

Ob robu "Truhlarjevega simpozija" v Gorici

V 50. številki katoliškega tednika *Družina*, dne 15. dec. 2002, str. 10-11, smo lahko prebrali kratko poročilo Jožeta Zadavca o mednarodnem posvetu v Gorici od 6. do 7. decembra 2002, ki sta ga organizirala goriška Forum za kulturo in Kulturni center "Stella matutina" ter rimski – "Rupnikov" – študijsko raziskovalni center "Ezio Aletti" Papeškega Vzhodnega Inštituta. Posvet je imel naslov: "*V dnevih šumi ocean – Poezija, teologija in religiozno izkustvo ob 25. obletnici smrti in 90. obletnici rojstva Vladimirja Truhlarja*". O njegovi vsebini je *Tretji dan* 1-2 (2003) že objavil tri prispevke: zapis Franceta Pibernika o predstavitvi trilogije Truhlarjevih zbranih pesmi v dvojezični izdaji rimske založbe Lipa *Teologia in poesia*, in dva referata: *Poezija kot prednostni jezik teologije* Sebastiana Brocka ter *Apofatični elementi in religiozno izkustvo pri V. Truhlarju* Milana Žusta. Prvi dan smo prisluhnili še Miranu Špeliču *Pojem religioznega izkustva v teološki tradiciji* in Francetu Kejžarju *Sozvočja med biografijo in poetično-teološkim razvojem V. Truhlarja*. Drugi dan so spregovorili: Lojze Bratina *Truhlarjeva izkustvena teologija*; Michelina Tenace *Truhlar – učenjak duhovnosti*; Oskar Simčič *Srečanja s profesorjem Truhlarjem. Vtisi nekdanjega učenca*; Ivan Golub *Poezija kot kraj srečanja*; prevajalec Truhlarjevih pesmi v italijanščino Luigi Michieletto *Specifični elementi Truhlarjevega pesniškega jezika*; Marko Ivan Rupnik *Barve v Truhlarjevi poeziji* ter Denis Poníž *Truhlar in slovenska književnost*.

Na simpozij sem se odpravil z namenom, da prisluhnem osebnim pričevanjem učen-

cev, sobratov in prijateljev tega v svetu najbolj znanega slovenskega predstavnika t. i. "izkustvene" teologije. Zato so moje zanimanje in pozornost pritegnili napovedani prispevki O. Simčiča, F. Kejžarja in I. Goluba. Ker sam Truhlarja nisem nikdar osebno srečal drugače kakor preko branja njegovih spisov, sem si preprosto zaželel kaj več zvedeti o "izkustvu" Truhlarja kot človeka in kristjana. Zanimalo me je seveda tudi, kako se je ta teolog "akategorialnega spoznavanja", "bitnega dna" in "osebne srede" znašel v novi situaciji in konkretnih razmerah v Sloveniji po vrnitvi konec leta 1974 pa vse do "prostovoljnega izgnanstva v vasico Lengmoos nad Bocnom"¹ poleti 1976. Ali je o tem svojem doživljanju kdaj neposredneje spregovoril in se komu zaupal? Zdi se, da brez osvetlitve tega "izkustva" v zadnjem obdobju njegovega življenja ostajamo brez pomembnih podatkov za objektivnejšo presojo njegovega končnega pojmovanja teologije "izkustva". Brez slednjega pa vsa njegova teologija ostaja nedokončana simfonija. Je morda na to mislil že Truhlar sam, ko je v Lengmoosu – po pričevanju p. dr. Marijana Šefa – "razmišljal o svojem prihodnjem delu in se med drugim tudi pripravljaj na občasna predavanja na innsbruški teološki fakulteti?"² Odgovor na to vprašanje in pričevanje o Truhlarjevem poldrugoletnem "izkustvu v Sloveniji" bodo lahko kompetentno predstavili cerkveni javnosti zgolj Truhlarjevi jezuitski sobratje. Tudi to, na kaj se opira trditev, ki jo je zapisal v slovitim *Dictionnaire de Spiritualité* zgodovinar krščanske duhovnosti Gervais Dumeige – v letih nepo-

sredno po Truhlarjevi smrti predstojnik Inštituta za duhovnost na Gregoriani – namreč, “da bi se (Truhlar) brez dvoma usmeril k soočenju krščanskega izkustva z marksističnim, če ga ne bi bil Gospod prej poklical k sebi.”³ Približno v istem času (2. 10. 1975) sta namreč dva mlada katoliška filozofa – sedanji mariborski pomožni škof dr. Anton Stres in leta 1980 tragično preminuli Franček Križnik – v prijateljski družbi izjavila, da sta sita ukvarjanja z marksizmom ter si želita čiste filozofije.⁴

V pričujočem sestavku se bom zgolj dotaknil treh vprašanj, ki se mi ob vsem tem postavljajo.

1. Truhlarjevo “zadnje obdobje” (1974–1977)

Četrto stoletje je preteklo od Truhlarjeve nenadne smrti. V tem obdobju, ki hkrati sovpada z izredno bogatim in raznovrstnim pontifikatom Janeza Pavla II., se je zgodovina Slovenije in z njo zgodovina Cerkve na Slovenskem tako hitro zavrtela, da še sprotnih dogodkov nismo uspeli prav registrirati. In ker dosedaj nismo zmogli pravično ovrednotiti niti naše bolj oddaljene preteklosti, ni čudno, če se še nismo prav lotili bližnje.

