnimi moči spopasti z viharjem. Niso še enega duha, duha občestva še ni med njimi. Vsak posamično zaupa le Jezusu, zato pristopijo k njemu in ga zbudijo. Marsikateri učitelj bi bil vesel, ko bi videl, kako so učenci odvisni od njega. Toda Jezus ni take vrste učitelj, zato jih očitajoče pokara: »Kaj se bojite, maloverni?« Verjetno je bil presenečen, da njega, tesarjevega sina, kličejo na pomoč učenci, med katerimi so vsaj štirje izkušeni ribiči (prim. Mt 4, 18-22), ki se zagotovo ne spopadajo prvič z viharjem. Kako to, da vsaj kdo od štirih ribičev ne zaupa ne vase ne v stanovske tovariše, v svoje ali njihove izkušnje in znanje? Zakaj takšno pomanjkanje samozavesti, ko vendar niso povsem brez talentov in znanja?

Še bolj mora Jezusa čuditi spoznanje, da učenci niso enega duha in srca, tako da še niso sposobni delovati skupaj kot ubrano občestvo. Še vedno se obnašajo kot množica posameznikov, med katero so bili pomešani, a jih je povabil, naj jo zapustijo, da bi postali skupnost v njegovem duhu. Tega duha jim manjka, zato ne računajo drug z drugim in iščejo rešitev pri njem kot trop posameznikov. Pozneje jih bo na binkošti prevzel Kristusov Duh. Pavel bo lahko v moči tega Duha spodbujal nov rod Kristusovih učencev: »Če torej premore kaj opominjanje v Kristusu, če kaj spodbujanje iz ljubezni, če kaj občestvo Duha, če kaj sočustvovanje in usmiljenje, dopolnite moje veselje s tem, da ste istih misli in iste ljubezni, ene duše in enega mišljenja« (Flp 2,1-2). Toda vihar, ki jih je sedaj premetaval po morju, še ni bil tisti nenadni »šum z neba, kot bi se bližal silovit vihar«, v moči katerega »je vstal Peter z enajsterimi« (Apd 2,2.14) in so neustrašno stopili pred množico kot apostolski zbor, da bi jim razglašali veselo oznanilo. Ne, tu na jezeru imajo opraviti z divljanjem naravnih sil, ko se tudi vsakdo odzove 'naravno' in se kot vsak utapljajoči nagonsko bori le za lastno preživetje. Ni jih še objel isti Duh, med njimi še ni občestva Duha, zato so nebolgljeni in to je vzrok za Jezusov očitek. Vse kaže, da se ob Jezusu še niso dovolj utrdili, ker so tako hitro podvomili v skupne moči. Čeprav so hodili z njim, jim še ni uspelo shoditi.

Nedvomno bodo potrebne še večje preizkušnje kakor viharo in preteče morje, zlasti pa moč Jezusovega Duha, da bodo končno v vihar sveta neustrašno in za ceno življenja začeli prinašati Kristusov mir. Odločitev učencev nekoč in danes, da bomo zaupali Jezusu in živeli z njim, je hkrati in neločljivo odločitev zase in druge v občestvu, ki ga povezuje isti Duh. V to občestvo ne smemo podvomiti, tudi ko se zdi, da v življenjski nevarnosti Jezus spi, ker bi sicer podvomili, da je Jezusu uspelo iz nas narediti kaj več kakor samo trop posameznikov, ki iščejo mogočnega zaščitnika. Tako vlogo je zavrnil že na viharjem morju in bi jo toliko bolj potem, ko je njegov Duh povezal učence v občestvo. Po drugi strani pa je res, da smo njegovi učenci vedno v nevarnosti, fizično in duhovno, da nas pogoltne kaos množice in naravnih sil. Toda tokrat nas bo spodbudil Duh in ne strah, da se obrnemo h Gospodu in ga zaprosimo: »Gospod, reši nas! Izgubljeni smo!« Po svojem Duhu nas bo opogumil in nam vrnil moči, ko nas bo znova napotil v skupnost svojih učencev. Ko se namreč sedaj v Duhu kot

občestvo ali člani občestva (spre)obračamo k Jezusu, se mi sami in s tem svet okrog nas umirja, pokažejo se nove možnosti za nove začetke. Nič več ni tako, kakor je bilo prej. Ponovna odločitev za Jezusa je ločitev od vse-enosti in utopitve v množici in materialnem svetu, je sodelovanje z njegovim Duhom pri ustvarjanju njegove Cerkve.

V občestvu Jezusovega Duha je učencem končno dano tisto, česar še niso zmogli na viharnem morju. »Učenec ni nad učiteljem in služabnik ne nad svojim gospodarjem. Učencu zadošča, da postane kakor njegov učitelj, in služabniku, da postane kakor njegov gospodar.« To ne pomeni le, da so usposobljeni za isto delo kakor njihov Učitelj in Gospod: »Bolnike ozdravljajte, mrtve obujajte, gobave očiščujte, demone izganjajte,« ampak da bodo osovraženi, kakor je Jezus. »Če so hišnega gospodarja imenovali Belcebub, koliko bolj bodo njegove domače« (Mt 10,24-25). In če je v čolnu sleherni trepetal za svoje življenje, ga bo v moči Jezusovega Duha in občestva našel v tistem trenutku, ko ga bo zastavil v skupnem boju za skupno stvar, za Božje kraljestvo (prim. Mt 10,39).

II. Duh prenavlja in evangelizira hkrati

V Kristusovem Duhu si občestvo vernih nenehno prizadeva za Božje kraljestvo in se v teh prizadevanjih hkrati prenavlja, evangelizira sebe in druge. Meje tega občestva se zato ne končajo pri pravnih in institucionalnih mejah, kakor da bi bila Cerkev samo mesto na gori, marveč se raztezajo do skrajnih meja človeštva, saj deluje Cerkev, ki jo vodi Duh, podobno kakor kvas ali sol. Kvas brez testa in sol brez hrane sta neužitna in šele v medsebojnem delovanju in prežemanju s testom ali hrano nastaja nekaj novega, boljšega. To je mogoče predvsem zato, ker Duh veje povsod in njegove prvine izmenjujemo ljudje v dialogu, sodelovanju in zavzetosti drug za drugega. Duh uporablja človeške stvarnosti in naša pota pri gradnji Božjega kraljestva v svetu; z nami in vsem, kar je našega, piše svoj evangelij za naše odrešenje. Duh upošteva ljudi v vsej njihovi kulturni, družbeni in zgodovinski umeščenosti, enkratnosti in posebnosti, zato bo Cerkev slišala, kaj ji ima povedati, in se bo prenavljala, ko bo prisluhnila, kaj ji govori po/v njenem konkretnem življenjskem okolju in bo to lahko temu okolju razumljivo in prepričljivo tudi povedala. Duh bo vero takó rešil preživelih ali pretesnih kulturnih in ideoloških vzorcev, ki ovirajo dostop do Boga, in odkril še neopažena soglasja med našo kulturo in možnostmi, ki jih vsebuje krščansko izročilo. S tem pa bo tudi omogočil čim večjemu številu ljudi v naši (post)modernej kulturi obnovljeno izkušnjo in razumevanje evangeljskega sporočila, njegove svežine, moči in odrešilnosti.

Kje in kako lahko naša (post)moderna kultura in vera druga drugo bogatita in vzpostavljata ustvarjalno in izzivalno razmerje v pozitivni napetosti, ne da bi kdaj prišlo med njima do popolnega soglasja, bom nakazal na štirih področjih, ki določajo (post)moderno kulturo. Seveda ta pregled ni izčrpen, še zlasti če imamo pred očmi vzajemno vplivanje (post)moderne kulture in drugih (neevropskih) civilizacij in s tem povezano globalizacijo.²³

²³ Prim. D. Ocvirk, *Vidiki poslanstva v džaganatu*, v: BV 55 (1995), 487-505.

1. *Kultura človeka (subjekta)*

Človek in njegova osebnostna uresničitev je v središču moderne zavesti in zahtev. Zato so v ospredju vrednote kot lastno iskanje in izražanje, izmenjava in dialog, pravica do svojega prepričanja, četudi je negotovo in začasno. Čas veličnih idealov in kolektivnih utopij, za katere je vredno zastaviti življenje, je minil. »Prvina modernosti, s katero moramo računati, je odločno zavračanje vseobsegajočih teoretičnih konstrukcij in pozornost do enkratnosti in različnosti na vseh področjih. To prvino, ki je proti kakršnemukoli krčenju na isto, morajo vzeti v zakup tako religijska zavest kakor druga področja vednosti.«²⁴ V tem kontekstu je vsak 'svoje identitete kovač', oblikovalec svoje poti, odgovoren za svojo besedo v življenju, ki je zapleteno, težko in ni naprej določeno.

To povzdigovanje človeka mu odpira polje svobode in ustvarjalnosti. Vendar se zaradi tega ni zmanjšal pomen skupinske pripadnosti, zgodovinskega spomina in posameznih izročil. Brez tega skupinskega in zgodovinskega okolja bi bil posameznik prepuščen samemu sebi, obsojen na osamljenost, menjajoče občutke in krhkost osebnih sodb. Novo je to, da je lahko do tega okolja kritičen, ga sprejema skozi lastno rešeto kot dediščino, s katero razpolaga in jo oblikuje po svoje, skladno z vizijo lastne uresničitve. Čeprav lahko človek zaradi tega vedno zaide v narcistični individualizem, hedonizem ali elitizem, je še kako upravičeno, da naša kultura vidi vrednoto v človekovi uresničitvi, v njegovem sodelovanju pri oblikovanju skupnosti in njegovem uživanju življenja.

Kakor se je spremenilo vse, tako se je v sodobni kulturi temeljito spremenil odnos do religije. Tudi krščansko vero sodijo namreč po tem, koliko pospešuje človekov razcvet in svobodo. Naša vera še zdaleč ni neboljena pred takimi zahtevami, saj se razume kot pot uresničitve in osvoboditve: »Kristus nas je osvobodil za svobodo. Zato stojte trdno in se ne dajte ponovno vpreči v jarem sužnosti« (Gal 5,1). »Saj niste prejeli duha suženjstva, da bi spet zapadli v strah, ampak ste prejeli duha posinovljenja, v katerem kličemo: 'Aba, Oče!'« (Rim 8,15). Krčenje vere na 'zveličavne resnice', ki jih širi močna ustanova tudi s podporo posvetne moči, je dolgo zakrivalo osvobajajoč obraz vere. Miselni in vedenjski vzorci, ki so se oblikovali v stoletjih oblastne Cerkve, še segajo v naš svet in jemljejo veri verodostojnost v očeh sodobnega človeka.

Marsikdo bi se še danes več kakor enkrat spotaknil ob branju vrstic, ki so bile zapisane pred sto leti: »Kristus ni imel potrpljenja z neumnimi, neživljenjskimi in mehaničnimi metodami, ki ljudi obravnavajo, kot da bi bili stvari, in jih zato obravnavajo vse enako, kakor da ima v tem pogledu kdorkoli ali karkoli sebi sličnega na svetu. Zanj ni bilo zakonov, bile so le izjeme ... Kristus se je posmehoval 'pobeljenim grobovom' ugleda in ta izraz ovekovečil. Zanj je bil posveten uspeh vreden popolnega prezira. V njem ni našel prav nič. Zdelo se mu je, da je bogastvo za človeka breme. Niti slišati ni hotel, da bi bilo treba življenje žrtvovati za kakršenkoli ideološki ali moralni sistem. Opozarjal je, da

²⁴ G. Jarczyk, *Appartenance ecclesiale et conversion personnelle*, v: *Le religieux en Occident: pensée des déplacements*, Facultés-St-Louis, Bruxelles 1988, 35-36.

so konvencije in ceremonije narejene za človeka in ne obratno ... V nasprotju z njimi, ki so desetino svojega dne posvečevali utrjeni rutini predpisanih dolžnosti, prav tako kot so dajali desetino mete in rutice, je pridigal, kako zelo je pomembno, da živiš samo za današnji trenutek.«²⁵

Zaradi zgodovinske obremenjenosti smo verni dolžni, da si skladno s Pavlovim pozivom prizadevamo za take izraze vere, ki osvobajajo na osebni in kolektivni ravni in ne ogrožajo ne osebne ne skupinske identitete. Bratska/sestrska in sinovska/hčerinska zaveza, ki jo omogoča evangelij, nas osvobaja strahu pred drugimi in Bogom, tako da v njih ne vidimo več tekmecev in nasprotnikov, marveč zaveznike in prijatelje. Evangelij vzpostavlja odnose, v katerih ni dominacije ne med Bogom in ljudmi in tudi ne med nami, ki nas povezuje in družijo Božji Duh. Življenje Trojice, v katerega smo povabljeni, je edini možen vzorec odnosov, ki jih predlaga in omogoča vera. Ta vzorec namreč razlikuje, združuje in poseblja. Bolj ko se človek bliža takemu Bogu, bolj postaja on sam in vedno bolj enkratno za druge v enakem in skupnem dostojanstvu.

Zato je naloga vernega občestva, da ustvarja pogoje, kjer se bo posameznik počutil sprejetega, zaželenega in soodgovornega. V tej perspektivi biti kristjan ne pomeni, da se je treba izničiti in prepustiti ves prostor Bogu ali bližnjemu. Ta 'žrtveniška' predstava o krščanstvu, ki je še zelo živa med nami, pači podobo krščanstva in odvrta od njega. Dejansko je krščanstvo določena oblika ljubezni do sebe, saj krščanstvo povezuje tri ljubezni: do Boga, bližnjega in sebe.²⁶

Oscar Wilde je to zaslutil povsem razlaščen, v zaporu, na pragu spreobrnjenosti v katolištvo.²⁷ »Predvsem pa je Kristus največji individualist ... Živeti za druge kot končni, zavestni cilj, ni bil njegov nauk ali osnova njegovega nauka. Ko pravi: 'Odpustite svojim sovražnikom', pravi to zaradi nas, ne zaradi sovražnika, in pa zato, ker je ljubezen lepša od sovraštva. In ko roti mladeniča, ki ga je vzljubil, brž ko ga je zagledal: 'Prodaj vse, kar imaš, in daj revežem', pri tem ne misli na ubožstvo reveža, ampak na dušo mladeniča, na ljubko dušo, ki jo bogastvo kvari. Po svojem življenjskem nazoru je enak umetniku, ki ve, da se mora po neizogibnih zakonih izpopolnjevanja samega sebe pesnik izražati s pesmijo, kipar razmišljati v bronu in da mora slikar iz vidnega sveta napraviti ogledalo svojih občutkov tako zagotovo in neizbežno, kot mora glog vzcveteti pomladi, kot se mora žito v času žetve pozlatiti in se mora mesec v svojem rednem gibanju spreminjati iz ščipa v srp in iz srpa v ščip. In ker Kristus ljudem ni dejal: 'Živite za druge,' jih je s tem opozoril, da ni razlike med tujim in

²⁵ O. Wilde, *De profundis*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1993, 155-157.

²⁶ Prim. D. Ocvirk, *Bogatejši v medsebojnem spoštovanju*, v: *Dom in svet* 1995, 7-22. Z *drugim(i) do lastne uresničitve*, v: *Evropa na razpotju*, Zbornik teološkega tečaja za študente in izobražence, Ljubljana 1994, 85-106.

²⁷ »Na religije gledam kot na fakultete na veliki univerzi. Rimsko katolištvo je največja in najbolj romantična med njimi,« je izjavil Headlamu in zaprosil za šestmesečne duhovne vaje pri jezuitih na Farm Streetu. Navaja R. Ellmann, *Oscar Wilde*, Penguin Books, London 1988, 495. Rossu je rekel, da je katolištvo edina religija, v kateri bi umrl in prepričan je bil, da bi njena umetnost in »prijeten vonj njenega učenja« ozdravila njegov propad. Umrl je z zakramenti Cerkve za umirajoče (prim. R. Ellmann, n. d., 548-549).

lastnim življenjem. Na ta način je človeku podelil razširjeno, titansko osebnost. Od njegovega prihoda je odvisno, ali lahko postane zgodovina vsakega posameznika tudi zgodovina sveta.«²⁸

Tak odnos do slehernega človeka, moškega in ženske,²⁹ zahteva od vernega občestva, da se organizira na vseh ravneh od krajevne, regionalne do vesoljne tako, da bo omogočalo človekovo polno uresničitev v imenu Očeta in Sina in Svetega Duha. Tu pa se že dotikamo druge značilnosti moderne družbe, ki postavlja cerkveno ureditev in dosedanje oblike izvajanja avtoritete v njej v marsičem pod vprašaj.

2. Demokratična kultura

Kulture subjekta ni mogoče ločiti od demokracije, ker sta soodvisni. Demokracija je večplastna. Kot politična ureditev temelji na oblasti državljanov. Na tej ravni usklajuje dve nasprotni zahtevi, in sicer družbeno pravičnost in osebne svoboščine. Demokracija je tudi način delovanja, ki prežema vso družbo, od družine in šole, do različnih oblik druženja, ekonomije in kulture. Zato se hierarhično načelo povsod umika načelu različnosti funkcij in služb, ki temelji na enakem dostojanstvu vseh. Namesto avtoritarnega izvajanja oblasti se vse bolj uveljavlja dogovarjanje in sodelovanje. Končno je demokracija živa kultura, ki jo sestavljajo in oblikujejo mnenja, obnašanja in vrednote, ki jih posamezniki izražajo in uveljavljajo v javnosti z dialogom in ob spoštovanju drugače mislečih in živečih. V tem smislu lahko govorimo o demokratičnem etosu ali kulturi, v kateri se človek uresničuje.

Vendar je težava v tem, ker to kulturo ogrožajo njene institucije, zato je treba posameznike in skupnosti osvoboditi izpod jarma sistemov (birokracije, ekonomske logike, pomasovljenja, brisanja različnosti, konformizma ipd.). »Demokracija ni samo sklop institucionalnih zagotovil, negativna svoboda, marveč je boj posameznikov v svoji kulturi in svobodi proti obvladovalni logiki sistemov ... Za demokracijo postaja pomembna prav obramba in ustvarjanje različnosti v masovni kulturi.«³⁰

Demokracija je tesno povezana s tržnim gospodarstvom in njegovimi mehanizmi alienacije, ki so tako izpopolnjeni, da jih človek kot takih več ne opazi in si pusti odvzeti svobodo in sposobnost odločanja. »Gotovo, obstaja tudi to, kar novinarji in politiki imenujejo 'demokracija', in ki dejansko ni nič drugega kakor liberalna oligarhija. V njej bi zaman iskali vzorec za to, kar je odgovoren državljan, 'sposoben, da vlada in se mu vlada', kot je rekel Aristotel, primer za to, kar je politična skupnost, ki razmišlja in se posvetuje. Kot rezultat dolgih bojev v preteklosti še nedvomno vztrajajo svoboščine - pomembne in

²⁸ O. Wilde, n. d., 145-147.

²⁹ Tu bi bilo treba posebej spregovoriti o položaju ženske v Cerkvi in družbi, ker je to danes žgoče vprašanje, a za to ni časa. Naj omenim le dve razpravi, ki govorita o tem v povezavi s Svetim Duhom. D. Singles, *Quand le féminisme américain redécouvre le Saint Esprit* in M.-J. Bérère, *La présence des femmes en théologie. Vers une conversion de l'image de Dieu selon l'Esprit*, v: *Lumière & vie* 173 (1985), 29-48.

³⁰ A. Touraine, *Qu'est-ce que la démocratie?* Fayard, Paris 1994, 24.

dragocene, čeprav delne; te svoboščine so v glavnem obrambne. V dejanski družbeno-zgodovinski stvarnosti sodobnega kapitalizma delujejo te svoboščine vse bolj kot navaden instrumentalni dodatek v stroju za povečevanje individualnih 'užitkov'. In ti 'užitki' so edina bistvena vsebina individualizma, s katerim nam toliko polnijo ušesa.

Ne more biti namreč čistega, to je praznega individualizma. Posamezniki, domnevno 'svobodni, da počnejo, kar hočejo', ne počnejo niti nič niti karkoli. Vsakokrat delajo točno določene partikularne stvari, želijo in si prisvojijo določene predmete in zavračajo druge, cenijo določene dejavnosti itd. Vendar pa teh predmetov in teh dejavnosti ne morejo nikoli določiti izključno in niti ne bistveno 'posamezniki' čisto sami, marveč jih določa družbeno-zgodovinsko okolje, svojstvena ureditev družbe, v kateri živijo, in njene imaginarne predstave ... Na današnjem Zahodu 'individuuum' ni svoboden in suveren, samozadosten in bistven, kajti v večini primerov ni nič drugega kot marioneta, ki krčevito izvaja dejanja, ki mu jih vsiljuje družbeno/zgodovinsko okolje: ustvarjati denar, rabiti in 'uživati' (če mu uspe). Človek, ki je domnevno 'prost', da osmisli svoje življenje, kakor 'hoče', mu največkrat 'daje smisel', ki je v veljavi, to je ne-smisel neskončnega večanja porabe. Njegova 'avtonomija' postaja heteronomija, njegova 'pristnost' je vesplošni konformizem, ki vlada okrog nas.³¹

Prav zaradi teh odtujitev, ki jih poraja moderna družba, se zahteva po demokraciji navezuje na kulturo subjekta. Gre za to, da bi posameznik ohranil svobodo pred ekonomskimi, institucionalnimi in sistemskimi determinizmi. V spopadu z njimi pa bo človek uspel le, če bo navezoval svojo svobodo na spomin in razum. Svobodo potrebuje, da uresniči svojo lastno (p)osebno, ki je ni brez prisvajanja partikularnih družbeno/kulturnih spominov, tradicij in pripadnosti. Da bi pa lahko svoje izbire in odločitve uveljavljal, jih mora razumno utemeljevati v javni razpravi, pogajanjih in dogovorih, ker more le tako dejavno sodelovati pri spreminjanju in oblikovanju bolj demokratične družbe. »Osnovni namen demokracije mora biti omogočanje posameznikom, skupinam in širšim skupnostim, da postajajo svobodni subjekti, ustvarjalci lastne zgodovine, sposobni združevati v svoji dejavnosti univerzalnost razuma in partikularnost osebne in skupinske identitete.«³²

Ta demokratični ideal ni nikjer uresničen, ostaja pa cilj, h kateremu teži sodoben človek, in to na vseh področjih, tudi verskem. Kolikor hoče biti Cerkev več kakor le samozadostna sekta v demokratični kulturi, mora priznati in sprejeti, da so nekatere oblike izvajanja oblasti v njej in določene avtoritarne podobe Boga za demokratični etos anahronizmi. Ta napetost med Cerkvijo in demokratičnim etosom ni nič tragičnega in jo je mogoče spremeniti v medsebojno plemenitenje.

V perspektivi nove evangelizacije in možnosti, ki jih vsebuje evangelij, ima Cerkev dovolj priložnosti, da se pusti obogatiti z demokratičnim etosom. Res je, da Cerkev ni demokracija v političnem pomenu besede, toda v tem pomenu

³¹ C. Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, Les carrefours du labyrinthe IV., Seuil, Paris 1996, 62.

³² A. Touraine, n. d., 263.

tudi ni monarhija, teokracija, oligarhija ali hierarhija. Kljub temu pa se oblast v Cerkvi nemalokrat izvaja po teh nedemokratskih modelih, čeprav je to v očitnem nasprotju z njeno naravo svobodno izbrane bratske/sestrske skupnosti posvojenih Božjih otrok. Glede na svojo naravo bi si lahko Cerkev ustvarjalno prisvojila demokratični etos, ga razširjala, uveljavljala v lastnih vrstah in postala njegov prepričljiv in verodostojen uresničevalec v družbi. Tako bi sodobnikom naredila vero sprejemljivo glede na njihova upravičena demokratična teženja, obenem pa bi ji ljudje prisluhnili kot verodostojnemu sogovorniku v javni razpravi in upoštevali njen glas, ki se navdihuje v veri. Da bi Cerkev dosegla potrebno verodostojnost v pluralni demokratični družbi, mora na novo premisliti tako svoje funkcioniranje kakor tudi predstave in simbole, podobe in pojme, s katerimi izraža evangeljsko sporočilo.

Kar zadeva funkcioniranje Cerkve v vseh svojih plasteh, mora vedno bolj postajati skupnost, ki jo zbira Sveti Duh, jo vodi v svobodo in obilje življenja in pošilja, da bi to dvoje soustvarjala v svojem okolju z vsemi, ki v srcu dobro mislijo. Za ustvarjanje takega 'svetoduškega' ozračja v Cerkvi je potrebno pospeševati dialog in možnosti za javno besedo, pretok in izmenjavo idej in izkušenj, sodelovanje in soodgovornost vseh vernih. Cerkev kot kraj dialoga v medsebojnem spoštovanju, odkrivanju in sprejemanju darov Svetega Duha se začneja oblikovati že pri katehezi in mora biti stalnica v življenju cerkvenih občestev. Le tako bo pokazala in izpričala svojo zvestobo Duhu in evangeliju, ki ga piše z nami. Duh je namreč ves usmerjen v človekovo osebno uresničitev, ki se dokončno eshatološko uresniči v odrešenju, in v novo zavezo, novo občestvo, kjer se vernik lahko uresničuje le v bratskih, sestrskih in prijateljskih odnosih v imenu skupnega Očeta in njegove Besede.

Med vsebinami, ki naj bi jih Cerkev oznanjala v demokratični kulturi, je gotovo tudi na novo ovrednoten koncilski poziv k sodelovanju in soodgovornosti vseh v življenju in poslanstvu Cerkve. Močneje lahko poudari, kako je krščansko življenje ena od oblik državlanskega življenja in uresničevanja družbenih vezi, v katerih vernik izpoveduje delovanje Očetovega in Kristusovega Duha. V imenu bratstva/sestrstva in Božjega otroštva vseh brez izjeme bo Cerkev še odločneje zahtevala uresničevanje demokratičnih zahtev in si zanje prizadevala na različnih področjih: odpravljanje izključevanj in obrobnosti, spoštovanje manjšin vseh vrst in prednostno opredeljevanje za uboge, delo za večjo družbeno pravičnost in enakost vseh ob spoštovanju različnosti, ustvarjanje novih oblik sožitja, solidarnosti in samopomoči ipd. Tako bo bolj očitno pričevala za Boga Trojico, ki se daje in razodeva svetu, ko družbeno življenje navdihuje z Duhom zaveze, sodelovanja, pogovora in osvoboditve. V takih okoliščinah se bodo verni oblikovali v svoji veri, ki jih bo usposabljala za poslanstvo odrešenja z utrjevanjem in širjenjem demokratične zavesti in struktur v družbi.

3. Kritična in tehnoznanstvena kultura

Vzporedno z demokratično kulturo se razvijata tudi kritična misel in znanstveno-tehnična kultura. Znanost potrebuje namreč za svoj razvoj demokratično ureditev in kulturo. Mladi se učijo v šoli kritično in metodološko razmišljati,

tehnoznanosti jih vsestransko oblikujejo in taka izobrazba jim odpira vrata v dejavno življenje družbe. Ta kultura radikalno spreminja odnos do resnice in še zlasti do religije. Tu bom nakazal tri pomembne značilnosti teh novih razmerij.

Gledano z vidika kulture so stari spori in nasprotja med znanostjo in vero preseženi. Znanost se je odpovedala stremljenju, da bi zaobjela vso stvarnost in izrekla vso resnico. Zaveda se, da je omejena in da je ena od človekovih dejavnosti in govoric. Poleg tehnoznanstvenih dejavnosti in jezika so še druge dejavnosti in druge plasti jezika, ki prav tako usodno omogočajo in določajo človeško življenje (morala: 'Ne ubijaj!', estetika: 'Kako je lepo!', odnosi in ljubezen: 'Obljubim!', 'Lahko mi zaupaš!', 'Rad te imam!' ipd.). Poleg tega je danes jasno, da je znanstveni jezik podvržen stalnemu preverjanju in spodbijanju, zato so vsa dognanja le začasno 'trajna', tako da znanost ni več vir gotovosti. Prav nasprotno, tehnoznanstvena dognanja nas uvajajo v kulturo negotovosti, začasnosti in spreminjanja. To se prenaša na druga življenjska področja, tudi na področje vere. Prav tako ta miselnost zahteva, da uveljavljamo svoja stališča argumentirano, v razpravi z drugimi: velja samo še avtoriteta argumenta in nič več argument avtoritete.

Druga značilnost modernih znanosti je njihova povezanost s tehniko, tako da danes govorimo o tehnoznanostih.³³ Te nimajo več za svoj ideal iskanja in spoznanja resnice, marveč čim večjo učinkovitost in čim bolj donosno trženje svojih dognanj in izdelkov. Zato so vedno bolj izpostavljene kritični presoji in novim, a usodnim, vprašanjem. Kakšna je njihova družbena vloga? Po kakšnem ključu izbirajo svoj predmet in s kakimi sredstvi ga obdelujejo? Kaj usmerja njihova raziskovanja: politika, ekonomija, interesi določenega kroga, skupna blaginja, človekovo dostojanstvo?

In končno je za sodobne tehnoznanosti značilen pojav, ki bi ga lahko imenovali vse večja 'začaranost'. To je toliko bolj presenetljivo, ker je znanost do nedavna bistveno prispevala k sekularizaciji družbe in desakralizaciji sveta, ali - kot imenujejo sociologi - k njenemu 'odčaranju' (*désenchantement*). Nova religioznost (New Age) pa se hote opira na znanosti, še zlasti na naravoslovje, biologijo in psihologijo. Razne teozofije, gnoze, ezoterizmi vseh vrst razvijajo vrsto verovanj in dejavnosti (širjenje zavesti, transcendentalna meditacija, komuniciranje z duhovi, scientologija ipd.) in se pri tem sklicujejo hkrati na tehnoznanosti in na različne modrosti in verska izročila. Poraja se nov konkordizem, v katerem se neposredno mešajo tehnoznanosti, verovanja in modrosti.³⁴

V soočanju s to razsežnostjo sodobne miselnosti bo morala Cerkev predstaviti tak način življenja po veri, ki bo videti skladen in razumen za tehnoznanosti. Vera ne more biti namreč neko ločeno področje, seveda pa je vprašanje, kakšen tip partnerstva je mogoče vzpostaviti med njo in tehnoznanostmi. Naj kratko predstavim tri perspektive, ki jih velja upoštevati pri iskanju zadovoljivih povezav med tema dvema svetovoma človekove dejavnosti in misli.

³³ Prim. D. Ocvirk, *Tehnoznanosti in teologija*, v: BV 58 (1998), 187-208.

³⁴ Prim. A. Goljevšček, *Alternativna znanost in nova paradigma*, v: CSS 28 (1994), 115-118; V. Škafar, *Verstva, sekte in novodobna gibanja*, Mohorjeva družba, Celje 1998.

Dobro bi bilo, če takoj na začetku jasno razlikujemo med vero in verovanjem. Naše veroizpovedi se v slovenščini začenjajo z: Verujem v ne pa z Verjamem, da. Danes je vse polno verovanj: v horoskop, v neznane leteče predmete, preseljevanje duš ipd., ki nimajo nič opraviti z vero. Ta je namreč osnovna oblika zaupanja, saj je kristjan človek, ki zaupa Bogu Očetu tako brezpogojno, da mu izroča sebe, druge in svet. Trdno zaupa Jezusu, da ima samo on besede večnega življenja in nima iti kam drugam kakor za njim. Enako neomajno zaupa Svetemu Duhu, Duhu ljubezni, da ga hoče in more posvečevati in spreobračati k vedno popolnejši ljubezni do Boga in bližnjega. Zaupanje je odnos, ali bolje, kakovost določenega odnosa.

To pa še ne pomeni, da se zaupanje ne more povezati s kritičnim razumom. Čeprav vera presega razum, pa zato ni brez njega, temveč ga uporablja, dokler je le mogoče. Vera kot zaupanje je neločljivo povezana z upanjem in ljubeznijo. Zaupati komu, pomeni namreč po eni strani pozitiven odnos do prihodnosti, po drugi strani pa je to priznanje, da nam je drugi naklonjen in vreden naše ljubezni. Tako so v krščanstvu vera, upanje in ljubezen povezane v celoto, kjer se medsebojno oblikujejo in spodbujajo. Če imamo pred očmi to razliko med verovanjem in vero, bomo lažje uvideli, kakšen naj bi bil rodoviten odnos med vero in znanostjo. Tako lahko najprej razlikujemo med področjem vere in tehnoznanosti, ne da bi ju imeli za tekmece ali celo sovražnika. Prav tako pa lahko obravnavamo vero - in to v njenem redu - z vso zahtevnostjo racionalnosti, natančnosti in kritičnosti, ki je lastna tehnoznanstveni miselnosti.

Drugo, kar je pomembno v razmerju do tehnoznanosti, je spraševanje o njihovi družbeni vlogi.³⁵ Vrsta usodnih vprašanj je, ki zahtevajo tehten in premišljen odgovor, da bi človeštvo ne zašlo v slepo ulico ali celo 'apokalipso'. Pri tem se mora Cerkev izogibati črnogledosti, ki se napaja v strahu pred človekom ali celo v obupu nad njim. Vprašanja se nanašajo na ohranjanje stvarstva, spoštovanje človekovih pravic, pravične družbene ureditve, delitve dela idr. Gre za to, da bi bili kristjani seznanjeni z vprašanji, ki izvirajo iz tehnoznanstvenega razmerja do sveta, in da bi verni strokovnjaki iskali ustrezne rešitve skladno s stroko in evangeljskimi vrednotami.

In končno se moramo zavedati, da je lahko ustrezno povezovanje med vero in znanostmi koristno za vse. Tako lahko npr. uporabljamo za branje Svetega pisma metode, ki so jih razvile humanistične vede,³⁶ teološki nauk pa lahko tehnoznanstvena dognanja osmisli, ker same za to niso pristojne.

4. Kultura komunikacije

Sodobna pluralna družba je tudi družba informacij, razpravljanja, odločanja in splošne komunikacije. Komunikacija je »vseobsegajoče človeško dejstvo, ki je

³⁵ Prim. D. Ocvirk, *Človek prihodnosti: superman/superwoman, Frankenstein ali kaj tretjega?*, v: *Vznemirjati in povezovati, Zbornik predavanj s Teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence 1996/97*, SKAM, Ljubljana 1997, 151-178.

³⁶ Prim. Papeška biblična komisija, *L'interprétation de la Bible dans L'Eglise*, v: *Documentation catholique 2085* (1994), 13-44; in v: *Catholic International*, 5 (1994), 4, n. 3.

to vedno bila«,³⁷ vendar je dobila v sodobni družbi odločilno vlogo. Danes so vse vede o človeku vede o komunikaciji, naravne vede pa proučujejo razmerja med stvarmi in njihovo delovanje. Večina poklicev ne proizvajajo več, marveč nabirajo, izbira in prenaša informacije, komunicira z drugimi in organizira medčloveške odnose.

Zaradi preobilice informacij posameznik ne ve več, na kaj bi se v komunikacijski družbi oprl, in vse manj zna izbirati med informacijami. Informacija se utaplja v veletoku informacij, postaja nerazpoznavna: informacija duši informacijo in prekinja komunikacijo. To spodjeda gotovost, otežuje razmišljanje in osebno umeščanje v ta spreminjajoči se kontekst. Vse bolj postaja jasno, da je informacija sad odnosov in da so vsebine vedno odvisne od odnosov. »Vsaka komunikacija ima dva vidika: vsebino in odnos. Odnos obsega vsebino ... Ta aksiom, ki je na prvih straneh *Logike komunikacije* (glavno delo šole v Palo Alto), omogoča splošno pragmatiko, disciplino ali metodološko ravnanje, ki še ni prenehalo pretresati vede o človeku.«³⁸ Ti odnosi pa niso preprosti in pregledni, tako kakor je to pri telegrafskem pošiljanju informacij, kjer je na eni strani žice obveščevalec, na drugi obveščenelec, po žici pa teče sporočilo v Morsejevih znakih. Ker si komunikacijo naivno še velikokrat predstavljamo takó, smo presenečeni, ker sporočilo ni sprejeto. »Profesorji, ideologi ali duhovniki, ki bi modro hoteli, da informacija obsega in usmerja komunikacijski odnos, pozabljajo na ljubezensko gorečnost in psihologijo množic, plimovanje čustev in smeha, panike in solz, (pozabljajo na) nalezljivost govoric in identifikacijska sredstva, na nepremišljene mimijske dogovore in hipnotično, 'magnetsko' ali karizmatično obvladovanje idr. Pozabljajo, da se posamezniki ne združujejo zaradi 'spoznavnih vsebin' ali pod njimi, marveč da je najprej odnos.«³⁹

Ker je zaradi prednosti, ki jo daje odnosom, komunikacijska kultura v bistvu protidogmatična, se spreminja tudi odnos do resnice oziroma njeno pojmovanje.⁴⁰ Besede kot 'dogma', 'dogmatičen', 'dogmatizem' so dobile v tej družbi slabšalni prizvok in pomenijo: omejen, samovoljen in nestrpen. Gledano z vidika te kulture, ni več mogoče ločevati iskanja resnice od odprtosti za dialog. Odnos do resnice je sedaj bistveno povezan z dialogom, ki se izvaja ob spoštovanju etičnih pravil komunikacije.

Kako naj v takem okviru govorimo o veri? Predpogoj za pogovor o veri je ustvarjanje ugodnega ozračja medsebojnega spoštovanja, poslušanja in iskanja. Nihče od sogovornikov se ne sme počutiti ogroženega, preziranega ali zasmehanega. Zato koncil naroča v *Izjavi o verski svobodi*: »Resnico pa je treba iskati na način, kakor je primeren dostojanstvu človeške osebe in njeni družbeni naravi, to se pravi s svobodnim iskanjem, s pomočjo učiteljstva ali poučevanjem,

³⁷ M. Serre, *Hermes II. L'interférence*, Paris, Minuit 1972, 128.

³⁸ D. Bounoux, *La communication contre l'information*, v: *Etudes*, mars 1992, 307.

³⁹ D. Bounoux, *La communication contre l'information*, Hachette, Paris 1995, 8.

⁴⁰ Prim. D. Ocvirk, *Razodetje in védenje*, v: BV 41 (1981), 192-223; *Racionalnost, simbolni red in krščanstvo*, v: BV 41 (1981), 461-492; *Iz ljubezni za ljubezen*, v: BV 53 (1993), 11-28; *Vera v komunikaciji*, v: CSS 22 (1989), 4-12; *Vera v komunikacijo - komunikacija vere*, v: *Mediji in nova evangelizacija*, 24. zbornik katehetskega tedna, Ljubljana 1994, 55-88.

z izmenjavanjem mišljenja in s pogovorom. Na te načine namreč ljudje drug drugemu odkrivajo resnico, ki so jo našli, ali menijo, da so jo našli, in se tako medsebojno podpirajo v iskanju resnice. Spoznane resnice pa se je treba z osebnostno pritrditvijo trdno oklepati« (VS 3,2). Le tako je namreč mogoče govoriti o Bogu nenasilno in nevsiljivo, kar je že samo po sebi pričevanje za določeno podobo Boga, za Boga ljubezni in potrpežljivosti, ne pa Boga nasilja. Tak način predstavljanja resnice o Bogu že omogoča izkušnjo odrešenjskega občevanja v iskanju njegove podobe in imena.

Pokazati je tudi treba, kako osnovne verske resnice (dogme) ne prekinjajo komunikacije, marveč, prav nasprotno, o njej govorijo, odkrivajo njeno skrivnost in jo pospešujejo vse do njenih skrajnih meja. Krščanska vera je namreč zaupanje Bogu, ki je ena sama komunikacija, občestvo/občevanje treh čistih odnosov/oseb: Očeta, Sina in Svetega Duha. V trojstveni perspektivi odpira krščanstvo komunikaciji nova obzorja: spodbuja jo, kjer je prekinjena; se bori proti vsem vrstam izobčevanja in krivic; obnavlja jo, kjer je prizadeta (odpuščanje, sprava) idr. Proti upanju zagovarja možnost komunikacije tam, kjer se zdi, da je dokončno prekinjena, ko namreč spreminja smrt v dar novega življenja v občestvu Svete Trojice. Krščanstvo takó razodeva skrivnost komunikacije, v katero smo vpeti in po njej stopamo v življenje v obilju.

Sklep: Sinoda - znamenje, da Duh piše svoj evangelij

Sveti Duh, Duh različnosti in občestva, kliče Cerkev na pot za Kristusom in jo tja tudi vodi. To dela tako, da upošteva kulturne danosti in ji pomaga, da v dialogu in sodelovanju v Cerkvi in Cerkve s kulturo/družbo, prenavlja Cerkev in evangelizira družbo. To ni nikoli končano dogajanje, zato se Cerkev v moči Duha stalno spreobrača k evangeliju in prenavlja, da bi že v svoji pojavnosti in novih evangeljskih izrazih mogla nagovoriti in spreminjati okolje, v katerem živi in je z njim v trajni interakciji. Tako se usmerja tudi naša krajevna Cerkev s sinodo, s skupno potjo, in to je zagotovo eno od znamenj, da je na delu Sveti Duh.

Upati smemo, da bo iz tega vrenja nastal nov tip vernih in njihove Cerkve, ki bo trdna v veri, odprta za dialog v skupnem delu za bolj bratski/sestrski svet. Taki kristjani bodo živeli hvaležno in brez kompleksov, vero pa bodo oznanjali z veseljem, 'krotko in ponižno', kot naroča sveti Peter, da bi ljudje lahko odkrili v Kristusu še en dar, 'milost na milost' (prim. Jn 1,16), zato 'da bi bilo njihovo veselje popolno' (prim. 1 Jn 1,4). To bo zagotovo tudi spremenilo 'obličje naše družbe' in sadovi Duha, ki jih sedaj seje v slabosti naših moči in omejenosti naših spoznanj, bodo dozoreli v prid Cerkve na Slovenskem, vsega naroda in slehernega človeka pri nas. To seveda ne pomeni, da bi Sveti Duh potem prenehal pisati svoj evangelij, marveč ga bo pisal z znanjci na novo in sveže za njihovo uresničitev, osvoboditev in končno odrešenje, tako kakor ga danes piše z nami.

Povzetek: **Drago Ocvirk, CM, Nedokončan evangelij Svetega Duha.**

O delovanju Svetega Duha govori prvi del razprave in pokaže, kako pomembno je upoštevati, da Sveti Duh tudi ločuje, ustvarja različnosti in jih ohranja, ko obenem povezuje (p)osebni v občestvo nove zaveze. V drugem delu pokaže avtor, kako je tako delovanje Svetega Duha v veliki meri uglašeno z duhom sodobne družbe, ki po eni strani poudarja pomen človeka in demokratične kulture, po drugi pa je zaznamovana s tehnološkimi in vseobsegajočo komunikacijo. Poslušnost Svetemu Duhu pomaga Cerkev, da prispeva svoj delež povsod tam, kjer mehanizmi sodobne družbe človeka zavirajo v človeški rasti in podrejajo drugim ciljem, kakor je on sam.

Summary: **Drago Ocvirk, CM, Unfinished Gospel of the Holy Spirit**

The first part of the treatise deals with the action of the Holy Spirit and shows, how it is important to take on account the fact, that the Holy Spirit also separates, creates differences and preserves them, while at the same time he ties the specifics/persons in the community of the new alliance. In the second part the author shows how this action of the Holy Spirit is largely in accordance with the spirit of the modern society, which on the one hand emphasizes the importance of human being and democratic culture and on the other hand is characterized by technical sciences and global communication. Obedience to the Holy Spirit helps the Church to make its contribution wherever the mechanisms of modern society hinder human being in his human growth and subordinate him to aims different from himself.

