



LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 1
42 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1982

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'Zurh', located in the top right corner of the page.

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETO 42

št. 1

LJUBLJANA 1982

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 1

1982

leto 42

BOGOSLOVNI VESTNIK

izdaja Teološka fakulteta v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Anton Stres (glavni in odgovorni urednik), Stanko Janežič, Jože Krašovec, Anton Nadrah, Marijan Smolik.

Lektor A. Pirnat

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Tabor 3, 61000 Ljubljana.

Naslov uprave: Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Letna naročnina 560 din, posamezna številka 140 din; za inozemstvo 25 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 05100-620-107-010-80691-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100-620-107-010-72780-32483/3 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavia. Director responsabilis: Anton Stres, Tabor 3, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Stanko Janežič

Različne oblike vernosti

Bog, ki je ustvaril človeka »po svoji podobi in sličnosti«, kot poroča prva Mojzesova knjiga (1 Mojz 1,26), je enovito bitje, vendar je v svoji enovitosti troedin, kakor lahko razberemo iz evangelija. Vse tri božje osebe so eno, toda med seboj se tudi razlikujejo: polnost očetovstva je samo v Očetu, polnost sinovstva samo v Sinu in polnost izhajanja samo v Svetem Duhu.

Ta pisanost se nekako razodeva v vsem božjem stvarstvu, posebej pa še na človeku. Že svetopisemsko poročilo o stvarjenju človeka naglašja temeljno neenakost: »moža in ženo ju je ustvaril« (1 Mojz 1,27).

Človek pa se od človeka razlikuje ne le po spolu, temveč tudi po rasi, jeziku, kulturi, značaju, lepoti, nadarjenosti itd. Tako je povsem razumljivo, da se razlikuje tudi po veri in da so oblike njegove vernosti različne.

Različna verstva sveta

Človekova svoboda, njegovo samoodločanje za dobro in zlo, njegovo iskanje izvora in smisla življenja, njegova navezanost na zemljo in izgubljenost v vesolju, njegova nezadostnost in odvisnost od naravnih sil, strah pred skrivnostnimi pojavi, boj za obstanek, vključenost v razvoj obdobj, posebej v davninskih časih lovske, rastlinske, pastirske in poljedelske kulture — vse to in še marsikaj je vplivalo na nastanek različnih verstev sveta.

Kakšna je bila prvotna vera človeštva, je težko ugotoviti. Toda iz raziskav nedvomno sledi, da je človek že v zgodnjem paleolitu, to je pred kakimi 30.000 leti, nekako izražal svojo vernost. »V tej razvojni stopnji,« pravi Roger Caillois, »se religiozna emocija že pomeša z opazovanjem.« Razni simboli odkrivajo intimne skrivnosti in dokazujejo človekovo zanimanje za stvari, ki presegajo materialni red.¹

¹ Prim. Franc Rode, *Živa verstva*, Celje 1977, 17.

»Vere, da je en Bog najvišji, ne najdemo vedno, vendar tja v najbolj zgodnje kulture,« naglaša Holandski katekizem. »Na zemlji ni nobenega območja in nobene kulturne stopnje, kjer ne bi našli te vere.«²

Primitivne religije, ki so ustvarile številne kulturne obrede, mite (zgodbe iz življenja nadnaravnih bitij, o stvaritvi sveta ipd.) in simbole, so postopoma pod vplivom družbenega razvoja prešle v religije civilizirane družbe.³

Tako se je v Indiji ob prihodu Arijevcev okoli leta 1500 pr. Kr. iz prvih verovanja zmagovalcev in premagancev razvil hinduizem. To je vera, ki je počasi rasla iz človeške izkušnje. Usmerjena je v brezkončno merjenje lastnih globin. »Hinduizem,« pravi Gandhi, »je neutrudno iskanje resnice.« Zemeljska resničnost je za hindujca le varljiv videz in vir trpljenja. Odrešenje je mogoče doseči le z odpovedjo in obrnitvijo vase ali s posebnimi vajami za to (npr. z jogo), ko bi se naj jaz (atman) prelil v vse (brahman) in bi postal »atman enak brahmanu«, vendar brez osebne zavesti in ljubezni.⁴

Iz hinduizma je zrasel budizem, ki mu je utrl pot Sidharta Gautama ali Buda (Razsvetljeni, roj. ok. 560 pr. Kr.). Namesto skrajne odpovedi je Buda razglašal bolj harmonično pot, ravnotežje. Da človek doseže vedrost in mir, je treba izničiti hrepenenje po sreči s pomočjo pravih misli, pravih želja in pravih dejanj, ter čimprej preiti v nirvano, v neko obliko nebivanja, kjer je konec trpljenja. Prav zaradi takega teženja pa je budizem, kot tudi hinduizem, premalo občutljiv za stiske človeške družbe in za razvoj tega sveta.

Na Kitajskem je hotel pokazati pot do prave harmonije Li-Poj-Jang ali Laoce (Stari mojster, roj. ok. 604 pr. Kr.), ustanovitelj taoizma, ki je postopoma dozorel v samoniklo vero Kitajcev. Tao (pot) je prasila, iz katere izhajajo vse stvari. Po tej poti se človek povezuje z naravo in vesoljem. Človekova rešitev je v tem, da postane eno s Tao, s pomočjo temeljnih kreposti, ki so ponižnost, nesebičnost, skromnost, usmiljenje.

Podobno pot k ubranosti vsega stvarstva je učil Kung-Fu-Ce (Konfucij, 551—478 pr. Kr.), ustanovitelj konfucianizma, druge velike vere Kitajcev. Ta nauk, ki izhaja iz starih izročil, zahteva spoštovanje do prednikov, obvladovanje samega sebe, dobroto in praktično dejavnost. Dolga stoletja je močno krepil rast usklajenega družinskega življenja na Kitajskem in red v državi.

Sintoizem, davninska vera Japoncev, je v bistvu politeizem in animizem, s stotinami bogov in duhov (»Kami« — nad), ki imajo nadčloveške moči. V ospredje stopa češčenje narave in prednikov, kot je to navada pri raznih afriških animističnih verstvih, ki pa imajo tudi številne lastne značilnosti,

² *Krščansko oznanilo*, Maribor, 1971, 46.

³ Prim. Rode, n. d., 18.

⁴ Prim. *Krščansko oznanilo*, 48.

kakor so jih imele mnogovrstne vere nekdanjih evropskih, azijskih in drugih narodov ter ljudstev.

Izmed kulturnih religij je bilo za naša evropska področja najpomembnejše poganstvo Grkov in Rimljanov, ki se je prepletalo z grško in rimsko kulturo in močno vplivalo na naravo in razvoj verovanja naših prednikov.

Islam, ki mu je v prvi polovici 7. stoletja sredi arabskega sveta pripravil pot prerok Mohamed (Abul Kasim, ok. 570—622), se ni naslonil le na staro arabsko izročilo, temveč tudi na judovstvo in krščanstvo, s katerim ga povezuje predvsem vera v enega Boga, pa tudi spoštovanje posta in miloščine, vera v posmrtnost in še marsikaj. Kljub njegovi bojevitosti verjetno najlepše označuje to danes tako zelo razširjeno verstvo (nad 500 milijonov) prav beseda islam — vdanost v božjo voljo.

Najbolj trden monoteizem med verami starih časov predstavlja judovstvo, razodeta vera, vera zaveze med Bogom in ljudstvom, temu so pot k odrešenju, posebej še po letu 1000 pr. Kr., razglašali preroki, ki jih je poklical Bog. To judovstvo je naslonjeno na postavo in njene predpise ter v glavnini še vedno pričakuje svojega Mesija, čeprav ima potem, ko je odklonilo Kristusa, pogosto občutke svojevrstne osamelosti in celo zavrženosti, nikdar pa ni brez upanja.

Vse vere sveta so nekako med seboj povezane. Vse imajo v sebi nekaj dobrega. Vse nekako odgovarjajo človeku raznih krajev in časov na vprašanja o smislu življenja in tako ali drugače usmerjajo njegovo pot.

Zato 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor s spoštovanjem govori o različnih verstvih sveta in naglaša, da »katoliška Cerkev ne zameta ničesar od tistega, kar je v teh verstvih resničnega in svetega« (N 2). Posebno velika je skupna duhovna dediščina kristjanov in Judov (prim. N 4). Ob tem pa je Cerkev »dolžna oznanjati Kristusa, ki je ‚pot, resnica in življenje‘ (Jan 14,6), v katerem ljudje najdejo polnost religioznega življenja in v katerem je Bog spraval s seboj vse« (N 2).

Mnogoličnost krščanstva

Krščanstvo je ob svojem ustanovitelju Kristusu zraslo iz starozaveznega judovstva v novo zavezo, zato je bilo, že takoj v začetku mnogolično. Saj je Kristus človeštvu prinašal odrešenje, zoper togost črke in postave je razglašal svobodo duha in ljubezni. Apostoli in prvi kristjani so po prejemu Svetega Duha na prve binkošti oznanjali sicer istega križanega in vstalega Kristusa, toda različno. Isti Sveti Duh jih je namreč napolnjeval z različnimi darovi, kot o tem lepo piše apostol Pavel (prim. 1 Kor 12, 4—11). Prve krščanske skupine so zaživele v isti radosti bratske ljubezni in edinosti, vendar v raznih krajih različno. Tudi Kristusovo naročilo o obhajanju evharistije

so prvi kristjani izpolnjevali različno. Tako so v raznih središčih, posebno vzhodnih, nastali različni obredi (aleksandrijski, antiohijski, kaldejski, bizantinski, armenski, rimski itd.), ki so stoletja poživiljali podobo krščanstva in jo z različnimi navadami, predpisi in upravičenimi posebnostmi pestrijo še danes.

Zagnanost za resnico, pa tudi človeška nebogljenost, ozkost in napuh so botrovali vzniku številnih zmot in razkolov. Takó so v krščanstvu zaradi razdeljenosti, posebno po velikem vzhodnem razkolu v 11. stoletju in velikem zahodnem razkolu v 16. stoletju nastajale vse večje razlike, upravičene, pa tudi neupravičene.

V času ekumenizma v našem 20. stoletju skušamo kristjani raznih veroizpovedi in skupnosti z vso iskrenostjo razpoznavati svojo podobo in ugotoviti v mejah spoštljivosti in ljubezni, v čem si kot ljudje, ki pristno sledimo Kristusu, pravzaprav moramo biti edini in v čem se smemo ali celo moramo med seboj razlikovati.

Vsekakor med nami vse bolj raste zavest, da imamo pred seboj sicer skupen cilj, poti do tega cilja pa so različne. Tudi če bo prišlo do popolnejše zunanje edinosti med krščanskimi Cerkvami in skupnostmi, kar trdno upamo, bodo pravoslavne Cerkve morale ostati zveste svoji navezanosti na tradicijo, protestantske svojim dognanjem in izkustvom pri raziskovanju svetega pisma in anglikanske svoji širokosrčnosti in mnogoterim posebnostim, ne da bi se s tem bistveno razlikovale od katoliške Cerkve in njenih krajevnih skupnosti v raznih delih sveta.

Samo ekumenizem takšnega kova ima danes stvarne perspektive. Zato je razveseljivo, da v tem duhu tudi 2. vatikanski koncil v odloku o ekumenizmu jasno naglašá: »Držeč se v nujnih stvareh edinosti, naj vsi, ki so v Cerkvi, ohranijo, vsak v skladu z nalogo, ki mu je dana, tudi potrebno svobodo, tako v različnih oblikah duhovnega življenja in discipline kakor v različnosti liturgičnih obredov in celo v teološkem obravnavanju razodete resnice. V vsem pa naj gojijo ljubezen. Tako bodo vsak dan popolneje razodevali resnično vesoljnost in apostolstvo Cerkve« (E 4).

Pomen krščanske edinosti v različnosti prav tako odločno zagovarja katoliško-luteranska teološka komisija v nedavno izdanem dokumentu »Pota k skupnosti« (Augsburg, 23. 2. 1980): »Edinost v Kristusu ne zavrača različnosti in ni proti njej, temveč je dana z mnogoličnostjo in v mnogoličnosti. Dejavnost edinega in zedinjujočega božjega Duha ne nastopa le tam, kjer mora biti zedinjeno, kar je razdeljeno. Ta Duh ustvarja tudi različne stvarnosti in jih kot take vzdržuje, da bi jih tako uvedel v edinost ljubezni . . . Živa različnost označuje skupno življenje enega telesa, ki ga oživlja en Duh . . . V usklajeni različnosti so različni udje postali del večje celote, v kateri razlika ni izenačena, temveč je poudarjena in kot taka vključena v službo celoti . . . Skupno življenje v Kristusu zahteva, da si tako posamez-

niki kot skupine hvaležno priznajo svoje talente, jih zvesto uporabljajo in z njimi radi služijo skupnosti« (št. 34—37).⁵

Vse to pa ne velja le za različne krščanske Cerkve in skupnosti, ki so bolj ali manj ločene med seboj, temveč tudi za med seboj edine krajevne Cerkve in za posamezne narodne Cerkve, kot je slovenska.

Oblike slovenske vernosti

Na slovensko krščansko vernost je poleg staroslovanskega poganstva najprej vplivala oblika krščanstva, s katero so se naši predniki srečali tam v 8. in 9. stoletju, ki so se bolj ali manj svobodno in zavestno odpovedali veri v stare bogove (Perun, Daždbog, Svetovit itd.) in duhove ter se dali krstiti.

Na srečo so irski menihi, ki so v imenu salzburškega ordinarija Virgila prinašali Slovincem v Karantaciji krščanstvo, »spoštovali lepa stara verska izročila in obrede ter jih, krščansko preodete, sprejemali in uporabljali, tudi so upoštevali ljudski jezik in ga v cerkvi v dovoljni meri rabili,« kot piše Ivan Grafenauer.⁶ Po zgledu teh menihov so delovali tudi oglejski misijonarji, ki jim je kot misijonsko področje po naredbi frankovskega cesarja Karla (803) pripadlo ozemlje južno od Drave.⁷

Posebno učinkovito sta med našimi predniki zaorala sveta brata Ciril in Metod, saj sta s poučevanjem in bogoslužjem v domačem jeziku mogla prodreti ljudstvu v srce. Z zahodnimi prvinami slovenske vernosti sta povezovala vzhodne oblike in v slovensko vernost vnašala duha enakopravnosti vseh jezikov, vesoljne širine in edinosti v ljubezni. Po njuni smrti in izgonu njunih učencev (885) je del njune dediščine vendar ostal živ tudi v našem narodu, med drugim tudi, vsaj nekaj časa, v obliki glagoljaštva, predvsem na Primorskem.

Po kratkem preblisku karantanske in panonske svobodnosti je živel naš človek dolga stoletja pod tujim gospodvom, kruh si je moral večinoma služiti kot tlačan, pestili so ga turški vpadi, kuge, lakote in vojske. In v teh časih se je, tudi pod vplivom z ljudstvom povezane duhovščine, številnih samostanov in redov, izoblikovala vernost preprostega slovenskega človeka, ki jo označujejo ponižnost, zaupanje v vsemogočnega Boga — Očeta, naslonitev na križanega Kristusa in vdano prenašanje trpljenja, toplinska radost božičev in jasic ter vstajenjsko zmagoslavje velike noči, ljubezen do Marije, posebno do Žalostne Matere božje, pogosta božjepot-

⁵ La Documentation catholique 1981, št. 1800, 80.

⁶ Ivan Grafenauer, *Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva*, Celje 1973, 38.

⁷ Prim. r. t., 41.

nost, prošnje procesije, vesela proščenja ob praznovanju župnijskih in podružničnih zavetnikov, molitev rožnega venca in križevega pota, šmar-nične pobožnosti, prepevanje ljudskih pesmi itd.

Navzven je ta vernost po svoje vzkipela v premnogih cerkvah, kapelah in znamenjih, ki krasijo našo slovensko zemljo vsepočez, od Primorske do Koroške, od Dolenjske do Slovenskih goric in Prekmurja. Tudi naši domovi so bili (in so večinoma še) priče slovenske vernosti: bogkovi koti, svete podobe, večja ali manjša razpela ipd.

V to dokaj umirjeno vernost je zapovrstjo udarjal, v nekatere pokrajine bolj, v druge manj, val reformacije in kmečkih uporov, togega janzenizma, svobodomiselstva, poglobitvenih katoliških shodov, ideoloških zaostritev, pozunanjenega klerikalizma, krščanskega socializma, 2. vatikanskega kon-cila itd.

Iz pretežno kmečkega naroda smo v razmeroma kratkem času postali narod delavcev z dokaj razvito industrijo, z velikim odstotkom izobra-ženstva in študirajoče mladine. Iz pretežno vernega okolja smo skoroda čez noč padli v razmere, kjer je ozračje vse manj prežeto z religioznostjo, kjer vera ni samo po sebi umevna dediščina, kjer živijo in delujejo mnogi mimo vere ali proti njej, kjer je vernost vsakogar dan za dnem na poseben način postavljena pod vprašaj.

Takó je razumljivo, da postajajo oblike slovenske vernosti danes dru-gačne od nekdanjih, čeprav mnogokaj ostaja isto, kot človek v bistvu ostaja isti, pa naj je na tem našem prostoru živel pred 1000 ali 500 ali 100 leti ali naj živi danes.

Vsekakor je danes pri nas vse manj tradicionalne vernosti, vernosti iz navade in zunanjega vpliva, in to ne le v mestih in industrijskih središčih, temveč tudi na deželi. Vse bolj raste osebna vernost, vernost iz notranjih vzgibov in prepričanja, čeprav je zaradi tega število verujočih seveda manjše.

Prav zaradi tega so ponekod zunanje oblike množične vernosti precej splahnele. Nekatere stare občestvene pobožnosti so zašle v krizo.

Posebno mlajši in bolj izobraženi verniki se rajši umikajo v samoto in se tamkaj v tišini pogovarjajo s svojim Bogom.

Eni se sploh rajši oklepajo meditacije, drugi se usmerjajo v akcijo, predvsem vestno opravljanje poklicnega dela, tretji skušajo oboje povezo-vati, ker se zavedajo, da je bistvo krščanstva v ljubezni do bližnjega.

Nekateri, posebno mladi, najlaže doživljajo svojo vernost v mali sku-pini, kjer se drug drugemu povsem odpro in kjer najučinkoviteje začutijo božjo navzočnost.

Priznati pa je treba, da marsikdaj in marsikje tudi velika ljudska verska slavja močno spodbujajo rast vere v posameznikih in skupnostih.

Svojo vernost, žal, nekateri tudi skrivajo, kot da se je sramujejo, češ da je nekaj nazadnjaškega, ali kot da jih je strah, da jim bo javno izražena vernost preprečevala njihov poklicni vzpon.

Nekateri, posebno manj izobraženi, pa si želijo, kot že pogosto v preteklih časih, otipljivih vidnih znamenj za svojo vero in v svoji naivnosti zapadajo raznim nekritičnim pripovedovanjem o nekakšnih »prikazovanjih«, »čudežih«, psevdomističnih pojavih, »prerokbah« ipd., glede česar so bili in so tudi danes cerkveni predstojniki zelo previdni.⁸

Tiste, ki hudo trpijo, pogosto trpljenje privede do svojevrstne, čisto osebno obarvane vernosti. Toda prav trpeči se navadno najmanj zapirajo vase in so najbolj odprti za stiske in potrebe bližnjega ter mu znajo tudi po svoje pokazati pot do verskih vrednot.

Med nami so tudi ljudje, ki se ne prištevajo med verujoče, vendar živijo in delujejo tako, da s svojim življenjem in delovanjem izpričujejo svojo vernost.

Razlike v vernosti potekajo tudi po mejnih črtah starostnih dob, različnih poklicev, kulturnih, socialnih, krajevnih, dednostnih, sorodstvenih in prijateljskih vplivov itd. Zato se nikar ne čudimo, če se nekateri, posebno starejši, bolj oklepajo starih, preizkušenih oblik verovanja, drugi, posebno mlajši, hočejo biti napredni in se navdušujejo za vse novo, tretji pa morda skušajo uskladiti eno in drugo in ubirajo bolj srednjo pot. Kot razumni in svobodni ljudje imajo pravico do tega, seveda v skladu s svojo vestjo in v okviru veseljne Cerkve ter njenega poslanstva.

Brez dvoma je danes pluralizem krščanske vernosti tudi pri nas na Slovenskem živa stvarnost, ki jo moramo priznati in ji celo pomagati k vse večji utrditvi in razvoju. Zgrešeno bi namreč bilo, če bi hoteli to samo na sebi zdravo razvejanost utesniti v neko neživljenjsko uniformiranost in togost. Na drugi strani pa naj bi se vsi trudili, da bi ob takšni mnogoličnosti v sebi ohranjali čut za edinost v bistvenem, ki je temelj prepričljive krščanske vernosti in resnične duhovne rasti.

Sklep

Bog je kljub svoji edinosti živa pestrost svobode, lepote, dejavnosti in ljubezni. K taki usklajeni različnosti kliče tudi nas. Čim bolj bomo znali in hoteli uresničevati v sebi in okrog sebe versko edinost v mnogoličnosti, tem pristnejše in radostnejše bo naše življenje, tem bolj bomo polni Boga, tem učinkoviteje bomo lahko pričevali zanj in tem bolj gotovo nas bo

⁸ Prim. Marijan Smolik, *Liturgične in ljudske pobožnosti*, Cerkev v sedanjem svetu 1981, št. 9—10, 132. Številka je skoro v celoti posvečena ljudskim oblikam vernosti.

naša vernost privedla do končnega cilja: do večnega bogozrenja v med-sebojni edinosti in ljubezni.

Povzetek: Stanko Janežič, Različne oblike vernosti

Različna verstva sveta imajo v sebi tudi marsikaj skupnega med seboj in s krščanstvom. Razne krščanske Cerkve in skupnosti bi naj s svojimi različnimi oblikami in potmi do skupnega cilja vse bolj razodevale tudi vesoljno edinost. Svojevrstna slovenska vernost, ki so jo oblikovala stoletja narodove zgodovine, se počasi prebija v mejah nove stvarnosti na Slovenskem v zdrav pluralizem pristne krščanske vernosti.

Zusammenfassung: Stanko Janežič. Verschiedene Gläubigkeitsformen

Verschiedenen Religionen der Welt ist manches auch gemeinsam; gemeinsam auch mit dem Christentum. Einzelne christliche Kirchen und Gemeinschaften mit ihren verschiedenen Formen und Wegen zum gleichen Ziele sollten auch immer mehr die allumfassende Einheit offenbaren. Die eigenartige slowenische Gläubigkeit, die durch Jahrhunderte der Geschichte dieses Volkes geformt wurde, geht allmählich, in Grenzen der neuen Zustände in Slowenien, in einen gesunden Pluralismus echter christlicher Gläubigkeit über.

Résumé: Stanko Janežič, Différentes formes de la religiosité

Différentes religions contiennent certains éléments communs. Diverses églises et communautés devraient manifester de plus en plus l'unité universelle. La religiosité slovène, formée par les siècles de l'histoire nationale, accède progressivement à un vrai pluralisme, provenant d'une religiosité authentique.

France Oražem

Delovanje Svetega Duha v zgodovini odrešenja

Po drugem vatikanskem koncilu se teologija zelo posveča zgodovini odrešenja. Krščansko odrešenje ni abstrakten pojem, temveč stvarnost, sad številnih skrivnostnih in dejavnih božjih posegov v prostor in čas. To organsko povezanost in postopno enotnost izrednih božjih posegov imenujemo v teologiji zgodovina odrešenja. Bog »drži v rokah« vse niti od začetka do konca. V zgodovini se uresničuje božji načrt, ki ima za cilj odrešenje človeka in stvarstva ter njegovo poveličanje v Kristusu. Zgodovina odrešenja doseže svoj vrhunec v Kristusovi skrivnosti. V Kristusu je osredotočeno vse, kar dela Bog za odrešenje sveta.¹

Naravno in nadnaravno božje delovanje »ad extra« je skupno vsem trem božjim osebam: Očetu, Sinu in Svetemu Duhu, ki delujejo kot eno počelo. Iz božjega razodetja vemo, da je samo druga božja oseba, ki jo je Oče poslal, sprejela človeško naravo, in da je Sveti Duh, ki sta ga poslala Oče in Sin, prišel na prve binkošti nad apostole in Cerkev. Zaradi tega dvojnega poslanja glede na Sina in Svetega Duha pripisuje sv. pismo vsaki od treh božjih oseb posebno vlogo v odrešenjski skrivnosti. Krščansko odrešenje uresničuje Oče v Sinu po Svetem Duhu. Namen pa je, da se človečnost v Kristusu po Svetem Duhu vrne Očetu, ki je izvor in cilj odrešenjskega delovanja (prim. Gal 4,6—7; Ef 1,3—14). Odrešenjska božja moč, ki deluje v Kristusovi skrivnosti in njenem odrešenju, pa po pnevmatologiji pripada Svetemu Duhu.

Ker je Kristusova skrivnost dovršitev zgodovine odrešenja, ne smemo prezreti božjega razodetja stare zaveze. Saj je med staro in novo zavezo očitna povezanost, organska rast delovanja božje ljubezni skozi stoletja.

¹ Prim. A. Darlap, *Teologia fondamentale della storia della salvezza*, v: *Mysterium salutis* I, 149—157; A. Strle, »Mysterium paschale« kot osrednja skrivnost krščanstva, v: *BV* 27 (1976) 31—34.

I. Božji duh v stari zavezi

Že prva Mojzesova knjiga omenja »božjega duha« (1 Mojz 1,2), ki deluje v naravi in zgodovini. Ni božja oseba, temveč je njeno delovanje, vedno bolj opazno in v bistvu hkratno z delovanjem, ki ga nova zaveza pripisuje Svetemu Duhu. Zato smemo reči, da je človek prej poznal delovanje Svetega Duha kot njegovo naravo in osebnost. To je popolnoma v skladu z dejansko božjo pedagogijo, ki ljudi postopoma vodi od vidljivega k nevidljivemu, od učinka k vzroku, od čutno dojemljivega do globine božje skrivnosti.²

Dva dogodka iz Janezovega evangelija nam lepo pojasnujeta, kako prihaja verska misel postopno do popolnejšega spoznanja Svetega Duha. V pogovoru z Nikodemom pravi Jezus: »Veter veje, kjer hoče, in njegov glas se sliši, pa ne veš od kod prihaja in kam gre: tako je z vsakim, ki je rojen iz Duha« (Jan 3,8). Duh, ki je med tremi božjimi osebami najmanj »prijemljiv«, je nekako podoben skrivnostnemu vetru, katerega naravo in hitro menjavanje smeri ne moremo do kraja dojeti, pač pa so učinki njegovega delovanja navadno zelo očitni. Prav tako je tudi neka podobnost med človeškim dihanjem in Svetim Duhom. Zvečer po vstajenju je Jezus »dihnil« v apostole in jim rekel: »Prejmite Svetega Duha« (Jan 20,21). S tem je hotel simbolično izraziti podelitev nevidne stvarnosti, nadnaravnega daru: Svetega Duha.

Izrael je prav po izkušnjah vetra in človeškega dihanja postopoma prihajal do vere v božjega duha, ki deluje v stvarjenju in zgodovini. Prav s tema pojmom — veter-dihanje — skuša izraziti skrivnostne načine njegovega delovanja. Hebrejska beseda »ruah« — grško »pneuma« — latinsko »spiritus« — pomeni v pravem pomenu fizični pojav, veter, gibanje, premikanje zraka; potem atmosferski pojav zraka in fiziološki pojav dihanja.³ V širšem pomenu pa pomeni ruah teološko stvarnost, ki jo imenujemo božji duh. Od etimološke ugotovitve moramo slediti hebrejski misli, da pridemo do religioznega pojmovanja božjega duha.

Človek ne živi, če ne diha. Njegova smrt nastopi z njegovim zadnjim dihom. Stari narodi, med njimi tudi Judje, so iz tega skleпали, da je dih, človeški ruah, življenjsko počelo človeka. Ko preneha dihati, življenje popolnoma izgine. Zaradi tega je vse živo, posebno človek, označen z opisom: oživljajoči duh (prim. 1 Mojz 6,17; 7, 15. 22).

² Prim. M. Magrassi, *Vivere la liturgia*, Noci 1978, 31.

³ Prim. L. Dufour, *Rječnik biblijske teologije*, Zagreb 1969, 213—214; V. Pasqueto, *Lo spirito Santo nella storia della salvezza*, v: *Lo Spirito Santo nella vita spirituale*, Roma (Terasianum) 1981, 10—11; J. Delarue, *A la rencontre de l'Esprit Saint*, Paris (Cerf) 1978, 17—18; M. Henry, *L'Esprit Saint*, Paris (Fayard) 1959, 11—16.

Toda človek umrje, življenjski ruah se od njega loči. Ta izkustvena življenjska resnica je Jude vodila do sklepa: ruah kot življenjsko počelo ne pripada popolnoma človeku, daje mu ga nekdo drug, tisti, ki mu je lasten in ga more po svoji volji podeljevati in odvzemati. Ta nekdo drugi je Bog. »In Gospod je rekel: ‚Ne bo obstal moj duh za vedno v človeku, ker je meso; ampak njegovih dni bodi stodvajset‘« (1 Mojz 6,3). Tudi Job je prepričan, da je duh, ki oživlja človeka, lasten Bogu. »Če bi le nase mislil, svojega duha in svoj dih k sebi nazaj vzel: bi preminilo hkrati vse meso, človek bi se v prah povrnil« (Job 34, 14—15). Če daje Bog ljudem ruah, je to znamenje, da ga ima on prvi in v vsej obilnosti. Mogli bi reči, da človek diha in živi, ker je deležen božjega ruaha. Tako so Judje od preprostega izkustva prišli do pojmovanja božjega duha, ki deluje v človeku kot življenjsko počelo, kot dih življenja.⁴

Drugo etimološko soznačje besede ruah je veter. Stari Judje so bolj ali manj neposredno pripisovali Bogu skrivnostne pojave narave. Takó so npr. veter, ki je pihal nad Rdečim morjem in je zadržal njegove vode, da so mogli iti Izraelci skozi morje, pojmovali kot Jahvetov ruah. »Z dihom tvojih nosnic so se nakopičile vode; kakor jez je stalo valovje, strdili so se valovi sredi morja« (2 Mojz 15,8).

Božji ruah deluje v človeku kot življenjski dih, v naravi pa kot silovit veter. Zaradi tega dvojnega simbolizma so Judje delovanje božjega duha imeli za notranje in mogočno. Nobeno delovanje ni tako notranje in skrivnostno kot podelitev človeku duha življenja, počela, ki ga oživlja in razvema. Tudi veter, ki pometa z oblaki (prim. Job 37,21), cepi gore, lomi skale (prim. 1 Kr 19,11), uničuje rastline (prim. Iz 40,7), je skrivnostna in strahotna moč. Še močnejši pa je božji duh, ki povzroča te grozljive pojave. Pojmovanje duha postane kot nekakšna definicija neizmerne moči, s katero so se vedno srečevali in je izključna pravica božanstva. »Egipčani so ljudje, ne Bog, in njih konji so meso, ne duh« (Iz 31,3).

Biblično pojmovanje božjega duha, ki je nastalo iz vsakdanjega izkustva diha življenja in mogočnega vetra, je tesno povezano z mislijo skrivnostne notranje moči božje dejavnosti. Zato je skoraj vedno, kadar stara zaveza razlaga skrivnostne in izredne spremembe, ki se dogajajo v človekovi notranjosti ali zunanja mogočnost, ki presega človekove moči, zatrjuje in naglašča, da je na delu božji duh.⁵ Starozavezna teologija o božjem duhu in teologija o Svetem Duhu v novi zavezi sta v osnovnem gledanju enaki: skrivnost, notranjost, moč.

Judovska ideja o delovanju božjega duha v njihovi zgodovini dobi skozi stoletja globljo vsebino. V starejših starozaveznih knjigah je delo-

⁴ Prim. L. Dufour, n. d., 213.

⁵ Prim. V. Paschetto, n. d., 12—13.

vanje duha v človeku večinoma silovito, nenadno, začasno, največkrat z zunanji učinki. Polagoma pa, ko se izvoljeno ljudstvo nekako obrusi in očisti po delovanju božjega duha, raztegne ta svoj vpliv na osebno in skupno vernost in moralnost izvoljenega ljudstva. Delovanje božjega duha postaja vedno bolj stalno, da človeka in skupnost posveti in usposobi za službo odrešenja.⁶

1. Karizmatično delovanje

Najstarejše svetopisemske knjige opisujejo božjega duha kot božjo moč, ki ustvarja v človeku sicer prehodne učinke poguma, moči in preroške zanesenosti. Gre za posebne karizme, ki so dane določenim osebam glede na njihove posebne naloge. Ko so te naloge opravili, preneha delovanje božjega duha. Božji duh dvigne posamezne ljudi za nekaj časa nad njihovo naravno stanje, jih razvname s skrivnostno močjo in napravi sposobne za nezaslišane podvige. Tipičen zgled takšnega delovanja se razodeva v delu judovskih sodnikov.⁷ Jahvetov duh pride na te junake predmonarhične dobe, da postanejo za določen čas nepremagljivi rešitelji božjega ljudstva (prim. Sod 3,10; 6,34 sl.; 11,29; 13,25; 1 Sam 11,6).

Poleg tega preprostega pojmovanja spoznava judovska religiozna misel v božjem duhu trajno karizmatično dejavnost v zgodovini odrešenja, ki je sicer manj opazna, vendar pa bolj globoka in odločna. Vedno bolj je prevladovalo prepričanje, da božji duh neprestano deluje v tistih, ki jih je Gospod določil za voditelje zgodovine. Duh ni več samo trenutno v njih navzoč, temveč v njih biva in deluje kot mirna, stalna in vztrajna božja moč. Mojzes, Jozue, David, Elija in drugi, so možje duha, nositelji božjega duha, in to zaradi poslanstva, ki jim ga je Gospod zaupal v zgodovini izvoljenega ljudstva. Ko je Bog poklical Mojzesa, mu je zagotovil: »Jaz bom s teboj« (2 Mojz 3,12). Neka božja moč vedno spremlja voditelje. To nam ponazarja tudi ta dogodek: »Mojzes je odšel, povedal ljudstvu Gospodove besede in zbral sedemdeset mož izmed starešin ljudstva ter jih postavil okrog šotora. Gospod je stopil dol v oblaku in govoril z njim; vzela je od duha, ki je bil nad njim, in ga dal nad sedemdeset starešin. Ko je duh prišel nadnje, so prerokovali, pozneje ne več« (4 Mojz 11,24—25). Starešine so bile za nekaj časa deležne duha, ki je bil na poseben način stalno v Mojzesu. Takó kot Mojzesa uporablja Gospodova moč tudi Jozueta, ki je stalno v njem. »Nihče se ti ne bo mogel ustavljal vse dni tvojega življenja. Kakor sem bil z Mojzesom, tako bom tudi s teboj: ne bom te pustil samega in ne bom te zapustil« (Joz 1,5).

⁶ Prim. M. Magrassi, n. d., 32—38.

⁷ Prim. M. Magrassi, n. d., 35.

Božji duh, skrivnostna božja moč, ki vodi usodo Izraela, pride na tiste, ki nosijo težo zgodovine odrešenja. Po dobi sodnikov je usoda božjega ljudstva zaupana uradni osebi: kralju. Judovska monarhija ima prav od začetka versko naravo. Nekdo postane kralj po božji milosti. Kralj je Jahvetov posinovljenec (prim. 2 Sam 7,14). Ljudje ga imajo za rešitelja (prim. 2 Sam 19,10; 2 Kr 13,5). Z njegovo osebnostjo so združene duhovne in gmotne dobrine podrejenih. Blaginja dežele je odvisna od njega in on je tudi odgovoren Bogu za versko zvestobo svojega ljudstva. Davidovi vladarski hiši obljubi Jahve posebno mesijansko razsežnost (prim. 2 Sam 7). Ta božja obljuba je Izraelu budila in ohranjala upanje v prihodnjega kralja, Davidovega sina, dobrega pastirja, ki bo posebno odlično razodeval božjo moč in odrešenje (prim. Mih 5,1—5; Agej 2,23).⁸

Tudi v tej monarhični ureditvi je očitno poseganje božjega duha. Ko Bog izvoli Davida za kralja, »je Samuel vzel rog z oljem in ga mazilil sredi njegovih bratov. Od tega dne in nadalje je duh Gospodov prešinjal Davida« (1 Sam 16,13). Dve stvari sta pri tem posebno pomembni: obred maziljenja z oljem in učinek tega obreda, ki je milost Gospodovega duha za trajno podeljena posvečeni osebi. Maziljenje je verski obred, ki podeljuje božjo milost glede na naloge monarhije. V judovski miselnosti je bilo maziljenje vedno tesno povezano z darom duha, ki ga pogosto metaforično imenujejo božje maziljenje. »Duh vsemogočnega Gospoda je nad menoj, ker me je Gospod pomazilil« (Iz 61,1). Upravičeno moremo reči, da so Davidovi nasledniki, ki jih je Gospod mazilil, bili vsi obdarjeni z Gospodovim duhom (prim. 1 Sam 24,7—17; 26,9—11; 2 Sam 1, 14—16; 19,22).

Med osebnostmi, ki so imeli veliko odgovornost v zgodovini odrešenja, so bili preroki. Izraelski prerok je človek, ki ima neko neposredno izkustvo Boga, razodetje božje svetosti, presoja sedanost, v božji luči gleda prihodnost in ga Gospod osebno pošilja, da opozarja izvoljeno ljudstvo na božje zahteve, ga vodi po poti poslušnosti zvestobe in ljubezni.⁹ Prerok je božji mož med Izraelom, najbolj »mož duha«. Elija, božji mož (prim. 2 Kr 1,9), ima toliko duha, da more »dva deleža duha« podeliti učencu Elizeju (prim. 2 Kr 2,9—15).