Bogoslovni vestnik 2(1977) je spomin na Truhlarja nedolgo po njegovi smrti počastil z objavo njegove bogate bibliografije (174 enot zgolj s področja teologije) – zbral jo je neutrudni profesor dr. Marjan Smolik⁵ – ter poslovnim nagovorom takratnega predstojnika slovenskih jezuitov p. dr. Marjana Šefa. Še v istem letu so jezuiti posthumno izdali Truhlarjevo knjigo *Doživljanje absolutnega v slovenskem leposlovju*, katere vsebino (in zato tudi objavo) je nenavadno ostro odklonil najvplivnejši krog pri reviji *Znamenje* in del takratnega uredništva Mohorjeve družbe.⁶ To je bilo toliko bolj čudno, ker prav isti krog samo nekaj let prej ni skrival svojega velikega navdušenja nad Truhlarjevo knjigo *Katoli-*

cizem v poglobitvenem procesu (1971), s katero sta – po besedah dr. Oskarja Simčiča – “nenadoma pljusnila v dokaj mirne vode slovenskega cerkvenega prostora nova koncil-ska obzorja, pa tudi pokoncilsko vrenje in nemir” in je “precej razburila duhove.”⁷ V že omenjenem nagovoru pravi o njej M. Šef: “Knjiga je zaradi nekaterih citatov, ki so bili morda bolj tvegani kot pretehtani, naletela na precej ostro kritiko, to pa mu je prineslo prve bolečine.”⁸ In v zvezi s Truhlarjevim odhodom: “Po povratku v Slovenijo decembra 1974 so ga nekaj časa motila nerešena vprašanja, ki so bila povezana z njegovo upokojitvijo. Toda mnogo bolj ga je pričelo boleti to, da so njegovi članki v naših revijah doživeli drugačen odmev, kot je želel. Zaradi teh in še drugih neprijetnosti je lani julija spet odšel v svojo priljubljeno vasico Lengmoos, kjer se je želel dalj časa zadržati.”⁹

Kaj se je takrat zgodilo Truhlarju, da se je kljub svoji dialoški odprtosti že po dobrem letu bivanja v komunistični Sloveniji razočaran vrnil v Italijo? Je morda tako hitro spoznal, kakšne vrste “dialog” je zavladal pri nas? Je ugotovil, da sodelovanje v takem “dialogu” nima več smisla?

Bilo je to dve leti pred presenetljivim nastopom papeža Janeza Pavla II. In to v času, ko so se italijanski krščanski demokrati začeli pogovarjati z italijanskimi komunisti pod vodstvom Enrica Berlinguerja o t. i. “zgodovinskem kompromisu” in so v romanski Evropi lansirali “evrokomunizem” kot zvezdo danico novega upanja v boljšo prihodnost. Ta zvezdica pa je hitro ugasnila ter se izkazala za še eno utvaro, zlasti zaradi grobega sektaštva KPF v Franciji leta 1977 kakor tudi zaradi izbruha terorizma italijanskih Rdečih brigad, ki so spomladi leta 1978 umorile Alda Mora, prvaka italijanske krščanske demokracije.

V približno istem času so slovenski komunisti sprožili pravo afero, ko so neverjetno histerično reagirali na izid knjige-in-

tervjuja, v katerem je Edvard Kocbek zamejskima pisateljema Borisu Pahorju in Alojzu Rebuli prvič javno spregovoril o pobojih slovenskih domobrancev ob koncu druge svetovne vojne.¹⁰ Avtorja intervjuja sta preko Kocbekovega spominjanja do takrat prikrievane in v slovensko kolektivno podzavest potlačene resnice o najbolj tragičnem zločinu revolucije na Slovenskem preroško opozorila slovensko javnost na nujnost narodne sprave. Razburjenje zaradi "resnice, ki osvobaja" (prim. Jn 8,32) je dejansko pokazalo, kako daleč od pravega dialoga in sprave smo bili takrat. In na žalost kljub epohalni osamosvojitvi ter lastni državi glede tega nismo veliko bliže niti danes.

Če k tej "vročični" slovenski kulturno-politični in duhovni situaciji, v katero je Truhlar takorekoč kakor v zasedo padel leta 1975, dodamo še notranje napetosti pokoncilске Cerkve, ki je v drugi polovici pontifikata Pavla VI. prav tako doživljala kritične trenutke,¹¹ in ki pesnika in teologa Truhlarjevega kova z izredno občutljivo "izkustveno" anteno ni mogla pustiti neprizadetega, potem si lahko predstavljamo, da mu ni bilo lahko preživljati to svojevrstno "temno noč".

Edino pričevanje, ki dokumentira slutnje o Truhlarjevem takratnem doživljanju, je zapisal v že omenjenem dnevniku pisatelj Alojz Rebula ob priliki Truhlarjevega predavanja o Ivanu Cankarju v Klubu slovenskih izobražencev v Trstu, 16. maja 1976: "Sedi (Truhlar o.p.!) ... nekam akademsko matoren, tožeč nad zdravjem, glede domačega režima pa tako oddaljen od onega odprtega, upapolnega, kocbekovskega Truhlarja, kakršnega sem videl v sobi v tretjem ali četrtem nadstropju Gregoriane v Rimu. 'Ne vem, do kdaj mi bodo pustili', pravi potrtito ta razočarana katoliška naivnost. Docela se je odmaknil od Grmiča in Vodeba. Vtis imam, ko da mu je žal Rima."¹² In res mu na psihološko teroriziranje ni bilo treba dolgo čakati. Že 21. maja

Alojz Rebula zabeleži: "Truhlar je bil tri ure pridržan na goriškem bloku, ko se je vračal v Slovenijo. S sabo je nosil izvod Zaliva, ki mu ga je pustil pri meni Pahor. Je bil *Zaliv* kriv tega razpleta? ... Vtis je, ko da od Fernetičev leze teror. Režim se ničesar več ne sramuje. Ne sramuje se terorizirati celo tisto katoliško levico, ki mu je šla najdelj naproti, od Kocbeka do Truhlarja."¹³ Za višek absurda je poskrbela partijska vrhuška, ko je javno oznanila, da je postal Truhlar političen problem. Ko pa naš veliki pisatelj v svojem dnevniku poroča tudi o tem, jedrnato sklene s komentarjem, pomembnim za natančno diagnozo takratnega časa: "Šetinc v Ljutomeru prispeva nov termin samoupravnemu slovarju: neoklerikalizem. Ubogi Truhlar! To je namreč šifra zanj."¹⁴