Marjan Turnšek

Duhovna obzorja sodobnega sveta

Kriteriji eklezialnosti apostolskih gibanj ter njih pomen v teologiji in pastorali

Duh veje, kjer hoče, zato je težko ujeti »duhovna obzorja« v nek pregled, saj že v naslednjem trenutku Duh spet veje, kjer hoče, in ponovno spreminja »duhovna obzorja«. A kljub temu je potrebno tvegati in ujeti nekaj te Duhove neujetnosti v statične črke in zapisane besede. Ker govorimo o »duhovnih obzorjih«, je treba najprej opredeliti pojem »duhovno«. Duhovno življenje ima v krščanstvu poseben pomen, mnogo močnejšega, kot ga najdemo drugod, saj je duhoven človek tisti, v katerem prebiva in deluje Sveti Duh. »Duhovno življenje je življenje v Svetem Duhu in s Svetim Duhom, 'ker je božja ljubezen izlita v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan' (Rim 5,5).«¹ Ker je Sveti Duh neomejen velikonočni Dar Vstalega Gospoda, je njegovo vetje mogoče zaznavati tako v občestvu Cerkve kakor zunaj njega; odvisno pač od mere svobodnega sodelovanja človeka in skupnosti kot celote. Še zlasti za življenje Cerkve moremo z vsem srcem pritegniti Yvesu Congarju, ki pravi, da je njeno skupno življenje »epikletično«, saj je celotna Cerkev zakramentalne narave. Zakramentalnosti pa ni brez izrecnega klicanja in delovanja Svetega Duha. Cerkev nima sama v sebi zagotovila, da lahko opravlja dejanja, ki »proizvajajo« večno življenje. Zato se mora pri tem nenehno zatekati k milosti tistega, ki je neustvarjena Milost, ki je absolutni Dar: to je Očetov Duh in hkrati Duh Besede. Zato je epikleza tudi ena izmed osrednjih molitev cerkvenega občestva, s katero kliče Svetega Duha v svojo sredo in v svoje delovanje. Na dogmatični ravni je izpoved »verujem v sveto katoliško in apostolsko Cerkev« utemeljena v

¹ T. Špidlik, *Osnove krščanske duhovnosti*, Maribor 1998, 11. Avtor na naslednji strani nadaljuje z nekaj primeri iz zakladnice duhovnih očetov: »Po opredelitvi sv. Ireneja je duhovni človek sestavljen iz telesa, duše in Svetega Duha. Slednji je kakor 'duša naše duše', se združi z našim 'jazom' in daje moč vsemu, kar je človeškega v nas ... 'Kristijan je deležen Svetega Duha,' piše Teofan Zatvornik (+1894), 'to deleženje je nujno potrebno; kdor namreč nima Kristusovega Duha, ni Kristusov.' 'Zakaj Duha primerjamo z vodo?' se vprašuje sv. Ciril Jeruzalemski. Sam odgovarja: 'Iz vode se vse rojeva, voda hrani rastline in živali. Prihaja z neba kot dež. Je ena sama, ima isto naravo, a kako različne učinke povzroča! Izvir namaka ves vrt; isti dež pada z neba po vsem svetu. Toda voda v liliji postane bela, v vrtnici rdeča, v hiacinti škrlatna. Tako tudi Sveti Duh. Čeprav je eden in nedeljiv, deli vsakemu - kakor hoče - svojo milost.'«

izrecni veri »verujem v Svetega Duha«. Zato dogmatična teologija terja povsem epikletično cerkveno življenje in delovanje.²

1. »Notranja kriza« krščanstva

Govorjenje o notranji krizi krščanstva ni nujno nekaj negativističnega in ogrožajočega samo bistvo krščanstva, ki ima zagotovilo preživetja in zato praktično ne more priti v nobeno resnično krizo. Hkrati pa lahko rečemo, da je krščanstvo nujno vedno v krizi, če mislimo pri tem na bolj antično-biblični pomen »krize«, ki je v tem, da se je v novih situacijah potrebno znova in znova odločati, zavzemati nova stališča in duhovno (pre)soditi razne novosti, kar pa seveda ni lahko dejanje.

Poglejmo stanje krščanstva v globalnem smislu v nekaj preprostih linijah, ki nam bodo osvežile tudi nekaj naše skupne izkušnje v življenju cerkvenih skupnosti v Cerkvi na Slovenskem, ki se s pokrajinskim zborom želi spet bolj živo zavesti svojega položaja v spremenjenih pogojih in okoliščinah v novo nastali samostojni državni skupnosti. Izhajajmo iz religioznega dejstva krščanstva, ki ima za katoličane svoj vidni izraz v Cerkvi. To »religiozno dejstvo« ima v zadnjem obdobju nekaj splošnih značilnosti, ki jih ni mogoče prezreti:

- nekateri katoličani, kot posamezniki ali kot manjše skupnosti, svoje vere ne udejanjajo več, oziroma je ne živijo več znotraj zunanjih okvirov tradicionalnega katoliškega cerkvenega občestva;
- spet drugi ne vedo več, če še verujejo ali ne;
- nekateri sprejemajo samo določene točke katoliškega nauka in krščanske morale, vse druge pa zametajo; izbirajo po svoji presoji;
- spet drugi so močno kritični do trenutnih odločitev cerkvene hierarhije;
- nekatere močno pritegujejo nove oblike religioznosti, ki nimajo veliko skupnega s krščanstvom, kljub morda drugačnemu videzu;
- določen odstotek se jih spreobrača k islamu ali budizmu, oziroma kakšni drugi tudi tradicionalni obliki vere ali religije predvsem pod vplivom karizmatičnih voditeljev (guruji, lame ...).

Priče smo torej procesu, ki je postopoma zorel vse od prosvetljenstva naprej in ga lahko povzamemo v naslednjo »verigo«: sekularizacija je kot stranski sad rodila sekularizem, ki neustavljivo vodi vsaj v agnosticizem. Danes postaja vse bolj očitno, da je ta proces pripeljal v slepo ulico, iz katere se ljudje vračajo po poti prave »eksplozije« divje religioznosti in tudi »eksplozije« krščanstva zunaj Cerkve. Kakorkoli se to sliši paradokсно, je vendarle dejstvo, da mnogi želijo biti kristjani, vendar ne znotraj institucionalnih okvirov katoliške Cerkve. Religiozni pluralizem je dejstvo, ki ga doživljamo na vsakem koraku. Mnoštvo ver in raznih religioznosti ne obstaja samo »de facto«, kar je bilo vedno, ampak tudi »de iure«. Religiozni pluralizem je uzakonjen v ustavah in državnih zakonih, kjer so pred zakonom vse verske skupnosti enake. V sodobni laicistični družbi ni več vere, ki bi bila »prava« in bi zato imela več pravic. Sodobna država in družba ne želita privilegirati nobene religije zato, ker bi bila »bolj prava« ali ker

² Prim. Y. Congar, *Der Heilige Geist*, Freiburg im Breisgau 1982, 488-495.

je nosilka določenih »vrednot«.³ To je stanje, v katerem bolj ali manj živimo tudi v Sloveniji. Iz tega sledi, da mora »nezaščiten« krščanstvo vedno bolj računati le nase, na svojo notranjo moč in ne na zunanjo podporo. Dejstvo pa je tudi, da so se »prebudile« tudi druge velike svetovne religije in začele svoj pohod na duhovno izpraznjeni Zahod in v letih po padcu »berlinskega zidu« tudi na duhovno prestrašeni socialistični Vzhod.

Tudi kulturno ozračje, ki je trenutno prevladujoče, ni naklonjeno krščanstvu in katoliški Cerkvi. Ta »laična kultura« reproducira stare in producira nove očitke krščanski morali in stališčem katoliške Cerkve (na primer vprašanja o spolni morali, glede zakonskega življenja, ob stališču do splava, kontracepcije, AIDS-a, judovskega vprašanja ...). Tako se ustvarja javno mnenje, ki pospešuje tudi v kristjanih, ki živijo sredi te kulture, verske dvome, ustvarja nejasnosti in jih vodi v skepticizem v odnosu do nauka Cerkve. Vse to pa popači religijo in vero zgolj na nekakšno sredstvo, posameznike ali manjše skupine, ki nimajo širšega zaledja, pa vodi v fideizem (kar rodi razne fundamentalizme) ali, na drugi strani, v prepričanje, da je osebno izkustvo in lastna izkušnja vse (intimizem, spiritualizem). Zato je tudi katoliška vera v tej laicistični kulturi opredeljena kot »privatna« oziroma »zasebna« dejavnost, ki nima in ne more imeti vidnejšega mesta v javnih zadevah. Vsi ti sadovi laicistične kulture v vernikih nasprotujejo dojemanju krščanstva kot razodete absolutne in polne resnice (četudi je ne dojemamo v vsej polnosti), hkrati pa omogočajo ponovno »vrnitev religioznosti« in »divjega svetega«, ki ga ni mogoče niti približno določiti s kakršnokoli objektivnostjo.

Zato trenutna »vrnitev« k religioznosti tudi med kristjani nikakor ni vedno vrnitev h krščanstvu ali vrnitev k biblično razodetemu Bogu. V tej religioznosti ni razlike med Bogom in kozmosom in zato še manj med Bogom in človekom. Bog je kozmična energija, religija pa sociološko-psihološko dogajanje, kjer ljudje iščejo močno »duhovno čustvenost« (mir, občutek polnosti, veselje, razširjeno zavest; kot sredstva pa so uporabne tudi droge, seks, alkohol, »nosilna« glasba, smrtne igre ...).

Vsa ta dejstva našega bivanjsko-verovanjskega okolja so dovolj močan motiv in izziv za angažirano novo evangelizacijo Cerkve, ki nujno vsebuje vsaj naslednje elemente kot odgovor na zgoraj opisano stanje:

- utrditev in poglobitev osebne vere;
- iskanje novih poti za bolj uspešno kerygmo in njej sledečo mistagogijo;
- zavesten odgovor na »žejo po Bogu«, ki se javlja v ljudeh, z avtentičnim krščanskim oznanilom in ne s »prilagojenim krščanstvom«, saj to punujajo že razne »nove duhovnosti«;
- »izrabiti« (ne v negativnem pomenu) je potrebno »razočaranja«, ki jih v mnogih ljudeh pustijo razni novi poskusi »instant« duhovnosti; ne v smislu »napada« na druge, ampak za konkretno pomoč razočaranim posameznikom, da lažje najdejo pot nazaj k samemu sebi in h krščanstvu;

³ Prim. Editoriale, *La fede cristiana nel mondo di oggi*, v: *La civiltà cattolica* 148 (1997), 4-3536, 107-116.

- ponudba krščanskega smisla življenja: izguba smisla življenja, ki se znotraj laiciistične kulture kaj hitro pojavi, je spet nova priložnost za ponudbo krščanskega pogleda na življenje, smrt in večnost;

- ponudba odgovora na »praznino«, ki jo v človeku pušča materializem in konzumizem.

Sodobnemu iščočemu človeku je potrebno ponuditi in omogočiti razmislek o katoliški veri, ki v srečanju s Kristusom, učlovečenim Božjim Sinom, ki je umrl in vstal, daje človeku možnost polnega življenja na tem svetu in ga more, v upanju na večno življenje v skupnosti z Bogom - Sveto Trojico, odpreti v zadnji cilj njegovega hrepenenja po veselju in življenju. To mu je omogočeno znotraj cerkvene skupnosti po molitvi in udejanjanju ljubezni. Prav v odgovor temu izzivu v svetu so se v Cerkvi pojavile nove oblike občestvovanja - eklezialna apostolska gibanja.

2. »Paralelni slalom« laične kulture in katoliške Cerkve

Zadnji val »novih duhovnosti« nikakor ni neka posebnost krščanstva. Saj smo v zadnjih štirih desetletjih priče pravi poplavi novih duhovnih gibanj, ki jih s skupnim imenom imenujemo New Age - nova doba. Postmoderna zavest z novo holistično paradigmo je pričela prodirati z raznimi gibanji naperjenimi proti obstoječi kulturi v šestdesetih letih: pojav hipijev, (študentsko gibanje, maj 1968), ekološka in mirovniška gibanja (ki imajo večkrat povsem drugo ozadje, kot ga kaže njihovo ime). Novi način razmišljanja je prodiral na vsa področja življenja: zanimanje za alternativne načine medicine (akupunktura, homeopatija), nov način prehranjevanja, vedno večja »vera« v moč komuniciranja z neznanimi centri energije in vednosti (esoterizem), »stik« z umrlimi (spiritizem), pretirano zaupanje v radiostezijo in bioenergijo, v magično vrednost števil in sploh ezoteriko ter magijo vseh vrst ... Vse to naj bi vodilo v polnejše življenje.⁴

Zanimivo je, da začetek »nove dobe« skoraj sovpada z Drugim vatikanskim koncilom. Ljudje so se znašli v povsem novi situaciji in tudi znotraj krščanstva so se pričeli odzivati nanjo. Krščanstvo je moralo spet pričeti misliti samo sebe znotraj spreminjajoče se paradigme, odzivati se na nov način mišljenja. Ta proces še ni končan, tudi znotraj Cerkve ne. Nekateri ljudje so se odzvali in se še odzivajo tako, da so krščanstvo zapustili in se utapljujejo v sinkretizmu »novih duhovnosti«, drugi pa s prenovitvijo znotraj krščanstva. S tem pojavom je bila Cerkev prisiljena voziti neke vrste »paralelni slalom« s to novo miselnostjo. Bistvo tega slaloma pa je, da mora vsak prepeljati svojo stezo, ne da bi preskočil na vzporedno. Ta primera, ki sicer šepa, nam lahko predoči novi položaj Cerkve

⁴ Literature s tega področja je vedno več. Za orientacijo morda samo nekaj nam bolj dostopne: G. Danneels, *Cristo o l'Acquario*, v: *Il Regno* 36 (1991), 664, 415-424 (slovenski prevod v *Kristjanovih obzorjih*); A. Demoustier, *Symbol ou magie?: Le sens du mot »esprit«*, v: *Christus* 39 (1992), 153, 43-50; A. Goljevšček, *New Age in krščanstvo*, Koper 1992; *V somraku duhovnih avantur*, MOŠ, Ljubljana 1992; D. Ocvirk, *Kaj je Nova doba (New Age)?*, v: *BV* 53 (1993), 265-272; G. Schiwy, *Lo spirito dell'Età Nuova: New Age e cristianesimo*, Brescia 1991; A. Terrin, *New Age: La religiosità del postmoderno*, Bologna 1993; *Nova doba* (tema celotne številke), v: *CSS* 28 (1994), št. 7-8.

v sodobnem svetu, kjer prevladuje laična miselnost, ki krščanstvo izenačuje z vsemi drugimi religioznimi in tudi antireligioznimi pojavi. Zato je končen izid odvisen le od »vožnje« Cerkve same. Gledano od zunaj, so »proge« enake za vse, četudi mi od znotraj doživljamo in smo prepričani, da je drugače, vendar večinskega javnega mnenja ne moremo na hitro spremeniti.

Prenova znotraj Cerkve je delo Svetega Duha, ki vodi Cerkev in jo nenehno od znotraj prenavlja. Krščanstvu in katoliški Cerkvi nova duhovna in apostolska gibanja niso bila nikoli nekaj tujega.⁵ Verjetno bi bila prej izjema doba, v kateri ni bilo kakšnega novega poskusa zaživeti krščanstvo v novih oblikah. V katoliški Cerkvi je bilo v tem oziru tudi v dvajsetem stoletju precej živo (okoli 600 različnih gibanj). Kot dediščina prejšnjega stoletja so se v prvih desetletjih začela uveljavljati: liturgično gibanje, ekumensko gibanje, gibanje »nazaj k virom« ... Vse to živo dogajanje je postalo še posebej plodno v pripravah na Drugi vatikanski koncil in po njem. Za zadnja štiri desetletja lahko rečemo, da je duhovno prenavljanje, ki je delo Svetega Duha, kar dobesedno otipljivo.⁶ H. U. von Balthasar je leta 1982 zapisal svoje sintetično dojetje pokoncilске resničnosti v Cerkvi takole: »Morda je bilo potrebno počakati prav naše stoletje, da smo lahko priče takšnemu razcvetu in množičnosti laičnih gibanj v Cerkvi, med katerimi nekatera sledijo velike tradicionalne karizme, velika večina pa je zrasla na osnovi novih vzpodbud Svetega Duha.«⁷

3. Drugi vatikanski cerkveni zbor daje nov polet gibanjem

Pokoncilsko obdobje v katoliški Cerkvi je bilo zaznamovano z nenavadnim razcvetom duhovnih energij. Še posebej se je to dejstvo prebilo v ospredje ob pripravi na škofovsko sinodo leta 1987, saj je bila njena tematika prav življenje laikov v Cerkvi. Ozračeje v samem procesu sinode je bilo močno zaznamovano z razpravo o novih eklezialnih gibanjih. Množica prispevkov s to problematiko je

⁵ Pomislimo samo na številne oblike društvenega življenja in najrazličnejših vrst bratovščin, ki jih je uvajal v prejšnjem stoletju častiljivi A. M. Slomšek. Ali na živahno društveno življenje med obema vojnama na Slovenskem. Ali pa na vsa duhovna prenovitvena gibanja v zgodovini Cerkve, ki so prerasla v redovne skupnosti.

⁶ Zaradi občutka dogajanja znotraj katoliške Cerkve naj naštejemo samo nekaj najbolj znanih eklezialnih gibanj:

Karizmatična prenova v Duhu: v molitvenih skupinah zajema okoli 15 milijonov vernikov; Gibanje ognjiščarjev: ustanoviteljica je Chiara Lubich; ob *Besedi življenja* premitljujejo mesečno svetopisemske odlomke (naklada 1.250.000; 1.250.000 izvodov revije, preko 100 radijskih in 5 televizijskih postaj); Neokatehumenat: 1985 je obstajalo 7187 skupnosti v 2568 župnijah; Apostolstvo molitve, Skupnost sodelavcev Opus Dei, Communion e Liberazione, Skupnost Sv. Egidija, Cursillos de Cristianidad, Skupnost Notre-Dame, Vera in luč, Barka, Svetovna zveza Skupnosti krščanskega življenja, Laična skupnost Charles de Foucauld, Marijina legija, Marriage Encounter, Milizia dell'Immacolata, Apostolsko gibanje Schönstatt, Gibanje Oaza, Gibanje za boljši svet (Mondo migliore), Gibanje Pro sanctitate, Terezijansko gibanje, Skupnost sv. Frančiška Saleškega, Skupnost sv. Vincencija Pavelskega, slovensko gibanje Pot.

⁷ Prim. P. J. Cordes, *Dentro il nostro mondo: Le forze di rinnovamento spirituale*, Casale Monferrato 1989, 14.

nakazovala, da bo ta pojav pritegoval vedno več pozornosti in da se mu ne bo mogoče več izogniti, tudi na zasedanju sinode ne. Čeprav so se v zgodovini Cerkve nove eklezialne resničnosti vedno ali vsaj pogosto pojavljale, vendar je bilo verjetno zdaj prvič, da so se najodgovornejši v Cerkvi z njimi tako v globini ukvarjali. Zato nekateri poznavalci pravijo, da se je na sinodi zgodil »epohalni korak« v pojmovanju novih eklezialnih gibanj.⁸

Od leta 1979 se središče katoliške Cerkve posebej intenzivno ukvarja z novimi eklezialnimi apostolskimi gibanji. Papeški svet za laike je pričel s kontinentalnimi srečanji z odgovornimi laiki za laiški apostolat in z njihovimi dušnimi pastirji. Prva med njihovimi glavnimi ugotovitvami je bila, da je duhovna prenova v določenem številu delnih Cerkva otipljivo dejstvo. V vesoljni Cerkvi je vedno močnejša zavest, da mora to duhovno prebujanje biti z vso pozornostjo obravnavano v vseh delnih Cerkvah, kajti eklezialna gibanja nudijo pomemben prispevek k misijonski nalogi Cerkve, ki ga ni mogoče več prezreti in ne preceniti.

Naslednje najbolj značilne točke o razmerju med eklezialnimi apostolskimi gibanji in delnimi Cerkvami so povzete po ugotovitvah mons. Paula Josefa Cordesa, dolgoletnega podpredsednika Papeškega sveta za laike.⁹

1. Med delnimi Cerkvami in eklezialnimi gibanji naj vlada vzajemno zaupanje in zvestoba, saj sta to v vsakdanjem življenju tisti resničnosti, ki nujno označujeta vsak resničen človeški odnos in zagotavljata tudi avtentičnost našega odnosa z Bogom. Ta dva elementa nudita gotovost in prinašata novo življenje in novo veselje v občestva.

2. Jasnost Božje bližine, ki je v teh gibanjih tako živa, ima še toliko bolj pomembno vlogo v situaciji, ko se mnogi znotraj in zunaj Cerkve sprašujejo po smiselnosti njenega poslanstva in o njenem pomenu sploh. Nove oblike duhovnosti, ki se porajajo v teh gibanjih, pomenijo mostove, s katerimi se premoščajo razdalje med Jezusovimi odrešenjskimi dejanji in vso razpršeno resničnostjo našega postmodernega časa. Gibanja dajejo povsem konkretne nove vzpodbude in možnosti, s katerimi se dotikajo krščanske verske prakse in jo prenavljajo od znotraj. Odkrivajo in ponujajo pomoč za času in kraju primerno pot vere. V njih si Razodetje spet privzame privlačen in izzivalen obraz, ki je sposoben sodobnike pritegniti k novemu delovanju iz moči evangelija. V gibanjih Duh ohranja Evangelij vedno mlad, privlačen in živ, kar olajša osebno srečanje z Gospodom ter navdušeno in navdušujočo hojo za Njim v podaritvi Očetu.

3. Pričevalec Božje bližine ne more drugače, kot da se v svetu izpostavi in da pri tem zadene na njegovo moč. Evangelij ni bil oznanjen za neko intimistično in individualistično samozadovoljstvo. Povabilo in vzpodbuda k oznanjanju sta toliko močnejša, kolikor bolj odločno se je posameznika dotaknila resnica vere, ki jo je Pavel izrazil takole: »Gorje mi, če evangelija ne bi oznanjal!« (1 Kor 9,16). Neupravičeno se gibanjem očitata izoliranost in apostolska sterilnost. Po koncilu so prav gibanja našla prostor za sejanje Božje besede prav povsod. Kajti ravno osebe, ki se jih je dotaknila Božja milost ali so v odrešenjskem doživetju

⁸ Prim. P. J. Cordes, *Dentro il nostro mondo: Le forze di rinnovamento spirituale*, 5.

⁹ Prim. P. J. Cordes, *Dentro il nostro mondo: Le forze di rinnovamento spirituale*, 6-9.

našle v kakšni besedi Evangelija ključ za vstop v novo deželo, ne morejo »molčati« (prim. Apd 4,20). Zato jih teženje vodi tudi k delovanju za socialno pravičnost in za mir med narodi. Na ta način ti ljudje pripomorejo k spreminjanju družbe in države, kjerkoli pač živijo. Poglobljeno poznavanje njihovih programov in pobud pokaže, da so te skupine mnogo manj »zunaj sveta«, kot se ponavadi misli, ali kakor dejansko marsikdaj je župnijsko dogajanje.

4. Eklezialno in socialno služenje duhovnih gibanj mora vedno služiti življenju delnih Cerkva. Drugačna oziroma njim lastna duhovnost ne odveže ne gibanj kot celote ne posameznikov od dolžnosti do celotne skupnosti Cerkve ali drugih pomembnih cerkvenih enot. Škofija in župnija še vedno ustvarjata tiste prostore cerkvene strukture, ki ustrezajo strukturi naše vere: v njih živi naš »bližnji«, v njih se dogaja za nas »ura resnice«, v njih se v ognju preizkušamo. Če ni tako, potem so gibanja lahko tudi ovira na poti življenja iz vere. Gre torej za to, da znotraj apostolskih gibanj spoznamo poti, ki bolj služijo in boljje uresničujejo »na določenem mestu« osnovno nalogo Cerkve.

Med člani gibanj in dušnimi pastirji morata vladati zaupanje ter zavest komplementarnosti; to sta nepogrešljiva elementa tega tako potrebnega odnosa, ki je tudi delo Svetega Duha. V tem odnosu eni in drugi odkrivajo duhovne vrednote in zaklade, ob katerih se lahko obogati celotna skupnost. Člani gibanj lahko sprejmejo določene pastoralne naloge znotraj splošnih cerkvenih struktur: katehezo za otroke, mlade in odrasle, trajno duhovno oblikovanje, liturgično animiranje, pastoralno posameznih poklicev, karitativne in socialne dejavnosti ... Vse to so naloge, ki jih Duh narekuje Cerkvam (prim. Apd 2,7-11). Vsak konkreten projekt morajo spremljati vzgojni in formativni programi, da se ne izgubi teološko-duhovna globina. To vključuje dvojno dinamiko: po eni strani ti programi pomagajo dojeti odgovornost vsake skupnosti, da ohranja svoje posebno poslanstvo, svojo karizmo, da se sredi množice karizem v Cerkvi njihova ne bi izgubila; po drugi strani pa razodevajo nujnost, da vsa gibanja usmerjajo svojo duhovnost v skupni zaklad vere in s tem ohranjajo edinstvo v različnosti.

Prav v gibanjih pride najbolj do izraza pomemben sad Drugega vaticanskega cerkvenega zbora, ki ga lahko prepoznamo v poživljeni zavesti, da noben krščen človek ni več samo naslovljenec oznanila, ampak mora biti tudi nosilec, ki ga vodi in oživlja Sveti Duh. Papež Janez Pavel II. pa v tem vidi marijansko noto v teh novih duhovnostih.¹⁰

4. Oblikovanje kriterijev za razločevanje

Katoliška Cerkev je skozi vsa obdobja morala vedno znova iskati in vzpostavljati harmonijo med »službo« in »karizmo« v svoji sredi. »Apostolska gibanja in nova 'duhovna gibanja' so nosilci velikega upanja, če le ostanejo zvesti v cerkvenem občestvu (si in communione ecclesiali recte permanent).«¹¹ S temi besedami je povzela in obeležila potrebo po razločevanju duhov glede

¹⁰ Prim. Janez Pavel II., *Redemptoris Mater*, CD 34, Ljubljana 1987, 48.21.

¹¹ Škofovska sinoda 20 let po koncilu, *Exeunte coetu secundo*, CD 30, Ljubljana 1986, 45.

novih gibanj izredna sinoda škofov 20 let po koncilu. »Veliko upanje« - da, a znotraj »zvestobe« Kristusovi Cerkvi. Da je bilo to pomembno vprašanje za celotno Cerkev, se lepo vidi iz načina oblikovanja »kriterijev eklezialnosti«, ki so nastajali v procesu škofovske sinode, ki je govorila o laikih (1987), in se zrcali iz vseh zaporednih dokumentov te sinode. Zato bomo primerjali te kriterije kot so se postopno oblikovali v *Instrumentum laboris*, nato v *Propositiones* in končno v zaključnem dokumentu *Christifideles laici*.

a) *Instrumentum laboris*, 22. aprilis 1987¹²

Različne oblike povezav vernikov predstavljajo zelo dragocene eklezialne oblike razglašanja (promozione) in uresničevanja krstnega dostojanstva ter apostolske odgovornosti laikov. Iz takšnih gibanj in povezav se napajajo in manifestirajo »žive energije« in »tokovi svetosti« med »christifideles«. To so resnični prostori spreobračanja in krščanskega oblikovanja. Pogosto so uspešni prav v okoljih, kamor delovanje župnije ne seže več.¹³ Delovno gradivo govori o novi pomladi povezovanja vernikov po krizi ob koncu šestdesetih let. Ta pomlad zahteva tudi cerkveno razločevanje, ki pa mora biti modro in pravočasno. Naloga škofov v povezanosti s papežem je, da opravijo to občutljivo nalogo razločevanja karizmatičnih darov, ki jih Sveti Duh razširja med verniki, da bi se gibanja lahko organizirala in prevzemala apostolske pobude.¹⁴ Nobe-nega dvoma ni, da so ti darovi vernikov delo Svetega Duha, kakor je delo istega Duha tudi razlikovanje teh darov.

V tem delu procesa sinode je bila jasno ugotovljena in izražena potreba po preciziranju kriterijev, ki bi usmerjali v teh združenjih zorenje v cerkvenosti, pastirjem pa omogočali ali olajšali potrebno razločevanje. Ti kriteriji eklezialnosti na tej stopnji vsebujejo naslednje bistvene elemente:

- občestvo s papežem in škofi,
- zvestoba učiteljstvu Cerkve,
- udeleženos na poslanstvu Cerkve,
- sadove ljubezni (karitas),
- sadove svetosti,
- sadove apostolskega poleta,
- sadove predanosti in cerkvenostnega služenja,
- krščansko oblikovanje za poklicne naloge članov.¹⁵

V naročju krščanske skupnosti je treba prerasti, kot besedilo še dodaja, drže rivalstva in nasprotovanja, drže »monopolov« in »ekskluzivnosti«. V imenu občestvenega principa je treba dajati prednost »edinosti v množtvu oblik«.¹⁶

¹² Enchiridion Vaticanum (EV) 10, 1706-1709.

¹³ Prim. EV 10, 1706.

¹⁴ Prim. EV 10, 1707.

¹⁵ Prim. EV 10, 1708.

¹⁶ Prim. EV 10, 1710.

b) *Propositiones*, 29. oktobra 1987¹⁷

»Nove oblike gibanj, ki se danes porajajo v Cerkvi, morajo, če so znamenje navdiha Svetega Duha med verniki v Kristusa, najti prostor za razširitev tam, kjer je to potrebno, a hkrati mora biti o tem seznanjen škof in vse mora teči s potrebnim upoštevanjem škofijskih in področnih smernic.«¹⁸ Kadar se gibanje razširi na kakšno novo področje, morajo voditelji ustvariti dialog z lokalno Cerkvijo. Pri tem *Propositiones* nadaljujejo razvoj kriterijev eklezialnosti v sinodalnem procesu, saj so neposredni sad samega sinodalnega zasedanja škofov z vsega sveta v Rimu. V dokumentu najdemo naslednje kriterije:¹⁹

- prava vera in zdrav nauk;
- podvrženost legitimni avtoriteti lokalnih pastirjev in papeža ter pripravljenost sodelovati z njimi v pastoralnih načrtih;
- na izrecen način morajo priznati in spoštovati obstoječe cerkvene skupnosti: škofijo in župnijo;
- vse karizme so komplementarne v službi dobrega za vso Cerkev, zato je treba preprečiti vse, kar bi ranilo cerkvenostno karitas;
- presojanje pastirjev glede gibanj mora sloneti na molitvi in presoji resničnih potreb Cerkve pri evangelizaciji, a vedno ohranjati resnico in ljubezen; v moči svoje karizme razločevanja morajo škofje s previdnostjo in modrostjo ter veliko mero potrpežljivosti omogočiti, da pride na dan delo Svetega Duha;
- s posebno pozornostjo je treba ločiti v njih skupnostno cerkveno dejavnost od svobodne in osebne dejavnosti članov, ki jo uresničujejo zgolj z lastno odgovornostjo, predvsem na socialnem, kulturnem in političnem področju;
- razlikovanje in opogumljanje glede dejavnosti gibanj mora biti pozorno predvsem na sadove svetosti, občestvenosti in evangelizacije;
- z zaupanjem gledati na kler, predvsem na župnike in kaplane ter redovnike, ki jim služijo kot kaplani in svetovalci.

c) *Christifideles laici*, 30. decembra 1988²⁰

Zaključni posinodalni dokument povzema vso razpravo in ugotavlja, da je v skladu s skupnostno svobodo prisotna potreba po »jasnih in preciznih« »kriterijih eklezialnosti« za razločevanje in priznanje laičkih združenj. Iz besedila je mogoče izluščiti kriterije, kot jih je na osnovi *Propositiones* preoblikoval papež Janez Pavel II.:

- poklicanost vsakega k svetosti, ki se razodeva 'v sadovih milosti in jih Sveti Duh povzroča v vernikih' (C 39) se zrcali kot rast k polnosti krščanskega življenja in popolnosti ljubezni; vsako gibanje je poklicano postati »orodje svetosti

¹⁷ EV 10, 2138-2144.

¹⁸ EV 10, 2138.

¹⁹ Prim. EV 10, 2142-2144.

²⁰ CD 41, Ljubljana 1989, 30.

v Cerkvi«, ko vzpostavlja tesnejšo zvezo med praktičnim življenjem in vero-
vanjem članov;

- odgovornost za izpovedovanje katoliške vere, za avtentično razlago, spre-
jem in oznanilo resnic o Kristusu, Cerkvi in človeku v poslušnosti cerkvenemu
učiteljstvu; odgovornost za izročanje vere in za vzgojo v njej, s posebnim
poudarkom na celovitosti vsebine;

- kot občestvo gibanje pričuje z globokim sinovskim odnosom do papeža,
stalnega in vidnega središča edinosti, ter do škofa; to prinaša tudi spoštovanje in
usklajenost med vsemi vrstami apostolata; gibanje sprejema njun nauk in
pastoralne smernice;

- gibanje mora biti prilagojeno »apostolskemu smotru Cerkve« in biti udele-
ženo pri njegovem doseganju: prežeti z evangeljskim duhom različne skupnosti
in razna okolja; s tem postajajo gibanja vedno bolj »subjekti nove evangeli-
zacije«;

- navzočnost v človeški družbi v luči socialnega nauka Cerkve, ki je v službi
celostnega dostojanstva človeka; »živi vrelci soudeleženi in solidarnosti pri
graditvi bolj pravičnih in bolj bratskih pogojev znotraj družbe«.

Pri primerjanju različnih stopenj v nastajanju teh kriterijev je očitno opaziti
spremembo v izražanju in vrstnem redu kriterijev, kar seveda kaže tudi na spre-
membo poudarkov in pomembnosti posameznih razpoznavnih znamenj. V tem
kristaliziranju kriterijev se vidi, da se vsebinsko posamezne stopnje ne raz-
likujejo v bistvenih stvareh, spremenjen vrstni red pa seveda pomeni tudi
prenos poudarkov glede teže posameznega kriterija. To pa kaže na določen
razvoj zavesti znotraj Cerkve same, glede na razmere, ki se jih je Cerkev kot
celota zavedla v svojih predstavnikih, zbranih s celega sveta. Ti temeljni kriteriji
usmerjajo k prepoznavanju konkretnih sadov, saj tudi pri tem razločevanju ni
mogoče mimo pravila, da se bodo Jezusovi učenci prepoznali po sadovih. In ti
sadovi naj bi bili:

- resnična prenova po poti molitve, kontemplacije, bogoslužnega in zakra-
mentalnega življenja,

- pospeševanje poklicev za krščanski zakon, za službeno duhovništvo in za
posvečeno življenje,

- pripravljenost sodelovati pri programih in dejavnostih Cerkve,

- katehetsko delo in pedagoška zmožnost vzgajanja kristjanov v življenju po
veri,

- navzočnost v različnih družbenih okoljih, organiziranje in navdihovanje ka-
ritativnega, kulturnega in duhovnega delovanja,

- duh evangeljske odločnosti in ubošva,

- spreobračanje h krščanskemu življenju ali vračanje obrobni kristjanov na-
zaj v občestvo.

Naj za primerjavo navedem še sintezo »od znotraj« o temeljnih rozpo-
znavnih znakih apostolskega gibanja. Franciszek Blachnicki, ki je sam bil usta-
novitelj enega izmed takšnih gibanj na Poljskem,²¹ pravi takole: »Štirje elementi

²¹ To je bilo gibanje »oaz« in je na nek način iz njega izšel tudi sedanjí papež Janez
Pavel II. Še danes zanimive in aktualne so misli ustanovitelja tega gibanja, ki jih najdemo v

tvorijo bistveno strukturo krščanskega občestva: Gospodov Duh, Gospodova Beseda, češčenje Gospoda in Gospodova ljubezen. Prvi element je neviden. Ostali trije označujejo tri temeljne funkcije Cerkve-občestva. Moremo jih izraziti tudi s tremi grškimi bibličnimi besedami: Martyrion, Liturgia, Diakonia. Ko potekajo te tri dejavnosti v neki človeški družbi, se rodi in razvija koinonia, občestvo nove zaveze.²²

Iz vsega povedanega se da izluščiti še glavne poudarke, ki danes v novih apostolskih gibanjih ne smejo manjkati:

- pomembnost Božje Besede in njeno oznanjevanje,
- globoka osebna ljubezen do Jezusa Kristusa,
- skupnost in družba - kot naloga: angažiranost znotraj Cerkve in v družbi,
- poudarjanje pomembnosti molitve in celovit način uvajanja vanjo,
- pripravljenost »plačati ceno« duhovnega prebujanja - radikalnost evangeljskega življenja,
- glavna področja, kjer gibanja širijo ali poglobljajo izkušnjo vere, so: kultura, družina in svet dela,
- krščanska duhovnost, ki je v prosojnosti za Svetega Duha, in se konkretno kaže v izpovedi vere - Kristus je Gospod, ponižnosti - učljivosti, celovitem pogledu na sebe in druge (kar je spet dar Svetega Duha in ne zgolj delovanja človeka), ljubezni do sovražnikov.

5. Sklep

Že dejstvo, da je katoliška Cerkev čutila potrebo ponovno preveriti kriterije za razločevanje delovanja različnih skupin znotraj svojega lastnega »organizma«, kaže na avtentično prisotnost versko-duhovnega prebujenja po Drugem vatikanskem koncilu. Hkrati pa isto dejstvo jasno izraža zavest, da to prebujenje prinaša s seboj tudi dvoumnosti in mnoge pomanjkljivosti. Sveti Duh namreč deluje sredi konkretne zgodovinske omejenosti, kar lahko privede tudi do preveč subjektivnega in zgolj človeškega interpretiranja njegovih navdihov, o čemer nam zelo zgodovno priča celotna zgodovina Cerkve. Zato je povsem na mestu potreba po zanesljivi sposobnosti razlikovanja znotraj celotne Cerkve. Tudi to je in mora biti delo Svetega Duha. Tega ne potrebuje le Cerkev kot celota, ker bi se morda čutila ogroženo, ampak je potreba po tem razločevanju tudi znotraj gibanj samih, saj le tako dobijo »legitimacijo« avtentično eklezialnega apostolskega gibanja. S tem pa tudi notranjo gotovost, da ne »tečejo« zaman, kot se je v nekem trenutku izrazil apostol Pavel. Od Cerkve pa to delo zahteva velik pogum, saj se nemalokdaj znajdejo njeni predstavniki prav pri tej nalogi pred velikimi težavami in nesluteno odgovornostjo, da vzpodbujajo ali zatirajo Duha. Vendar je prav to razlikovanje, v najglobljem pomenu besede, izziv Cerkvi, ki je vendar poklicana odgovoriti na nove religiozne

člankih: *Novi človek*, v: Bilten 12 (1982/83), 4, 5-8; *Novo občestvo*, v: Bilten 12 (1982/83), 5, 6-9; *Nova kultura*, v: Bilten 12 (1982/83), 6, 6-8.

²² F. Blachnicki, *Temeljna načela za vzgojo mladih v Cerkvi: Glavne značilnosti eklezialnega gibanja*, Ljubljana 1982, 22.

zahteve, ki vstajajo v ljudeh našega časa.²³ V gibanjih najde Cerkev lasten odgovor, ki ga je dolžna ljudem ob izteku drugega krščanskega tisočletja. Ljudje potrebujejo bolj skupnostno obliko verovanja, prepojeno z lastno živo izkušnjo vere, ki je vpeta v konkretnost vsakdanjega življenja in izhaja iz soočenja z Božjo Besedo ter živega srečanja z Jezusom Kristusom, kar omogoča Sveti Duh. Tako postanejo gibanja prostor individualnega in skupnostnega pričevanja za ljubezen do Boga in do bližnjega. Vsako resnično eklezialno gibanje razvije svoj lasten »itinerarij« pristnega krščanskega življenja sredi novih okoliščin. Poznanje in preverjanje teh novih »poti« lahko odpre nove možnosti in daje nove prepotrebne navdihe tudi splošni in ustaljeni pastoralni, saj je glavna značilnost pristnih karizem prav v tem, da so v korist celotne skupnosti Cerkve. Nova apostolska eklezialna gibanja so dejansko prinesla mnogo pastoralnih vzpodbud, ki že dolgo niso več samo njihova domena, ampak so marsikatera postale obča last splošne župnijske pastore. Vsa manjša občestva in raznovrstne skupine, ki so po desetletjih nemožnosti spet zaživele znotraj župnij (birmanske, predzakonske, zakonske, molitvene, karitativne ...), imajo svoje korenine ali pa vsaj svoje vzore v dejavnostih, ki jih je pričelo to ali ono gibanje. V njih je pastoralno delovanje bolj osebno angažirano, izhaja bolj iz sredine življenja, je bolj neposredno in bolj občestveno pričevanjsko.

Tako nastala »krščanska okolja«, ki so sad živete krščanstva znotraj gibanj, postanejo ne samo povsem legitimni in učinkoviti »prostor« pastore, ampak tudi resnični »locus theologicus«. Znotraj teh občestvenih kontekstov nastajajo namreč tudi nove teološke perspektive, ki odražajo živo aktualnost teologije »hic et nunc«, ki išče odgovore na nova vedno bolj zapletena vprašanja, ki se pojavljajo v življenju vernikov, a vedno v zvestobi celovitemu krščanskemu razodetju. Zlasti ekleziološka vprašanja postajajo v tem kontekstu zelo aktualna. Tipičen primer so bazične skupine v Južni Ameriki in iz njih izvirajoča »teologija osvoboditve«.

Za konec pa prepustimo besedo papežu Janezu Pavlu II., ki je o gibanjih povedal tele misli: »'Gibanja' so v naročju Cerkve-Božjega ljudstva izraz tistega mnogovrstnega 'gibanja', ki je odgovor človeka na Razodetje, odgovor na oznanjeni Evangelij:

- gibanja v smeri Boga, ki se je tako približal človeku, da živi z njim;
- gibanja v smeri lastne intimnosti, lastne zavesti in lastnega srca, ki v srečanju z Bogom odkriva globino, ki mu je lastna;
- gibanja v smeri ljudi, naših bratov in sester, ki jih Kristus postavlja na pot našega življenja;
- gibanja v smeri sveta, ki nenehno pričakuje 'razodetja Božjih sinov' (Rim 8,19).

²³ Prim. G. de Rosa, *Sintomi di risveglio religioso?*, v: A. Favale, *Movimenti ecclesiali contemporanei: Dimensioni storiche teologico-spirituali ed apostoliche*, Roma 1982, 24.

Bistvena razsežnost gibanja v katerokoli zgoraj navedeno smer je ljubezen: 'Božja ljubezen je izlita v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan' (Rim 5,5).²⁴

Povzetek: Marjan Turnšek, Duhovna obzorja sodobnega sveta

Tudi po Drugem vatikanskem koncilu je eno izmed znamenj delovanja Svetega Duha v Cerkvi vnikanje novih eklezialnih gibanj. Ta so odgovor na znamenje časa, na pojav »nove dobe« (New age). Ker pa je v novih poskusih vedno skrito tudi tveganje stranpoti, je potrebno, da tudi »služba« v Cerkvi »karizmo« potrdi. Zato razprava v drugem delu obravnava iskanje kriterijev eklezialnosti ob sinodi o laikih leta 1987. Že dejstvo, da je katoliška Cerkev čutila potrebo ponovno preveriti kriterije za razločevanje delovanja različnih skupin znotraj svojega lastnega »organizma«, kaže na pristnost versko-duhovnega prebujenja po Drugem vatikanskem koncilu.

Summary: Marjan Turnšek, Spiritual Horizons of the Modern World

After Vatican II one of the signs of the action of the Holy Spirit in the Church has been the appearance of new ecclesiastical movements. They are a response to a sign of the times, namely the phenomenon of New Age. Since new experiments always carry the risk of going astray, also the official Church should confirm the »charism«. So the second part of the treatise deals with the search for criteria of ecclesiasticism in connection with the Synod on the Laity in 1987. Already the fact that Catholic Church felt the need to re-examine the criteria for distinguishing the action of different groups within its own »organism« points to the genuineness of the spiritual revival after Vatican II.

²⁴ Odlomek iz papeževe pridige, ki je bila objavljena v *L'Osservatore Romano*, 28.-29. september 1981.

Anton Jamnik

Sodobni filozofski tokovi o svobodi duha in delovanja

1. Svoboda duha na ravni delovanja

V sodobnem načinu življenja vedno bolj prevladuje individualizem in iskanje prijetnega življenja, katerega osnovna zahteva je določena mera strpnosti oziroma pravičnosti, hkrati pa zelo okrneta in minimalistična morala. V preteklosti je bilo življenje kot celota pojmovano kot Božje stvarstvo. Človekova svobodna volja je bila predvsem v tem, da odkrije to, kar Bog pričakuje od njega, osnova za odločanje je bil Božji indikativ. Takšno gledanje na prelom s tradicijo in z vedno večjim poudarkom na človeku kot razumnem, svobodnem, avtonomnem in enakopravnem bitju postopno izginja.