Duh ni samo božja moč, ki giblje in vodi zgodovino odrešenja, temveč je tudi nadnaravna luč, ki osvetljuje ljudem skrite božje načrte odrešenjske zgodovine. Duh je razsvetljeval človeški razum, da so spoznali božje skrivnosti in namene. Duh torej ne poživlja samo delo odrešenja, temveč človeku skrivnosti tudi razodeva, da se odrešuje. Odrešenje in razodetje sta sad delovanja božjega duha.

⁸ Prim. L. Dufour, n. d., 217; M. Magrassi, n. d., 35—36.

⁹ Prim. M. Henry, n. d., 27—29.

2. Moralna razsežnost delovanja

Judovska vernost je v izpolnjevanju Gospodove volje, ki je bila zapisana v Mojzesovi postavi, posebno v dekalogu, ki je sinteza vse postave. Postave ni bilo lahko spolnjevati, ker je bila zelo obsežna in zahtevna. Urejala je judovsko vsakdanje življenje, določala globoke notranje kreposti verskega življenja. Na drugi strani pa so Judje prav ob spolnjevanju postave spoznavali ne samo svojo slabost, temveč, da zlo celo raste v njih. Prav od rojstva so grešniki, nagnjeni k slabemu (prim. 1 Mojz 8,21; Job 14,4; 15,14; 25,4; Ps 50). Nagnjenje k slabemu neizprosno ovira njihovo hrepenenje po dobrem oziroma njihovo sposobnost, da bi ga dosegli. Zato je potrebno globoko očiščenje, ki ga more v njihovem srcu opraviti samo Bog.¹⁰

Ta dvojna zavest — ostre zahteve postave na eni strani in človekova krhkost na drugi strani — budi v judovski vernosti posebno gibanje »duhovnega uboštva«, po katerem so prihajali do prepričanja, da more samo Bog človeku pomagati, da bi se uspešno notranje spopolnil. Za to nepogrešljivo božjo pomoč prosi Izrael, ko želi biti deležen razsvetljujočega in poživljajočega duha. »Uči me spolnjevati tvojo voljo; saj si ti moj Bog! Tvoj duh je dobrotljiv, naj me vodi po ravni zemlji« (Ps 143,10). Psalmist se zateka k dobrotljivemu duhu Boga, ki naj ga vodi po poti kreposti z modrimi nasveti in notranjim opogumljenjem. Takšno notranje vodstvo izraža tudi 50. psalm. Ta čudovita molitev ni samo prošnja, naj bo božji duh vodnik vernosti, temveč tudi prošnja naj bo resnično in nepogrešljivo počelo vernosti. Skesano in ponižno srce ne prosi za gmotne dobrine, temveč za duhovne. Prizna svojo krivdo in se zaveda, da je grešnik od rojstva, zato prosi Boga, naj ga očisti krivde. Zlo je tako zakoreninjeno v njem, da ga more samo temeljito notranje prerojenje spraviti na pravo pot. »Čisto srce, o Bog, mi ustvari in duha stanovitosti v meni obnovi«. Temeljita notranja sprememba, za katero prosi psalmist, je prerojenje njegovih duhovnih sposobnosti. Jahve naj zamenja njegovo nečisto srce s čistim, z duhom, ki bo vztrajen v dobrem. Isto misel izraža tudi prerok Ezekijel, ki nima pred očmi le individualne vernosti, temveč vernost celotnega Izraela. »Vzamem vas izmed narodov in vas zberem iz vseh dežel ter vas nazaj pripeljem v vašo deželo. Pokropim vas s čisto vodo, da boste čisti: vseh vaših nečistosti in vseh vaših malikov vas očistim. Dam vam novo srce, novega duha vam vlijem v vašo notranjost; odstranim kamnito srce iz vašega telesa in vam dam meseno srce. Svojega duha vdihnem v vašo notranjost in storim, da se boste ravnali po mojih zakonih, se držali mojih odlokov in jih spolnjevali.

¹⁰ Prim. M. Henry, n. d., 30—31.

Prebivali boste v deželi, ki sem jo dal vašim očetom, ter boste moje ljudstvo in jaz bom vaš Bog« (Ezek 36, 24—29).

3. Božji duh v Mesiju

Stara zaveza je sicer posebna zgodovina, ki pa je povezana s splošno zgodovino. To zgodovino vodi Bog in je vsa usmerjena h končni izpolnitvi. Neki skrivnostni, združevalni dinamizem krepko vodi zgodovino k nekemu dogodku v prihodnosti, v katerem bodo izpolnjene in usklajene vse njene najrazličnejše sestavine. Ta dogodek bo pokazal dokončno uresničenje božjega odrešenja, ki je najprej ponudeno Izraelu in po njem vsemu človeštvu.

Nova zaveza je skrita v stari zavezi in stara zaveza se razodeva v novi, pravi sv. Avguštin.¹¹ Vendar smemo reči, da Izraelu ni bil popolnoma zakrit njegov načrt. Neko upanje, v začetku plaho in nejasno, zbira in ohranja njihove duhovne moči in jih postopoma z večjo gotovostjo in jasnostjo usmerja v prihodnost, ki osmislijuje njihov obstoj, prihodnost, ki se jim obeta kot doba blaginje, slave, miru in verske popolnosti. V ospredju tega upanja ni gmotni napredek ali narodova slava. Prihodnost vidijo v obnovitvi božjega ljudstva, v njegovem duhovnem ozračju pravičnosti in svetosti (prim. Iz 29,19—24), spreobrnjenju in odpuščanju grehov (prim. Jer 31,34), božjem spoznanju (prim. Iz 2,3; 11,9; Jer 31,34), ljubezni in dobrotljivosti (prim. Oz 2,21—22), miru in veselju (prim. Iz 2,4; 9,6; 11,6 do 8; 29,19). Izraelska usmerjenost je torej mesijanska. Se pravi: duhovno preoblikovanje in gmotna blaginja prihodnjih časov sta bila vedno povezana v upanju Izraela, ki je bilo usmerjeno na osebnega Jahvetovega zastopnika iz božjega ljudstva: na Mesija, Maziljenca.

Seveda se nehote pojavi vprašanje: Kakšno vlogo ima božji duh pri uresničevanju tega mesijanskega programa? Že omenjena Ezekijelova prerokba (prim. Ezek 36, 24—29) obljublja v mesijanskih časih splošno podelitev Gospodovega duha. Ta dar ne bo toliko karizmatičen dar, temveč prenavljajoča božja moč, notranje počelo duhovnega življenja, sestavni, ustvarjalni dar nove zaveze. Verska popolnost, ki bo odlika mesijanskega življenja nove zaveze, se zdi v tej napovedi kot neposredni sad klice, ki je položena v človekovo srce kot počelo notranje prenovitve in dobrih del Gospodovega duha.

Kot napovedujejo preroki, Gospodov duh ni namenjen samo mesijanskemu ljudstvu, temveč tudi, in to v prvi vrsti, Mesiju samemu. Božje ljudstvo bo obilno prejelo duha zaradi Mesija, ki je božje orodje v delu

¹¹ Prim. Quaestiones in Heptateuchum, L 2, q 73.

pričakovanja in se prav zato sam v vsej polnosti odlikuje s tem božjim darom.¹² »Mladika požene iz Jesejeve korenike, poganjek vzcvete iz njegove korenine. Na njem bo počival duh Gospodov: duh modrosti in razumnosti, duh sveta in moči, duh spoznanja in strahu Gospodovega« (Iz 11,1—2). Po tej napovedi bo obljubljeni vladar obnovil v Izraelu kraljestvo, kjer bosta prenehali vsaka krivica in nasilje, ljudstvo bo živelo v trajnem miru. Vse to bo božje delo. Zato pa bo na Mesiju počival duh Gospodov s polnostjo svojih darov. Modrost in razumnost Salomona, svèt in moč Davida, spoznanje in strah Gospodov očakov. Te darove, ki so bili podeljeni velikim osebnostim v preteklosti, vidi Izaija vse v polnosti na Mesiju. Duhovna polnost pripravlja odličnega Jahvetovega predstavnika, najpopolnejše sredstvo odrešenja.

II. Sveti Duh v novi zavezi

Novozavezna teologija o Duhu je trinitarična. Iz posameznih poročil o Svetem Duhu še ne moremo sklepati, da je to božja oseba. Če pa jih premišljujemo skupaj v njihovi medsebojni povezanosti, nas prepričajo o osebni eksistenci Duha, tako kot o Očetu in Sinu. Novozavezna teologija se veliko posveča Svetemu Duhu. Predstavlja ga kot nenadomestljiv dejavnik v razodetju Kristusa-odrešenika. Tretja božja oseba ima posebno vlogo v odrešitjski skrivnosti Kristusa in kristjana.

1. Sveti Duh v Kristusu

Ko govori nova zaveza v skrivnosti Svetega Duha v Kristusu, pogosto opozarja, da so se mesijanske prerokbe zdaj izpolnile (prim. Iz 11, 1—2; 42, 1—2; 61, 1—2). Zanimivo je, da evangelisti pripisujejo polnost Duha že zemeljskemu Kristusu, medtem ko apostol Pavel in apostolska dela vidijo polnost Svetega Duha samo v vstalem in poveličanem Kristusu. Glede tega moramo reči, da vsi osvetljujejo eno in isto resnico oziroma skrivnost pod dvema vidikoma.

a) Sveti Duh v zemeljskem Kristusu

Evangelisti poročajo, da je Sveti Duh navzoč takoj na začetku nove dobe odrešenja. Govorijo o navzočnosti Duha v Kristusovi osebi in njegovi dejavnosti. Matej in Luka poročata o Jezusovem čudežnem spočetju. To

¹² Prim. V. Pasquetto, n. d., 21—23; M. Henry, n. d., 22—24.

skrivnost pripisujeta dejavni moči Svetega Duha. Preden se je Marija prese-lila k Jožefu, »je bila noseča od Svetega Duha« (Mt 1,18). Jožefu je bilo v tem mučnem in nerazumljivem položaju pojasnjeno: »Kar je namreč spo-čela, je od Svetega Duha« (Mt 1,20). Ko je Marija ob oznanjenju želela pojasnilo, ji je angel dejal: »Sveti Duh bo prišel nadte in moč Najvišjega te bo obsenčila; zato bo tudi Sveto, ki bo rojeno, Sin božji« (Lk 1,35). Jezu-sovo spočetje, čudež in velika skrivnost, je delo Svetega Duha. Ta skrivnostni dogodek, ki ga je izvršil Oče v Kristusu po moči Svetega Duha, že razodeva trinitarično razsežnost odrešenja.

Jezusov krst v Jordanu je po krščanski tradiciji slovesni in službeni uvod v mesijansko dobo, začetek Odrešenikovega javnega delovanja, slo-vesen pohod blagovesti. Po poročilu evangelistov (prim. Mt 3, 13—17; Mr 1, 9—11; Lk 3, 21—23; Jan 1, 29—34) je središnji pomen tega dogodka prihod Svetega Duha na »Krščenca«. »Tiste dni je prišel Jezus iz Nazareta v Galileji in se je dal Janezu krstiti v Jordanu. In ko je stopil iz vode, je videl odpirajoča se nebesa in Duha, ki je kakor golob prihajal nadenj in na njem obstal; in zaslišal se je glas iz nebes: ‚Ti si moj ljubljeni Sin, nad teboj imam veselje‘« (Mr 1, 9—11). Jezus je videl, da je iz odpirajočih se nebes prihajal nadenj Sveti Duh kakor golob. Pomembnost tega dogodka še bolj spoznamo, če se spomnimo poročila o stvarjenju. »Tema je bila nad globinami, in duh božji je vel nad vodami« (1 Mojz 1, 2). Duh, ki je bil navzoč pri prvem stvarjenju, veje nad vodo tudi pri novem stvarjenju, ki je posebno poslanstvo »krščenca« (Kristusa). Poleg tega daje prihod Svetega Duha Jezusovemu krstu pomen mesijanskega razodetja. Na to opozarjata dve prvini: vidna oblika, v kateri je potekal dogodek, in vsebina Izaijeve prerokbe, po kateri bo na Mesiju Duh Gospodov s polnostjo svojih darov (prim. Iz 11, 2; 42, 1; 61, 1). Jezus ima polnost Svetega Duha od prvega trenutka spočetja; od takrat je božji Sin, Emanuel, Odrešenik. Za Mesija ga ne napravi šele prihod Svetega Duha ob krstu, kot da prej še ni bil. Prav takó ni prihod Svetega Duha samo razodetje Kristusovega mesijanstva, temveč je mnogo več. Jezus prejme ob krstu nekaj, kar je tesno povezano z njegovim poslanstvom: Po Svetem Duhu dobi v Jordanu notranjo spodbudo, odločen namig, da deluje zdaj kot Mesija in razglasi nove čase božjega kraljestva.¹³

Takoj po krstu v Jordanu vodi Duh Kristusa v puščavo, kjer se sreča s satanom (prim Mt 4, 1—11; Mr 1, 12—13; Lk 4, 1—13). Potrebno je, da Mesija premaga satana v njegovi lastni osebi prej, ko v osebi drugih. Skušnja je vsa usmerjena v to, da Jezusa odvrne od njegovega poslanstva, ko mu ponuja vidne dobrine, ki naj bi jih sprejel od satana in ne od Boga, in to brez vsakega napora.

¹³ Prim. M. Henry, n. d., 50—53; M. Magrassi, n. d., 40—42.

Iz puščave »se je Jezus v moči Duha vrnil v Galilejo« (Lk 4, 14), kjer je začel oznanjati božje kraljestvo (prim. Mr 1, 14—15). Ko je potem prišel v Nazaret, je v shodnici nase obrnil prerokove besede: »Duh Gospodov je nad menoj; zato me je mazilil« (Lk 4, 18). Ko je prebral prerokbo, je pripomnil: Danes se je to pismo spolnilo, kakor ste slišali« (Lk 4, 21). Maziljenje s Svetim Duhom je začelo razodevati svoje učinke.

Preroki so napovedovali, da bo Mesija rešil človeštvo najrazličnejših stisk. V Kristusovem času so ljudje kot posebno bedo občutili delovanje hudobnega duha. Jezus je prišel, da bi strgal vezi tega suženjstva in obnovil na svetu božje kraljestvo. Zato mora biti hudobni duh izgnan, bolezni ozdravljene. Jezus sam pravi, da je to mesijansko delovanje odrešenja delo Svetega Duha. »Če pa jaz izganjam hude duhove z božjim Duhom, je torej k vam prišlo božje kraljestvo« (Mt 12, 28). Že Janez Krstnik opozarja svoje poslušalce, da spremlja Jezusovo delovanje Sveti Duh, in je zato njegovo delo učinkovitejše. »Jaz vas krščujem z vodo, da bi se spokorili; ta pa, ki pride za menoj, je močnejši od mene, in jaz nisem vreden, da bi mu obuvalo sezul, on vas bo krstil s Svetim Duhom in ognjem« (Mt 3, 11). Kristus bo krstil božje ljudstvo s Svetim Duhom, ker bo močnejši kot Janez Krstnik, ker bo na njem moč Svetega Duha.

Prihod Svetega Duha ob krstu v Jordanu je pomemben dogodek v zgodovini odrešenja. Jezus, ki ga je Bog mazilil s Svetim Duhom in močjo (prim. Apd 10, 37), zdaj odločno začne delo odrešenja in obnovitev božjega kraljestva.

b) Sveti Duh in poveljani Kristus

Kristusovo vstajenje je skrivnostni ključ novozaveznega nauka o odrešenju človeka v Jezusu Kristusu. Kristus je prostovoljno sprejel smrt. Toda svojo smrt je spremenil v zmago, ko je »vpeljal« s seboj ljudi v deležnost novega božjega, poveljanežnega življenja. »Obudil je od mrtvih našega Gospoda Jezusa, ki je bil žrtvovan zaradi naših grehov, in je vstal zaradi našega opravičenja« (Rimlj 4, 24—25). »Bog pa, ki je bogat v usmiljenju, nas je zaradi svoje velike ljubezni, čeprav smo bili mrtvi, zaradi prestopkov, oživil s Kristusom . . . in z njim vred obudil in nam dal sedež v nebesih s Kristusom Jezusom« (Ef 2, 4—6). »Hvaljen Bog in Oče Gospoda našega Jezusa Kristusa, ki nas je po svojem obilnem usmiljenju prerodil za živo upanje po vstajenju Jezusa Kristusa od mrtvih, za neminljiv, brezmadežen, in nevenljiv delež, v nebesih pripravljen vam, ki vas božja moč po veri čuva za zveličanje, pripravljeno, da se razodene poslednji čas« (1 Pet 1, 3—5).

Iz navedenih in mnogih drugih mest nove zaveze spoznamo, da je Bog hotel v Kristusovo človečnost vključiti vse človeštvo. V »usodo« učlovečene Besede je vključena usoda vseh ljudi. Novozavezna soteriologija pojmuje odrešenje kot vrnitev grešne človečnosti k Očetu, viru in cilju vsega dobrega.¹⁴ To se je najprej zgodilo v osebi Jezusa Kristusa, ki je umrl in vstal od mrtvih kot prvina (prim. 1 Kor 15,20), in postal začetek, prvorojenec vstalih od mrtvih (prim. Kol 1,18). Ko se je Kristus vrnil k Očetu kot poveljani Sin, je s seboj privedel k njemu ljudi, ko jim je omogočil, da so postali deležni njegovega božjega otroštva. Postal je resnično »prvorojenec med mnogimi brati« (Rimlj 8,29). V tej luči moremo razumeti vso težo besed apostola Pavla: »Ako pa Kristus ni vstal, je prazna vaša vera, še ste v grehah« (1 Kor 15,17).

S Kristusovim vstajenjem je tesno povezana druga skrivnost, prav tako odrešenjska; to je skrivnost Svetega Duha. To sta dve resnici oziroma skrivnosti, ki se dopolnjujeta. Na eni strani je Sveti Duh dejavno, skoraj »instrumentalno« počelo Kristusovega vstajenja in poveličanja. Na drugi strani pa vstali in poveljani Kristus postane odrešenjski vir istega Duha za božje ljudstvo.

Apostol Pavel obširno razlaga, da je Kristusovo vstajenje oživljajoče delo Svetega Duha. Pri tem zelo naglašá ponižanje in poveličanje (kenosis) (prim. Flp 2, 6—11), in tudi »pomanjkljivosti«, ki jih je Kristus sprejel z učlovečenjem. Pri teološkem razmišljanju gleda Kristusa kot Davidovega potomca po mesu. Kristusove pomanjkljivosti, ki jih je imel kot človek, so imele svoje počelo v »mesu«. Njegova odrešenjska moč, ki jo ima kot vstali in poveljani božji Sin, pa ima svoje počelo v Svetem Duhu. Po vstajenju Kristus več ne živi v slabosti mesa, temveč v moči Svetega Duha. Ker ga je Oče obudil po Svetem Duhu, mu je dal istega Duha, in živi v slavi s polno zveličavno močjo.¹⁵ In če prebiva v vas Duh njega, ki je od mrtvih obudil Jezusa, bo tudi vaša umrljiva telesa oživil po svojem Duhu, ki v vas prebiva« (Rimlj 8,11). Tu sta izraženi dve temeljni misli: Vstajenje od mrtvih je tesno povezano s Kristusovim vstajenjem, ki ga bo Oče izvršil tako kot v Kristusu. Oče pa obuja od mrtvih z močjo Svetega Duha. Ker Pavel zatrjuje, da bo Oče obudil mrtve po svojem Duhu, sledi, da je z isto močjo, to je po svojem Duhu, obudil Kristusa. Takšno sklepanje potrjuje vsebina besed: »Če prebiva v vas Duh njega, ki je od mrtvih obudil Jezusa . . .« Te besede potrjujejo izrecno vzročnost Svetega Duha pri vstajenju vernih, vključno pa pri vstajenju Kristusa. Oče in Sveti Duh sta pri Kristusovem vstajenju ena vzročnost, ki pa jo opravljata vsak po svoje.

¹⁴ Prim. P. Sciadini, Risurezione, v: Dizionario enciclopedico di spiritualità II, 1607.

¹⁵ Prim. G. Helewa, Lo Spirito Santo nel mistero del Cristo a del cristiano, Roma 1973, 57.

Oče je prvo počelo vstajenjskega delovanja, to pa dobi svoj učinek po Svetem Duhu. Sveti Duh je izvršilno počelo vstajenja, skoraj orodna dejavnost, kar je njemu lastno.

Po vstajenju je postal Kristus neizčrpni oživljajoči vir Svetega Duha. To zaradi tega, ker je Duh Kristusa obudil od mrtvih, zdaj toliko prešinja poveličano človečnost Vstalega, da je z njo eno počelo odrešenja. Življenjsko počelo, ki poživlja Kristusa, ni več »psyché« v svoji slabosti, temveč »pneuma« in njena moč.¹⁶ Prvi Adam je bil živo bitje (psyché viventis) (prim. 1 Mojz 2,7), drugi Adam (Kristus) pa je postal oživljajoči duh (pneuma vivificantis) (prim. 1 Kor 15,45). Z drugimi besedami: Vstali Kristus, novi Adam, počelo in vzor nove človečnosti, je zdaj duh, ki daje življenje. Ni več zemeljsko bitje, temveč nebeško in poveličano, ki živi življenje Duha in razliva to življenje na človeštvo, katerega glava je in prvorojenec. Prekipevajoča življenjskost Duha je preoblikovala telesno človečnost Kristusa. Njegovo telo ni več fizično in telesno, temveč duhovno in nebeško. To poduhovljenje je tako globoko, da pravi sv. Pavel: »Gospod je Duh« (2 Kor 3,17).

Pavlovo enačenje vstalega Kristusa in Svetega Duha moramo razumeti tako, da sta sicer različna v svoji individualnosti, vendar pa sta resnična enota v delovanju. Dar Svetega Duha je naše odrešenje, ki pa ga prejmemo v Kristusu. Naš odrešenijski stik s Svetim Duhom je stik s Kristusom in obratno. Za nas torej ni nobene razlike: biti pridružen Kristusu ali Svetemu Duhu. Kristjani so poveličani v Kristusu (prim. 1 Kor 1,2) in v Svetem Duhu (prim. 1 Kor 6,11), so opravičeni v Kristusu (prim. Gal 2, 17) in v Svetem Duhu (prim. 1 Kor 6,11).

Duh je moč, s katero je Oče obudil Jezusa od mrtvih. Pa ne samo to, temveč je tudi oživljajoča božja moč. Sveti Duh je postal življenjsko počelo vstalega Kristusa. Po vstajenju Kristus za nas ni več samo Davidov sin po mesu, tudi ne samo božji Sin, temveč božji Sin z odrešenijsko močjo, oživljajoča glava duhovne človečnosti, izvor Svetega Duha.¹⁷

Tudi v teologiji evangelista Janeza je osrednja misel, da je vstali in poveličani Kristus odrešenijski vir Svetega Duha. »Za vas je dobro, da grem. Zakaj, če ne odidem, Tolažnik ne bo prišel k vam; če pa odidem, vam ga bom poslal« (Jan 16,7). Kristusov odhod ne pomeni telesni odhod, temveč prehod iz enega stanja v drugega, iz življenja v mesu v življenje slave pri Očetu. Prihod Svetega Duha nad apostole je notranja posledica Kristusovega »odhoda«. Kristusu pripada oikonomija Duha, v kolikor je

¹⁶ Pneuma je počelo novega življenja v nasprotju z psyché, ki je počelo naravnega življenja.

¹⁷ Prim. H. Fries, *Azione e parola di Dio nella storia di salvezza*, v: *Mysterium salutis* I, 308; V. Pasqueto, n. d., 35; S. Rinuado, *La liturgia Epifania dello Spirito*, Torino 1980, 52—57.

vstal in je poveličan. Ta teološka povezanost med Kristusovim odhodom in prihodom Svetega Duha, nam pojasnjuje, zakaj apostol Janez nič ne omenja vnebohoda in binkošti, temveč samo, da je Kristus podelil Svetega Duha apostolom zvečer na dan svojega vstajenja: »Prejmite Svetega Duha« (Jan 20,22). Od prvega trenutka svojega poveličanja je Kristus izvor Svetega Duha.

2. Sveti Duh v kristjanu

Človek ni v prvi vrsti kristjan zato, ker sprejema Kristusov nauk kot vodilo življenja, tudi ne zato, ker v življenju posnema Kristusa. Temeljno, da kdo postane kristjan, je to, da je po božji milosti pridružen Kristusu Odrešeniku, od katerega prejema novo življenje. Kristjan je človek, ki je preroben in prenovljen po Svetem Duhu (prim. Tit 3,5), postal Kristusov brat (prim. Rimlj 8,29) in božji otrok (prim. Rimlj 8,16; Gal 4, 5—7). Ker je deležen Kristusovega življenja, je kristjan »nova stvar« (Gal 6,16), »novo stvarjenje« (2 Kor 5,17).

Tako prihaja od Kristusa v zgodovino nova človečnost, »okrašena« s podobo božjega Sina. V tej človečnosti je takšna prerojevalna učinkovitost, da v »novem stvarjenju« izginjajo vsa razlikovanja, ki so mrtvila staro človečnost: rasne, verske, narodne, kulturne, socialne razlike. Vsi so eno v Kristusu in Kristus je nova bit v vseh (prim. 1 Kor 12,13; Rimlj 10,12; Gal 3, 27—28; Kol 3, 9—11). Ta krščanska stvarnost, odrešena, posvečena in pobožanjena človečnost, je podaljšanje nebeške stvarnosti v zgodovino, to je stvarnosti vstalega in poveličanega Kristusa, ki je postal oživljajoči duh (prim. 1 Kor 15,45), studenec vode, ki daje življenje (prim. Jan 7, 37 do 39). Iz te resnice izhaja temeljni nauk: Človek postane kristjan, drugi Kristus, ko s svojim združenjem z vstalim Kristusom prejme dar Svetega Duha. Biti kristjan je sad zedinjenja z vstalim in poveličanim Kristusom; izvršitelj tega novega stvarjenja pa je Sveti Duh. Krščanska novost se v zgodovini uresničuje v Kristusu po Svetem Duhu.

Delovanje Svetega Duha v kristjanih, božjem ljudstvu nove zaveze, je tako mnogovrstno, da jih tu ne kaže vseh omenjati. Zadržali se bomo le pri treh: krstu, božjem otroštvu in sadovih Svetega Duha.

a) Krst in Sveti Duh

Krst je neločljivo povezan z vero. »Kdor bo veroval in bo krščen, bo zveličan; kdor pa ne bo veroval, bo pogubljen« (Mr 16,16). Vera in krst sta tako tesno povezana, da apostol Pavel veri in krstu pripisuje enake

odrešenjske učinke. »Ker pa vemo, da se človek ne opraviči po delih postave, ampak po veri v Jezusa Kristusa, smo tudi mi sprejeli vero v Jezusa Kristusa, da bi se opravičili po Kristusovi veri in ne po delih postave; kajti po delih postave ne bo opravičen noben človek. Če pa se pri tem, ko si prizadevamo, da bi bili opravičeni v Kristusu, izkaže, da smo celo sami grešniki — je torej Kristus služabnik greha? Če namreč zopet zidam, kar sem podrl, kažem, da sem prestópnik. Po postavi sem namreč postavi umrl, da bi živel Bogu: s Kristusom sem križan; živim pa ne več jaz, ampak v meni živi Kristus; kolikor zdaj živim v telesu, živim v veri božjega Sina, ki me je vzljubil in zame dal sam sebe« (Gal 2, 16—20). — »Ali mar ne veste, da smo vsi, kateri smo bili krščeni v Kristusa Jezusa, bili krščeni v njegovo smrt? Pokopani smo bili torej z njim po krstu v smrt, da bi tako, kakor je Kristus vstal od mrtvih s slavo Očetovo, tudi mi zaživel novo življenje. Kajti, če smo z njim zraščeni v podobnosti njegove smrti, bomo tudi (v podobnosti) njegovega vstajenja. Vemo namreč, da je bil naš stari človek z njim vred križan, da bi se telo greha razdejaló in bi mi grehu več ne služili. Kdor je namreč umrl, je oproščen greha. Če pa smo s Kristusom umrli, verujemo, da bomo z njim tudi živeli, vedoč, da od mrtvih vstali Kristus več ne umrje: smrt nad njim več ne gospoduje« (Rimlj 6, 3—9).

Po krstu, ki je vidni izraz in zakramentalna potrditev vere, se ustvari krščanska bit v svoji ontološki in ureditveni celovitosti. Zaradi temeljne odrešenjske stvarnosti in bistvenega deleža v krščanski odrešenjski zgodovini, je krst tesno povezan z darom oživljajočega Duha. Krst pridruži krščenca vstalemu Kristusu, ki je izvor Duha. Nova zaveza je oikonomija, ki vsa temelji na istem Duhu. »Naša zmožnost je od Boga, ki nas je tudi usposobil za služabnike nove zaveze, ne črke, ampak Duha; zakaj črka mori, Duh pa oživlja« (2 Kor 3, 5—6). Že Janez Krstnik je na to opozarjal: »Jaz vas krščujem z vodo, da bi se spokorili; ta pa, ki pride za menoj, je močnejši od mene in jaz nisem vreden, da bi mu obuvalo sezul; on vas bo krstil s Svetim Duhom in ognjem« (Mt 3,11). Kristus pa pravi: »Janez je krščeval z vodo, vi pa boste krščeni s Svetim Duhom« (Apd 11,16). Ti dve izjavi se neposredno ne nanašata na zakrament krsta. Krstiti s Svetim Duhom pomeni najprej »potopiti se« v veliki dar Svetega Duha. »Vi boste krščeni s Svetim Duhom ne dolgo po teh dneh« (Apd 1,5). Tu je že napoved čudeža prvih binkošti. Vendar pa smemo reči, da vsaj posredno meri na zakramentalni krst. Nova odrešenjska oikonomija se bo prav zdaj začela pod znamenjem Svetega Duha. Obred, s katerim se bo uresničevala ta pnevmatična oikonomija, pa je krst. Božji dar, s katerim bodo apostoli krščeni brez vode na binkošti, bodo pozneje oni podeljevali vernikom s potapljanjem v krstno vodo. To potrjujejo Petrove besede zbrani množici neposredno po binkoštnem dogodku: »Spreobrnite se in sleherni izmed vas, naj se dá v imenu Jezusa Kristusa krstiti v odpuščanje svojih grehov in

boste prejeli dar Svetega Duha« (Apd 2,38). Sveti Duh, ki je dopoldne prišel nad apostole, bo podeljen Judom in vsem, potem ko se bodo spreobrnili in prejeli krst v Jezusovem imenu. Krst v Jezusovem imenu pridruži kristjana Kristusu, ki ga je Oče obudil in poveličal, da bi postal za človeštvo življenjski vir Svetega Duha. »Ko se je razodela dobrotljivost in ljudomilost Boga, našega Odrešenika, nas je odrešil, ne zaradi pravičnih del, ki smo jih mi storili, marveč po svojem usmiljenju v kopeli prerojenja po Svetem Duhu, ki ga je na nas obilno razlil po Kristusu, našem Zveličarju, da bi bili opravičeni z njegovo milostjo in bi po upanju postali dediči večnega življenja« (Tit 3, 4—7). Sv. Pavel nam zgoščeno opisuje skrivnost odrešenja, ki smo ga postali deležni s krstom. Vsa odrešenjska učinkovitost zakramentalnega prerojenja je v delovanju Svetega Duha.

b) Sveti Duh in božje otroštvo

»Ker ste svoje duše v poslušnosti do resnice očistili za nehljneno bratroljubje, se goreče iz srca med seboj ljubite, prerojeni ne iz minljivega semena, temveč iz neminljivega: po božji besedi, ki živi in ostane« (1 Pet 1, 22—23). Apostol Peter se tu zelo realistično izraža. Božje (neminljivo) »seme« je vsejano v človeka, zato je prerojen, na novo rojen. Razumljivo je, da smo tu v popolnoma duhovnem redu. Izraz »seme« je samo prisposoda, ki nam pomaga razumeti krščanski položaj. Kristjan je rojen iz Boga (prim. Jan 1,13), kakor je vsak človek rojen od drugega človeka. V obeh primerih je na začetku neka »rodovitna stvarnost«, ki prihaja od »očeta«. V prvem primeru je ta stvarnost »božje seme«, ki ga v teologiji imenujemo milost, v drugem primeru pa »človeško seme«. Če torej deluje »božje seme« v kristjanu, postane ta nekako deležen tistega, ki ga je rodil; postane deležen božje narave (prim. 2 Pet 1,4). Apostol Peter naglašja s tem povzdignjenje in preoblikovanje človeka, posest nečesa, kar je značilno za Boga, resnično, čeprav skrivnostno poboženje. »Seme«, ki ga Bog podari človeku, napravi le tega resnično deležnega božje narave.

V odrešenjski božji previdnosti je božje rojstvo ljudi kot zgodovinsko podaljšanje večnega rojstva Sina, Besede, ki je postala človek. Prihod Edinorojenega ima namen odrešenje ljudi, vrnitev k Očetu. Zato jim je izročil slavo svojega otroštva (prim. Rimlj 8,29; Jan 1, 11—13; 11,52; 17,22). Prvi vzrok Očetove ljubezni — da smo postali božji otroci — je v trinitarnih odnosih, ki nas vodijo v božjo družino (prim. Ef 2,19). Ustvarjeni so zaupni prisrčni odnosi, ki združujejo člane družine in presegajo vse vrste pravnega posinovljenja.¹⁸ »Kakšno ljubezen nam je skazal Oče, da se imenujemo in smo božji otroci« (1 Jan 3,1).

¹⁸ Prim. S. Zedda, *Battesimo e nuova vita in Cristo*, v: *Rivista di vita spirituale* 21 (1967) 220—222.

Teologija o krščanskem prerojenju in božjem otroštvu se dotika vrha novozaveznega nauka o odrešenju, ki se v nas uresničuje. Prehod v nebeško slavo ne dodaja kristjanu nobene bistvene popolnosti, ki je ne bi že uresničeval v zemeljskem življenju. Še več. Nebeška slava ni nič drugega kot posledica in končni sklep stanja, ki je v sebi že poveljčano. »Mi pa vsi z odrgnjenim obrazom gledamo kakor v ogledalu Gospodovo slavo in se tako v isto podobo spreminjamo iz sijaja v sijaj« (2 Kor 3,18).

Skrivnost našega prerojenja in božjega otroštva pripisujemo Svetemu Duhu. »Kateri koli namreč se dado voditi božjemu Duhu, ti so božji otroci. Kajti niste prejeli duha suženjstva zopet v strah, ampak prejeli ste duha sinovstva, v katerem kličemo ‚Aba, Oče‘! Sam Duh pričuje z našim duhom, da smo božji otroci. Ako pa otroci, tudi dediči, dediči božji, so dediči pa Kristusovi« (Rimlj 8, 14—17). Smeli bi reči, da tu apostol Pavel praktično podaja definicijo kristjana: Kristjan je človek, ki ga vodi Sveti Duh. Toda božji duh je tudi Duh Kristusov (prim. Rimlj 8,9). Ker kristjane notranje vzgiblja in oživlja isti Duh, ki deluje v Kristusu, so z njim (Kristusom) življenjsko povezani in so zato kot Kristus božji otroci. Duh, ki izhaja iz Sina, ustvarja v človeku božje otroštvo. Ker postanejo kristjani božji otroci po delovanju Duha, se smejo z vso pravico in pogumom vesti pred Bogom kot njegovi pravi otroci.¹⁹

Eden in isti Duh je v Kristusu in vernikih. Tudi Kristus je navzoč v njih, v njih deluje in jih oživlja. Po Svetem Duhu je Kristus, učlovečeni božji Sin, postal »oživljajoči duh« (1 Kor 15,45). Svoje sinovstvo posreduje ljudem, saj je »prvorojenec med mnogimi brati« (Rimlj 8,29). Otroci v Sinu, otroci po Svetem Duhu. Krščanska eksistenca je zakoreninjena v skrivnostni večni stvarnosti trinitaričnih odnosov, ki so vključeni v skrivnost zgodovine odrešenja.

c) Sadovi Svetega Duha

Notranji dar Svetega Duha uresničuje v človeku božje otroštvo in daje nadnaravno moč, da živi kot božji otrok. Ta resnica, ki določa kristjanovo duhovno podobo in možnost delovanja samega, nujno izhaja iz božje stvarnosti uresničene odrešenjske skrivnosti v človeku. Kristjan je tak zato, ker je božji otrok, in to njegovo otroštvo — določena in neizčrpna milost — je preoblikovanje po prvorojencu Kristusu (Rimlj 8,29), stvaren odsev Gospodove slave (prim. 2 Kor 3,18), novo stvarjenje v Kristusu (prim. Ef 2,10), Kristusova navzočnost v naših srcih (Rimlj 8,10), Kristusovo življenje

¹⁹ Prim. O. Knoch, *Der Geist Gottes und der neue Mensch*, Stuttgart, 1975, 68—70.

v nas: »Živim pa ne več jaz, ampak v meni živi Kristus« (Gal 2,20). Kristjana duhovna življenjskost je ista kot v Kristusu, saj osebna deležnost njegove božje narave pomeni resnični začetek prijateljstva v Sveti Trojici. Jasno je, da takšno povzdignjenje življenjskih sposobnosti odločno presega vse ustvarjene zmožnosti in opozarja na neposreden poseg božje vsemogočnosti. To poseganje božje vsemogočnosti pripisuje novozavežno razodetje Svetemu Duhu. Kristjan kot božji otrok ni samo preoblikovan, oživiljen po Svetem Duhu, temveč tudi usposobljen, da deluje skladno s Svetim Duhom, ki v njem prebiva.²⁰ »Pravim pa: po duhu živite in ne strezite poželenju mesa. Zakaj meso poželi zoper duha, duh pa zoper meso; ta dva sta si namreč med seboj nasprotna, da ne delate tega, kar bi hoteli. Ako pa se daste voditi duhu, niste pod postavo. Očitna pa so dela mesa; in taka so: nečistovanje, nesramnost, razuzdanost, malikovanje, čaranje, sovraštvo, zdražba, zavist, jeza, prepirljivost, razprtije, ločine, nevoščljivost, uboji, pijančevanje, požrešnost in kar je temu podobnega. O tem vam napovedujem, kar sem že napovedal: tisti, ki take reči počenjajo, ne bodo podedovali božjega kraljestva. Sad duha pa je: ljubezen, veselje, mir, potrpežljivost, blagost, dobrotljivost, zvestoba, krotkost, zdržnost. Zoper take ni postave. Ti pa, ki so Kristusovi, so meso s strastmi in poželenjem vred križali. Ako živimo po duhu, po duhu tudi ravnajmo« (Gal 5, 16—25).