2. Truhlar in "izkustvena" teologija

Truhlar je pionir pokoncilске duhovne teologije. S to trditvijo je p. Marko Rupnik odprl simpozij. Enakega mnenja je bila v svojem predavanju teologinja Michelina Tenace. Že prej, v uvodu v drugo izdajo Truhlarjeve knjige *Osnovni pojmi duhovne teologije* iz leta 1981, mu to priznava italijanski teolog Sandro Spinsanti. Slednji še pripominja, da je Truhlar s svojim 25-letnim nesebičnim delom na Gregoriani pomembno prispeval k razvoju pokoncilске duhovne teologije.¹⁵ Da je Truhlar s svojimi razpravami, še zlasti z *Antinomie vitae spiritualis* (1958), oral ledino, piše tudi Josef Sudbrack.¹⁶ V *Uvodu v duhovnost* pogosto naveda Truhlarja hrvaški duhovni teolog Atanazije J. Matanić, dolga leta profesor na rimskem Antonianumu.¹⁷ Cenil ga in upošteval splitski duhovni teolog Živan Bezić.¹⁸ Da je bil Truhlar evropsko znani teolog, dokazuje nenazadnje tudi kratek zapis o njem v najnovejši izdaji obsežnega nemškega slovarja *Lexikon für Theologie und Kirche*.¹⁹

Vsi, ki ga omenjajo, govorijo o njegovi "izkustveni" teologiji.²⁰ Zanj je menda imel

naravne predispozicije že od mladosti. Kot posebno nagnjenje jo je odkrival ves čas svojih študijskih let. Načrtno jo je razvil in razpoznavno izrazil v svojem 25-letnem znanstvenem ter pedagoškem delu. "Zaradi svoje eksistencialne usmerjenosti je preveč racionalizirani študij filozofije in teologije izpopolnjeval z branjem moderne filozofske in teološke literature,"²¹ je o doživljanju Truhlarja-študenta zapisal M. Šef.

Bolj ali manj je sicer vsak mladostnik ena sama velika "lakota po izkustvu".²² Občutek nezadovoljnosti s šolsko-priročniško znanostjo ali filozofijo, ki ne odgovarja ali pa vsaj premalo ustrezno na trenutno aktualna vprašanja mladih ter na pereča vprašanja časa, je takorekoč večni problem bistre, ukaželjne ter včasih neučakane mladine vseh časov. Popolne šole, takšne, ki bi mladim ljudem odgovorila na vsa možna vprašanja, tudi tista, ki vsakemu posamezniku sproti postavlja izkustvo življenja, preprosto ni in je nikoli ne bo. Saj popolne znanosti ni, ker tudi njo življenje nenehno postavlja pred nove izzive in naloge, tako da se pravzaprav nikoli ne utegne in ne zmore sistematično soočiti z vsem bogastvom realnosti, s stvarstvom in človekom v njunem celostnem odnosu do Stvarnika. Čudovito je nekje zapisal Alojz Rebula, da je človeška znanost "kakor kresnička, ki prevaža svojo zarjico v temnem pragozdu biti". Še bolj velja to seveda za teologijo. Če je že po definiciji znanost o skrivnosti Boga in človeka,²³ potem in prav zato nikdar ne more biti kaj več kot zgolj "sled sence zarje onstranske glorie vtisnjene v oltarje" – (povedano po Prešernu!).

Doživljanje odnosa med izkustvom skrivnosti življenja in vednostjo o tem izkustvu vedno spremlja občutek neustreznosti, nekakšnega razcepa, razpoke, razkoraka, razdalje oz. včasih že kar nepremostljivega prepada, ki ločuje zgolj delno človekovo spoznanje od njegovega doživljanja in hrepenenja, ki je po

naravi celovito ter ubrano na presežnost, poklicanost k razvoju, napredku, popolnosti. Še silovitejši in izrazitejši postane seveda tak občutek razdvojenosti v časih, ko se posamezniku in širši družbi začne rušiti duhovno ravnotežje, ko počasi razpada trdna povezanost skupnih vrednot, ko svet kulture postane prizorišče spopadov pretirano enostranskih in izključujočih pogledov na svet, ki kot izraz sprevrženega pluralizma niso sposobni resničnega dialoga, ne pravega ekumenizma, pa tudi dejanske demokracije ne.

In takšne čase živi Evropa pravzaprav vse od zahodnega cerkvenega razkola v 16. stoletju. Ta dogodek je dal usoden pospešek razpadanju duhovne enotnosti Evrope. V filozofiji je takratni sintezi srednjeveške sholastike sledil enostranski Descartesov racionalizem, ki je po eni strani odprl vrata individualizmu in idealizmu, po drugi strani pa empirizmu, pozitivizmu in materializmu.²⁴ Odločitev za instrumentalni razum je še bolj odprla pot človekovi neuravnovešenosti: pospešeni razvoj tehnike od takrat naprej vsaj odteguje človeku energije v njegovem prizadevanju za celovit osebnostni in moralni razvoj, če že slednjega ne ovira ali mu naravnost ne nasprotuje. Zgodovinski razvoj je glede tega že pokazal, da racionalizem in razsvetljenstvo nista bila in nista mogla biti pravi odgovor na žalostno needinost v veri, ki je po reformaciji privedla do usodnih verskih vojn. Evropska duhovna shizofrenija se je od takrat naprej namreč samo še poglobljala. Izražala se je v neprekinjeni proizvodnji skrajno enostranskih ideologij. V svoji protikrščanski drži so se le-te praviloma razglašale za nezmotljive, univerzalno osvoboditvene zgodovinske sile, ki zmorejo mimogrede nadomestiti še krščansko vero, saj da upravičeno predstavljajo odslej edino pravo – "znanstveno vero". Verjetno ni pretirano reči, da sta prav skrajni racionalizem in scientizem s svojim fanatiz-

mom botrovala rojstvu treh najhujših totalitarizmov (fašizma, nacizma in komunizma), zaradi katerih bo 20. stoletje zapisano "kot najkrutejše v zgodovini človeštva".²⁵