Vse to so značilnosti liberalizma, ki korenini v antropocentrizmu, ki je značilen za novoveško miselnost. Znanstveni razum, ki se posveča zunanjim objektivnim pojavom in ima za osnovo ozko razsvetljsko in empiristično - analitično pojmovanje znanosti, skriva v sebi človekovo željo po emancipaciji. V nasprotju z zunanjimi objektivnimi pojavi je svet subjektivne moralnosti nedostopen za kakršnokoli opazovanje. Posledica tega je, da je svet moralnih načel in vrednot potisnjen v območje poljubne subjektivnosti. Moralne vrednote tako niso za vse zavezujoče, ampak so popolnoma prepuščene posameznikovi svobodni izbiri.

Empiristična - analitična znanost, na katero se naslanja liberalizem, ukinja normativno mesto moralnih vrednot. Te so zato praktično popolnoma odsotne oziroma so zasebna zadeva posameznikov. Človekovo obzorje bivanja se skrči na imanenco, kjer človek sam (antropocentrizem) postane absolutni gospodar svoje zgodovine. Transcendentne in nadzgodovinske norme in vrednote v liberalizmu ne najdejo svojega mesta.

Osnovni problem sodobnega liberalizma je v tem, da na področju svobodne izbire daje temeljni poudarek iracionalnemu, nagonskemu in interesnemu teženju. Vse bolj sta močni moralna in vrednostna skepsa, ki izvirata že od lorda Shaftesburya, ki govori o vgrajenem moralnem čutu, od Hutchesona in nato Huma, od skepse logičnega pozitivizma in ekspresivizma nemškega romantizma. Velik del moderne liberalne misli ne vidi potrebe po razpravi o tem, kaj je človek, katere so njegove resnične vrednote, kaj je lahko pristen človekov cilj. Vse to je treba prepustiti človekovi poljubni izbiri. S tem odpade vsaka razprava o tem, za kaj naj bi vsi skupaj živeli in si prizadevali, katere so naše

skupne vrednote. Iskanje in postavljanje vrednot in ciljev ne sodi več na področje človekovega razumnega in s tem, vsaj načelno, obče veljavnega prizadevanja, ampak postane predmet iracionalnih odločitev, neutemeljene izbire in posebnega nagnjenja.

Liberalni jaz se tako giblje od enega področja do drugega in ob tem sproti prilagaja svojo držo. S tem gibanjem mora seveda sproti prilagajati in preoblikovati tudi svoj sistem trgovanja. Relativizem, pluralizem in skepticizem so neke vrste aksiomi liberalizma, posamezniku omogočajo in dovoljujejo, da si sproti oblikuje moralna stališča, kot pač njemu najbolj ustreza. Tisto, kar si posameznik želi, je dobro in prav; ne želi pa si zato, ker je to vrednota, ker je moralno. Ob tem neprestanem spreminjanju in prilagajanju stališč, ob preračunljivem pragmatizmu, ob oblikovanju svojega lastnega dobrega na podlagi potreb in želja, je posameznik vse bolj razosebljen, razklan v sebi, izgublja lastno dostojanstvo. Zgolj proceduralen ali naturalističen pristop k morali ga vedno bolj ponižuje, saj ruši temelje avtentičnega moralnega delovanja. To pa vodi v še težjo obliko krize osebnosti, v nihilizem in apatičnost na vseh različnih področjih življenja. Ko je vedno bolj ohromljena posameznikova notranja trdnost in je svet v svoji množični ponudbi vse manj pregleden, pa je takšen človek naravnost odprt za manipulacijo, saj se z njo zapolni vse večja praznina v njem.

Pesem dunajskega maturanta kaže na brezosebnost odnosov in notranjo izpraznjenost človeka (objavil jo je F. Ringel):

Hotel sem mleko, dobil sem steklenico.

Hotel sem starše, dobil sem igrače.

Hotel sem govoriti, dobil sem knjigo.

Hotel sem se učiti, dobil sem spričevalo.

Hotel sem misliti, dobil sem informacijo.

Hotel sem pregled, dobil sem vpogled.

Hotel sem svobodo, dobil sem nujnosti.

Hotel sem ljubezen, dobil sem spolno vzgojo.

Hotel sem poklic, dobil sem delo.

Hotel sem srečo, dobil sem denar.

Hotel sem smisel, dobil sem kariero.

Hotel sem upanje, dobil sem strah.

Hotel sem se spremeniti, želim sem pomilovanje.

Charles Taylor, kanadski filozof in družbeni etik, v delu *Slabosti modernega časa*¹ na opisan problem opozori na svoj način, ko govori o treh težavah, ki so značilne za sodobno obdobje: problem individualizma in s tem izguba smisla, vedno bolj naraščajoči pragmatizem in izredna pasivnost, ki izvira iz izgube notranje svobode bivanja.

a) »Prvo pereče vprašanje je individualizem. Seveda individualizem pomeni tudi to, kar ima večina ljudi za največji dosežek moderne dobe. Živimo v svetu, kjer se imajo ljudje pravico sami odločati glede svojega življenjskega sloga,

¹ C. Taylor, *The Malaise of Modernity*, Anansi, Concord (Ontario) 1991.

zavestno sprejeti določeno prepričanje, lahko se sami odločijo za slog svojega življenja, za katero so bili njihovi predniki prikrajšani. Na splošno pravni sistem vse te pravice zagovarja. V bistvu ljudje niso več podrejeni potrebam transcendentnega zakona, ki naj bi bil nekaj svetega.²

Svobodo sodobnega sveta se pogosto povezuje z ukinjanjem tradicionalnih moralnih vrednot. Nekoč so ljudje čutili pripadnost presežnemu redu. Vesoljni red je bil »mogočna veriga bivanja«, v katerem so ljudje našli svoji pravi prostor pod soncem. Ta vesoljni hierarhični red se je odražal v hierarhiji človeške družbe. Človek je bil pogosto zaprt v določeno okolje, s svojo vlogo in položajem, ki sta mu bila dana, in se ju ni mogel, pa naj se je še tako trudil, rešiti. Sodobna svoboda vedno bolj ruši prav ta red.

Toda kljub omejevanju je ta red nudil smisel svetu in družbenim aktivnostim. Stvari, ki so človeka obdajale, niso bile zgolj potencialni surovi material, orodje za izvajanje projektov, ampak so imele svoj pomen, ki jim je bil dan z njihovim mestom v stvarstvu. Ko je stari red izgubil veljavo, so dejali, da je svet izgubil svoj čar. S tem pojavom so nekatere stvari izgubile svojo čarobno lepoto.

Že stoletja se lomijo kopja v diskusijah glede vprašanja, če je bila ta sprememba dobra. Težko bi bilo na kratko rešiti to vprašanje. Naša naloga je, da se osredotočimo na posledice, ki jih je ta sprememba prinesla v življenje in smisel človeka, saj je prav izguba smisla bivanja ena od najtežjih posledic individualizma, oziroma človekove zaprtosti v lastno samozadostnost, samovoljo in pragmatiko. Človek je izgubil širši pogled na življenje, zato ker se je osredotočil le na svoje osebno življenje. Temna stran individualizma je pretirana osredotočenost na »sebe«, zaradi česar postaja človekovo življenje hkrati plehko in omejeno, izgublja smisel in je čedalje bolj gluho za ostale ljudi v družbi. »Permisivna družba«, pojav »jaz generacije«, ali prevladovanje »narcizma«, so le trije najbolj znani pojavi v sodobni družbi, v katerih se izraža ta individualizem.

b) Individualizem in vedno bolj zapostavljena metafizična razsežnost bivanja pa sta tesno povezani z drugo »boleznijo« sodobnega časa: pragmatičnim razumom. »S pragmatičnim razumom sem imel v mislih tisto racionalnost, na katero se zanašamo, ko se za dosego nekega cilja naslonimo na najbolj ekonomično uporabo sredstev. Maksimalna učinkovitost, najboljše razmerje med stroški sta merilo njenega uspeha.«³

Brez dvoma se je z odpravo nekdanje harmonije bivanja, ki je temeljila na Božjem indikativu sunkovito razširil pomen pragmatičnega razuma. Družba nima več svete strukture, družbene ureditve in modeli ravnanja nimajo več podlage na Božjem redu. Prikrojene so za dosego posameznikove sreče, blagostanja in ugodja, kar je tudi njihov cilj in to s seboj prinaša negativne posledice. Sredstvo, ki to uresničuje, je pragmatični razum.

Po eni strani je ta sprememba človeka osvobodila, po drugi pa prinaša s seboj tudi veliko slabega: ne samo zaradi razširjenega pojava pragmatičnega razuma, temveč tudi zaradi nevarnosti, da bi le-ta dobil nadzor nad našim življenjem. Obstaja tudi nevarnost, da bomo stvari, ki bi jih morali ocenjevati na

² C. Taylor, n. d., 2.

³ C. Taylor, n. d., 5.

osnovi drugih kriterijev, določali glede na učinkovitost oziroma »stroškovno dobičkonosne« analize in da bodo neodvisni cilji, ki naj bi narekovali naše življenje, postali zasenčeni zaradi zahteve po čim večji storilnosti. Še veliko je stvari, ki bi lahko podkrepile to skrb: na primer način, s katerim zagovarjajo potrebe po ekonomski rasti, da bi lahko upravičili zelo neenakomerno porazdelitev bogastva in dohodkov. To pripelje do tega, da postanemo neobčutljivi za potrebe okolja, kar lahko privede celo do katastrofe. Vodilni položaj tehnologije je verjetno prispeval k čedalje bolj omejenemu in praznemu življenju.

c) Vse to pa ima svoje posledice tudi na družbeni ravni in vodi do nevarnih posledic, ki jih bosta individualizem in pragmatični razum imela za politično življenje. Institucije in strukture industrijsko-tehnološke družbe močno ovirajo našo izbiro, da prisiljujejo tako družbe kakor tudi posameznike, da upoštevajo pragmatični razum, kar po resnem moralnem razmisleku ne bi nikoli storili. Zdi se, da pomeni družbena struktura, ki temelji na pragmatičnem razumu, veliko izgubo svobode za posameznika, kakor tudi za skupine.

Obstaja pa še druga oblika izgube svobode, o kateri se je že mnogo razpravljalo, še posebej znana je razprava Alexa Tocquevilla. Družba, v kateri bodo ljudje končali kot nekakšni posamezniki, ki so »zaprti sami vase«, je družba, v kateri bo malokdo želel sodelovati pri graditvi skupnega dobrega. Ljudje bodo raje ostali doma in uživali v zadovoljstvu zasebnega življenja, dokler bo vlada skrbela za sredstva, ki jih človek potrebuje, da doseže zadovoljstvo, in za njihovo široko distribucijo.

To pa pomeni najboljše pogoje in resno nevarnost, da se pojavi nova, moderna oblika tiranije, ki jo Tocqueville imenuje »mehka« tiranija. To ni tiranija terorja in zatiranja, ki je znana iz starih časov. V tem primeru gre za vlado, ki je blaga in paternalistična. Morda celo ohrani demokratično obliko z občasnimi volitvami. Toda dejansko se bo celotno vodstvo kazalo v »ogromni skrbniški moči«, ki je ljudje ne bodo mogli posebej nadzorovati. Edina obramba zoper to je po Tocquevillu dejavna politična kultura, v kateri se ceni sodelovanje posameznika tako na različnih nivojih vlade, kakor tudi v prostovoljnih združenjih. Toda atomizem samopovzdignjenega posameznika ni naklonjen temu. Ko se sodelovanje zmanjša, ko vzporedna združenja, preko katerih je bilo sodelovanje možno, izginejo, se posamezni državljani znajde sam spričo ogromne birokratske države in se upravičeno čuti nemočnega. Tako se znajde v še večji stopnji pasivnosti in zlobni krog mehkega despotizma je sklenjen.

Na to temeljno problematičnost in dekadentnost liberalizma, na notranje osiromašenje bivanja in izgubo smisla in svobode bivanja, je opozoril tudi papež Janez Pavel II., ko je leta 1996 obiskal Slovenijo: »Vaše ljudstvo preživlja obdobje korenitih sprememb. Medtem ko se skuša postopoma osvoboditi negativnih posledic totalitarne ideologije, ki ga je močno zaznamovala v preteklosti, se z vsemi močmi trudi za oblikovanje bolj bratske in demokratične družbe. Temu dogajanju je treba posvetiti še prav posebno pozornost. Samo tako bo namreč mogoče preprečiti, da ne bo na izpraznjeno mesto prejšnje ideologije prišla neka druga, nič manj nevarna, ideologija neobzdranega liberalizma. Zdaj

živite v letih prehodnega obdobja in vaša beseda, ki jo spremlja zgled, je neogibno potrebna, kakor je bilo nekdanj potrebno Mojzesovo vodstvo.⁴

In potem papež v Mariboru, ko je govoril predstavnikom kulture, znanosti in umetnosti, opozori na odločilno razpotje, na katerem stoji sodobni človek: »Ta ura je torej ura resnice za Evropo. Zidovi so se zrušili, padle so železne zavese, v človekovi zavesti pa vstaja, močnejše kot kdajkoli, vprašanje o smislu življenja in o vrednosti svobode. Kako ne videti, da je v jedru tega problema vprašanje o Bogu? Ali se človek pojmuje kot od Boga ustvarjeno bitje, s podarjeno svobodo, ki mu odpira neskončne možnosti in mu hkrati nalaga točno opredeljene dolžnosti, ali pa sam sebe povzdiguje na absolutno raven, s svobodo brez postave, ki ga izpostavlja vse mogočim impulzom in ga zapira v uživaštvo in zagledanost vase.«

V nadaljevanju papež pojasni, kam vodi to, če človek samega sebe postavi na absolutno raven in se tako odloči za svobodo brez postave: »Znano je namreč, kako hudo je padec ideologij prizadel določen laični humanizem, ki je dolgo prevladoval na kulturnem prizorišču. Danes človekova poglavitna skušnjava ni več v tem, da bi vse utemeljeval na svojem razumu, temveč da bi se sploh odpovedal iskanju kakršnihkoli temeljev, in se utrujen in razočaran prepustil nevarnim tokovom skepse.«⁵

2. Svoboda duha na ravni verskega iskanja

Sodobni človek se noče vezati na nobeno ideologijo, je neke vrste vagabund ali miselni potepuh. V običajnem svetu, kjer vse drvi in je vse stalno edino v nestalnosti, se počuti dobro. Ukvarja se z vsem, kar mu življenje ali televizijski ekran navržeta. Nič zato, če je kristjan. Mirno se lahko udeleži dopoldanske maše in popoldne tečaja joge ali pa kakšne vrste transcendentalne meditacije (ali pa celo kakšnega klicanja duhov); izpoveduje vero v Kristusa, hkrati pa se navdušuje za reinkarnacijo; uživa pri latinskem obredu in hkrati obiskuje eksotična parapsihološka predavanja.

Vse ga zanima; po vsem malo brklja; vse jemlje neobvezujoče: kot bi izbral nekaj tega in nekaj onega programa na televizijskem ekranu: Čemu bi se bil sodobni človek pripravljen z vsem bitjem zapisati?

Vsakemu je danes omogočeno, da si skomponira svojo religioznost: kanček zena, ščepec »parapsihologije«, vse to povezano s krščansko senzibilnostjo in že imamo religiozni in miselni koktejl, ki ga lahko vsak trenutek poljubno pomešamo, osladimo, zagrenimo in prilagodimo edino veljavnemu kriteriju osebne žejnosti, to je: dobro se počutim, prijetno mi je, uživam. Religija tako postane eden od pripomočkov za bolj uravnoveženo življenje. Materialno obilje kljub vsemu ne zadovolji povsem. Duhovni napitek tako pojmovanje humanistične religioznosti utegne obogatiti kvaliteto življenja. Seveda pa takšna logika razmišljanja in iskanja religioznosti vodi v vedno večjo oddaljevanje od Cerkve

⁴ Janez Pavel II., *Govori v Sloveniji* (Srečanje v ljubljanski stolnici), Cerkevni dokumenti 64, Ljubljana 1996, 18.

⁵ Janez Pavel II., n. d., 42-43.

ali nasprotovanje le-tej, saj poudarja samo določeno osebno izkušnjo brez drugih razsežnosti, ki so pomembne pri verovanju.

In kako je z versko vzgojo v takšnem stanju?

Evangelizacija je proces, je zorenje, pot in nikdar zgolj abstraktna, idealna izmenjava načel in nekih idej. Vsi smo potrebni prečiščevanja, poglobljanja, spreobrnjenja. Ker je vera Božje delo, ostaja oznanjevalec vedno odprt in ponižen, zato pa tudi prepričljivejši. Pred mladim človekom še posebej ne smemo nikoli nastopati kot osvajalci ali kot eksperti, vsaj kar zadeva vero ne. Najslabša bi bila gotovo neka zaigrana popolnost. Mladi niso samo nek predmet naše pastoralne in vzgojne strategije in zavzetosti naše ljubezni do njih. Oni so »oni« in ne naša stvar. Mladi niso tabula rasa, na katero mi pišemo. Spoštovati je treba osebo. Recipročnost, dialog, enakost in drugačnost, vse to mora biti postavljeno pred izrecno in verbalno širjenje vere. Sv. Pavel je Atencem začel oznanjati šele potem, ko je spoznal »neznane boga« v njih mestu, po katerem se je najprej sprehodil.

Mladi danes ne prenesejo vzgoje kot vkalupljanja v neko ustanovo, v totalni sistem verovanja, vrednotenja in izbiranja, temveč gre pot vzgoje skozi njihovo osebno in svobodno sprejemanje. Vloga pastoralnega delavca je, da predstavi vero v taki obliki, da poslušalcu prebudi željo po večjem spoznanju in končno svobodno odločitev. Vloga Cerkve je torej v tem, da mladim ponudi prostor svobodne in ustvarjalne odločitve. Pri tem pa je izrednega pomena povezanost v občestvo, skupnost prijateljev, kjer doživljanje vere dobi čisto nove razsežnosti. Čim več bo v takšnem občestvu prostora za svobodo bivanja in odprtosti življenjski radosti in ne neko zagrenjeno godrnjanje nad tegobami življenja, tem bolj bodo postala zanimiva in odprta za mnoge sodobne iskance.

Glede na dano pluralnost, v kateri živimo, se izkaže kot pedagoško utemeljeno in pozitivno le tisto prizadevanje, ki pomaga človeku, da zori v kar se da svobodno odločitev za življenje po evangeljskih vrednotah, v katerih bo našel »polnost svojega osebnega in hkrati občestvenega ter družbenega življenja.«⁶

3. Postmodernizem in vprašanje religije

Ko govorimo o sodobnih filozofskih tokovih ter o svobodi duha in delovanja, nikakor ne moremo mimo vedno bolj prevladujoče filozofske smeri postmodernizma. Sam pojem oziroma smer je zelo težko določljiva; kljub temu poskušajmo opredeliti glavne vsebine, ki so skupne večini postmodernistov.⁷ Postmodernizem je kritičen do pojma navzočnosti (nasproti temu zagovarja predstavljanje in konstrukcijo), izvora (zagovarja fenomen), je kritičen do enosti (za osnovo postavlja pluralnost) in transcendentnosti norm (nasproti postavlja imanentnost). Značilno za postmodernizem je, da analizira pojav z vzpostavitvijo drugačnosti.

Navzočnost se nanaša na vrednost neposredne izkušnje in na objekte, ki so neposredno prisotni. Kar je neposredno in dano v določeni izkušnji, je že

⁶ Janez Pavel II., *Človekov Odrašenik*, Cerkveni dokumenti 2, Ljubljana 1979, 18.

⁷ Prim. L. Cahoon, *Introduction, v: From Modernism to Postmodernism*, 14.

tradicionalno bilo postavljeno v nasprotje s predstavo, področjem lingvističnih znakov in pojmov ter s strukturami: torej vsem tistim, kar je sad človekove domiselnosti. Tako so bili npr. zaznavanje ali občutenje ali čutni podatki v različnih časih razumljeni kot neposredni kanal za spoznavanje stvarnosti in kot taki bolj zanesljivi in gotovi kot miselne (duševne) vsebine, ki so se kasneje modificirale in spreminjale v razmišljanju ali jeziku. Postmodernizem zanika, da bi karkoli bilo neposredno navzoče, saj govori o neodvisnosti znakov, jezika, interpretacije, nestrinjanja itd. V nekaterih primerih celo trdi, da navzočnost dejansko predpostavlja predstave. Tako Derrida dobesedno zanika, da obstaja nekaj takšnega, kar bi mogli imenovati »zaznavanje«, torej neposredno, transparentno dojetje danega.⁸

Zanikanje navzočnosti (dejanskosti kot take same na sebi) postmoderniste vodi v to, da zamenjajo diskusijo o stvari kot taki z analizo predstave o stvari. »Nič ni zunaj teksta,« je slogan, s katerim lahko opredelimo postmoderniste, čeprav to ne pomeni, da zanje stvarni svet kot tak ne obstaja, ampak le to, da menijo, da se lahko srečamo z dejanskimi referencami samo preko teksta in predstav.

Modernizem se skuša s svojo racionalno metodo dokopati do izvora stvarnosti. Odkrivanje in vračanje k temu izvoru je običajno stvar razumekga iskanja. Iskanje izvora pomeni poskus videti za ali onstran pojava, da bi s tem odkrili njegov temelj. Za moderno filozofijo osebe (eksistencializem, psihoanalizo, fenomenologijo in celo marksizem) je poskus odkriti ta izvor osebe pot do njene avtentičnosti. Postmodernizem zanika možnost kakršnegakoli takšnega odkrivanja. Zanika možnost vračanja k izvoru, ponovnega odkritja le-tega in tudi predstavljanje izvora, kakršnihkoli izvirov bivanja, globlje stvarnosti za fenomenom in postavlja dvom ali pa zanika možnost eksistence takšnega izvora. Kratko povedano, postmodernizem ostaja na površini, pojave gleda zgolj pozunanjeno in si ne prizadeva iskati kakšnih globljih temeljev, oziroma v principu zanika možnost takšnega odkrivanja. Če postmodernist reče »Vsak avtor je mrtev avtor« hoče s tem zanikati izvor teksta, kajti postmodernist zanika, da bi avtor razložil pomen teksta. Avtorjeve razlage teksta niso za postmodernista čisto nič bolj ustrezne kot tiste, ki jih podaja kdo drug. Te niso izvor teksta in zato nimajo nobenega privilegija pred vsemi drugimi razlagami.

Postmodernizem skuša prav tako pokazati, da je tisto, kar drugi vidijo kot enost, enotno, integralno eksistenco ali pojem, v resnici pluralno. Takšno gledanje do neke mere še odraža strukturalistično osnovo, ki razumeva elemente kulture - besede, pomene, izkušnje, človeške osebe, družbe v povezanosti več elementov med seboj. Odkar so ti odnosi povsem razločno postavljeni kot pluralni, je pluralnost tudi osnova posameznika. Vse je konstituirano na osnovi odnosov do drugih stvari, zato ni nič preprosto, neposredno ali pa popolnoma navzoče in nobena analiza katerekoli stvari ne more biti popolna in dokončna. Tekst npr. se lahko bere na neskončno število načinov, toda nobeno branje ne

⁸ Prim. J. Derrida, *The End of the Book and the Beginning of Writing*, v: *From Modernism to Postmodernism, An Anthology* (ed. L. Cahoone), Blackwell, Oxford 1996, 336-360.

more zagotoviti popolnega in resničnega pomena. Človeška oseba ni preprosta enota, hierarhično oblikovana, trajna, samokontrolirana, ampak je predvsem mnogovrstnost moči, vplivov, različnih elementov. Za postmodernega človeka bi na neki način lahko rekli, da ima »več jazov«.⁹

Zanikanje transcendence norm je ključna značilnost postmodernizma. Norme, kot so npr. resnica, dobrota, lepota, racionalnost, niso nič več razumljene kot nekaj neodvisnega od procesa dogajanja, ki mu služijo ali ga sodijo, ampak so sad tega procesa in temu procesu imanentne. To pomeni, da ni neodvisnih vrednot, načel, norm za delovanje. Pojem dobrega in dejanje, da nekaj imenujemo za dobro, nista neodvisna od stvari, ki jih hočemo poimenovati za dobre. Postmodernisti na različne normativne zahteve odgovorijo s tem, da poudarijo pomen procesa razmišljanja, pisanja, pojmovanja nečesa in moči, ki je v ozadju oblikovanja teh zahtev. S tem pa postmodernisti ne želijo oblikovati nekih novih, svojih normativnih zahtev, ampak, ko »spustijo z vrvice« to obliko kritične analize, naredijo vse normativne zahteve problematične, vključno z njihovimi lastnimi postavkami. Prav v tej točki smo blizu protislovja, v katerega zaide postmodernizem. Vse se postavlja sproti, vsa »načela« so stvar trenutnega razumevanja. Vrednote kot take ne obstajajo, ampak so stvar interpretacije določenega časa in prostora.

Peta skupna lastnost postmodernizma pa ne temelji na kritiki, ampak je njena metoda v tem primeru pozitivna. Gre za poudarek konstitutivne drugačnosti, ko gre za analizo katerekoli kulturne vsebine.¹⁰ Na nobenem področju ne sme biti privilegirane skupine, ki bi natančno določala delovanje. Kjerkoli že, naj bo to pri branju teksta ali pa ko gre za medsebojne odnose v družbi, vsepovsod je poudarek na drugačnosti, različnosti. Postmodernizem poudarja, da bi družba morala to upoštevati. Ta drugačnost pa je predvsem v nedolocenosti. V lingvistiki je to metafora, v družbi pomeni to, da si privilegirane skupine ne morejo in ne smejo lastiti vseh ostalih, na področju psihologije pomeni, da posameznik izrazi svoja skrita, drugačna, obstoječemu redu pogosto nasprotujoča teženja. V literaturi se to še posebej kaže v tem, da se postmodernist ne posveča nekemu že znanemu pomenu, razlagi, torej določeni konvencionalnosti, ampak prav to razbija, spravlja pod vprašaj in išče odsotno, skrito, tisto, kar je doslej ostalo neizraženo, kar je bilo razvrednoteno itd. Vse to počne zaradi tako imenovane konstitutivne drugačnosti, ki ni nek nov sistem, ki ne predstavlja neke trdnosti. Bistvo te drugačnosti je v postavitvi pod vprašaj vsega doslej obstoječega, ko je vse postavljeno na isti nivo, oziroma ko kriterija za presojanje preprosto ni. Prav iz te lastnosti postmodernizma izvira tudi njihovo zavzemanje za marginalne skupine, pa naj bo to na kateremkoli področju.

Metodološki postmodernizem zanika možnost oblikovanja temeljev. Kaže na to, da tradicionalno filozofsko razlikovanje med realnim in idealnim, objektivnim in subjektivnim, realnostjo in pojavom, dejstvom in teorijo, postaja vse bolj problematično. To dela na takšni osnovi, da kritizira tudi druge tradicionalne teorije vedenja in lingvističnega pomena in tudi človekov interes pri postav-

⁹ Prim. L. Cahoone, *Introduction, v: From Modernism to Postmodernism*, 15.

¹⁰ Prim. Z. Bauman, *Postmodern Ethics*, Blackwell, Oxford 1993.

ljanju takšnih razlikovanj. Metodološki postmodernizem je anti-realističen. Zahteva, da veljavnost določenega vedenja ne izhaja iz odnosa do objektov, ampak iz odnosa do naših lastnih pragmatičnih interesov, naše skupne perspektive, naših potreb, naše retorike itd. Prav tako pa je tudi protiu temeljitveni, saj ruši vsakršne filozofske poskuse opravičiti realizem. Nekatere oblike metodološkega postmodernizma so se pojavile, da bi spodkopale možnosti filozofskega iskanja, in sicer na ta način, da postavljajo pod vprašaj pojem resnice, racionalnosti in pomena. Metodološki postmodernizem je popolnoma negativen, to pomeni, da trdi oziroma pokaže na neadekvatnost ali problematičnost narave drugih oblik pisanja, govorjenja in teoretiziranja, toda ne daje nobene alternative, vsaj eksplicitno ne.

Če hočemo vsaj nekoliko razumeti postmodernizem, moramo nujno izhajati iz modernizma in njegovih ključnih poudarkov. Ob tem je prav tako zelo pomembno, da je bil modernizem ves čas svojega razvoja, posebej pa še ob pojavu vsake nove ideje, deležen napadov in kritike z vseh strani. Od samega začetka so ga napadali in bili do njega kritični kulturni, politični in verski voditelji. Tako torej postmodernizem ni nekaj čisto novega, ampak je samo najnovejša oblika kritike modernizma. Kako je ta kritika znotraj modernizma rasla, je lep dokaz Nietzsche, ki je gotovo najbolj vplival na postmodernizem. To je namreč prvo obdobje, ki je pomembno za razumevanje postmodernizma. Drugo obdobje je čas med l. 1860 in 1950,¹¹ ko se dramatično preoblikuje vsakdanje družbeno ekonomsko življenje, v katerem živi povprečni človek. To je tudi obdobje, ko zahodna modernost postane osrednja geopolitična moč v svetu. To uresničenje modernosti je sprožilo nove reakcije med intelektualci in umetniki. Predmet pogovorov postanejo meščanske vrednote, množična kultura. Vse to sproži pravo množico različnih intelektualnih in umetniških poskusov. Mnogi avtorji v tem obdobju so ključnega pomena za poznejši razvoj postmodernizma. Po tem obdobju (po drugi svetovni vojni) pa govorimo o začetkih postmodernizma v polnem pomenu besede, čeprav ni mogoče jasno postaviti meje (običajno se jo postavlja v šestdeseta leta).¹² V ta čas spadajo najbolj eminentni avtorji, ki se identificirajo s postmodernizmom (torej po letu 1960); ti imajo tudi svoje predhodnike; potem je tu dokaj veliko število

¹¹ O tem obdobju nam zanimivo spregovorijo kritične analize moderne umetnosti, družbe in filozofije, ki spremljajo ta »zmagoviti modernizem« in oblikujejo zares enkratno družbo v človeški zgodovini. Naštejmo samo nekaj zanimivih del avtorjev, ki v tem času pomenijo kritiko modernizma: C. Baudelaire, *The Painter of Modern Life*, F. T. Marinetti, *The Founding and Manifesto of Futurism*, C. S. Peirce, *How to Make Our Ideas Clear*, M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, *Science as a Vocation*, F. de Saussure, *Course in General Linguistics*, L. Wittgenstein, *Lecture on Ethics*, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Le Corbusier, *Towards a New Architecture*, S. Freud, *Civilization and its Discontents*, J. Ortega y Gasset, *The Crowd Phenomenon*, E. Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, M. Horkheimer & T. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, J.-P. Sartre, *Existentialism*, prim. *From Modernism to Postmodernism* (ed. Lawrence Cahoon), Blackwell, Oxford 1996, vi.

¹² Prim. L. Cahoon, *Introduction*, v: *From Modernism to Postmodernism*, 20.

modernih avtorjev, ki se posvetijo nekaterim postmodernim temam, pa niso postmodernisti. So pa v tem času tudi ostri nasprotniki postmodernizma.¹³

Kaj bi potem konec koncev lahko rekli o postmodernizmu? Mnogi filozofi odklanjajo postmodernizem kot tak in njegove glavne vsebine. Če postmodernisti dobesedno spodkopavajo resnico, objektivnost in nedvomen pomen besed, potem prav to njihovo »načelo« spodbolje njihova lastna dela. To pomeni, da postmoderni tekst s tem zapravi svojo lastno možnost, da bi imel kakšen tehten pomen in da bi bil resničen. Postmodernisti tako lahko zanikajo veljavnost svojih lastnih zanikanj. Da bi se izognili tej protislovnosti, pišejo na bolj mil in ironičen način in nočejo eksplicitno postaviti metodoloških in filozofskih zahtev. Ta problem protislovja v samem sebi je pravzaprav eden najtežjih očitkov postmodernizmu. To ga bremeni in spodkopava njegovo bistvo.

Toda kljub temu postmodernizma vendarle ni mogoče spregledati, njegova kritika, očitki in zahteve modernizmu so vsekakor vredni razmisleka. Reči, da se metoda postmodernizma ne ujema s kriteriji, ki so veljavni za tradicijo in da se ne pokorava običajnim in standardnim kriterijem, še ni dovolj močan razlog, da bi šli mimo njega. (Koliko različnih gledanj je bilo v zgodovini filozofije, ki so bila drugačna od mnenja takratne večine! Primer je Sokrat, ki za svojo drugačnost celo žrtvuje svoje življenje.) Tudi njegova destruktivnost, rušenje vsakršnih kategorij, spodkopavanje vsakršnih koordinat, ki bi mogle biti merilo človekovega ravnanja, imajo sodobnemu človeku nekaj povedati. Postmodernizem je zrasel na tleh modernizma, torej ima v njem svoje korenine. Če je tako kritičen do svojih korenin, pomeni, da ima za to gotovo tudi kakšen razlog. To, da ga pogosto ne zna pozitivno izraziti, ampak da zaide v destrukcijo, pa ni znamenje njegove moči, ampak prej nemoči! Realno srečanje s to stvarnostjo bi morda utegnilo pomagati, da (post)moderna človek odkrije »duha v pepelu«,¹⁴ oziroma da vprašujoča eksistenca v srečanju z vso omejenostjo, končnostjo in krhkostjo bivanja (ne-bitjem, ki ga doživlja) zahrepeni po odgovoru.¹⁵ Morda ji bo to pomagalo, da bo dovolj svobodna in močna za to, da bo

¹³ Našejm nekaj filozofov, ki spadajo v eno od teh kategorij: M. Heidegger, *Letter on Humanism*, T. Kuhn, *The Nature and Necessity of Scientific Revolutions*, R. Venturi, *Complexity and Contradiction in Architecture*, J. Derrida, *The End of the Book and the Beginning of Writing*, M. Foucault, *Truth and Power*, I. Hassan, *Postmodernism: A Paracritical Bibliography*, G. Deleuze & F. Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, J. Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, L. Irigaray, *The Sex Which is Not One*, C. Jencks, *The Death of Modern Architecture*, *What is Post-Modernism*, J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, M. C. Taylor, *A Postmodern A-theology*, A. MacIntyre, *The Virtues, the Unity a Human Life and the Concept of a Tradition*, F. Jameson, *The Cultural Logic of Late Capitalism*, R. Rorty, *Solidarity or Objectivity*, J. Habermas, *An Alternative Way out of the Philosophy of the Subject: Communicative versus Subject-Centered Reason*, S. Harding, *From Feminist Empiricism to Feminist Standpoint Epistemologies*, S. Bordo, *The Cartesian Masculinization of Thought*, D. R. Griffin, *The Reenchantment of Science*, vse v: *From Modernism to Postmodernism* (ed. L. Cahoon), Blackwell, Oxford 1996, vii.

¹⁴ Prim. E. Wyschogrod, *Spirit in Ashes, Hegel, Heidegger and Man-Made Mass Death*, Yale University Press, New Haven and London 1985.

¹⁵ Prim. P. Tillich, *Systematic Theology*, vol. I, SCM Press Ltd., London 1984, 169-201.

sprejela, da jo Nekdo brezpogojno sprejema, v vsej njeni razklanosti in neuresničenosti bivanja. Če bo sodobni človek znal »živeti vprašanja sama, jih ljubiti«, ¹⁶ potem bo morda to moglo v njem ponovno odkriti vprašujoče čudenje, ki pomeni večno odprtost in iskanje odgovora.

Na podlagi teh nekaterih splošnih dejstev bomo morda lažje razumeli tudi vprašanje religioznosti znotraj postmodernizma. Za nekatere pomeni postmodernizem »smrt Boga« in s tem izginotje religije kot take. Za druge je to obdobje vračanja k tradicionalnim vrednotam in k tradicionalni vernosti. Za nekatere je to obdobje, ko je potrebno religiozno stvarnost na novo opredeliti, uporabiti nov jezik, ali celo preoblikovati religiozne ideje. Gledano iz postmodernistične perspektive: nič ni samo to, kar je. Gre za iskanje novih pomenov, za dekonstrukcijo, ki pa je seveda izven jasnih kriterijev. In to zavestno in hote, saj želi v tej nedoločljivosti ostati, kar je ena bistvenih značilnosti postmodernizma. Mark C. Taylor je prepričan, da nedavni razvoj vizualne umetnosti ustvarja čisto nove možnosti tudi za religiozne predstave. ¹⁷

Za mnoge umetnike je iskanje estetske čistosti na neki način že tudi duhovno iskanje. Ta povezanost med slikarstvom in duhovnim iskanjem se še posebej izrazito kaže pri Barnettu Newmanu. Cilj njegovih slikarskih iskanj je prav preko umetnosti vzpostaviti »most« do najbolj vzvišenega. Preko abstrakcije je treba odstraniti vse predstave in oblike, da se tako ustvari prostor za predstavo neupodobljivega in nepredstavljivega. In prav v tej predstavi nepredstavljivega se umetnost kaže kot medij, pot do Transcendence na nov in drugačen način. Prav zaradi te svoje odprtosti ima umetnost s svojim simbolnim izražanjem v postmodernizmu izredno pomembno mesto. Včasih ta tako prevlada, da je vprašanje, če smo sploh še na področju filozofije ali že na področju estetike oziroma umetnosti kot take.

S »smrtjo Boga« je tesno povezana pop umetnost in različne druge oblike umetnosti, ki v porušenju transcendentnih razsežnosti tudi umetnost naredijo zgolj za izgubljeno igro predstav. V pop umetnosti izginjajo transcendentna znamenja in vse, kar ostaja, je neskončna igra znakov. Podobe ne predstavljajo ničesar. Smrt Boga je razveljavitev transcendentnih označenosti. In prav v odsotnosti te transcendentne označenosti ostajajo samo še glasniki. »Ko ti glasniki ne postavljajo in iščejo stvari onstran sebe, pomeni to svobodnjaško plavanje glasnikov igro, v kateri na mesto transcendence stopa imanenca. Pri bedanju ob smrti Boga je pravzaprav to edino, kar je mogoče pričakovati, doživeti ali spoznati.« ¹⁸ Zgodi se torej redukcija transcendence v imanenco, ki se potem v umetnosti kaže kot igra znakov in igralcev, ki je igra »bedenja pri mrtvem Bogu«. Pa vendar se prav v takšnem svetu pojavi bivanjsko hrepenenje po svetem, sakralnem, po razsežnosti bivanja, ki bo v vso banalnost in pogorišče porušenih idealov prinesla novo razsežnost skrivnostnega, simbolnega, ki v svoji

¹⁶ Prim. R. M. Rilke, v: K. Rahner, *Molitev*, Dravljje 1991, 10.

¹⁷ Prim. M. C. Taylor, *Reframing postmodernism*, v: *Shadow of Spirit, Postmodernism and Religion*, (ed. Philippa Berry and Andrew Wernick), Routledge, London and New York 1992, 14.

¹⁸ M. C. Taylor, *Reframing postmodernism*, 19.

temeljni vsebini pomeni odprtost transcendenci. »Ta rez je rana, ki ne more biti ozdravljena, solza, ki ne more biti obrisana. Ta meja, verjamem, more ustvarjati neverjetne možnosti ponovnega vzpostavljanja sakralnega v našem postmodernem svetu.«¹⁹

Znotraj postmodernih iskanj in novega odkrivanja religioznega je seveda tudi cela vrsta kvazireligioznih človeških iskanj, ki ostajajo znotraj imanence človeškega in pomenijo nadomestek za izgubljeno. V modernizmu znanost Boga vedno bolj odriva z obzorja človeškega razmišljanja. »Bog je docela onstran narave, spravljen na varno in vzvišeno mesto vzročnosti in je vse bolj nepotreben.«²⁰ Druga skrajnost pa je, da se religiozno iskanje spravi zgolj v okviru človeškega, v tako imenovano samoosnovano avtonomijo imanentizma, ki je tako značilna za postmoderno iskanje. Tudi v tem primeru odnosa preprosto ni več, ostaja samo še antropologija (Feuerbach, Freud), ki v poudarjanju svetega izraža domotožje po izgubljeni razsežnosti bivanja.

Cela vrsta avtorjev je, ki na religiozni pojav v postmoderni družbi gledajo popolnoma nasprotno. V vsakem primeru, pa če gre za zanikanje ali pa za pozitivno poudarjanje religiozne razsežnosti, je jasno to, da postmodernizem ne more mimo tega vprašanja. Vedno znova ga vznemirja, pa čeprav se ta iskanja potem pogosto izrodijo v povsem razvrednotenih človeških igrah. »Javlja se 'novi Jeruzalem', postmoderna a-teologija kot oblika nomadične ekstaze, dionizičnega užitka; javlja pa se tudi postmoderna teologija kot nomadska eklezialna eshatologija - harmonija miru.«²¹ To je samo eden od mnogih kontrastov, ki zaznamujejo postmoderni čas. Na svoj način izražajo vso protislovnost sedanje situacije, ki se pogosto izgublja v subjektivističnih iskanjih in ekstatičnosti lahkotne igre. Postmodernizem pravzaprav tvori vsa ta pomešanost preteklosti in sedanjosti, različne vplive, eklekticizem, ki se v končni stopnji kaže kot razpršenost in izrazita fragmentarnost.

Pojav postmodernizma na zanimiv način opiše Rowan Williams. »V trenutku umiranja, tako pravijo, se v človeku zgodi preblisk njegovega celotnega življenja. Ni presenetljivo torej, da ko udobno jadramo proti koncu drugega tisočletja in se s tem javlja tudi določena slutnja smrti, ali celo kolektivno občutje prihajajoče smrti, ali celo možnost entropičnega propada, da je v takšnem stanju sodobna zahodna kultura prežeta z nostalgijo po vsem, kar ostaja v nedosegljivi preteklosti.«²² To naj bi bil razlog povečanega zanimanja za religijo v sodobnem času. Zanimivo je to, da se pri teoretikih sekularizma vedno bolj javlja zanimanje za mistične in duhovne teme. Primeri takšnega iskanja so npr. Derridajevo delo *O duhu*, budistično pojmovanje (ne)jaza, kot ga moremo

¹⁹ M. C. Taylor, *Reframing postmodernism*, 26.

²⁰ J. Milbank, *Problematizing the secular: the post-postmodern agenda*, v: *Shadow of Spirit, Postmodernism and Religion* (ed. Philippa Berry and Andrew Wernick), Routledge, London and New York 1992, 38.

²¹ G. Rose, *Diremption of spirit*, v: *Shadow of Spirit, Postmodernism and Religion* (ed. Philippa Berry and Andrew Wernick), Routledge, London and New York 1992, 52.

²² A. Wernick, *Post-Marx: theological themes in Baudrillard's America*, v: *Shadow of Spirit, Postmodernism and Religion* (ed. Philippa Berry and Andrew Wernick), Routledge, London and New York 1992, 57.

razbrati pri Foucaultu in drugih, ki posebej poudarjajo subjektivno razsrediščenost, Althusserjev skrivnostni poskus, da bi marksizem in leninizem razložil kot dediščino katolicizma; Lyotardovo in Deleuzovo posvečanje sublimnemu; Levinsova in Irigarayeva drugost in Baudrillardovo odločno razočaranje nad sociologiziranjem.²³

Zanimivo pri teh avtorjih je predvsem to, da odpirajo vprašanje religije in skušajo nanj tudi čisto svojsko odgovoriti prav v obdobju sekularizma. To dogajanje je še posebej intenzivno v Franciji. Res je, da je v Derridajevi prosti igri ali pa Deleuzovem hrepenenju, Barthovem uživanju in Baudrillardovi ekstazi in zbezanosti prisotno znamenje »ekstatične pijanosti«, kljub temu pa takšno iskanje tudi nekaj pove: po propadu velikih racionalnih sistemov, v času Nietzschejeve »smrti Boga«, ko ni ničesar več absolutnega, ampak so samo še fragmenti, se sodobni človek ne more kar preprosto sprijazniti z vso izpraznjenostjo in pustostjo svojega bivanja. Predaja se igri besed, kot da bi v tem begu iskal trdnost, ki jo je porušil: »Veste,« poudarja Baudrillard, »moje delo je narediti to, da se pojavijo ideje. Toda takoj potem, ko se pojavijo, se trudim, da bi te ideje izginile. To je osnova, da se ta igra trajno odvija. Povedano bolj natančno, nič ne ostaja, razen občutka zbezanosti, s katerim si ni mogoče veliko pomagati.«²⁴ In kaj je glavni namen takšnih besednih iger? Gre za distanciranje od vsakega sistema, porušenje vsakršne teorije. Končna posledica je, da resnica ne obstaja, resnice ni. Vse to pa Lyotard dela na račun neke preroškosti, ki se izgublja sama v sebi, v lastni igri besed in ekstatičnosti.