Kdor je Kristusov, ima Svetega Duha, ki je novo počelo življenja in delovanja; živi po duhu, ki je spodrnil »meso« kot dejavno počelo. Moralne pomanjkljivosti, ki jih v njem povzroča meso, se morejo zdaj spremeniti v nasprotno sadove, ki so sicer darovi Duha: ljubezen, veselje, mir in vse druge kreposti. Ti darovi, ki praktično oblikujejo krščansko življenje, so nasledek božje moči, ki jo je človek kot božji otrok prejel od Svetega Duha. Ko kristjan dela dobro, križa meso s strastmi in poželenjem vred, sledi notranjim impulzom Svetega Duha.²¹ To je nuja, ki izhaja iz njegove nove nadnaravne biti, ki ga more sama voditi do določene svetosti. »Kdor se je v duhu, bo od duha žel večno življenje« (Gal 6,8). Večno življenje je polnost Kristusovega življenja v nas, pridobitev dediščine, do kateri imamo kot božji otroci in Kristusovi bratje dejansko pravico. Ko kristjan živi po duhu in prinaša sadove duha, jasno pričuje, da je božji otrok. »Kateri koli namreč se dajo voditi božjemu Duhu, ti so božji otroci« (Rimlj 8,14). Vendar pa, dokler ne bo dokončno rešen umrljivega mesa, je kristjan predmet nestalnosti mesa. Samo, če je poslušen Svetemu Duhu, postopoma uresničuje podarjeno svetost, se stalno približuje popolnemu razodetju božjega otroštva.

²⁰ Prim. O. Knoch, n. d., 85—88.

²¹ Prim. O. Knoch, n. d., 82—83; A. Penna, *Lo Spirito Santo*, v: *Rivista di vita spirituale* 21 (1967) 431—434; V. Paschetto, n. d., 36—37.

Ko božje ljudstvo potuje iz slave v slavo vse do polnosti božje dediščine, izvršuje Sveti Duh odrešenje v Kristusu, s katerim je Oče na poseben način posegel v zgodovino odrešenja.

Povzetek: France Oražem, Delovanje Svetega Duha v zgodovini odrešenja

Odrešenjska božja moč, ki deluje v zgodovini odrešenja, se na poseben način pripisuje Svetemu Duhu. Stara zaveza prikazuje duha kot božjo moč, ki je navzoča in dejavna v svetu in zgodovini. Novozavezna teologija predstavlja Svetega Duha kot osebo skupaj z Očetom in Sinom in ima posebno vlogo v odrešenjski skrivnosti Kristusa in kristjana.

Zusammenfassung: France Oražem, Die Tätigkeit des Heiligen Geistes in der Heilsgeschichte

Die erlösende Gotteskraft, die in der Heilsgeschichte tätig ist, wird auf besondere Weise dem Heiligen Geist zugeschrieben. Das Alte Testament stellt den Geist als jene Gotteskraft vor, die in der Welt und Geschichte anwesend und tätig ist. Die neutestamentliche Theologie stellt uns den Heiligen Geist als Person vor, zusammen mit dem Vater und dem Sohn, die ihre eigene Rolle im Heilsgeheimnis Christi und der Christen hat.

Résumé: France Oražem, L'action de l'Esprit Saint dans l'histoire du salut

La puissance salvatrice de Dieu qui agit dans l'histoire du salut est attribuée d'une manière spéciale à l'Esprit Saint. L'Ancien Testament nous parle de l'Esprit comme d'une force divine, présente et agissante dans le monde et dans l'histoire. La théologie néotestamentaire nous présente l'Esprit Saint comme une personne en communion avec le Père et le Fils et qui a son rôle propre dans le mystère salvifique du Christ et du chrétien.

Guy Lafon

Teološki nauk iz preganjanja

»Sovražniki vere danes ne postavljajo pod vprašaj Boga, pač pa udarjajo po cerkvenosti, po skupnosti, ker se tu rojeva Bog. To je Herodova taktika. Gre za različne ponudbe: mi nismo zoper Cerkev, ampak le zoper to ali ono. To so različni poskusi, da Cerkev razdele na proste faktorje: na duhovništvo — svetno in redovno, na škofe, na laike, da bi razrušili Cerkev. Takrat Cerkev ne bo več mogla roditi Boga svetu, ker se Bog rojeva v skupnosti. Tam, kjer se rojeva Bog, tam se poraja novi svet, tam se svet spreminja.«

Takó je pred kratkim pridigal duhovnik na velikem ljudskem romanju v neki socialistični državi. Cerkev prestaja tam stalno šikaniranje in živi v mejah strogo nadzorovane svobode. Izrečene misli je vredno pretehtati, saj povedo, da ima preganjanje Cerkve, če ga poskušamo misliti, čisto religiozen pomen. Takšna je vsaj hipoteza, ki jo tu zagovarjamo.

I. Kako religiozno razumeti preganjanje Cerkve danes?

Vprašujemo se namreč, kako religiozno razumemo preganjanje Cerkve danes? Pravimo *religiozno*, in kar se tiče nas, *krščansko*. Ta prislova imata dvojen pomen. Najprej pomenita, da morejo religiozne, krščanske povédi osvetliti preganjanje Cerkve v nekaterih deželah. Vendar se ne bomo ustavili pri tem vidiku. Menimo namreč, da bi mogli danes razumeti religijo in krščanstvo na novo ali pa vsaj na način, ki ga pogosto zanemarjajo. *Danes* poudarjamo, ker hočemo obogatiti naše razmišljanje z razširjeno mislijo o sodobni družbi in totalitarizmu, ki jo ogroža.

Tako obravnavamo preganjanje religije v vseh možnih oblikah kot *teološko izhodišče* (locus theologicus). Kot je znano, je ta izraz vzet iz teološkega izročila.¹ Tu označujemo z njim položaj, ki ga Cerkev doživlja in nam daje misliti o Bogu in o našem odnosu do njega. To pomeni,

¹ Prim. Lieux théologiques, Dictionnaire de théologie catholique IX, 1, 712—747.

da dogodek, iz katerega izhajamo, prerašča po svoji pomenskosti zgodovinske okoliščine, v katere se je zapisal. Njegova moč se nekako razširi na celotno razmišljanje o religiji, še posebej o krščanstvu.

2. *Ali gre za spor med privrženci transcendence in privrženci imanence?*

V zahodnih državah, ki veljajo opravičeno ali pa ne za svobodne, se pogosto obravnava preganjanje Cerkve v totalitarnih režimih, še zlasti na Vzhodu. Če povemo na kratko, lahko rečemo, da se vse razlage preganjanja opirajo na isti predsodek.

Na eni strani so verniki, pravijo. Ti verujejo v stvarnosti, ki presegaajo družbo, verujejo predvsem v Boga. Ta je zunaj silnic, ki gnetejo in oblikujejo človeško družbo in zgodovino. Na drugi strani pa so ljudje, predvsem politični režimi, ki zanikajo obstoj teh transcendentnih stvarnosti. Omejujejo se na družbo in zgodovino, kjer delujejo razlike in spori med posamezniki in skupinami. Vsakršno afirmiranje transcendentnih stvarnosti se jim zdi ovira v tem delovanju in preprečevanje v reševanju nasprotij, ki oblikujejo družbeno življenje skozi zgodovino. Tem ljudem — imenujmo jih totalitaristi — ne preostane torej nič drugega, kot da se bojujejo zoper druge, zoper vernike. Med privrženci imanence in privrženci transcendence, med temi, ki trdijo, da sta družba in zgodovina prevzeli božje mesto, in onimi, ki so prepričani, da Bog prerašča družbo in zgodovino, poteka neizogiben in vedno neusmiljen boj.

To razlago bi lahko sicer bolj niansirali, ublažili njeno abstraktno togost, vendar bi ostala. Zmeraj bi namreč naleteli na ogrodje, ki ga predpostavlja; to pa je opozicija med transcendenco in imanenco, med transcendenco in družbeno-zgodovinskim. Če hočemo priti naprej, se moramo dejansko vprašati o veljavnosti in vrednosti te opozicije. Ali ta opozicija res omogoča, da razumemo danes preganjanje religije? Tu je vse vprašanje! Ali je miselno orodje, ki smo ga uporabljali, primerno in zmožno razložiti pojav, ki nas zanima? Vse kaže, da ne smemo zaupati temu orodju, da ga moramo pred uporabo preveriti.

3. *»Bog se rojeva svetu v skupnosti«*

Odlomek iz pridige pravi: »Sovražniki vere danes ne postavljajo pod vprašaj Boga.« Drugače povedano, ne napadajo zunanji, transcendentni predmet, na katerega se nanašajo verniki. Njihovi udarci so usmerjeni drugam. Udarce sprejema stvarnost, ki je v družbenem in zgodovinskem prostoru: »Udarjajo po cerkvenosti, po skupnosti.« Nasprotnik ,sovražnikov

vere' je homogen z družbenim in zgodovinskim tkivom. Vendar ima njun boj v vernikovih očeh religiozen pomen: če namreč napadajo cerkveno življenje vernikov, je to zato »ker se tam rojeva Bog svetu«. Če je tako, lahko torej rečemo, da je božja stvar enaka s stvarjo določene skupnosti, z edinostjo te skupnosti.

Ne mislimo, da bi bila kakšna določena človeška skupnost božji glasnik, ker pač sama, kot bi to lahko delal tudi posameznik, izpoveduje Boga. Pod vprašaj postavljajo občestveno obstojnost takšne skupnosti znotraj celotne družbe. To je tisto, česar ne morejo prenesti ‚sovražniki vere‘. Če totalitarizem zavrača združevanje kristjanov, ne dela zato, ker ti pričujejo o Bogu, ko ohranjajo živ pojem Boga, ko zatrjujejo njegovo bivanje. Stvari so bolj preproste, pravi pridigar: to je zato, »ker se Bog rojeva svetu« že zaradi tega, ker ta skupnost je, »zato, ker se Bog rojeva svetu v skupnosti«.

Svobodno bivanje občestva ter Cerkve religiozno pomeni dajanje Boga svetu. Ta božji prihod ne pojmuje kot vdor kakšne tuje stvarnosti v družbo. Družbe ne odpravljajo obstoj kakšne različne skupnosti v celotni družbi: ta je le spremenjena. »Tam, kjer se rojeva Bog, tam se poraja nov svet, tam se svet spreminja.« Novost, dejansko gre za novost, ni v razkroju družbenega bitja, ampak v tem, da izgineva družba, ki ne priznava ne sprejema in noče različnosti, drugačnosti. Novost je propad totalitarne družbe. Rojstvo Boga je enako s koncem družbe brez družbenih delitev, ne pa uničenje vseh družbenih odnosov. Bog se rodi tudi v obstoju skupnosti, ki hoče, da jo drugi priznajo.

Seveda smo daleč od opozicije med transcenco in imanenco, ki naj bi se postavljala proti družbi in zgodovini. Tu je ta opozicija neuporabna. Ne sklicujemo se na načelo, ki bi bilo tuje človeškemu prostoru in bi oviralo družbene odnose. Po resnici povedano, če se še kdo sklicuje na transcenco, ki bi lebdela nad družbenimi dogajanja, ni to skupnost vernih, ampak teoretik totalitarizma. Totalitaristična misel in dejavnost se namreč v celoti ravnata po načrtu, kateremu hoče totalitarist podvreči celotno družbo. To počelo moremo imenovati načelo družbene nerazličnosti, družbe brez različnosti. To načelo je pravi malik totalitarizma in ga lahko izražamo takole: v družbi ni in ne sme biti druge družbe, kot je celota družbe, lahko je le družba v celoti, ki prepoveduje kot nekakšen tuj in transcendenten bog vsako različnost, odpravljajo vsako drugačnost. Končno se zagovorniki totalitarizma vedejo kot zašli teologi, kot malikovalci, ki onemogočajo društvene odnose, ko afirmirajo svojega Boga. Toda videli smo, da verniki, o katerih govorimo, niso takšni. Zanje ni izpoved, afirmacija Boga enaka z afirmacijo nekakšnega zunanjega počela, ki bi bil nekakšen zapah, ampak se ta izpoved ujema z obstojnostjo skupnosti v družbeni celoti.

4. *Edinost skupnosti in rojstvo Boga svetu*

Ni dvoma, da bi lahko razumeli izraze »cerkvenost, skupnost« še kako drugače, kot pa smo jih mi. Seveda je možen ugovor, da ne moremo razumeti teh dveh izrazov, ne da bi omenili, kaj pomeni Cerkev za vernika. Ta jo ima tudi za skupnost, ki jo je ustanovil Jezus Kristus in končno Bog sam. Lahko bi kdo ugovarjal, da ne moremo ohraniti le zgolj formalnega pomena teh izrazov ne glede na ustaljene krščanske razlage. In v običajnih krščanskih razlagah te pojme razumejo kot nekakšna emanacija Boga v družbeni svet, kot vdor božanske zunanosti v imanenco zgodovine.

Ugovor je poučen: omogoča nam, da storimo odločilni korak. Sprejmimo za trenutek misel, da bi naš pridigar, če bi komentiral svoje trditve, ubral uhojeno pot in bi razlagal v običajnem pomenu. Če bi bilo tako, bi se izkazalo, da tudi pridigar sprejema opozicijo med imanenco in transcendo in je sam privrženec misli, ki postavlja kakšno počelo, tokrat naj bi bil to Bog, ki je nad družbenim dogajanjem in ga od zunaj usmerja in ovira. V tem primeru bi bil pridigar le druga izdaja totalitarnega misleca. Razume se, da bi pomisleki, ki jih imamo zoper enega, veljali tudi zoper drugega.

Če se pa lahko naše razmišljanje izogne ustaljeni razlagi, je to ravno zaradi možnosti, ki jih dopušča pridiga. Ali ne beremo: »Bog se rojeva v skupnosti«, ne pa »Bog poraja skupnost, ki je utelešenje njegove navzočnosti v svetu«? To pa je nekaj čisto drugega?

Toda gre še za več. Če vzamemo odlomek v njegovem najbolj očitnem in prvotnem pomenu in o katerem še nismo spregovorili, nas opozarja pred vsakršno cepitvijo skupnosti. Z namenom, da bi jih zavrnil, omenja »poskuse, da se Cerkev razdeli na proste faktorje: na duhovništvo — svetno in redovno —, na škofe, na laike, da bi razrušili Cerkev«. Pove namreč, da se skupnost ne da raztrgati v svoji edinosti, da je to pomembno, kajti ta edinost omogoča, da se Bog rojeva svetu. Ne gre za sklicevanje na Boga, ki bi bil zunanje zagotovilo edinosti — edinost je pogoj, da se Bog poraja v svetu. To je nekaj čisto drugega!

Povedano zadostuje, da razumemo pridigo, kot jo razumemo. Ta odpre namreč vrata novi možni razlagi, ko razlikuje od začetka med napadom na Boga in napadom na Cerkev, ki tega Boga izpoveduje.

5. *Drugačnost, transcendenca in totalitarizem*

Pot, ki jo nakazuje pridiga, omogoča, da se izognemo ustaljeni razlagi, ki absolutizira opozicijo transcendenca — imanenca, ko gre za odnos do družbe in zgodovine. Ta razlaga bo vedno opravičevala kakšen totalitarizem in kaj malo pomembno je, ali ima ta politični ali verski predznak: metode

in sadovi so isti. Nič ne izgubimo, če opustimo to miselno orodje, ko gre za razumevanje bistva religije, posebno še krščanstva, v družbi in zgodovini. Zalovanje za to razlago je še toliko bolj neumestno, ker je odprta pot veliko bolj obetavna. Ko smo namreč na področju družbeno-zgodovinskega, moremo *religiozno* razumeti, za kaj pravzaprav gre, ko preganjajo religijo ali krščanstvo.

Katera je torej ta stvarnost, o kateri priča obstojnost skupnosti v družbi, te skupnosti, ki jo dojemajo kot prostor, kjer se poraja Bog svetu? Ne gre za nekaj transcendentnega glede na družbo, temveč za nezatrljivo *drugačnost*, ki je znotraj družbe in sestavlja vsako resnično človeško družbo.

Ljudje, ki razmišljajo o pojavu sodobnega totalitarizma, so poznali odločilno vlogo te drugačnosti, vendar je niso poistili s transcenco glede na družbo. V njej vidimo to, kar je eden izmed njih posrečeno imenoval bistvo *demokratične iznajdljivosti*. V demokraciji, pravi Claude Lefort, »se oblast pojavlja kot prazen prostor in ti, ki jo opravljajo, nastopajo kot preprosti smrtniki. Zavzemajo jo le začasno ali pa se morejo tam umestiti le na silo ali z zvijačo; ni zakona, ki bi se mogel fiksirati, čigar povédi ne bi bile sporne in osnove vprašljive. Končno je nesprijemljiva predstava o središču in obrobnosti: edinost ne more odslej več zabrisati družbene razdeljenosti.«² Gre za spoznanje, da ima vsaka družba v zgodovini le enega resničnega nasprotnika: to je totalitarizem s svojim težanjem, da bi ustavil proces drugačenja. Ta proces ne le da ne ovira ali celo ruši družbeno življenje, temveč ga omogoča in stori človeka vrednega.

6. Verna skupnost in družba

Med razmišljanjem Cl. Leforta in našim je hkrati neka sorodnost, pa tudi neka različnost. Osvetlili bomo obe.

Sorodnosti ne bomo opazili, če imamo drugačenje družbe za tisto, kar omogoča določeni skupini, Cerkvi na primer, da se sklicuje na transcenco, ki naj bi bila zunaj družbenega področja. Kakor da bi mogla družba, ne da bi se zanikala, dopuščati prostor *tudi* za silo, ki jo uničuje. Videli smo, da vsako sklicevanje na zunanjo transcenco ustavlja in odpravlja proces drugačenja, ki je pogoj vsega družbenega življenja.

Če sta religija in krščanstvo sorodna z iznajdljivostjo, ki stalno oblikuje družbo, je to zato, ker se Bog rojeva in ni kakor temelj, na katerega bi se družba oprla. Kot ni v družbi oblast pritrjena na nikakršen podstavek, kot ni noben zakon nikoli také dokončen, da bi ga ne mogli spremeniti, kot

² C. Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris 1981, 172.

edinost družbe ne izhaja iz kakšnega osrednjega pristojništva, ki bi jo zagotavljalo, tako tudi Bog skupnosti vernih ni za to skupnost nekakšno zaledje, podobno rečni strugi, ki bi jo obvaroval pred spremembami. »Tam, kjer se rojeva Bog, tam se poraja nov svet, tam se svet spreminja.« Kakor je iznajdljivost v družbenem dogajanju bistvo demokracije, prav takó je iznajdljivost — in ne le odkrivanje tega, kar je že! — temeljna razsežnost v bivanju in razvoju verne skupnosti.

Sorodnost je še v tem, da demokracija kakor tudi skupnost vernih — Cerkev — meri takoj na družbeno dogajanje, ne pa na osamljenega posameznika. Oblast, zakon in védenje niso v demokraciji zasebna lastnina, temveč sad družbenih dogajanj in razgovorov. Podobno je tudi v religiozni družbi, kjer gre za odnos do Boga. Vendar ni ta odnos nikakršen osebni in zaseben privilegij, ki bi bil dodeljen posamezniku ali skupini ne glede na njihova razmerja s celotno skupnostjo. Drugače povedano: ta sorodnost ni le v tem, da se v demokratični in religiozni skupnosti vedno nekaj ustvarja, pač pa je še v tem, da je osebek tega ustvarjanja v obeh primerih — če lahko tako rečemo — družbeno telo v celoti in v »edinosti, ki ne more zabrisati družbene razdeljenosti.«

Prezreti pa tudi ne smemo razlike med demokratičnim delovanjem družbe in prihodom Boga v dogajanje občestvenega bivanja. Demokratično dogajanje je namreč le prostor, kjer se more pojaviti Cerkev. Vendar ne moremo mešati *dovoljenja in možnosti* za obstoj religiozne skupnosti z *dejanskim* obstojem te skupnosti. Ta, kakor vse druge skupnosti, ne obstaja, dokler je *le možna*. Resnična novost je njena dejanska obstojnost. Te obstojnosti pa ne moremo ločiti od potez, po katerih jo spoznamo. Med temi potezami je na prvem mestu človekova izpoved Boga, priznanje božjega prihoda svetu v »obstojnosti skupnosti«. Jasno je, da do te izpovedi in tega priznanja ne pride, če ostanemo le v možnem. Bistveno za izpoved in priznanje je, da dejansko sta; če sta zgolj možna, ju ni. Religiozna skupnost je poseben prostor v družbeni celoti, kjer se ta izpoved in to priznanje uresničujeta; celotna družba pa ne opravlja vloge, ki je lastna religiozni skupnosti, temveč le dopušča, da ta odigra svojo vlogo. Kakor ne more biti državne religije, tako tudi ne more biti, da tako rečemo, družbene religije. V tem primeru bi se totalitarizem ponovno vrnil v družbeno dogajanje, da ga onemogoči. S tem pa bi preprečili tudi človekovo svobodno izpoved Boga, ki »se rojeva svetu« v skupnosti.

Gremo še naprej. Verna skupnost je tisti prostor v družbi, kjer priznavajo rojstvo Boga svetu. Vendar se rojstvo Boga ne omejuje na empirične meje te skupnosti. Verniki razločijo prihod Boga v družbenem dogajanju, ko se to izogiba totalitarizmu. Je pa to razločevanje mogoče le iz okrilja religiozne skupnosti. Takó je za verne rojstvo Boga hkratno s svobodnim funkcioniranjem celotne družbe, kolikor ta dopušča »prihod novega sveta«,

ko jo oblikuje nenehno drugačenje. Toda to spreminjanje sveta, ta prihod novega sveta *se ne prepozna in ne prizna* kot rojstvo Boga brez izpovedi verne skupnosti. Hkrati pa moramo poudariti: ta izpoved *ne dela* iz tega spreminjanja in prihoda novega sveta rojstva Boga. Če bi, bi tokrat po drugi poti še vedno poganjala klica družbenega totalitarizma. Tokrat bi šlo za totalitarizem Cerkve, za ideološki imperializem religije.

7. Ali moremo ločiti vero in pripadnost Cerkvi?

Do teh zaključkov smo prišli, ker ne pojmujeemo religije kot klica k transcendenci, ki bi suvereno obvladovala družbeno dogajanje; ko izpovedujemo, da se »Bog rojeva v skupnosti«. Do sem nas je pripeljalo razmišljanje o posledicah totalitarizma. Še več, k razmišljanju nas je spodbudilo preganjanje verske skupnosti. Hkrati pa smo opazili, da totalitarizem zalezuje tudi verska stališča, dokler ločujejo verniki vero od pripadnosti k verni skupnosti.

Vendar povejmo jasno: nekateri krščanski teologi niso sposobni iti po poti, ki smo jo mi prehodili. Razlikujejo namreč med vero in pripadnostjo Cerkvi. Vera je zanje bistvena in odločilna religiozna razsežnost, ker povezuje vernika s transcendentnimi stvarnostmi; pripadnost Cerkvi pa je nekaj prigradnega, zgolj sociološkega, kot radi prezirljivo povedo. Ti teologi povečujejo pozasebljenje religioznega življenja in čisto prezrejo tveganja, s katerimi se sooča to religiozno življenje, ko hočejo »sovražniki vere razdeliti Cerkev na proste faktorje: na duhovništvo — svetno in redovno — na škofe, na laike, da bi zrušili Cerkev.« S posmehom bodo rekli, da gre zgolj za institucionalno zadevo. In vendar, če nam daje preganjanje Cerkve danes kakšen nauk, je to gotovo ta: Ponovno moramo premisliti odnos med vero in pripadnostjo cerkveni skupnosti. Zakaj? Zato, ker »danes sovražniki vere ne postavljajo pod vprašaj Boga. Pač pa udarjajo po cerkvenosti, po skupnosti, zato, ker se tam rojeva Bog.«

Prevedel D. O.

Povzetek: Guy Lafon, Teološki nauk iz preganjanja

Preganjanje Cerkve po svetu zahteva od teologov, da ponovno premislijo odnos med vero in pripadnostjo Cerkvi. Opozicija transcendenca — imanenca se izkaže kot neustrezno miselno orodje za religiozno razumevanje preganjanja.

Résumé: Guy Lafon, Leçon théologique de la persécution

La persécution de l'Eglise dans le monde contemporain invite à une nouvelle approche concernant le rapport entre la foi et l'appartenance à l'Eglise. L'outil

classique pour penser la foi qu'est l'opposition entre la transcendance et l'immanence s'avère inopérante. En effet, la référence aux réalités transcendentes qui surplombent le jeu de la société engendrent le totalitarisme.

Zusammenfassung: Guy Lafon, Theologische Lehre der Verfolgungen

Die Verfolgungen der Kirche in der Welt fordern von den Theologen, dass sie die Beziehungen zwischen dem Glauben und der Zugehörigkeit zur Kirche neu bearbeiten. Der Gegensatz Transzendenz-Immanenz stellt sich als ein unentsprechendes Denkensmittel für religiöses Verständnis der Verfolgung. Die Gesellschaft und die Geschichte transzendierende Sachlichkeiten sind den Totalitarismen offen und ermöglichen sie.

Metod Benedik

Pojav laicizma

Laicizem se je kot nov pojem pojavil proti koncu 19. stoletja predvsem v zvezi z vprašanjem šolstva v Franciji, v cerkveno izrazoslovje ga je vnesla okrožnica papeža Pija XI. Quas primas z dne 11. decembra 1925¹. Ima pa seveda pojav laicizma široko zgodovinsko ozadje in tudi dolgotrajen postopen proces²

Vsaka Cerkev, ki je vsaj nekoliko urejena z določenimi strukturami, razen bogočastja, nudi svojim vernikom tudi določeno obliko humanizma, na neki način nanje vpliva ter skuša povečati njihovo število. Že tukaj se bolj ali manj sooča z državo: v posameznih primerih gre včasih lahko tako daleč, da težnja po močnejšem vplivu na vernike prehaja v klerikalizem, ta pa v svojih skrajnih oblikah v teokracijo. Kako gleda na to država? Ali bo mar sprejela stanje podrejenosti Cerkvi (cerkvam) ali pa bo skušala sama gospodovati nad njo ter jo vpreči v službo svoje politike? Ali se bo proti njej borila? Ali jo bo pustila (ali mogla pustiti) popolnoma svobodno in obenem ohranila tudi svojo neodvisnost? Vsekakor gre za pomembna vprašanja: gre za suverenost države, ki je s svojo zakonodajo in politiko odgovorna za skupno blaginjo naroda, gre pa tudi za svobodo vernih in nevernih državljanov nasproti državi in Cerkvi, gre za sožitje državljanov, ki so sicer različni po svojem verskem prepričanju, pa spet povezani v enoten narod ali državo.

Laicizem v najširšem pomenu besede začne nastopati, ko država zavrača kakršnokoli obveznost do Cerkvá. Ko le-te skušajo razvijati dejavnosti na področjih, ki po njihovem mnenju spadajo k samemu bistvu njihovega poslanstva, država dostikrat nasproti njim prav ljubosumno in s posebnimi poudarki brani svojo neodvisnost ter poudarja svojo liberalnost. Tudi odnos množic nasproti Cerkvam in državi je zelo različen, gotovo pa je neodvisnost od ene in od druge občutno močnejša tam, kjer vlada večja demokratičnost³.

Avtor L. Verscheure opredeljuje laicizem takole: laicizem danes lahko opredelimo kot potrditev absolutne ločitve Cerkve od države, pri čemer se

¹ Prim. J. Verscheure, *Laizismus*, LThK 6, 750.

² Prim. B. de Loménie, *La Chiesa e lo Stato*, Catania 1959, 153 sl.

³ Prim. L. de Naurois, *Laïcité*, EU (Encyclopaedia universalis, Paris 1968) 9, 743.

obravnava vera kot popolnoma zasebna stvar, ki na javno, družbeno življenje ne sme imeti nikakršnega vpliva. V tem smislu ima laicizem lahko tri pomene:

— v vseh političnih, pravnih, administrativnih, gospodarskih in drugih uredbah ima država suvereno oblast, ker je sama avtonomna družba z lastnimi nalogami in namenom;

— v deželi z različnimi veroizpovedmi država zagotavlja vsem vernikom svobodno izpovedovanje vere;

— država brez kakršnekoli nadrejene avtoritete razvija sama iz sebe svojo lastno moralo, ki mora postati »resnica« za vse državljane. Tako državno etiko Cerkev obsoja; zgodovina namreč kaže, da je v največ primerih vodila, čeprav različno in ne vedno enako močno, v ateistični materializem⁴.

Odpor različnim oblikam vpliva Cerkve na javno življenje v preteklosti, ki ga lahko povzamemo kot državni laicizem, je predvsem zahodni pojav, še posebej francoski. Nedvomno se je laicizem v takem smislu, kot ga razumemo danes, začel porajati v Franciji in tod so ga tudi najbolj sistematično razvili; še danes se v tej deželi izraža najbolj istorodno. Tako se tudi najlaže soočamo z njim ob spoznavanju francoske misli o državnem laicizmu v vsem njenem zgodovinskem razvoju.

Doktrina o državnem laicizmu se je zgodovinsko razvijala najbolj nasproti katoliški Cerkvi predvsem zaradi njene centralizacije pa tudi zaradi njene močne prevlade na številnih »laičnih« področjih. Manj povoda so za to dajale posamezne reformirane protestantske skupnosti, saj pri njih pogosteje naletimo celo na zavestno in z njihovim naukom utemeljeno prizadevanje za podrejenost državi. Ko torej obravnavamo državni laicizem, gre predvsem za odpor proti uveljavljanju in dejanskemu ravnanju katoliške Cerkve, čeprav bi v zvezi s tem lahko omenjali tudi npr. prodor laicizma v Turčiji, ko je Kemal Atatürk skušal razbiti islamsko državo, ali laicizem v ZDA, kjer so protestantske skupnosti in njihovi pripadniki zelo številni⁵.

Čeprav poznamo pojem laicizma šele iz novejšega obdobja zgodovine, je vendar treba korenine razvoja tega pojava iskati daleč nazaj, praktično čisto pri začetkih Cerkve; obravnavanje laicizma se neposredno prepleta z vprašanjem odnosa med Cerkvijo in državo oziroma med duhovno in svetno oblastjo.

Ustanovitelj Cerkve Jezus Kristus je postavil temeljna načela o razlikovanju med duhovnim in svetnim področjem: »Dajte cesarju, kar je cesarjevega in Bogu, kar je božjega« (Mt 22,21). Povzetek Jezusovega nauka o odnosu do države bi bil lahko naslednji: Jezus ne priznava rimskemu ce-

⁴ Prim. J. Verscheure, n.d. 750.

⁵ Prim. L. de Naurois, n.d. 743.

sarju nobene božjepравниosti, nobene legitimnosti, ki bi izvirala od Boga, toda priznava cesarjeve pravice in zahteva, da so mu podložniki pokorni. Na svojem področju ima država pomembno vlogo: red in mir, ki zanju skrbi, sta koristna za vse. Toda priznavanje Boga kot najvišje oblasti omejuje državno oblast; ta se ne sme postaviti na mesto Boga, ne sme prepovedati čiščenja Boga in ne sme kršiti božjih zapovedi⁶.

Dejansko je ta odnos vedno ostal vprašljiv. Dokler krščanstvo še ni zaživelo v svobodi, se je sicer to vprašanje omejevalo v glavnem na odnos kristjanov do državne oblasti, čisto drugačne razsežnosti pa je dobilo po letu 313, ko je dal Konstantin z milanskim reskriptom krščanstvu svobodo. Sam se je razglasil za »škofa za zunanje zadeve« in svoj odnos do Cerkve uravnaval čisto v smislu rimskega pojmovanja oblasti: podpora, ki jo daje Cerkvi, pomeni hkrati tudi oblast nad Cerkvijo⁷. Čeprav si kasnejši cesarji niso lastili takega ali podobnega naslova (naslov »pontifex maximus« je odložil cesar Gracijan), pa vseeno pogosto naletimo, ko so kot oblastniki skušali posegati v notranja cerkvena vprašanja in ob tem prihajali tudi v ostre spore z odločnimi škofi. Nekateri škofje so se trudili, da bi določneje začrtali mejo med duhovno in svetno oblastjo. Milanski škof Ambrož je dopovedoval cesarju Teodoziju: »Cesar je znotraj Cerkve, ne nad Cerkvijo«. Gotovo so v okviru tega vprašanja še poglavje zase cesarji, ki so nastopali zaostreno cezaropapistično, kot npr. že Konstantinov sin Konstancij, ki je v času arijanskih sporov sam predpisoval formule veroizpovedi in silil škofe, da jih sprejemajo.

Določene spremembe je v odnose med svetno in duhovno oblastjo vnesla miselnost zgodnjega srednjega veka. Načela papeža Gelazija I. (492—496) o dveh oblasteh so morala odstopiti prostor novim pojmovanjem, po katerih Cerkev — *Ecclesia universalis* — vključuje vse stvarnosti, naravne in nadnaravne in je tako sama tudi izhodišče ene same oblasti, ki se sicer glede na funkcijo razlikuje na svetno in duhovno, ki pa ima spet skupen finis politico-religiosus. Ne gre torej za dve ontološko ločeni oblasti, ampak za dva izvrševalca oblasti v Cerkvi. Eno in drugo področje se močno prepleta: *regnum est sacerdotale, sacerdotium est regale*. Po maziljenju, ki so mu pripisovali zakramentalno moč, je vladar postal — s takimi naslovi sta npr. Alkuin in Pavlin Oglejski označevala Karla Velikega — *vicarius Christi, persona divinisata, defensor Ecclesiae, rex et sacerdos, pontifex in praedicatione* itd. Ravnanje vladarja v smislu takega pojmovanja značilno osvetljujejo stavki iz pisma Karla Velikega papeža Leona III. leta 795: »Naša naloga je, da z božjo pomočjo na zunaj z orožjem branimo Kristusovo Cerkev pred vpadi poganov in opustočenjem nevernih, na znotraj pa jo

⁶ Prim. F. Rode, *Cerkev in država v prvih stoletjih*, v: BV 41 (1981) 246.

⁷ Prim. H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte* II/1, Freiburg, Basel, Wien 1973, 4 sl.

utrjujemo z izpovedovanjem prave vere. Vaša naloga, sveti oče, pa je, da kot Mojzes dvigate svojo roke v molitvi in tako pomagata našim vojnim krdelom, da bi po vaši priprošnji ter pod božjim vodstvom in varstvom krščansko ljudstvo vedno zmagovalo nad sovražniki njegovega svetega imena in bi po vsem svetu častili ime našega Gospoda Jezusa Kristusa»⁸.

Na tovrstno pojmovanje se je oprl začetnik Rimsko-nemškega cesarstva Oton I. Kot protiutež samovoljnemu plemstvu je začel formirati »Reichskirche«. Cerkev je kaj kmalu postala popolnoma odvisna od cesarja, ki je za škofo največkrat imenoval člane svoje »Hofkapelle« in da bi jih čimbolj vezal nase in na sodelovanje z državo, jim je dajal privilegije imunosti, sodno oblast in velike beneficije — od Otona III. naprej so bile s škofijskimi sedeži povezane že cele grofije z vsemi pripadnimi pravicami. Cesar kot vicarius Christi z obredom investiture ni podeljeval novim škofom le beneficijev in svetne oblasti, ampak tudi samo cerkveno službo. Z uva-
janjem laične investiture je tako prešlo v odvisnost od svetne oblasti tudi duhovno poslanstvo Cerkve. Negativnost tega pojava so stopnjevale še druge razvade, ki so šle v korak s tovrstno prakso; simonija: kupčevanje s cerkvenimi službami — kdor je več ponudil, je imel več možnosti, da postane škof — in sekundogenitura: plemstvo je rado svoje drugorojene sinove, ne glede na njihove sposobnosti in (ne)smisel za cerkveno službo, vrivalo za škofo. Ni si težko predstavljati podobe višjega klera, ki je izhajal iz takšnih okoliščin⁹.

Kasnejši investiturni boji, gregorijanska reforma, spori papeža Gregorja VII. s cesarjem Henrikom IV. in še nekateri podobni dogodki — vse to je izzvenel kot en sam velik in dolgotrajen boj za osvoboditev Cerkve od prevelikega poseganja laikov na nekatera čisto cerkvena področja, šlo je za svobodo Cerkve, predvsem za svobodo pri opravljanju njenega duhovnega poslanstva. Leta 1058 je kardinal Humbert de Silva Candida napisa »Adversus simoniacos libri tres«. Pri obravnavanju laične investiture je poudaril, da gre v tem primeru predvsem za preobrnjene odnose med duhovniki in laiki; slednji so prevzeli v Cerkvi tisto, kar je prej pripadalo izključno kleru. »Deviško neomadeževanost Cerkve je poškodovalo gospodstvo laikov v Cerkvi«¹⁰. Sicer pa, gledano v celoti, gregorijanski reformi ni šlo samo za boj proti poseganju ali celo nadvladi laikov na določenih cerkvenih področjih, zaradi katerih se je Cerkev čutila ogroženo v svojem duhovnem poslanstvu, ampak sploh za nastop proti religiozno-političnemu sistemu zgodnjega srednjega veka. Načela o premoči duhovne oblasti nad svetno, ki jih je v okviru teh bojev začrtal papež Gregor VII., so usmerjala ves

⁸ Navaja H. Jedin, n.d. III/1, 103.