Od reformacije in protestantizma prek razsvetljenstva, liberalizma in marksizma ostaja racionalizem različnih pojavnih oblik izziv Cerkvi. V svojem inkulturacijskem soočenju s tem znamenjem časov je Cerkev nemalokrat odgovarjala s pretirano apologetično naravnostjo. S tem se je izpostavila nevarnosti, da podzavestno prevzame duha miselnosti, način in metode izzivalca.²⁶ Mnogi kritiki potridentske katoliške teologije zato menijo, da je prav enostranska apologetika glavni krivec, če je duh racionalizma z veri nasprotno in odtujeno abstraktnostjo ter protievangeljsko nestrpnostjo tolikanj vplival na teologijo in se takorekoč preveč udomačil tudi v Cerkvi.

Na 2. vatikanskem koncilu je Cerkev priznala svoj del odgovornosti za takšen duhovni položaj v svetu: "Zato morejo pri tem nastanku ateizma imeti nemajhen delež verni ljudje, kolikor je treba o njih reči, da zaradi zane-marjanja verske vzgoje, zaradi takega razlaganja nauka, ki vzbuja nesporazume ali pa s pomanjkljivostmi svojega religioznega, moralnega in socialnega življenja pristni obraz Boga in religije bolj zakrivajo, kakor pa odkrivajo" (CS 19).

Danes ponovno in pozorneje odkrivamo razsežnosti in posledice racionalistične zmote v pojmovanju duhovnega življenja.²⁷ Ni namreč prvič, da le-ta seje zmedo v Cerkvi. Glede tega je bil najbolj kritičen položaj že v dobi gnosticizma (2.- 3. stol.), nato pa v času reformacije (16. stol.).²⁸ Veliki poznavalec cerkvenih očetov in vzhodne krščanske duhovnosti Tomaš Špidlik je v nekem predavanju o tem povedal: "Vse realnosti ni mogoče zreducirati na pojme. Cerkveni očetje so to spoznali že v 4. stoletju v boju zoper arijanizem. Arijanci so sicer res znali analizirati Sveto pi-

smo z aristotelsko natančnostjo, vendar so po mnenju očetov na ta način iz teologije naredili 'tehnologijo'. Pri tem se je povsem izgubila, kakor da bi izpuhtela – 'skrivnost'." V obrambo le-te je Cerkev morala nastopiti na kar 7 velikih cerkvenih zborih: na zadnjem v tej vrsti, 2. nicejskem, leta 787 – proti ikonoklazmu. Vendar takšne ali drugačne vrste racionalističnih zmot nikdar ni bilo mogoče povsem izkoreniniti. Med vzhodnim razkolom (11. stol.) in zahodnim razkolom (16. stol.) je k njihovi rasti posredno pripomogel celo sam študij teologije na univerzah. Z ustanavljanjem slednjih je v 13. stoletju prišlo do zelo škodljive ločitve med teologijo in duhovnostjo, ki se je v naslednjih stoletjih stopnjevala in se izražala v večjih in manjših napetostih ter sporih med meniško-afektivno in sholastično-intelektualistično teologijo.²⁹ Reformacija je s svojimi enostranskimi poudarki nato tovrstnim skušnjavam še bolj odprla vrata, zato ni čudno, če je razsvetljenjski racionalizem dobil svoj izraz v t. i. "kritičnih" metodah razlage Svetega pisma, vplival preko njih na t. i. "liberalno" eksegezo in teologijo ter povzročil končno tudi deformacije, katerih sadove okušamo še danes.³⁰

Pri oznanjevanju skrivnostne Resnice v osebi Jezusa Kristusa si Cerkev sicer že skoraj dve tisočletji nenehno prizadeva za čim bolj nedvoumna merila, ki bi s primerno gotovostjo omogočila jasno razločevati pravo vero od nevere, krivoverja, praznoverja ali celo vraževerja. Pri tem je, kot lepo piše W. Kasper, vedno v dilemi: "identiteta ali relevantnost".³¹ Znotraj te dileme pa se vse vrti okrog odnosa "vera – razum". V uvodu v okrožnico papeža Janeza Pavla II. *Fides et ratio* (*Vera in razum*) naš filozof Anton Stres imenuje drugo tisočletje krščanstva kot "tisočletje sporov med vero in razumom".³² Med mnogimi "izmi" neustreznega umevanja pravilnega razmerja med verovanjem in mišljenjem sodijo v najpogostejše skraj-

nosti poleg racionalizma na eni strani še skepticizem in moralni relativizem, na drugi pa fideizem, biblicistični fundamentalizem in karizmatični sentimentalizem.³³

Vsaka zdrava krščanska duhovnost je s svojo integrativno funkcijo in vlogo vedno bila in bo pravo nasprotje vsakemu enostranskemu poudarjanju, pretiravanju in sektaštvu.³⁴ Na eksistencialno integrativni pristop sleherni stvarnosti kot celoti in hkrati enoti pa so skozi stoletja opozarjali tudi mnogi umetniki z njim lastno simbolično govorico. Prav zaradi slednje je umetniška govorica tako blizu religiozni.³⁵