Postmodernizem torej v veliki meri ostaja literarni in umetniški pojem, ki pa naj bi na svoj način predvsem v okviru teh oblik izražal tudi svojo »religiozno« razsežnost. Carl Rasche navaja postmoderne roman *Ime rože*, delo Umberta Eca,²⁵ ki naj bi na izviren način pojasnil nekatere značilnosti postmoderne misli. Postmodernost pomeni nov opis logike kot 'estetike', sporočila kot posrednika, komunikacije kot dramatike, resnice kot utelešenja. Postmodernost je transcendenca, ali premagovanje vseh arhaičnih ali legendarnih pomenskih redov. »Površinsko gledano predstavlja postmoderno prehod od visoko formaliziranega, ali modernega razumevanja stvari h karnevalu ljudske kulture. Toda ta pomanjkljivost ni toliko revolucija okusa, kot je ponovna prilastitev same teorije pomena. Ta ideja izhaja iz tistega, čemur Eco v enem od svojih semiotičnih traktatov pravi karnevalizacija. Izraz postmodernizem je vzbrstel, zrasel in preplaval akademsko konverzacijo v zadnjem desetletju. Nekoč nenavadni in neznani, če ne celo razorožujoči izrazi kot subtekst, diskurzivnost, meta-pripovednost in alternativnost, so postali znotraj humanistike svoje lastno narečje.«²⁶

²³ Prim. A. Wernick, *Post-Marx: Theological themes in Baudrillard's America*, 58.

²⁴ J. F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1984, 81.

²⁵ U. Eco, *The Name of the Rose*, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1980, 583.

²⁶ Prim. C. Raschke, *Fire and roses, or the problem of postmodern religious thinking*, 94.

Avtentični postmodernizem²⁷ zajema po mnenju nekaterih avtorjev povrnitev bogastva naravnih zaznamovalcev, če ne celo vrnitev k naturalizmu ali realizmu poznega klasičnega obdobja. Postmoderni stil v sebi obsega tradicijo brez zakonitosti, obliko brez formalnosti, lepoto brez monumentalnosti, skladnost brez simetrije.²⁸ Za postmoderno obdobje sta značilni dve smeri. Prva je dekonstrukcija, ki se zapira sama vase in se tako izprazni v zunanosti znaka, druga oblika pa je metaforični postmodernizem, ki pa naj bi vendarle ostal veliko bolj odprt, še posebej v svetu umetnosti in s tem posredno tudi glede teološkega iskanja.²⁹ Postmoderni religiozni iskanje pa se pogosto izgublja v popolnoma izkrivljenih in popačenih oblikah kvazireligioznosti, ki so v zgodovini že bile poznane in so danes dobile samo novo preobleko. »Semiotik se ne zanima le za religiozno misel, ampak tudi za religiozni kontekst. Na enak način kot lahko Mick Farren celotno kulturo dvajsetega stoletja³⁰ interpretira z ikono 'črne usnjene jakne', tako si lahko teološki mislec, ki je poučen o estetiki in poetiki postmodernega, v duhu predstavlja svetost ne samo kot skupek stalnih teoloških emblemov ali reprezentacij, ampak kot pravi cirkuški šotor, na katerem utripajo izginjajoča znamenja in namigi religiozne sentimentalnosti dvajsetega stoletja. Prepletanje religioznih teženj in popularne kulture kot

²⁷ V zadnjem času, ko se je beseda postmodernizem začela nanašati na poststrukturalistične oblike filozofskih in literarnih argumentov, je Huston Smith svoj bes usmeril proti konceptu samemu. V plenarnem nagovoru Ameriške akademije za religijo v Anaheimu (California) proti koncu leta 1989 je Smith odpravil besedo postmodernizem, češ, da je le degenerirana oblika modernizma, ki je nastala, ko sta znanost in empiristična epistemologija izpodrinili razodetje in to, čemur Smith pravi modrost stoletij, kot prazvor resnice. Za Smitha je greh postmodernizma v tem, da zanika ontološko transcendenco, pri čemer ima v mislih hierarhično metafiziko religiozne ezoterike, ki izvira iz vedantizma in hermeticizma. Smith je poudaril, da bi bilo treba postmoderne impulze razsodno odstraniti z 'vrnitvijo k zahtevam resnice, kot so zajete v velikih svetovnih tradicijah; prim. C. Rasche, *Fire and roses, or the problem of postmodern religious thinking*, 97-98.

²⁸ C. Raschke, *Fire and roses, or the problem of postmodern religious thinking*, 97.

²⁹ »Nenavadno je, da konec dekonstrukcije ni svoboda teksta, ampak totalizirajoč somrak, v katerem se filozofija in teologija izgubljata v ledeno hladni in črni noči izčrpanosti. Dekonstrukcija sestavlja univerzalen 'zapiralni čas', ki ga je Heidegger poimenoval konec filozofije. To je resnična summa analitičnega postmodernega. To je zreduciranje znaka na anonimno zunanost, na enodimenzionalno besedno platno, na katerem so njegova razpokana in razbarvana olja pustila svoj somračen odtis.

Metaforično postmoderno pa se po drugi strani dviga kot Feniks iz pepela, da znova pridobi moč zaznamovanja na celo radikalnejši način. Metaforično postmoderno lahko najboljše opišemo kot temeljno ontologijo telesa, kjer lahko metafiziko, sedaj razkosano in razstavljeno, 'ponovno napišemo' kot dešifriranje 'estetskih' ali čutnih znamenj, ki jih poznamo, kot svet in kot kulturo. Kot pravi Jencks, ko govori o postmoderni arhitekturi, gre za estetiko, ki vsebuje 'okraske in modeliranje, ki namigujejo na človeško telo', in ki prav tako 'humanizira neživo obliko s tem, ko nanjo naravno projiciramo našo fizionomijo in razpoloženja'.« Prim. C. Raschke, *Fire and roses, or the problem of postmodern religious thinking*, 102.

³⁰ Prim. S. Connor, *Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary*, Blackwell, Oxford 1989.

posebne različice postmoderne estetike lahko najdemo v tem, kar je bilo napačno poimenovano nova religiozna gibanja ali religija New Age. Takšno obilje navidezne nove religioznosti - pa naj gre za spiritualizem, satanski rock, kristalno norost ali pop metafiziko Shirley Maclaine, J. Z. Knighta in Barbare Marx Hubbard - sploh ni nič novega. Gre za starodavno ezoteriko in velikokrat za arhaično vraževerje ali nevarne obsedenosti, vse je le na novo zavito za današnji potrošniški okus.«³¹

Postmoderno religiozno iskanje se torej skriva znotraj dekonstruktivizma oziroma metafore, ki pa običajno ostaja v imanentnih okvirih človekovega hrepenenja in želje, da bi v svetu, v katerem živi, vendarle odkril globljo resničnost. Religiozna iskanja, kot smo videli, le pri redkih izjemah (Levinas) odpirajo perspektivo upanja, večina od njih se izgubi v ekstatičnih igrah in popolnoma poruši vsakršne kategorije. Religiozno iskanje se tako zreducira v neko čisto novo antropologijo, kjer ni več odnosa do Transcendence, ampak ostaja samo še človekova igra z lastno sposobnostjo presežnosti. Ta sposobnost pa vendarle človeka vedno znova vznemirja, kajti tudi zanikanje le-te se dogaja v njeni moči. Ni odvisna od neke trenutne človekove odločitve, ni sad njegovih prizadevanj, ampak mu je preprosto darovana. Zdi se, da njen ustvarjalni nemir, ki ga poraja v človeku, vendarle pomeni upanje tudi v vsej fragmentarnosti in razpršenosti postmodernizma. Če kje, potem prav tu človek doživlja svojo razsrediščenost in razlaščenost, ki se uresničuje v podarjenosti bivanja.

Povzetek: Anton Jamnik, Sodobni filozofski tokovi o svobodi duha in delovanja

Liberalizem ima svoje korenine v vedno večji radikalnosti antropocentrizma. Empiristično-analična znanost, na katero se naslanja, ukinja normativno mesto moralnih vrednot, te so zato praktično popolnoma odsotne oziroma stvar posameznikove poljubne izbire, ki temelji na iracionalnem, nagonskem in interesnem teženju. Za avtentično razumevanje sodobnega religioznega iskanja je nujno potrebno upoštevati postmoderno misel. Postmodernizem je kritičen do pojma navzočnosti - nasproti temu zagovarja predstavljanje in konstrukcijo, zagovarja fenomen in pluralnost, kritičen je do transcendentnosti norm, nasproti postavlja imanentnost, analizira pojav s poudarjanjem drugačnosti.

Summary: Anton Jamnik, Modern Philosophical Currents about Freedom of Spirit and Action

The roots of liberalism lie in an increasingly radical anthropocentrism. Empirical-analytical science on which it is based has abolished the normative position of moral values, therefore they are practically completely absent or are just a matter of the individual's arbitrary choice based on irrational or instinctive inclinations and interests. In order to be able to authentically understand modern religious search, one must necessarily consider postmodern

³¹ C. Raschke, *Fire and roses, or the problem of postmodern religious thinking*, 104.

thought. Postmodernism is critical of the concept of presence and juxtaposes it with imagination and construction, defends the phenomenon and plurality, is critical of the transcendency of norms and juxtaposes it with immanency, analyzing the phenomenon by stressing the difference.

Christian Gostečnik OFM

Prisilno ponavljanje hudih travm

Uvod

Od vsega začetka razvoja je bila osrednja tema moderne psihiatrije vpliv preteklih travmatičnih izkušenj na človekovo kasnejše življenje. Charcot, Janet in Freud so opazili, kako usodno so spomini na pretekle travmatične izkušnje vplivali na mentalno življenje njihovih pacientov. V teorijah teh avtorjev so pretekle travmatične izkušnje postale ključni moment v strukturi zdravljenja.¹

Potlačeni spomini na zgodnjo travmo se lahko vrnejo v obliki fizičnih občutkov, nočnih mor, ponovnega vedenjskega odigravanja, flashbackov ali celo kombinacije naštetega. Janet je tudi pokazal, kako postane pacient fiksiran na travmo in ni sposoben ničesar razumeti iz travmatične izkušnje, ki je tako močno zaznamovala pacientovo kasnejše zaznavanje podobnih izkušenj. Kot da bi nekaj zadržalo njihov osebnostni razvoj, da ne bi bili zmožni sprejeti in predelati nobenega novega doživetja svojih življenjskih izkušenj.²

Freud je v svojih raziskavah prišel do podobnega sklepa. Sprva je trdil, da so vsi histerični simptomi posledica seksualnega zapeljevanja v otroštvu in da se nezavedni spomini sprožijo takrat, ko v obdobju adolescence oseba izkusi podobno situacijo, ki jo spomni na izvirno travmo. Travma trajno poškoduje pacientovo sposobnost soočanja z življenjskimi izzivi. Ker pacient ne razreši in

¹ Prim. F. Caspar, *The appeal of connectionism for clinical psychology*, v: *Clinical Psychology Review* 12 (1992), 719-762; A. Wilson - C. Malatesta, *Affect and the Compulsion to repeat: Freud's Repetition Compulsion revisited*, v: *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, 12 (1989), 265-312; R. B. Shapiro, *Separation-individuation and the compulsion to repeat. Symposium on the 40th Anniversary of the William Alanson White Institute of Psychiatry, Psychoanalysis and Psychology: Psychoanalytic Controversies and the Interpersonal Tradition: What Cures: The Therapeutic Action of Psychoanalysis. Contemporary psychoanalysis* 21 (1985), 297-308; J. A. Chu, *The Repetition Compulsion Revisited: Reliving dissociated Trauma*, v: *Psychotherapy* 28,2 (1991) 327-332; P. Shabad, *Fixation and the Road not Taken*, v: *Psychoanalytic Psychology* 4,3 (1987) 178-205; F. Ladame, *Adolescence and the Repetition Compulsion*, v: *International Journal of Psychoanalysis* 72 (1991) 253-268.

² Prim. B. A. van der Kolk, *The Compulsion to Repeat the Trauma, Re-enactment, Revictimization and Mosochizem*, v: *Psychiatric Clinics of North America* 12: Treatment of Victims of Sexual Abuse (1989) 389; J. A. Chu, n. d., 327.

ne sprejme travme, ponavlja potlačeno izkušnjo, kot da bi bila del sedanjega stanja, namesto da bi se soočil z njo kot z nečim preteklim.³

Freud (1896) je sprva predpostavljal, da so histerični impulzi posledica seksualne travme, kasneje pa je spoznal, da te hude motnje povzročata intrapsihični konflikt in ne dejanska travma.⁴

Prav to odkritje, kot pravi Chu,⁵ je eden pomembnejših razlogov, ki botrujejo zmanjšanju poudarjanja travmatične izkušnje pri pacientu. Zloraba otrok je bila v naši družbi dolgo zamočena in so jo celo zanikali. Tudi žrtev travme, ki je zanikala in minimalizirala post-travmatično izkušnjo, ali pa jo zelo sporadično in delno opisala, je vplivala na profesionalno zanikanje.⁶ Celó danes, ne glede na večjo biomedicinsko razgledanost, širša družba še naprej zanemarja pomen travmatične etiologije pri psihiatričnih boleznih in drugih težjih motnjah.⁷ Številne sodobne raziskave psihiatričnih pacientov odkrivajo pretresljivo visok delež otroških spolnih in fizičnih zlorab in zato se v zadnjem času v strokovnih krogih tehtnica preveša v smer večjega razumevanja žrtev različnih travm in prepoznavanja pacientovih izvornih motenj in bolečih izkušenj ter posledic, ki jih zdaj trpijo.⁸

V prispevku bomo natančno opisali tekoče psihološko in nevrološko pojmovanje prisilnega ponavljanja pretekle travme, ki jo žrtev ponavlja tudi v kasnejšem življenju, pri tem pa se bomo osredotočili predvsem na operativni psihični mehanizem, ki sproži in ohranja prisilo ponavljanja in njeno funkcijo nadaljevanja starih travm.

Psihološki pogled na prisilo ponavljanja hudih travm

Freudov pojem prisile ponavljanja (1920), ki izključuje dejansko travmo kot etiologijo emocionalnih motenj, še vedno precej prispeva k razumevanju in pojmovanju vloge travme pri psihiatričnih boleznih in drugih emocionalnih motnjah.⁹ Freud je vlogo potlačitve v razvoju prisile ponavljanja večinoma povezoval s potlačenimi nagonskimi konflikti iz kasnejšega življenja. Sedanje klinične izkušnje pa kažejo, da se dostikrat ne ponavlja le intrapsihični konflikt, temveč dejanska travma. Osebe, ki so v preteklosti izkusile travmatične dogodke, opažajo, da te izkušnje še vedno vdirajo v njihovo sedanje življenje. Pretekli dogodki, čustva, vedenja in občutki se pojavljajo v sanjah ali pa se navežejo na trenutne izkušnje. Kot je trdil Freud (1920), je takim osebam usojeno, da travmatične dogodke ponavljajo, namesto da bi se jih preprosto spominjale.¹⁰

³ Prim. B. A. van der Kolk, n. d., 389; J. A. Chu, n. d., 328; R. B. Flannery, n. d., 25; S. Kirschner - R. L. Rappaport, *Working with Adult Incest Survivors*, New York 1993, 31-49.

⁴ Prim. B. A. van der Kolk, n. d., 390; J. A. Chu, n. d., 328.

⁵ Prim. J. A. Chu, n. d., 327.

⁶ Prim. J. A. Chu, n. d., 328.

⁷ Prim. J. A. Chu, n. d., 328.

⁸ Prim. J. A. Chu, n. d., 328.

⁹ Prim. J. A. Chu, n. d., 328-329.

¹⁰ Prim. J. A. Chu, n. d., 328-329; B. A. van der Kolk, n. d., 390-392.

Zelo pomembno pa je, da razumemo, da je ponavljanje pretekle travme prisila za travmirane ljudi.¹¹ Četudi si zavestno želijo potlačiti ta spomin, v njihovi psihi obstaja nasprotna potreba po ozaveščenju potlačenih vsebin. Ne glede na to, kako neprijetno je lahko to vdiranje v zavest, ponavljanje prevlada nad načelom ugodja, kot je opisal Freud (1920).¹² Na ta način se potlačene in razcepljene izkušnje pojavljajo v novi situaciji na nov način.

V skladu s to klinično izkušnjo je Chu ugotovil, da je prisila po ponavljanju skoraj na isti biološki ravni nujnosti, kot npr. potreba po mokrenju, ki jo oseba lahko zadrži le za kratek čas.¹³ Chu še naprej pojasnjuje, da so najpomembnejši znaki izbruha potlačenih in razcepljenih dogodkov flashbacki, ki jih osebe doživljajo v post-travmatskih in disociativnih motnjah. Pacienti s tovrstnimi motnjami so prisiljeni ponovno doživljati travmatične dogodke tako v nočnih morah kot v dnevni resničnosti, in to doživljanje je tako avtentično, kot da bi se dogodek res odvijal v sedanjosti: pacient npr. vizualizira pretekle dogodke in celo časovni okvir in okolje, v katerem so se odvijali, in občuti ista čustva in telesne občutke, kot jih je občutil takrat. Neverjetna moč in napor psihe sta potrebna za potlačitev in razcep travmatične izkušnje in za ponovno sproženje potlačenih vsebin.¹⁴

Travmirani ljudje se miselno sicer lahko zavedajo travme, a so potlačili čustva, povezana z njo ali pa lahko ohranijo čustveno izkušnjo brez razumske vednosti o travmi. Čutijo, kot da se je dogodek zgodil nekomu drugemu in ne njim, in opisujejo travmo kot dejstvo. Pacienta lahko preplavijo čustva kot depresija, panika, obup, samomorilnost ali bes, ob nepomembnem dražljaju iz okolja, ne da bi se zavedal njihove etiologije. Če se ta čustva pojavijo istočasno z izgubo spomina o njihovem izvoru, lahko pacient ponovno izkusi zelo motečo in dramatično motnjo, ne da bi se zavedal njenega vzroka.¹⁵ Če se poleg tega pacientovo disociativno vedenje ponovno pojavi preko prisile ponavljanja, to pomeni, da pacient sploh ne razume dogodkov, čustev in občutkov, povezanih z izvorno travmo. Pacient postane samodestruktiven in se vede samomorilno, samopoškodovalno, nasilno in nevarno do sebe in drugih. Pravi izvir tega vedenja pa je spet globoko potlačen in vodi pacienta v stanje zmedenosti in hudih motenj.¹⁶ Pacient lahko podoživlja staro travmo tudi skozi telesne občutke, kot prehlad, bruhanje, telesne bolečine, motnje hranjenja in spanja, glavobole itd.¹⁷

V vedenjskem podoživljanju travmatične izkušnje lahko igra jaz vlogo žrtve ali krvnika; z drugimi besedami, lahko škoduje drugim, lahko pa je samo-

¹¹ Prim. R. B. Flannery, n. d., 20-22; S. Kirschner - R. L. Rappaport, n. d., 72-75; J. A. Chu, n. d., 329.

¹² Prim. J. A. Chu, n. d., 328-329.

¹³ Prim. J. A. Chu, n. d., 329.

¹⁴ Prim. J. A. Chu, n. d., 327-330; R. B. Flannery, n. d., 45-46; S. Kirschner - R. L. Rappaport, n. d., 77, 152; B. A. van der Kolk, n. d., 391-393.

¹⁵ Prim. J. A. Chu, n. d., 327-329; B. A. van der Kolk, n. d., 391-394.

¹⁶ Prim. J. A. Chu, n. d., 329.

¹⁷ Prim. J. A. Chu, n. d., 330.

destruktiven ali spet v vlogi žrtve.¹⁸ Ponovno odigravanje vloge žrtve je lahko glavni razlog nasilja. Lewis je v svoji obširni raziskavi zlorabe otrok in kasnejšega nasilja nad drugimi ugotovil, da so bili kriminalci pogosto kot otroci fizično ali spolno zlorabljeni.¹⁹ Raziskave Bach-y-Rita dokazujejo, da so lahko umik vase, depresivna reakcija, hiperaktivnost, motnje v zaznavanju bolečine in nasilno, agresivno vedenje do sebe ali do drugih posledica hude socialne deprivacije in deprivacije s strani matere.²⁰

Pri zlorabljenih otrocih so pogosta tudi samodestruktivna dejanja: npr. butanje z glavo, grizenje, tolčenje, žganje, rezanje in izstradanje sebe, v kasnejšem življenju pa zloraba drog in alkohola in motnje hranjenja.²¹

Ponovno igranje vloge žrtve je močno povezano s predhodno travmatično izkušnjo. Žrtve posilstva bodo zelo verjetno še enkrat posiljene. Ženske, ki so bile kot otroci spolno ali fizično zlorabljene, bodo zelo verjetno zlorabljene tudi v odrasli dobi. Spolno zlorabljeni otroci so močno izpostavljeni nevarnosti, da zabredejo v prostitucijo.²²

Flannery²³ je v svojih raziskavah žrtev motenj post-travmatskega stresa ugotovil, da nekatere žrtve prav iščejo situacije, ki jih spominjajo na pretekle travmatične dogodke. Iščejo priložnost, da bi ponovile ali še enkrat odigrale in se razrešile travme, kot da bi jih nekaj gnalo v izvorno situacijo. Nekatere žrtve doživljajo flashbacke, vdore spomina in nočne more, preko katerih ponovno doživijo izvorno travmo.

Če povzamemo, vse sodobne psihološke raziskave prisile ponavljanja dokazujejo, da se žrtev vrača k svojemu krvniku zaradi močne povezave s krvnikom in skrajne tesnobe in strahu pred zapuščenostjo in zavrženostjo. Žrtve se bojijo novosti, saj je nova neznanja izkušnja zanje nekaj nevzdržnega, napolnjenega z grozo in nevzdržnimi ter nepredvidljivimi posledicami. Vztrajanje v starih in domačih vzorcih je torej obramba pred tako novo izkušnjo.

Nevrološko razumevanje prisile ponavljanja hude travme

Poleg psiholoških raziskav prisile ponavljanja obstaja vedno več raziskav biokemičnih učinkov travmatičnega dogodka, ki prinašajo nov odgovor na zapleteni mehanizem vztrajnega in zvestega ponavljanja preteklih travmatičnih izkušenj.²⁴ Ko oseba izkusi travmatični dogodek, neurotransmitterja epinerfin in

¹⁸ Prim. B. A. van der Kolk, n. d., 390-391; J. A. Chu, n. d., 330-331; R. B. Flannery, n. d., 72-83; S. Kirschner - R. L. Rappaport, n. d., 175-177.

¹⁹ Prim. B. A. van der Kolk, n. d., 401-402.

²⁰ Prim. B. A. van der Kolk, n. d., 390.

²¹ Prim. B. A. van der Kolk, n. d., 390; R. B. Flannery, n. d., 98-111; S. Kirschner - R. L. Rappaport, n. d., 76-78.

²² Prim. B. A. van der Kolk, n. d., 391-392; R. B. Flannery, n. d., 89-103; S. Kirschner - R. L. Rappaport, n. d., 65-78.

²³ Prim. R. B. Flannery, n. d., 90-95.

²⁴ Prim. R. B. Flannery, n. d., 44-61; B. A. van der Kolk, n. d., 395-401; R. A. Ford, *Neurobehavioural Correlates of Abnormal Repetitive Behaviour*, v: *Behavioural Neurology* 4 (1991) 113-119; J. A. Chu, n. d., 331.

kortizol sprožita alarmni sistem telesa. Istočasno možgani odgovorijo s povečano količino nevrottransmitterjev norpinefrina in endorfina v korteksu in limbičnem sistemu.²⁵ Norpinefrin opozori možgane na krizo in korteks začne iskati najboljši odgovor. Približno trideset sekund kasneje se sprosti norepinefrin, možgani poženejo v tek endorfine in ti nevrottransmitterji delujejo tako, da osebo pomirijo in sprostijo.²⁶

Endorfini imajo dve vlogi: prvič, olajšajo mišljenje in pomnjenje in omogočijo osebi, da ostane mirna, in drugič, prevzamejo vlogo analgetika ali sredstva proti bolečinam.²⁷ Poznamo mnogo ljudi, ki takoj med nesrečo niso čutili bolečine - npr. v prometnih nesrečah, ranjeni vojaki, žrtve naravnih nesreč, itd. - ko pa je preteklo nekaj časa, so bolečino občutili v polni meri.

Ko prvi šok mine, se količina norepinefrina, endorfinov in serotonina zmanjša in pojavijo se simptomi izogibanja, kot npr. depresija in občutek nemoči. Dolgotrajen stres ali ponavljajoča se travma lahko povzroči umik vaze, ki je podoben umiku vaze, kakršnega povzroča opij, ki lahko privede do prisile ponavljanja in drugih oblik odvisnosti. Podaljšano stresno stanje ali kronična travmatična zloraba lahko dokončno in trajno spremenita limbični sistem. Temu simptomu pravimo ponovno prižiganje.²⁸

Vedno več je dokazov, da ima mehanizem prisile ponavljanja, glede na svojo psihološko vlogo, zelo močno biološko podlago. Kot smo že povedali, lahko hud travmatičen stres povzroči ponovno prižiganje in tako lahko že majhna količina norepinefrina požene celoten krog simptoma motnje post-travmatskega stresa. Ta proces postane še bolj kompleksen, ko upade količina endorfinov, ki vodijo v simptom umika vaze. Ko travmatična kriza mine, se zmanjša količina endorfinov, norepinefrina in serotonina, kar vodi v endorfinski umik vaze, ki je podoben umiku vaze, ki ga povzroči opij: zanj pa je značilna raztresenost, vznemirljivost, šibko tresenje celega telesa itd.²⁹ Poleg tega se mnoge žrtve prestrašijo, ko se pojavijo simptomi umika vaze, s čimer spet povzročijo povišanje količine norepinefrina, pojavi se ponovno prižiganje in žrtev začne spet doživljati začetne fizične in vsiljene simptome. Na ta način se krog sklene in ponovno zavrti.³⁰

Flannery,³¹ ki je natančno proučeval nezdravljene žrtve travm in njihov način soočanja z začaranim krogom ponavljanja, je ugotovil, da obstajajo trije načini, ki jih žrtev uporabi v rokovanju s travmo.

Prvič, žrtev lahko dopusti, da naraščanje emocionalne vzbujenosti zviša količino norepinefrina na isto stopnjo, kot jo je imel med travmo. Ta ponovna vzpostavitev izvirnega stanja pospeši spominski priklic in rešitev problema. Žrtev na ta način lahko podoživi vsiljene spomine in vsaj teoretično poizkuša travmatični dogodek sprejeti in ga nato obvladati. Vendar se ponavadi zgodi

²⁵ Prim. R. B. Flannery, n. d., 49.

²⁶ Prim. R. B. Flannery, n. d., 50.

²⁷ Prim. R. B. Flannery, n. d., 51.

²⁸ Prim. R. B. Flannery, n. d., 52; B. A. van der Kolk, n. d., 395-396; R. A. Ford, n. d., 113-119.

²⁹ Prim. R. B. Flannery, n. d., 53-55.

³⁰ Prim. R. B. Flannery, n. d., 54-55.

³¹ Prim. R. B. Flannery, n. d., 55-61.

prav nasprotno. Žrtev, ki podoživlja celoten vsiljeni spomin, lahko postane psihično obremenjena in biokemično ponovno travmirana.³²

Druga strategija je samo-zdravljenje simptomov umika vase preko kakršnekoli odvisnosti, ki bi povečala količino endorfina v možganih: npr. seksualne odvisnosti, tolčenja s pestmi, pretirano uživanje hrane, samopohabljenja itd. Čustva na ta način za trenutek odvrnejo umik vase, ko pa se simptomi čez nekaj časa ponovno pojavijo, žrtev ponovno išče sprostitvev endorfinov. Na ta način postane žrtev odvisna od določenega destruktivnega vedenja in travma ne bo ozdravljena.³³

Tretja strategija pa je poskus žrtve, da bi bolečino simptomov umika vase izničila z alkoholom in drogami. To pa je spet ena izmed oblik samomedikacije preko zmanjšanja stresa. Uporaba alkohola in drog kot pomirjeval za anksioznost, napetost, motnje spanja itd. je zelo neučinkovita rešitev in vodi k odvisnosti.³⁴ Ta pa prisilno vzdržuje začarani krog ponavljanja.

Tudi Van der Kolk je raziskoval vpliv travmatičnih dogodkov na kasnejše življenje in ugotovil, da lahko zloraba in zanemarjenost v otroštvu povzročita, da bo žrtev dolgoročno bolj občutljiva in se bo močno razburila v stresnih okoliščinah, ne da bi bila sposobna ta močna čustva obvladati. Zgodi se, da hudo zanemarjeni in zlorabljeni otroci potrebujejo mnogo močnejšo zunanjo stimulacijo endogenega sistema, da bi se umirili. Zato ljudje, ki so žrtve takih dogodkov, lahko nevtralizirajo svojo pretirano vzburjenost z enim od načinov odvisnega vedenja, vključno z prisilnim izpostavljanjem situacijam, ki spominjajo na izvirno travmo.³⁵

Kot pravi van der Kolk, lahko otroci in odrasli, ki so izpostavljeni hudim in dolgotrajnim stresnim situacijam, izkušajo neobičajen porast kateholamina in endogenih opioidnih odzivov na kasnejše travmatične dogodke. Endogeni opioidni odgovor lahko povzroči odvisnost in pojav umika vase, ki je podoben vplivu eksogenih opioidov. Na ta način lahko, po van der Kolku, razložimo povezanost otroške travme s kasnejšim destruktivnim vedenjem, ki lahko vključuje kronično iskanje zlorabljujočega partnerja, spolni mazohizem, samozastradanje in nasilje do sebe in drugih.³⁶

Te oblike destruktivnega vedenja so poizkusi popravljanja kohezivnosti jaza v soočenju s preobremenjujočo anksioznostjo. Ti vzorci so podobni tudi trem stopnjam zlorabe zaročne intimnosti. Na prvem koraku napetost počasi nastaja, do drugega koraka se še povečuje, dokler se na tem koraku ne pojavi eksplozivno poškodovanje (samopohabljenje), na tretjem koraku pa sledi umirjenost in ljubeč počitek.³⁷

Če zaključimo, žrtve različnih travm se lahko na sedanje dražljaje odzovejo kot na ponovno travmo, ne da bi se zavedale, da je podlaga njihovega fiziološkega alarma pretekli tragični dogodek in ne trenutna stresna situacija.

³² Prim. R. B. Flannery, n. d., 55.

³³ Prim. R. B. Flannery, n. d., 56.

³⁴ Prim. R. B. Flannery, n. d., 56-57.

³⁵ Prim. B. A. van der Kolk, n. d., 400-402.

³⁶ Prim. B. A. van der Kolk, n. d., 395-396.

³⁷ Prim. B. A. van der Kolk, n. d., 396.

Pretirana vzburjenost blokira sposobnost trezne ocene in tudi razrešitve in sprejetja travme. Motnje v količini kateholamina, serotonina in endogenih opioidov imajo močan učinek na odziv žrtve v stresni situaciji. Žrtev v sedanji stresni situaciji ponovno sproži star, znan odgovor na izvorno travmo. S tem pa lahko razložimo, zakaj sedanje boleče dogodke izkuša kot povratek izvirne travme in zakaj se vrne k zgodnejšim vzorcem odgovora nanje. Vsaka nova izkušnja in dražljaj v stresni situaciji povzročata anksioznost, in tako se travmirani ljudje vračajo k starim odgovorom, ne glede na to, kako boleči so lahko ti odgovori.³⁸

Žrtve lahko postanejo odvisne tudi od svojih krvnikov. Socialni stiki lahko sprožijo endogene opioidne sisteme, ki olajšajo stresnost ločitve in utrdijo stresni odnos. Tudi visoka stopnja socialnega stresa lahko sproži opioidni sistem. Žrtve motnje post-travmatskega stresa po izkustvu travmatičnih dražljajev kažejo tako zmanjšanje občutljivosti za bolečino, kakršno povzroča opij. Ponovno izkušanje stresa ima lahko zanje isti učinek kot uživanje eksogenih opiatov, ki povzročajo podobno zmanjšanje stresa. Zato ni čudno, da so ponavljajoči se mehanizmi močno adiktivni in postanejo glavni del mehanizma prisile ponavljanja.³⁹

Projektivna in introjektivna identifikacija

Temeljna dinamika projektivne identifikacije je mehanizem indukcije. Pošiljatelj zaplete naslovnika v indirektno, a vseeno močno manipulacijo, s katero ga prisili, da odgovori oziroma se vede na predpisani način; pošiljatelj prisili naslovnika v igranje določene vloge pri ponovnem odigravanju pošiljateljeve notranje drame, kar pogosto pomeni ponovno odigravanje zgodnjih odnosov s pomembnimi drugimi. Projekтивna identifikacija je torej vsiljenje identifikacije z odtujenimi vidiki pošiljateljevega jaza.⁴⁰

Naslovnik projekcije lahko živi s temi induciranimi vidiki pošiljateljevega jaza in jih obvladuje v okviru širšega sistema svoje osebnosti: obvladuje jih lahko npr. s pomočjo razumevanja in sprejemanja z bolj realnimi samo-reprezentacijami.⁴¹

V tem primeru pošiljatelju omogoči, da s pomočjo introjekcije in identifikacije ponovno ponotranji naslovnikovo obvladovanje induciranih čustev: npr. mati, ki je sposobna sprejeti otrokove močne in neznosne občutke, jih zadrži, preoblikuje, predela in ta za otroka potem postanejo sprejemljiva. Po drugi strani pa takrat, ko naslovnik ne prenese induciranih občutkov, jih zanika in projicira nazaj ali pa zato, da bi se znebil napetosti, še naprej uporablja mehanizem projektivne identifikacije, nasilje, spolno aktivnost, oddaljevanje in druge

³⁸ Prim. B. A. van der Kolk, n. d., 396.

³⁹ Prim. B. A. van der Kolk, n. d., 396; R. B. Flannery, n. d., 58; R. A. Ford, n. d., 113-119; S. Kirschner - R. L. Rappaport, n. d., 50-78.

⁴⁰ Prim. S. Cahdan, *Using Relations Therapy*, New York, London 1988, 96-97; T. H. Ogden, *Projective Identification and Psychotherapeutic Technique*, Northvale 1982, 11-38; N. G. Hamilton, *Self and Others*, Northvale 1990, 87-100.

⁴¹ Prim. T. H. Ogden, n. d., 24.

neprimerne načine vedenja. V takem primeru v pošiljatelju samo utrdi prepričanje, da so njegovi strahovi in nesprejemljivi občutki neznosni in projekтивna identifikacija se znova začne.⁴²

Pošiljatelj lahko tudi naslovnika teh nevarnih in destruktivnih čustev sprejema kot nevarnega, saj mu je ta vedno pripravljen vrniti nesprejemljiva čustva in ga napasti.⁴³ V taki situaciji se lahko znajdejo tudi pari najboljših prijateljev in partnerjev, ki drug drugega ne morejo več prenašati in drug v drugem napadajo svoje najbolj neprijetne občutke in čustva, zato ker sami v sebi nosijo prav te, najbolj nesprejemljive in neznosne lastnosti. Istočasno pa se te osebe ne morejo ločiti druga od druge, ker drug drugemu služijo kot nosilci teh nesprejemljivih lastnosti. Ves čas so na preži in stalno nadzirajo in kritizirajo drug drugega, se ponižujejo, žalijo itd.

Kleinova je trdila, da je projekтивna identifikacija poskus sporočanja arhaičnih čustev, ki so bila prisotna pred razvojem lingvističnih sposobnosti, in so v nas spala, dokler jih ni ponovno sprožila neka izkušnja v odrasli dobi. V kasnejšem življenju se to ponavadi zgodi v intimnem odnosu, ko druga oseba postane naslovnik teh zgodnjih emocionalnih reakcij. Ko je posameznik prepričan, da je našel tako osebo, sproži komunikacijo prav proces projekтивne identifikacije.⁴⁴ Naslovnik ponudi določeno uravnoteženje, v katero lahko pošiljatelj položi svoja najgloblje ukoreninjena arhaična čustva.⁴⁵

Introjektivna identifikacija je psihološka in po svojem bistvu interakcijsko in nezavedno utelešenje določenih vidikov notranjega stanja neke osebe.⁴⁶ Introjektivna identifikacija je temeljni mehanizem projekтивne identifikacije. Preko introjektivne identifikacije lahko naslovniki sprejmejo projicirano identifikacijo pošiljatelja ali pa se sami potrudijo, da sprejmejo vase, ohranijo in predelajo tiste vsebine in čustva, ki jim jih pripisuje druga oseba.⁴⁷ Introjektivna identifikacija je v temelju tako oblikovana, da lahko sprejme vidike objekta in jih praviloma tudi procesira in ohrani. Če pa naslovnik zavestno zanika pošiljateljev napor, do tega procesa ne pride ali pa naslovnik ta proces zavrne. Ponavadi se proces introjeckije odvija nezavedno in se naslovnik v trenutku, ko sprejema introjeckijo, ki mu je vsiljena, ne zaveda njene dinamike.

Z drugimi besedami, mehanizem introjektivne identifikacije je v temelju usmerjen na interaktivno utelešenje vsebin, struktur, čustev in drugih procesov druge osebe. Možno je, da naslovnik zavrne projekcijo, ki mu je vsiljena, možno pa je tudi, da introjeckirane vsebine predela in preoblikuje notranje konflikte, občutke in nevarne fantazije. Stalne identifikacije in introjeckije se lahko strukturirajo in vključijo v posameznikove reprezentacije jaza in postanejo del njegove intrapsihične vsebine.⁴⁸

⁴² Prim. T. H. Ogden, n. d., 23-24; N. G. Hamilton, n. d., 91.

⁴³ Prim. T. H. Ogden, n. d., 40-42.

⁴⁴ Prim. J. D. Levin, *Slings and Arrows*, Northvale 1993, 110-111.

⁴⁵ Prim. K. Maroda, *The Power of Countertransference*, Northvale 1994, 116-118.

⁴⁶ Prim. R. Langs, *The Therapeutic Interaction*, Northvale 1994, 68-71.

⁴⁷ Prim. T. H. Ogden, n. d., 23-24; R. Langs, n. d., 70.

⁴⁸ Prim. R. Langs, n. d., 71.

Na podlagi Rackerjevega raziskovanja kontratransferja je Cashdan⁴⁹ navedel dve vrsti introjektivne identifikacije: konkordantno in komplementarno. V primeru konkordantne introjektivne identifikacije začne posameznik izkušati to, kar v svoji notranjosti izkuša druga oseba: npr. ko žena svoji prijateljici opisuje, kako hudo jo mož zlorablja, postane prijateljica jezna na moža, ali ko postane terapevt med seanso zaspan in z dolgočasen, kar je konkordanten odgovor na pacientov notranji emocionalni dolgčas. Konkordantna introjektivna identifikacija je torej podlaga empatije.⁵⁰

V primeru komplementarne introjektivne identifikacije pa so naslovnikovi občutki vezani na starše ali druge pomembne osebe iz pošiljateljevega zgodnjega otroštva. V terapevtski seansi bodo terapevti čutili, da jih klienti enačijo s svojimi notranjimi objektnimi reprezentacijami. Lahko se bodo vedli, čutili in reagirali enako kot pacientovi starši.⁵¹

Omenjeno razlikovanje je za pravilno razumevanje mehanizma projektivne identifikacije izredno pomembno, še posebej v zvezi z najpomembnejšimi afekti, strahovi, stiki in načinom pošiljateljeve prilagoditve nanje: pošiljatelj lahko npr. privzame starševsko vlogo in skuša nadzirati druge na isti način, kot so njegovi starši nadzirali njega, ali pa vedno znova odigra in podoživlja isto vlogo žrtve in odvisnosti, ki ga je v odnosu s starši doživljal v otroštvu.⁵²

Mehanizem introjektivne identifikacije prinaša odgovor na ključno vprašanje: zakaj si ljudje dopustijo postati tarča projektivne identifikacije; zakaj se naslovniki izpostavljajo manipulaciji, ki se zmeraj konča z jezo, frustracijami, depresijo itd.; zakaj ljudje vztrajajo v odnosih, ki jih zaznamuje projektivna identifikacija, kljub temu da jih to dela anksiozne, kronično frustrirane in nezadovoljne? Cashdan⁵³ je poizkušal na ta vprašanja odgovoriti s predpostavko, da vsaka projektivna identifikacija vsebuje možno prepoved, obljubo ali grožnjo, ki naslovnika ohranja v odnosu ali pa mu grozi z zavrnitvijo in osamljenostjo. Naslovniki preko projektivne identifikacije sprejmejo zelo močno sporočilo in anksiozno grožnjo, da morajo ostati odvisni zato, ker sami ne bi mogli preživeti, in da bodo prenehali obstajati, če se ne bodo podrejali staršem. Ta emocionalna komunikacija zagotavlja: če nisi to, kar jaz potrebujem, da si, če nisi pripravljen izpolniti mojih želja, zame ne boš več obstajal. Interakcijski vzorec takih posameznikov skuša vsebovati neverbalna sporočila, ki so oblikovana tako, da druge prisilijo, da ostanejo v odnosu z njimi. Cashdan⁵⁴ je ta skrita sporočila poimenoval metakomunikacija, ki se najbolj razodeva v patoloških odnosih.

Cashdan⁵⁵ je opisal štiri vrste projektivno introjektivne identifikacije: odvisnost, moč, spolnost in priliznjenost. Vse štiri pa so se razvile in jih ohranja močna vedenjska indukcija in naslovnikov edinstven odgovor. V primeru odvisnosti se naslovniki naučijo, da ne bodo preživeli; zato postanejo nemočni.

⁴⁹ Prim. S. Cashdan, n. d., 55-78.

⁵⁰ Prim. S. Cashdan, n. d., 57-58.

⁵¹ Prim. S. Cashdan, n. d., 58.

⁵² Prim. S. Cashdan, n. d., 59-74.

⁵³ Prim. S. Cashdan, n. d., 57-59.

⁵⁴ Prim. S. Cashdan, n. d., 58.

⁵⁵ Prim. S. Cashdan, n. d., 59-78.

V primeru moči morajo zato, da bi preživeli, prevzeti nadzor. V primeru spolnosti se naučijo, da lahko preko erotizma drugim omogočijo spolno integracijo. V primeru prilagajanja pa skozi samožrtvovanje druge naredijo za svoje dolžnike. Ker se ti odnosi odvijajo v glavnem na neverbalni, nezavedni, metakomunikacijski ravni, jih je zelo težko odkriti.

Razprava

Eksistenčno določilo ponavljanja sproži mehanizem projektivne in introjektivne identifikacije, ki ponovno odigra izvorno izkušnjo na nov način. Služi pa kot temeljni mehanizem, ki sproži in ohranja prisilo ponavljanja in transfer.