⁹ Prim. H. Jedin, n.d. III/1, 232 sl.

¹⁰ Prim. A. Franzen, Papstgeschichte, Freiburg 1974, 150; H. Jedin n.d. III/1, 401 sl.

visoki srednji vek — najtemeljiteje jih je uresničil Inocenc III. — dokler se niso začela proti koncu 13. stoletja krhati v spopadih z novo »laično« močjo, s Francijo pod vodstvom kralja Filipa Lepega.

Francoski kralji so v teh stoletnih napetostih in bojih našli dovolj posrednih in neposrednih pristašev med krščanskimi misleci. Naj omenimo Williama Ockhama († 1349) — nastopal je proti papeževi oblasti v svetnih zadevah — še posebej pa Marsilia iz Padove († 1342), ki je v spisu *Defensor pacis* poudarjal popolno avtonomijo države v odnosu do Cerkve. Obenem je postavljal idejno podlago kasnejšemu konciliarizmu: vrhovno oblast v Cerkvi ima ekumenski koncil, ki ga skliče svetna oblast, ne pa papež. Vzporedno so doktrinarno, pravno in politično osnovo za nov odnos kralja do Cerkve potrpežljivo in vztrajno gradili kraljevi pravoznanci. V 14. stoletju so že začeli govoriti o »svoboščinah galikanske Cerkve«. Le-te je povzela pragmatična sankcija (Bourges leta 1438), ki je podčrtala premoč koncila nad papežem in omejeno oblast slednjega v francoski Cerkvi¹¹. V spisu »*Les libertés de l'Eglise gallicane*« je Pierre Pitou leta 1594 naštel 83 členov, od katerih so poglobitni: 1. v svetnih zadevah je kralj neodvisen od papeža; 2. papežovo oblast na francoskem ozemlju omejujejo stari kanoni; 3. kralj ima pravico sklicati nacionalni koncil; 4. kralj ima pravico nadzirati dejavnost nuncija in škofov. Šlo je za postopno utrjevanje galikanizma, ki je povzemal ideje francoskih kraljevih pravoznancev: svetna oblast je neodvisna od duhovne; papež lahko izdaja predpise za francosko Cerkev samo s kraljevim pristankom in potrdilom; kralj lahko posega tudi v disciplinarna vprašanja Cerkve¹². Tej obliki galikanizma, ki jo lahko imenujemo »politični galikanizem«¹³ (za razliko od »cerkvenega galikanizma«) je dala vso podporo skupščina francoskega klera 1682 v »*Declaratio cleri gallicani*«. Njeni štirje »galikanski člani« so postali tudi obvezna snov pri pouku na teoloških fakultetah¹⁴.

¹¹ Prim. V. Martin, *Les origines du gallicanisme*, Paris 1939, 316.

¹² Prim. H. Jedin, n.d. V, 66 sl.

¹³ Prim. G. Martina, *La Chiesa nell'età dell'assolutismo del liberalismo del totalitarismo*, Brescia 1970, 354. »Klasiki« galikanizma so ta pojav redno prikazovali izrazito pod »rimskim« vidikom: v galikanizmu so vedno videli le nasprotovanje in odpor proti avtoriteti papeža in obenem seveda hlapčevski odnos (servilizem) francoskega klera do kralja. (v tem smislu se je prikazovalo in ga nekateri prikazujejo še danes!) tudi pri nas). Moderni poznavalci po temeljitem študiju prihajajo do drugačnih sklepov: galikanizem sloni predvsem na posebnem ekleziološkem mišljenju, ki močno poudarja staro idejo o zbornosti, po kateri so vsi škofje kot zbor odgovorni za celotno Cerkve, še posebej seveda zbor škofov ene dežele za domačo Cerkev. V teh poudarkih, ki so resda včasih tudi pretirani, gledajo »cerkveni galikanizem«. Kot »politični galikanizem« pa označujejo občasne težnje klera, da bi se v reševanje cerkvenih vprašanj odločujoče vključevale tudi svetne oblasti. Prim. P. Blet, *Le clergé de France et la monarchie, études sur les assablées générales du clergé de 1615 à 1666*, II, Roma 1959, 399 sl.

¹⁴ Prim. P. Blet, n.d. 156.

Francoska revolucija je bila, še preden je postala brezbožna, prežeta s skrajnim političnim galikanizmom. To so se je posebej pokazalo v »civilni konstituciji francoskega klera« iz leta 1790, v kateri je šlo predvsem za težnjo po ločitvi francoske Cerkve od Rima ter po njeni popolni odvisnosti od civilnih oblasti¹⁵. Zahteve te konstitucije so bile res tako skrajne, da jo je kljub hudim posledicam zavrnila velika večina škofov in duhovščine¹⁶.

Galikanizem se je razživel tudi pod Napoleonom; ta je konkordatu iz leta 1801 enostransko dodal »organske člene«: vsi dekreti koncilov, papežev in nuncijev morajo imeti pred objavo pristanek vlade; vlada ima pravico določati učno snov na teoloških fakultetah; profesorji morajo podpisati štiri galikanske člene iz leta 1682; za celo državo predpiše en katekizem, enotno liturgijo ter vzpostavi kontrolo nad pridigami¹⁷. Opiraje se na »organske člene« je bil galikanizem bolj ali manj navzoč v življenju Francije še celo prejšnje stoletje.

V letu 1904 je prišlo do prekinitve diplomatskih odnosov med Francijo in Vatikanom ter do preklica konkordata. Decembra 1905 so izglasovali in razglasili zakon o ločitvi Cerkve od države. Odpravili so »organske člene« in galikanizem je, tako kaže, dokončno zamrl.

Laicizem v svojem dolgotrajnem postopnem pojavljanju ni bil enoten. Vendar lahko ugotavljamo neke stalne temeljne poteze: antiklerikalizem, ki je odpor proti resnični ali namišljeni nadvladi klera v družbi (ali vsaj proti prizadevanjem klera za čim večjim vplivom na ljudske množice), potem pa še v različnih oblikah racionalizem, pozitivizem, scientizem in ateizem. Brezverstvo se vsaj v uradnih oblikah — če izvzamemo nekaj dogodkov iz francoske revolucije in pariške komune 1871 — ni pojavljalo vse do tretje republike, ki jo je vodil parlament, v katerem so imeli večino »laiki«¹⁸ — ta izraz so takrat začeli uporabljati in ob tem radi poudarjali, da ne gre samo za določeno idejno usmerjenost posameznikov, ampak tudi republika kot celota naj bi postala laična. »Ideja laicizma nosi v sebi filozofsko pojmovanje, ki vodi k neodvisnosti in uveljavljanju razuma«¹⁹. To je obenem tista ideja, za katero se je tretja republika tako prizadevala, da bi jo privedla do

¹⁵ Prim. LThK 10, 1391 sl; G. May, *Demokratisierung der Kirche*, Wien, München 1971, 21, 85.

¹⁶ Po konstituciji naj bi bilo število škofij enako številu departementov v državi; v vsaki mora biti svet, ki nadzoruje škofovo dejavnost; škofa volijo vsi prebivalci škofije pod nadzorstvom državnih oblasti; škof mora za več kot 15-dnevno odsotnost iz škofije imeti dovoljenje civilnih oblasti; priziv na Apostolski sedež je prepovedan; cerkvena oseba se lahko pritoži tudi pri civilnih oblasteh; vso župnijsko dejavnost urejajo posebna določila konstitucije itd.

¹⁷ LThK 8, 534.

¹⁸ Najvidnejši med njimi so bili Léon Gambetta, Jules Ferry, Georges Clemenceau, Emil Combes, René Viviani.

¹⁹ G. Weill, *Histoire de l'idée laïque en France au XIX siècle*, Paris 1925, navaja L. de Naurois, n.d. 744.

zmagoslavja. Zelo značilno izzvene besede, ki jih je leta 1906, torej že po ločitvi Cerkve od države, izrekel René Viviani, eden njenih voditeljev: »V preteklosti smo se posvetili uveljavljanju brezverstva; vernosti smo iztrgali človeško zavest. Na nebu smo pogasili luči, ki ne bodo nikoli več zasvetile«²⁰. Nadaljnji potek dogodkov sicer kaže, da so se zmotili, toda Vivianijeve besede dovolj razločno izpričujejo, kakšni so bili cilji v prizadevanjih laičnih voditeljev tretje republike.

Da bi dosegli svoje cilje, da bi vzpostavili »kraljestvo brezvernosti«, kot so nekateri od njih rekli, ni bilo potrebno prelivati krvi, treba je bilo le potrpežljivo in vztrajno delovati, še posebej je bilo treba izkoristiti nekatere redne ustanove. Dva koraka sta bila v tem smislu temeljnega pomena: laizacija šole in ločitev Cerkve od države. »Boj med nami ni potekal zunaj po poljih in hribih, ampak v šoli« (Clemenceau); »nevtralnost šole je bila vedno ena sama laž — mi nikoli nismo imeli drugačnega namena kot narediti univerzo protiversko, v tem smislu dejavno in bojevito« (Viviani); »šola mora biti v svojem poučevanju laična« (Buisson)²¹.

Kakšno je bilo dejansko stanje v Franciji pred nastopom tretje republike? Ugodnosti in prednosti, ki jih je Cerkev dosegla pod drugo republiko, so se pod drugim cesarstvom še povečale. Napadi določenega dela francoskega tiska na Cerkev sicer niso ponehali, toda vlada se je trudila, da bi Cerkvi v javnem življenju povrnila ugled, mnogi so videli v Cerkvi poroštvo za ohranjanje socialnega reda. Vpliv duhovščine na ljudske množice se je močno povečal, ko je leta 1848 tudi vsa nižja duhovščina, ki je tudi sicer bila tesno povezana z narodom, dobila splošno volilno pravico. Število duhovniških poklicev se je po letu 1850 močno zvišalo. Dejavnost škofov in duhovnikov so podprle tudi številčno močne redovne skupnosti, ki so v tem času doživljale pravi razcvet. Sredi prejšnjega stoletja je samo v desetih letih (1851—1861) število redovnic zraslo od 34208 na 89243, medtem ko je v istem času število redovnikov šlo od dobrih 3000 na 17650. Z naglo rastjo moških in ženskih redovnih skupnosti je Cerkev dobila na razpolago dovolj osebja, da bi se lahko bolj uveljavila na področju šolstva; želela je vzpostaviti čimveč lastnih šol in zavodov, pa tudi v čimveč državnih šolah naj bi vodstvo prevzele posamezne redovne skupnosti. Število otrok, ki so jih vzgajali po cerkvenih šolah, se je v letih 1850—1875 povečalo od 953000 na 2168000, medtem pa je število učencev v laičnih šolah v istem času zraslo od 2309000 samo na 2649000²². V močno oporo tovrstni dejavnosti so bile tudi druge cerkvene ustanove: mladinski domovi, dobrotelne organizacije, razne kongregacije, notranja in zunanja misijonska dejavnost, dogodki v Lurdu itd.

²⁰ Navaja L. de Naurois prav tam.

²¹ Vse citate navaja L. de Naurois n.d. 744.

²² Prim. H. Jedin, n.d. VI/1, 518 sl.

Prvi občutnejši odpor močnemu katoliškemu šolstvu je dajala »Ligue française pour l'enseignement public«, ki jo je leta 1866 ustanovil Jean Macé. Velike spremembe pa so nastopile po padcu Napoleona III. (1870) in vzpostavitvi tretje republike. Republikanska večina v parlamentu se je v letih 1870—1880 močno okrepila in vse glasneje zahtevala »republikanizacijo« državne uprave, armade, pravosodja in tudi drugih ustanov. Njen svetovnonazorski in politični program je zahteval sistematično sekularizacijo javnega življenja.

Statistika za leto 1878 je pokazala, da je v Franciji vsaj 30000 redovnikov, med njimi 3350 jezuitov. Redovnic je po teh podatkih bilo okoli 128000, vodile so blizu 16500 dekliških šol. Poročila niso pozabila poudariti, da večina redovnih družb nima zakonitih državnih dovoljenj za svoje delovanje. Prav to dejstvo je izkoristil minister za šolstvo Jules Ferry in 15. marca 1879 v zakon o šolstvu vključil »člen 7«, ki vsem tem redovnim družbam prepoveduje vsakršno poučevanje. Naslednje leto so iz Francije izgnali jezuite²³.

Jules Ferry, v letih 1879—1883 francoski minister za šolstvo in, kot ga nekateri imenujejo, »oče« laične šole, je objavil več zakonov o šolstvu:

9. avgusta 1879: vsak departement mora vzdrževati vsaj po eno moško in žensko učiteljsko;

27. februarja 1880: nadzor nad šolstvom, ki so ga doslej imeli v rokah predstavniki Cerkve, je treba poveriti univerzitetnim profesorjem;

18. marca 1880: zakon o svobodi višjega šolstva;

11. decembra 1880: zakon, ki združi vse vrste osnovnih šol in jim daje naravo državno priznane šole;

16. junija 1881: pouk v šolah postane brezplačen;

28. marca 1882: zakon o obvezni osnovni šoli; zakon o popolni laizaciji osnovne šole²⁴.

Nekatere izjave Julesa Ferryja, ki pa se tudi med seboj v celoti ne ujemajo, nam vendar lahko vsaj delno osvetle ozadje njegovih prizadevanj za laizacijo šole. Načelno po njegovem mnenju laicizem ne izključuje vernosti. Ob različnih priložnostih je poudarjal, da spoštuje »velik delež, ki ga človeku daje krščanska morala, ki temelji na ljubezni do Boga«, toda po njegovem to ne zadostuje, ker »premalo upošteva socialno naravo človeka«. Kazalo bi torej, da mu ni šlo za nasprotovanja veri, ampak le za krepitev državnega laicizma, ki pa vsakemu državljanu pušča popolno osebno svobodo glede izpovedovanja in prakticiranja vere²⁵. V zvezi z vzgojo ženske mladine pa je postavljajl alternative: »Državljan, treba je izbirati, ali naj

²³ Prim. H. Jedin, n.d. VI/2, 101 sl.

²⁴ Prim. J. Pignot, *Actualité d'une oeuvre centenaire*, v: *Incroyance et foi*, Paris 15/1980/14.

²⁵ Prim. J. Pignot, n.d. 15.

ženska pripada znanosti ali pa pripada Cerkvi«. Povedal je tudi: »Moj namen je urediti človeštvo brez Boga«. Spet pa je v svoji okrožnici učiteljem pisal: »Govorite z največjo previdnostjo, kadarkoli boste omenjali verska čustva; na tem področju ne morete biti sodniki . . . boditi obzirni, da se ne bi pregrobo dotaknili tako rahločutne in nežne stvari, kot je otrokova vest . . .«²⁶

Škofje so sicer ostro protestirali proti novim šolskim zakonom, posebno proti zakonu o popolni laizaciji osnovne šole, toda zaman. »Laizacija« je tekla naprej: duhovnike so izključili iz komisij, ki so nadzorovale delo v bolnicah in dobroteljskih ustanovah, odpustili so dušno pastirstvo po bolnicah, od tod pregnali redovnice, prenehala je služba vojaških kuratov in šolskih kaplanov. Leta 1884 so razglasili uredbo o ločitvi zakona. Mnogi so videli, da ni več daleč trenutek, ko bo prišlo tudi do ločitve Cerkve od države²⁷. Kot logična posledica usmerjenosti v zadnjih dveh desetletjih 19. stoletja se je to zgodilo decembra 1905.

Kakor ima lahko laicizem različna idejna ozadja pa tudi različne praktične oblike, od tistega, ki zagovarja ločitev Cerkve od države ali vsaj določeno odvisnost, pa do tistega, ki zanika božji izvor Cerkve ali celo zavrača vsako vero in sploh obstojnost Boga, tako so bili tudi odmevi znotraj Cerkve na ta pojav zelo različni.

Odvisnost Cerkve od države na področju zakonodaje in izvrševanja poslanstva je obsodil Pij IX. v Silabu (DzS 1719, 1720, 1739). Med številnimi papeškimi okrožnicami, ki so se dotaknile vprašanja laicizma, naj omenimo Mirari vos Gregorja XVI. (1832), Singulari quadam Pija IX. (1854), Quod apostolici muneris (1878), Immortale Dei (1885) ter Libertas praestantissimum (1888) Leona XIII. Posebno značilna je okrožnica Pija IX. Quanta cura (1864), v kateri toži, kako mnogi trdijo, da je možno človeško družbo urediti in voditi brez upoštevanja vere. Izrečno pa je o laicizmu spregovoril Pij XI. v okrožnici Quas primas (1925). Med drugim pravi: kuga današnjega dne je tk. im. laicizem . . . zanika Cerkvi pravice, ki izvirajo od njenega ustanovitelja, da namreč uči vse narode, da bi jih mogla privedi k večni sreči . . . vero podreja civilnim oblastem in njihovi presoji . . .²⁸

Bežen pogled v preteklost nam kaže, da so bili odnosi med Cerkvijo in državo vedno kočljivi. »Laiki« so imeli v posameznih obdobjih različnih pristop do Cerkve; tudi izhodišča za te odnose so zelo različna. Nedvomno pa je na današnje pojmovanje in stanje, čeprav različno v posameznih deželah in sistemih, odločujoče vplival poseg »laikov« ob koncu prejšnjega stoletja na področje šolstva, dotlej v glavnem domeno Cerkve, ki je gotovo eno naj-

²⁶ Navaja L. de Naurois 744.

²⁷ Prim. H. Jedin, n.d. VI/2, 102.

²⁸ Prim. E. Chiettoni, Laicismo, EC VII, 819.

občutljivejših področij pri oblikovanju človekovih nazorov oziroma odnosa do najbolj temeljnih človekovih vprašanj. Danes je večina katoliških teologov mnenja, da laicizem, posebno še, kar zadeva šolstvo in vzgojo — na tem področju še posebej izstopa — pomeni, da šola ni na nikaršen način versko usmerjena, ampak popolnoma nevtralna, torej ni ne za ne proti veri, ne za ta ne za oni svetovni nazor. Tako se tudi državni laicizem praktično izraža v popolni nepristranskosti nasproti pripadnikom različnih svetovnih nazorov ter v priznanju njihovega pluralizma v družbi.

Povzetek: Metod Benedik, Pojav laicizma

Pojav laicizma, ki je tesno povezan z vprašanjem odnosov med Cerkvijo in državo, ima dolgotrajen zgodovinski razvoj. Na poseben način je nastopil proti koncu prejšnjega stoletja v Franciji v zvezi z vprašanjem šolstva. Danes ga lahko opredelimo kot potrditev absolutne ločitve Cerkve od države, pri čemer se obravnava vera kot popolnoma zasebna stvar, ki na javno družbeno življenje ne sme imeti nikakršnega vpliva.

Zusammenfassung: Metod Benedik, Phänomen des Laizismus

Phänomen des Laizismus, eng mit der Frage der Verhältnisse zwischen Kirche und Staat verbunden, hat eine langdauernde geschichtliche Entwicklung. In einer besonderen Weise erscheint es Ende des vergangenen Jahrhunderts in Frankreich in der Schulfrage. Laizismus kann heute definiert werden als die Bahauptung einer absoluten Trennung von Kirche und Staat, wobei die Religion als reine Privatsache betrachtet wird, die auf die öffentlich-gesellschaftlichen Verhältnisse keinerlei Einfluss haben dürfte.

Riassunto: Metod Benedik, Il fenomeno del laicismo

Il fenomeno del laicismo, strettamente legato con la questione dei rapporti fra Chiesa e Stato, ha un lungo sviluppo strico ed apparve in un modo speciale verso la fine del secolo scorso in Francia in proposito all'istruzione pubblica. Oggi possiamo definirlo come confermazione della separazione assoluta fra Chiesa e Stato, dove la religione verra considerata come l'affare privato, che non deve esercitare nessun influsso alla vita pubblica.

Heglovo pojmovanje objektivnih struktur svobode

Heglova filozofija objektivnega duha ali njegova filozofija o družbenem in političnem življenju¹ je verjetno poleg njegove Fenomenologije duha zbujala v zgodovini največ pozornosti, pa tudi največ nasprotujočih si ocen. To je tisto področje njegove misli, kjer je spekulacija kot taka stopila na videz v ozadje. Vendar pa je treba spet² poudariti, da te filozofije družbe in politike ni mogoče ustrezno razumeti, če je ne postavimo v njen sistemski okvir, katerega duša je logika. In trije oddelki te filozofije: filozofija prava v ožjem pomenu besede, filozofija moralnosti in filozofija nravnosti³ ustrezajo ustaljenim pravilom Heglovih tridelnih razčlenitev, kjer

¹ Hegel jo obravnava dvakrat. V Enciklopediji filozofskih ved (E = Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1830, Meiner, Hamburg 1969) zavzema drugi oddelek filozofije duha (§§ 483—543). Isto snov je Hegel bolj na široko obdelal, kot sam omenja v predgovoru, v delu, ki je izšlo leta 1821 v Berlinu in ki ima naslov Temeljni očrti filozofije prava (PhR = Grundlinien der Philosophie des Rechts, Meiner, Hamburg 1955). Delo je torej izšlo tri leta po Heglovem prihodu v Berlin, ko je za nekaj časa postal — kot so trdili nekateri — uradni filozof pruske države in filozofski diktator Nemčije. Vendar so te trditve pretirane.

² Tudi ta prikaz Heglove politične filozofije se navezuje na moje prejšnje prikaze drugih delov Heglovega filozofskega sistema, ki so izšli v Bogoslovnem vestniku. Kot tam, je tudi tukaj posebna pozornost posvečena Heglovi idealistični teoriji svobode.

³ Heglova izraza »Moralität« in »Sittlichkeit« v druge jezike različno prevajajo. »Moralität« pomeni subjektivno moralnost, moralnost v navadnem pomenu besede, individualno moralno življenje, kolikor ga človek zavestno in hote živi, in sicer tako, da se trudi živeti odgovorno pred svojo pametjo in vestjo. Pri Heglu gre pravzaprav za takšno moralnost, kot je o njej filozofiral I. Kant. »Sittlichkeit« pa prevajam »nravnost«. To je objektivna moralnost, to so zunanje, predvsem družbene in politične ustanove ter strukture, katerih namen je prav tako umnost in svoboda človeškega življenja. Očitno gre tukaj za izraze, ki imajo tak pomen, kot sem ga prikazal, samo pri Heglu, in se ga je treba vseskozi držati. Pa tudi izraz »pravo«, kot je v naslovu dela Grundlinien der Philosophie des Rechts, ni pravo v običajnem pomenu besede. Ne gre za pravosodje, ki o njem pravzaprav govori poseben oddelek na koncu poglavja, posvečenega občanski družbi, pa tudi ne za lastninsko, pogodbeno in kazensko pravo, ki je začetni del objektivnega duha. Pravo pomeni tukaj »svobodo na splošno, kolikor je Ideja« (PhR § 29), se pravi kolikor je zunanja, strukturirana in objektivno obstoječa resničnost, kolikor se je utelesila v različnih civilizacijskih, zgodovinskih oblikah

je prvi oddelek vedno vidik neposrednosti, vsebnosti (Ansichsein) in abstraktne istosti, drugi drugosti, različnosti, začetnega posredništva, zasebnosti (Fürsichsein) in negacije, tretji pa dialektične enosti, konkretne istosti prvih dveh, preseganja njunih enostranosti in tako končno njune resnice in njunega pravega in razkritega temelja ali počela.

Pravo in lastnina

Filozofija objektivnega duha je seveda hkrati tudi filozofija svobode, kolikor dobiva sedaj svoboda svojo družbeno in politično resničnost. Zato je toliko bolj pomembno videti, da je za Hegla lastnina — in pravo v ožjem pomenu besede urejuje najprej lastninska razmerja — prvo konkretno uresničenje človeške svobode. Kot nosilec prava se človek v tej zvezi opredeljuje kot oseba. Ta pojem osebe je dosti siromašen in ne vključuje nič drugega kot samo to, da je človek kljub svoji končnosti in določenosti hkrati tudi neskončen, obče bitje in svoboden (prim. PhR § 35). Oseba je v tej zvezi samo bitje, ki je tudi zase (für sich), se pravi ločeno od celote in se sam sebe kot takega zaveda. Kot oseba je človek nosilec pravic, ki mu jih priznavajo tudi drugi in jih zavaruje s pravom. Osnovna razmerja, ki se z njimi ukvarja pravo, pa so lastninska in tukaj se torej najprej pojavi človek kot svobodno bitje.⁴ Prilščanje narave je potemtakem prva in najosnovnejša oblika prehoda neposredne narave na raven »drugotne narave«. Ta prvi moment pa je tudi bistven in temeljen, tako da so razmerja, ki so dana z lastnino, skupaj z delom, ki ga lastnina predpostavlja, izhodišče za vsa ostala družbena in politična razmerja.⁵

Če pa upoštevamo, da sta lastništvo in pravi red, ki to lastništvo urejuje, prva objektivna upodobitev svobode, potem je treba poudariti, da je svoboda tudi smisel in resnica lastništva. Zato po Heglu lastništvo in lastnina nikakor nimata svojega smisla v sami zadovoljitvi potreb, čeprav opravljata

človeškega življenja. »Ta stvarnost je kot empirično bivanje svobodnega hotenja pravo, ki ga ni treba razumeti samo v omejenem smislu juridičnega prava, temveč v bolj splošnem pomenu, kot tisto, kar obsega empirični obstoj vseh določil svobode« (E § 486).

⁴ Lastništvo, posest naravnih dobrin izvira iz samega idealističnega pojma svobode. »Logika se je zaključila z opredelitvijo svobode kot popolnega gospostva, ki ga ima subjekt nad svojim 'drugim'. Konkretna moč te svobode je sedaj neminljivo in popolno lastništvo. Združenje načela idealizma in načela lastništva je dopolnjeno...« (H. Marcuse, Reason and Revolution, fr. prevod: Raison et révolution, Minuit, Paris 1968, 233).

⁵ »Za Hegla je zunanje, abstraktno področje lastništva, ki se postavlja v civilnem pravu, pogoj, ki omogoča uresničenje svobode v celoti svoje religiozne, politične in moralne substance« (J. Ritter, Personne et propriété selon Hegel, Archives de philosophie XXXI, 1968, 188—189).

tudi to funkcijo. »... lastnina je kot prvi konkretni obstoj (Dasein) svobode, bistven cilj sam zase« (PhR § 45 Anm.). Če pa je lastnina samo prvi konkretni in dejanski obstoj svobode, če je svoboda njena resnica, potem je v skladu s Heglovo teorijo o predpostavljaju, se pravi postavljanju vnaprej in napredku kot vračanju, pravzaprav svoboda tista, ki postavlja lastnino kot svojo prvo, začetno in osnovno uresničitev. Takó je svoboda utemeljena z lastnino, vendar pa je na globlji, spekulativni ravni pravzaprav lastnina utemeljena s svobodo, se pravi z duhom, ki v vsej zgodovini uresničuje sebe in s tem tudi svobodo kot takšno.⁶

Z druge strani pa pojem lastništva predpostavlja pojem narave kot »zunanosti v sami sebi« (PhR § 42), se pravi kot tiste resničnosti, ki ni niti subjekt v sebi niti cilj ali smoter same sebe. Narava je zunaj sebe, kar pomeni, da lahko postane sredstvo za človeka, ker sama v sebi nima svojega smisla. Zato jo človek lahko preoblikuje po svoje in si jo prisvaja. Poleg tega pojma narave predpostavlja lastništvo tudi pojem dela, s katerim človek naravne danosti preoblikuje, si prilagaja in si jih izmenjuje. Po delu se tudi vedno bolj uveljavlja razlika med tem, kar je neposredno, in tem, kar kakšna stvar postane po zaslugi zavesti, vede in hoté, skratka, »zase« (für sich) in ne več samo »na sebi« ali »v sebi« (an sich) (prim. PhR § 43 Anm.).

Poleg tega, da lastništvo predpostavlja delo, je pomembno poudariti, da pride s prisvajanjem narave do veljave tudi človekova družbenost. Prilagajanje najprej sicer pomeni, da druge izključimo od lastništva tistega, kar je naše, vendar gre pri tem tudi za priznanje lastništva. Drugi mi morajo mojo lastnino priznati in delo, s katerim pridem do tega lastništva, je družbeno priznано delo (prim. PhR § 71).

Kljub vsem tem pozitivnim in upoštevanja vrednim značilnostim pravnega reda, ki urejuje in oblikuje lastniška razmerja, pa je ta red bistveno nezadosten. Njegova osnovna značilnost je po Heglu vendarle poljubnost, nerazumnost, spontanost, samovolja. Tu še ne gre za zavestno hotenje biti svoboden, z vsem, kar to zahteva, ampak je volja še čisto neposredna, hotenje prvinsko in samohotno. »... volja ima obliko neposrednosti, obliko biti« (PhR § 34 Z; prim. § 34). Z drugimi besedami, gledano s plati lastništva, gre tu samo za zadovoljevanje potreb in želja, to pa je še vedno raven individualizma, partikularizma, egocentrizma. Ni prave občosti, smisla za vesoljnost, ki ga lahko da volji samo razum. Volja na tej ravni zelo redko in zgolj po naključju doseže raven, ki bi lahko ustrezala »volji sami

⁶ Medtem ko so za Hegla lastnina in sploh vsi lastniški ter proizvodni odnosi samo pogoj, ki omogoča pojav svobode, in je svoboda kot drugo ime za duha dejanski vzrok in počelo svojega lastnega uresničevanja v zgodovini, je za Marxa področje proizvodnih in menjalnih razmerij odločilna osnova, odločilni temelj vseh drugih družbenih odnosov in duhovnih stvaritev.

v sebi« (PhR § 81), se pravi spekulativnemu pojmu volje, z razumom oblikovane in s spekulacijo usklajene. Zaradi vsega tega pravi Hegel, da ta red ne more biti osnova države, ki je »čisto drugačne in bolj vzvišene narave« (PhR § 75 Anm.). Zato se tudi ne more strinjati s tistimi političnimi teorijami, ki pojmujejo državo kot stvar pogodbe. Po Heglu je pogodba, ki je vedno na ravni tega abstraktnega, lastniškega prava, stvar samovolje. Pogodbo samovoljno skleneš in razveljaviš. Biti član države pa ne more biti stvar samovoljne in neobvezne odločitve. Biti državljani je zahteva uma in ne stvar samovoljne odločitve. »... ločiti se od države ni stvar samovolje posameznikov. Uмна določitev človeka je živeti v državi, če pa še ne obstaja nobena država, zahteva um, da jo ustanovi« (PhR § 75 Z).

Po Heglu torej lastniški odnosi ne utemeljujejo države. Država ni zgrajena na njih, ni njihova nadgradnja, ampak je kvečjemu obratno. Lastništvo in njegovo pravo je prva oblika, prvo objektivno dano udejanjenje svobode, njeno prvo utelešenje, katerega pravi temelj, pravi izvor ali počelo pa je tista umnost, tista popolna oblika objektivno dane svobode, ki doseže svoj vrhunec v državi. A prav ta vrhunec, ki ga odkrijemo šele na koncu, je v bistvu temelj, ki nosi vse ostalo. Ta tretji moment se izkaže za osnovnega, za temeljnega, za nekakšno počelo in ontološko podlago prvih dveh, ki smo jih odkrili pred njim. Najprej ugotovimo, da brez prvih dveh tretjega ni. In obratno, brez tretjega bi prvih dveh ne bilo. Takó je po Heglu država temelj vsega reda nravnosti in prek nje temelj vsega reda objektivnega duha.

Nezadostnost in nepopolnost tega reda lastništva in pogodbenih razmerij pa prideta do veljave predvsem v kazenskem pravu, v nasprotjih pravnega reda, v tistem, kar bi naj pravo preprečilo, pa ga ne more, ker je samo še vedno bolj na ravni samovolje kot pa umnosti. Ta nasprotja, ki razodevajo pravo naravo lastništva in prava, so nepravilnost, prevara in zločin. Kazensko pravo, razne oblike prisile in nasilja ter maščevanje ne morejo bistveno zavreti prekršitev pravnega reda, ker so spet samo reakcije na isti ravni, na ravni zunanosti in partikularnosti ali posebnosti, nasprotne občosti, ki jo more vzpostaviti samo um.⁷

⁷ Pa ne samo pravo kot tako, vsa Heglova filozofija je nesposobna, da bi odpomogla neenakopravnosti v lastništvu. Hegel se tega zaveda, vendar ga to vprašanje preveč ne vznemirja, ko mirno ugotavlja, da je pravo tisto, »kar ostane ravnodušno do posebnosti« (PhR § 49 Z). Kot bomo videli pozneje, je ena glavnih Heglovih hib, da ne more pravilno ovrednotiti individualne različnosti, se pravi posebnosti in absolutne enkratnosti vsakega človeka, medtem ko po drugi stranj mirno dopušča popolno različnost in neupravičeno neenakopravnost v lastniških odnosih. In končno, Hegel se sam izpostavlja nevarnosti reifikacije, materializacije, popredmetenja človeških razmerij, kolikor jih podreja lastniškemu razmerjem (prim. kritiko Heglove teorije civilnega prava pri H. Marcuseju, v op. 4 nav. delo 237—238).

Meje golega pravnega reda nam nakazujejo potrebo druge ravni, ponotranjene in bolj osebne, kjer se človek ne ravna samo po zunanjih pravilih in navodilih, ampak tudi iz svoje zavesti. Moralnost, o kateri govori Hegel, je predvsem tista in takšna, ki jo je opredelil Kant in jo postavil za vrhunec in smisel človeškosti. Gre za svobodo in moralnost, ki sta »zase«, se pravi, ki se zavestno postavljata kot takšni. To je moment, ko gre človek vase in se dojame kot zase odgovorni posameznik. »... volja prizna za svoje in za takšno, da se ji lahko naprti, samo to, kar je sama o tistem vedela in hotela v sami sebi« (E § 503).

Heglovi razlagalci opozarjajo, da je poglavje o moralnosti v okviru Filozofije prava najkrajše.⁸ Ali pa je zato tudi najmanj pomembno? Težko bi zatrdil kaj takega. Res je, da se Hegel bistveno razlikuje od Kanta, za katerega je moralnost pač najvišja in celo smisel človekovega življenja. Vendar pa je tudi za Hegla moralnost bistveni moment, katerega smisel je v poudarku, ki ga daje moralnost posamezniku kot avtonomni in odgovorni osebi, kot subjektu. Področje moralnosti je treba pojmovati kot področje rimskega, krščanskega in germanskega načela neskončne in svobodne subjektivnosti. »Pravica posebnosti subjekta, da je potešen, ali, kar je isto, pravica do subjektivne svobode predstavlja preobrat in središče v razlikovanju antike in moderne časa. Ta pravica je bila izrečena v svoji neskončnosti v krščanstvu in so jo naredili za obče dejansko načelo nove oblike sveta« (PhR § 124 Anm.). V primerjavi z abstraktnim pravom, ki ga vključujejo lastniška razmerja, pomeni moralnost bistveni korak naprej. Volja je šele sedaj postala stvar konkretnega, dejanskega in realno obstoječega subjekta. Ne gre več za zadovoljevanje potreb, za zgolj naravna teženja, ki nekoliko obstajajo tudi pri drugih živih bitjih, ampak za tipično človeško in duhovno subjektivnost, ki hoče svojo samostojnost svojo odgovornost, svojo ponotranjenost. Pri lastnini je predmet volje neka zunanja stvar, v moralnosti pa je predmet volje ta volja sama. Hotenje ni več ne-

⁸ Za tako nepomembnega ga imata na primer H. Marcuse (v op. 4 nav. delo 243) in K. Vorländer (Zgodovina filozofije III/1, Slovenska Matica, Ljubljana 1977, 78—79). S tem se pa ni mogoče strinjati, saj ni njegova vloga, da samo zagotovi prehod od civilnega prava k pravni, k udejanjeni moralnosti. Moment moralnosti je moment človekove negativne svobode od zunanosti in vrnitve vase. To pa je etapa, ki je bistvenega pomena. »Samo človek lahko vse zapusti, celó življenje: lahko naredi samomor. Žival tega ne more, ostane vedno negativna, vezana na določilo, ki ji je tuje in na katero se lahko samo navadi. Človek je čisto mišljenje o samem sebi in samo kot misleče bitje ima človek to moč, da si da občost, se pravi, da ugasne v sebi vsako določenost. Ta negativna svoboda oziroma ta svoboda razuma je delna; vendar ta delni značaj vedno vsebuje na sebi neko bistveno določilo. Ni ga torej za zavreči, pomanjkljivost razuma pa je v tem, da neko delno določitev dvigne na raven edine in najvišje določitve« (PhR § 5 Z).

posredna, gola in nezavestna danost, ampak se že reflektira samo v sebi. Pravo je po Heglu še »področje neposrednosti« (PhR § 102), medtem ko pa se v moralnosti »posamična volja potegne vase in poglubi v samo sebe« (PhR § 106 Anm.). Tako pride do človeške subjektivnosti. Človek noče več samo zunanjih stvari, ampak hoče sam sebe v določeni moralni kvaliteti. Ta moralna kakovost pa je možna samo s pomočjo popolnega samodoločanja, moralne samostojnosti in odgovornosti, prav tako, kot je to opredeljeval Kant.