Vso to problematiko je poskušala tematizirati asketično-mistična teologija, ki so jo leta 1918 uvrstili v predmetnik teološkega študija najprej na rimski Gregoriani, za vse teološke fakultete po svetu pa je postala obvezna z odlokom papeža Pija XI. *Deus scientiarum Dominus*.³⁶ Uradni naslov te mlade teološke discipline je takoj naletel na kritike, ker je še vedno izražal staro miselnost teološko nevzdržnega in neupravičenega ločevanja as-

ketike od mistike. Šele z 2. vatikanskim koncilom so jo končno preimenovali v duhovno teologijo. Lahko bi rekli, da je vse prizadevanje za natančnejšo opredelitev njene specifičnosti in avtonomije ter ves njen metodološki razvoj od vsega začetka hkrati vsebinska priprava sprememb, ki jih je potem prinesel 2. vatikanski cerkveni zbor. In med teologi, znanilci ter pripravljavci koncila, ima častno mesto tudi naš Truhlar.

Danes je pojem "izkustva" tudi zaradi njegovega dela eden od najpogostejše rabljenih pojmov v teologiji nasploh. V duhovni teologiji pa je pri nekaterih postal že kar osrednja kategorija.³⁷

3. Problematika "izkustva" in današnja duhovna teologija

Od Truhlarjeve smrti je preteklo 26 let. V tem relativno kratkem obdobju se je za mnoge narode uresničilo toliko zgodovinsko odločilnih političnih dogodkov, in na načine, ki jih ni nihče načrtno predvidel, kaj šele napovedoval, tako da je zgodovinsko iz-



Jana Vizjak: **Kronanje**, grafit na papirju, 1987, zasebna zbirka.

kustvo še enkrat mnoge, če že ne vse presenetilo, ko je pokazalo na nevzdržnost, napačnost in zmote nemalega števila človekovih futuroloških shem, teorij, ki so bile podlaga vsaj na zunaj mogočnemu znanstvenemu, filozofskemu, političnemu, vojaškemu, ekonomskemu in družbenemu sistemu. Pri tem mislim seveda najprej na epohalni padec komunizma leta 1989 v vzhodni Evropi, na razpad Jugoslavije in na slovensko osamosvojitve v letih 1991-1992. Tokrat se je zgodovina tudi nam Slovencem zares zgodila, kakor da bi se zgostila v neke vrste "polnost časov" (prim. Gal 4,4). Lepo je o tem zapisal slovenski metropolit: "20. stoletje je eno najbolj tragičnih v človeški zgodovini. Tudi za slovenski narod. A na koncu tega stoletja nas je nepričakovano obsijala prijazna svetloba; sreča nas je poljubila in Bog se nam je dobrohotno nasmehnil."³⁸

Na to slovensko dogajanje pa moramo gledati v eklezialnem kontekstu življenja vesoljne Cerkve, ki jo je v tem četrtoletju zaznamovala mogočna karizma Janeza Pavla II. s prav neverjetnim bogastvom in mnogovrstnostjo njegovega pontifikata.

In kako je dogajanje teh let odmevalo v teološki refleksiji, ki je po 2. vatikanskem koncilu postala tako zelo pozorna na zgodovinsko kakor tudi izkustveno razsežnost krščanske vere? Kako je danes z "izkustveno" teologijo?

Verjetno nam pri odgovoru na to vprašanje kakor tudi na razreševanje že omenjene dileme: "identiteta Cerkve ali relevantnost za svet" lahko pomaga neke vrste hermenevitični kompas, o katerem piše kardinal J. Ratzinger. Gre namreč za kriterij razločevanja, ki ga sestavljata dve merili: "merilo negativne ideologije" in "merilo pozitivnega cerkvenega spomina".³⁹ Kardinal piše: "Vsak nov položaj človeštva odpre tudi nove strani človeškega duha in odstira nove pristope resničnosti. Tako more Cerkev v srečanju z zgodovinskimi izkušnjami (izkustvi) prodirati vedno

globlje v resnico in v njej spoznavati nove razsežnosti, katerih brez teh izkušenj (izkustev) ne bi bilo mogoče razumeti. Skepsa, dvom pa je vedno na mestu tam, kjer nove razlage napadajo identiteto cerkvenega spomina in ga nadomeščajo z drugačnim mišljenjem, ga torej hočejo uničiti kot spomin."⁴⁰

Ko se vprašujemo o "izkustvu" v današnji duhovni teologiji, se mi zdi dobro prisluhniti mnenju Ludgerja Schulteja, ki v odgovoru krščanske duhovnosti na znamenja časa povojne družbene situacije v Evropi, vidi štiri zaporedne poudarke in usmeritve:

- a) eksistencialni val (1945-1965);
- b) socialni val (1965-1975);
- c) psihološki val (1975-1989);
- d) pluralistični val (1989 -).⁴¹

Razočaranje nad totalitarizmi, ki so Evropo in svet zapletli v strahote 2. svetovne vojne, v prvem povojnem času v družbeni in duhovni klimi zahodne Evrope pobudi držo splošnega dvoma tudi v vse preostale ureditve, avtoritete in izročila. Posameznik se odvrne od kolektiva in se zapre vase. Mnogi menijo, da je eksistencializem edini odgovor ne le na izziv časa, ampak tudi na temeljna bivanjska vprašanja človeka.

Uspešna gospodarska obnova porušene Evrope, napredek znanosti in tehnike nato v nekem trenutku postavijo evropskega človeka pred nova dejstva. Ob novi realnosti se ponovno zave socialne hipoteke razvoja, v njem se vzbudi novo upanje v možne spremembe struktur na bolje. Odtod optimizem in družbena zavzetost 60-tih let. Tudi 2. vatikanski koncil se je odvijal v takem optimističnem vzdušju.