Na ta način hude travme iz zgodnjega otroštva ali iz kasnejšega življenja najbolj izrazito ponazarjajo mehanizem projektivne in introjektivne identifikacije: npr. ponovno igranje vloge žrtve. Boleče izkušnje ali afekte, ki so introjicirani kot travmatična izkušnja, oseba projicira navzven in prvotna žrtev se ponovno žrtvuje oziroma odigra isto dejanje skozi ustrezno introjektivno identifikacijo. V primeru samodestruktivnega vedenja se žrtev vedno znova identificira s travmatičnim introjektom in sama sebi stori prav tisto, kar so ji prej storili drugi. Pri ponovnem žrtvovanju bo žrtev glede na svoje introjekte izzvala vedenje, ki je isto kot je bilo vedenje v izvorni situaciji. Temu pravimo komplementarna introjektivna identifikacija, ki jo oseba projicira navzven. Ženske, ki so bile tepene že kot otroci in jih tudi v odrasli dobi moške tepejo, se bodo vedno znova poročale z moškimi, ki jih bodo topli.

Ponovna identifikacija s starim introjiciranim afektom, fantazijo, anksioznostjo in sliko izvorne travme je tako močna, da se ji žrtev ne more izogniti. Naloga narave je namreč, da dokonča nedokončano, da razreši, obvlada in dobi nadzor nad travmo. Zavrženi jaz oziroma potlačene vsebine, ki so preveč boleče in vzbujajo prehudo anksioznost, da bi lahko ostale v zavesti, se potlačijo, dokler jih projektivna in introjektivna identifikacija ponovno ne sproži in se znova pojavijo.

Sodobne nevrološke raziskave travm so odprle nov pomemben pogled na prisilo ponavljanja in s tem tudi na mehanizem projektivne identifikacije. Sestavine umika vase, ki so podobne učinku opija, nemoč, brezup in depresija, sprožijo ponovno identifikacijo s travmo, povzročijo povečano sproščanje določenih nevrotansmitterjev, žrtev pa to izkusi kot ponovno biokemično travmatizacijo. Tudi vsiljeni spomini, flashbacki in nočne more so dramatični znaki ponovne identifikacije s travmatičnimi introjekti. Preko mehanizma introjektivne identifikacije žrtev ponovno izkusi staro travmo na nov način in istočasno ponovno sproži tudi biokemične procese. Enako se zgodi tudi v primeru pretirane stopnje budnosti (hiperarousal). Značilni dražljaji, ki žrtev spomnijo na travmo, sprožijo ponovno identifikacijo z bolečim travmatičnim introjektom in biokemični procesi se začnejo. Žrtev travme zaradi moči projektivne in introjektivne identifikacije in zaradi moči ponavljajočih se biokemičnih procesov, postane tako spet žrtev preteklih travmatičnih izkušenj.

V prisili ponavljanja se preko mehanizma projektivne identifikacije prepletejo psihični in nevrološki procesi: na osnovi projektivne in introjektivne identifikacije izvorne travme drug drugega ponovno sprožijo v nespremenjeni obliki.

Mehanizem projektivne in introjektivne identifikacije pa ni le teoretski in pojmovni most med nevrološkimi in psihičnimi procesi, temveč orisuje njihovo dejansko povezanost.

Kot smo videli, so žrtve preteklih travm dobesedno zasvojene s temi tragičnimi doživetji. Nevrološke raziskave samo še dodajajo novo komponento, ki jasno kaže, da so te žrtve tudi nevrološko, hormonsko zasvojene in zato nenehno težijo za temi travmatičnimi izkušnjami, ki jim nato zaradi izločanja teh hormonov dajejo občutek posebnega zasvojitvenega stanja. Osnovno vprašanje, ki se nam tu postavlja, je, kako je možno razrešiti te težave.

Psihoterapija nam pri tem nudi celo plejado najrazličnejših terapevtskih pristopov, vendar vsa psihoterapija vedno znova pri tem ugotavlja izrazito nemoč, saj je pri razreševanju teh težav potrebna korenita sprememba, ki zahteva temeljno rekonstrukcijo pacientovega čutenja, mišljenja in delovanja. Psihoterapija sicer zmore s pomočjo analize odkriti osnovne vzrode travme, jih razdelati, pokazati na vsemogoče posledice in vzroke sedanjega stanja. Vendar kako prekiniti to boleče stanje, kako prekiniti s preteklostjo in radikalno spremeniti način življenja oziroma kje dobiti moč, da zaživimo novo, drugačno in svobodno življenje. Samo ugotovitev vzrokov in posledic še ne zagotavlja, da bo prišlo tudi do radikalne spremembe, saj pretekla doživetja, še zlasti, ker gre za hormonsko zasvojitvev, silovito vežejo pacienta na njegovo preteklost in s tem omogočajo obnavljanje preteklih doživetij.

Sodobna psihoterapija je tako pred novim izzivom, ki zahteva korenito spremembo psihoanalitičnih pristopov. Na tem mestu se lahko vprašamo, ali nam tu lahko pomaga vera. Krščanstvo namreč predpostavlja, da je samo preko milosti mogoče korenito spremeniti človeško notranjo psihično strukturo. Pri tem gre za preobrazbo, in sicer za proces, v katerem se lahko človeška duševnost znebi zavor, ki zavirajo zdrav razvoj in dozorevanje v zrelo samostojno človeško osebnost (prim. 2 Kor 6,2). Kristus nam je namreč obljubil prihod Svetega Duha, ki bo dokončno ozdravil naš spomin in prinesel zdravilno odrešenjsko Božjo moč naši preteklosti.

Kristus je prišel, da oznani leto Božjega usmiljenja, da prinese mir, blagovest ubogim, da oznani jetnikom prostost, slepim vid, da pusti zatirane na prostost (prim. Lk 4, 18-19). Prišel je, da ozdravi naša travmatična doživetja. Vključitev v njegov proces odrešenja milosti, molitve in posta torej šele v polnosti omogoča dokončno prekinitev s preteklimi travmami in zapleti.

Sklep

Raziskali smo tudi paleto odgovorov žrtve na travmo, načine kako se žrtev odziva na vsakodnevne dražljaje in kako ponavlja staro travmo, ne da bi se zavedala bistvene dinamike, ki povzroča sedanjo fiziološko potrebo po odgovoru na dražljaje, ki so podobni izvorni travmatični izkušnji. Nove izkušnje in dražljaji, ki povzročajo anksioznost in stres, prisilijo prej travmirano žrtev, da

na novo stresno situacijo odgovori s starimi modeli vedenja. Pokazali smo tudi, kako lahko motnje v kateholaminu, serotoninu in endogenem opioidnem sistemu močno vplivajo na odziv žrtve v novi stresni situaciji. Žrtev reaktivira star, domač odgovor na izvorno travmo, ki se je ponovno zbudila. Tako lahko pojasnimo, zakaj sedanji boleči dogodki, ki jih izkusimo kot vrnitev izvornih travm, povzročijo vrnitev k zgodnejšim vedenjskim vzorcem odgovora.

Vpeljali smo pojem projektivne in introjektivne identifikacije kot temeljni mehanizem, ki sprošča in ohranja dinamiko prisile ponavljanja. Pojem prisile ponavljanja in notranje prepleteni introjektivna in projektivna identifikacija sestavljajo relacijsko matrico človeške izkušnje.

Zaključili smo s tem, da je človek eksistenčno determiniran tako, da ponavlja stare vzorce vzpostavljanja odnosov v upanju, da bo poravnal račune iz preteklosti. Sprožilna sila je dinamika prisile ponavljanja, ki je posledica mehanizma projektivne in introjektivne identifikacije, in ponovno odigra staro, izvorno izkušnjo. Projektivna in introjektivna identifikacija je operativni mehanizem, ki poganja dinamiko prisile ponavljanja. Projektivna in introjektivna identifikacija pa povezuje tudi psihološke in nevrološke komponente prisile ponavljanja.

Na koncu pa smo spregovorili še o možnosti prekinitve s temi travmatičnimi doživetji, kar pa je možno samo z vključitvijo v Kristusov milostni proces odrešenja.

Povzetek: Christian Gostečnik OFM, Prisilno ponavljanje hudih travm

V tem članku smo najprej predstavili mehanizem projektivne in introjektivne identifikacije kot most, ki povezuje nevrološke in psihološke dele prisile ponavljanja. Nato pa smo s tem pojmom dokazali, da je mehanizem projektivne in introjektivne identifikacije tisti temelj in podlaga, ki poganja in ohranja delovanje prisile ponavljanja.

Summary: Christian Gostečnik OFM, Compulsive Repetition of Severe Traumas

The article first presents the psychological mechanism of projective and introjective identification as a bridge connecting the neurological and psychological aspects of the phenomenon of repetition compulsion. It can be concluded therefrom that this is the essential operative mechanism initiating and maintaining repetition compulsion.

Franc Gnidovec

Kristusovo vstajenje v Janezovem evangeliju

Uvod

Tematika pričujoče razprave je pričevanje apostola Janeza o tem, kako je skupaj z apostolom Petrom na vstajensko nedeljo vstopil v Jezusov grob (prim. Jn 20,6-9). Tam je videl prtič in ostale povoje, v katere je bilo zavito Jezusovo telo, ni pa bilo Jezusovega trupla. Zaradi položaja teh povojev je Janez spoznal, da je Jezus vstal od mrtvih in je takoj veroval v njegovo vstajenje.

O tej temi sta bila objavljena dva članka z naslovom *Introivit ... et vidit et credidit, Jn 20,8* v madridski reviji *Estudios bíblicos*,¹ ki sta predlagala novo razlago Janezovega pričevanja. Članka, ki sta nastala na osnovi raziskovanja in raznolikih dokazov in nista lahkotno branje, ponujata nekaj novih pomembnih prvin za razumevanje omenjenega svetopisemskega odlomka.

Ta razprava je kratka, vendar sistematična in zato bolj jasna; ne obravnava posameznih prvin, temveč gre za celostni pregled Janezovega pričevanja. Razprava je oprta na drugačno sintakso. Način branja ni običajen, ampak nam omogoča, da bistveni pomen tega poročila gledamo v novi luči. V glavnem bodo nove tudi ugotovitve naše raziskave. Predstavljamo jih, kolikor je le mogoče v jasni obliki. Ustaljene rešitve, ki so nasprotno našim, omenjamo le toliko, kolikor pripomorejo k jasnejši razlagi.

Pričujoče delo, ki na splošno obravnava nove stvari, je izvirno in samostojno; torej ne zahteva obilice bibliografije. V prvem navedenem članku so omenjena nekatera dela, zato tukaj puščamo ob strani dela splošne rabe.²

¹ Prim. F. Gnidovec, *Introivit ... et vidit et credidit, Jn 20,8*, v: *Estudios bíblicos* 1983, 137-155; 1984, 415-420.

² Naj omenimo samo dve temeljni deli: A. Merk, *Novum Testamentum graece et latine*, Roma ⁵1944; delo nam nudi grško besedilo izvirnika in besedilo starega latinskega prevoda; F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi testamenti*, Paris ³1961; leksikon biblične grščine nam služi pri razlagi grškega besedila.

1. Svetopisemska osnova razlage

Apostol Janez v odlomku svojega evangelija Jn 20,3-9, ki ga navajamo, pripoveduje o dogodku, ko je na velikonočno jutro skupaj s Petrom vstopil v Jezusov grob. Samega sebe predstavi kot »onega drugega učenca« in pravi: »Peter in oni drugi učenec sta šla ven in se odpravila h grobu. Skupaj sta tekla, vendar je drugi učenec Petra prehitel in prvi prišel h grobu. Sklonil se je in videl povoje, ki so ležali tam, vendar ni vstopil. Tedaj je prišel tudi Simon Peter, ki je šel za njim, in stopil v grob. *Videl je povoje, ki so ležali tam, in prtič, ki je bil na Jezusovi glavi, vendar ni ležal s povoji, temveč posebej zvit na drugem mestu.* Tedaj je vstopil tudi oni drugi učenec, ki je prvi prišel h grobu; in videl je in veroval. Nista še namreč umevala Pisma, da mora vstati od mrtvih.«³

V naši razlagi se bomo osredotočili na poudarjeno besedilo in skušali razložiti v. 6-7, katerih tradicionalna razlaga ni bila povsem ustrezna, čeprav se prav v teh dveh najpomembnejših in odločilnih stavkih skriva pravilno razumevanje celotnega Janezovega pričevanja. Tu pa bo predstavljena nova razlaga.

Da bi si olajšali pravilno analizo izvirnika Jn 20,6-7 in z njo napravili dokaze naše razlage razumljive, bomo isto besedilo navedli v štirih različicah:

1. Grški izvirnik v transliteraciji.

2. Star latinski prevod Vulgate, ki je najbolj točen in zvest izvirniku. Latinsko besedilo nam je skupaj z grškim izvirnikom v naši razpravi Jn 20,6-7 v največjo oporo in pomoč zato, ker nam je na splošno latinski jezik bolj domač. Iz istega razloga bomo za sintakso latinskega besedila naredili tudi grafični prikaz. Naša razlaga se opira na antitezo v v. 7, ki je omejena na ugotovitev »ni bil med povoji, ampak posebej«.

3. Predlagani osnutek novega prevoda odlomka Jn 20,6-7 v skladu z našo novo razlago.

4. Današnji katoliški prevod je naveden, da ga lahko primerjamo z grškim izvirnikom. Tudi drugi krščanski prevodi temeljijo na antitezi v. 7, vendar je ta širša kot naša: »Ni bil med povoji, ampak posebej zvit na ... «

Vsa štiri besedila so predstavljena enako; vsako od njih v štirih vrstah, z istimi cezurami v skladijski delitvi, ki je označena z navpičnimi črtami; predvsem je pomembna dvojna navpična črta, ki zapre antitezo »ni bil med povoji, ampak posebej« in tako spremeni v tem delu besedila tradicionalno sintakso v novo, ki šele dá pravi smisel Janezovemu pričevanju.

a) Izvirno grško besedilo

... kai theoreî tà othónia keímena, kai tò soudáron /
hò ên epi tês kefalês aoutoû, /
ou metà tòn othoníon keímon allà chorís, //
entetyligménon eis héná tópon.

³ *Sveto pismo stare in nove zaveze*, Ljubljana 1996.

b) *Latinski prevod v Vulgati:*

... et vidit linteamina posita, et sudarium, /
 quod fuerat super caput eius /
 non cum linteaminibus positum, sed separatim, //
 involutum in unum locum.

Skladenjska analiza tega besedila v grafični obliki:

vidit	linteamina ¹	posita et	
	sudarium ¹	quod fuerat super caput eius ²	
		non cum linteaminibus positum, sed separatim ²	
		involutum ³ in unum locum ²	

¹ Predmet.

² Trojno prislovno določilo kraja samostalnika prtič.

³ Prilastek samostalnika prtič.

c) *Naš novi slovenski prevod na predloženi novi sintaksi:*

... je videl povoje, ki so bili tam, in prtič (naglavni povoj),
 ki je bil prej na njegovi glavi, /
 in (sedaj) ni bil med povoji, ampak posebej, //
 (zvit na *eno* mesto)
 zvit na *prvo* mesto (na mesto glave).

»Zvit na *eno* mesto« (vrsta v oklepaju) je vedno bil pravi prevod izvirnika, a ne popolnoma jasen. Na koncu razprave je pojasnjen in utemeljen kot dokončni prevod, tu v zadnji vrsti: »Zvit na *prvo* mesto,« ki je mesto glave. Točnejši prevod izvirnika kaže povoje in naglavni povoj po vstajenju na istem mestu, kot so bili prej; le Jezusovega telesa ni bilo v njih. V razpravi to misel globlje utemeljujemo iz Janezovega besedila.

d) *Današnji katoliški prevod:*

... je videl povoje *na tleh* in prtič, /
 ki je bil prej na njegovi glavi, /
 in (sedaj) ni bil *pri* povojih, ampak ...
zložen na nekem mestu posebej.

Pri poudarjenih izrazih je naša razlaga drugačna. Tako se glasi v slovenščini prevod tega mesta v španskem prevodu cenjene Jeruzalemske Biblije. Na tem mestu Janezovega evangelija jasno odseva tradicionalna sintaksa španskega besedila. V razpravi bomo videli, da španski prevod Jeruzalemske Biblije na tem mestu ne odkriva prave misli avtorja.

2. Natančna in pravilna sintaksa

Vsebina besedila, ki nas zaposluje, je zelo preprosta in prozaična: nanaša se le na lego povejev, predvsem prtiča, v katere so ob Jezusovem pogrebu zavili njegovo truplo in so po vstajenju ostali v grobu. Janez nam o njih poroča, da jih je ob svojem obisku v grobu na velikonočno nedeljo osebno videl. Ko jih je tako videl, je v njih našel razlog za svojo vero v Jezusovo vstajenje. Sam o sebi namreč pravi: »In videl je in veroval« (Jn 20,8). To osrednje besedilo je odločilnega pomena za celotno Janezovo poročilo. Vseeno pa je to še vedno precej nejasno in v vsem katoliškem izročilu še vedno ni popolnoma jasne in dokončne razlage, tako da besedilo ostaja odprto za nova raziskovanja.

Za razlago tako zahtevnega besedila, kot je ta, je najprej treba odkriti natančno in pravilno sintakso tako, kot jo razume avtor sam. To bomo odkrili s podrobno slovnično analizo besedila, se pravi s slovnično-logičnim razstavljanjem stavka na posamezne dele, do najmanjšega dela, glede na vlogo, ki jo vsak od njih opravlja v slovnični strukturi celotnega besedila.

Če torej ne najdemo zadovoljive rešitve, je treba vzeti v ozir še druge možne skladenjske različice. Če je avtor svojo misel izrazil dovolj jasno in če je ohranjeno besedilo pristno, mora obstajati tudi zadovoljiva razlaga. Pri besedilu, ki ni popolnoma pojasnjeno, je torej prva naloga ta, da v njem odkrijemo pravo sintakso, ki bo razpravo privedla do rešitve, ki jo bo potrdil celoten kontekst.

a) Naša nova sintaksa

Poročilo apostola Janeza je v izvirnem besedilu v prvi polovici sintaktično popolnoma jasno. V latinščini in v pravilnem slovenskem prevodu se glasi:

... et vidit linteamina posita, et sudarium, quod fuerat super caput eius.
... videl je poveje, ki so ležali tam in prtič, ki je bil na njegovi glavi.

Toda druga polovica poročila, ki se nanaša na prtič, ni več tako nedvoumna in se glasi (napisano je čisto latinsko besedilo, to je, brez ločil, poudarjeno pa je vse, kar se tukaj nanaša na prtič, saj mu je posvečeno celotno poglavje):

... vidit ... sudarium non cum linteanibus positum sed separatim involutum in unum locum.

V nadaljevanju isto besedilo predstavljamo v obliki, kot ga bere tradicionalna sintaksa, v kateri je vse ena sama obsežna antiteza. S cezuro jo bomo razdelili na dva dela; v drugem delu antiteze se izraza »separatim - involutum« bereta skupaj:

... vidit ... sudarium ... non cum linteanibus positum / sed separatim involutum in unum locum.

Po naši metodi prevajanja in razlaganja besedil poiščemo drugo možno sintakso, tako da zdaj beremo:

... vidit sudarium
non cum linteaminibus positum sed separatim / involutum in unum locum.

Pojasnilo tega besedila Janezovega pričevanja je stavčna analiza. Stavek je v našem govorjenju govorna enota, ki nam nekaj pove; je skupina besed, ki izrazi neko zaokroženo misel. Zato pravimo, da je stavek z besedami izražena misel.

Ta misel obsega tudi čustva: želje, up, obup, zahteva pravice, svobode, ogorčenost itd. Kadar je to v nas zavestno, je v spoznanju uma, ki ima o vsem tem notranjem bogastvu ustrezne pojme. Vse to je skrito v človekovi notranjosti, navzven nevidno. Človek pa vse vidno izrazi s slišno besedo, ki izraža pojme in čustva.

Tako spoznanje imamo vsi, ga nosimo v sebi, in človek, ki drugega posluša, njegovo govorjenje razume. Zato je govor tako pomembna družbena vez med ljudmi. Enota v našem govorjenju je stavek.

Po različnem pomenu, ki ga imajo v stavku posamezne besede ali skupine besed, ločimo v stavku različne stavčne člene, ki so osebek, povedek, predmet, prilastek ter prislovna določila kraja, časa, načina in vzroka.

V pravi in popolni analizi stavka za vsako besedo ali skupino besed ugotavljamo, v katero skupino označenih stavčnih členov spada. Tako stavek razstavimo v njegove stavčne člene. Pri našem govorjenju in pisanju posebna analiza ni potrebna, ker, kadar ni kaj jasno, lahko sproti pojasnimo. Drugače je pri pisanem ali tiskanem besedilu, ko avtorja nimamo pred seboj in naletimo na mesto, kjer se ne ve, kaj je mislil in hotel povedati. Tedaj skušamo razbrati pravi smisel iz besedila samega in si pomagamo z natančno analizo nejasnega besedila, ki nas lahko privede do jasnosti.

To velja tudi za ta naš primer, za Janezovo poročilo o Jezusovem grobu.

1. Antiteza se v prvem delu konča in zapre z besedo »separatim«. Tam bomo postavili močno zarezo, bistveno za našo sintakso, tako da imamo zdaj:

... ou metà tòn othoníon kéimenon allà chorís.
... non cum linteaminibus positum sed separatim.
... ni bil med povoji, ampak posebej.

To zadnje ni le možna, temveč tudi edina pravilna sintaksa. Za točen prevod in pravo interpretacijo se mora besedilo brati tako iz naslednjih razlogov:

a) Janezovo poročilo, ki je predmet naše razprave, skuša umestiti prtič in povoje v Jezusovem grobu oziroma jih postaviti na mesto, kjer jih je videl tudi apostol sam na vstajenjski dan. Prepričani smo, da je bil takšen tudi Janezov namen pričujočega zapisa.

b) Avtor s stavkom v obliki antiteze umesti prtič: »In ni bil med povoji, ampak posebej.« Gre za čisto pravo antitezo, ker je sestavljena iz dveh nasprotij: »Ne med povoji - ampak posebej.« Tako je njen pomen popolnoma jasen.

Beseda »involutum« (zvit, povit), ki sledi takoj nato, pa ne spada k antitezi, zato jo je treba jasno ločiti s cezuro po izrazu »separatim« (posebej, ločeno). Poved razvidno določa mesto prtiča v grobu, ker neposredno odgovori na vprašanje, kje je bil prtič. Nasprotno pa beseda »involutum« ne odgovori na omenjeno vprašanje, pač pa na drugo: Kako, v kakšni obliki je bil prtič? Zato ne spada v to antitezo.

c) Poved o mestu prtiča res ne pove vsega, kar bi nas glede njegovega nahajanja v grobu še zanimalo, vendar pa nam jasno odgovori na omenjeno vprašanje: Kje je bil sedaj prtič? Tako ima lahko pomembno mesto v naši interpretaciji tega odlomka. Zaradi svoje vloge in vsebine, ki jo ima v sintaksi besedila, se ta antiteza pokaže kot dejansko prislovno določilo kraja za prtič. To je treba ohraniti kot dragocen element, ki nam ga v svojem pričevanju avtor zapušča, da nam pokaže kraj, na katerem je v grobu videl prtič.

2. »Involutum in unum locum.« To je drugi del besedila, ki ga analiziramo, da bi odkrili njegovo pravo sintakso, in sledi za antitezo. Poleg antiteze najdemo tu še druge sintaktične prvine. Prva beseda povedi »involutum« (povit, zložen) je morfološko gledano pasivni pretekli deležnik in pomeni isto kot v grškem jeziku »entetyligménon« (ovit, uvit, zvit). Toda po svoji vlogi, ki jo ima v sintaksi besedila, je prilastek samostalnika »prtič«, katerega pojasnjuje. Tudi »in unum locum« (na enem, prvem mestu) se nanaša na prtič in je drugo prislovno določilo kraja, po svoji slovnični obliki odvisno od prilastka »involutum«. Prilastek »involutum« se tukaj lahko prevede »zvit na prvem mestu« ali kar s prilastkovnim stavkom: »Ki je bil (in je bil) zvit na prvem mestu.«

3. Sklep. Sicer nejasnemu besedilu naša analiza s svojo sintakso in ustrežno strukturo prinaša večjo razumljivost. Ta sintaktična struktura prihaja od avtorja samega; potrdila in poglobila jo bo razlaga, ki ji sledi. Zdi se, da je v dosedanjem izročilu ta sintaktična struktura nepoznana oziroma pozabljena. Naša analiza nam za interpretacijo Janezovega pričevanja ponuja nove obetavne prvine. Predvsem je to vidno v latinščini. Gre za tri prislovna določila kraja prtiča v grobu po vstajenju, ki so naslednja:

vidit ... sudarium (videl je ... prtič),

1. quod fuerat super caput eius (ki je bil prej na njegovi glavi),
2. non cum lintheaminibus positum sed separatim (ni bil med povoji, ampak posebej),
3. involutum in unum locum (zvit na *eno* mesto = zvit na *prvo* mesto).

b) Tradicionalna sintaksa

V svetopisemskem izročilu se je pojavilo precej preprosto in ohlapno branje tega besedila, brez kakršnekoli poglobljene analize. Celotna poved je sestavljena iz dveh delov ene antiteze, in sicer s cezuro pred latinskim izrazom »sed separatim« (slovensko: ampak posebej), kot tu navajamo:

- ... non cum lintheaminibus positum / sed separatim involutum in unum locum.
 ... ni bil med povoji / ampak posebej zvit na eno mesto.

To mesto je že v svetopisemskem izročilu znano po tej značilni povezavi dveh besed: »posebej zvit« (lat. *separatim involutum*, gr. *chorís entetyligménon*).⁴ Priča za to izročilo je Zorellov *Lexicon*⁵ in prevodi v preteklosti sploh.

S tem stara sintaksa povezuje z neko širšo antitezo dva stavčna člena, drugo in tretje prislovno določilo kraja, ko to besedilo bere takole: Prtič »ni bil med povoji, / ampak posebej zvit na drugem mestu«. ⁶ Tako je to besedilo spravljeno v nek logični zaplet, iz katerega ni izhoda. Posledice se pokažejo v razlagi. Omenimo le glavne:

1. Od naših treh prislovnih določil kraja sta drugo in tretje odpravljeni, kar pomešani v zaplet tradicionalne sintakse.

2. Tradicionalni prevodi ne pokažejo povojev v grobu na določenih mestih, kot hoče avtor, ampak prestavljene na druga mesta (povoji »na tleh«, prtič »na nekem drugem mestu«).

3. Na ta način prevodi kažejo na nekoga, ki je prestavil povoje, ne da bi vedeli, kdo je to bil.

4. V resnici je v tem besedilu Janezovega poročila v pravi antitezi le drugo določilo kraja: prtič »ni bil med povoji, ampak posebej«. V prevodih na osnovi stare sintakse pa se razširi antiteza na vse besedilo pod vidikom, kako so tam bili povoji in prtič: povoji (v slabšalnem pomenu) »na tleh«, prtič pa (v bolj šalnem pomenu) skrbno »zložen«. To je najnovejši prevod in zato velja za posebej popolnega, pa se zaradi neprave sintakse najbolj oddalji od prave razlage.

Ko stojimo tako pred izbiro med novo in staro sintakso, izberemo tisto, ki nas vodi k jasnejši rešitvi.

3. Bistvena vsebina Janezovega pričevanja

V Janezovem poročilu o obisku v Jezusovem grobu nam je ob prvem pozornem branju jasno, kaj je glavno, kar nam hoče povedati. To so tri stvari:

a) V grobu je videl povoje, trupla pa ni bilo v njih.

b) Prtič in povoje je videl v določeni razporeditvi, vse na svojem mestu. To nam sporoča kot pomembno, saj glede tega v analizi njegovega poročila ugotavljamo kar tri prislovna določila kraja, da bi mogli spoznati pravo njegovo misel glede lege prtiča in povojev ter o njihovem medsebojnem odnosu.

c) Ko je videl prtič in povoje v tej razporeditvi, je v hipu trdno veroval v Jezusovo vstajenje. Tako naj bi mi sedaj iz njegovega opisa povojev spoznali, kaj ga je nagnilo k verovanju, kakšen je bil nagib za to vero.

V tem je glavna in bistvena vsebina njegovega poročila o obisku v grobu. To je v evangeliju zapisal za nas, da bi to razumeli in prav razložili. To je sedaj naša

⁴ Po naši novi sintaksi morata dva izraza biti ločena, ker vsak spada v svoj stavčni člen, svoje prislovno določilo kraja.

⁵ Zorell ima izraz »*chorís entetyligménon*« dvakrat, pod »*chorís*« in pod »*entetyligménon*«.

⁶ Ob tej naši razlagi prim. 3. in 4. različico temeljnih besedil v tej razpravi v uvodnem poglavju: 3. je naš prevod po novi sintaksi in 4. različica najnovejši prevod v stari sintaksi: povsod zadnji vrstici teh besedil.

naloga. Rešitev naloge pa je samo ena: razložiti in iz besedila Janezovega pričevanja jasno dokazati točno razporeditev prtiča in povojev in ob tem razkriti nagib za njegovo vero v vstajenje. Ko bomo to odkrili, bomo bolje razumeli, kako je Jezus zapustil grob, kjer Janez ni več dobil njegovega trupla.

4. Janezovo poročilo o praznem grobu potrebuje globljo pojasnitev

Že v časih sv. Avgušтина (+ 430) je bilo to vprašanje o Janezovem poročilu jasno zastavljeno, pa ni bilo rešeno. Med teologi v Cerkvi se je pojavil spor, ki je v neki meri ostal do naših dni. O tem imamo poročilo iz patristične dobe. Vzhodni očetje so Janezovo vero ob obisku groba na velikonočno jutro splošno razumeli kot vero v Jezusovo vstajenje. Evzebij iz Cezareje (+ 339), vzhodni zgodovinar, pa je Janezovo vero razlagal kot zaupanje Mariji Magdaleni oziroma njenemu sporočilu apostoloma: »Gospoda so vzeli iz groba in ne vemo, kam so ga položili« (Jn 20,2).⁷ Tomaž Akvinski (+1274) tega ne sprejema. Tako danes najvišja predstavnika krščanske teologije v katoliški Cerkvi dajeta različen odgovor o bistveni vsebini Janezovega poročila z obiska v Jezusovem grobu.

Nobena od obeh strani si ne more lastiti popolne teološke gotovosti. Nasprotno. Vsaka od obeh se srečuje s hudimi teološkimi ugovori. Tako velja, da dokončne jasne rešitve o tem vprašanju nimamo. V preteklosti je bilo o tem veliko razpravljanja, včasih duhovitega, a splošno brez večjega pomena, ker je vse temeljilo na netočni analizi in sintaksi Janezovega besedila.

Na tradicionalni sintaksi prava rešitev tega vprašanja ni možna. Stara sintaksa ne vodi k rešitvi, ampak proč od nje. Apostol Janez govori o določeni razporeditvi prtiča in povojev v grobu, vseh na določenem mestu. Jeruzalemska Biblija, zanesljiva priča tradicije, to vidi predstavljeno na ne prav določenih mestih: povoje »na tleh«, prtič pa »zložen na nekem mestu posebej«. Podobno drugi katoliški prevodi. Tako tudi ni pričakovati, da bi taki prevodi mogli odkriti nagib za Janezovo vero v vstajenje, ki mu ga je dala določena razporeditev povojev. In res nam po vsem ostane končno razočaranje ob ugotovitvi, da je v skladu s temi prevodi v grobu moral že prej biti nekdo, ki je razmetal povoje in prtič skrbno zložil na drugo mesto, ne da bi vedeli, kdo je to bil. Ob tem nastopita dva predstavnika teologije: Avguštin pravi: Truplo so odnesli. Marija Magdalena je imela prav. Katoliška eksegeza pa o tem večkrat ponavlja: Jezus je vstal, ker so tam ostali povoji. Če bi ga kdo odnesel, bi truplo odnesel povito.

V breizhodnem položaju postavljamo novo analizo Janezovega besedila in novo sintakso. Ta sintaksa je na odločilnem mestu besedila. Ta nas vodi v reševanju vprašanja. Neko znamenje, ki daje upanje, so tri prislovna določila kraja, ki nam jih daje naša sintaksa, za ugotovitev prave razporeditve prtiča in povojev v grobu in ob tem morda pravega nagiba za Janezovo vero v vstajenje. Kako naj bi vse to bilo, je v tem trenutku še nekako skrivnostno pred nami in naj nam določneje pove to zadnje poglavje, ki je pred nami.

⁷ Vzhodni očetje ne sledijo tej razlagi, sprejel pa jo je sv. Avguštin in »si je pridobil veliko privržencev do današnjih dni; prim. M. Mercier, *To kar je videl »oni drugi učenc« v praznem grobu*, v: *Revista bíblica* (Buenos Aires) ? (1981), 6.

5. Pravilna interpretacija in točen prevod

Avtor se v svojem pričevanju o obisku Jezusovega groba na vstajenjsko jutro sklicuje na povoje, ki so ostali zapuščeni ob izginotju pokopanega trupla. Ob branju tega, kar pravi o položaju prtiča in povojev, se nam na prvi pogled zdi precej nepomembno in skoraj nekam temačno. Toda apostol Janez temu pripisuje velik pomen, kajti v tem, kar je videl v grobu in nam podrobno opisuje, je našel vzrok za svojo vero v Kristusovo vstajenje. Zato tudi v naši interpretaciji upoštevamo to besedilo v vseh njegovih odtenkih.

a) Prtič, »ki je bil na njegovi glavi«

Tu je prvo prislovno določilo kraja za naglavni povoj: Janez je videl v grobu prtič, »ki je bil na njegovi glavi«:

... hò ên epi tês kefalês aoutoû.
... quod fuerat super caput eius.

Trditev iz izvirnika je jasna in je dobro prevedena tako v latinščino kakor tudi v slovenščino. Janez v poročilu dobro določi kraj, kjer je v grobu ležal prtič po vstajenju; toda začne s poročanjem o kraju prtiča pred vstajenjem: »Ki je bil na njegovi glavi« (v latinščini je dobro izraženo s »fuerat«, predpreteklost, »je bil prej«).

1) *Grob in pogreb.* Janez v poročilu o Jezusovem pogrebu, ki ga pripisuje Jožefu iz Arimateje in Nikodemu, pravi: »Vzela sta torej Jezusovo telo in ga z dišavami vred povila s povoji ... Na kraju ... pa je bil vrt in na vrtu nov grob, v katerega še nihče ni bil položen« (Jn 19,40-42). In Jezusa sta položila tja.

Ta grob je bil v skalnat breg vsekana votlina, ki je imela dva dela: prvi je bil kot neka prostorna veža, iz nje pa je bil vhod v manjšo, pravo grobnico. Ta še posebej ni bila prostorna, ker je bila pripravljena za eno samo osebo. V stranski steni je bila pol metra globoko vsekana niša, približno dva metra dolga, zgoraj z obokom, dvignjena kakih 60 cm od tal. Tja naj bi položili pokojnikovo truplo. Podrobnosti v tem poročilu o pogrebu v apostolu Janezu izdajajo očitvidca, ki je pri pogrebu verjetno tudi sodeloval.

Pri tem pogrebu je bilo več povojev, ker so različni udje ali določeni deli telesa bili zaviti vsak v svoj povoj.⁸ Zakaj povoji so pritiskali na gole ude telesa obilne dišave, nad 30 kg, ki jih je bil prinesel Nikodem, in sta jih skupaj z Jožefom pri povijanju dodajala pod povoje, verjetno tudi z Janezovo pomočjo. Glavo je zavijal poseben za to primeren prt, naglavni povoj.

2) *Prtič in povoji pred vstajenjem in po njem.* Pri tem pogrebu vse dele telesa ovijajo ustrezni povoji: glavo prtič, druge dele - prsni koš in roke, trebuh in noge - ovijajo drugi povoji. Povoji so na svojih delih telesa kot njih pritikline.

⁸ Prim. S. Prado, *Praelectionum biblicarum compendium* (Novum testamentum), Madrid 1949, 452 in 457.

Tako je razporeditev vseh teh povojev v grobu prav takšna, kot je sama naravna razporeditev posameznih udov, delov telesa.

Apostol Janez v poročilu deli vse povoje v dve skupini: prtič in ostale povoje. Tudi njih razporeditev se sklada z razporeditvijo udov, ki jih povoji pokrivajo, glave in ostalih udov. Tako je vse bilo po končanem pogrebu, ko se je Janez poslavljaj od groba: prtič je bil na glavi, ostali povoji pa so ovijali trup in njegove ude. Tedaj je mogel Janez označiti mesto prtiča. Mi z njim ugotavljamo kot razvidno dejstvo, da prtič, ki je ovijal glavo, ni bil med povoji, ker so ti ovijali trup in njegove ude, ampak posebej, ker je bil na glavi.

In prav to Janez ob obisku groba tisto nedeljsko jutro, ko trupla ni bilo več tam in so ostali samo povoji, ugotavlja: Prtič »ni bil med povoji, ampak posebej«, to je, prtič in povoji so ostali na istem mestu, sami, brez Jezusovega telesa, kot so bili ob pogrebu, ko so zavijali njegovo telo.

To je naša nova razlaga Janezovega poročila z obiska v Jezusovem grobu po njegovem vstajenju. To Janez ugotavlja in je sedaj naša ugotovitev iz njegovih trditvev v prvem in drugem prislovnem določilu kraja glede položaja prtiča in povojev v grobu. V tem je rešena osrednja točka bistvene vsebine njegovega pričevanja: točna razporeditev prtiča in drugih povojev v grobu po Jezusovem vstajenju. V tem je tudi že nakazan nagib za njegovo vero v vstajenje.

b) Prtič »ni bil med povoji, ampak posebej«

Oglejmo si zdaj drugo določilo kraja za prtič. Janez je videl v grobu prtič, ki »ni bil med povoji, ampak posebej«.

... ou metá tòn othoníon keímon allà chorís.

... non cum linteaminibus positum sed separatim.

Prevod gornjega grškega predloga (metá) je najboljši z »med« (povoji). To je prvi pomen tega predloga, kadar se veže z roditeljskim, kot je tu. Obenem je to v zvezi: ne »med« povoji, ampak »posebej« najboljša antiteza protislovnega nasprotja, kjer se »med« in »posebej« pomensko izključujeta: ne »med«, ampak »posebej«; kot če bi rekli: ne »znotraj«, ampak »zunaj«.

Sedaj podajmo samo vsebinsko analizo te trditve: ni bil med povoji, ampak posebej, ker nam ta analiza potrjuje pravkar dokazano ugotovitev, da so bili vsi povoji v grobu po vstajenju na istem mestu kot prej, da je tako bil prtič na mestu glave. To sveda analiziramo ob tvorni realnosti s povoji povitega trupla, ki je prej bilo v grobu.

Ko beremo: »prtič ni bil med povoji«, sklepamo: torej je bil zunaj povojev. A kje? Ali močno oddaljen od njih, kot beremo v tradicionalnih prevodih: povoji na tleh, prtič pa posebej nekje zvit na drugem mestu?

Ko beremo naprej: »ampak posebej«, spet sklepamo: ta izraz ne pomeni nujno oddaljenosti, ampak lahko tudi najbližjo soseščino. Kakor hitro ni več med povoji, je posebej, čeprav čisto zraven. To pomeni najbližjo soseščino, kot je med trupom in glavo istega telesa, ki je bilo pokopano v tistem grobu.

Po teh besedah drugega določila kraja za prtič je Janez videl v grobu prtič na mestu, kjer je bila prej glava. To pa se sklada z dokazano ugotovitvijo pri prvem določilu kraja, da so bili vsi povoji po vstajenju na istem mestu kot prej.

c) *Prtič »zvit na prvo mesto«*

To je naše tretje določilo kraja za prtič v grobu. Janez je v grobu videl prt:

... entetyligménon eis héna tópon.

... involutum in unum locum.

1) *»Zvit na eno mesto« = »Zvit na prvo mesto«*. Janezova ugotovitev *»Zvit na eno mesto«* izraža namen avtorja določiti kraj, kjer se je nahajal prtič v grobu po vstajenju. Stavek je kratek in je v njem vse jasno, razen besede *»eno«* (gr. héna, lat. unum). To pa je najpomembnejša, ključna beseda, od katere je odvisen pravi pomen stavka, ki mora določiti mesto prtiča. Prevodi v preteklosti tega ne dosegajo, ker besedo *»eno«* preprosto jemljejo v pomenu nedoločnega člena ali nedoločnega zaimka (en, eden, neki) in tako prevajajo: *zvit na drugem mestu, zvit na nekem mestu posebej ipd.* Tako se je v tradiciji ponavljal nesmisel, da se je neznanka pojasnjevala z drugo neznanko.

To besedo *»eno«* kot pomembno v stavku moramo vzeti kot števnik in mu dati poudarek: en sam, edini ipd. in ob tem najti obliko, ki mesto prtiča res določi. Dejansko v svetopisemski grščini števnik *»eden«* ima med drugimi tudi pomen *»prvi«*. Tako prevedeno tretje določilo kraja pravi: *Prtič »zvit na prvo mesto«, kar točno določa njegov položaj.* To seveda v kontekstu Janezovega pričevanja, kjer gre za pokopano truplo, ki je na svojih delih in udih povito s povoji. Od vseh teh delov in udov pa je najodličnejša in zato prva glava in je njen povoj na *»prvem mestu«*.

Tako se oznaka tretjega določila kraja *»zvit na prvo mesto«* popolnoma sklada z ugotovitvami v prvem in drugem določilu kraja: prtič vedno spada na glavo; ko pa glave po vstajenju ni bilo tam, je prtič ostal na njenem mestu, to je, na *»prvem mestu«*.

2) *Nenavaden izraz: »Prtič zvit na prvo mesto«*. Nenavadno v njem je to, da odgovarja na vprašanje: kam? in ima zvezo s tožilnikom: na prvo mesto. To nenavadno obliko imata samo grški izvirnik in stari latinski prevod. Drugi prevodi splošno tega ne poznajo in zato niso točni, ker tudi nimajo točne razlage Janezovega poročila iz groba. Prevajajo z *»zvit na drugem mestu«*. Tako odgovarjajo na vprašanje: kje? in v zvezi z mestnikom: na drugem mestu.

Janez je v pričevanju iz groba zapisal, kot je videl: *Zvit »na prvo mesto«*. Tudi to nenavadno zapisano more imeti svoj pomen, saj je sam dogodek vstajenja najbolj nenavaden, edinstven in more pustiti tam edinstvene posledice.

Tako je v tej obliki pred vstajenjem pri pogrebu veljalo: *Prt »je bil zvit na glavo«* (kam? s tožilnikom) in ne nenavadno. Po vstajenju je tam ostal samo naglavni povoj v svoji obliki, a glave ni bilo v povoju, kjer je ostala le njena praznina. Janez je ob tem zapisal, kot je bil njegov vtis: *Prt »je bil zvit na prvo mesto«, kar je sedaj postalo »nenavadno«; prej je bil »zvit na glavo«, sedaj prav*

tako reče: Zvit »na prvo mesto«, ker tam ni bilo glave, ampak le njeno mesto, praznina, prvo mesto.

To velja za vse povoje v grobu. Po vstajenju je Janez tam videl vse povoje tako zvite na praznine telesnih udov, ki so jih prej pokrivali. Povoji pri pogrebu so bili kot pritikline povitih udov; po vstajenju so ostali tam le povoji, pritikline same, brez svoje prejšnje naravne podlage: povoji zviti na »prazna« mesta prejšnjih udov. Že ta sama posebnost na povojih v grobu kaže na vstajenje, ker bi nihče ne mogel povojev tako zložiti na prazna mesta brez podlage telesa in njegovih udov.

Sklep

Naša pojasnitev Janezovega pričevanja ima naslednje stopnje:

1. Nejasen stavek v besedilu Janezovega pričevanja se glasi: Prtič »ni bil med povoji ampak posebej zvit na eno mesto« (tako brez ločil). Ne vemo, kako naj se to bere, kam naj postavimo odmor - cezuro. V ta namen smo morali najprej v njem napraviti točno stavčno analizo, z razstavitvijo na njegove stavčne člene (povedek, osebek, predmet, prilastek, prislovna določila). Analiza stavka nam je pokazala njegovo notranjo smiselno zgradbo, po skladnji njegovih členov. V tej zgradbi se je jasno pokazalo pravilno branje, s cezuro po izrazu »ampak posebej« (ne pred tem izrazom, kot so brali v tradiciji do danes, a brez prave rešitve). Obenem se po tej naši analizi pokažeta dve prislovni določili kraja za »prtič« v odnosu do drugih povojev: a) ni bil med povoji, ampak posebej; b) zvit na eno mesto. Prvo prislovno določilo je bilo pred tem besedilom: »ki je bil prej na njegovi glavi.« Na teh stavčnih členih v tem besedilu je bil zgrajen naš novi prevod tega Janezovega pričevanja (prim. tretjo različico v prvem poglavju).