Moralnost ima spet tri stopnje, ki jih Hegel imenuje naklep, namera in dobro. Če se ustavimo pri drugi, se v njej jasno razodeva Heglovo trdno prepričanje, da se mu bo spekulativno posrečilo združiti in spraviti človeka kot posebno, od celote drugačno bitje, s celoto, z obćim. Ob nameri razpravlja Hegel namreč tudi o sreči, o človekovem blagru. Človek ima pravico do potešitve svojih teženj, do svoje sreče in ne samo do svoje odgovornosti. S tem seveda nikakor ne namerava zagovarjati nobenega subjektivizma, egoizma in partikularizma. Toda če poudarja upravičenost človekove osebne sreče in potešitve njegove posebnosti, je pač treba vedeti, da ne gre za kakršno koli posebnost, ampak za tisto, ki je v skladu s pojmom, z logično opredelitvijo posebnosti, ki je odprta obćosti. Posebnost se po svojem pojmu, se pravi po svoji spekulativni in dialektični opredelitvi nikakor ne postavlja proti obćosti, temveč se ji odpira. Prav to odprto srečo, srečo, ki je združljiva z odprtostjo obćosti in splošnemu blagru, imenuje Hegel dobro. Šele z dobrim kot takim presežemo abstraktnost, nepopolnost in enostranost prava in moralnosti. Z dobrim se torej moralnost odpre nećemu, kar je še višje od nje, ko človek ni več pozoren samo nase, na svojo moralno kakovost, ampak hoče hkrati tudi dobro vseh drugih, dobro in srečo obćega.

Temeljna značilnost Heglovega stališća je njegovo odločno nasprotovanje slehernemu partikularizmu, sleherni samovolji in poljubnosti. Bistvena naloga subjektivne volje je zato v tem, da se ujema z obćim, kar pa lahko doseže »čisto zgolj in samo v mišljenju in po mišljenju« (PhR § 132 Anm.). Subjekt ima pravico in dolžnost, da deluje iz svoje notranjosti, iz svojega prepričanja in svojega lastnega nagiba, nima pa pravice, da te svoje notranjosti ne spravi v sklad z obćim dobrim.

To pa seveda nikakor ni v nasprotju s tem, kar je človek. Po Heglu je človek namreč »bistveno obće bitje, ne pa abstraktno trenutno bitje, ločeno od znanja« (PhR § 132 Anm.), kot bi bil, če bi se ravnal po trenutnih razpoloženjih, se pravi po svojih iracionalnih, spontanah in naravnih teženjih. Zato pravi Hegel, da pravica, ki jo ima človek od svoje moralne avtonomije, »ne škoduje v ničemer pravici do objektivnosti« (PhR § 132). Naj takoj tudi omenim, da je vloga države prav v tem, da prispeva k pre-

magovanju iracionalnega v človeku, njegovega partikularizma, in dvigu človeka posameznika na raven racionalnosti in občosti.

Ce torej Heglov pojem posameznika v svoji popolni spekulativni zasnovi izključuje vsako vase zaprto in od drugih ločeno posebnost, če je subjektivna volja nekaj drugega kot neposredna, naravna danost, naravno teženje, potem ne more biti drugega kot to, kar Hegel imenuje negativna enost ali negativna identičnost. Ta izraz, ki je zelo pogosten, pomeni, da je posameznik to, kar ni. Biti pomeni postati tisto, kar nisi. Če hočeš biti to, kar si, postani to, kar nisi. Drugost in drugačnost nista nekaj zunanjega, ampak ju vključuje istost sama v sebi.

Vse končne stvari so negativne v tem smislu, da niso nikoli to, kar bi morale biti. Zato lahko rečemo, da je vsaka stvar, če jo pojmujeemo v njeni idealni zasnovi, tisto, kar ni. Takšen pogled na stvari je bistveno dinamičen. Dialektika se vedno začne takrat, ko razum vidi, da je nemogoče, da bi kakšno stvar ustrezno dojel, če bi upošteval samo neposredno dane kakovosti, samo tisto, kar neposredno in dano je. Prav v teh pogledih je novost in revolucionarni pomen Heglove Logike,⁹ ki pa seveda v tem povzema in dopolnjuje idealistično logiko nasploh. Stvarnost, kot se izraža v misli, ni hroma in mrtva, ni ustaljena v svoji kategorialni upodobitvi, ampak je bistveni del vsake stvari in stvarnosti, narejen iz tistega, kar ta stvar ni, iz njenega nasprotja, ki ga Hegel čisto preprosto enači s protislovjem.

Tako je tudi za posameznika bistveno, da je odprt svoji drugosti in se šele prek te drugosti vrne k sebi kot dopoljnjeni posameznik. Posameznik kot posebno bitje se mora odpreti občosti v celoti, in šele ko je tej občosti odprt v celoti, postane posameznik v pravem, polnem pomenu besede. Ko ni več v samem sebi kot neposredna in substancialna danost, ko ga ni nič drugega kot zapuščanje samega sebe, svoje posebnosti, odpiranje občosti in sredi tega preseganja svoje posebnosti vztrajanje v njej, postane »negativna enost« ali »negativna identičnost« s seboj in s tem dopolnjen subjekt. Posameznik ni nobeden substrat ali podstat, ločen od preseganja samega sebe. Tako se neprestano posreduje sam sebi in šele tako je pravi posameznik (prim. PhR § 7 Anm.). Če bi uporabili tukaj sholastične pojme, potem bi rekli, da Hegel odklanja razliko med »actus primus« in »actus secundus«. »Actus secundus« je kot preseganje sebe tudi že takoj »actus primus«, forma in dej, po katerem posameznik že tudi je v polnem pomenu.

Seveda je Heglu jasno, da družbena, objektivna občost ni vedno racionalna, takšna, da bi lahko bil človek kot posameznik v njej potešen v vseh svojih, tudi racionalnih in utemeljenih pričakovanjih ter željah. Prav tako ve, da je tudi subjekt velikokrat neprilagojen občosti. Je neka iracionalnost

⁹ Prim. H. Marcuse, v op. 4 nav. delo 166—168.

v objektivnem in v subjektivnem svetu, ki je bistvena za človekov položaj in izvira iz dejstva, da v svetu niso navzoče samo racionalne sile, ne v objektivnem in ne v subjektivnem. O prvem dovolj jasno govori zgodovina, o drugem naše notranje in vsakdanje izkustvo. To, kar moramo Heglu očitati, je, da ni nikoli racionalno obdelal prav tega dejstva, da ni racionaliziral iracionalnega v življenju, da temu iracionalnemu ni prisodil nobenega pomena, ampak ga je imel za golo brezpomembnost, ki jo lahko pustimo vnemar in se zanjo ne menimo, v praksi pa jo moramo vedno bolj izrivati, premagovati in odstranjevati. Smisla tega dejstva, da ni vse smiselno, Hegel ne samo noče, ampak tudi ne more povedati, ker si pred tem dejstvom zakriva oči (prim E § 20). To, kar bi moglo postaviti pod vprašaj možnost in absolutnost spekulacije in njene racionalnosti, za Hegla čisto preprosto ne obstaja.

V tej zvezi lahko opozorim tudi na Heglovo organicistično pojmovanje posameznika.¹⁰ Pravo posamičnost namreč primerja organu, »v katerem je občost kot takšna sedaj navzoča« (PhR § 119 Anm.). In vloga države bo prav v tem, da bo branila posameznika, kolikor bo posplošen ali poobčen, pred vsem, kar bi ga moglo zapreti vanj in ga postaviti občosti nasproti. To pa so predvsem vse iracionalne sile v človeku samem.

Iz doslej povedanega jasno vidimo, da po eni strani Hegel sicer želi spraviti med seboj posameznika in občost, se pravi bolj konkretno, skupnost, vendar pa vidi možnost te sprave samo v mišljenju in pod njegovim vodstvom. To, kar se ne da domisliti in racionalizirati, na primer čustva, teženja, svobodna in spontana hotenja, nimajo pri Heglu nobenega pravega ontološkega statusa.¹¹ Tukaj se zastavlja vprašanje, če je Heglovo pojmovanje posameznika sploh sprejemljivo, če je res mogoče, tudi načelno mogoče vse racionalizirati in tako posplošiti, narediti obče.¹² Jasno je namreč eno: kljub vsemu nespornemu poudarjanju pomena posameznika, njegove posebnosti in osebne volje, po kateri šele postane dobro nekaj stvarnega in dejanskega (prim. PhR § 106), pa se ta posamičnost ne more nikoli po-

¹⁰ Prim. G. M. — M. Cottier, *L'athéisme du jeune Marx*, Vrin, Paris 1969, 25.

¹¹ »Vse, kar ni ta dejanskost, ki jo postavlja sam pojem, je prehodni *obstoj*, zunanje naključje, mnenje, nebistven videz, neresničnost, zmota itd.« (PhR § 1 Anm.)

¹² H. Marcuse zelo utemeljeno opozarja na zvezo med Heglovim pojmovanjem človeka kot mislečega subjekta in abstraktnim pojmovanjem človeka kot predmeta občega prava. »Pojem *zakona* je v središču *Filozofije prava*, ki bi se prav tako lahko imenovala 'Filozofija zakona'... Pravo, smo videli, je lastnost svobodnega subjekta, osebe. Oseba pa je to, kar je, samo zaradi mišljenja, v moči svoje lastnosti *mislečega* subjekta. Mišljenje vzpostavlja pravo občestvo med drugače osamljenimi posamezniki, ono je tisto, ki jim daje občost... Idealistična teza o mišljenju kot resničnem bitju je tukaj razložena tako, da pravo ni splošno drugače kot v obliki vesoljne zakonodaje, se pravi uzakonjene in javne: zakon abstrahira konkretnega posameznika in ga priznava kot 'splošno osebo'...« (v op. 4 nav. delo 251). Kot pravi Hegel: »Človek *velja*, ker je človek, ne ker je Jud, katoličan, protestant, Nemeč, Italijan itd.« (PhR § 209).

staviti po robu občemu. Če prideta v spor, se na koncu mora umakniti posebnost, oziroma bolje, posebnost se izkaže za abstraktno in posamičnost za neustrezno svojemu bistvu, če ni odprta občemu. Kot pravi Hegel: »Treba pa je še upoštevati, s kakega stališča tukaj obravnavamo pravo in blaginjo (Wohl), namreč kot formalno pravo in kot posebno blaginjo posameznika; tako imenovano *obče dobro* (*allgemeine Beste*), blaginja države, se pravi pravo dejanskega konkretnega duha je čisto drugo področje, v katerem je formalno pravo prav tako podrejen moment, kot sta (podrejena) posebna blaginja in blaženost posameznika. Zgoraj (§ 29) smo že omenili, da je ena najpogostejših zmot abstrakcije, da daje veljavo zasebnemu pravu in zasebni blaginji *kot na sebi in zase* (*als an und für sich*) proti občosti države« (PhR § 126 Anm.).

Posameznikova resnica in smisel, resnica njegovega prava in njegove blaginje je torej v dobrem, ki je obče. To obče dobro pa je v Kantovi morali popolnoma neopredeljeno, nedoločeno. Je samo čista obveznost in dolžnost (prim. PhR § 134, 135). Ko namreč Kant formulira svoj kategorični imperativ takole: »Ravnaj tako, da bo vodilo (*die Maxime*) tvoje volje moglo vedno veljati hkrati tudi kot načelo kake obče zakonodaje«,¹³ je jasno, da je to načelo vsebinsko prazno, se pravi nedoločeno. Ostane še vedno vprašanje, ki nanj Kritika praktičnega uma ne odgovarja: kaj je tisto, kar lahko velja kot vodilo obče zakonodaje, kot najsplošnejše moralno vodilo. To mora spoznati praktični um sam, sam si mora to določiti. V tem je tudi del njegovega dostojanstva, njegove samostojnosti, da ni podrejen tuji, ampak svoji zakonodaji, kar je tako po Kantu kot po Heglu bistveno za človekovo moralno dostojanstvo in svobodo. »Zasluga in vzvišenost praktične *kantovske* filozofije je v tem, da je razločno poudarila ta pomen obveznosti« (PhR § 133 Z). Vendar pa Hegel očita Kantu, da je ostal pri tej nedoločeni razliki med občim, ki se izraža v goli obveznosti, in med posebnim, ki je vsakokratna vsebina te obveznosti. To, kar moram vsakokrat narediti zaradi obče obveznosti, pa je nekaj določenega, torej nekaj posebnega, nekaj posamičnega. O tem pa Kantova morala ne ve povedati ničesar, kot da bi si moral praktični um to čisto sam nekako izmisliti, ustvariti iz nič. V tem pa sedaj Hegel poudarja, da je vse to že tudi navzoče. Ne gre za to, da si moralna vest to sama določi, ampak da prepozna navzočnost dolžnosti, ki se ji nalagajo. Te dolžnosti so navzoče v strukturah družinskega, družbenega in političnega življenja, kolikor so seveda te strukture racionalne, se pravi kolikor imajo logično, spekulativno strukturirano vsebino. Vse to področje spekulativno-logičnih struktur družinskega, družbenega in političnega življenja obravnava tretji in najpomemb-

¹³ K. p. V., BA 52.

nejši, pa tudi najbolj sporni del Heglove Filozofije prava ali objektivnega duha. Ta se imenuje v nasprotju z moralnostjo (Moralität) nrvnost (Sittlichkeit).

Družina, občanska družba in država

Tri področja nrvnosti, se pravi družina, občanska družba in država so po svoji ideji, se pravi po svojem bistvu, v moči katerega sploh lahko obstajajo, objektivno obstoječa vsebina moralnega imperativa, svobode in umnosti. Vsebine svoje moralne obveznosti lahko najde človek v svoji družbeni, kulturni in politični sredini. Če hoče biti svoboden, se mu ni treba izmikati svojim zgodovinskim pogojem, temveč se jim odpreti in v njih prepoznati svojo drugost, svojo lastno objektivno in zunanjo stran, ki jo je treba samo ponotranjiti s filozofsko spekulacijo (prim. PhR § 145 in Z). Zakaj bi imeli za umne samo naravne pojave, kjer njihovo logičnost, se pravi zakonitost, odkrivajo znanosti? Zakaj bi ne bile še bolj usklajene z umom zgodovinske človekove stvaritve, strukture in institucije, ki si jih je postavil človek kot duhovno bitje, v katerih živi že od vsega svojega začetka, jih vedno spreminja in izpopolnjuje, se sprašuje Hegel (prim. PhR, Vorrede, Zusatz). Nrvnost pomeni torej idejo svobode, njen udejanjen pojem, zato je ta nrvnost ves objektivni umni svet, kjer se um uveljavlja in kjer si je svoboda končno ustvarila svoje nujne strukture. V njih se mora volja imeti za svobodno, se zavedati svoje svobode in hoteti sebe kot svobodno. Tako je nrvnost pojem svobode, kolikor je ta pojem ali njeno bistvo postal sedanji svet, civilizacija, drugotna narava, ne dana, ampak ustvarjena po človeku. Zato je tudi bistveno, da predstavlja naravo zavesti (prim. PhR § 142).

Če upoštevamo, da je področje abstraktnega prava področje abstraktne občosti, področje moralnosti pa področje abstraktne posebnosti, potem je treba videti v nrvnosti področje posamičnosti, se pravi sprave med občostjo in posamičnostjo. Nrvnost je po Heglu »istost obče in posebne volje« (PhR § 155) in »konkretna substanca« (PhR § 144). Kot taka se nrvnost ne more več postavljati proti moralnosti in pravu. Če hočemo Hegla prav razumeti in razlagati, je treba vedeti, da kot tretji moment nrvnost nikakor ni zunaj ali onstran prava in moralnega posameznika, ampak je pravzaprav njuno zadnje obzorje, njun pravi temelj, glede na katerega sta prva dva njena notranja momenta, momenta njene notranje samorazdelitve, samorazčlenitve, ki pa o tem na svoji ravni še nič ne vesta. Vse to ima svoj pomen, kajti hoče reči, da posameznik, ki ga moralnost tako močno poudarja, ne sme in ne more gledati v nrvnosti, se pravi v družbenih strukturah svoje omejitve, zunanje prisile ali celo svoje

ovire, temveč tisto, kar to moralnost in posameznika omogoča. Poklic, ki ga ima vsak posameznik, torej ni v tem, da se upira občosti in ji nasprotuje, ampak da jo udejanji v skladu z njenim bistvom ali njenim pojmom, s čimer bo v polnosti udejanjil tudi sam sebe (prim. E § 515). Treba se je spomniti, da se občost, če jo prav pojmuje, ne more postavljati ničesar nasproti, ne more ničesar izključevati. Če bi namreč kaj izključevala ali čemu nasprotovala, bi ne bila več občost, ampak bi se spremenila v posebnost. Duh je tudi neskončen in po svojem bistvu vesoljen, zato ne izključuje ničesar, ampak je odprt vsemu in v vsej tej odprtosti — ne kljub njej, ampak po njej — ostaja to, kar je, in ostaja pri sebi. Zato tudi je svoboden (prim. E § 567). To velja tudi za nrvnost. Kot področje popolnoma konkretne občosti ne nasprotuje posamezniku in mu ni tuja. Ne more ga ogrožati, meni Hegel. Pač pa nrvnost rešuje posameznika njegove nedoločenosti, njegove abstraktne istosti s seboj, ki ju vsebuje moralni kategorični imperativ. Dolžnosti, ki jih ima človek kot član družine, družbe in države niso ovira in omejitve njegove svobode, ampak tisto, kar to svobodo šele naredi konkretno, dejansko in možno. Dolžnost je omejitev abstraktne svobode, se pravi samovolje, ki pravzaprav niti svoboda ni (prim. PhR § 149 Z). Spekulativni pomen nrvnosti, ki je edini pravilen, ko gre za Hegla, je mogoče prav dojeti samo, če se naslonimo na logične pojme občosti, posebnosti in posamičnosti in doumemo, da Heglova občost nikakor ne izključuje posebnosti, ampak jo predpostavlja. Brez nje je abstraktna, medtem ko je tista občost, ki vključuje svojo popolno določenost, se pravi notranjo razčlenitev, in člene nenehno odpira sami sebi, edina ustrezna, ker je konkretna in dejanska. »Pravica posameznikov do njihove posebnosti je prav tako vsebovana v nrvni substancialnosti, saj je posebnost način zunanjega pojavljanja, v katerem obstaja nrvnost« (PhR § 154).

Nrvnost predstavlja torej enost občosti in posebnosti, združenje prava in moralnosti, vendar ta enost ni takoj docela uravnovešena. Na svoji prvi ravni, na ravni družine še naprej prevladujeta občost in neposrednost. Člani družine so predvsem to, kar so v družini, družina jih opredeljuje in njeni člani so vedno v nevarnosti, da bo postala njihov cilj, oni pa njeno sredstvo. Če k temu dodamo, da so v družini v ospredju čustva, predvsem čustvo ljubezni, je še bolj razvidno, da v družini prevladuje neposrednost, naravna pripadnost, ki se še ni osebnostno ponotranjila. Vendar pa je družina za Hegla zelo pomembna, saj pravi, da je »stopiti v zakonski stan objektivna namenjenost človeka in njegova moralna dolžnost« in družina predstavlja prvo »nrvno korenino države« (PhR § 162, 255).

Vendar pa so veliko bolj znane Heglove razčlenitve in ocene tistega, kar imenuje občanska družba. V tej svoji analizi je razkril najbolj značilne

lastnosti sodobne industrijske in tehnološke družbe.¹⁴ Njegovi opisi še danes dajejo misliti vsem, ki razpravljajo o tem »sistemu potreb« in o svobodi, ki jo v svetu sodobne ekonomije delo in znanost hkrati pospešujeta in ovirata.¹⁵

V primerjavi z družino je tudi občanska družba neuravnovešena in asimetrična, vendar prevladuje sedaj moment posebnosti in je občost v nevarnosti, da postane njeno sredstvo. Gre za tista razmerja, kjer prevladujejo egoizem, partikularizem in liberalizem. Gre tudi za tisto pojmovanje, po katerem je država samo aglomerat posameznikov, samo prostovoljno združenje za bolj uspešno in bolj racionalno iskanje lastnih posamičnih koristi, ki ostane v tem primeru še vedno glavni namen takega združenja, tako da je občost res samo sredstvo posamičnosti in posebnosti. To je pozunanjena državnost, kjer prevladuje samovolja, ne pa resnična, umna svoboda. Glavna značilnost takšne sodobne meščanske, občanske družbe je razdeljenost, razčlenjenost, razklanost.

Znano je, da je Hegel do tega stanja zelo kritičen in da njegova kritika v ničemer ne zaostaja za Marxovo kritiko sodobnih razmer.¹⁶ Kljub temu ne vidi druge rešitve kot državo. Državo razume kot tisto ustanovo razuma, ki more preprečiti popoln propad duhovnosti in popolno nesvobodo. Nima pa Hegel nobene druge konkretne družbene rešitve.

Kljub temu pa pojav občanske družbe ni samo negativen, kar bo pozneje tudi K. Marx vedno poudarjal. Prehod prek notranjega razčlenjevanja, razklanosti in medsebojnih nasprotij je nujno potreben. »Duh se udejanji samo takó, da se razdeli v samem sebi, da si da v naravnih potrebah in v povezanosti te zunanje nujnosti to mejo in končnost. Ravno po tem dejstvu,

¹⁴ Hegel se je zelo dobro seznanil z angleško politično ekonomijo. Že leta 1799 je bral v nemščino prevedene odlomke angleškega ekonomista Jamesa Steuarta, delo Adama Smitha pa je bral v nemškem prevodu leta 1805. Steuartovo delo je celo komentiral, vendar se je tisti komentar izgubil, poroča pa o njem Heglov življenjepisec K. Rosenkranz. Angleške ekonomiste omenja Hegel v PhR § 189, kjer tudi poudarja pomen te znanosti.

¹⁵ Ko Hegel prikazuje sodobni razvoj znanosti, tehnike in ekonomije kot človekovo osvobojenje, ne prezre negativnih učinkov sodobnega družbenega in ekonomskega razvoja, ampak zelo poudarja vedno večje obubožanje dela prebivalstva in opozarja, da je človekov razvoj enostranski, bolj materialen kot duhoven. Vse to ima za posledico, da so ljudje nezmožni, da bi začutili še druge možnosti, ki jim jih prinaša sodobno življenje, da bi razvili duhovnost in vse njene prednosti, ki jim jih tudi omogoča sodobni napredek (prim. PhR § 243).

¹⁶ Še leta 1859 je K. Marx zapisal v svojem Predgovoru k Prispevku h kritiki politične ekonomije: »Prvo delo, ki sem se ga lotil, da bi razpršil dvome, ki so se me polasčali, je bila kritična revizija Heglove filozofije prava... Moje raziskovanje se je končalo z rezultatom, da pravnih odnosov kakor tudi državnih oblik ni mogoče razumeti niti iz njih samih niti iz tako imenovanega splošnega razvoja človeškega duha, marveč da temeljijo v materialnih življenjskih odnosih, katerih celotnost obravnava Hegel, kakor so to delali Angleži in Francozi 18. stoletja pod imenom 'meščanska družba', da pa je treba iskati anatomijo meščanske družbe v politični ekonomiji« (MEID IV, 104—105).

da *pride v njiju do svojega lika*, ju preraste in takó v tem doseže svoj *objektivni* obstoj« (PhR § 187 Anm.). Delitev dela, zadovoljevanje najrazličnejših potreb in sodelovanje, ki se razvija na podlagi poprejšnje delitve dela, torej nikakor niso zgolj negativne plati, ampak kvečjemu samo dvoumne v samih sebi. Gre pač za tisti kritični trenutek dialektičnega poteka, ko nastopi nevarnost, da se v sebi razčlenjeni momenti zaprejo vase, otrpnejo v sebi in si samo nasprotujejo. Toda ta nevarnost, ki ni zgolj teoretična, saj nam razmere sodobne meščanske industrijske družbe kažejo vse strahote medsebojne odtujenosti, ne more zastreti dejstva, da je ta stopnja zgodovinskega razvoja v sebi tudi nosilka upanja in pozitivnih pridobitev. Tudi v tem se Hegel in Marx popolnoma ujemata, le da po Heglu rešitve ne prinaša družbena revolucija, ampak samo politična reforma. Rešiteljica je država kot tretja in najvišja stopnja nravnosti, kjer sta momenta občosti in posebnosti med seboj popolnoma usklajena. Po svojem spekulativnem bistvu je nekaj drugega kot »atomistika posamičnih volj« (E § 542 Anm., prim. E § 523), nekaj drugega kot od zunaj sestavljena gmota ali vsota posameznikov.

Niti platonška niti liberalna država

Če skušamo najprej orisati Heglovo pojmovanje države tako, da pokažemo tiste skrajnosti, proti katerim se Hegel bori, potem je treba reči, da njegova politična teorija nasprotuje dvema skrajnostma, antičnemu Platonovemu in modernemu liberalističnemu pojmovanju države. Po Heglu je za Platona sleherna posebnost, sleherni posameznik samo ovira celote. Posamezniki vnašajo nered in spore, zato je treba njihovo posebnost okrniti in Platon naj bi si ne pomišljal posameznika čisto preprosto žrtvovati skupnosti, se pravi njeni enosti, harmoniji, substancialnosti, se pravi njeni obstojnosti v sami sebi (prim. PhR § 185 Anm.).

Vendar pa glavna tarča Heglove kritike raznih političnih teorij ni platonizem, temveč liberalizem. Ta pojmuje namreč državo kot občansko družbo. Proti Platonu daje Hegel sicer liberalizmu delno prav. Teženja in potrebe posameznikov je treba zadovoljiti. Tega se Hegel ne boji, ker je v moči svojih metafizično-logičnih načel prepričan, da pravilno razumljeni posebnost in posamičnost ne izključujeta občosti, ampak jo celo zahtevata in predpostavljata. Treba je samo iti posebnosti in posamičnosti do konca, pa pridemo do zahteve po enosti in občosti. »Načelo modernih držav ima to čudovito moč in globino, da pusti, da se načelo subjektivnosti dopolni do skrajne neodvisnosti osebne posebnosti, in da jo hkrati pripelje nazaj v substancialno enost in ohranja tako to enost v samem načelu subjektivnosti« (PhR § 260). Toda to je spekulativno načelo, stvarnost pa je drugačna.

Liberalna država kot taka tega ne naredi. V liberalni državi je državna celota sama v službi posameznikovih koristi. Njen namen je braniti zasebne interese in jih pospeševati. Država je v službi posameznika (prim. PhR § 258 Anm.). Že samo to, da v primeru vojne lahko država zahteva, da se posameznik zanjo žrtvuje in zanjo da življenje, dovolj jasno dokazuje zmožnost liberalističnega pojmovanja države (prim. PhR § 323, 324, Anm.). Zato proti liberalističnemu pojmovanju, po katerem je od samovoljne odločitve slehernega odvisno, ali bo ali ne bo član kake države, poudarja Hegel dolžnost slehernega biti član države in v tem kontekstu je zato treba brati in razumeti tisto razvpito Heglovo trditev, po kateri je najvišja človekova dolžnost biti član države. Toda preden kdo napade to trditev, jo mora pravilno osvetliti in doumeti. Ne gre za katero koli državo, najmanj pa za liberalistično, kot tudi ne za antično »polis«. Gre za državo, ki je »dejanskost substancialne volje«, ne pa prigodne, posameznikove samovolje. Gre za državo, katere bistvo ni pogodba ali neobvezni dogovor, ki ni zgrajena od spodaj navzgor, kot posledica svobodnega in neobveznega združevanja in ki se zaradi tega lahko prav tako svobodno v vsakem trenutku razpusti. Ta »dejanskost substancialne volje« ne obstaja v nobenih nebesih, ampak v vsaki posameznikovi zavesti o sebi, kolikor se je ta zavest o sebi hkrati tudi dvignila do svoje občosti, se pravi kolikor je postala umna, dopolnjena umnost ali spekulativnost v sebi in za sebe (das an und für sich *Vernünftige*). Taka umnost je hkrati tudi državnost, je državotvorna. V tem je tudi smisel države. Medtem ko je pri Kantu absolutni smisel, smisel, ki je smisel sam sebi, moralnost kot brezpogojna pokorščina moralni obveznosti, je tak smisel pri Heglu državnost, država v tem spekulativnem pomenu besede, kjer se posameznik hkrati odpre določeni občosti. Razlika med Kantom in Heglom je v tem, da je pri Kantu občost moralnega ukaza prazna, abstraktna in nedoločena, pri Heglu pa je občost, ki jo predstavlja država, konkretna, določena, vsebinsko in ne samo formalno navzoča. »Ta substancialna enost je absolutni nespremenljivi cilj samega sebe (Selbstzweck), v katerem pride svoboda do svoje najvišje pravice, tako kot ima ta končni cilj najvišjo pravico nad posameznikom, katerega najvišja dolžnost je biti član države« (PhR § 258 Anm.). Ne gre torej niti za podreditev posameznika državi. Ta podreditev državi je utemeljena s tem, da to hkrati predstavlja najvišjo svobodo, da je ta država umnost sama v sebi, da sta objektivna in subjektivna svoboda usklajeni, da posamična osebnost pride v celoti »na svoj račun«, da so njene zakonite koristi uresničene, njene pravice priznane (prim. PhR § 260). »... posebnost je bistveni moment in njena potešenost nujna« (PhR § 261 Anm.). Ne gre torej niti za podreditev posameznika državi. Državljeni so to v pravem pomenu šele takrat, ko so državljani *zavestno* in iz *prepričanja* (prim. PhR § 257). Če nočemo popačiti Heglovih pogledov in mu naprtiti krivde, ki je ni zagrešil, potem je treba vedno upoštevati, da

gre pri njem za dva dopolnjujoča se vidika države. Z ene strani je za človeka neobhodno potrebno, da postane član države. Brez nje ne more postati dopolnjeno moralno bitje, ne more biti umno bitje. Če tega ne stori, je znamenje, da umnost v njem ni prevladala, da ni svoboden v polnem pomenu besede, ampak kvečjemu žrtev svoje samovolje, ki je kot abstraktna svoboda pravzaprav nesvoboda. Z druge strani pa je za državo prav tako nujno, da poteši posameznike v vseh njihovih upravičenih, se pravi umnih zahtevah in pričakovanjih. Država se torej ne more graditi na zunanji prisili, ampak na notranji nujnosti. Država mora biti posledica notranje nuje in ne zunanje prisile, tako kot se mora po načelih Heglove Logike občost nekako »razcvesti« iz dopolnjene posebnosti, ne pa se postaviti od zunaj obnjo ali celo proti njej. Sreča državljanov in potešitev njihovih teženj je edina trdna osnova države, pravi Hegel (prim. PhR § 265 Z), če le to srečo in potešenje razumemo v pravem pomenu besede.¹⁷

Heglova politična filozofija ni vprašljiva v svojih temeljnih načelih, ampak v svoji nezvestobi tem načelom oziroma v svoji nezmožnosti biti do konca zvesta tem načelom. Opazili smo že namreč, da je za Hegla nesprejemljiva slehernna gradnja države »od spodaj navzgor«, sestavljanje države iz posameznikov.¹⁸ Ker je po najosnovnejši idealistični zamisli sistem krog, kjer je tretji, zadnji moment prej vzrok kot pa posledica prvih dveh, njun temelj ali osnova, ne pa nadgradnja ali nadstavba, kot bo pozneje trdil »materialist« Marx, je jasno, da občanska družba, ki predstavlja drugi moment, za Hegla ni osnova države, čeprav je njen nujni osnovni pogoj, ki ima kljub svojim hudim napakam vendarle pozitivno in nepogrešljivo vlogo. Kot taka je zato država sama sebi temelj, kot je tudi sama sebi cilj, če le te trditve razumemo tako, kot sem jih prikazal zgoraj. Navzoča mora biti pravzaprav kot nekakšna vizija, o kateri sanja ves objektivni duh. Poroditi bi se morala iz globin, iz prepadov, ki razkosavajo občansko družbo. A prav tega Hegel ni uspel prikazati.

Njegov dokončni odklon sleherne »atomistike svobodnih volj« ga je namreč pripeljal do popolnega odklona resnične demokracije in parlamentarizma. Ideja »suverenosti ljudstva« mu je ostala tuja in po mladostnem navdušenju nad francosko revolucijo se je zaradi razočaranja, ki ga je doživel nad njo ob strahovladi, ki so jo vedno bolj izvrševali revolucionarji

¹⁷ »Bistvo moderne države obstaja v združenju občosti s popolno svobodo posebnosti in s srečo posameznikov...« (PhR § 260 Z).

¹⁸ H. Marcuse sicer trdi, da je Hegel po svoji metodi že materialist, vendar mora tudi sam priznati, da ne gre za materializem v tistem pomenu, kot ga srečamo pri Marxu: »Filozofija prava je v svoji metodi v temelju materialistična: Hegel tam prikazuje, paragraf za paragrafom, družbeno in ekonomsko infrastrukturo svojih filozofskih pojmov. Res je sicer, da izpeljuje ekonomsko in družbeno stvarnost iz ideje, vendar je ideja dojeta v svojih končnostih in nosi v vseh svojih vidikih njihov pečat« (v op. 4 nav. delo 227).

(1793), odkrito bojeval proti sleherni ideji revolucije. Vse to, kar imenujemo danes parlamentarno demokracijo, je zavračal kot področje prigradnih, egoističnih, se pravi nerazumnih teženj, ki jih narekujejo človekove potrebe, njegove materialne koristi, ne pa dopolnjena umnost in želja po konkretni svobodi.¹⁹ Naj ostane odprto vprašanje, koliko je na njegova stališča vplival tudi čisto navaden politični oportunizem. Vendar je jasno, da njegova zamisel državnega aparata, policije, birokracije in predvsem monarhije, — čeprav bi ta po Heglu morala biti ustavna in ne absolutistična — nikakor ni usklajena s tisto državnostjo, ki bi se morala porajati iz samih globin dopolnjene subjektivnosti. Ta država ni podobna tisti občesti, ki se po Heglovih metafizičnih načelih ne postavlja proti posebnosti, ampak je samo posledica dopolnjene posebnosti, posebnosti, usklajene s svojim pojmom. Heglov državni aparat se namreč postavlja *proti* občanski družbi, namesto da bi prihajal iz nje in iz družine kot njun, sprva prikrit, na koncu pa razkrit, razodet in udejanjen temelj. Vrhunec Heglove nedoslednosti predstavlja prav gotovo njegova ideja dedne monarhije. Monarh, ki je monarh po svojem rojstvu, se pravi po čisto naravni danosti in ne po duhovnem poteku, je čisto nasprotje take Heglove države in njenih institucij, kot bi morala izhajati iz spekulativnih in logičnih osnov celotnega njegovega sistema. V tem je tudi osnova vse vprašljivosti njegove politične filozofije, njegove filozofije države, njegovih nezadostnih rešitev, ki jih lahko predlaga ob krizi sodobnega človeka — prebivalca občanske družbe, ki jo je sicer znal tako ostroumno in prenikavo razčleniti in zaznati.²⁰ Nedvomno je res, da je misel o suverenosti ljudstva veliko bliže vodilnim idejam Heglovega sistema kot pa misel ustavne in še posebej dedne monarhije.

¹⁹ H. Marcuse opravičuje Heglov popoln odklon in nasprotovanje »demokraciji« s popačenjem te zamisli, ki so ga povzročili nemški študentski krogi, ki so nastopali v imenu demokracije, v resnici pa so bili s svojim iracionalizmom in rasizmom veliko bliže nacizmu kot Hegel, ki je svojo državo hotel zasnovati na umnem in občem, vesoljno veljavnem zakonu, ki naj brani interese slehernega posameznika, ne glede na njegov prigodni družbeni položaj in njegovo naravno rasno pripadnost (prim. v op. 4 nav. delo 222—223).

²⁰ To poudarjata H. Marcuse (v op. 4 nav. delo 261) in K. Rothe (Selbstsein und bürgerliche Gesellschaft, Bouvier-Grundmann, Bonn 1976, 182—187). E. Weil (Hegel et l'Etat, Vrin, Paris 1974, 97) pa predvsem poudarja, da Heglu ni šlo za to, da bi povedal, kaj je treba storiti, ker ni hotem biti niti ekonomist niti politik, ampak je samo kot filozof povedal, kako stvari so. Pač pa še poudarja E. Weil, da je pravzaprav že s samim tem, ko je bil prepričan, da je mogoče svoj čas in življenje pojmovno obdelati in filozofsko opredeliti, povedal, da so te razmere že zastarele (prim. zgoraj nav. delo 103—104). Pri tem se sklicuje med drugim tudi na naslednje Heglovo stališče: »Dovršitev kakega poteka, kjer duh dojame samega sebe, je hkrati njegovo povnanjenje in njegovo prekoračenje« (PhR § 343). Vendar pa pozitivne rešitve Hegel ni nakazal, ker je v skladu s svojimi načeli niti ni mogel. Filozof lahko razvoju stvarnosti samo sledi, nikoli pa ga ne more prehiteti ali celo voditi. »Misel o svetu se pojavi šele v obdobju, ko je stvarnost dovršila potek svojega oblikovanja in se je dopolnila...« (PhR, Vorrede, 17).

Preseganje objektivnega duha

Kljub vsemu izrednemu pomenu, ki ga Hegel pripisuje objektivnemu duhu in še posebej državi, velja ta v nekem smislu absolutni pomen države samo v določenem smislu in predvsem samo tako dolgo, dokler ostanemo znotraj področja, ki se imenuje objektivni duh. Kajti država, pa naj bo njen pomen še tako velik, je, gledano s celote sistema, bistveno relativna ustanova. Relativna je že najprej po sami logiki objektivnega duha zaradi pomena, ki ga v državi ohranja posameznik. Država potrebuje posameznika, potrebuje njegovo zavest, njegovo ponotranjenje. Šele ko se posameznik zave njenega pomena in ga osebno ter zavestno prizna, postane država resničnost. Država, ki bi obstajala s pomočjo nasilja in moči in bi torej ne zadovoljevala bistvenih človekovih duhovnih potreb, ki ne bi varovala njegove svobode in njegovega dostojanstva, bi niti obstajati ne mogla ali pa bi bila zelo krhka in v sebi negotova.