Optimizem in družbena ter politična angažiranost se v 70-letih hitro izčrpajo, potem ko mine prva evforija takratne ideologije neomejenega napredka. Sledi ponovno razočaranje. Za skrajnosti najbolj dovzeten del mladih se zateče ali v droge ali v terorizem, drugi pa odkrijejo pot t.i. "uresničenja samega sebe"

s pomočjo psihoanalize, skupinske dinamike, meditacije ter drugih izročil Daljnega Vzhoda.

Padec komunizma v vzhodni Evropi te individualistične in liberalistične težnje le še bolj okrepi. Od tedaj naprej smo namreč priče nezadržnega pohoda globalnega potrošništva, ki s funkcionalnim pluralizmom vodi v vsesplošno relativizacijo vseh in vsega. Tudi duhovnost postane v očeh prenekaterih samo še eden od mnogih, a različnih predmetov ponudbe in povpraševanja; skratka: žrtev povsod vladajoče trgovske logike.

Ta Schultejev kratek pregled jasno kaže, kako nujno potrebno je razločevati med "duhom časa", "negativno ideologijo" in "znamenji časa". V tem tiči, vsaj zdi se, glavna problematika "izkustva" danes.

Svojevrsten paradoks je namreč v tem, da bolj ko hoče biti danes duhovna teologija "izkustvena" – in s tem nujno tudi neke vrste "Querschnittswissenschaft"⁴² – večje težave ima z vsebino pojma "izkustvo".⁴³ "Izkustvo je eden od najzagonetnejših pojmov filozofije", je že pred tremi desetletji zapisal sedanji kardinal Karl Lehmann.⁴⁴ Po mnenju Jeana Mourouxa ni nič težavnejšega od definicije izkustva.⁴⁵ "Duhovno izkustvo samo po sebi se izmika govorici," zatrjuje Ghislain Lafont.⁴⁶ Malo zatem se vprašuje, kakšno vrednost sploh ima teoretična refleksija o njem.⁴⁷ Ko Augusto Guerra navaja, kako je v napetih odnosih med razumom in izkustvom slednje doslej vedno izgubljalo, medtem ko sedaj postaja najbolj iskana nevesta tolikih znanosti, izraža bojazen, da ta ljubezen ne bi ostala zgolj muha enodnevnica. O izkustvu, tej mnogoplastni, kompleksni in težavni tematiki se sicer veliko govori, vendar premalo natančno.⁴⁸ Manfred Scheuer toži, da gre pri mnogem govorjenju in pisanju o duhovnem izkustvu velikokrat zgolj za moraliziranje in estetiziranje.⁴⁹ Ker celo v priročnikih duhovne teologije zaman iščemo kakšnih temeljitejših metodoloških in hermenevtičnih obravnav izkustva – re-

cimo takšnih kot jih najdemo pri E. Schillebeeckxu⁵⁰ ali L. Boffu⁵¹ – ni čudno, če imajo nekateri teologi in filozofi spise duhovne teologije zaradi njihove premajhne argumentacije kdaj pa kdaj preprosto za "pobožno branje". V slabšalnem pomenu, seveda! Zdi se, da imajo nekateri zgodovinarji duhovnosti več posluha za metodološka vprašanja: recimo P. L. Boracco⁵² ali Bernard McGinn, ki tudi edini upošteva teološko metodologijo Bernarda Lonergana ter je prav tako precej kritičen do rabe pojma "izkustvo".⁵³

Obseg njegove vsebine se dandanes tako zelo širi, da postaja že skoraj istoznačnica drugim pojmom, kot so "duhovnost", "mistika", "apofatična ali negativna teologija", "skrivnost", ki jih prav tako že rabijo za označevanje česarkoli. Najbolj banalen primer so navdušene izjave športnikov ob kakem njihovem dosežku: "Tega ni mogoče opisati, to je treba doživeti!" Če pa že občutkov veselja ob doseženi medalji ni mogoče opisati in ubesediti, kako bi sploh bilo mogoče izreči kaj zanesljivega o verskem izkustvu, ki ima vendar opraviti z absolutno največjo skrivnostjo: skrivnostjo transcendentnega Boga!

Prav to banalno preveličevanje doživljajskega momenta ob istočasnem pomanjševanju, včasih celo izničevanju spoznavajskega momenta v strukturi izkustva, predstavlja danes nevarnost skušnjave, ki ponovno vodi v stare zmote – tokrat v modernih preoblekah – namreč: imediatizem, sentimentalizem, subjektivizem in eksperiencializem.

Ta nevarnost je danes toliko večja, kolikor nespornejša postaja dolžnost Cerkve, da čim bolj razvije božansko edinost sredi človeških različnosti znotraj sebe, resnični ekumenizem (ne irenizem!) med kristjani ter pravi dialog (ne dialogizem!) s pripadniki vseh drugih verstev. Prav zaradi teh ciljev in tega poslansktva je tudi v Cerkvi našega časa tako nujno potrebno avtentično razločevanje duhov. Slednje je predpogoj vsake duhovno rodo-

vitne komunikacije in dialoga. Temelj le-teh pa je vera v Resnico-Jezusa Kristusa. Brez Njega kot Temelja, Merila in Cilja namreč sleherni dialog ostane brez svojega najgloblje pomena in dokončnega smisla.

Vsi veliki izzivi za Cerkev in pereči teološki problemi so v večji ali manjši meri povezani s teologijo "izkustva": pokoncilski občestvena ekleziologija,⁵⁴ duhovna gibanja,⁵⁵ vprašanje privatnih razodetij (recimo v zvezi s "fenomenom Medjugorja"),⁵⁶ New Age,⁵⁷ in dialog z nekrščanskimi verstvi⁵⁸ itd. Ko bi današnji duhovni teologiji uspelo dobro pojasniti in osvetliti osrednji pojem "izkustva", bi s tem naredila veliko uslugo Cerkvi in upravičila svoje mesto med teološkimi disciplinami.