2. Na tej drugi stopnji gledamo vse povoje v grobu v luči vseh treh določil kraja obenem, zlasti prvega in drugega (»je bil prej na njegovi glavi«, »ni bil med povoji, ampak posebej«); tretje določilo kraja (»zvit na prvo mesto«) pa nam nato vse prej dognano potrjuje. Ob vsem tem iščemo bistveno vsebino, ki nam jo hoče Janez sporočiti: kako so bili tam razporejeni povoji, da je ob njih Janez prišel do vere v Jezusovo vstajenje. Že sam izraz drugega določila kraja »prtič ni bil med povoji, ampak posebej«, če res damo vsaki besedi poln pomen, jasno pove, da so vsi povoji bili blizu skupaj, kot so pokrivali Jezusovo telo že pred vstajenjem, po končanem pogrebu, ko je bil prtič na njegovi glavi in drugi povoji na ostalih delih njegovega telesa. Tako je že takrat veljalo: »Prtič ni bil med povoji, ampak posebej.« Janez pozneje z istimi besedami pove, da je prav tako videl povoje ob obisku groba po njegovem vstajenju, ko Jezusovega trupla ni bilo več med povoji. Povoji so ostali na svojih mestih, nepremaknjeni, ko je njegovo telo zapustilo povoje, kar je naravno nemogoče.

3. Do zadnje ugotovitve smo prišli zgolj po jezikovno-slovnični raziskavi Janezovega pričevanja v njegovi stari svetopisemski grščini. To raziskovanje spada v področje klasične filologije, ki nas je do tu spremljala in nam bila v oporo ter nas tako pripeljala do praga teologije. Videli smo namreč, da je Jezus vstal iz nepremaknjenih povojev, kar je po naravi nemogoče. Ob tem uvidu pa smo že na področju teologije. Zakaj »po naravi nemogoče« ni več stvar

filologije, ampak je zanjo bolj ovira kot pomoč. Dobrodošlo pa nam je in nam služi v teologiji. Janez nam v svojem pričevanju prav to sporoča, da je v grobu videl to »po naravi nemogoče«. To nam sporoča kot »čudež«, ki spada v krščansko teologijo. Janez je videl že toliko Jezusovih čudežev in jih opisal v svojem evangeliju. Mi pa prav ob ugotovitvi tega čudeža ob njegovem pričevanju prihajamo do prave, jasne in popolne pojasnitve tega Janezovega pričevanja po obeh vidikih njegove bistvene vsebine: a) s tem je točno določeno mesto prtiča in drugih povojev v grobu po vstajenju, ki so ostali na svojih prejšnjih mestih; b) prav v tem pa je bil za Janeza pravi nagib za njegovo hipno in trdno vero v Jezusovo vstajenje, ko je videl čudež vstajenja iz nepremaknjenih povojev.

Povzetek: Franc Gnidovec, Kristusovo vstajenje v Janezovem evangeliju

V Janezovem poročilu z obiska v Jezusovem grobu smo v nejasnem mestu (prim. Jn 20,7) napravili globljo analizo in določili novo skladnjo. Tako smo dobili v besedilu tri prislovna določila kraja, ki določajo mesto »prtiča« v odnosu do drugih povojev. Drugo in glavno prislovno določilo kraja pravi: Prtič »ni bil med povoji, ampak posebej«. To določilo kraja je že veljalo za razporeditev prtiča in povojev po pogrebu, ko je bil prtič na Jezusovi glavi in drugi povoji na ostalih delih Jezusovega telesa. Prtič in drugi povoji so tam ostali nepremaknjeni, le telesa ni bilo v njih; je izginilo, kot bi bilo duh. To naravno ni možno. Ko je Janez videl čudež, je veroval v Kristusovo vstajenje.

Summary: Franc Gnidovec, Christ's Resurrection in the Gospel according to John

In John's report on the visit in Jesus' tomb a deeper analysis of an unclear verse (cf. Jn 20.7) was made and a new syntactic structure was determined. Thus, there were obtained three adverbial qualifications of place defining the place of the »napkin« in relation to other linen cloths. The second and main adverbial qualification of place states: The napkin was »not lying with the linen cloths but ... in a place by itself.« This was already true at the burial when the napkin was on Jesus' head and the other linen cloths were on the other parts of Jesus' body. Thus the napkin and the linen cloths remained exactly where they had been, just the body disappeared like a ghost. This is not possible in a natural way. When John saw the miracle he believed in Christ's resurrection.

Anton Stres

Neosholastična kritika marksizma

Slovenska neosholastična filozofija 20. stoletja, ki prevladuje v slovenskem filozofskem pisanju, se je na svetovnonazorskem področju zelo hitro srečala z marksizmom, ki se v Sloveniji po prvi svetovni vojni pojavlja postopoma tudi kot filozofska misel. Slovenski marksistični misleci so seveda močno odvisni od stanja, ki je prevladovalo v takratni svetovni marksistični misli, to pa je bil marksizem, kakor ga je najprej dograjeval Engels, nato pa ga je uveljavil Stalin, in ki ima močno poudarjen svetovnonazorski in filozofski, se pravi, dialektično-materialističen vidik.¹ Gre za tisto verzijo marksizma, ki bi ga lahko imenovali tudi metafizični marksizem. Metafizičen zato, ker prevzema izrazito metafizična vprašanja o svetu, njegovi zadnji stvarnosti in okoliščinah, o zakonih in pravilih njegovega nastanka in obstoja. To je dialektični materializem, ki ima za svojo predpostavko Heglovo filozofijo duha in pri kateri nadomesti Heglovega duha z materijo, zakoni razvoja te materije pa ostajajo isti. Zato so vprašanja razvoja ali evolucije materije zelo v ospredju, glavno delo te smeri pa predstavlja Engelsova *Dialektika narave*. To je tudi obdobje, ko nekatera Marxova dela iz obdobja pred letom 1845 še niso bila znana, predvsem pa ne tako imenovani Marxovi *Pariški rokopisi* iz leta 1844, ki veljajo za najpomembnejše Marxovo mladostno delo in ki so bili tisto Marxovo delo, iz katerega je izhajal poznejši tako imenovani marksistični humanizem. Vsa ta humanistična marksistična smer, ki se pojavlja po letu 1960, je bila v dobi razprav med slovensko neosholastiko in marksizmom povsem odsotna, edina verzija marksizma, ki jo poznajo naši neosholastiki z Alešem Ušeničnikom na čelu, pa je dialektično-materialistična verzija v njeni najbolj stalinistični izvedbi, ki so jo predstavljala dela Friedricha Engelsa, Vladimirja I. Lenina in Georgija Plehanova, ki so tista leta začela izhajati v slovenskem prevodu.

¹ »Dialektični materializem je svetovni nazor marksistično/leninistične stranke. Imenuje se dialektični materializem, ker je njegov način, po katerem obravnava prirodne pojave, njegova metoda, po kateri proučuje in spoznava prirodne pojave, dialektična, njegova razlaga prirodnih pojavov, njegovo pojmovanje prirodnih pojavov, njegova teorija pa je materialistična. Zgodovinski materializem proučuje po načelih dialektičnega materializma tudi družbeno življenje, se poslužuje tez dialektičnega materializma tudi pri proučevanju pojavov družbenega življenja, pri proučevanju družbene zgodovine« (J. Stalin, *O dialektičnem in zgodovinskem materializmu*, Moskva 1945, 3).

Ali Ušeničnik pozna marksizem?

Aleš Ušeničnik je bil na tekočem z razmerami v marksističnem miselnem svetu. Poznal je npr. prizadevanja Maxa Adlerja, da bi dal marksizmu manj materialistično vsebino. Vendar je bil glede teh poskusov zelo skeptičen. Zato je napovedal: »Toda toliko je že sedaj vidno, da se mu nematerialistična razlaga ni in ne bo posrečila.«² To je zapisal, ko je pisal oceno prevoda knjige G. Plehanova *Osnovni problemi marksizma* v slovenščino. Zdi se, da je v začetku hotel verjeti, da je možen marksizem, ki bi bil manj ateističen in manj materialističen. Ko pa so izhajala dela v slovenščini in se v njih kaže, da je to upanje varljivo, Ušeničnika navdaja neke vrste zadovoljstvo, ker se mu miselni nasprotnik ne izmika in ne preoblači, ampak se pokaže takšen, kakršen je. To je še posebej razvidno iz Ušeničnikove ocene *Marksistična dela v slovenskih prevodih*, kjer ocenjuje prevode del Marxa, Engelsa in Plehanova,³ in ugotavlja, da je pošteno, da avtorji predstavijo marksizem kot dosledni materializem. V tej oceni Ušeničnik tudi izpostavlja v bistvu štiri značilnosti marksizma, ki so po njegovem temeljne in po njegovem prepričanju najbolj zmotne in usodne za marksizem. Danes bi to imenovali: 1. antropološki materializem v pojmovanju človeka kot odločilno telesnega bitja; 2. kozmološki materializem kot zgolj pozitivistična in empiristična, čeprav evolucijska razlaga vesolja; 3. zgodovinski materializem, ki razlaga zgodovino človeštva, posebej pa še človekovo kulturno in duhovno zgodovino z materialnimi, se pravi, proizvodnimi in gospodarskimi dejavniki; 4. znanstvenosocialistični materializem, kolikor tako imenovani znanstveni socializem zavrača odločilno zgodovinsko vlogo moralnih idej, jih opredeljuje kot »utopične« in opira svoje prizadevanje za komunistično ureditev družbe izključno na svoje »znanstvene« analize družbenogospodarskega poteka in domnevnega nujnega propada kapitalizma. »Vendar je pa marksizem pravi materializem, kakor ga umeva krščanska filozofija. Zakaj kakor najbolj sirovi materializem tudi marksizem s Feuerbachom zameta Boga, dušo in posmrtnost kot 'fantastične odseve našega lastnega bitja', kot 'dolgočasne izmišljotine' (I, 23, 25, 35). 'Za dialektično filozofijo ni nič neskončnega,⁴ absolutnega, svetega' (I, 19). Samostojnost in neodvisnost idej, idealnih sil in ideologij je le relativna, zakaj končno je vse le 'nepretrgan proces nastajanja in prestajanja, vzpenjanja od nižjega k višjemu brez konca in ona sama (dialektična filozofija) je le odsev tega procesa v možganih' (I, 19). Marksizem je celo bolj materialističen, kakor je bil Feuerbachov materializem. Dasi je namreč Feuerbach zavrgel Boga, je vendar hotel rešiti 'religijo in jo je oprl na ljubezen'. Marksizmu je izrek: ljubite se med seboj le 'stara lajna'.«⁵ Če k temu dodamo še ideološki materializem, se pravi materializem kot nujno potrebna

² A. U., *Plehanov Georgij, Osnovni problemi marksizma*, v: Čas 29 (1934/35), 193.

³ Prim. A. U., *Marksistična dela v slovenskih prevodih*, v: Čas 29 (1934/35), 92-94.

⁴ V Ušeničnikovem besedilu piše sicer »končnega«, vendar iz konteksta jasno sledi, da mora biti »neskončnega«.

⁵ A. Ušeničnik, *Marksistična dela v slovenskih prevodih*, v: Čas 29 (1934/35), 92-94; prim. F. Engels - G. Plehanov, *Uvod v dialektični materializem*, Ljubljana 1933.

ideologija proletariata, že nakazana »partijnost« marksističnega svetovnega nazora, lahko rečemo, da je Aleš Ušeničnik poznal bistvene točke marksističnega svetovnega nazora v njihovi partijski in revolucijski značilnosti in jih tudi pravilno izpostavil. Je pa res, da v njegovem kritičnem soočanju z marksizmom stopajo v ospredje vprašanja, ki bi jih lahko imenovali svetovnonazorska, se pravi, marksistična pretenzija oblikovati celoten pogled na svet, človeka in zgodovino. Toda to je še posebej pogojeno s tem, da je marksizem kot materializem hotel biti sestavni del partijskega boja za oblast in je bil zato nazorsko agresiven in fundamentalističen. Na to celovito svetovnonazorsko dimenzijo misli Ušeničnik, ki opredeljuje marksizem kot izrazit in dosleden materializem. Nobenega dvoma tudi ni, da je marksizem med obema vojnama in pod Leninovim in Stalinovim odločilnim vplivom kaj takega tudi hotel biti, predvsem pa je hotel na ravni kulture in človekove duhovnosti izvesti podobno totalno revolucijo, kakor jo je načrtoval na ravni politične gospodarske in socialne ureditve.

»Partijnost« marksističnega materializma

Za današnje pojmovanje filozofije ostaja ta povsem predkritična verzija marksizma sorazmerno nenavadna. Lahko bi jo imenovali objektivistična in v nekem smislu tudi pozitivistična, čeprav odklanja pozitivizem kot buržoazno ideologijo. Na področju spoznavoslovja je ta marksizem realističen. Tu je med dialektičnim materializmom in neosholastiko nekaj podobnosti, pa tudi precej razhajanj. Oba sta sicer zagovarjala spoznanjski realizem, ki pa ima pri dialektičnem materializmu svojo zadnjo osnovo v ontološkem materializmu. Kajti če je po Leninu materija objektivna stvarnost, ki je dana našim občutkom in obstaja neodvisno od njih, potem to ne pomeni samo njenega objektivnega obstajanja, ampak tudi predpostavlja, da jo mi lahko spoznavamo in priznavamo kot stvarnost, ki je pred našim spoznavanjem nje same in neodvisno od tega spoznavanja. Po Leninu sta spoznanjski realizem in ontološki materializem neposredno povezana. »Toda tu sploh ne gre za tako ali drugačno formulacijo materializma, temveč za nasprotje med materializmom in idealizmom.«⁶ Že Lenin je izredno močno poudarjal »partijnost« materializma. Pravi partijec in pravi član delavske stranke je lahko samo materialist. »Marx in Engels sta bila v filozofiji od začetka do konca partijna, znala sta odkrivati oddaljevanja od materializma.«⁷ Priznavanje k nazorskemu materializmu je pri Leninu še posebej poudarjeno kot nujen in neločljivi pogoj za pravega marksista in komunista. Zato ni čudno, če je borba okrog materializma postala osrednja filozofska tema v soočenju neosholastične filozofije in marksizma.

V idejnem spopadu med neosholastiko in marksizmom imajo spoznavno-teoretska vprašanja precejšnjo vlogo. Značilno je, da so naši neosholastiki z Ušeničnikom na čelu svoje spoznavoslovne poglede zasnovali bolj subtilno in bolj kritično kakor pa dialektični materializem. Ta se je v tej točki naslanjal na

⁶ V. I. Lenin, *Materializem in empiriokriticizem*, Ljubljana 1956, 33.

⁷ V. I. Lenin, n. d., 371.

Leninov spoznavoslovski realizem. Tega je podedoval od Engelsa in imel spoznavoslovski realizem za nujno povezanega z materializmom. S to trditvijo končuje Lenin svojo polemiko z empirokriticizmom, katerega odklanja, ker ni dovolj jasno realističen in materialističen. Lenin jasno razglaša »borbo strank v filozofiji«, tako da nasprotje med idealizmom in materializmom na filozofski ravni odseva in odraža zgodovinsko razredno borbo. »Za gnoseološko sholastiko empirokriticizma moramo nujno videti borbo strank v filozofiji, borbo, ki konec koncev izraža tendence in ideologijo sovražnih si razredov sodobne družbe ... Boreči se stranki sta v bistvu ... materializem in idealizem.«⁸

Vendar pa dobi ta marksistični materializem in njegov spoznavoslovski realizem v spoznavoslovju kmalu svojo specifičnost. To je tako imenovana teorija odraza ali odsevanja, ki nikakor ni brez heglgovskih izvorov, če pomislimo na to, da je v Heglovem sistemu ideja refleksije, se pravi odsevanja istega v drugem, celo osrednja ideja sistema, »temeljna ritmična celica«,⁹ osnovna formula celotnega sistema. Zato Hegel tudi poudarja, ko gre za religijo, da je le-ta nujno razodeta, kajti duh je duh samo, če je duh za drugega duha. Duhovnost je bivanje v sebi pri drugem, zato je nujno odsevanje, refleksija in zato je absolutna religija, katere vsebina je absolutni duh, nujno razodeta, ker razodevanje drugemu in v drugem sodi k duhovnosti sami.¹⁰ Vsa ta teorija, ki postavlja v ospredje odsevanje enega v drugem in ki je izrazito protidualistična in protirazsvetljenska, ima svoje globoke korenine v tisti osrednji ideji nemškega romantizma in idealizma, ki jo C. Taylor imenuje ekspresivizem. Za njenega začetnika velja Herder, nemški idealisti pa so ji dali najvišji filozofski izraz.¹¹ Gre za misel, da je celotno bivanje izražanje tistega, kar je v notranjosti, da je človekovo življenje samouresničevanje, da je narod uresničenje posebnega duha, da je vsa zgodovina samouresničenje absolutnega duha.

Na tem romantičnem ozadju, ki dobi v Heglovem sistemu svoj najvišji razcvet, lažje razumemo marksistično teorijo odsevanja. Najdemo jo v *Nemški ideologiji*, kjer Marx in Engels razlagata ideje ideologov svojega časa kot izraz njihovega razrednega in družbenoproizvodnega položaja. Pozneje jo je še posebno rad razvijal Engels, ko je razlagal družbeno zavest. Osnovna ekspresivistična miselna formula ostaja ista, pa naj gre za spoznavoslovsko teorijo odsevanja, kjer so pojmi opredeljeni kot odraz stvari v človekovem razumu, ali pa za splošno materialistično družbeno-razredno teorijo o človekovi zavesti, po kateri so ideje odraz razrednega življenja in družbenoekonomskega stanja.¹²

⁸ V.I. Lenin, n. d., 392.

⁹ P.-J. Labarrière - G. Jarczyk, *Présentation*, v: G. W. F. Hegel, *Science de la logique I*, 2, Aubier Montaigne, Paris 1976, XVIII, XXIV.

¹⁰ Prim. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Hamburg 1969, 564.

¹¹ Prim. C. Taylor, *Hegel and modern society*, Cambridge 1979, 1-5; C. Taylor, *The Malaise of Modernity*, Concord 1994, 61.

¹² Prim. F. Engels, n. d.

Proti »znanstvenosocialistični« teoriji o družbeni zavesti

Ta teorija o razredni pogojenosti naše zavesti, ki je bistvo marksistične materialistične teorije o ideologiji kot taki, je ena izmed glavnih idej Marxove in Engelsove teorije. Engels in njegovi somišljeniki pa jo še posebej radi poudarjajo v zvezi z religijo kot fantazijskem odsevanju naravnih in družbenih sil.¹³ Tudi Lenin se je na Engelsa še posebej rad skliceval v svojem polemičnem spisu proti takratnemu empirizmu in kriticizmu.¹⁴ Gre za ekspresivistično razlago raznih idej, posebno še moralnih in religioznih, s katero se hoče dokazati njihova odvisnost od proizvodnega in menjalnega procesa v družbi. S tem se religioznim in moralnim idejam odreka vsaka samostojnost in vsak resnični vpliv na zgodovinsko dogajanje.

To teorijo o odsevu so v Sovjetski zvezi še posebno poudarjali kot vse-splošno spoznavoslovno in idejnokritično zgodovino po letu 1936, ko je svojo teorijo odseva objavil sovjetski filozof Dosev.¹⁵ Toda teorija odseva ni bila samo abstraktna spoznavoslovska smer, temveč se je ujemala z najsplošnejšo marksistično teorijo o zgodovinskem in razrednem odsevanju življenjskih razmer v mišljenju ljudi. Zato je teorija o odsevu bila tesno povezana z zgodovinskim materializmom, po katerem je vse področje zavestnega življenja odločilno določeno z družbenoekonomskimi razmerami. V tem smislu se je teorija odseva vedno nagibala v ekonomizem, četudi se je Engels v svojem znanem pismu J. Blochu skušal od pretiranega ekonomizma oddaljiti. Toda ne povsem. V zadnji instanci je vse odvisno od ekonomije,¹⁶ pri čemer seveda ostane odprto vprašanje, kako naj si to delovanje zadnje instance predstavljamo. Danes velja, da je ta teorija odraza neznanstvena hipoteza, ki je ni mogoče ne zavrnila ne potrditi in kjer ostane odprto vprašanje, kaj je v tej teoriji več kakor že zdavnaj splošno sprejeto spoznanje, da so v družbi razni pojavi in ideje med seboj povezani.¹⁷ Vsekakor pa je Max Weber z znanim delom o protestantski etiki in duhu kapitalizma dokazal tudi samostojno moč idej in moralnih vrednot.

Temu ekonomizmu, ki ni priznaval nobene dokončne in prave samostojnosti duhovnemu in idejnemu svetu, se je Ušeničnik uprl že v *Sociologiji*. »Ekonomsko dejstvo je podlaga socialnemu razvoju in tudi eden izmed činiteljev razvoja, da; je edini odločilni činitelj, ne.«¹⁸ Nato pa je posvetil celotno študijo temu vprašanju s pomenljivim naslovom: *Moč idej*.¹⁹ V tej razpravi razčlenjuje življenjsko moč idej in jo pripisuje življenjski pomembnosti, ki jo ima tista ideja za kakega človeka. Danes bi rekli vrednoti. »Iz tega je jasno, da

¹³ Prim. F. Engels, *Gospoda Evgena Dühringa prevrat v znanosti*, Ljubljana 1965, 25-29, 366-367.

¹⁴ Prim. V. I. Lenin, n. d., 33.

¹⁵ Prim. T. Stres, *Jugoslovanski marksizem in religija*, Ljubljana 1979, 60-63.

¹⁶ Prim. MEW 37, 463.

¹⁷ Prim. L. Kolakowski, *Die Hauptströmungen des Marxismus*, München 1977, 414-418; prim. tudi 384-391.

¹⁸ A. Ušeničnik, *Sociologija*, Ljubljana 1910, 16.

¹⁹ Prim. A. Ušeničnik, *Moč idej*, v: *Čas* 24 (1929/30), 349-359.

bo največ moči dotekalo idejam, ki imajo največjo (pozitivno ali negativno) pomembnost za najgloblje aspiracije kakega bitja.«²⁰ Ideje so po Ušeničniku odločilno vezane na človekovo umno naravo, na njegov um in njegovo svobodno voljo, njihova dejanska moč pa je odvisna od tega, ali predstavljajo tudi vrednoto za človeka, ki te ideje ima. Ušeničnik v tej zvezi priznava socializmu, da izraža večna hrepenenja ljudi. »Vse drugače pa je, če gre za uresničenje vekotrajnih sanj, za uresničenje najglobljega hrepenenja. Socializem kot izraz tega hrepenenja je večn.«²¹ Toda moderni socializem je po Ušeničniku dobil v boljševiškem komunizmu religiozni značaj. Ušeničnik prisoja komunizmu veličansko moč. »A nič ne de, da je ateistični komunizem strašna zmota. Zmota, ki se je zvezala z najglobljim teženjem človeške duše, ima isto moč, ki jo ima resnica sama! Boljševiki gledajo v bodočnosti srečno človeštvo in to srečo zagotovo je človeštvu oni s svojim ateističnim komunizmom ... Ker je tako, je pa tudi jasno, da sila ne more resnično premagati boljševizma ... Boljševizem more premagati le to, kar sploh more premagati ideje. To je najprvo odkrita neresničnost.«²² Idejo socializma je treba razkrinkati kot laž. To je prvo sredstvo, ki ga vidi Ušeničnik v boju proti marksizmu. Drugo sredstvo pa je v tem, da s komunizmom idejno tekmujemo, da postavimo proti njemu drugo idejo, ki bo boljša. Ta druga ideja pa je za Ušeničnika krščanski socializem. »Idejo premagati z idejo: ateistični boljševizem s krščanskim socializmom.«²³ Vendar pa to ni čisto točno, kajti Ušeničnik ne ostaja na ravni idej, temveč zahteva, da se v zoperstavljanju komunizmu ne uporabljajo zgolj ideje, temveč konkretni ukrepi. Zanj krščanski socializem očitno ni ideja, ampak praksa: »Dati delavstvu čim največ svobode, zagotoviti mu enakopravnost, dvigniti ga s pravimi, socialnimi in gospodarskimi preuredbami življenjsko in socialno.«²⁴ Tu lahko rečemo, da Ušeničnik z besedami zagovarja idejni boj, v resnici pa zagovarja, da je treba na boljševizem odgovoriti z drugačno politično in socialno prakso.

Tudi glede vloge prakse pri določanju gotovosti našega spoznanja se pokažejo večje razlike. Neosholastiki, ki vztrajajo pri tradicionalni misli, da je kriterij izvestnosti ali gotovosti razvidnost, običajno zavračajo, da bi bila praksa kriterij resnice, oziroma poudarjajo, da praksa sama po sebi še ne zadošča, ampak je lahko samo relativni kriterij resnice.²⁵

Vendar tudi tukaj ne gre samo za akademsko vprašanje, ali je kriterij resnice lahko praksa ali ne. Vprašanje je naravnost politično in je najtesneje povezano s feuerbachovsko in marksovsko idejo, da je človekovo duhovno življenje samo nadgradnja njegovega družbenoekonomskega življenja in razredne solidarnosti ter leninovsko in stalinovsko idejo o partijnosti filozofije. Če je namreč filozofija skupaj z vsemi drugimi oblikami idejnega in duhovnega življenja samo odsev družbenoekonomskih razmerij in razrednih pripadnosti, potem stopijo razprave o tem, koliko kaka trditev drži, na drugo mesto, na prvo mesto pa stopi praktič-

²⁰ A. Ušeničnik, *Moč idej*, 354.

²¹ A. Ušeničnik, *Moč idej*, 357.

²² A. Ušeničnik, *Moč idej*, 359.

²³ A. Ušeničnik, *Moč idej*, 359.

²⁴ A. Ušeničnik, *Moč idej*, 359.

²⁵ Prim. J. Janžekovič, *Izbrani spisi V*, Celje 1978, 21-28.

ni pomen kake trditve v razrednem boju. Če bi torej Ušeničnik priznal to izhodišče, bi to pomenilo dvoje: 1. da priznava, da so ideje samo odsev materialnega življenja; 2. da priznava, da se resničnost kake trditve preverja na terenu razrednega boja, kar bi konkretno pomenilo, da priznava razredni boj kot najsplošnejši okvir vsega našega življenja. Z drugimi besedami, s tem bi se spustil na teren marksizma samega, sprejel bi njegovo metodologijo in njegove kriterije resničnosti, s tem bi pa tudi bil vnaprej odločen rezultat takega načina soočenja.

Marksizem kot materializem

Ušeničnik ni nikjer jasno opredelil teh strateških stališč, temveč je izhajal iz drugega izhodišča. Ni priznal, da je marksistični materializem zgolj razredna ideologija, ki bi jo narekovala razredna pripadnost in razredni boj. Za to je imel več razlogov. Ker je od blizu spremljal poročila o dogajanjih v Sovjetski zvezi, je opazal različne idejne premike v marksistični ideologiji, ki niso imeli nič skupnega s kakimi razrednimi dogodki, ampak s stališči in odločitvami vodstva sovjetske partije. Analiza marksističnih nazorov mu je kazala njihovo idejno zakoreninjenost v določenih filozofskih stališčih in se je dala povsem razložiti kot njihov izsledek in poljubna odločitev bolj za enega kakor za drugega. Marksističnih idejnih stališč ni bilo mogoče prepričljivo vezati na proletarsko razredno zavest. Nenazadnje pa v spontano proletarsko razredno zavest niti verjel ni, saj je bil prepričan, da je tako imenovano delavsko vprašanje in krivice, ki jih povzroča kapitalistični individualizem, treba rešiti in ga je tudi mogoče ustrezno rešiti iz izhodišč katoliškega družbenega nauka, ki ga je sam dobro poznal in razvijal, saj je njegova *Sociologija* izšla že leta 1910.

Ušeničnik jemlje torej marksistični dialektični materializem kot neodvisen, metafizični sestav, metafizika pa je veda posebne vrste, ker se tudi ukvarja z vprašanji, za katera druge vede niso pristojne, da bi nanje odgovorile. »A metafizika je vprav znanost, ki rešuje vprašanja, ki jih pozitivna znanost kot pozitivna sploh rešiti ne more.«²⁶ Nadalje se strinja s Plehanovim, ki dokazuje, da »je marksizem pravi materializem ... Težko je ugovarjati, da ne bi bil Marxu historični materializem v tem smislu res materializem.«²⁷ Zato se tudi ne zadovolji z argumentom prakse. Dialektičnemu materializmu priznava položaj miselne hipoteze, celo miselne hipoteze, ki marsikaj razloži, vendar pa v svoji celotnosti ni sprejemljiva, ker nasprotuje drugim resnicam, ki so še bolj razvidne. »Docela drugo pa je vprašanje, ali je Plehanov tudi dokazal, da je Marxov materializem resničen in upravičen. Tega pa nikakor ni mogoče trditi. Kot delovna hipoteza historični materializem marsikaj razloži, vsaj so že stari dobro vedeli, da je fizično življenje podlaga vse filozofije (primum vivere, deum philosophari), a to se še niti najmanj ne pravi vso filozofijo razložiti iz pogojev fizičnega življenja.«²⁸

²⁶ A. U., *Plehanov Georgij, Osnovni problemi marksizma*, 193.

²⁷ A. U., *Plehanov Georgij, Osnovni problemi marksizma*, 192.

²⁸ A. U., *Plehanov Georgij, Osnovni problemi marksizma*, 193.

Ušeničnik torej načelno in *a priori* marksizma ne zavrača. Tudi se ne vede do njega *a priori* arogantno, ampak pristopa k njemu z določeno odprtostjo. Vendar pa zahteva od njega, da se preveri po ustaljenih znanstvenih in filozofskih kriterijih. To preverjanje pa je po Ušeničniku filozofsko in ne revolucionarno in praktično. »Ne moremo torej sprejeti materializma v filozofskem smislu, dokler ne podajo marksisti kakih tehtnih, in seveda filozofskih dokazov. Materializem je metafizika, kakor je npr. teizem metafizika, oba morata dokazovati svojo upravičenost z metafizičnimi dokazi.«²⁹

Ušeničnik očitno torej jemlje marksizem kot metafiziko posebne vrste in se hoče z njim pomeriti po metodologiji, ki je skupna vsem vrstam logičnega razmišljanja. »Kar pa se tiče posebej umevanje vsega razvoja po dialektični shemi ... Vse marksistično razlaganje je torej le še poskušanje in preskušanje neke delovne hipoteze.«³⁰ Nato Ušeničnik dokazuje, da je izvajanje duhovnih pojavov iz fizioloških dvoumno in ga je treba natančneje določiti. Zveza med obema področjema seveda obstaja, zato bi se lahko tudi sv. Tomaž strinjal z mislijo, da brez živčevja in živčnih procesov ni mišljenja. Kaj pa to nadrobneje pomeni? Vsekakor ne redukcije duha na snov, kakor bi radi materialisti. Za Ušeničnika so fiziološki procesi samo vnanji pogoji duševnih pojavov, ti pa so nekaj samosvojega. »Tomisti materialistično razlago zavračajo, ker se duševni in fizični pojavi bistveno ločijo.«³¹

V tej zvezi je zanimivo ugotoviti, da je Ušeničnikovo stališče do materialistične razlage duhovnih pojavov iz materialnih, kulturnih iz materialnih in razrednih, sorazmerno odprto in se praktično ujema z modernimi kritiki marksizma, ki podobno kakor Ušeničnik pravijo, da je soodvisnost duhovnega življenja kake dobe in kakega prostora od njegovega materialnega življenja splošno sprejeta resnica, ki ni prav nič revolucionarna. *Primum vivere dein philosophari* so vedeli že stari modrijani. Hoteti zreducirati duhovno življenje na njegove materialne okoliščine pa je nemogoče in neprepreljivo, zato temeljni zgodovinsko-materialistični marksistični nauk o odvisnosti duhovnega sveta od materialne proizvodnje in menjave blaga ostaja nedokazana in nedokazljiva hipoteza. »Kot zgodovinska teorija razumljeni marksizem, ki razlaga celoto zgodovinskih sprememb s tehničnim razvojem in celotno kulturo z razrednim bojem, je nevzdržen. Marksizem kot teorija 'vzajemnega učinkovanja' tehnike, lastniških razmerij in kulture, je pogrošna resnica. Ta resnica ne bi bila trivialna, če bi te odvisnosti lahko kvantitativno izrazili, se pravi, če bi lahko merili razmerja moči posamičnih dejavnikov družbenega življenja. Mi pa ne samo da ne razpolagamo z nikakršnimi metodami te vrste, temveč si niti ne moremo predstavljati, kako bi lahko te sile zvedli na enotno lestvico. Potemtakem smo v svojih razlagah preteklih dogodkov in v svojih napovedih odvisni od negotovih intuicij navadnega splošnega razuma.«³²

²⁹ A. Ušeničnik, *Metode komunizma*, v: Čas 29 (1934/35), 322.

³⁰ A. Ušeničnik, *Metode komunizma*, 322.

³¹ A. Ušeničnik, *Metode komunizma*, 322.

³² L. Kolakowski, *Die Hauptströmungen des Marxismus*, München 1977, 414-418.

Ušeničnik je dobro uzrl povezanost marksističnega zgodovinskega materializma z določenim zgodovinskim determinizmom, v katerem ni prostora za samostojno moralno zavest in moralno ocenjevanje pojavov. Če je po temeljnih trditvah zgodovinskega materializma vse nujno uperjeno k vzpostavitvi socialistične družbe, potem tudi kapitalizma ni več mogoče zavračati v imenu moralnih razlogov pravičnosti in ga tudi nima smisla preurediti v moralno sprejemljiv družbeni red. »Marx npr. ne bi pristal na trditev, da je današnji kapitalizem = oduševstvo. Zakaj kapitalizem je po njem ena izmed nujnih stopenj v razvoju gospodarstva, torej je 'upravičen', torej si kapital 'po pravu', namreč po dejanskem pravu, prilašča nadvrednost iz neplačanega delavčevega dela. Ko bo proletariat izšel zmagovit iz socialne revolucije, bo zopet 'po pravu' razlabil sedanje kapitaliste in buržuje.«³³

Iz navedenega je jasno razvidno, kako Ušeničnik odklanja marksistični zgodovinsko-materialistični in znanstveno-socialistični relativizem, amoralizem in historicizem. Po Marxu moralne ideje in druge vrednote ne morejo biti nadčasovne, saj so odraz trenutnega stanja v gospodarstvu in družbenih razrednih odnosih. Nič ni takega, kar bi se dvigalo nad zgodovino v njenem relativizirajočem pohodu, s katerim vzpostavlja in ukinja vse svoje prehodne oblike. Zato je razumljivo, da Marx ne more priznavati moralnim idejam, ki jih je najprej naredil za zgolj odsev svojega zgodovinskega trenutka, nobene normativne vloge v usmerjanju zgodovine. Temu nasproti postavlja Ušeničnik klasično teorijo o naravnem pravu, ki izhaja iz človekove narave in potemtakem presega meje določenega časa in prostora. »So neki nepisani zakoni, je neko nepisano pravo, ki ni odvisno šele od gospodarskih razmer, temveč je nad njimi kot 'norma', ki po njej o teh razmerah sodimo, da so pravične ali da niso pravične ... To je večnostna in brezčasna veljava tako zvanega 'naravnega prava', da je neodvisno od faktičnega človeškega priznanja, neodvisno tudi od pozitivnega prava, temveč da pozitivno pravo šele iz njega in po njem dobiva svojo resnično veljavnost in moč.«³⁴ Vendar pa Ušeničnik tudi takoj dodaja, da to naravno pravo ni nekaj enkrat za vselej danega, temveč lahko samo zahteva, da se s spremembami v gospodarstvu in na drugih področjih življenja spremenijo tudi pozitivni zakoni. Naravno pravo so po Ušeničniku predvsem tiste temeljne pravice, ki jih ima vsak človek in ki so bile deset let pozneje priznane v okviru *Splošne deklaracije OZN*. Naravno pravo torej ni statična nespremenljivost, temveč dinamično načelo, da je obča blaginja najvišji zakon.

Z B. Zihrlom, ki se je podpisoval A. Ločnik, se je Ušeničnik spustil v razpravo o razmerju med dialektičnim in zgodovinskim materializmom. Razprava o tem, ali dialektični materializem obsega tudi zgodovinskega ali ne, je značilna za način razmišljanja marksistov-leninistov takratnega stalinističnega časa, ki so imeli to vprašanje za sila pomembno. Za A. Ločnika, ki sledi Plehanovu, je historični materializem le del dialektičnega materializma, za A. Ušeničnika pa historični materializem obsega tudi dialektiko narave. »Tako tudi z besedo 'historični materializem' moremo izraziti materialistično dialektično umevanje

³³ A. U., *Nekaj kritičnih opomb o marksizmu*, v: Čas 27 (1932/33), 286.

³⁴ A. U., *Nekaj kritičnih opomb o marksizmu*, 286.

vsega dogajanja, ekonomskega, sociološkega in tudi prirodoslovnega, saj se tudi to vrši v času in ima torej svojo 'zgodovino'.³⁵ Tu je treba priznati, da je bilo Ušeničnikovo nestalinistično umevanje marksizma veliko bliže humanističnemu umevanju marksizma, kakor pa je to zmogla stalinistična ortodoksija.

Jedro razprave

Po vsem doslej povedanem je jasno, da se hoče Ušeničnik soočiti z marksizmom kot idejo, kot nazorom. Od tega sicer ne pričakuje, da bo zadostovalo za odpravo nevarnosti »brezbožnega komunizma«. Idejni spopad je nujno potreben in neogiben. Ta idejni spopad pa se pri Ušeničniku vrta okoli materializma. Ali materialistične, kozmološke, predvsem pa antropološke razlage držijo ali ne, to je za Ušeničnika osrednje vprašanje. Zato v svojih soočanjih z marksističnim materializmom vedno znova dokazuje miselno nevzdržnost dialektičnega materializma. Ušeničnik upošteva, da se marksisti nočejo spuščati v direktno razpravo, ampak se sklicujejo na prakso, ki jim bo dala prav. Ušeničnik si to razlaga takole: »Teoretičnih, filozofskih (dokazov), kakor se vidi, nimajo, ker zahtevo po takšnih dokazih tako ogorčeno odklanjajo. Njim je dokaz praksa in samo praksa.«³⁶ To pomeni, da je po priznanju marksistov samih dialektični materializem samo hipoteza, ki jo mora praksa šele dokazati. Zato nato Ušeničnik vzame dialektični materializem kot hipotezo, se pravi, v stanju hipoteze, in ugotavlja, da tudi na tej ravni, na ravni hipoteze, marksizem ne ustreza zahtevam, ki jim mora ustrezati hipoteza, ki hoče biti verjetna in govoriti zase. Glavni očitek Ušeničnika je, da ob antropoloških vprašanjih razmerja med telesnostjo in človekovo duhovnostjo dialektičnomaterialistična hipoteza nima nobene prednosti pred običajno spiritualistično, ampak razloži celo manj, ker so po Ušeničniku duhovni pojavi po svoji naravi povsem drugačni od snovnih. Tako je za njihovo razlago spiritualistična hipoteza verjetnejša. Kar pa zadeva razmerje med spremembami idej in spremembami gospodarskih razmer, Ušeničnik ugotavlja, da je povsem naravno, da se ideje v zgodovini spreminjajo. To pa še ne potrjuje marksistične trditve o njihovi odločilni in določujoči pogojenosti z gospodarskimi razmerami. »Tu je vidno, kako Marx dejanske izpremembe pravnih, nravnih in verskih nazorov nekaterih ljudi s sofizmom prevrže v tezo, da so sploh te ideje le produkt materialnih razmer.«³⁷

Dve različni razlagi socialnega vprašanja

Vendar pa se tudi Ušeničnik zaveda, da filozofsko pobijanje trditvev dialektičnega materializma ni zadostno. Potem ko je priznal marksizmu in socializmu, da se opirata na upravičena in večna človekova teženja po pravici in sreči, je logično, da je tudi odločilno zdravilo proti marksizmu iskal v spremembi kapita-

³⁵ A. Ušeničnik, *Metode komunizma*, 322.

³⁶ A. Ušeničnik, *Znanstvena vrednost dialektičnega materializma*, v: Čas 30 (1935/36), 110-111.

³⁷ A. Ušeničnik, *Znanstvena vrednost dialektičnega materializma*, 116.

lističnega družbenega reda in ne zgolj na ravni idej. S tem smo pri drugi pomembni plati Ušeničnikovega soočanja z marksizmom. Gre za konkurenco dveh načinov reševanja, za njuno nasprotje, kajti po Ušeničniku je marksizem mogoče premagati s tem, da se mu spodkoplje korenine. To pa je socialna akcija, ki jo Ušeničnik izvaja iz papeških socialnih okrožnic in ki gre v nekaterih zahtevah tako daleč, kot se je pozneje izkazalo, da predstavlja resnično rešitev delavskega vprašanja. Kar zahteva Ušeničnik, je uresničila večina evropskih držav po drugi svetovni vojni. »Najprej treba s socialnimi zakoni zaščititi delavce (z zakoni za delavsko varstvo, za delavsko zavarovanje za bolezn, starost, onemoglost, brezposelnost). Marsikaj se je že storilo, a mnogo mnogo dela še čaka. Potem bo treba delavcem dati mesto v gospodarskih odborih, ki naj nadzorujejo in ravnajo vso veliko industrijo. Namesto dosedanjih bank naj se osnujejo narodne zadružne banke. Če se bodo kaka velika podjetja upirala nadzorstvu in vodstvu gospodarskih odborov, naj se (proti primerni odškodnini) razlaste in naj prevzemo gospodarski odbori njih upravo. Poskusi naj se tuintam tudi z upravo delavcev samih. Ako bodo znali sami preudarno upravljati velika podjetja, zakaj bi se jim taka uprava ne izročila? Zakaj bi delavci sami ne bili tudi lastniki kakih podjetij? Saj ni prav nikjer zapisano, da mora biti tako, kakor je sedaj. Nasprotno, sedaj ni dobro in iskati je treba boljših oblik. To še ni noben komunizem. Če pa kdo že to imenuje komunizem, no, tedaj je neke vrste komunizem za veliko industrijo potreben.«³⁸

V tej točki je zanimiv Ušeničnikov odnos do samih izrazov komunizem in socializem. V razpravah takratnega časa je to bilo zelo občutljivo vprašanje. Ušeničnik se strinja s tem, da je treba izpeljati zelo globoke reforme v celotnem načinu gospodarskega življenja, če hočemo rešiti socialno vprašanje. Kajti tudi zlo časa je zelo razprostranjeno in obvladuje celoten način življenja. »Vsa velika obrt, velika industrija je dandanes naravnana samo na dobiček. Ne izdeluje se zato, ker ljudje potrebujejo, ampak radi dobička ... Ker je dobiček vse, človek nič, zato ni čuda, da se delavcem slabo godi. Delavci so za veliko industrijo kar stroji: stroj se ceni po delovni sili, delavci tudi; stroj, če se obrabi, se vrže med staro železje, delavec na cesto ... Tako vedno bolj gospodujejo banke. To je tisto, kar imenujemo kapitalizem, gospostvo denarja, kapitala nad človekom, zlasti nad delavci.«³⁹

Tako radikalni analizi ustreza tudi radikalna reforma. Ušeničnik zahteva popolno preobrazbo sistema in načina življenja ljudi. In tisto, kar zahteva, se ne boji imenovati komunizem, ki se bo bistveno razlikoval od marksističnega, ki pa ga Ušeničnik tokrat še vedno imenuje »naš komunizem«. »Preuredba vsega gospodarstva, zlasti velike industrije je pa potrebna. Obnoviti se mora krščansko načelo, da ni lasti brez dolžnosti. Ker se mnogi teh dolžnosti ne zavedajo ali jih prezirajo, zato mora država z zakoni poskrbeti, da se ne bo imetje kopičilo v rokah nekaterih na kvar drugim, ampak da se bo kolikor mogoče sorazmerno porazdeljevalo. Sadove dela naj uživajo predvsem tisti, ki delajo! Bolj in bolj se mora uveljaviti načelo: Kdor ne dela, naj tudi ne je! Kdor more delati, naj tudi

³⁸ Aleksej, *Naš komunizem*, v: Koledar Družbe sv. Mohorja 1929, Celje 1928, 63.