Do istega sklepa pridemo, če upoštevamo, da je sleherni državni ureditev kot sleherni družben ali individualen pojav, resnična in dejanska samo toliko, kolikor ustreza svoji ideji in svojemu pojmu. Dejansko, empirično obstoječe stvari imajo svojo ontološko trdnost, svojo bitnost samo toliko, kolikor ustrezajo svojemu pojmu ali svoji ideji, kolikor je ta ideja v njih utelešena. Če bi sploh ne bila utelešena, bi taka stvarnost niti ne obstajala (prim. WdL I, 124; II, 410). Navadno trdimo, da Hegel nasprotuje slehernemu idealu, toda to je res samo v določenem smislu. Hegel odklanja takšen transcendentni ideal, ki bi bil v celoti samega sebe zunaj stvarnosti, kateri je vzor. Ta ideal je imanenten, se pravi ideja ali pojem, spekulativno bistvo stvari je utelešeno v svoji dejanskosti in ta obstaja samo po njem. Nikoli pa se v tej svoji resničnosti ne izčrpa, zato je ideal hkrati dinamična moč samopreseganja in v tem smislu tudi transcendenten. Je hkrati imanenten in transcendenten. Kot imanenten je v stvarnosti navzoč, kot transcendenten negira stvarnost, jo relativizira in je do nje kritičen. Če sedaj to upoštevamo tudi v Heglovi politični teoriji, potem zlahka opazimo, da je mogoče Heglovo teorijo o političnih in družbenih institucijah pojmovati bolj kot očrt njihove pojmovne vsebine, ne pa kot opis dejanskega stanja teh institucij. V tem smislu lahko jemljemo Heglovo politično filozofijo tudi kot delno kritiko njegove družbene in politične sodobnosti. Takó je tudi mogoče razumeti, zakaj so njegove teorije po njegovi smrti, v času poskusov obnove starega, predrevolucijskega stanja, napadali. Tam pa, kjer je sam Hegel preveč popustil svojemu času in kolikor je res, kot mu mnogi še danes očitajo, enačil pruske družbenopolitične razmere in ustanove s tistimi, ki jih nakazuje njegova filozofija kot edine racionalne, pa se je sam izneveril svoji lastni filozofiji. Potemtakem ima v vsakem primeru pri Heglu misel, filozofija kritično funkcijo glede na politiko, kar je razvidno tudi iz mesta,

ki ga zavzema vse področje objektivnega duha v celotnem sistemu. Če upoštevamo, da se sistem ne zaključuje z objektivnim, pač pa z absolutnim duhom,²⁴ se pravi z umetniškim, religioznim in filozofskim, skratka, duhovnim in kulturnim življenjem, pomeni že samo to dejstvo, da sta politika in družbeno življenje sama podrejena duhovnemu, ki je njun najvišji smisel in kriterij.²²

Končno pa je treba še omeniti, da Hegel relativizira državo tudi s tem, ko jo postavlja v mednarodna razmerja, in predvsem s tem, da jemlje vojno za nujno. Medsebojne spore rešujejo države samo z vojno, to pa je njihova usoda. Vsaka država pa je pravzaprav utelešenje duha kakega naroda, a duh kakega naroda je glede vesoljnega duha v takem razmerju kot posameznik glede države. Takó posamezno državo, posamezen družbeni in politični sistem relativizira ne samo absolutni duh, kolikor je navzoč v umetnosti, religiji in filozofiji, ampak tudi ta isti duh kot vesoljni duh, ki je dinamična moč, spreminjevalec in oblikovalec vesoljne, obče zgodovine. Seveda tudi v tem primeru ne gre za kakšno metafizično ali mistično osebnost ali posebno, nadnaravno moč, temveč samo za človeško duhovnost, kolikor prek vseh zgodovinsko pogojenih in zato nujno omejenih upodobitev v posebnih družbenih ter političnih strukturah udejstvuje in udejanja sam sebe in išče svojo najpopolnejšo uresničitev.

Povzetek: Anton Stres, Heglovo pojmovanje objektivnih struktur svobode

Splošne značilnosti Heglove filozofije objektivnega duha. Posebna pozornost je posvečena Heglovemu pojmovanju posameznika in vprašanju o absolutnosti oziroma relativnosti političnih ustanov, predvsem države.

²¹ »Mesto *Filozofije prava* v heglvskem sistemu prepoveduje, da bi imeli državo, ki je najvišja stvarnost na področju prava, za najvišjo stvarnost v celoti sistema: niti izrečno pobožanstvenje države ne more izbrisati strogo podređitev objektivnega duha absolutnemu duhu, politične resnice filozofski resnici« (H. Marcuse, v op. 4 nav. delo 221).

²² V tem smislu lahko tudi razumemo besede, ki jih je Hegel izrekel sicer pred nastankom *Filozofije prava*, ki pa izrečno relativizirajo politično področje in ga podrejajo duhovnemu. 28. oktobra 1816 je ob začetku predavanj na heidelberški univerzi rekel naslednje: »Sedaj, ko je ta tok stvarnosti prekinjen, ko se je nemški narod dvignil iz najhujšega, ko je rešil svojo nacionalnost, temelje vsega živega življenja, smemo upati, da se bo poleg države, ki je vase povzela vse zanimanje, dvignila tudi Cerkev, da bomo poleg kraljestva sveta, kamor so doslej šle naše misli in prizadevanja, mislili ponovno tudi kraljestvo Boga, z drugimi besedami, da se bo poleg političnega in siceršnjega, z občo stvarnostjo povezanega zanimanja razcvetela tudi znova čista znanost, svobodni umni svet duha« (Einleitung in die Geschichte der Philosophie, Meiner, Hamburg 1959, 3—4).

Zusammenfassung: Anton Stres, Hegelsche Theorie der objektiven Strukturen der Freiheit

Die allgemeinen Kennzeichen der Philosophie des objektiven Geistes. Besondere Aufmerksamkeit wird auf Hegelsche Auffassung des Individuums und der Relativität der politischen Sphäre gelenkt.

Résumé: Anton Stres, La conception hégélienne des structures objectives de la liberté

Les caractéristiques générales de la philosophie de l'esprit objectif. L'attention particulière est attirée sur la conception hégélienne de l'individu et sur la relativité des structures politiques.

Vera v zgodovini in družbi

J. B. Metz podaja v knjigi ,Vera v zgodovini in družbi'¹ svoj esej o praktičnem osnovnem bogoslovju. Ker gre za praktična in osnovna vprašanja o človekovem odnosu do Boga, bomo videli, da je to bogoslovje nujno »politično«.

Prvi del našega razmišljanja poskuša opredeliti pojem osnovnega praktičnega bogoslovja in pokazati njegovo aplikacijo na meščanski religiji. Nova spoznanja nas potem vodijo k teologiji, ki jo Metz opredeljuje kot politično teologijo osebka.

Pojem politične teologije osebka dobi svojo vsebino šele v preverjanju. Sooča se namreč s problemi Cerkve in družbe, kjer preverja resnost svojih izhodišč. Tako je politična teologija »današnje praktično osnovno bogoslovje — je oblikovanje sodobnega povabila h krščanstvu« (str. 106). Zato bomo v drugem delu srečali Metza samega, kako preverja pojem te teologije na čisto določeni temi.

1. POLITIČNA TEOLOGIJA OSEBKA PO J. B. METZU

Vsaka teologija, vredna tega imena, je odgovorna, se pravi posluša vprašanja časa in prostora ter poskuša nanje resno in pošteno odgovoriti. Ne zato, ker bi poznala odgovor na vse, pač pa, ker je v svojem ustroju izrazito dialoška. Zastavljeno vprašanje jo izzove, sili k razmišljanju in iskanju zadovoljivega odgovora. Stari so to lastnost teologije imenovali apologija. Ravno zaradi te apologične razsežnosti se zdi ob krizi sodobnega krščanstva odveč takó jalovo jadikovanje kakor tudi prezirljiva vzvišenost. Krščanstvo in teologija sta od začetka v sodni preiskavi: v zavezi ima apologija namreč juridičen prizvok. Takó se v evangelijih Jezus vseskozi

¹ Metz, *La foi dans l'histoire et dans la société, Essai de théologie fondamentale pratique*, Paris 1979. Originalni naslov dela je *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977. Navajam po francoski izdaji in številke strani v oklepajih se nanašajo na to izdajo. Odtod je preveden tudi članek *Nevarni spomin Jezusove svobode*.

javno zagovarja in končno ga ljudski, religiozni in politični pravorek obsodi na križ. Javni zagovor ostane, kot to vemo, iz zgodnjega krščanstva, vprašanje življenja in smrti. Justin je bil npr. hkrati apologet in mučenec. Poleg tega najdemo apologijo tudi v eshatološkem in apokaliptičnem kontekstu: tam gre za človekov zagovor pred Kristusovim sodnim stolom ob koncu časov. Tu moremo apologijo pojmovati kot odgovornost, da sleherni prejme po tem, kar je v telesu delal, dobro ali hudo.« (2 Kor 5, 10).

Kriza je v krščanstvu vedno navzoča, saj izhaja po eni strani iz njegovega razmerja do sveta, po drugi pa iz razmerja do Kristusa, eshatološkega sodnika. Svet ni namreč svet abstrakcij in mrtvila, ampak svet, ki živi. Življenje pa vsebuje skladja in protislovja, uspehe in poraze, upe in obupe, zadovoljstva in trpljenje . . . In takšen, živ svet vprašuje krščanstvo o razlogih za njegov obstoj. Teorije in abstrakcije že nekaj časa ne zadostujejo: obstojnost opravičuje le živeto življenje, se pravi, krščanstvo odgovarja s krščansko prakso.

Ali pomeni to, da je kriza takó načela povédno vsebino krščanstva, da se ta ne more več kosati z drugimi nazori? In če bi jo posodobili, bolje razložili, opustili neznanstvene trditve? Do sedaj je to še vedno uspelo, zakaj ne bi še sedaj? Odgovori na ta vprašanja so vse bolj nezadostni, to pa kaže, da je resnično krizno žarišče drugje, da je vedno bilo drugje, samo da je bilo zastrto. Krščanstvo je namreč doslej bilo v družbah, ki so se opredeljevale po religioznem smotru. Takó religiozna praksa ni bila problematična pač pa solidna nosilka vsebine vere. Le-to so teološko obravnavali v metafizičnih kategorijah, ki so jih imeli za samoumevne in so bile splošno ter brezpogojno sprejete. Praktično in teoretično je bila vsebina vere podprta. Težave se začnejo, ko izgineta religiozna družba in metafizični razum: povédi vere ostanejo brez osebka in ustanov, kjer so se izpovedovale. Takó so danes v krizi osebki in ustanove, ki vse prelahko prezrejo neizprosno praktičen pomen te vsebine, zato izničijo njeno praktično razumnost. Dejansko bomo danes kristjani odgovarjali na izziv sveta in v zvestobi Kristusu sodniku, če spremenimo svoj odnos do vsebine vere, ne pa vsebino vere! To stališče pa že a priori izključuje dve simetrični stališči, ki sta značilni za sodobno krščanstvo: pozasebljenje in sekularizacija. Obe stališči odtegujeta krščanstvo svetu, zunaj sveta pa to nima več nobenega razloga za svoj obstoj.

Praktično osnovno bogoslovje

Pred svetom in pred Kristusom se more uspešno zagovarjati le taka teologija, ki upošteva praktični ustroj krščanstva in se ima tudi sama za enega njegovih sestavnih delov. Ta praktična apologetika zavrača poleg

pozasebljenja in sekularizacije tudi zelo razširjeno hipotezo o ‚čistem apolitičnem krščanstvu‘ ter jo ima za slepilo in beg pred zahtevami praktičnega krščanstva. Odpraviti hoče politično ‚nezavest‘ krščanstva. Vendar naj bo takoj jasno: teologija ne meri na kakšno določeno politično usmeritev ali prakso in ni njen teološki odsev ali opravičilo. Nič namreč ne more opravičiti določene politične prakse, ker je njena utemeljenost ali neutemeljenost razvidna iz doseženih uspehov ali neuspehov.

Ce pa hoče teologija odgovarjati svetu in torej opravljati svoje poslanstvo, mora svet najprej poznati, sicer bo le ‚dialog‘ gluhih. Rekli smo, da je že za nami svet, ki se opredeljuje po religioznem smotru in uporablja metafizične kategorije. Sodobni svet ve, da je odgovoren za svojo usodo in je enovit. Prvikrat v zgodovini smo pred planetarnim človeštvom, ki ni več le idealen pojem, temveč občestvo s skupno usodo. Skovali sta ga dve svetovni vojni, od Hirošime naprej pa je občestvo življenja in smrti. To človeštvo je takó doživelo svojo možno smrt, preden se je rodilo! Ko obravnavamo sodobni svet, moramo torej upoštevati to enovitost in medsebojno odvisnost. Cerkev ne more prezreti, da sta v njej, ki je ena sama in vesoljna, razsipniški sever in obubožani jug. Poleg planetarnosti človeštva je treba poudariti drugo značilnost, ki je izredno pomembna, ko gre za človeka. Svet je že vedno ‚drugoten svet‘, je ‚meta- svet‘, ki ga določajo in globoko zaznamujejo teorije in sistemi. Svet in družba sta *ustanovi* ter je pomembno, da tega ne prezremo. To dejstvo namreč prikrivajo ideologije, ki so »družbeni govor od zunaj o družbi; govor, ki se slepi, da bere stvarnost s stališča stvarnosti in se ima za anonimnega: v njem spregovori univerzalno samo . . . To prikrivanje družbe kot ustanove doseže svoj višek v totalitarizmu. Totalitarni govor je prepričan, da je vtisnjen v stvarnost . . . Ta govor zabriše predvsem opozicijo med državo in civilno družbo: državo hoče narediti navzočo na celotnem družbenem področju.« Na te ‚prevajalce‘ stvarnosti, ki se radi skrivajo za krinko znanosti, mora teologija opozarjati in jih kritično obravnavati, da tudi sama ne zapade v ideologiziranje ali pa zagovarjanje določene ideologije.

Danes oblikujeta svet v glavnem dva sistema, evolucionizem in zgodovinsko-dialektični materializem, ki sta izredno kritična od krščanstva. Oba se imata namreč za metateoriji glede na religijo in jo uvrščata v širši sistem razumevanja. Religija naj bi bila ena od stopenj v razvoju človeškega duha ali pa izraz neurejenih gospodarskih razmer. Kako naj teologija odgovori na ta izziv? Odgovor ne bo zadovoljiv, če se teologija postavi na njuno raven, se pravi v čisto abstrakcijo, ki naj bi bila hkrati izraz stvarnosti. *Opreti se mora na religiozno prakso, ki ni le odsev ali dopolnjevanje stvarnosti, ampak določeno svobodno zavzeto stališče do sveta in družbe. To stališče omogoča posameznikom, da postajajo solidarni osebki pred Bogom.* Res je odgovor teoretičen, vendar ne takó kot nekakšna metateorija,

ki bi povzela ali zavrnila svoja oporekovalca ne glede na osebek in njegovo prakso — v tem primeru bi se namreč znašli v abstraktni in spekulativni regresiji v neskončno. Ta teoretični odgovor izhaja iz osebkove prakse, kjer se omogoča njegova subjektivnost. Teoretično-apologetična teologija, ki izhaja iz prakse, kaže nezadostnost vseobsežnih abstraktnih sistemov, če ji uspe dokazati, da zanemarjajo osebek, še več, da ga onemogočajo. Tej teologiji ne gre več za prerekanje v idejnem svetu ne glede na osebek, temveč vzpostavlja novo razmerje med teorijo in prakso: praksa ni več uresničevanje idej in teologija ni več sistem, ki utemeljuje ne glede na prakso in mogočnost subjektivnosti. Zato tudi ne more naprej določati svoje vsebine in tem, ki jih bo obravnavala. Družbeno-zgodovinske razmere so področje njenega preverjanja; zato je ustvarjalna, saj se bogatí z novimi praksami in izkušnjami. V tem ustvarjanju se nadaljuje teološka tradicija popravljanja obstoječih sistemov in se takó ohranja bistvo teologije.

Iz povedanega moremo razbrati, da apologetika ni pojem za dokončnost in trdnost, kot da bi bilo mogoče odgovoriti na vsa vprašanja enkrat za vselej. Po apologetski razsežnosti je teologija izrazito eksperimentalno mišljenje, ki se ne le izpopolnjuje, temveč tudi spreminja. Ob soočenju z novimi praksami in miselnimi tokovi se izoblikuje nov odgovor, nova teološka misel. Takó je teologija v stalnem strukturnem in tematskem preoblikovanju. Ali je res tako, bomo preverili v razmerju teologije do razsvetljenstva. Zakaj ravno razsvetljenstvo? Sodobni svet izhaja iz tega obdobja in vélike razsvetljenske ideje naj bi se danes uresničile. Temeljít pogovor s svetom zahteva, da ga poznamo tudi v njegovem porajanju, hkrati pa bomo lahko ovrednotili, koliko je teologija odgovarjala na vprašanje tega časa.

Razsvetljenstvo in teologija

Osemnajsto stoletje je stoletje miru, ki sledi krvavim verskim vojnám. Ta mir potrjuje neuspeh krščanstva, ki je razdeljeno na nespravljive izpovedi in se takó zrelativizira. Evropa išče novo soglasje, ‚*novo vero*‘ za povezavo evropskih narodov, ki jih je krščanstvo razdelilo; razsvetljenstvo je vseevropski pojav in skuša najti ta skupni imenovalec. Na novo hoče ovrednotiti ustaljene vrednote in vzpostaviti nov red medčloveških odnosov. To je obdobje »novih« filozofij, ki zavračajo sholastiko in klasično metafiziko ter hočejo osvetliti človeško stvarnost v vsej njeni pojavnosti. Novo razvidnost, ki prevzame Newtonov model racionalnosti, presoja takó različna področja, kot so narava stvari in narava človeka: religiozno, pravno in politično področje.

Razsvetljenska ideologija razvija misel sredinosti: odpravi vsako razlikovanje med ljudmi in jih opredeljuje po njihovi skupni pripadnosti člo-

veštvu. Meščanstvo se zave svoje gospodarske moči in pomete s tradicijo, s prirojenimi privilegiji in zahteva nov družbeni red, ki bi se ujemal z novim pojmovanjem vesoljnosti, enakosti in pravice. Seveda se meščanstvo bojuje predvsem za priznanje svojih dosežkov, uzakoniti hoče privilegije za osvajalnega meščana. Vendar dela to predvsem zato, ker se ima za višek človeštva, kateremu bo razvoj pripeljal tudi te, ki so ostali še zadaj. To bomo še bolje razumeli, če se ustavimo za trenutek pri razsvetljenjskih vrednotah in pri redukciji, ki jih utrpijo z meščanstvom.

Razsvetljenstvo poudarja, kot pove ime, *svetlobo*. Téma o luči kot ognjišču razvidnosti pripada arhaični zavesti in jo poznajo najrazličnejše mitologije. Platonizem je na Zahodu najmočnejši izraz te optične mitologije, uporabljata pa jo tudi judovstvo in krščanstvo. Razsvetljenstvo pojmuje resnico kot rast luči, razum je zanj samostojen in se more ukloniti le lastni razvidnosti. V tej perspektivi je srednji vek obdobje mračnjaštva, shlastike in avtoritarizma. Nadaljuje se prek protivrednot, kot so despotizem, zatiranje, klerikalna hipokrizija, intelektualna inercija . . . Luč vzhaja, ustaljeni krog večnega vračanja je prebit: prihodnost pripada *napredku*. Človeška usoda ni več predmet abstraktnih razprav o zveličanju ali pogubljenju, ampak je vključena v razmišljanje o porajanju človeštva v njegovem zmagoslavnem pohodu, da doseže še več znanja in moči. Misel o božjem kraljestvu se prenese na spravljeno, pravično in srečno človeštvo v trajnem miru. Na to možnost dopolnitve človeštva se navezuje pojem *civilizacije*. Ta pojem ne poudarja le stalno ustvarjanje človeštva po človeku in narobe, temveč izraža tudi neko vrednotenje: nakazuje smer razvoja. Gre za kategorični imperativ zahodne zavesti, ki se čuti odgovorna za ostalo človeštvo. Človek postane vrednota in *človečnost* krepost. Odnos do Boga se spremeni: dolžnosti do Boga se razumejo kot dolžnosti do človeka. Krščanstvo je združevalo ljudi za večno zveličanje, človečnost izpodriva krščanstvo in poudarja skupni poklic, pravice in dolžnosti vseh ljudi ne glede na stan ali raso. Ključni pojmi so še *dobrodelnost*, *filantropija* in *kozmopolitstvo*, ki označujejo enotnost človeštva. Dobrodelnost iz ljubezni do človeka vse bolj spodriva krščansko ljubezen, ki je sumljiva zaradi svoje zainteresiranosti: zveličanje duš. Svetu se gospoduje, da bi se povečal splošni blagor. *Koristnost* in *sreča* sta vodili za obvladovanje sveta. Pojavi se nova veda: *politična ekonomija*, ki potrjuje zmago meščanskih vrednot. Tradicionalna negibna hierarhična ureditev prepustiti mesto družbi, ki jo določajo sposobnost in uspešnost.

Za celotno razumevanje razsvetljenstva je treba upoštevati, da se prek teh splošnih idej izraža čisto določen tip človeka: meščan. Zakaj naj bi bilo to pomembno?

S pravkar omenjenimi témami in vrednotami se meščanstvo postavi kot univerzalno in obče človeško merilo. Vse, kar je zunaj meščanstva, je še

na poti dopolnitve v meščanstvu. Takó se te vrednote, ki so v svoji abstraktnosti vesoljne, skrčijo v svoji dejanskosti na meščanstvo. To pa temelji, kot je znano, na *načelu menjave in enakosti partnerjev*. Načelo menjave določa celotno družbeno življenje. Vse »vrednote«, ki so doslej uravnale družbeno življenje, se umaknejo v zasebno področje, prepuščene presoji in izbiri posameznika; ta pa se odloča po računici in zakonih tržišča. Pozasebljenje postane vsesplošen pojav. Normativna *izročila* so le še vir informacij, zgodovina se situira. To povzroči ‚grozljiv prepad‘ (Lessing) med izvirom religije, ki je zgodovinska, in racionalnimi resnicami. Ta osvoboditev izpod jarma iracionalnih izročil pa vsebuje tudi nevarnost za jasno identiteto človeka in celotne osebe. Ravno ta nevarnost nas opozarja, da moramo obravnavati spomin ne le kot predmet, ampak tudi kot notranji moment kritične zavesti. Enako usodo kot izročila doleti *avtoriteto*, ki se opira nanje. Sprejemljiva je še zgolj avtoriteta partnerstva, ki pa ni več sposobna uresničiti razumske in osvobajajoče razsvetljske zahteve. Osvobajajoči in kritični razum, ki se bojuje za svobodo in pravico, je nemočen, ko je zadnje merilo račun. Poteze meščanstva se vtihotapijo v razsvetljeni razum in njegovo pojmovanje osebka in prakse. Ta praksa več ne osvobaja, ampak gospoduje. Takó smo ponovno pred metafizično regresijo: razum pojmujejo neodvisno od človeka, pokorava pa se tržišču.

Razsvetljska kritika, še zlasti pa njena meščanska redukcija, prizadene najbolj krščanstvo, ker se to opira na izročilo in avtoriteto, hkrati pa uporablja metafizični razum za racionalno utemeljevanje svoje vesoljnosti. Vendar razsvetljenstvo ne ostane le pri ideološki kritiki religije, temveč izdela nov, pozitiven pojem religije: takó imenovano naravno religijo. Ta se opira na razum in naj bi bila splošno veljavna ter sprejemljiva za vse ljudi, ki so se že povzpeli na zadostno stopnjo racionalnosti. Dejansko pa je ta naravna religija tako elitistična kot ‚razsvetljeni‘ razum: je zadeva meščana, ki je osebek tega vesoljnega razuma. Ta religija je nemočna v družbi, ki vse vrednoti s stališča menjave in uspešnosti. Pojem naravne religije torej še zdaleč ni nevtralen, se pravi zgodovinsko neobremenjen in družbeno nepogojen. Takó malo je nevtralen kot meščan, zato je tudi čisto nedostopen za osebna izkustva, takó biblična kakor kakšne druge religije: naravna religija je ukrojena po meščanu.

Kako se teologija sooča z razsvetljenstvom? Imamo dve simetrični stališči: brezpogojno zavračanje in prav takšno sprejemanje. Obe stališči se ustavljata pri teoretični plati razsvetljenstva, nista pa pozorni na njegovo zakoreninjenost v meščanstvu in na pomembnost te zakoreninjenosti.

Najprej meni teologija, da razsvetljske ideje niso spravljive s krščanstvom, kasneje pa sprejema splošno prepričanje, da sta jih romantizem in idealizem prerasla, zato niso več aktualne. Metz pravi, »da je to tragedija v zgodovini teologije. V trenutku, ko se začenja drugo veliko spod-

kopavanje temeljev krščanstva (Feuerbach, Marx, Nietzsche in drugi), ko se kritika religije razvija predvsem kot kritika ideologije, ravno tedaj vse bolj usiha odpornost krščanstva in še posebno teologije, zlasti ko se zapre vase in je nedostopna za dogajanja v družbenem in miselnem življenju. To je obdobje ‚nove sholastike‘, ki je neprekosljiva v ponavljanju in navajanju starih teologov, čisto neznana pa ji je miselna in ustvarjalna plat vsake odgovorne teologije!« (str. 34). Teologija se sprevrže v pozitivistično arheologijo. V njej pride do ‚delitve dela‘: apologetska razsežnost teologije se osamosvoji in postane ‚praeambula fidei‘. Tokrat ne gre več za odgovor z oznanjevalno usmerjenostjo, ampak le še za napadalnost, ki razodeva obrambne vzgibe. Med dogmatsko in apologetsko razsežnostjo teologije ni več notranje povezave: dogmatika se zreducira na skupek objektivnih trditev, ki jih toga in jedka apologetika ščiti pred kritično obravnavo. Intelektualno zapiranje in okostenelost spremljata tudi osamitev Cerkve na družbenem področju. Izguba družbene normativnosti se nadomešča s cerkvenim družbenim naukom. Ta izhaja iz apriornih stališč ‚čiste družbene etike‘, zato je nedosegljiv za kakršno koli družbeno kritiko, sam pa more zavračati takó meščansko demokracijo, vse liberalizme, razen ekonomskega, kakor tudi marksizem.

Ta miselnost, ki je preživela koncil, spremlja od začetka našega stoletja njen nasprotni pol; brezpogojno sprejemanje razsvetljenstva. Gre za teologijo sekularizacije. V tej luči krščanstvo ni več žrtev ali nasprotnik razsvetljenstva, ampak njegov glasnik. Svetu in razumu se prizna avtonomija: počelo učlovečenja je počelo sekularizacije. Vendar pa se krščanstvo takó odmakne od sveta in je le še priča preteklosti: njegova osvobajajoča in kritična moč usahne, ko se umakne v zasebno področje. Zdi se, da se za to pogumno sekularizacijo skriva le ponoven poskus, da se zavaruje krščanstvo in ohranja sedanje stanje v Cerkvi. Če se namreč Cerkev izmakne družbi in odtegne zgodovini, se z lahkoto ohrani ‚zaklad vere‘ pred kritičnimi soočenji, še zlasti zato, ker je skoraj gotovo, da je sekularizirani svet ne bo vznemirjal. Poleg te teologije sekularizacije imamo še teologijo sveta, ki izhaja iz protestantske liberalne teologije. Ta opredeljuje kot krščansko vse tisto, kar ima razsvetljenstvo za razumno. Kristjan brezpogojno sprejema in potrjuje svoj čas. Ta odločna apologetika vodi teološko misel v lastni razkroj v abstraktnem in osamosvojenem razumu našega časa.

Naj torej že zavračamo ali nekritično sprejemamo razsvetljenstvo, rezultat je obakrat isti: krščanstvo se umakne iz družbeno-zgodovinskih dogajanj v idealni svet čistega in neomadeževanega. Vendar moramo priznati, da ‚čistost‘ pogojev in okoliščin ni ne svetopisemska ne krščanska kategorija, pač pa kategorija Poncija Pilata, kategorija umivanja rok. Naj uberemo to ali ono pot, vsakikrat se bomo spotaknili ob razsvetljenstvu — obiti ga ne moremo. Ko smo poučeni ob dosedanjih neuspehih, bomo še enkrat

osvetili razsvetljenstvo. Le da sedaj ne bomo obravnavali posameznih pojmov, temveč bomo pozorni na njihovo ukoreninjenost v novem pojmovanju človeka. Omenjeni stališči sta prezrli, da je nosilec teh pojmov meščan in ju je ukrojil po svojih merilih, tj. po merilih tržišča. Zato ne more teologija sprejemati razsvetljenstva in sodobne misli po njenem formalnem predmetu, ki je človek. Toliko bolj, ker ima ta abstraktni in idealni človek v bistvu čisto določene lastnosti: meščanske, ki se tako kanonizirajo kot vesoljne. Pozasebljen in pomeščanjen osebek ni isto kot osebek, gledano teološko. Teologija pojmuje človeka kot solidarnega osebka pred Bogom in zavrača meščansko pojmovanje kot redukcijo.

Politična teologija osebka

Politična teologija ima religijo za tvorni dejavnik v oblikovanju osebka in ne le za okras zasebnega življenja. Ustavili se bomo ob izhodiščih te teologije v njihovem teološkem ustroju, kajti politična usmeritev je pravilna, če je pravilna njena teološka usmerjenost. V politični teologiji nista praksa in teorija v ustaljenem nekritičnem in naivnem razmerju, kjer je praksa le aplikacija teorije. Tokrat se ne bomo sklicevali na pojmovanja teorij zunaj religije, ki postavljajo vse ‚čiste teorije‘ v širši okvir občevanja in dejavnosti, temveč bomo upoštevali praktičen ustroj krščanskega logosa.

Metanoja in ekzod nista le moralni in pedagoški kategoriji, ampak pravi poznavniki kategoriji. Take kategorije so odločilne za teološki ustroj: niso le dramatični okras ter zunanji dodatek že obstoječi ‚čisti teologiji‘. Boga ni mogoče misliti — krščansko se razume — ne da bi bili ‚misleci‘ prizadeti. Krščanski pojem Boga je praktičen pojem, strukturita ga spomin in pripoved. Tako je npr. ‚hoja‘ sestavni del kristologije. Po ‚hoji‘ se krščanski logos loči od grškega (ki je čista kontemplacija) in je zanj norost. Kristologija se oplaja s prakso: misli Kristusa tako, da ni nikoli samo mišljen. V ‚hoji‘ vedo kristjani, komu so zaupali in kdo jih rešuje. Ta ‚dialektika hoje‘ se razlikuje od idealistične in pojmovne dialektike, kjer gre le za trenje med dvema miselnima vsebinama ne glede na človeka. Srečamo jo v novi zavezi, ki ne loči med pripovedjo in zapovedjo: zgodbe o ‚hoji‘ so klic in zapoved. Pripovedovanje preoblikuje poslušalca in ga spodbuja k ‚hoji‘. Tako se kristološko védenje oblikuje in prenaša najprej v zgodbah o ‚hoji za Kristusom‘, ne pa v abstraktnih kategorijah in pojmi. Ti so le kasnejše teoretične obdelave ‚hoje‘.²

Osnovni hermenevtični problem v politični teologiji, ki hoče preseči idealistično redukcijo krščanstva, je odnos med teorijo in prakso, med razu-

² Claude Lefort, *Les formes de l'histoire* Paris, 1978, 310.

mevanjem vere in družbene prakse. Ne gre torej za odnos med vsebino vere in teoretičnim spoznanjem — to je ideološki problem —, temveč za odnos med vero, upanjem in ljubeznijo. Samo v teologalnem redu je namreč možno ‚srečanje‘ z Bogom. Samo v njem je moč postati solidaren osebek. To pa tudi pomeni, da ne moremo ostati le pri moralni praksi, če ta kot tvorni dejavnik subjektivnosti ne upošteva tudi družbenih razmer in struktur. Posamezne moralne prakse niso namreč družbeno nevtralne in politično nepristranske, zato je vsako zgolj ‚etično čisto‘ razlaganje družbene prakse nezadostno. Govori o človeku na splošno, meri pa se na človeka čisto določene družbe. Prakse torej ne moremo zožiti le na ozko individualno moralo, ampak jo je treba obravnavati v vseh njenih razsežnostih, torej tudi družbenopolitično. Ta spoznanja narekujejo, da se krščanstvo sprijema tudi z družbeno pogojeno nedoletnostjo, nemočjo in zatiranjem. Boj za solidarno subjektivnost pred Bogom je hkraten z odpravljanjem družbeno pogojene bede in zatiranja.³

Kakšna je torej ta krščanska praksa? Seveda je možnih več opredelitev, pač glede na razlagalna izhodišča. Ker je naše izhodišče praksa, pomeni, da je tudi teoretična obravnava krščanske prakse del te prakse: Metz jo imenuje praktična in dialektična razlaga krščanstva. Ni treba posebej poudarjati, da se ta razlaga razlikuje od raznih spekulativnih razlag, ki od zunaj neprizadeto in objektivno obravnavajo krščansko prakso. Poglejmo sedaj v luči teh izhodišč najpomembnejše vidike krščanske prakse.

— Krščanska praksa je tudi kot družbena praksa *etično določena*. Kljub vsej družbeni določenosti ni človek skupek kolektivnih danosti. Etičnost je zavračanje kolektivnega nasilja, ki teži k uniformiranosti in je neusmiljeno do osebkov.

— Krščansko prakso določa *zgodovinskost*, zato je ni moč izpeljati le iz obstoječih družbenih razmer in danosti. Le-te prerašča *spomin*, ki ni odsev družbeno-gospodarskega stanja, ampak je kritičen do vsega ustaljenega. Tak spomin je nevaren in osvobaja. (Materializem, ki izhaja le iz gospodarstva, ne more biti nikoli revolucionaren, razen če ne pripisuje materiji nekakšno teženje po svobodi). Tega spomina ni brez *pripovedi*. Skupaj omogočata višek zgodovinskih določitev, ki obvarujejo nove prakse pred izginom in neuspešnostjo ter preprečujeta ustaljenim sistemom, da bi jih asimilirali in udomačili. Znotraj istosti opozarjata, da sta novost in drugačnost možni.

— Krščanska praksa upošteva v svojem lastnem razumevanju tudi *patetičen ustroj prakse*. Praksa ni le obvladovanje — predvsem narave, —

³ Nobena pomembnejših sodobnih kristologij — Kasper, Küng, Rahner, Schillebeeckx — ne izhaja iz tega temeljno praktičnega ustroja kristologije. V tem pomenu so vse idealistične, ker niso pozorne na odnos med teorijo in prakso, temveč ostajajo le pri konfrontaciji idej in zahtevajo kvečjemu aplikacijo določenih idej v praksi.

temveč tudi *trpljenja*. Med patetične izraze človeške prakse, ki se ustavljajo rastoči ravnodušnosti, prištevamo: *žalost*: v družbi zmagovalcev in uspešnosti; *radost*: zoper vse večjo nezmožnost praznovanja in veselja; *solidarnost* s trpečimi in premaganimi. Ti patetični izrazi družbene prakse (ne smemo jih ponotranjati) razširijo pomen prakse, ki se drugače pojmuje zelo enostransko. Človek se predstavlja le kot gospodar narave, njegova zgodovina je zgodovina nenehnega napredka in zgodovina zmagovalcev. Človek je upodobljen po modelu narave in takó razosebljen; obvladovanje pa se opira na model védenja in dejavnosti, ki ga oblikujejo nezmogovinski naravni procesi.

Spomin in pripoved oblikujeta zgodbe o človekovem trpljenju in rušita pojmovanje zgodovine kot zgodovine napredka in zmagovalcev, solidarnost pa je tista, ki nas povezuje z žrtvami zgodovine. Te kategorije zavračajo evolucionistično, dialektično in sploh vsako pojmovanje zgodovine, ki opredeljujejo človeka samo po njegovi dejavnosti in uspešnosti, ne pa tudi po njegovem trpljenju in neuspehih. Hkrati pa te kategorije oblikujejo in ohranjajo religiozno zavest ter ogroženo identiteto. Stalna praksa zavojevalecev vseh vrst je, da razvrednotijo in uničijo določeni spomin ter oblikujejo novega. Narod, rasa, Cerkev . . . se porajajo kot osebek, ko se ovrže ‚uradna‘ zgodovina in se razkrinka kot propaganda gospodarjev ter oblastnikov. Ta ‚uradna‘ zgodovina je zgodovina zmagovalcev, ki zamolči ali pa karikira zgodovino zatiranih in premaganih. »Politična teologija osebkka ne more v imenu spomina, ki ga zagovarja, prepustiti mirno meščana sebi samemu; vendar tudi tovarišu ne bo moglo pustiti, da bi bil zgolj tovariš: to pomeni, da ne more kratko in malo poistiti socialističnega človeka, za čigar porajanje se trudi, z osebkkom katerega zagovarja. S spominom, ki ne izhaja iz prevladujočih družbenih razmer in v katerih se ne izpolni, teži politična teologija k osebkku, ki ga ni mogoče opredeliti po antagonističnih modelih razredne družbe, kjer je nasprotnik zanikan. Zavračanje zaničevanja, ki se opira na spomin, se ne ustavlja le fevdalizmu in kapitalizmu, temveč vsakemu zatiranju in institucionalizaciji sovraštva.« (str. 90).