Truhlar nam pričuje, da ta naloga ni lahka. Vsekakor drži trditev, ki jo pripisujejo znanemu dominikanskemu teologu 19. stoletja, Heinrichu Denifle-ju: "Theologia mystica est omnium disciplinarum theologiarum difficillima."⁵⁹

1. O. SIMČIČ, "Truhlar", v: *Primorski biografski leksikon 16*, Goriška Mohorjeva družba, Gorica 1990, 75.
2. M. ŠEF, *In memoriam. Profesor dr. Vladimir Truhlar*, v: BV 2 (1977) 230-231.
3. G. DUMEIGE, "Truhlar", v: *Dictionnaire de Spiritualité* XV, 1377.
4. A. REBULA, *Previsna leta. Dnevnik 1974-1975-1976*, Mladika, Trst 1996, 176.
5. M. SMOLIK, *Bibliografija teoloških spisov dr. Vladimira Truhlarja*, v: BV 2 (1977) 232-240.
6. Resnici na ljubo je treba povedati, da je zadnje Truhlarjevo knjižico izdala Mohorjeva družba, tudi posthumno: V. TRUHLAR, *Hoja za Kristusom*, Celje 1978.
7. O. SIMČIČ, "Truhlar", v: *Primorski biografski leksikon 16*, Goriška Mohorjeva družba, Gorica 1990, 76.
8. M. ŠEF, *n. d.*, 230.
9. M. ŠEF, *n. d.*, 230.
10. B. PAHOR – A. REBULA, *Edvard Kocbek – pričevalec našega časa*, Zaliv Kosovelova knjižnica, Trst 1975.
11. Prim. A. PIRNAT, *Nova pota krščanske duhovnosti*, v: *Dom in svet* – zbornik 1993, Maribor 1993, 39-40. Ob tem je zanimivo

omeniti, kaj piše Vittorio Messori v zvezi z neko anketo o veri v Kristusovo vstajenje o Veliki noči 1976 v francoskem časniku *Le Monde*: "Čas okrog Velike noči 1976 je eden najbolj svinčenih v 'mračnih letih', v katera je zašlo zahodno krščanstvo zadnjih desetletij 20. stoletja" (V. MESSORI, *Dicono che è risorto. Un'indagine sul Sepolcro vuoto*, SEI, Torino 2000, 89).

12. A. REBULA, *n. d.*, 225.
13. A. REBULA, *n. d.*, 225-226.
14. A. REBULA, *n. d.*, 229.
15. S. SPINSANTI, *Introduzione alla seconda edizione*, v: V. TRUHLAR, *I concetti fondamentali della teologia spirituale*, Queriniana, Brescia 1981, 6; ISTI, *Gli stati di vita: vecchie e nuove prospettive*, v: T. GOFFI-B. SECONDIN (ur.), *Problemi e prospettive di Spiritualità*, Queriniana, Brescia 1983, 346-347.
16. J. SUDBRACK, *Gottes Geist ist konkret. Spiritualität im christlichen Kontext*, Echter, Würzburg 1999, 430, op. 7.
17. A. J. MATANIĆ, *Uvod v duhovnost*, Zagreb 1994, 224.
18. Ž. BEZIĆ, *Kršćansko savršenstvo*, Crkva na kamenu, Mostar 1986⁴.
19. M. ROSENBERGER, "Truhlar", v: *LThK* 10, Herder, Basel-Freiburg-Rom-Wien 2001, 274-275.
20. G. MOIOLI, "Esperienza cristiana", v: S. DE FIORES-T. GOFFI (ur.), *Nuovo dizionario di Spiritualità*, 542.
21. M. ŠEF, *n. d.*, 229.
22. J. SUDBRACK, *Mistica cristiana*, v: T. GOFFI – B. SECONDIN (ur.), *Problemi e prospettive di Spiritualità*, 351.
23. Prim. A. STRES, *Človek in njegov Bog. Filozofska teologija*, Mohorjeva družba, Celje 1994.
24. Prim. E. CORETH, *Filosofia antropologica*, Brescia 1978, 28.
25. J. DUPUIS, *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, Queriniana, Brescia 2001, 23.
26. Prim. L. BOUYER, *Gnosis. La conoscenza di Dio nella Scrittura*, LEV, Città del Vaticano 1991, 7.
27. Prim. T. ŠPIDLIK, *Osnove krščanske duhovnosti*, Slomškova založba, Maribor 2002, 23-24.
28. Prim. J. RATZINGER, *U službi istine*, Ziral, Mostar-Zagreb 2002, 175. Glej tudi L. BOUYER, *La Spiritualità dei Padri* 3/B, EDB Bologna 1986, 55.
29. Prim. G. FROSINI, *Spiritualità e teologia*, EDB, Bologna 2000, 12-17.
30. Prim. L. A. SCHÖKEL, *Današnji čovjek pred Biblijom*, KS, Zagreb 1986, 30; J. RATZINGER, *Poklicani v občestvo. Današnji pogledi na Cerkev*, Ljubljana 1993, 10-15; V. MESSORI, *Patì sotto Ponzio Pilato?*, SEI, Torino 1992², 3-21.
31. W. KASPER, *Isus Krist*, Crkva u svijetu, Split 1995, 13: "S programom posadašljenja (aggiornamento)