³⁹ Aleksej, n. d., 62.

dela. In kdor dela, naj ima tudi jesti! Razume se samo po sebi, da ni delo le ročno delo, marveč tudi duševno delo, delo iznajditeljev, učiteljev, vzgojiteljev. Tudi za te velja: vsak delavec je vreden plačila. To je naš komunizem. Ne komunizem lasti, temveč komunizem dela in njegovih sadov.«⁴⁰

Med socializmom in solidarizmom

Ta njegov »komunizem« se seveda močno razlikuje od marksističnega. Ušeničnik je pristaš posameznikove svobode, njegove pobude in njegove gospodarske neodvisnosti. Zato vidi razliko med tistim pravim družbenim redom, ki ga je treba vzpostaviti, in marksističnim komunizmom predvsem v vprašanju lastništva in osebne svobode. Marksistični komunizem ocenjuje kot suženjstvo, kot vladavino peščice nad večino in to je - poleg zgolj svetovnonazorskih razhajanj glede razmerja med duhom in snovjo - za Ušeničnika glavni razlog, zakaj odklanja marksistično ideologijo. »Čisti komunizem bi bil, če bi država sama vse delo vodila in izdelke porazdeljevala. Le tedaj bi bili vsi lastniki in delavci obenem. A prav to se zdi nemogoče. Nastala bi nova, strašna sužnost. Neka manjšina bi si prisvojila oblast in bi samovoljno ukazovala, vsi drugi bi se pa morali slepo pokoriti. Blizu tako je že sedaj na Ruskem. Neka manjšina ima vso moč, diktaturo ... Pravi komunizem, da bi bilo vse vseh ali da bi družba ali država sama vodila vse gospodarstvo, bi pomenil le novo suženjstvo.«⁴¹

Okrog 20-ih let ni bila nikakršna redkost, da so socialno zavzeti in reformatorski kristjani sprejemali določeno marksistično terminologijo, posebno še, da so sami sebe imenovali socialiste. Pri drugem pomembnem socialnem mislecu takratnega časa Andreju Gosarju se to zelo jasno vidi. »Videli smo, da pravi socializem ne nasprotuje krščanstvu. Nasprotno, krščanstvo mu je dobrodošla socialna sila, ki mu pomaga preobličiti svet v pravem socialističnem duhu ter ustvariti res socialni družbeni red. Krščanski socializem je torej možen in ker je krščanstvo brez dvoma še vedno najmočnejša notranja socialna sila, je v bližnji bodočnosti možen edino krščanski socializem. To je izredno važno.«⁴² Seveda je treba pri tem upoštevati, kaj si Gosar predstavlja, da je socializem. V bistvu gre bolj za moralno gledanje na socializem, kakor pa za kaj drugega. Socializem je po njegovem stvar vzgoje (»Za socializem pa je treba ljudi še vzgojiti«⁴³), stvar moralnega spreobrnjenja, kar ustreza tistemu pojmovanju, ki ga je tako imenovani »znanstveni socializem« imenoval »utopični socializem«. Socializem, ki ga Gosar zastopa, je torej izrazito moralno stališče in izraža po Gosarju človekovo celotno občestveno držo do drugih ljudi. Kot moralna drža je stvar posameznikove volje, njegovega moralnega hotenja in nima nič opraviti z ideologijo množic. »Socializem je torej naziranje, neomajno prepričanje in globoka družabna zavest, oprta na krepko voljo, ki jo dosledno uveljavlja v

⁴⁰ Aleksej, n. d., 63.

⁴¹ Aleksej, n. d., 62-63.

⁴² A. Gosar, *Socializem*, v: Čas 14 (1920), 38-39.

⁴³ A. Gosar, n. d., 34.

vsem človekovem življenju.«⁴⁴ To pa seveda ni socializem, kakor so ga pojmovali klasiki marksizma in boljševizma.

Toda ravno ta razlika v pojmovanju socializma je morala prej ali slej sprožiti vprašanje, ali je še smiselno za svoje stališče uporabljati naziv »socializem«, ki ima pri boljševistično in leninistično usmerjenih socialistih povsem drugačen pomen. In res si nekaj let pozneje A. Ušeničnik zastavlja to vprašanje in ga rešuje tako, da odklanja uporabo izraza socializem za krščansko usmerjene »socialce«, pri tem pa išče tudi nov izraz za svoje stališče.

Ušeničnik najprej opozarja na temeljno dvoumje, ki ga vsebujeta izraza komunizem in socializem. Socializem je mogoče razumeti v smislu človekove moralne odgovornosti za druge, mogoče pa tudi kot kolektivizem. V prvem primeru gre za povsem pravilno in s krščanstvom tesno povezano gledanje, v drugem primeru pa za kolektivizem, ki po Ušeničniku nujno pripelje do tepanja človekovih neodtujljivih pravic in je zato nesprejemljiv. »Prav taka težava je pa tudi z besedo socializem. Lehko pomeni družabni red, ki bi pretiraval pravice skupnosti na škodo poedincem. Ali bi bil tak družabni red upravičen? Ne. Pravice so nedotakljive, pa naj bodo pravice skupnosti ali poedincev. Tudi ne moremo smatrati poedincev le za člana družbe, zakaj družba poedincu ni vse, družba mu ne more vsega dati, po čemer teži človek kot človek. Človekov smoter je višja vrednota, kot jo pa more družba dati. Smoter čebele ali mravlje se lahko istoveti s smotrom ula ali mravljišča, smoter človekov s smotrom družbe ne. Lehko pa pojmujeemo socializem tudi kot družabni red, ki ne bi zanikaval pravic in svobode poedincev, temveč bi poudarjal in izvajal le načelo, da morajo imeti pravice in svobodo vsi, da se mora torej raba pravic in svobode ravnati po socialnih ozirih. Ta socializem v dobrem pomenu bi bil obenem individualizem v dobrem pomenu.«⁴⁵

V tej zvezi je še posebej treba poudariti, da se tukaj Ušeničnik opira na idejo neodtujljivih človekovih pravic, kar je za tisti čas pravzaprav novost. Ideja človekovih pravic je dobila svojo občevaljavno priznanje šele po drugi svetovni vojni s *Splošno deklaracijo človekovih pravic*. Ušeničnik pa se v svojem zavračanju marksističnega komunizma sklicuje nanjo več kakor dve desetletji prej. Marksistični kolektivizem odklanja zaradi podrejanja človeka posameznika in njegovih pravic skupnosti. Po Ušeničniku je človek kot oseba in kot posameznik višja vrednota kakor pa neosebna skupnost, in človekove pravice so zato izraz te vzvišenosti posameznika nad skupnostjo. Za Ušeničnika je sprejemljiv samo tak socializem, ki priznava vrhovno mesto človeški osebi in ki je potemtakem predvsem izraz moralnega prepričanja posameznikov. »Po vsem tem se zdi, da bi mogli misliti le na razne kombinacije socialističnega principa z individualističnim ... To je socializem in ni socializem. Je socializem, ker podreja privatne interese socialnim ozirom; ni socializem, ker čuva, kar je le mogoče, iniciativo in odgovornost posameznikov. Ako si misli dr. Gosar svoj socializem približno v teh oblikah, se bomo prav lahko sporazumeli.«⁴⁶

⁴⁴ A. Gosar, n. d., 35.

⁴⁵ A. Ušeničnik, *Solidarizem ali socializem*, v: Čas 14 (1920), 41.

⁴⁶ A. Ušeničnik, *Solidarizem ali socializem*, 45-46.

V okviru istega razmišljanja pa gre Ušeničnik še naprej in izpostavlja še druge razloge, zaradi katerih odklanja socializem, kakor so si ga zamislili Marx, Engels in Lenin. Tu sedaj zopet stopijo v ospredje bolj klasični očitki na njegov račun. Za Ušeničnika je marksistični socializem najprej nesprejemljiv, ker je materializem. »Historično je socializem predvsem teorija socialne demokracije. Oče tega socializma, Marx, je izpovedaval popolni, sirovi materializem in je socializem z materializmom tako skopčal, da si socialist-marksist ne more več misliti socializma brez materializma. Bebel je prav v zmislu tega socializma oznanjal troedini socialistični nauk: ateizem, republikanizem, kolektivizem.«⁴⁷ Drugi razlog za nesprejemljivost marksističnega socializma pa je po Ušeničniku ateizem in sovraštvo do religije. »Sodobna socialna demokracija koleba med tem kulturnim in gospodarskim socializmom. Na splošno, moramo reči, je po duhu marksistična, sovražna vsaki religiji, predvsem pa krščanstvu, in kjer pride do moči, to sovraštvo tudi takoj v dejanju pokaže.«⁴⁸

Zanimivo pa je sedaj ugotoviti, da vsi ti razlogi proti socializmu Ušeničnika spravljajo v zadrego glede uporabe imena socializem. Po eni strani sprejema socializem v smislu, kakor ga je opredelil A. Gosar in ki pomeni predvsem alternativo individualizmu in kapitalizmu. »Po vsem tem se zdi, da bi mogli misliti le na razne kombinacije socialističnega principa z individualističnim ... To je socializem in ni socializem. Je socializem, ker podreja privatne interese socialnim ozirom; ni socializem, ker čuva, kar je le mogoče, iniciativo in odgovornost posameznikov. Ako si misli dr. Gosar svoj socializem približno v teh oblikah, se bomo prav lahko sporazumeli.«⁴⁹ Po drugi strani pa se mu zdi izraz socializem že tako kompromitiran z marksističnim ateizmom in materializmom, da pravzaprav odklanja besedno zvezo krščanski socializem, ker se mu zdi, da prej zavaja, kakor pa poudarja alternativo marksističnemu »znanstvenemu« socializmu. »A zakaj nismo osvojili besede 'socializem'? Krščanski sociologi niso marali rabiti besede, ki jo je agitatorično vrgel med mase materialistični socializem in ki se res lahko tudi krivo umeva. To je po tistem starem načelu, da ne rabimo besed, ki jih nasprotniki v nasprotnem zmislu umevajo in rabijo. Ko je še Leon XIII. to ravnanje izrecno odobril, ni skoraj kazalo drugače, kakor iskati primerne besede. P. Pesch je porabil besedo 'solidarizem'.«⁵⁰

In, končno, nikakor ni brez pomena drobna Ušeničnikova pripomba, v kateri odseva njegovo čustveno, predracionalno razpoloženje do socializma. »Če bi se pa tudi beseda 'krščanski socializem' zopet udomačila, 'socialist' vsaj jaz ne bi maral biti, beseda mi je premrzka, odkar so jo Bebel *et consortes* tako zlorabili. Zakaj bi opuščali lepo staro ime: krščanski socialec?«⁵¹

Vendar pa Ušeničnik ne najde izhoda iz te dileme. Blizu mu je izraz solidarizem, ki so ga začeli uvajati v tujini, vendar se zdi, da se tudi zanj Ušeničnik ni popolnoma in dokončno ogrel. Solidarizem mu je blizu kot ideja, izraz sam

⁴⁷ A. Ušeničnik, *Solidarizem ali socializem*, 43-44.

⁴⁸ A. Ušeničnik, *Solidarizem ali socializem*, 44.

⁴⁹ A. Ušeničnik, *Solidarizem ali socializem*, 45-46.

⁵⁰ A. Ušeničnik, *Solidarizem ali socializem*, 42.

⁵¹ A. Ušeničnik, *Solidarizem ali socializem*, 46, op. 16.

mu ne pove samo čutenja solidarnosti, ampak vidi v njem idejo celotne družbene preureditve, ki jo je Ušeničnik tako močno zagovarjal. Solidarizem je zanj vzorec tistega, kar bi morala biti družbena dejavnost kristjanov, vendar pa tokrat še dopušča, da se sprejme ime krščanskih socialistov, čeprav je očitno, da dela to s hudimi pomisleki. S socializmom, kakor ga opredeljujejo klasiki marksizma, noče imeti nič opraviti. »Vprašanje je torej to, če govorimo o krščanskem socializmu, na katero teh oblik nam je misliti? - Da ne moremo imeti z materialističnim Marxovim socializmom nobene skupnosti, je samoposebi jasno.«⁵² Zato se Ušeničnik idejno zateka k solidarizmu, vendar se ne odloča popolnoma enoumno tudi za ime. »Solidarizem se dosledno bori proti vsem socialnim krivicam, v prvi vrsti proti največji socialni krivici naše dobe, proti kapitalizmu. Solidarizem ne pomeni le duha, temveč pomeni, pravtako kakor socializem in morda bolje, socialno formulo. Ta formula slove: družbo je treba preosnovati in postaviti zopet na temelje socialne pravičnosti. - Solidarizem je torej čisto pravi socializem, ako socializem ne pomeni drugega kakor družabni red socialne pravičnosti. Če se komu zdi, da bi dala beseda 'krščanski socializem' krščanski socialni akciji novega življenja, novega impulsa, nove moči, bi človek mislil, torej oznanjujte krščanski socializem. Nazadnje gre za stvar in ne za izraz, za idejo, ne za besedo.«⁵³

Iz vsega tega lahko sklenemo, da Ušeničnik zagovarja nujnost krščanske socialne akcije, ki naj globoko spremeni družbene in gospodarske razmere. Njegova socialna misel je zelo radikalna in se po svoji radikalnosti zlahka meri z radikalnostjo marksizma, le da ne zagovarja nasilne revolucije, temveč politično in gospodarsko reformo, na čelu katere bi morali stati kristjani. Kompromitiranost izraza socializem z materialističnimi, kolektivističnimi in ateističnimi idejami klasikov marksizma ga dela izredno zadržanega do izraza »krščanski socializem«, vendar tokrat ne tako močno, da bi z vso odločnostjo zavrnil ta izraz. Izraža sicer močne pomisleke, nedvoumno pokaže svojo antipatijo, vendar na koncu še pristane na to, da se izraz »krščanski socializem« uporablja, in sicer v smislu solidarizma, kakor ga je pojmoval nemški jezuit Heinrich Pesch.

Nekaj let pozneje se Ušeničnik bolj oddalji od krščanskega socializma. Pri tem se opira na razne razprave, ki so v tem smislu potekale med nemškimi katoličani. Ušeničnik jih povzema, vendar se z njimi očitno strinja. »Bolj in bolj se odkriva, da je sploh alternativa napačno zastavljena: ali kapitalizem, ali socializem! Ne kapitalizem, ne socializem, ampak korporativno-organski družabni red, le-ta je prava zahteva bodočnosti, in vprav krščanstvo je bilo, ki je vedno smatralo korporativni princip za pravi tvorni princip družbe in gospodarstva. Tu se morata torej zopet združiti tudi proletariat in meščanstvo.«⁵⁴

K temu ga je pripeljalo dejstvo, da so nekateri katoličani sprejemali prvine marksističnega nauka in jih hoteli »pokristjaniti«. ⁵⁵ V tej točki je nato Ušeničnik

⁵² A. Ušeničnik, *Solidarizem ali socializem*, 45.

⁵³ A. Ušeničnik, *Solidarizem ali socializem*, 42-43.

⁵⁴ Prim. A. Ušeničnik, *Ali socializem ali kaj?*, v: Čas 26 (1931/32), 76.

⁵⁵ »Leto 1927/28 pomeni nekakšno prelomnico v krščanskosocialističnem gibanju na Slovenskem, ko se začenja obdobje njegove idejne dozoritve in politične emancipacije. Nova generacija mladih katoliških delavcev in intelektualcev se začne vedno očitneje

nastopil odločno z mislijo, da je med krščanstvom in marksističnim materializmom popolna nezdržljivost. Zahteval je, da se kristjani oprejo na svoje idejne osnove in opustijo vsako sposojanje marksističnih idej. Po Ušeničniku Marx ne more biti postavljen v službo krščanstva, za krščansko družbeno akcijo marksistične ideje niso primerne. »Mi pravimo: delovno ljudstvo, delavstvo mora sprejeti živo krščanstvo in tako započeti novo dobo. Marx in marksizem nikdar ne bosta tisti Christophoros, ki bo prenašal krščanstvo na novi breg.«⁵⁶

V tem času, okrog leta 1930, stoji torej Ušeničnik na razpotju. Z ene strani se čuti pod pritiskom radikalne smeri v katoliškem taboru, ki zahteva odločno družbeno in politično akcijo za radikalno spremembo razmer v smislu krščansko razumljenega socializma. To smer predstavlja teoretik Andrej Gosar, ki pa nikakor ni med najbolj radikalnimi in ki se predvsem nikakor ne spogleduje z marksisti. Vendar pa še nekaj časa vztraja pri izrazu »krščanski socializem«, dokler ga v drugi polovici 30-ih let ne zamenja z drugim izrazom.⁵⁷

Za tem besednim bojem pa se skriva vprašanje, kako daleč naj gre preoblikovanje družbe v duhu večje socialne pravičnosti. Gosar krščanskemu solidarizmu očita premalo radikalnosti in zgolj moralno načelnost. Gosar vidi v solidarizmu zgolj moralno navodilo, ki popravlja krivice in gasi požar ter ostaja zato neučinkovit. Treba je zasnovati drugačno družbo, ki bo krivice tudi preprečevala in ki bo izhajala iz jasnih načel družbene pravičnosti. Potrebna je drugačna družbena, politična in pravna ureditev, ki bo ljudi nekako silila v ravnanje v duhu družbene pravičnosti.⁵⁸ Vprašanje postaja zelo pereče predvsem ob vprašanju zasebne lastnine in meja njene zasebnosti.

Socializem ni socialna rešitev

Če je bil Ušeničnik pred okrožnico Pija XI. *Quadragesimo anno*, ki je izšla leta 1931 ob 40-letnici prve socialne okrožnice *Rerum novarum*, do vsakega spajanja krščanstva s socializmom močno zadržan, a je vendar nekako okleval, se po okrožnici njegova odločnost do marksizma okrepi. Ušeničnik, ki je okrožnico prevedel in ji dodal številne opombe, v teh še posebej izpostavi papeževo misel, ki pravi: »Dasi ima torej socializem kakor vsaka zmota nekaj resnice v sebi (česar papeži nikdar niso zanikavali), se vendar opira na nauk o človeški družbi, ki je njemu svojski, a ne v skladu s krščanstvom. Religiozni socializem, krščanski socializem so protislovni izrazi: nihče ne more biti obenem dober katoličan in pravi socialist.«⁵⁹

V opombi k temu mestu Ušeničnik vidi najbolj usodno zmoto socializma v tem, da priznava samo občestveno človekovo razsežnost, ne priznava pa človeka kot posameznika, kar je prav tako za človeka bistveno. »Človek je namreč po naravi individualno in socialno bitje. Če motrimo v človeku samo

približevati marksističnemu socializmu in komunizmu« (J. Pirc, *Aleš Ušeničnik in znamenja časov*, Ljubljana 1986, 224).

⁵⁶ Prim. A. Ušeničnik, *Ali socializem ali kaj?*, v: Čas 26 (1931/32), 76.

⁵⁷ Prim. J. Pirc, n. d., 218-224.

⁵⁸ Prim. A. Gosar, *Socializem in solidarizem*, v: Čas 14 (1920), 201.

⁵⁹ Pius XI., *Quadragesimo anno* 121, v: Čas 25 (1930/31), 348.

individualno plat in osnujemo na to filozofijo o človeku in družbi, bo to individualizem. Če pa motrimo samo socialno plat in na to osnujemo filozofijo o družbi in človeku, bo to socializem. Logični socializem zanikuje torej pravo človeško individualnost in osebnost, in ker se človek le po osebnosti dviga nad tvorni svet, zanikuje tudi onostransko življenje in onostranski smoter ter žrtvuje človeka popolnoma družbi in nje tostranskim smotrom.«⁶⁰ Ušeničnik torej tukaj izrecno povezuje marksistični materializem in njegov kolektivizem kot logično med seboj tesno povezani ideji.

V opombah k okrožnici *Quadragesimo anno*, ki je znanprej postala vodilo Ušeničnikove kritike marksizma, Ušeničnik posebej izpostavi še nekaj drugih trditev okrožnice, ki se posebej nanašajo na marksistične nauke. Lastninska pravica je utemeljena, čeprav ima lastnina individualni in socialni pomen. Mezdno delo ni vedno in v svojem bistvu nesprejemljivo. »Če kapital in delo skupaj proizvajata in kapital lahko jemlje le svoj delež, mezdno razmerje ni nujno krivično ... Marksistu je tako razmerje nujno krivično, ker je po Marxu edini činitelj vrednosti delo in bi torej kapital sploh ničesar ne dobival, če ne bi utrgaval delu. In res so šli tudi glede tega nekateri katoliški sociologi za Marxom in so mezdno razmerje kot tako obsodili. Papež pa ne tako, temveč je nasprotno to obsodbo obsodil.«⁶¹

Končno pa Ušeničnik za Pijem XI. ponavlja, da je razglašanje nasilnega razrednega boja kot edinega in neogibnega sredstva za vzpostavitev pravičnega družbenega reda nesprejemljiv. »Ta boj je navadno nasilen, ker materialistični marksizem, kakor tudi kapitalizem nimata zmisla za pravice, za pravico, ter mislita le na zmago s silo.«⁶² Ušeničnik predlaga, da si razmerje med razredom delodajalcev in razredom delojemalcev razlagamo kot »po naravi naravnana na organsko zvezo«. Če pa kljub temu prihaja do tega, da močnejši izkorišča šibkejšega, pa se sme delavski razred bojevati za svoje pravice. »Jasno je, da se sme v tem primeru razred proletarcev braniti in boriti za naravne pravice, ne s fizično silo (razen v silobranu), a z dovoljenimi sredstvi (organizacijo, s pozivanjem na javnost in socialno vest, politično močjo, kdaj tudi s stavko itd.). Ker so krščanski delavci tudi za ta boj prevzeli besedo 'razredni boj', se jim je neredko očitalo, da so marksisti. A samo radi tega ne po pravici.«⁶³

Nezdružljivost marksističnega socializma s krščanstvom

Zdi se, da Ušeničnik odslej ni več toliko kritiziral samih marksistov. Kar zadeva marksizem, se mu je zdelo, da je kritika že opravila svoje in da je zmotnost marksizma dokazana. Bolj se je boril proti poskusom »krščanskega socializma«, proti vsaki obliki povezovanja dveh nazorov. Bil je globoko prepričan, da Marx ne bo tisti sv. Krištof, ki bi Kristusa prinesel na drugi breg, da se torej marksizma ne da porabiti za oporo krščanski socialni zavzetosti.

⁶⁰ A. U., *Opombe*, v: Čas 25 (1930/31), 371.

⁶¹ A. U., *Opombe*, 369.

⁶² A. U., *Opombe*, 370.

⁶³ A. U., *Opombe*, 370.

Ušeničnik ima dva razloga, ki govorita proti vsakršnemu poskusu sinteze med marksizmom in krščanstvom. Prvega sem že dovolj obširno pokazal. Gre za dialektični materializem, ki je nekakšen splošni svetovni nazor in marksistična metafizika povezana z marksističnim, se pravi kolektivističnim in totranskim pojmovanjem človeka. Sem sodi tudi materialistično pojmovanje zgodovine, po katerem so ideje samo odsev proizvodnih in razrednih razmerij. »A to se ne da zanikati, da so po Marxu verske, нравne in pravne ideje le refleksi gospodarskih razmer.«⁶⁴ To je bistvo Marxovega zgodovinskega materializma.

Ušeničnik pa pozna še drugo vrsto razlogov. To je marksizem v ožjem pomenu besede, marksistična ekonomska teorija, ki je bolj neposredno vezana na sam socialni projekt in socialno dejavnost. Temeljni kamen te ekonomske teorije je marksistična teorija o nadvrednosti ali presežni vrednosti. Ušeničnik je prepričan, da je ta teorija, ki meče svojevrstno luč na kapitalizem, »bistvena sestavina marksizma ... Mirno lahko torej rečemo, da brez vrednostne teorije ni marksizma.«⁶⁵ Od pravilnosti te teorije je po Ušeničniku namreč odvisno, ali bomo imeli kapitalizem za notranje, nujno in bistveno oderuštvo ali pa samo za dejansko, a ne nujno oderuštvo.

Ušeničnik misli, da mnenje, ki pravi, da Marxova teorija o nadvrednosti ne drži, »še ni znanstveno do konca izdelano.«⁶⁶ Danes velja za sprejeto, da Marxova teorija o presežni vrednosti sploh ni nikakršna znanstvena teorija. »Kot interpretacija ekonomskih pojavov Marxova teorija ne izpolnjuje zahtev, ki jih normalno postavljajo znanstvenim teorijam,« ugotavlja L. Kolakowski in posebej poudarja neizmerljivost Marxove vrednosti, zato pa potem tudi nejasnost in neuporabnost celotne Marxove teorije, ki v bistvu ni toliko znanstvena teorija o vrednosti blaga, temveč nekaj drugega. Marxova »teorija o vrednosti ni nikakršna razjasnitev mehanizmov funkcioniranja kapitalističnega gospodarstva, temveč kritika razčlovečenja objekta in s tem razčlovečenja samega subjekta v gospodarstvu, kjer se da vse kupiti. Je nadaljevanje romantičnih napadov na družbo, ki je podvržena vsemogočnosti denarja.«⁶⁷

Proti Marxu Ušeničnik predvsem dokazuje, da izvor vrednosti ni samo delo, temveč prav tako drugi dejavniki, nenazadnje tudi kapital, ki sodelujejo pri oblikovanju cene. Po Ušeničniku se vrednost izraža v ceni. »Če cena, torej tudi vrednost, ker je cena le denarni izraz vrednosti.«⁶⁸ Ker pa cena očitno ni odvisna samo od vloženega ali porabljenega dela, sklepa Ušeničnik, da delo ne more biti edini izvor vrednosti. Pri tem je Ušeničnik pripravljen brez težav priznati, da si kapital prisvaja preveč vrednosti in je zato treba v družbenem redu marsikaj spremeniti. Vendar ne po marksistično. »Družabna preuredba je potrebna, a ne kot postulat Marxove vrednostne teorije.«⁶⁹

Iz tega Ušeničnik izvaja sklep, da je treba preurediti gospodarske in družbene razmere, vendar ne v smislu marksističnega socializma, temveč v smislu

⁶⁴ A. U., *Nekaj kritičnih pripomb o marksizmu*, v: Čas 27 (1932/33), 283.

⁶⁵ A. U., *Nekaj kritičnih pripomb o marksizmu*, 284.

⁶⁶ A. U., *Nekaj kritičnih pripomb o marksizmu*, 287.

⁶⁷ L. Kolakowski, n. d., 371.

⁶⁸ A. U., *Nekaj kritičnih pripomb o marksizmu*, 287.

⁶⁹ A. U., *Nekaj kritičnih pripomb o marksizmu*, 288.

korporativizma, kakor ga je skušal promovirati Pij XI. s svojo okrožnico. Korporativizem bi torej pomenil nekakšno tretjo pot med kapitalizmom in socializmom, vendar bi ostajal bliže kapitalizmu kakor socializmu. »Shema pod d) je tudi tu kapitalistična. Toda ni nujno socialno krivična, razen na podlagi Marxove vrednostne teorije, kjer je ves delež 'kapitala' delavcem utrgan. Sicer je pa lahko krivična ali pravična: pravična, če daje delavcem pravično plačo, krivična, če jim tako plačo utrgava. Poleg tega se pa da socialno zelo dvigniti, če se ustvari delovno pravo, uredi socialno razmerje med lastnikom in delavci, ustanove asociacije delavcev in lastnikov itd. Zopet je pa vidno, da višja razvojna shema ni nujno socialistična, temveč korporativna, saj faktično ne producira vsega vsa družba, ampak le skupine to, one ono. Tu je torej tisto osnovno vprašanje, ali res ni možna smotrna uredba gospodarstva brez kolektivizma in ali je kolektivizem res za človeštvo zveličaven? Rusija doslej še ni dokazala, da bi kolektivizem delavce zares osvobodil in rešil proletarstva.«⁷⁰ Zdi se, da Ušeničnik ni bil posebno navdušen nad korporativizmom, ampak da ga bolj razglaša iz pokorščine papežu, kajti, ko govori o korporativizmu, takoj pristavlja: »Vprav v korporacijah zre papež najsrečnejšo obliko bodočnosti, zato opozarja na 'korporativni sistem', ki ga je deloma že uvedla Italija, dasi si ne prikriva hib, ki jih ima vprav italijanski poskus.«⁷¹ Vendar pa Ušeničnik sam opozarja na svojo *Sociologijo* iz leta 1910, kjer je ob naslonitvi na H. Pescha in druge nemške socialne teoretike⁷² že zagovarjal stanovske organizacije in zadruge ter združne zveze, ki pomenijo obliko samoorganiziranosti proti monopolom in kartelom. Ušeničnik vidi torej korporativizem kot zdravilo proti atomizaciji družbe, ki jo je povzročil kapitalizem, kot nadaljevanje združne misli in njeno razširitev na vsa druga gospodarska področja.

Sklep

Ob koncu tega pregleda Ušeničnikovega soočanja z marksizmom in marksističnim socializmom lahko poudarimo za sklep dvoje dejstev, s katerimi je tudi dopolniti gornji prikaz.

Prvič. Očitno je, da je Ušeničnik dobro poznal marksistično teorijo v njenih glavnih in odločilnih točkah, kot sta marksistični znanstveni socializem in zgodovinski materializem. Poleg tega pa je zelo zares jemal takratno leninistično in stalinistično verzijo dialektičnega materializma kot nekakšne marksistične metafizike. Glavnina njegovega soočanja z marksizmom se osredotoča na marksistični kolektivizem kot nasproten personalističnemu pogledu na človeka, na materializem v njegovih različnih oblikah in na ateizem, ki ga je poudarjal predvsem Lenin in drugi pristaši dialektičnega materializma, ki so videli v partijnosti filozofije nekakšen razredni boj na ravni filozofske misli.

⁷⁰ A. U., *Nekaj kritičnih pripomb o marksizmu*, 285-286.

⁷¹ A. U., *Opombe*, 372.

⁷² »Izvršiti se mora polagoma, kar smo omenili govoreč o socialni reformi, tudi stanovska organizacija ... Morda se bo ves ta proces tako končal, da bodo delavci solastniki dosedanjih kapitalističnih podjetij« (A. Ušeničnik, *Sociologija*, 564-565).

Drugič. Ušeničnik je videl edino učinkovito sredstvo v boju proti marksizmu krščansko družbeno akcijo, krščansko reševanje družbenega vprašanja. Njegova obsodba kapitalizma prav nič ne zaostaja za marksistično, pravzaprav je še krepkejša, ker ne izključuje moralne obsodbe, ampak se opira predvsem na njo. Zato zahteva drugačno družbeno ureditev in pri tem končno pristane pri korporativizmu Pija XI. V tej točki Ušeničnik omahuje in se po začetnih dosti radikalnih pogledih ustavi pri bolj umirjeni reformi obstoječega sistema, tako da je razumljivo, da so mnogi iz krščanskega socialnega gibanja hoteli iti dlje od njega in so tudi šli. Pri tem ne mislim na tiste, ki so začeli odkrito sprejemati prenekatero marksistično stališče. Mislim na A. Gosarja in njemu podobne, ki so ves čas ostajali radikalno kritični do marksizma, vendar so po svoji radikalnosti v reševanju socialnega vprašanja edini lahko predstavljali alternativo takratnemu marksizmu na pohodu. Žal med njimi Ušeničnika ni bilo.

Rafko Valenčič

Teološki tečajji 1991-1998

1. Nekaj zgodovinskih drobcev

Nenehno teološko in pastoralno izobraževanje duhovnikov ni novost našega časa. Res je, da je bilo v preteklosti bolj kot nadaljnje teološko izobraževanje v ospredju pastoralno usposabljanje, ki so ga narekovale spreminjajoče se razmere. Glede nenehnega pastoralnega usposabljanja so bile znane razne oblike, ki jih je predpisoval stari *Zakonik cerkvenega prava* (prim. +kan. 130 o triletnih izpiti; +kan. 459 o konkurzu; +kan. 877 o izpitu za spovedno sodnost). Tudi *Zakonik ljubljanske škofije* (1940) povzema iste zahteve (prim. čl. 13-14 o študiju na splošno, čl. 15-26 o triletnih izpiti, čl. 27-35 o konkurzu). Izpiti so bili ponavljanje in preverjanje določene teološke in pastoralne tvarine. Pastoralne konference, ki so se jih morali udeleževati duhovniki v pastoralni, so obravnavale predvsem teološka, moralna in pastoralna vprašanja v obliki obnavljanja znanja.

Spremembe je prinesel Drugi vatikanski koncil, ki je glede na hiter razvoj človeških znanosti in svetih ved pozval duhovnike, »naj svoje znanje o Božjih in človeških rečeh primerno in nepretrogoma spopolnjujejo in se tako bolje pripravijo na uspešnejši razgovor s svojimi sodobniki« (D 19,2). Na prvem mestu navaja tečaje in kongrese, dalje študijska središča za pastoralni študij, knjižnice ter usposabljanje voditeljev za takšen študij. Novi *Zakonik cerkvenega prava* (1983) določa, naj »kleriki tudi po prejemu duhovniškega posvečenja nadaljujejo sveti študij ... naj se po predpisih območnega prava udeležujejo pastoralnih predavanj ... teoloških zborovanj ali konferenc, s katerimi se jim daje priložnost, da si pridobijo popolnejše znanje v svetih vedah in spoznavanju pastoralnih metod« (kan. 279, § 1 in 2). Prav tako naj »spoznavajo tudi druge znanosti, zlasti tiste, ki so povezane s svetimi, kolikor je to predvsem v pomoč pri spolnjevanju pastoralne službe« (kan. 259, § 3). Nenehnemu študiju posvečata posebno pozornost posinodalna apostolska spodbuda *Dal vam bom pastirjev* (1992; CD 48, Ljubljana 1992, 70-81) in *Direktorij za službo in življenje duhovnikov* (1994; CD 56, Ljubljana 1994, 69-80). To oblikovanje mora biti vsestransko: humano, duhovno, umsko, pastoralno, sistematično in osebno. Teološki tečajji imajo pri tem prvenstveno nalogo umskega oblikovanja.

Dobro leto po sklepu Drugega vatikanskega koncila (1962-1965) je Teološka fakulteta začela s teološkimi tečajji za duhovnike v tednu po veliki noči. Duhovnikom in drugim pastoralnim delavcem je želela približati koncilsko

misel. Od vsega začetka teološki tečaj ni hotel biti nadomestilo za (nekdanje) triletne kaplanske izpite oziroma župnijski izpit. V pomanjkanju ustrezne domače literature - spomnimo se, da je šele leta 1965 začel ponovno izhajati BV - je bil teološki tečaj novost, ki so jo duhovniki z veseljem sprejeli. Tečaj deluje od leta 1967 do danes nepretrgoma. Za njegovo vsebino in izvedbo je skrbela Teološka fakulteta. V dobrih 30-ih letih so prišle na vrsto vse teološke in s teologijo povezane vede (prim. D. Ocvirk, *Velikonočni teološki tečaj*, v: BV 50 (1990) = Zbornik ob 70-letnici Teološke fakultete v Ljubljani 1919-1989, 147-148, kjer so navedene teme od leta 1967 do 1990). Dalj časa so tečaj pripravljale posamezne katedre na Teološki fakulteti, v zadnjih letih pa je obveljalo načelo interdisciplinarnosti.

Predavanja teološkega tečaja so objavljena v BV. Navadno je bilo objavljeno tudi krajše poročilo ali kritičen zapis o tečaju. V zadnjem času pa tečaj po tej plati ni bil dovolj ovrednoten. Temu naj služi ta predstavitev zasnove, vprašanj in predavateljev teološkega tečaja, pa tudi druge značilnosti, vredne zapisa.

2. Teološki tečaji po letu 1990

25. *teološki tečaj (1991): Sveto pismo (Ljubljana in Maribor, 3. in 4. aprila 1991)*. Predavanja: BV 51 (1991), 273-325.

Tečaj je pripravila katedra za Sveto pismo. V vsebinski zasnovi je mogoče videti tista univerzalna vprašanja, s katerimi se srečujeta posameznik in občestvo: greh in krivda, usmiljenje in odpuščanje, Božja zvestoba in človekova nezvestoba. Ta vprašanja zadevajo ne samo človekov odnos do Boga, marveč tudi medčloveške odnose. Iz klasične zasnove tečaja in njegove tematike je sicer manj vidna vpetost v tedanje družbeno dogajanje (23. 12. 1990 je izveden plebiscit o osamosvojitvi Slovenije) in naloga Cerkve. Pogled nazaj pa opravičuje izbiro vsebine glede na bogastvo svetopisemskega izročila in življenjskega izkustva za človekovo osebno in občestveno življenje, tudi za življenje nekega naroda.

Predavali so: J. Krašovec, Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje; B. Lujčić (Sarajevo), V čem je bit starozavezne stvarnosti berit?; S. Večko, Pojem zvestobe v Stari zavezi; M. Peklaj, Krščanska razlaga Stare zaveze; F. Rozman, Novozavezna etika in deklaracija o človekovih pravicah.

26. *teološki tečaj (1992): »Bodimo priče Kristusa, ki nas je osvobodil« (Ljubljana in Maribor, 22. in 23. aprila 1992)*. Predavanja: BV 52 (1992), 204-263; poročilo: BV 54 (1994), 190.

Geslo in vsebina tečaja povzemata delo in misli Škofovske sinode o Evropi, ki je v adventu leta 1991 zborovala v Rimu (prim. *Katoličani v Evropi*, CD 49, Ljubljana 1992). Ozadje sinode so bile družbene in politične spremembe, ki so nastale v Evropi po padcu komunističnega režima (1989; prim. tudi okrožnico *Ob stoletnici*, CD 45, Ljubljana 1991, 22-29) ter njihov pomen in izziv za pastoralno delo Cerkve v novih razmerah. Kaj bo nadomestilo propadli politični in ideološki sistem, ki je zapustil veliko duhovno in materialno praznino? Pričakovanja Vzhoda in Zahoda so velika, naloge Cerkve še večje. Svoboda je vrednota, ki zahteva premišljeno in odgovorno ravnanje. Čeprav politične svobode

ne smemo enačiti z odrešenjem, ima globok pomen za človekovo osebno in občestveno odrešenje, ki se uresničuje sredi življenja in sveta.

Na tečaju so predavali: A. Stres, Svoboda med individualizmom in kolektivizmom; C. Sorč, Bog, ki osvobaja človeka; I. Štuhec, Osmišljenost nove zavesti; B. Dolenc, Prenova kristjana in Cerkve - temeljni pogoj nove evangelizacije Evrope; J. Nežič, Moški in ženska iz obličja v obličje; V. Potočnik, Nova duhovna gibanja - izziv za novo evangelizacijo.

27. teološki tečaj (1993): *Katekizem katoliške Cerkve (Ljubljana in Maribor, 14. in 15. aprila 1993)*. Predavanja: BV 53 (1993), 11-73; poročilo: BV 54 (1994), 191.

Izid KKC (1992; slovenski prevod 1993) je bil dogodek, ki ga teološka misel in pastoralna praksa nista smeli zamuditi. Svetovna javnost je katekizem pričakovala z zanimanjem in ga dobrohotno sprejela. V njem se na poseben način kaže ne samo vera, marveč tudi tisočletno izkustvo Cerkve. Tečaj se je lahko dotaknil le nekaterih izhodišč, ki zadevajo filozofsko-antropološke, teološke, moralne, pedagoške in druge vsebine ter metodološke pristope; dovolj, da je zbudil zanimanje za branje in študij KKC, ki je odslej nepogrešljiv pripomoček v osebni življenju kristjana in krščanskega občestva: pri katehezi in pridigi, pri verskem poglobljanju in meditaciji, v dialogu z iskalci resnice in z drugače mislečimi.

Predavali so: D. Ocvirk, Iz ljubezni za ljubezen; M. Turnšek, V zakramentih do človeka; R. Valenčič, Iščemo odgovor ali pot?; S. Gerjolj, KKC v slovenskem kulturnem prostoru in njegova porabnost.

28. teološki tečaj (1994): *Kako naj zasije resnica v moralni dvom? (Maribor, Celje, Stična, Brezje, Mirenski Grad, 6. in 7. ter 13. aprila 1994)*. Predavanja: BV 54 (1994), 201-252; 56 (1996), 1-22.

Okrožnica *Veritatis splendor* (1993; *Sijaj resnice*, CD 52, Ljubljana 1994) predstavlja enega izmed vrhuncev sodobne teološke in etične misli. Njej nasproti stojijo razni filozofski, etični, kulturni, politični in drugi sistemi, ki bodisi relativizirajo bodisi zanikajo pomen resnice za osebno etično življenje človeka in graditev medčloveških odnosov. Okrožnica je glede na vsebino zahtevno filozofsko in teološko besedilo, ki potrebuje hermenevitično razlago in miselne ter metodološke ključne za njeno razumevanje.

Predavali so: I. Štuhec, Kako naj zasije resnica v sodobni moralni dvom?; A. Mlinar, Vsebina pomenskih parov v okrožnici *Sijaj resnice*; V. Škafar, Po krstu poklicani k svetosti; R. Valenčič, Pomen temeljne odločitve v okrožnici *Veritatis splendor*.

29. teološki tečaj (1995): *Moč odpuščanja in sprave (Maribor, Celje, Stična, Brezje, Mirenski Grad, 19. in 20. aprila 1995)*. Predavanja: BV 55 (1995), 257-320.

Vsebina teološkega tečaja se je navezovala na tri dogodke. Ves svet, posebej še Evropa, se je spominjal 50-letnice konca druge svetovne vojne. Ali se bo človeštvo česa naučilo za prihodnost? Vojna, ki je zahtevala nekaj deset milijonov človeških žrtev, še ni bila končana. Komunistični režim je s svojimi nasprotniki obračunaval tudi po vojni. Slovenija glede tega ni bila izjema. V Evropi in v svetu sta si stala nasproti dva smrtna sovražnika, kapitalistični in

komunistični sistem. Kmalu se jima je pridružil še tretji svet, v katerem se ljudje borijo za svoje preživetje. Občasno se stanje tako zaostrojuje, da svet stoji pred svetovno katastrofo. Takšno politično, gospodarsko in splošno stanje je našlo svoj odmev tudi na škofovski sinodi leta 1983 ter njenem sklepnem dokumentu o spravi in pokori (*Reconciliatio et poenitentia*, 1984; *Apostolska spodbuda o spravi in pokori*, CD 25, Ljubljana 1984). Cerkev je namreč zakrament edinosti, spravo oznanja in podarja; njena naloga je, biti posrednica sprave človeku in narodom. V tem duhu se je Cerkev na Slovenskem želela pripraviti na pričakovani obisk papeža Janeza Pavla II.

Predavanja so imeli: F. Rode (Rim), Spor in sprava; I. Štuhec, Osebni in strukturni greh, osebna in skupna odgovornost; M. Turnšek, Greh in krivda, priznanje in odpuščanje; B. Dolenc, Sprava kot osebna in skupnostna naloga.

30. teološki tečaj (1996): *Slovenska vernost nekdanj in danes* (Maribor, Celje, Stična, Brezje, Mirenski Grad, 10. in 11. aprila 1996). Predavanja: BV 56 (1996), 385-476.

Pastoralni obisk papeža Janeza Pavla II. v Sloveniji (od 17. do 19. maja 1996) je bil osrednji dogodek v Cerkvi na Slovenskem v letu 1996. Teološki tečaj se je pridružil pripravi na papežev obisk s tem, da je bil v pomoč zlasti duhovnikom in pastoralnim delavcem, ki so skrbeli za duhovno pripravo obiska. Tečaj je želel poglobiti razne vidike slovenske vernosti, tako zgodovinskega, družbenega in pastoralnega. Ob raznih priložnostih Janez Pavel II. močno naglašča preteklost v smislu odrešenjske zgodovine, ki je vpisana v osebno in narodovo zgodovino. Osebna in občestvena milost imata kozmični značaj. Ta se kaže v življenju iz milosti, v odgovornosti do zgodovinskega trenutka, v katerem danes Cerkev živi.