Vidimo torej, da se ta teologija ne imenuje politična le zaradi tega, ker obravnava človeka v vseh njegovih razsežnostih in je takó kritika ideologij, ampak tudi zato, ker zavzema čisto določeno politično stališče: »*vsak človek mora in mora postati osebek*. Svobodnost krščanskega spomina pred obstoječimi razmerami ni slikanje drugega sveta kot v umetnosti. Nasprotno, ta svobodnost poziva k zgodovini ljudi kot osebkov pred Bogom in spodbuja kristjane, da bi se dejansko pustili izzvati tej zgodovini. Njihova praksa mora razodevati poklicanost vseh k subjektivnosti pred Bogom.« (str. 91). Takšna angažiranost je vse bolj verovna, ker tehnološka in kolektivistična pojmovanja človeka upoštevajo posameznika le toliko, kolikor

„pride prav“ v proizvodnem ali kolektivnem kolesju. Kjer se kristjani bojujejo za solidarnega osebka, tam ohranjajo religiozno individualnost in je boj za Boga boj za človeka. Oblikuje se nova individualnost, ki se ne hrani z zatiranjem drugih, in nova solidarnost; ta ni pomasovljenje in uniformiranost, ki temeljita na ustrahovanju.

Vprašanje porajanja osebka v solidarnosti in vprašanje religioznega človeka sta eno. Osebek pred Bogom je vedno solidaren z vsemi tudi mrtvimi in premaganimi. Politična teologija opredeljuje krščanstvo kot »družbeno-zgodovinsko prakso, ki se razume kot solidarno upanje v Jezusovega Boga, kot Boga živih in mrtvih, ki poziva vse, da bi bili osebki pred njegovim obličjem.« (str. 97.) Kristjani se torej dokažejo v boju za človeka v zgodovini, za osebka v solidarnosti.

2. J. B. METZ, NEVARNI SPOMIN JEZUSOVE SVOBODE

Navzočnost Cerkve v družbi

1. *Teološki in ekleziološki pomen te teme*

Vprašanje o navzočnosti Cerkve v družbi je povezano s splošnim vprašanjem o sedanjem položaju teologije in Cerkve. Pogosto slišimo, da gre izključno za vprašanja aplikacije in dejanskega uresničevanja, ki pa se ne tiče bistva teološke resnice in bistva Cerkve. Prepričan sem, da je to mnenje zgrešeno, usodno in ima hude posledice.

a) V zvezi s položajem in nalogo teologije

V tem času, ko poidealistična kritika ideologije in sociologija védenja zvedeta vse ideje in spoznanja, torej tudi idejo in pojem Boga, na njihov družbeni interes in njihovo družbeno-zgodovinsko okolje in jih razlagata po tem kriteriju, moremo prepričljivo pokazati neskrčljivo naravo in presežnost eshatološkega sporočila o Bogu, le če poudarjamo njegovo nenehno kritično in osvobajajočo moč pred to družbeno pogojenostjo. Teologija, ki hoče opravljati tako kritično odgovornost krščanske vere in njenega izročanja, ne more dejansko odmisлити tega »družbenega« in »praktičnega nanašanja« in njena teorija ne dopušča umikanje pred problemi javnega življenja, prava, svobode, skratka: pred političnimi razmerami. Takó je lahko in mora biti »politična teologija« — ne glede na to, kako naj se obravnava politična problematika v odnosu do kristjanovega eshatološkega upanja.

b) V zvezi s Cerkvijo

Treba je poudariti, da je Cerkev po svoji zgodovinski in družbeni navzočnosti ipso facto politična stvarnost: politična je in deluje, preden zavzame kakršno koli izrečno politično stališče in tudi preden začne karkoli spraševati o kriterijih svojega aktualnega političnega angažiranja. Ustaljena hipoteza o »nevtralnosti« a priori in o »politični nedolžnosti« Cerkve je nekritična ali pa zavestno zakriva obstoječe politične zaveze. Izdelati je treba kritično in politično hermenevtiko Cerkve, da se izognemo nekontroliranemu in naivnemu istenju Cerkve z določenimi političnimi ideologijami in njenim padcem na raven zgolj politične religije.

Zato zahteva »politična teologija« od celotne aktualne teologije osnovno, ne pa le področno nalogo. Frustriranim kristjanom se ponuja novo interesno področje: politično. Ponovno hoče prevzeti staro in vedno enako nalogo, krščanske teologije: govoriti o Bogu Jezusu, ko se trudi, da bi pokazala, kako se krščansko sporočilo nanaša na sodobni svet, in da bi ga izročila svetu kot spomin, katerega dolg še ni poravnani in ki ni nevaren. Ko to dela, ne more prezreti ali manjšati zgodovinskega razmika med sedanjostjo in stanjem, dokončno izgubljenim, o katerem pričuje sveto pismo. Teologija ne more preprosto predpostavljati, da sta vsebina in namen teh pričevanj znana, in zastaviti kratko in malo vprašanje o njuni aktualni »aplikaciji«. Nasprotno, računati mora s tem, da jo ta zgodovinska in družbena razlika obvezuje, da nenehno preiskuje vsebino in namen bibličnih pričevanj. V tem pomenu ni politična teologija kar teorija o posteriorni aplikaciji krščanskega sporočila, temveč je teorija o resničnosti tega sporočila v praktični in zgodovinski usmerjenosti, ki se tiče našega časa.

2. Teološka osnova

Teza, ki lahko služi za teološko osnovo naše teme, se glasi: *Cerkev se mora opredeliti in izpričati, kot ta, ki javno priča in izroča nevaren spomin svobode v »sistemih« naše uveljavitvene (emancipacijske) družbe.* Ta teza se opira na spomin (memoria) kot na osnovno obliko v izrazu krščanske vere in na osredno in specifično pomembnost svobode v tej veri. V veri izpolnjujejo kristjani *memoria passionis, mortis et resurrectionis Jesu Christi*; verni se spominjajo oporoke njegove ljubezni: božje gospodstvo med ljudmi se pojavi, ko se odstrani gospodstvo, obvladovanje med ljudmi, spominjajo se, da se je tako Jezus prepoznal v nepomembnih, izobčenih, zatiranih; in da je oznanjal tako božje gospodstvo, ki prihaja kot osvobajajoča moč ljubezni brez mej. Ta memoria Jesu Christi ni spomin, ki slepilno dispenzira od tveganj v pridnosti. Ni meščanska vrednota, ki se ustavlja upanju. Nasprotno, nekako anticipira v določeni meri prihodnost, kot prihodnost

ljudi brez upanja, zavrženih in zatiranih. Tedaj je to *osvobajajoč in nevaren spomin*, ki pritiska sedanost in jo stavlja pod vprašaj, ker ne budi upov kakšne svetle prihodnosti, ampak te prihodnosti tu, in ker priganja verne, da se stalno spreminjajo in tako dajo tej prihodnosti, kar ji gre.

Ta določni spomin lomi jarem gospodovalne zavesti. Zahteva, da zgodovina ni le kulisa za projekcijo interesov sedanje dobe. Spomin mobilizira izročilo kot nevarno izročilo, zato tudi kot osvobajajočo moč pred enorazsežnim bivanjem in gotovostjo tistih, katerih »čas je vedno pripravljen« (Jan 7, 6). Ves čas opozarja, da so lahko »strukture, ki povezujejo družbeno območje zaslepljevanja. Ne sprejema, da bi meril primernost svoje kritike po tem, kar ima »star, dremav trgovec« za razvidno in primerno »po kosilu« in kar pogosto deluje kot skrit kriterij za racionalnost in stvarnost. Po mojem se krščanska vera lahko in mora imeti za takšen subverzivni spomin in nekoliko mu daje Cerkev javni značaj. V tem pomenu bi lahko razumeli Cerkveni nauk in izpovedi kot formule, kjer se ta zahtevni spomin vidno črkuje. Kriterij njihovega pristno krščanskega značaja bi bila tedaj razsežnost osvobajajoče, pa tudi odrešujoče nevarnosti, ki vnaša Jezusovo spomina vredno svobodo sodobni družbi. V njeni mnogovrstni zavesti in v njenih načinih življenja.

Cerkev, ki je vidni spomin Jezusove svobode v »sistemih« naše uveljavitvene družbe, se spominja osvobajajoče zgodovine Boga; eshatološke zgodovine, ki je dana v Jezusovem križu in vstajenju, ki se ne poisti ne z meščanskim idealom »polnoletnosti«, ki jo zagovarja razsvetljeno meščanstvo, ne z revolucionarno zgodovino osvobojenj in njegovih apotenz. Je poziv k odgovornosti za zgodovino svobode, vendar ji postavlja neko mejo: »Naj se z ljudmi nihče ne hvali, zakaj vse je vaše, naj bo Pavel ali Apolo ali Kefa ali svet ali življenje ali smrt ali sedanje ali prihodnje: vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji.« (1 Kor 3, 21—23). V tem smislu je eshatološka zgodovina spomin, ki osvobaja slehernega malikovanja in sleherne absolutizacije kozmičnih in političnih moči. V tej luči postanejo vsa politična področja predvsem področja svobode, politični etos v naprej določenem redu se razširi na politični etos sprememb in preoblikovanj, kjer vlada svoboda. Sposobnost dopolnitve, sprave in miru, ki predpostavljajo človeško svobodo in njene konflikte, je v tem spominu pridržana Bogu.

Iz spomina te »eshatološke pridržanosti« more in mora Cerkev črpati svojo kritično moč pred vsemi totalitarnimi sistemi in pred vsemi ideologijami linearne in enorazsežnostne emancipacije. Tam namreč, kjer se dopolnjuje zgodovina svobode brez spomina na to eshatološko pridržanost, tam zgodovina določene svobode vedno in nujno podleže zgodovini svobode na splošno, tosvetnemu nosilcu, ki teži po tem, da bi človek totalitarno obvladoval človeka. Končno postane zgodovina svobode, ki je izgubila ta eshatološki spomin, zgodovina uveljavljanja, ki je nedialektična in v do-

ločeni meri abstraktna, kjer se zdijo novi konflikti in katastrofe dosežene svobode nepomembni in kjer je nevarnost, da ideja »polnoletnosti« brez možne sprave zdrsnje v banalno predstavo golega preživetja ali prilagajanja, ki se v ničemer ne razlikuje od živalske zvitosti.

Kje je torej živ ta eshatološki spomin svobode, da razbije naše sisteme védenja in učinkovitosti? Kdo bo zastavil svoje moči za pozabljene ali v ozadje potisnjene svoboščine v družbi uveljavljanja: svobodo, da se trpi s trpečimi in se spoštuje preroški vidik bližnjikovega trpljenja — čeravno se vedno zdi negativnost trpljenja tisto, kar si človek želi in mu je celo zoprno? Svoboda postati star, čeravno hoče javno mnenje pozabiti na starost in jo doživlja kot »skrivno sramoto«? Svoboda razmišljanja, čeravno se zdi, da je veliko ljudi zamračenih zaradi dela, učinkovitosti in domnev? In končno pravica, da imamo pred očmi svojo končnost in krhkost, če se javno mnenje pogouje v smislu vse bolj cvetočega in skladnega življenja? Kdo bo odgovoril na zahteve po svobodi, ki izhaja iz preteklega trpljenja in upov? Kdo na izziv umrlih? Kdo bo zbudil zanimanje za njihovo neodtujljivo zahtevo po pravici? Kdo bo gojil solidarnost s temi, katerim bomo pripadali jutri? In končno, kdo bo hotel deliti svoje pojmovanje svobode s temi, ki ne umirajo junaško kot avantgarda v revolucionarnem boju za svobodo, pač pa umirajo strašno banalno, vsakdanje?

Družba, ki ne pozna ali poriva v ozadje to plat zgodovine svobode, plača to z zmanjšanjem svoje dejanske svobode. Taka družba konča v eshatologiji dolgočasje, njen mit je verovanje v načrtovano prihodnost, tajni sen te družbe je odprava sveta kot nekaj upornega, zato da ji ga ne bi bilo več treba izkušati. Takó imamo sedaj »na Zahodu pluralistično in varuško dolgočasje, na Vzhodu pa ukazano, vzpostavljeno in monolitno dolgočasje . . . To je kot delni sončni mrk: vse postane čudno sivo in ptiči ne pojejo več, vsaj takó ne kot prej. Nekaj se je torej izgubilo. Bitje, ki presega, je oslabelo«. (E. Bloch) Z drugimi besedami: kaže, da je nevarni spomin usahnil, da se je eshatološki spomin izčrpal.

Ali je krščanstvo v zgodovini doživelo poraz? Ali je Cerkev institucionalizirana nosilka tega krščanstva in njegovega *spomina* odpovedala? Ali lahko opredelimo prihodnost svobode še kako drugače kot s sekularnimi utopijami? Sodbe od zunaj in celo od znotraj se nagibajo k temu. V modernih družbenih teorijah se je klasična kritika religije osredotočila najprej na Cerkev: Cerkev se pogosto označuje kot organizacija prerasle zavesti, ki institucionalizira tabuje proti védenju in ustvarjalnem iskateljstvu; ima se za ostanek, ki se ustavlja uveljavljanju in se le dela, da jo zanimata svoboda in človek s hrbtenico; deluje kot narkotik v bolečih in krivičnih razmerah. Poleg tega meni večina družbenih teorij, da je Cerkev izgubila vso pomembnost v sodobni družbi. Zanesenjaška kritika se vse bolj umika brezbriznosti ali celo dobrohotni olikanosti: nekakšna karikatura sočutja z umirajočim.

Celó zavedni komunisti se vse manj bojujejo zoper popolnoma pozasebljeno Cerkev; tudi futurologije, ki so v modi na Zahodu, ji ne pripisujejo v bližnji prihodnosti nikakršne vloge.

Gre le za klišeje in enostranske vidike, ki jih proizvaja sistem? Ali pa te sodbe ponazarjajo le stalno oporekanje, ki zadeva Cerkev v svetu, agonistični položaj, v katerem je Cerkev Križanega Gospoda in v katerem mora kristjan ohraniti mirno kri? Po mojem ne smemo na to prehitro teološko odgovoriti. Zlahka namreč prezremo globoko korenino prevladajočih kritik zoper Cerkev: izkustvo, ki izhaja iz cerkvene zgodovine, spomin na razočaranja, ki jih je imel človek v zvezi s Cerkvijo; zgodovinska zavest rodov, ki vedo za dvomljive zaveze Cerkve z oblastmi in drugimi svetnimi močmi, in dvoumni videz, ki ga je Cerkev včasih dajala, da je religija, kateri se več ne veruje in je postala sama sebi namen. Treba je računati s tem spominom, ki je veliko bolj neizbrisen, kot pa bi mi morda želeli. Ta spomin — ne pa zgodovinski dokaz ustanovitve Cerkve in apostolsko nasledstvo — je temeljni zgodovinsko-hermenevtični problem sodobne ekzeziologije. In ne bomo ga rešili z boljšo ali bolj prenikavo predstavitevijo cerkvene preteklosti, temveč le z nazornim prikazovanjem Duha in moči v novi praksi, ki si jo pridobimo z bolečim spreobrnjenjem.

Tu se ukoreninja resnični duh Cerkvene preнове. Nikakor ne gre za lahko modernost in sodobnost, ki nekritično podlegata prevladujočim iluzijam, ampak gre za zgodovinsko identiteto in nepretirganost Cerkve z vero v njeno poslanstvo. Kar imenujemo tu Cerkev, smo predvsem mi, kristjani, ki hočemo živeti iz spomina Jezusa Kristusa in se nam zdi slepilo tisto izročilo tega spomina, ki hoče biti čisto neodvisno od ustanove in Cerkve ter dela iz zasebnika izključnega nosilca spomina.

3. Praktične in kritične odločitve

a) Zdi se mi, da je pomembno vprašanje duhovnosti, izdelave cerkvene duhovnosti, ki bi bila duhovnost osvobodene svobode, ki se kaže in preverja v širjenju kritične svobode v družbi. Pričevanje te svobode vsebuje različne vidike, ki jih določajo družbena področja, kjer se mora svoboda uresničevati. V zahodni družbi preobilja bosta morala biti to praksa in zahteva po odrinjenih in pozabljenih svobodah, ki smo jih že omenili. V tretjem svetu se mora pričevanje izražati v pogumnem boju proti revščini. Ravno tu se zelo jasno pokaže medsebojna odvisnost pričevanja za svobodo in političnih stvarnosti. V teh razmerah bi bilo objektivno nepošteno, če bi se sklicevali na temeljno dvoumno političnih stvarnosti, da bi s tem opravičevali cerkveno nevmešavanje in osmišljali vzdržnost Cerkve. Škofje in teologi namreč zlahka postanejo mandarini Cerkve, ki pod plaščem nevtralnosti ali pa

sklicevanja na »politično nedolžnost« Cerkev, goji star integrizem in utrjuje že obstoječe politične zaveze ne glede na določeno trpljenje in dejansko zatiranje.

Svoboda, ki kritizira družbo, kjer se preizkuša duhovnost kristjanove osvobojene svobode, ni nikoli zgolj intelektualno stališče. Njena kritičnost ne vsebuje značilnosti »celostne kritike«, pač pa bolečino odpovedi in vztrajnosti, potrpežljivosti in neučakanosti, kot to zahteva krščanski spomin svobode, ko ga razumemo kot »hojo za Kristusom«⁴. Zato tudi ne posnema kratko in malo kritike družbe, ki prevladuje drugod; tudi se ne zapira v alternativo: molitev ali delovanje. V molitvi poskuša pridobiti svobodo pred dozdevnimi skladji družbenih mehanizmov in predsodkov ter moč za interesiranost, saj je ta pogoj za osvobodilno dejavnost v prid drugih, najmanjših med brati. V takšni dejavnosti se molitev osvobodí očitka, da je »opij ljudstva«, govor pa, kjer se izgovarja božje ime, da je le pomirjevalno ime za označevanje anonimne usode, kjer se končno stalno razblinja človeško upanje na svobodo. Zato se ta duhovnost osvobojene svobode ne more omejiti na čisto kultno izkustvo zunaj konfliktov, stisk in zahtev vsakdana. Res danes zelo priporočajo to zgolj kultno duhovnost in je to gotovo resnična potreba še posebej v kultiviranem meščanstvu. Kljub vsemu pa je to varljiva pot. Na koncu koncev bi imeli ezoterično kultno Cerkev — »opij za intelektualce.«

Nasprotno, duhovnost osvobojene svobode, o kateri govorimo, se krepi, ko raste pripravljenost, da trpeti s trpečimi; ko se ljudje zavejo tega, ne le kaj drugim delajo ali pa ne, temveč tudi vidijo, kaj se bo drugim pripetilo, ne da bi se zato vznemirjali; ko ne vidijo »brate« le v enako mislečih (po starem dobrem pravilu menjave) in ne skrčijo vse druge na zaslepljeno maso. Samó ciniki moči bodo obravnavali to kritično družbeno svobodo kot čisto romantično svobodo.

Ali ena nedeljiva svoboda ni vedno odvisna tudi od slabotnih, tistih, ki nimajo nobene moči razen moči ljubezni in nimajo drugega zaveznika kot le nevaren spomin upanja na svobodo, ki ni nikoli poravnano. Cerkev bi morala biti institucionalizirana zahteva te svobode in bi morala predstavljati to zahtevo — *naj bo prilično ali neprilično* — pred radikalno ogroženostjo in izničenjem, ki se javljata sredi zgodovine svobode. To cerkveno pričevanje o osvobojeni svobodi bo imelo oblast (ki izhaja iz religiozne kompetence!) le, če bo povezano z zahtevami ljubezni, ki išče lastno pot skozi zgodovino po sledi bližnjikovega trpljenja. Samo če Cerkev posluša z enim ušesom temno preroštvo trpljenja, bede in zagate bližnjega, bo slišala

⁴ »Hoja za Kristusom« vsebuje dve prvini: mistično in politično. So sicer teologije, ki poudarjajo »hojo« kot sestavni del kristološkega védenja (zoper čiste kristologije), vendar je ta hoja sinonim le za individualno prakso (Kierkegaard, Bonhoeffer). Pojavljajo pa se že politične kristologije, ki zahtevajo družbeno preoblikovanje.

v resnici Kristusovo besedo; le takó je vidna Cerkev tudi nevidna Cerkev Kristusovega Duha. Osvojiti mora nova področja za pričevanje in nove oblike, v katerih se bo izražala karizma osvobodene svobode.

b) Dogajanja znotraj Cerkve kot na primer kritično in pluralno javno mnenje; prehod od magične k dejanski svobodi in bolj splošno h »kulturi svobode« v Cerkvi, se morajo nadaljevati konstruktivno in odločno. Vendar pa se ta kritična svoboda v Cerkvi ne sme skrčiti le na psihološke in sociološke nagibe ali pa se ustaliti v neučinkovitem nerganju. Cerkvi se zastavlja vprašanje, ki seže vse do njenih korenin, gre za to, ali je pripravljena in ali ji bo uspelo živeti s konflikti, ki izhajajo iz kritične svobode, in videti v njih trenutek lastne resničnosti. To ni le postulat za elitistično in prečiščeno intelektualno manjšino v Cerkvi, ampak postaja življenjsko vprašanje za krščansko ljudstvo v celoti. Problem za Cerkev v bližnji prihodnosti ne bodo kritični intelektualci, temveč preprosti ljudje, »Kristusova čreda« v kateri se pogosto govori in je, kot kaže, danes globoko vznemirjena; — ne zaradi kritične teologije, temveč zaradi cerkvene ustanove. To so namreč dejanske spremembe v Cerkvi, ki so sprožile zbežanost in krizo identitete božjega ljudstva. Do zbežanosti vernikov, o kateri pogosto govore, prihaja zaradi hladnega in avtoritarnega spreminjanja, ki ga Cerkev vsiljuje kristjanom, ne da bi jih prej usposobila, da bi kritično pojmovali spremenljivo naravo Cerkve. Kako naj »preprosti verniki« po vseh teh spremembah še razumejo identiteto ene Cerkve, kako se ne bi čutili prevarani, ko nimajo nobenega kritičnega odnosa do svoje Cerkve, ki edina lahko vidi nespremenljivost in nepretrganost v spremembah in končno ve, da spadajo te spremembe k zgodovinski identiteti ene Cerkve: *Ecclesia semper reformanda*? Eden od vzrokov današnje krize v Cerkvi ni prevelika kritičnost, pač pa grozovito pomanjkanje osnovne in kritične svobode v Cerkvi. In prvi, ki ga je to pomanjkanje prizadelo, je božje ljudstvo. »Tiha večina« v Cerkvi je zelo problematična. Zato ne smemo podcenjevati religiozne krize, ki je prizadela identiteto »preprostih ljudi«. Kdo jih bo končno obvaroval pred nevarno brezbriznostjo in skeptično vdanostjo, ki zadajata vse bolj globoke smrtne ureze, med cerkveno institucijo in verniki?

Število teh, ki se imajo za pripadnike Cerkve, se stalno krči — kljub vsem izjavam o splošnem duhovništvu, o božjem ljudstvu, in kljub vsej pomembnosti, ki so jo dali laikom v Cerkvi. Tam, kjer se lomijo kolektivne identifikacije, tam se zlahka prepušča paniki. Kdor zvrta krivdo le na te, ki ne uspejo ohraniti identiteto in se tedaj sklicuje na Cerkev kot »malo čredo«, ta zapira Cerkvi vse poti — razen te, ki vodi v sekto.

c) Zato je naša naloga *ohraniti cerkvenostno zavest pred naraščajočo sektaško miselnostjo*. Rastoča osamitev na področju znanja v svetu, kjer nima nobenega vpliva več, nagiba Cerkev, da se ali zapira v geto ali pa prilagaja v modernističnem smislu. Gotovo obstaja nevarnost, da se krščan-

sko sporočilo takó prilagodi, da se cerkvenostno krščanstvo zoži na odvečno religiozno parafrazo za označitev sodobnih dogajanj. Vendar ni ob nevarnosti aktivnega prilagajanja nič manjša nevarnost pasivnega prilagajanja. Ta nevarnost je trenutno manj opazna, vendar je ne smemo zanemarjati, ko gre za pot, ki jo bo ubrala Cerkev v današnji in jutrišnji družbi. Cerkev je v nevarnosti, da postane sekta, in to v teološkem pomenu besede: tradicionalna sektaška ortodoksija in sektaška miselnost v Cerkvi, ki ima skušnjave, da se zapre sama vase.

Splošni kazalci, ki razodevajo rast sektaške miselnosti, se mi zdijo naslednji: ohranjevanje tradicije, ne da bi tradicijo ustvarjali, se pravi čisti tradicionalizem; rastoča nesposobnost pred novimi izkustvi ali njihovo zavračanje ali njihova aplikacija v kritičnem sprejemanju tako, da bi upoštevali razumevanje, ki ga ima Cerkev o sebi in svojih strukturah. Po mojem ima tudi precej spornih točk v medkonfesionalnih razprtijah sektaški predznak. Dodajmo temu še gorečniško govorico in aktivistično vedenje, ki se znova javljata v cerkvenih razpravah; zlitje cerkvenostnega duha s fanatizmom brez radosti in brez humorja.

Toda Cerkev, kot Cerkev Sina, se ne more zapirati pred »tujim«, pred tujim zgodovinskim svetom in vztrajati v tej osami. Dejansko se ta »določitev po drugem« ne dodaja Cerkvi a posteriori, ampak je njena tvorna prvina in pripada k njeni specifični krščanski naravi. Cerkev ne more poznati že od vedno to, kar je »človeško«, pa tudi tega ne, kar je »krščansko«, — to spozna le v preverjanju in soočenju z zgodovino. Tam, kjer Cerkev to pozablja, je v nevarnosti, da postane, teološko gledano, sekta.

Opozorjanje pred sektaštvom še ne pomeni, da se ne zavedamo, da bo Cerkev manjšina v današnji in jutrišnji družbi. Teološko gledano se sekta opredeljuje po miselnosti, ne po številčnosti! Cerkvi se ni treba bati manjšinskosti ali se je sramovati, razen če misli, da je sama nadaljevanje zgodovine osvobojene svobode v svetu in se ima zmotno za ideologijo, ki nadomešča njeno upanje na svobodo. Manjšinskost je lahko možnost: Cerkvi lahko da več prožnosti in jo približa pozabljenim ter zatiranim družbenim manjšinam; lahko ji pomaga, da gre bolj odločno iz paraetatičnih (vzpostrednih državnih) struktur. Lahko je očiščevalni trenutek, tako da bo spet navzoča v cerkvenih strukturah Jezusova svoboda: prihodnost svobode se ne more odpovedati njegovemu nevarnemu spominu.

Prikaz in prevod Drago Ocvirk

Prosilna molitev ter podoba Boga in človeka

Razni miselni tokovi, pred katerimi seveda tudi kristjan nikakor ni in ne more biti zavarovan, napravljajo, da danes tudi v glavah vernih ljudi v zvezi z molitvijo nastopajo nemajhne miselne — ne le praktične — težave. Posebno velja to za prosilno molitev. Zato je razumljivo, da je v zadnjem času o molitvi izšlo veliko praktično, a tudi teoretično usmerjenih del, posebej tudi o prosilni molitvi. Eno od najtemeljitejših del o tej je pač »Das Bittgebet« (Prosilna molitev) H. Schallerja.¹ Schaller se za svoje spekulativno-sistematično razpravljanje opira predvsem na razlago sv. Tomaža Akvinskega, obenem pa na filozofijo 19. in 20. stoletja, da takó postavi svetopisemski nauk na filozofsko ozadje — zlasti v zvezi z vprašanjem o nespremenljivosti Boga v odnosu do zemeljskih vzrokov, h kakršnim spada tudi molivčeva prošnja. Teologija pa seveda ne more ostati pri goli filozofiji, marveč se mora postaviti pred Jezusovo prosilno molitev in se v tej luči zazreti v molitev v Jezusovem imenu. In to Schaller povsem upošteva.

Namesto gole ocene ali poročila o vsebini knjige je pač koristnejše, če se obširneje ustavimo o nekaterih njenih témah, ki so gotovo pomembne tudi za naš duhovni prostor.

1. Vključenost prosilne molitve v celoto življenja ter podoba Boga in človeka

V Uvodu avtor ugotavlja, da je »molitev celostno, vsega človeka prizadevajoče izražanje življenja, eno od tistih temeljnih dejanj, h katerim spadata npr. ljubezen in zaupanje in ki se kot nekaj resnično smiselnega razkrijejo šele iz same prakse«.

Vendar je potrebna tudi teološka refleksija, ki je znamenje in izraz za to, da je človek še na poti in da se mora spraševati tudi o svojem molitvenem izkustvu. Saj je molitev temeljna, čeprav ne edina oblika udejanjanja vere,

¹ Hans Schaller SJ, Das Bittgebet. Eine theologische Skizze, Johannes V., Einsiedeln 1979, 214 str.

zato tudi »preizkusni kamen« vere (17). Prosilna molitev je le ena od mnogih možnosti molitve; zato jo je treba razumeti iz njene enote z drugimi vrstami molitve. Posebno tesno, celo dialektično je povezana z zahvalo; saj živi iz predhodne milosti, iz »pravice«, ki jo je človek prejel od Boga brez svojega sodelovanja ali zaslug. »V prošnji je vselej vključena tudi zahvala . . . V prošnji živimo od tega, kar smo že prejeli« (19). »Prošnja je psihološko možna in teološko smiselna šele v tej notranji vezanosti na zahvalo — šele ob zavesti, da imamo takšno eksistenco, ki jo dolgujemo Bogu, in da smo torej dolžni zahvaljevati se, preden obstaja kakršnakoli upravičenost za tožbo in prošnjo. V hvaležnosti zakoreninjena prošnja se razlikuje tako od arogantnosti ustvarjenega bitja, ki bi prevzetno in drzno zahtevalo, da se Bog ukvarja s človeškim življenjem, kakor tudi od ponižujočega prosjačenja, s kakršnim bi človek sam sebe (tudi pred Bogom) potisnil pod svojo raven« (20).

V prošnji je in mora biti vključena tudi *adoracija*, poveličevanje Boga, cenitev božjega veličastva zaradi njega samega, priznavanje veličastnosti Njega, ki v večni blaženosti svojega troedinega življenja ničesar ne potrebuje, a gre tako rekoč iz sebe, da bi napravil človeka deležnega neizrekljive polnosti svojega notranjega življenja. — In *Bog hoče, da človek pred njim nekaj premore*, da govori z Bogom in je udeležen pri vsem, kar se na njem in z njim dogaja. Prosilna molitev je določen izraz, da je Bog hotel, naj obstaja od njega različno bitje kot svoboda. Novost krščanske prošnje je, da ima človek v tem opraviti z Bogom, ki se more kot absolutno Neodvisni dati prositi. »Krščanski, tj. trinitarični Bog ne izgubi prav nič svoje časti in ne postane manjši v svoji veličini, kjer svoje darove veže na prošnje. Njegova radodarnost ni ob taki samohoteni ‚odvisnosti‘ nič prikrajšana« (21). Nasprotno, s tem se šele pokaže v svoji veličini, ko »zaupa« človekovi prosilni moči nekaj velikega, ko se veseli tega, kar človek premore. K. Barth pravi: »Božja milost v odnosu do grešnega človeka je, da se prav z njim srečuje Bog, ki ‚usliši‘, da grešnega človeka ne pokliče le k ponižnosti hlapca in ne le k hvaležnosti otroka, marveč tudi k zaupljivosti in drznosti prijatelja« (22).

Prosilna molitev pove, da pred Bogom nismo le tisti, ki trpno čakajo, ki so »vdani« in »odprti«; v svojih molitvah in delih ljubezni naj marveč tudi nekako nepotrpežljivo prinašamo pred Boga sebe, tako da svojo stisko in bolečino stvarno postavljamo pred božje obličje, da bi nam ta stiska bila odvzeta ali olajšana, kar je več kakor pa le obnavljanje zavesti glede naše ničevosti in odvisnosti, več kakor pa le spravno (zadostilno) sprejemanje lastne stiske (23).

Prošnja kot človekovo samoudejanjanje predpostavlja določeno podobo o Bogu. Nehote se človek, ki prosi zase in za druge, sprašuje, kaj sme pričakovati glede predruženja stvarnosti zaradi prošnje. To je v okviru celotne Schallerjeve knjige še posebno pomembno vprašanje. Nanj odgovarja

v 1. delu (pod naslovom »Der Bittende«) s tem, da obravnava »*antropologijo prošnje*« (29—56). V zvezi s tem je specifična *podoba Boga* in soodnosno tudi *podoba človeka*. Kdor se namreč s prošnjo obrača na Boga, sprejema bivanje »Drugače«,² od katerega je odvisen, in sicer ne, kakor da bi bil tisti Drugi človeku tujec; nasprotno, v svoji absolutni presežnosti, transcendentnosti je Bog za tistega, ki moli, najbolj notranja bližina in izpolnitev. Ko se človek s prošnjo obrača na Boga, ve, da ga ta sprejema in mu je naklonjen, saj celo prehitveva njegovo prošnjo. Govoriti je mogoče o dostojanstvu prosečega. To ni stvar suženjske in ponižujoče miselnosti ali človekove le-targije (lene nedejavnosti), marveč je izraz ustvarjenega bitja, ki prav zaradi tega, ker je duhovno in osebnostno, potrebuje druge osebe, navsezadnje Osebe neskončnega Boga (50—51). Prosilni molitvi je po podatkih božjega razodetja dana soustvarjalna moč, ker je Bog v svoji previdnosti hotel, da se marsikaj dogodi kot sad molitve. Prošnja seveda ne spremeni dodatno božjih sklepov, marveč se vključuje vanje, pri tem pa vključenje ni trpno prilagajanje, marveč dejavno stopanje v izvajanje božjih načrtov (55).

2. Tomaževa, Kantova in Bernetova razlaga prosilne molitve

Naslednji del (57—122) je pod naslovom »Das Bitten« posvečen analizi prosilne molitve. Avtor se opira na tri značilne razlage prosilne molitve.

a) Najprej v naslonitvi na sv. *Tomaža Akvinskega* podaja »*teološko transcendentno razlago*«. Molitev izvira po tej razlagi iz človekove duhovne sredine in prebujata učinke in sadove tudi v molivcu ter ga v nečem spreminja. Vendar ne obstaja edini namen molitve v tem spreminjanju. »Molitev ni gojitev lastne subjektivnosti in še manj le psihološko nabiranje moči. Naj bo še tako res, da spremembe, ki se morejo izraziti v novi utemeljitvi lastnega

² Izraz »Drugi« za Boga Schallerju ne pomeni tistega, kar »strukturalistom« (prim. o tem BV 1981, 452—455). H. U. von Balthasar po pravici opozarja, da po krščanskem gledanju ni dovoljeno pretiravati, kadar govorimo o Bogu kot »Drugem« ali »Čisto Drugem«. Dobesedno pravi Balthasar: »Ali je Bog onstranstvo človeka in sveta, ker je »Čisto Drugi«? Ali nimata prav ravno Dionizij in Kuzanec, ko Bogu zaradi njegove transcendentnosti in zaradi njegove edinstvenosti in enosti pridevata ime Non-Alius, Ne-Drugi? Bog ne more biti Edini, ta bi bil v vsaki reči hkrati temelj njene ustvarjene (individualne) drugosti in (vrstne) enote; ne more biti Bit sploh, ne da bi vsako bitje, ki gleda v svoje lastno bitno dno, vede ali nevede gledalo nanj. Nobena ontologija ne more obstajati brez teologije, kakorkoli jo formalno že kdo razvija. Pot k biti, pot uma sploh, je pot k Bogu. Da kdo to pot najprej razlaga in jo napačno razlaga idealistično ali monistično, ker nič več ne zadostuje tista ostrina gledanja in razločevanja, kakršno ima razum brez božjega razodetja, je manj veliko zlo. Hujše je, če hoče kdo človeka voditi k Bogu mimo njegovega naravnega umskega gibanja in v nasprotju z umom; kajti tak pozitivizem sumniči in zameta pot, ki je načrtana v naravo, in sili to naravo v ateizem — in to iz nasprotja do pozitivističnega krščanstva« (Sponsa Verbi, Johannes V., Einsiedeln 1971, 367).

jaza, obstajajo na človekovi strani, gre vendarle za Boga, za njegovo ljubezen in njegovo voljo, katero tudi prošnja brezpogojno priznava in jo zato išče. Kajti dejanje molitve je vgrajeno v vseobsegajoči objektivni okvir religioznega razmerja med Bogom in človekom« (59). Sv. Tomaž z ene strani vztraja pri učinkovitosti prošnje, z druge pa zameta sleherno vplivanje na Boga, čeprav obstaja po božji volji sami resnično človekovo sodelovanje in součinkovitost njegove svobode (64).

b) Razmeroma obširno (72—103) prikazuje nato avtor *Kantovo »moralno-imanentno razlago«* prosilne molitve. Schaller se pač zaveda, kako velik vpliv ima na celotno današnjo miselnost »kopernikanski preobrat«, kakršnega je Kant izvršil na področju spoznavoslovja, to pa je odločilno vplivalo tudi na vprašanje o Bogu. Ljudje so do tedaj — če stvar poenostavimo — mislili, da se mora um, če naj spozna resnico, ravnati po predmetih in dejstvih. Kant pa trdi narobe: Predmet in dejstva se morajo ravnati po umu. Predmeti sami na sebi, meni Kant, so sploh neznani; predmeti le delujejo na naše čute, subjekt pa te vtise po apriornih formah (kategorijah) prostornosti in časovnosti, kakršne vsak človek že nosi nekako v sebi, oblikuje in jih, tako oblikovane, zaznava kot »fenomene« (pojave). Samo ta »fenomenalni svet« je predmet našega umskega spoznanja; vendar pa le po apriornih formah ali kategorijah, medtem ko je svet sam v sebi še neurejen, »kaotičen« in brez zakonov. Um na podlagi zaznav po svojih formah spoznavno snov ureja in ji daje zakone. Reč sama na sebi (Ding an sich) je po Kantovem naziranju sicer nekaj miselno nujnega, a ni spoznatna. Spoznati moremo samo »pojave« in torej »predmete«. S tega stališča Bog sploh ne more biti spoznat. Spoznavna snov so — splošno rečeno — samo pojavi čutom zaznatnega sveta; a o svetu samem na sebi um ne more ničesar vedeti, prav tako seveda tudi ne o duši in o Bogu — o vsem tem ne more reči niti tega, da so, pa tudi ne, da jih ni. V svoji knjigi »Kritika praktičnega uma«, ki je izšla 1788, je Kant dopolnil prejšnja svoja stališča in prišel do sklepa, da je Bog »postulat« naše pameti, se pravi »praktičnega uma«, ker brez Boga ni mogoče utemeljiti npravnosti. Vendar ostanemo s tem glede vprašanja o Bogu v bistvu na istem; kajti onkraj hipotetičnega in skeptičnega »kakor da« (als ob) tudi tukaj ne pridemo: komur je za npravnost, mora živeti, kakor da Bog jè. Kaj pa če mu ni za to? In če se potem vprašamo, kaj naj si človek na temelju takšnega gledanja misli, če mu kdo začne govoriti, da se je Bog razodel, moramo reči: Če takšno »razodetje« res izhaja od Boga, tedaj ga po Kantovem naziranju sploh ni mogoče pred razumom izkazati za nekaj resničnega, čeprav z druge strani tudi ni mogoče dokazati, da je razodetje nemogoče; vsekakor bi mogla biti vsebina takšnega »razodetja« le splošni moralni zakon, in še tukaj le v okviru tistega, kar že tako moremo vedeti s svojim razumom.