- Crkva je dospjela u opasnost da od prevelike otvorenosti izgubi svoju jednoznačnost; gdje je međutim pokušala govoriti jasno i jednoznačno, došla je u opasnost da djeluje mimo ljudi i njihovih problema. Trudi li se oko identiteta, u opasnosti je da izgubi svoju relevantnost, trudi li se pak oko relevantnosti u opasnosti je da izgubi svoj identitet. J. Moltmann je nedavno uvjerljivo opisao ovu identity-involvement dilemu.”
32. A. STRES, *Aktualnost okrožnice Janeza Pavla II. Vera in razum*, v: JANEZ PAVEL II, *Vera in razum*, Družina, Ljubljana 1999, 16.
 33. Prim. A. STRES, *n. d.*, 7-11.
 34. Prim. A. SCHMIDT, *Was ist christliche Spiritualität?*, v: E.W. BÖCKENFÖRDE – A. SCHAVAN (ur.), *Salz der Erde. Christliche Spiritualität in der Welt von heute*, Schwabenverlag, Ostfildern 1999, 9.
 35. Prim. J. MUHOVIČ, *Umetnost in krščanstvo*, v: *Znamenja upanja*, (Zbornik predavanj “Teologija za laike” 25), Ljubljana 2000, 109-161; ISTI, *Umetnost in religija*, Logos, Ljubljana 2002.
 36. Prim. T. GOFFI, *La spiritualità contemporanea*, (Storia della spiritualità 8), EDB, Bologna 1987, 18. Glej tudi A. PIRNAT, *Nova pota krščanske duhovnosti*, 38.
 37. Prim. A. MATANIĆ, *L’esperienza spirituale come fonte conoscitiva in spiritualità*, v: H. ALPHONSO (ur.), *Esperienza e Spiritualità* (Miscellanea in onore del R. P. Charles André Bernard S. J.), Roma 1995, 243-255; Glej tudi: T. GOFFI, *L’esperienza spirituale, oggi*, Queriniana, Brescia 1984; Ch. A. BERNARD, *Introduzione alla teologia spirituale*, Piemme, Casale Monferrato 1994, 22-34; ISTI, *Teologia spirituale*, San Paolo, Milano 1997⁵.
 38. F. RODE, *Za čast dežele*, Družina, Ljubljana 1997, 79.
 39. J. RATZINGER, *Poklicani v občestvo. Današnji pogled na Cerkev*, Ljubljana 1993, 15.
 40. J. RATZINGER, *Poklicani v občestvo*, 15.
 41. Prim. L. SCHULTE, *Suchen, tasten, drängen. Spiritualität und spirituelle Bewegungen*, v: D. SEEBERG (ur.), *Im Aufbruch gelähmt? Die deutsche Katholiken an der Jahrtausendwende*, Frankfurt am Main, 66-71.
 42. Prim. J. WEISMAYER, *Leben in Fülle. Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1983, 18.
 43. Jože Ramovš ima rajsji pojem “doživljanje” kot “izkustvo”. Prim. J. RAMOVŠ, *Doživljanje, temeljno človekovo duhovno dogajanje*, Založništvo slovenske knjige, Ljubljana 1990.
 44. K. LEHMANN, “Erfahrung”, v: *Sacramentum mundi I*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1967, 1117.
 45. Prim. J. MOUROUX, *L’expérience chrétienne*, Aubier, Paris 1952, 19.
 46. G. LAFONT, *L’esperienza spirituale e il corpo*, v: T. GOFFI-B. SECONDIN (ur.), *Problemi e prospettive di Spiritualità*, Queriniana, Brescia 1983, 11.
 47. Prim. G. LAFONT, *n. d.*, 12.
 48. Prim. A. GUERRA, *Natura e luoghi dell’esperienza spirituale*, v: B. SECONDIN-T. GOFFI (ur.), *Corso di Spiritualità. Esperienza-sistemica-proiezioni*, Queriniana, Brescia 1989, 25-27.
 49. Prim. M. SCHEUER, *Aufmerksamkeit und Hoffnung. Koordinaten christlicher Spiritualität*, v: *ThPQ* 148 (2000) 114-118.
 50. Prim. E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo, la storia di una nuova prassi*, Brescia 1980, 24-76.
 51. Prim. L. BOFF, *La grazia come liberazione*, Borla, Roma 1978, 53-58.
 52. Prim. P. L. BORACCO, *Il problema storiografico della spiritualità cristiana*, v: *La Spiritualità dell’Antico Testamento* (Storia della Spiritualità I), EDB, Bologna 1987, 17-36.
 53. Prim. B. MCGINN, *Die Mystik im Abendland I*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1994, 9-20.
 54. Prim. L. SCHEFFCZYK, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Jaca Book, Milano 1998.
 55. Prim. J. RATZINGER, *U službi istine*, Ziral, Mostar-Zagreb 2002, 89-121.
 56. Prim. D. KUTLEŠA (ur.), *Ogledalo pravde. Biskupski ordinarijat u Mostaru o navodnim porukama u Medugorju*, Mostar 2001; L. RUPČIĆ – V. NUIČ, *Još jednom istina o Medugorju*, K. Krešimir, Zagreb 2002; J. BOUFLET, *Medjugorje ou la fabrication du surnaturel*, Éd. Salvator, Paris 1999.
 57. Prim. Papinsko vijeće za kulturu-Papinsko vijeće za međureligijski dijalog, *Isus Krist – donositelj vode žive. Kršćansko promišljanje o “New Ageu”*, Verbum, Split 2003; A. GOLJEVŠČEK, *New Age in krščanstvo*, Ognjišče, Koper 1992; E. FIZZOTTI, *La dolce seduzione dell’Acquario. New Age tra psicologia del benessere e ideologia religiosa*, LAS, Roma 1996.
 58. J. RATZINGER, *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*, San Paolo, Milano 2000; ISTI, *Bog in svet. Vera in življenje v našem času*, Družina, Ljubljana 2003.
 59. Navaja A. J. MATANIĆ, *Uvod v duhovnost*, 6.