Predavali so: R. Bratož (FF UL), *Ecclesia in gentibus*; F. Rode (Rim), Luči in sence v slovenski preteklosti in vernosti; B. Dolenc, Papeštvo nekoč in danes - v službi svobode, edinosti in vere; J. Pirc (Rim), Antropološka in teološka izhodišča v misli Janeza Pavla II.; C. Sorč, Teološke in pastoralne razsežnosti potrditve v veri; F. Perko (Beograd), S Cerkvijo v tretje tisočletje.

31. teološki tečaj (1997): *Teološka misel v pripravi na leto 2000 s posebnim pogledom na nauk Janeza Pavla II.* (Maribor, Celje, Stična, Brezje, Mirenski Grad, 2. in 3. aprila 1997). Predavanja: BV 57 (1997), 405-484.

V apostolskem pismu *V zarji tretjega tisočletja* (1994, CD 58, Ljubljana 1995) je papež Janez Pavel II. napovedal triletno pastoralno pripravo na sklep drugega in začetek tretjega tisočletja. Kristjani upravičeno in s ponosom dajemo temu dogodku krščansko obeležje. Spominja nas na Kristusovo učlovečenje v času in prostoru, na 2000-letno zgodovino Cerkve, v kateri živi in deluje Kristus, ki je Odrešenik človeka (prim. *Odrešenik človeka*, 1979). V okrožnicah, pismih in spodbudah se Janez Pavel II. nenehno sklicuje na Kristusa, na njegovo učlovečenje, ki je izhodišče za poglobitev osebne in občestvene vere, za zvestobo sprejetemu poslanstvu sredi sveta in za pastoralno prenovo vesoljne Cerkve, krajevnih Cerkva in občestev. Teološki pogledi papeža Janeza Pavla II. se navdihujejo ob sodobni personalistični filozofiji, iz katere je sam zrastel, ter ob koncilski teologiji, katero je tudi sam oblikoval v času koncila. Janez Pavel II. je zlasti s teološkimi in socialnimi okrožnicami in spodbudami vplival na sodobno teološko misel.

Predavali so: R. Valenčič, Življenje - dar in obveza; A. Štrukelj, Človek je pot Cerkve; V. Škafar, Družina - pot Cerkve; D. Ocvirk, Kultura v misli Janeza Pavla II.; M. Turnšek, Potopljeni v skrivnost Svete Trojice; C. Sorč, Mesto krščanskega upanja v sedanjem trenutku slovenske in svetovne zgodovine; E. Kovač, Antropološki in filozofski temelji nauka Janeza Pavla II.

32. teološki tečaj (1998): *Verujem v Svetega Duha, Gospoda, ki oživlja (Maribor, Celje, Stična, Brezje, Mirenski Grad, 15. in 16. aprila 1998)*. Predavanja: BV 58 (1998), 385-478.

Vsebino teološkega tečaja so narekovali trije dogodki. Leto 1998 je v pripravi na tretje tisočletje posvečeno tretji Božji osebi, Svetemu Duhu. Cerkev, ki oznanja vero v Svetega Duha, mora najprej sama v življenju izpričati vero v Svetega Duha in v njegovo delovanje. Na poseben način naj bi se to pokazalo v času, ko se Cerkev v Sloveniji pripravlja na vseslovensko sinodo, ki bo v toliki meri uspešna, kolikor bo delo Svetega Duha. Njegovemu delovanju se mora človek odpreti, če hoče doseči resnično prenavo. Tudi slovenske in svetovne družbene, splošne in verske razmere zahtevajo premislek in odgovor na osebni in občestveni ravni na klic Svetega Duha.

Predavali so: K. M. Woschitz (Univerza, Graz), Duh in Sveti Duh; B. Dolenc, Cerkev - creatura Spiritus Sancti; C. Sorč, Karizmatična razsežnost kristjanovega življenja; M. Turnšek, Duhovna obzorja sodobnega sveta; D. Ocvirk, Nedo-končan evangelij Svetega Duha; A. Jamnik, Sodobni filozofski tokovi o svobodi duha in delovanja.

3. Povzetek in prihodnost teološkega tečaja

Teološki tečaj je v več kot 30-ih letih opravičil svoj obstoj. V tem času je delno spreminjal zunanjo podobo, vsebino, način dela, zlasti pa pristop k obravnavanju aktualnih teoloških vprašanj. Od začetne zasnove, kako približati duhovnikom koncilsko teološko misel, je pozneje prešel na predstavitev posameznega teološkega in moralnega vprašanja. V letu 1992 je prešel na interdisciplinarno obravnavanje vprašanj, ki so jih narekovala dogajanja v družbenem in verskem življenju naroda. Čeprav ne gre enačiti teološkega in pastoralnega pristopa, sta bila jasno opredeljena teološka misel in analiza družbenega stanja velikega pomena tudi za pastoralno prakso. Bili sta v pomoč pri boljšem zaznavanju in razumevanju zakonitosti družbenih dogajanj, s tem pa tudi odzivanju v pastoralni praksi.

Teološki tečaj, ki že tri desetletja zbira slovenske duhovnike in pastoralne delavce, ima svoje prednosti pa tudi pomanjkljivosti. Teden po veliki noči je za ene primeren, za druge pa manj primeren čas. Po naporih prazničnih dni si nekateri želijo sprostitev ali oddiha v samoti. Za druge sta ravno srečanje in izmenjava pastoralnih izkušenj s sobrati priložnost za sprostitev in obogatitev. Zdi se, da bolj primernege časa, kot je teden po veliki noči, kljub dosedanjemu iskanju ni mogoče najti. Leta 1994 se je tečaj geografsko »približal«
poslušalcem v krajih, ki prispevajo svoj delež k zbranosti: v Mariboru in Celju (najprej pri Svetem Duhu, letos pri Sv. Jožefu), v Stični, na Brezjah in na Mirenskem Gradu. Do tega leta je bil le v Ljubljani in Mariboru. Omenjeni kraji omogočajo večjo

dostopnost in konstantnost glede obiska. Udeležencev ne moti ne mestni vrvež ne druge obveznosti. Število udeležencev se je od leta 1994, glede na pretekla leta, rahlo povečalo. Obisk niha od 350 do 450, letos nekoliko manj, le 320. Med udeleženci so večinoma škofijski in redovni duhovniki, manj pa je redovnic in laikov, le kakih 5%. Na osnovi prezenčnih list, ki jih zbiramo med tečajem, bo mogoče v prihodnje narediti pregled in analizo udeležencev pod različnimi vidiki: starostna struktura, službena provenienca, redna ali občasna udeležba ipd. V letih, ko je bil tečaj le na dveh krajih, je trajal dva dni, na vrsto pa so prišla vsa napovedana predavanja, od leta 1994 pa sta na vsakem kraju le dve predavanji, po možnosti z dopolnjujočo se vsebino.

Izbira predavateljev je posebno vprašanje. Bežen pogled pove, da nekaj predavateljev nosi breme tečaja. Tako so v zadnjih osmih letih predavali: B. Dolenc, C. Sorč in M. Turnšek štirikrat, D. Ocvirk, I. Štuhec in R. Valenčič trikrat, F. Rode in V. Škafar dvakrat, S. Gerjolj, A. Jamnik, E. Kovač, J. Krašovec, A. Mlinar, J. Nežič, M. Peklaj, V. Potočnik, A. Stres, A. Štrukelj in S. Večko enkrat. Tudi vsi predavatelji z drugih fakultet ali iz tujine, razen F. Rodeta, so predavali enkrat: R. Bratož, B. Lujić, F. Perko, J. Pirc in K. Woschitz. Takšna izbira gotovo ni najboljša, čeprav je glede na tematiko vprašanj, ki jih je tečaj obravnaval, delno razumljiva. Tudi na tem področju naj bi veljalo pravilo »*variatio delectat*«.

Glede na obravnavana vprašanja je mogoče reči, da je teološki tečaj zaznaval »znamenja časa« in skušal nanje odgovoriti. V tem je tudi vsebovano neko dolgoročno načrtovanje, ki je v zvestobi klicu in potrebam časa, kakor jih razodevajo dogajanja v Cerkvi in v svetu. Sodelovanje z drugimi medškofijskimi pastoralnimi ustanovami, katerim bi tečaj lahko nudil pomoč pri posredovanju globljih teoloških pogledov, je pomanjkljivo. Pa tudi tečaj sam bi se moral bolj bogatiti ob pastoralnih izkušnjah, ki bi mu bile tako na voljo za nadaljnjo teološko refleksijo.

Splošno mnenje je, da teološki tečaj posega v aktualna vprašanja in jih obravnava na strokovni teološki in znanstveni ravni. To je mogoče trditi tudi za razpravo, v kateri se poslušalci poglobljajo v problematiko in se učijo dialoga. Objave predavanj v BV pa nudijo možnost za nadaljnji osebni študij.

Ob naraščajočem številu katehetov, pastoralnih sodelavcev in laičkih teologov bi bilo še kako primerno tudi nje povabiti na tečaj kot poslušalce in predavatelje. Lahko smo prepričani, da bi prinesli novega duha, predstavili nova vprašanja; skupno bi iskali odgovore v luči in moči Duha, ki je vsem dan za »opravljanje poslanstva pri oblikovanju Kristusovega telesa« (Ef 4,12).

Za sklep še to: »Nenehno oblikovanje ima svoj pravi temelj v dinamizmu svetega reda. Seveda ne manjka tudi preprosto človeških razlogov, ki spodbujajo duhovnike k nenehnemu izobraževanju. To je zahteva nenehne rasti: vsako življenje je nenehna pot proti zrelosti in do te vodi stalno oblikovanje ... Duša in oblika nenehnega duhovnikovega oblikovanja je pastoralna ljubezen: Sveti Duh, ki vliva pastoralno ljubezen, uvaja in spremlja duhovnika, da vedno globlje spoznava Kristusovo skrivnost« (*Dal vam bom pastirjev*, 70).

Edo Škulj

Bibliografija profesorjev TEOF v letu 1997

Metod Benedik OFMCap, redni profesor

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Predstavitev protokolov škofa Hrena 1614-1630, v: AES 19 (1997), 175-210.

Andrej Einspieler - publicist, v: Einspielerjev simpozij v Rimu, MD, Celje 1997, 99-112.

3. Strokovni članki:

Leto 2000 - le člen v verigi časovnih zaporedij, v: CSS 31 (1997), 170-172.

Janez Juhant, redni profesor

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Prispevek Cerkve k slovenski narodnostni istovetnosti, v: Traditiones 26 (1997), 173-186.

Jesuiten und ihre Opponenten, v: Verdrängter Humanismus - verzögerte Aufklärung I/II: Die Philosophie in Österreich zwischen Reformation und Aufklärung (1650-1750), Leben - Kunst - Wissenschaft, Wien 1997, 451-466.

Anton Trstenjak - antropolog, v: BV 57 (1997), 267-275.

Andrej Einspieler - liberalec?, v: Einspielerjev simpozij v Rimu, MD, Celje 1997, 201-210.

Die Kirche - herausgefordert durch eine demokratische Gesellschaft, v: Kirche in der Demokratie - Demokratie in der Kirche (Theologie im kulturellen Dialog 1), Styria, Graz - Wien - Köln 1997, 132-148.

Idejna diferenciacija slovenskih katoličanov: krepitev liberalizma in komunizma, slovenski kristjani v tridesetih letih tega stoletja, v: Na poti k resnici in spravi, TEOF, Ljubljana 1997, 21-36.

3. Strokovni članki:

Razpotja slovenske družbe ali zakaj ne liberalizma?, v: Nova revija 16 (1997), št. 179, 140-155.

Upanje in brezupni pokomunističnega prehoda, v: DiS 10 (1997), 279-286.

Anton Trstenjak - človek in mislec, v: BV 57 (1997), 249-259.

Jože Krašovec, redni profesor

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Značilnosti novega slovenskega prevoda Svetega pisma, v: BV 57 (1997), 3-12.

Literary devices of poetic justice in the Succession Narrative (2 Sam 9-20), v: Razprave 16, SAZU, Ljubljana 1997, 67-87.

3. Strokovni članki:

Slovenska eksegeza v globalizaciji svetovne eksegeze, v: Andreanum, nov prispevek k Slomškovi dediščini, Maribor 1997, 19-20.

Sveto pismo v umetnosti, v: BV 57 (1997), 239-246.

Vznemirjanje preroka zaradi povezovanja narodov, v: Vznemirjati in povezovati (Teologija za laike 22), Ljubljana 1997, 120-150.

The Confessional Prayer in IQS 1.24-26 and CD 20.28-30, v: The Dead Sea Scrolls - Fifty Years After Their Discovery : Major Issues and New Approaches, an International Congress, Abstracts, Jerusalem 1997, 58.

Drago Ocvirk CM, redni profesor

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Kultura v misli Janeza Pavla II., v: BV 57 (1997), 449-462.

3. Strokovni članki:

Človek prihodnosti: superman/superwoman, Frankenstein ali kaj tretjega?, v: Vznemirjati in povezovati (Teologija za laike 22), Ljubljana 1997, 151-178.

The Problem of Proselytizing in Slovenia, v: Relig. East. Eur. 17 (1997), 33-37.

France Oražem, redni profesor

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Einspielerjev časopis Slovenski Prijatelj, v: Einspielerjev simpozij v Rimu, MD, Celje 1997, 135-140.

3. Strokovni članki:

V tretje desetletje, v: BO 21 (1997), 1-2.

Sv. Gabrijel - pasijonist, v: BO 21 (1997), 12-13.

Začetek in razvoj rožnega venca, v: BO 21 (1997), 26-29.

France Rozman, redni profesor

1. Monografije:

Konkordanca Nove zaveze, DZS, Ljubljana 1997, 822 str.

2. Znanstvene razprave:

Sinoptiki s svojimi sličnostmi in razlikami smerokazi prevajalcem Svetega pisma, v: BV 57 (1997), 51-65.

Matija Slavič, prevajalec Svetega pisma, v: Matija Slavič : 1877-1958 : zbornik referatov, Maribor 1997, 43-55.

Prišel bo na oblakih neba, v: Spe gaudentes : zbornik : u povodu 80. rožendana fra Celestina Tomića, Zagreb 1997, 204-213.

3. Strokovni članki:

Celestin Tomić - osemdesetletnik, v: BV 57 (1997), 561.

Vsem pravim: čujte!, v: BO 21 (1997), 9-13.

Tu ne bo ostal kamen na kamnu, v: BO 21 (1997), 50-52.

Nebeške sile se bodo majale, v: BO 21 (1997), 82-84.

Prišel bo na oblakih neba, v: BO 21 (1997), 118-121.

Tolkli se bodo po prsih vsi rodovi, v: BO 21 (1997), 139-141.

Zbral bo izvoljene od štirih vetrov, v: BO 21 (1997), 175-179.

Uporaba Evangeljske harmonije, Sinopse in Konkordance Nove zaveze v pastoraciji, v: CSS 31 (1997), 25-28.

Ekseget odrešenijske zgodovine, v: Spe gaudentes : zbornik : u povodu 80. rožendana fra Celestina Tomića, Zagreb 1997, 20-24.

A. Slavko Snaj SDB, redni profesor

1. Monografije:

Homiletika : Božje sporočilo v človeški govorici (Priročniki Teološke fakultete 12), Ljubljana 1997, 256 str.

Hodimo z Jezusom (2. razred), MD, Celje 1997, 99 str. (s sodelavci).

Hodimo z Jezusom (Delovni zvezek 2), MD, Celje 1997, 88 str. (s sodelavci).

Jezus nas ima rad (Verskovzgojne ure za predšolske otroke), MD, Celje 1997, 63 str. (s sodelavci).

Pojdimo k Jezusu (1. razred), MD, Celje 1997, 96 str. (s sodelavci).

Pojdimo k Jezusu (Delovni zvezek 1), MD, Celje 1997, 96 str. (s sodelavci).

Pot v srečno življenje (3. razred), MD, Celje 1997, 119 str. (s sodelavci).

Pot v srečno življenje (Delovni zvezek 3), MD, Celje 1997, 112 str. (s sodelavci).

Pridi, Sveti Duh, Priprava na sveto birmo, MD, Celje 1997, 128 str.

Pridi, Sveti Duh, Priprava na sveto birmo, MD, Celje ⁸1997, 128 str.
Znamenja na poti k Bogu (4. razred), MD, Celje 1997, 139 str.

2. Znanstvene razprave:

Andrej Einspieler - katehet in ekshortator, v: Einspielerjev simpozij v Rimu, MD, Celje 1997, 67-81.

3. Strokovni članki:

Anton Stres CM, redni profesor

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Trstenjak kot religijski mislec, v: BV 57 (1997), 309-316.

3. Strokovni članki:

Naša Cerkev in vizija o njej, v: CSS 31 (1997), 34-36.

Vrednote in naš čas, v: Dom in svet 10 (1997), 7-12.

Anton Štrukelj, redni profesor

1. Monografije:

Šivanje raztrgane suknje, ekumenizem v ekleziologiji Justina Popovića (Luč sveta 8), Ljubljana 1997, 136 str.

Slavje vere (Luč sveta 9), Ljubljana 1997, 303 str.

Kristusova novost : v tretje tisočletje (Jubilej 2000 1), Ljubljana 1997, 190 str.

2. Znanstvene razprave:

Človek je pot Cerkve, v: BV 57 (1997), 419-429.

Upanje ne osramoti, v: Communio - kristjanova obzorja 12 (1997), 74-83.

Nadzija zawiešč nie może, v: Communio 17 (1997), št. 5, 47-57.

A remeny nem csal meg, v: Communio (Bp.), 1997, 10-18.

Die Christologie in der Theologik Hans Urs Von Balthasars, v: Folia theol., 8 (1997), 43-60.

3. Strokovni članki:

Ne pozabimo pričevalcev!, v: CSS 31 (1997), 173-175.

Kristus - edini odrešenik sveta, v: Dom in svet 10 (1997), 13-21.

Kristusov lik v spisih Dostojevskega, v: Dom in svet 10 (1997), 195-205.

Položaj katoliške Cerkve v Jugoslaviji v 20. stoletju, v: Chiesa e società nel Goriziano fra guerra e movimenti di liberazione, Gorizia 1997, 37-44.

La situazione della Chiesa cattolica in Jugoslavia nel XX secolo, v: Chiesa e società nel Goriziano fra guerra e movimenti di liberazione, Gorizia 1997, 45-52.

Spremna beseda, v: Therese de l'Enfant Jesus, Avtobiografski spisi, Sora ²1997, 5-6.

Uvodna pojasnila, v: Therese de l'Enfant Jesus, Avtobiografski spisi, Sora 1997, 7-10.

Uvodna beseda, v: P. Debevec, Karmel - Božji vrt, Sora 1997, 5.

Georges Bernanos kot kristjan, v: G. Bernanos, Pod Satanovim soncem, Ljubljana 1997, 295-298.

Visita del Papa a Eslovenia (17-19 de mayo de 1996) en el 1.250 aniversario de su cristianización, v: Anuario de la Historia de la Iglesia 6 (1997), 411-412.

Rafko Valenčič, redni profesor

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Anton Trstenjak - pastoralni teolog, v: BV 57 (1997), 337-346.

Življenje - dar in obveza, v: BV 57 (1997), 405-417.

3. Strokovni članki:

Katoliška Cerkev na Primorskem, v: Zbornik Primorske - 50 let, Koper 1997, 210-213.

Modeli crkvenog visokog školstva u Sloveniji, v: Riječki teološki časopis 5 (1997), 285-293.

Zastonj ste prejeli, zastonj dajajte, v: CSS 31 (1997), 81-82.

Moralna kriza sodobnega sveta kot izziv Cerkvi, v: CSS 31 (1997), 209.

Pastoralna prenova kot moralna prenova Cerkve in naroda, v: CSS 31 (1997), 231-234.

Uvodna beseda, v: Janez Pavel II., Zakrament pokore : sedem govorov in apostolsko pismo (Cerkveni dokumenti 70), Ljubljana 1997, 5-7.

Uvodna beseda, v: Priprava na zakon (Cerkveni dokumenti 71), Ljubljana 1997, 5-9.

Uvodna beseda, v: Etika oglaševanja (Cerkveni dokumenti 72), Ljubljana 1997, 5-6.

Uvodna beseda, v: Direktorij družinske pastorale za Cerkev v Italiji (Cerkveni dokumenti 73), Ljubljana 1997, 5-7.

Edo Škulj, znanstveni svetnik

1. Monografije:

Uvodne misli k nedeljskim in prazničnim berilom za leto C, Ljubljana 1997, 402 str.

2. Znanstvene razprave:

Bogoslužna besedila v Hrenovih kornih knjigah, v: AES 19 (1997), 481-537.

Orgle v cerkvi sv. Frančiška v Piranu, v: Glasbeno-pedagoški zbornik 2 (1997), 67-84.

Glasbeno ustvarjanje Slovencev po svetu, v: Meddobje 31 (1997), št. 3/4, 30-31.

Jurij Slatkonja na štirih upodobitvah, v: Kronika 45 (1997), 33-39.

Glasbila v 150. psalmu, v: BV 57 (1997), 83-93.

Beneške orgle na Slovenskem, v: Glasbeni barok na Slovenskem in evropska glasba, ZRC SAZU, Ljubljana 1997, 203-223.

Slovenska cerkvena glasba 20. stoletja, v: Pota glasbe ob koncu tisočletja, Ljubljana 1998, 139-146.

Tomčeve kantate, v: Tomčev zbornik, Ljubljana 1997, 13-22.

3. Strokovni članki:

Orgeln. Slowenien, v: Musik in Geschichte und Gegenwart 7, Kassel 1997, 983-987.

Brucknerjeve maše, v: CG 90 (1997), 2-4.

Slovenska cerkvena glasba 20. stoletja, v: CG 90 (1997), 68-72.

Modalne lestvice v ljudskem napevu, v: CG 90 (1997), 104-107.

Tomčeva pisma, v: Tomčev zbornik, Ljubljana 1997, 111-198.

Tomčeva življenjska pot, v: Tomčev zbornik, Ljubljana 1997, 7-11.

Tomčeva glasbena bibliografija, v: Tomčev zbornik, Ljubljana 1997, 199-216.

Bibliografija profesorjev TEOF v letu 1996, v: BV 57 (1997), 565-574.

Borut Košir, izredni profesor

1. Monografije:

Uvod v kanonsko pravo (Priročniki Teološke fakultete 13), Ljubljana 1997, 256 str.

Zakonsko pravo Cerkve (Priročniki Teološke fakultete 11), Ljubljana 1997, 408 str.

2. Znanstvene razprave:

Avstrijska šolska zakonodaja v 19. stoletju, v: Einspielerjev simpozij v Rimu, MD, Celje 1997, 17-33.

3. Strokovni članki:

Zakaj se je Beseda učlovečila, v: BO 21 (1997), 65-67.

Nova določila v zvezi z odvezovanjem cenzure »abortus effectu secuto«, v: CSS 31 (1997), 159-161.

Edvard Kovač OFM, izredni profesor

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Radikalizacija fenomenologije Antona Trstenjaka, v: BV 57 (1997), 317-322.

Zgodovina filozofije Antona Trstenjaka, v: BV 57 (1997), 381-386.

3. Strokovni članki:

Das Wort über den Autor Joseph (Jože) Hlebš, v: J. Hlebš, *Christliche Philosophie der Slowenen*, MD, Celovec - Ljubljana - Dunaj 1997, 241-254.

Temeljna in poklicna etika, v: CSS 31 (1997), 210-212.

Izziv evropske protestantske etike, v: Nova revija 16 (1997), št. 185, 1-7.

Perspectives théologiques du temps libre et du tourisme, v: *Tourisme et loisirs une question sociale*, Paris 1997, 262-272.

Vznemirjajoča in povezujoča bolečina, v: *Vznemirjati in povezovati (Teologija za laike 22)*, Ljubljana 1997, 102-119.

Vinko Potočnik, izredni profesor

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Slovenci in Sveto pismo : iz javnomnenjske raziskave o percepciji Svetega pisma pri Slovencih, v: BV 57 (1997), 221-237.

Trstenjak kot sociolog religije, v: BV 57 (1997), 329-335.

3. Strokovni članki:

Sociološko pastoralni vidiki naše birmanske pastorale, v: *Birmanska kateheza : zbornik*, Ljubljana 1997, 11-32.

Priprava na zakon v Cerkvi na Slovenskem, v: *Priprava na zakon (Pastoralni tečaj 31)*, Maribor 1997, 4-32.

Anton Trstenjak: Za Človeka gre, v: *Strpnost iz ljubezni (Teologija za laike 20)*, Ljubljana 1997, 179-202.

Slomškova družinska pastorala, v: *Pridige o Slomšku : postni govori v mariborski stolnici*, Maribor 1997, 30-38.

Ciril Sorč, izredni profesor

1. Monografije:

Krščansko upanje : daljnosežnost našega upanja (Teološka knjižnica 18), Salve, Ljubljana 1997, 188 str.

Eshatologija : dovršitev sveta in človeka (Priročniki Teološke fakultete 10), Ljubljana 1997, 244 str.

2. Znanstvene razprave:

Mesto krščanskega upanja v sedanjem trenutku slovenske in svetovne zgodovine, v: BV 57 (1997), 473-484.

3. Strokovni članki:

Uboštvo - dar Svetega Duha, v: *Communio - Kristjanova obzorja 22 (1997)*, 293-308.

Jurij Bizjak, docent

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Job: kaznovan ali preizkušan, v: BV 57 (1997), 47-50.

3. Strokovni članki:

Bogdan Dolenc, docent

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Sprava kot krščanska obveza in možnost, v: Na poti k resnici in spravi, TEOF, Ljubljana 1997, 7-19.

3. Strokovni članki:

Vedno bolj eno, v: CSS 31 (1997), 192-195.

Stanko Gerjolj CM, docent

1. Monografije:

Ideologie und Bildung : ideologisch-politischer Totalitarismus im Bildungs- und Erziehungswesen im Kommunismus und der Versuch einer Demokratisierung am Beispiel Sloweniens (Texte zum Ost-West-Dialog 12), Justus-Liebig-Universität, Gießen 1997, 288 str.

Hodimo z Jezusom (2. razred), MD, Celje 1997, 99 str. (s sodelavci).

2. Znanstvene razprave:

Biblische Familiendramen aus erziehungspsychologischer Sicht : Von Abraham bis Josef aus Aegypten, v: Végső szavak : a kaposvári erkölcsfilozófiai és -nevelési konferencia előadásai, Budapest 1997, 77-97.

Vzgoja vesti v pluralni družbi, v: Etična vzgoja : zbornik simpozija, Ljubljana 1997, 14-26.

3. Strokovni članki:

Perspektiven und Herausforderungen für Gestaltpädagogik in den ehemaligen kommunistisch geprägten Gesellschaften, v: Leben fördern - Beziehung stiften, Graz 1997, 87-91.

Christian Gostečnik OFM, docent

1. Monografije:

Človek v začaranem krogu : operativni mehanizem pri kompulzivnem ponavljanju : psihološko-antropološki in teološki vidik medosebnih interakcij, (Zbirka Krik po odnosu 1), Ljubljana 1997, 285 str.

2. Znanstvene razprave:

Projektivna in introjektivna identifikacija v odrešenjskem procesu, v: BV 57 (1997), 485-495.

Anton Trstenjak kot zdravnik duš, v: BV 57 (1997), 277-292.

3. Strokovni članki:

Strah me je intimnosti, v: Vznemirjati in povezovati (Teologija za laike 22), Ljubljana 1997, 22-41.

Anton Jamnik, docent

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Med vrednotami in liberalizmom, v: BV 57 (1997), 545-559.

Postmoderna etična perspektiva in liberalizem, v: Nova revija 16 (1997), št. 186, 135-163.

Trstenjakovo etično pojmovanje človeka, v: BV 57 (1997), 347-353.

3. Strokovni članki:

Moralna filozofija Johna Rawlsa, v: Filozofija na maturi 3 (1997), št. 3-4, 9-10.

Bogdan Kolar SDB, docent

1. Monografije:

Prvih sto let Kranjsko slovenske katoliške jednote. Pregled zgodovine KSKJ 1894-1994, Ljubljana 1997, 294 str. (soavtorja D. Friš, A. Vovko).

In memoriam. II. Nekrolog salezijancev neslovenske narodnosti, ki so delovali na Slovenskem, Salve, Ljubljana 1997, 165 str.

2. Znanstvene razprave:

Sinode škofa Hrena, v: AES 19 (1997), str. 443-478.

Einspielerjev politični list Slovenec (1865-1867), v: Einspielerjev simpozij v Rimu, MD, Celje 1997, 121-133.

24 šolskih let Srednje verske šole v Želimljem pri Ljubljani (1967-1991), v: Šolska kronika 30 (1997), št. 6, 78-92.

3. Strokovni članki:

Graščina Tabor v Višnji vasi, v: *Vojniški svet v utripu časa* : zbornik ob stoletnici vojniške župnijske cerkve (1896-1899), Vojnik 1997, 107-109.

Duhovniki vojniške župnije, v: *Vojniški svet v utripu časa* : zbornik ob stoletnici vojniške župnijske cerkve (1896-1899), Vojnik 1997, 195-212.

Društvo Orel v Vojniku, v: *Vojniški svet v utripu časa* : zbornik ob stoletnici vojniške župnijske cerkve (1896-1899), Vojnik 1997, 225-229.

Društveno in bratovščinsko življenje v Vojniku, v: *Vojniški svet v utripu časa* : zbornik ob stoletnici vojniške župnijske cerkve (1896-1899), Vojnik 1997, 214-220.

Cerkveni arhivi na Slovenskem, sedanje stanje in nekatere perspektive, v: *Sodob. arh.* 19 (1997), 26-31.

500 let kolegiatnega kapitulja v Novem mestu, v: *Zgodovinski časopis* 51 (1997), 285-287.

Archiva Ecclesiae, v: *Arhivi* 20 (1997), 302-303.

E. Dassmann, Kirchengeschichte II/I. Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche, v: *BV* 57 (1997), 581-582.

Anton Mlinar, docent

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

3. Strokovni članki:

Zlato pravilo, v: *CSS* 31 (1997), 213-218.

B. Häring, Es geht auch anders, Plädoyer für eine neue Umgangsform in den Kirche, v: *BV* 57 (1997), 583-586.

E. Fisch, Ist der Sozialstaat noch zu retten?, v: *BV* 57 (1997), 589-595.

Marijan Peklaj, docent

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Stalne besedne zveze v Pentatevhu, v: *BV* 57 (1997), 33-38.

3. Strokovni članki:

Ivan Rojnik, docent

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Medosebni odnosi kot osnova medsebojnega komuniciranja v zakonu, v: *BV* 57 (1997), 511-528.

3. Strokovni članki:

Slowenische Katechese und deren Entwicklungsträger in der Nachkriegszeit und heute, v: Österr. Relig. pädag. Forum 7 (1997), 52-54.

Naši dosedanji birmanski učbeniki v luči Katekizma katoliške Cerkve, v: Birmanska kateheza : zbornik, Ljubljana 1997, 103-110.

Vinko Škafar OFMCap, docent

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Družina - pot Cerkve, v: BV 57 (1997), 431-447.

Bernardin Škrivanić i ljubljanski biskup Anton Bonaventura Jeglič, v: Bernardin Nikola Škrivanić i njegovo vrijeme, Rijeka 1997, 141-157.

3. Strokovni članki:

Iskanje vidne edinosti med Cerkvami : Katoliški vidik, v: V edinosti 52 (1997), 50-55.

Sprava kot izziv, krščanska obveza in možnost : Razmišljanja ob ekumenskih pogovorih v Odrancih, v: V edinosti 52 (1997), 69-74.

Dve ekumenski knjigi profesorja Štruklja, v: V edinosti 52 (1997), 102-104.

Uvod, v: R. Sprung idr., Zapor brez zidov, Ljubljana 1997, 5-7.

Jehove priče, v: R. Sprung idr., Zapor brez zidov, Ljubljana 1997, 111-122.

Ivan Štuhec, docent

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

3. Strokovni članki:

V umetnostih se srečata Bog in človek, v: CSS 31 (1997), 190-191.

Moralni izzivi biogenetike, v: CSS 31 (1977), 222-224.

Kulturni pomen Slomškovega dela, v: Pridige o Slomšku : postni govori v mariborski stolnici, Maribor 1997, 39-48.

Nagovor predstavnikom sredstev družbenega obveščanja, 23. 1. 1997, v: CSS 31 (1997), 37-39.

Marjan Turnšek, docent

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Potopljeni v skrivnost Svete Trojice, v: BV 57 (1997), 463-471.

3. Strokovni članki:

Krščanska meditacija na sodobnem križpotju, v: BO 21 (1997), 14-19.

Meditacija v krščanski tradiciji, v: BO 21 (1997), 59-61.

Meditacija v življenju in življenje v meditaciji, v: BO 21 (1997), 87-92.

Meditirati: doživljati v srcu Boga, v: BO 21 (1997), 122-126.

Odprtost meditacije in njen sklep, v: BO 21 (1997), 146-148.

Ovrednotenje meditativne molitve, v: BO 21 (1997), 182-185.

Teološko-katehetska utemeljitev zakramenta birme, v: Birmanska kateheza : zbornik, Ljubljana 1997, 45-58.

Lepota, večno davna in večno nova, v: Strpnost iz ljubezni (Teologija za laike 20), Ljubljana 1997, 203-221.

Osrednji teološki poudarki v Slomškovem oznanjevanju, v: Pridige o Slomšku : postni govori v mariborski stolnici, Maribor 1997, 7-19.

Slomšek, Anton Martin, v: ES 149-151.

Sledi, v: BO 21 (1997), 17.

Kretnica življenja, v: BO 21 (1997), 49.

Dlan v dlani, v: BO 21 (1997), 80-81.

Ponižnost, v: BO 21 (1997), 113.

Odsev, v: BO 21 (1997), 145.

Drevored, v: BO 21 (1997), 176-177.

Snežna Večko OSU, docentka

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Krivda, kazen in odpuščanje v Prvi in Drugi Samuelovi knjigi, v: BV 57 (1997), 39-45.

3. Strokovni članki:

Metode dela v bibličnih skupinah, v: CSS 31 (1997), 6-11.

S. Zimniak, *Salesiani nella Mitteleuropa. Preistoria e storia della provincia Austro-Ungarica della Società di S. Francesco di Sales (1868 ca. - 1919)*, Roma (Istituto Storico Salesiano) 1997, 477 str.

Doktorska naloga, ki je predmet te objave, je bila obranjena na fakulteti za cerkveno zgodovino Gregorijanske univerze leta 1996. Za mlado redovno skupnost, ki je pred kratkim praznovala šele 100-letnico ustanoviteljeve smrti (sv. Janez Bosko je umrl leta 1888) in je za obsežno področje avstro-ogrske monarhije šele leta 1905 dobila lastno organizacijsko strukturo (provinca ali inšpektorija se je leta 1919 razdelila v nemško-madžarsko ter poljsko), pomeni delo prvi tako široko zastavljen in temeljit pregled, ne samo v Srednji Evropi, ampak tudi v drugih delih sveta. Velika naklonjenost okolij, kjer so zastavili delo, ter predstojnikov cerkvenih skupnosti je redovnikom pomagala, da so se neverjetno hitro razširili ter predstavili z nekaterimi izvirnimi oblikami delovanja v Cerkvi, kar je za versko, kulturno in socialno tako raznoliko državno tvorbo, kot je bila habsburška monarhija, bil vsekakor uspeh. Čeprav je bil to zanje še vedno čas utrjevanja lastne identitete, so se postopoma začeli avtonomno vključevati v pastoralno delo krajevnih cerkva ter se inkulturirali, tako da niso bili več le posnetek zgledov iz italijanskega kulturnega kroga.

Uveljavljanje lastne izvornosti ter skrb za ohranjanje zvestobe ustanovitelju, ki je v svojem prepričanju izhajal iz svojstvenega političnega in zgodovinskega trenutka (Italija v času zedinjenja, papež v trenutku izgube lastne države), je skupnosti prineslo

vsaj nekatere značilne probleme salezijanskega delovanja. Te razsežnosti je moč zaznati skozi vseh sedem poglavij pričujočega dela. Za vsako ceno so hoteli ohraniti svojo distanco (in s tem svobodo) do vsega političnega (zlasti povezanega z rastočimi nacionalizmi ob koncu monarhije), tudi če so ob tem morali računati z večjimi težavami in manjšimi možnostmi dela (uradno dovoljenje za delo na ozemlju monarhije so dobili šele v letu 1912).

Kratek pregled vsebine. Uvodnemu delu (predgovor mentorja G. Martine, konkordanca vključenih krajevnih imen, uporabljene kratice, izvirna salezijanska terminologija) sledita pregled političnih, socialno-kulturnih in verskih razmer v monarhiji pred prvo svetovno vojno ter oris temeljnih potez salezijanske redovne skupnosti, ki se je izoblikovala v Srednji Evropi v drugi polovici 19. stoletja. Pri njeni genezi je pomembno vlogo odigral cerkveni tisk ter od devetdesetih let dalje uradno glasilo skupnosti Salezijanski vestnik, ki je začel izhajati v narodnih jezikih: nemškem (1895), poljskem (1897), madžarskem (1902) in slovenskem (1904). Pomemben zagon so širjenju ideje dajali sodelavci in v zadnjem desetletju preteklega stoletja tudi kandidati za vstop v redovno skupnost, ki so s tem namenom odhajali v italijanske zavode. Več ustanov je bilo namenjenih prav njim. Zanimivo je poglavje, ki govori o razlogih za ustanavljanje posamezne hiše ter o motivih, ki so jih pri uvajanju salezijancev v monarhijo navajali pobudniki; neredko je bil razlog v nevarnosti, da bi se med mladino širile socialistične ideje, na drugem mestu pa so uvajanje nove redovne skupnosti narekovale pastoralne potrebe,

zlasti hitro nastajanje mest in s tem zahtev po novih oblikah navzočnosti Cerkve v takšnih okoljih. Hitro množenje ustanov na ozemlju cesarstva (do leta 1908 jih je zaživelo osem) je leta 1905 prineslo ustanovitev samostojne province s sedežem v Oswiecimu; ob njeni razdelitvi leta 1919 jih je bilo že 28. Poglavlje, ki govori o dolgem in zapletenem postopku za pravno priznanje redovne skupnosti v monarhiji, ni moglo mimo širšega političnega konteksta, saj so v tem obdobju salezijanci veljali za značilno italijanski red; njihov zagovornik je bil nuncij G. Pignatelli di Belmonte na Dunaju, podpornik negativnih mnenj o njih (in vpliven oblikovalec stališča cesarja Franca Jožefa v tem vprašanju) pa je bil avstro-ogrski veleposlanik pri Svetem sedežu N. Szecsen von Temerin. Med vztrajne in prve pobudnike za odobritev salezijanskih ustanov v monarhiji spada ljubljanski škof Anton B. Jeglič, ki je dobro vedel, kaj je takšno pravno dejanje pomenilo za urejeno poslovanje vzgojno-izobraževalnih ustanov in za redno življenje članov skupnosti nasploh. Obsežno poglavje, ki govori o organiziranosti in vodenju inšpektorije, daje temeljit pregled značilnih oblik dela vsake ustanove ter voditeljev, ki so jim s svojim vodstvenim delom dali pečat. Pri tem ni zanemarljivo dejstvo, ki kaže na moč in pomen inšpektorije, da so namreč predstojniki posameznih ustanov izhajali skoraj izključno iz okolja, kjer so delovali; izjema so bile le ustanove na Madžarskem; te so predstojnike dobivale od drugod (tudi iz Slovenije). Več pozornosti avtor namenja pregledu celotnega študijskega curriculumu, pri čemer so izobraževalne in vzgojne ustanove na ozemlju monarhije (aspirantati, noviciati in

študentati ter čas obveznega vzgojnega pripravništva) v veliki meri odražale stanje, ki je bilo v skupnosti na svetovni ravni, tudi kar je zadevalo (ne)pripravo učiteljev za teološke in filozofske šole.

Delu daje dodatno vrednost priloga, v kateri je objavljenih 41 dokumentov, razvrščenih v dve skupini. Večji del (36) se nanaša na zgodovino državnega priznanja skupnosti sv. Frančiška Saleškega v Avstro-Ogrski, ki obsega čas od leta 1893 do 1912 ter daje svojevrstno paletu mnenj (zlasti deželnih predsednikov) o salezijanskem delu. Pet dokumentov osvetljuje zgodovinsko ozadje nastajanja prvih inšpektorij (avstrijske leta 1905, poljske ter nemško-madžarske leta 1919) v Srednji Evropi ter hkrati ilustrira postopke, ki so potekali v takšnih primerih.

Zimniakovo delo, ki je bilo pripravljeno na temelju obilnega arhivskega gradiva in ob upoštevanju vseh znanstveno-kritičnih načel, poleg prvotnega pomena, zarisa korenin salezijanske navzočnosti v srednji Evropi do konca prve svetovne vojne, ponuja vrsto novih dejstev o odnosih med Cerkvijo in avstro-ogrsko državo v zadnjem obdobju njenega obstoja in torej presega zgolj znotrajredovniške potrebe. Za slovenski prostor, kjer so v tem času nastale štiri salezijanske ustanove (Rakovnik 1901, Radna pri Sevnici 1907, Veržej 1912, Ljubljana-Kodeljevo 1919), ima knjiga še večjo vrednost, ker so slovenski arhivi pomembno prispevali, da je avtor lahko pripravil celovito sintezo, pojasnil marsikatero dilemo, ki bi sicer ostala neodgovorjena, in s tem hkrati postavil del slovenske kulturne dediščine na mednarodno raven.

Bogdan Kolar

VSEBINA - Contents
RAZPRAVE - Articles

Woschitz Karel M. , Duh in Sveti Duh 385 <i>Spirit and Holy Spirit</i>	385
Dolenc Bogdan , Cerkev - creatura Spiritus Sancti 397 <i>Church as creatura Spiritus Sancti</i>	397
Sorč Ciril , Karizmatična razsežnost kristjanovega življenja 409 <i>Charismatic Dimension of Christian Life</i>	409
Ocvirk Drago CM , Nedokončan evangelij Svetega Duha 427 <i>Unfinished Gospel of the Holy Spirit</i>	427
Turnšek Marjan , Duhovna obzorja sodobnega sveta 449 <i>Spiritual Horizons of the Modern World</i>	449
Jamnik Anton , Sodobni filozofski tokovi o svobodi duha in delovanja 463 <i>Modern Philosophical Currents about Freedom of Spirit and Action</i>	463
Gostečnik Christian OFM , Prisilno ponavljanje hudih travm 479 <i>Compulsive Repetition of Severe Traumas</i>	479
Gnidovec Franc , Kristusovo vstajenje v Janezovem evangeliju 491 <i>Christ's Resurrection in the Gospel according to John</i>	491

PREGLEDI - Reviews

Stres Anton CM , Neosholastična kritika marksizma 505	505
Valenčič Rafko , Teološki tečaji 1991-1998 525	525
Škulj Edo , Bibliografija profesorjev TEOF v letu 1997 531	531

OCENE - Book reviews

Kolar Bogdan SDB , S. Zimniak, Salesiani nella Mitteleuropa 543	543
--	-----

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Dolenc Bogdan , docent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana	
Gnidovec Franc , izr. profesor, Cerrito 2250, 1752 Lomas del Mirador, Argentina	
Gostečnik Christian OFM , docent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana	
Jamnik Anton , docent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana	
Kolar Bogdan SDB , docent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana	
Ocvirk Drago CM , redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana	
Sorč Ciril , izredni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana	
Stres Anton CM , redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana	
Škulj Edo , znanstveni svetnik, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana	
Turnšek Marjan , docent, TEOF, Slovenska 17, 2000 Maribor	
Valenčič Rafko , redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana	
Woschitz Karel M. , redni profesor, Teološka fakulteta, Univerza v Gradcu	