Religija izvira po Kantovem gledanju iz morale, ne pa narobe. Kant odklanja vsako takšno predstavo o Bogu, ki bi se izražala v kategorijah prostora in časa, tako da ni mogoče govoriti o božji »navzočnosti«. Po Kantovo človek sploh ne ve z gotovostjo, ali Bog je ali ga ni. Vsekakor molitev ne more biti nikakršno občevanje z Bogom; dopustna je le kot pedagoško sredstvo (89), ki poraja v človeku zgolj naravne učinke, nikoli pa ni sredstvo za dosego milosti. Če človek moli, vpliva samo nase; molitev mu kdaj more pomagati, da si zagotovi moralno poboljšanje; vendar naj človek pričakuje preoblikovanje samega sebe le od lastnega prizadevanja (79). Bogu (kolikor kot »postulat« za utemeljitev nravnosti sploh obstaja) more po Kantovo biti vseč samo lepo življenje; kdor je v dobrem napredoval, bo sploh nehal moliti (84), saj bi sicer prekrival le svojo lastno nedejavnost (85). V vsakem primeru je molitev le pogovor s samim seboj, nekakšno moralno prigovarjanje samemu sebi (90). Vendar z druge strani po Kantu, ki dialoškost molitve odločno zanika, molitev tudi ni izraz ateistično umevanega razmerja do samega sebe, zaprtega v končnost. Saj Kant Boga vendarle ne taji, pač pa je agnostik.³

c) Na tretjem mestu podaja Schaller »psihološko-imanentno razlago« prosilne molitve, kakršno si zamišlja evangeličanski teolog W. Bernet (v knjigi »Gebet«, Stuttgart 1970). Tudi po tej razlagi molitev ni dialog, marveč je pravzaprav le refleksija o samem sebi na temelju samokritične »filozofske vere«, »pobožnosti vpraševanja«, »religije dvoma« (113). Molitev

³ Schaller svoj prikaz Kantovega naziranja o molitvi opira na natančne navedbe Kantovih tekstov. — O Kantu prim. J. Möller, Die Chance des Menschen — Got genannt. Was Vernunft und Erfahrung heute von Gott sagen können, Benzinger V., Zürich 1975, zlasti 25—35. Pod Kantovim — zavestnim ali nezavestnim — vplivom so tisti teologi, ki skušajo krščanske verske resnice razložiti zgolj simbolično. Kant je zavestno skušal krščanstvu »pomagati« tako, da je npr. učlovečenje in troedinost Boga, pa tudi Jezusovo deviško spočetje, »razložil« le kot simbole, ki pomenijo močno spodbudo za kristjanovo moralno življenje. Seveda je s tem krščanstvo povsem izgubilo svojo vsebino. Podrobneje razpravlja o tem knjiga, ki sicer večkrat zahaja v pretiravanja, a ima v svojem poglobitvenem jedru pač prav: *Cardinale Giuseppe Siri, Getsemani. Riflessioni sul Movimento Teologico Contemporaneo, Fraternità della S. V. Maria, Roma 1980, zlasti 191—250.*

Če se nekoliko poglobimo v Kantovo spoznavoslovje, vidimo, da pri Kantu »spoznati« pomeni isto kakor »imeti intuicijo«; z drugimi besedami, spoznanje je intuicija. Vendar je treba temu takoj dodati: edina intuicija, s katero je človek obdarjen, je po Kantu čutna intuicija, čutno dojetje. Dejavnosti uma in razuma nimajo spoznavne zmogljivosti, marveč nekako oblikujejo realnost (»pojave«), katero jim posredujejo čuti, a te realnosti same ne dosežejo. Tudi kritika, ki jo Kant obrača zoper »dokaze« (resni teologi nikoli niso mislili na takšne »dokaze«, pri katerih je razvidnost in jasnost ter prepričljivost enaka kakor pri neosebnostnih predmetih, ki jih lahko postavimo na mizo in dobesedno »razložimo« in »razkažemo« ter v tem imenu »dokažemo«), je postavljena v perspektivo »intuicionističnega senzizma«, ki meni, da spada na področje spoznanja (vednosti) le to, kar dojamemo s čuti. O tem prim. Giovanni B. Sala, Il bicentenario di »Critica della ragion pura« di Kant. II. Il nucleo della Critica: una versione sensita dell'intuizionismo, v: La Civiltà Cattolica 132 (1981) 343—360.

je nekakšno analitično ogledovanje samega sebe, posvetovanje s samim seboj, nekakšna »psihična higiena«. Vsako predrugačenje, ki ga molitev prinese s seboj, more zato biti pravzaprav le higienski proces, kakršnega molivec doseže v lastni režiji, nikakor pa ne božji dar in božji odgovor (115). Ali Bog je, to je pri Bernetu odprto, neobravnavano vprašanje; da pa molivec Boga ne more nagovoriti ali se nanj celo obrniti s prošnjo, to ima Bernet kratko malo za nekaj povsem gotovega. Če kljub temu govori o molitvi, so mu pred očmi »psihoterapevtski« učinki, ki nastanejo v povezavi z molitvijo (116). Seveda ni tukaj videti nikakršne skladnosti s tem, kar molitev, posebej tudi prosilna molitev, pomeni svetemu pismu.

Kdor sprejme pojmovanje Boga, kakršno srečujemo pri Kantu in — v nekoliko drugačni obliki — pri W. Bernetu ter pri mnogih drugih, temu bo seveda molitev, zlasti še prosilna, nujno postala vprašljiva; s tem pa bo na mah spodkopana vera in življenje po njej. Tukaj moramo v marsikaterem primeru najti vzrok za brodolome, ki so jih po 2. vatikanskem koncilu, ko so prenehali veljati predpisi glede branja protiverskega tiska, doživeli — ali jih še doživljajo — neredki kristjani, od katerih kaj takega nikakor ne bi pričakovali. V veri sicer razum nikakor ni vse, vendar pa brez slehernih razumskih temeljev vera prej ali slej odpove.

3. Božja pevidnost in nespremenljivost v luči prosilne molitve

Pod naslovom »Vorweg des erhörenden Gottes« (123—166) govori v zvezi z uslišanjem molitve avtor o božji pevidnosti, o »nespremenljivosti svobodnega Boga« ter o »nespremenljivosti in Trojici«.

Bog v svoji vsemogočnosti ni anonimna, brezimenska mogočnost, marveč osebna svoboda; zato ne stre svoje stvari, ki jo je poklical v bivanje in jo vsak trenutek dejavno »drži« v bivanju, marveč jo v človeku dviga na raven partnerja, ki s svoje strani dopušča, da Bog na njem in v njem deluje. Čim bolj Bog neposredno deluje skupaj s svojo stvarjo in na njej, tem bolj »zgoščeno« je delovanje stvari. Božja vsemogočnost, natančneje povedano, učinki božje vsemogočnosti v svetu ter lastna dejavnost stvari — to dvoje raste skupaj v isti, nikakor ne v nasprotni smeri. Zato pa sv. Tomaž (CG III, 69) pravi: »Poniževati popolnost stvari pomeni poniževati popolnost božje moči« (128). Iz tega sledi, da vse tisto, kar Bog povzroči v človeku, hkrati povzroči tudi človek sam v svoji samostojnosti. Bog prešinja končno svobodo tako, da se more ta uveljavljati kot pristno odločanje in kot lastna, sopovzročujoča pobuda, pri tem pa deležev ni mogoče ne količinsko ločevati ne preračunavati. Človeku je pripuščeno, da stopi v takšno igro skupaj z Bogom, glede katere navsezadnje nima pregleda (129). Gotovo je vsak učinek ves od stvari in ves od Boga; Bog mu je prvi, stvar drugotni vzrok; človekova svoboda pri tem ni prizadeta, marveč omogočena. Schaller navaja

H. U. v. Balthasarja (Theodr. II, 1, 288): »Ker je neskončna svoboda po svojem bistvu neskončna, je nemogoče, da bi ne bila navzoča tam, kjer obstaja končna svoboda. Prešinja jo, a v zakritosti (mit der Latenz), ki končni svobodi dovoljuje, da se neposredno udejanja kot pristno odločanje (za svoje bivanje v Bogu ali proti). Če končna svoboda pravilno izbere, tedaj izbere hkrati sama sebe (saj se more uresničiti samo v Bogu) in Boga... Saj ji Bog ne more nikdar biti tujec (aliud), kajti vse, kar je relativnega, ustvarjenega, pride k samemu sebi v Absolutnem: takó k svoji deležnosti pri Absolutnem, kakor k svoji dovršeni osvobojenosti ustvarjenega bitja« (129).

Če govorimo o »nespremenljivosti« Boga in njegovega stvarjenjskega ter odrešenjskega načrta, je treba pristaviti, da pomeni božja nespremenljivost isto kakor neizrekljiva, prekipevajoča polnost življenja troedinega Boga (165). Oče je nespremenljiv v tem, kar je sklenil človeku dati na temelju prosilne molitve; a sam pozna preobilje poti in možnosti, kako odgovoriti in ustreči prošnjam, izrečenim ob navdihovanju in vodstvu Svetega Duha, ki je z ene strani vez med Očetom in Sinom, z druge strani pa človeku posreduje sleherni božji odgovor, ko človeška pričakovanja tako zelo vključuje v Jezusovega duha, da je molivec s tem pritegnjen v zgodovino Jezusove molitve: ne v mrežo večnih nujnosti (a tudi ne golih slučajnosti), marveč v odprtost božje-človeške zgodovine, odprte nasproti temu, kar je popolnoma nepredvideno pri skupnem delu dveh svobod (164). Če pogledamo res od bližje, moramo tudi o sv. Tomažu ugotoviti, da ne zastopa zgolj statičnega pojma o Bogu; saj ve, da »večni nespremenljivi Bog« pri stvarjenju in odrešenju deluje zgodovinsko in priklicuje v življenje zgodovinsko gibanje.⁴

⁴ Če govorimo o »večni nespremenljivosti« Boga, moramo seveda takoj dostaviti načelo 4. lateranskega koncila: Vse, kar povemo o Bogu, povemo tako, da se pri tem opremo na spoznanje, ki ga imamo o stvareh, in uporabljamo izraze, ki se naravnost nanašajo na stvari; toda »med Stvarnikom in stvarjo ni mogoče navesti tolikšne podobnosti, da bi ne bilo treba navesti še večjo nepodobnost« (DS 806:S 280). Nespremenljivost Boga je v jedru v tem, da je v vsakem »trenutku« (ločeni »trenutki« so seveda le pri nas, ne pa pri Bogu) popoln, tako da v nepredstavljeni »razgibanosti« neizmerne polnosti troedinega življenja v večnem porajanju Besede in izhajanju Duha iz Počela brez počela nikdar ne nastane »nekaj« večjega, kakor pa je obstajalo »prej«, čeprav je Bog »semper maior« (vedno večji). »Večna nespremenljivost« je popolno nasprotje »večne negibljivosti«. Po Newmanovem izražanju je Bog »vso večnost stalno dejaven, vendar vedno miruje. Nemoteno počiva v globokem in neizrekljivem miru, toda njegov duh bedi in je poln življenja« (Vodi me, dobrotna luč, Celje 1979, 164). Na to misli tudi A. Rebola, ko pravi: V nebesih se človek »sam vključi v nepredstavlljivo dinamiko, ki presega vse ustvarjeno tudi po svoji slepečji izvornosti, saj gre za samo božje življenje, za večno eksplozijo, v katero se sprošča ljubezen Očeta, Sina in Duha« (Smer nova zemlja, Celje 1972, 141; prim. J. Ratzinger, Uvod v krščanstvo, Celje 1975, 235 sl.). Nekateri teologi zaradi tega govorijo o »dinamični nespremenljivosti Boga«. Schaller navaja za to zlasti Cl. Tresmontanta. Sam pravi, da božja nespremenljivost pomeni »polnost življenja« in poudarja, da sv. Tomaž Akvinski nikakor ne zagovarja »zgolj statičnega pojma o Bogu« (164 sl.).

Če naj ostane ohranjena odprtost in kontingentnost človeških dejanj in s tem tudi izkustvo človeške svobode, kakršnega je človek deležen v prosilni molitvi, potem si božje previdnosti ne smemo zamišljati po shemi časa, z razlikovanjem med »prej« in »pozneje«. Ne smemo je umevati ne kot golo predvidevanje in ne kot takšno vnaprejšnje načrtovanje, pri katerem bi bilo že od nekdaj vse tako rekoč shranjeno v božjem duhu in vse že v njem preigrano in bi se nič odločilnega več ne moglo dogoditi. Tu je dobro prisluhni P. Tillichu (Syst. Th. I, 307): »Če naglašamo prvino vnaprejšnjega predvidevanja, postane Bog sicer vsevedni gledalec, ki ve, kaj se bo zgodilo, vendar pa svobode stvari ne moti. Če nasprotno naglašamo prvino vnaprejšnje odreditve, postane Bog načrtovalec, ki ureja vse tisto, kar se bo zgodilo, preden je bil postavljen temelj sveta, naravni ter zgodovinski procesi pa niso tedaj nič drugega kakor izvedba tega nadčasovnega načrta. Pri prvem pojmovanju gradijo stvari svoj svet same in Bog ostane bistveno gledalec. Pri drugem pojmovanju so nasprotno stvari kolesa v vesoljnem mehanizmu; in samo Bog deluje. Obe pojmovanji o božji previdnosti je treba odklanjati. *Božja previdnost je stalno božje delovanje.* Bog nikdar ni gledalec, pač pa je vedno tisti, ki vse in vsako stvar vodi k njeni dovršitvi. Božja previdnost deluje prek polarnih prvin bitja. Ta božja previdnost deluje ob posameznikovem družbenem in vesoljstvenem bivanju prek končnosti, nebiti in tesnobe, prek medsebojnih navzkrižij vsega končnega, prek upiranja tega zoper božjo dejavnost in prek razkrajalnih posledic takšnega upiranja. Vsi bivanjski pogoji dogajanja so vsebovani v vodečem božjem ustvarjanju« (150—151).

Človeška *zgodovina*, v kateri je molitev pomemben trenutek, torej stopa glede na božjo previdnost pred nas kot smiselni *spoj božje in človeške svobode* in tudi usodne »nujnosti«. Kar se takó razvija v posamični zgodovini molivca kot slojevitost časovnega zaporedja, pomeni za večni božji danes učinek logičnega in smiselnega božjega vladanja, ne da bi človeška svobodna dejanja morala biti v božjem predvidevanju vnaprej načrtovana. To preprosto zaradi tega, ker *večnost in čas ne stojita v razmerju zaporednosti* in ker časovne razlike v svetu za Boga niso nikakršne razlike. Večnosti si ne smemo zamišljati po shemi časa, z razlikovanjem med »prej« in »pozneje«. Večnost ni nekaj prastarega, nekaj, kar je bilo pred časom; to je marveč nekaj, kar se ima do slehernega minevajočega časa kot njegov danes, kot nekaj, kar je času res današnje. Večnost je takšen »danes« in »sedaj«, ki je prav kot »sedaj« v odnosu do vsakega prejšnjega, sedanjega in prihodnjega časa. Večnost je v vsakem času zmagovita moč sedanjosti in ustvarjalno nosi sleherni čas. Večnost ni brezčasnost, marveč moč nad časom (151).

Pod teološkim vidikom (gledano s strani Boga) razvija svetovna zgodovina določen načrt, ki ima v »polnosti časov« svojo sredino in svoj vrhunec. To je odrešenjsko učlovečenje božjega Sina, ob tem pa se svetu odpre in

odkrije skrivnost trinitaričnega Boga. Tu vidimo, da Bog nikakor ni »usoda« (fatum) in tudi ne nevtralna pravičnost, »marveč tisti, ki se je v svojem Sinu zaradi nas ‚predruščil‘, da bi bil našemu klicu bliže in bi stiski sami časovno odgovarjal. Molitev postane tako deležna odgovora, ki je postal čas in postaja čas odgovora, katerega je Bog pretrpel v svojem Sinu enkrat za vselej in ob katerem v zgodovini še naprej trpi« (154). Večni in nespremenljivi Bog naklanja odrešenje tako, da je to naklanjanje navzoče in »sedanje« slehernemu zgodovinskemu »danes« — in vedno se to uresničuje po svojem bistvu samo trinitarično. S tega stališča je treba razumeti trditev, da je bil svet ustvarjen v naravnosti na učlovečenje božjega Sina, še več: ustvarjen je bil za božjega Sina in v njem (prim. Kol 1,16). In naklanjanje odrešenja, naklanjanje, ki vsakokratnem danes stoji nad slehernim zgodovinskim časom, izhaja vedno iz ene same volje Očeta, Sina in Duha — čeprav trinitaričnost tega naklanjanja predkrščanskim časom še ni bila razodeta (Ef 3,9.10).

Pri tem pa ne smemo ločevati, istovetiti ali zamešavati reda stvarjenja in reda odrešenja (»narave« in milosti oziroma »nadnaravnega«). »Stvarjenjski odnos« (stvarjenjskost) je v tem, da Bog svojih stvari ni ustvaril le časovno »nekoč«, marveč jih glede na bit vedno in nenehno ustvarja. Z molitvijo se ta »stvarjenjski odnos« dvigne na raven verujočega dialoškega odnosa milosti; s tem pa je ravno »stvarjenjski odnos« v svoji lastni kakovosti osvobojen kot stvarjenjski odnos. Pri milosti gre za podarjeni odnos človeka do Boga. To je nadnaravni odnos milosti, s katerim postane prepojen prav stvarjenjski odnos. Vse, kar v molitvi človek kot ustvarjeno bitje prinaša pred Boga, je pritegnjeno v tisti molitveni odnos, katerega utemeljuje milost (139). To velja tudi za »svetne« stvarnosti. Človek, ki krščansko moli, sploh ne more delati tako, kakor da bi stal nasproti neodrešenemu svetu kot nekdo, ki je že dokončno odrešen. Prav človek, ki v molitvi prosi, ve za nedovršenost in neizpolnjenost svoje odrešenosti; in vztraja v ponižnem priznavanju tega resničnega stanja kot tak, ki mora biti odrešen v takem svetu, ki še potrebuje odrešenja (140).

4. Učinki uslišanja v človeku

Ko avtor govori o učinkih uslišanja (167—190), razlikuje takšno molitev, pri kateri Bog izpolni tisto, za kar človek prosi, od molitve, pri kateri prošnja ostane neizpolnjena, a je molitev vendar uslišana, čeprav drugače, kakor je molivec izrečno prosil.

a) Bog stoji s svojo močjo že pred sleherno prošnjo. Vendar hoče upoštevati tudi prošnjo. Pripravljen in sposoben je vse dati, ne da bi ga kdo prosil, a se hoče ozirati na prošnjo kot na dejavno besedo, še več, kot na

nekaj, kar je tako rekoč »pravica« ustvarjenega svobodnega bitja. — A kako prošnja doseže uslišanje? Gotovo ne *mehanično-funkcionalno*, kakor da bi prošnji nujno sledilo uslišanje: prošnja ni dogajanje naravne vzročnosti, marveč dogajanje med ustvarjeno svobodo, ki kliče, in neustvarjeno svobodo, na katero se klic obrača. Tisto, kar je zaproseno, je prepuščeno Bogu in ne lastnemu razpolaganju, čeprav se v prosilni molitvi že s tem samim poglubi človekova priprava za sprejem zaprosenega. Odnosa med predrugачenjem človeka, ki moli, in božjim delovanjem ni mogoče preračunati. Zgled za to je npr. pri Ninivljanih: spreobrnili so se in prosili, ker so pričakovali, da se bo Bog »morda« vendarle usmilil, čeprav niti na temelju resničnega odvrata s svoje zle poti niso mogli z gotovostjo pričakovati, da jih Bog ne bo upravičeno kaznoval. Prošnja ne more ničesar ukazovaje izsiliti in tudi ne avtomatično sprožiti božjega delovanja (171). Sv. Tomaž naglašja, da z molitvijo človek napravi sam sebe primerne za sprejem tistega, kar Bog podeli, ko usliši molitev (Comp. theol. 2,2). Pri molitvi se s strani človeka nekaj spremeni, tako da je omogočeno božje delovanje. Vendar ob vsem tem resnično odloča le brezmejna božja ljubezen, sprememba v nas pa le omogoča, da Bog ostane res transcendenten (173). — Prvenstveni učinek uslišanja je nova prebuditev vere, upanja in ljubezni, tako da človek začne na novo gledati in razlagati svet ter dogajanje v njem (176—178).

b) Če se ne izpolni tisto, za kar molivec prosi, ni s tem rečeno, da molitev sploh ni »uslišana«. Obstaja le »neizpolnitev«, ne pa »neuslišanje« prošnje (178 ss.). Prošnjo Bog vedno sprejme in usliši. To je »osebnostni prasmisel, na katerega zaupljivo meri vsaka prosilna molitev: da bi Bog človeka sprejel. Zato se smisel prosilne molitve ne izčrpa v tem, da človek doseže določeno dobrino; prosilec bi se rad, še preden bi mu bilo podeljeno tisto, kar si želi . . . srečal z Nekom — to postavlja na prvo mesto; tisti nekaj, katerega bi hotel doseči, zavzema drugo mesto« (189). Odločilna za človeka je zavest, da Bog razpolaga glede zaprosenega in uslišuje tako, da vsebinska izpolnitev zaželenega nikoli ni odtrgana od namena, s katerim Bog človeku hoče dati tisto, kar je zanj brezpogojno dobro in nič drugega. Bog ostane Gospod molitve. Ničesar takega ne daje molivcu, kar bi nasprotovalo njegovemu resničnemu blagru in njegovi poklicanosti. Izpolnitev in neizpolnitev — oboje je pričevanje za to, da se Bog ozira na svojo stvar na njeni poti z usmiljenjem in pravičnostjo hkrati in ji tako naklanja vsega tistega, kar je za vsakokratni zdaj potrebno. Bog, ki odrešenjsko delo začčenja, to tudi dovršuje; in pri tem natančno ve, kaj vse je za to potrebno. Bog je delujoči subjekt, ki se »zna vživeti« v človeka, katerega kliče v svojo bližino kot sodelavca. Molitev tukaj ni goli »epifenomen nespremenljivega toka sveta«. Molitev dosega božje uho in molivec ne ostaja s svojo besedo sam (191). Bog človeka resnično sprejema — to spoznanje je nekaj

velikega, to se uteleša v določenem življenju in ustvarja sproščenost ter globoko občutje osvobojenosti (prim. 117—121). Iz takšne dialoške molitve, ki človeka reši ječe monološkosti, se poraja globoko občutje varnosti (a ne gnilobe) sredi nezavarovanosti narave in zgodovine, kakor poudarja Paul Tillich (Syst. Th. I, 308). Takšna, res pristna prosilna molitev vsebuje vselej tudi prvino adoracije. Če je adoracija počivanje v božji navzočnosti in neinteresirano občudovanje njegove Resničnosti zaradi nje same, pa mora prošnja celo kot krik v stiski vendarle vsebovati navzočnost Boga vsaj v »odsotnosti«, podobni tisti, kakršno je izkušal Jezus na križu (193).

5. Jezusova prosilna molitev

Čeprav v celotni Schallerjevi knjigi prevladuje ta filozofska in teološka refleksija, je vendarle mogoče stalno čutiti na ozadju vsega razmišljanja pogled na Jezusa. O tem avtor tudi izrečno razpravlja (149—166).

a) Da je prošnja mogočna beseda, še več, da ta beseda doseže celo božje srce, to najde svojo overitev in svoj poslednji temelj možnosti v Jezusovi molitvi. Jezusova molitev je bitno poroštvo, osebnostni kraj, kjer se to, kar je postalo vidno pri splošnih strukturah molitve, odpre v svoji celotni resnici, kjer dosežejo vse božje obljube, kolikor jih je, svoj »da« (2 Kor 1,18—20).¹ — Po pričevanju sv. pisma nove zaveze moremo spoznati, da se Jezusova molitev razodeva ne le kot zahvaljevanje in poveličevanje, marveč prav tako močno tudi kot prošnja. Jezus prosi z vso zaupnostjo Sina, s tisto zaupnostjo, v kateri ve, da je na prav poseben način odvisen od Očeta in z njim povezan. V prošnji sprejema sebe in svojo uro iz Očetovih rok. Ničesar nima takega, s čimer bi mogel razpolagati tako rekoč ločeno od Očeta, ničesar takega, česar bi mu ne bilo potrebno izprositi in prejeti od svojega Očeta. Njegova lastna bit mu raste na temelju prošnje.

Jezus prosi za nebeške stvarnosti, za prihod božjega kraljestva, pa tudi za stvari, ki so čisto blizu, za najmanjše, navidez samoumevne reči, za vsakdanji kruh, za življenje, za rešitev iz rok sovražnikov, za to, da bi šel kelih trpljenja mimo. Vse te prošnje nosi nezlomljivo zaupanje: »Jaz sem vedel, da me vselej uslišiš« (Jan 11,42). Iz prisrčnega, zaupljivega razmerja, ki Jezusa bistveno povezuje z njegovim Očetom, raste Jezusova prostodušnost, s katero sme za vse prositi in o vsem vpraševati. Tu ni sledu o mehanični usodi, ki bi nad njim vladala, marveč očetovska skrb njegovega Boga, ki Jezusa posluša in na katerega se je mogoče obračati s tako rekoč vsiljivo nadležnim vpraševanjem; pred Gospodovim obličjem je mogoče »izlivati svoje srce kakor vodo« (Žal 2,19). Oče se da ganiti

in nagniti; mogoče ga je pripraviti do tega, da mu je česa žal — Oče se usmili; tako Jezus pozna svojega Očeta že iz zgodovine svojega ljudstva. Na tem razmerju temeljita oblika in vsebina Jezusove molitve. (154 sl.).

b) Jezusova molitev na Oljski gori jasno kaže, da Jezus sam sebe izkuša kot vključenega v telesne in psihološke zakonitosti človeškega bivanja, zaradi katerega in v skladu s katerim se z vsemi vlakni oklepa svojega življenja. Ta bivanjska volja postane glasna v odporu zoper smrt; tukaj ta volja po bivanju prodre na dan in do najbolj notranjih globin določa molitev (prim. Hebr 5,6.7). — Trije momenti so odločilni za gotovost uslišanja molitve na Oljski gori. Najprej, da bo res uslišan (»Das 'Dass' der Erhörung«). Ta molitev ne dopušča nikakršne negotovosti glede uslišanja, pač pa obstaja popolna negotovost glede »kako« bo uslišan, v čemer obstaja vsa negotovost te molitve, to je drugi moment. Tretje, kar določa to molitev, pa je v tem, da si Jezus prizadeva doseči popolno skladnost svoje volje z Očetovo (156).

Jezus je v svojem bitju, mišljenju in čutenju tako neizrekljivo pretresen, da se izvije iz njega poslednja prošnja, ki vprašuje pri Očetu po kakem drugem »izidu«. Jezus si v tem boju na življenje in smrt proseč upa realno nakazati drugačno možnost, ker se tudi sredi te pretresenosti zaveda svojega sinovstva v razmerju do Boga. In naj bi bil odgovor na prošnjo kakršenkoli — Jezus se hoče v duhu pokorščine vedno globlje potopiti v položaj in takó v edinosti z Očetovo voljo biti zvest samemu sebi. Jezus živi iz tega zaupljivega razmerja, ki je zanj studenec stalno novega življenja in vedno novih usmeritev ter nalog. Zato pa njegova molitev, ki sama predstavlja zgodovino tega razmerja do Očeta, nikakor ni zgolj potrpežljivo čakanje na dejanje, ki naj ga stori Bog, marveč nekakšno »nepotrpežljivo priganjanje«, v katerem naj bi bil »izposlovan« prihod božjega kraljestva: »Prišel sem, da vržem na zemljo ogenj, in kako želim, da bi se že vnel. Biti pa moram krščen s krstom in kako bridko mi je, dokler se ne izvrši« (Lk 12,49).

Jezus je prišel, da spolni voljo tistega, ki ga je poslal (Jan 6,38). Zato vse, za kar more prositi, vodi, usmerja in omogoča, a tudi omejuje volja tistega, kateremu se Jezus brezpogojno izroča. Kar bi torej — absolutno gledano — »mogel«, tega ne more, ker se kot Sin poslušno izroča Očetu: »Ali misliš, da bi ne mogel prositi svojega Očeta in bi mi takoj poslal več ko dvanajst legij angelov? Kako naj se torej spolnijo pisma, da se mora tako zgoditi?« (Mt 26,53). Ta »možnost« je v Jezusovem duhu nerealna tako kakor npr. privolitev v satanova vabila pri skušnjavah v puščavi. Jezus kot Sin ne more prekoračiti področja svojega poslanstva; veže ga brezpogojna poslušnost, ne izvzemši tam, kjer si drzne vprašati tudi kaj takega, kar posega onkraj trenutno aktualnega položaja. Pokorščina je temelj za njegovo prosilno molitev in za njegovo prostodušnost. Jezus noče nič dru-

gega kakor tisto, kar hoče Oče: Vse odpiranje začasne stiske in vsa negotovost o lastni usodi ostane podrejena brezpogojni Očetovi volji. V takšni predanosti mu je dovoljeno in tudi dano navdihnjenje, da prosi »Očeta za tisto, kar leži v globini morda nevidnega podaljšanja njegove volje« (157). Molitev postane toliko bolj ljubeča prepustitev samega sebe, dovolitev, da se na njem zgodi karkoli, kolikor bolj se Očetova volja izreka globlje in se napravlja razločnejšo. Oba momenta, moment vpraševanja in moment predanosti, stopita v duhovnem trpljenju narazen; vendar pa v molitvi spadata povsem skupaj. Jezus se v zadevi, za kakršno gre, ne skuša v upiranju ustvarjenega bitja zoper stisko izmakniti Očetu. Prav sredi smrtne ločitve marveč ostane z njim enega bistva, vendar pa ni boj za rešitev zaradi tega manj pomemben in olajšan. Jezus kar naprej moli k Očetu, dokler ta ne da »objasnitve« celo na Oljski gori in na križu: to je »izjava« Boga o svojem Sinu, božji »ne« kot božja sodba zoper greh, katerega mora nositi Sin in v čemer izpolnjuje božjo voljo.

Schaller o tem govori pod naslovom trinitaričnost Jezusove molitve« (154—164). V Jezusovi molitvi, posebno v molitvi na Oljski gori in na križu, se najjasneje razodeva Bog v svojem troedinem življenju — seveda tako »najjasneje«, da pri tem tem bolj začutimo, kako neizmerno presega božja Luč našo temino.

c) Jezusova molitev, ki je svoj najvišji izraz dosegla v križu in vstajenju, ima vesoljno pomembnost in širnost. To ni bila molitev zasebnega človeka, marveč v tem, kar je in kar pomeni, presega vse individualne in zgodovinske omejitve in obsega vse molitve človeštva. Vsi torej, ki molijo, so po stopnji svoje vere pritegnjeni v to Jezusovo edinstveno razmerje do Boga, ki je v vstajenju postalo dostopno za vse; takó postanejo deležni molitvenega dialoga med Bogom in človekom. To pa tako zelo, da postanejo v sklicevanju na avtoriteto Kristusove molitve njegovi sodediči in soudeleženci pri njegovem kraljevanju, ker dobijo delež pri božji vsemogočnosti: »Tistemu, ki veruje, je vse mogoče« (Mr 9,23). Molivec je v tem občestvu bitno pripuščen v Jezusov molitveni dialog; se pravi, molivec ne posluša samo od zunaj glas in besede te posebne molitve; ne gre tu le za moralni zgled in moralno oporo, da se more orientirati, marveč stopa v Pravzor in studenec, iz katerega se potem dviga njegova molitev. Čim bolj se človekova molitev povezuje s tem Praizvorom, čim bolj ustvarja možnost, da ga presije to Jezusovo dialoško razmerje do Boga in čim bolj iz tega živi, tem bolj postaja njegova molitev krščanska: »V molitvi kristjana govori Kristus božjo govornico« (161). Kristjanova molitev je »kot prošnja deležnost pri Jezusovi smrti in kot uslišanje deležnost pri Jezusovem vstajenju« (pr. t.).

Velika noč je uslišanje, ki ga ni več mogoče prekositi; prošnje, ki so vse skupaj izraz upanj, ki jih ogroža smrt, ostanejo tukaj vse potrjene in

spravljene. Ker je smrt za resnično verujoče odpravljena, so vse končne oblike smrti, kakršne doživljamo sredi svojega bivanja, povzete v to veliko-nočno luč upanja. Resničnost, ki je podvržena smrti, vsebuje vedno večjo moč upanja: V njem živi prošnja, v njem stoji tisti, ki jo izreka (164).

Pričujoča knjiga o prosilni molitvi se opira tudi na najnovejše zadevno slovstvo in se — zlasti v obširnih opombah — s prepričljivo močjo spoprijema z različnimi drugimi pogledi na témo, predvsem tudi s takimi, ki so z božjim razodetjem nezdržljivi, zato pa seveda tudi neskladni z resnično podobo človeka in Boga.

Anton Strle

„Hipostatično zedinjenje“

Pred kratkim me je nekdo v pismu vprašal: Ali pravimo v slovenščini »hipostatična unija«, ko hočemo povedati, da je Kristus Bog in človek v eni, in sicer božji osebi (Sin božji si je privzel človeško naravo in jo zedinil s seboj, tako da je oseba božjega Sina zadnja nositeljica tudi človeških pridevkov in dejanj Jezusa Kristusa).

Na vprašanje je treba pač odgovoriti: Prav nobenega razloga ni, zakaj naj bi rekli hipostatična »unija« in ne hipostatično »zedinjenje« (če ne celo kar »osebno zedinjenje« ali »osebna enota«). Izraz »hipostatično zedinjenje« pod nobenim vidikom ni slabši ali nejasnejši kakor pa »unija«, pač pa je boljši vsaj zaradi tega, ker je slovenski in zato razumljiv tudi preprostemu kristjanu, ki mu latinščina ni znana. Slovenski izraz »zedinjenje« v tisto versko resnico, za katero tukaj gre, ne vnaša nikakršne neprimerne prvine ali dvoumja, kakršnega bi morda odstranjal izraz »unija«.

Poleg tega je beseda »hipostatično zedinjenje« v slovenščini že kar udomačena. Dosledno ta izraz uporablja zlasti dr. Fr. Ks. Lukman v svojih skriptih »Dogmatika. 1. Kristologija, 2. Soteriologija, 3. Mariologija«, Ljubljana 1956«. Tukaj Lukman, ki je o tej teološki snovi predaval na teološki fakulteti v Ljubljani gotovo vsaj petindvajset let, o »hipostatičnem zedinjenju« vsestransko razpravlja in pri tem niti enkrat ne uporablja izraza »unija«.

A že pred Lukmanom so se izogibali izrazu »hipostatična unija«. Dr. Gr. Pečjak, Katoliški verouk za višje razrede srednjih šol II, Ljubljana 1930, govori na str. 87 ss. o »osebni enoti«, po kateri je Jezusova človeška narava »združena z božjo osebo«; božja oseba pri tem ostane »po zedinjenju, kakršna je bila pred zedinjenjem«.

A. Ušeničnik pravi v svojem »Uvodu v filozofijo«: »To edinstvo (V Kristusu) je hipostatično, to se pravi, človeška narava v Kristusu biva po samostatni biti druge božje osebe, ne da bi se božja oseba po tem edinstvu količkaj spremenila« (II, Ljubljana 1923, 458). Pozneje uporablja A. Ušeničnik (v: »Knjiga načel«, 3. zv., Ljubljana 1937, 93 in 97) izraz »združenje

v osebi«; vendar pa ima poleg tega res tudi izraz »hipostatična unija«, kar istoveti z »učlovečenjem«.

Poznejši ljubljanski nadškof dr. Jože Pogačnik uporablja v svojem »Verouku VI« izraz »osebna enota«, dostavlja pa tudi alternativni izraz »hipostatična unija« (Ljubljana 1942, 66 ss.). V svojem »Verouku VIII«, ki ga je napisal za najvišji razred srednjih šol, pa uporablja samo še izraz »osebna enota« (Ljubljana 1945, 81).

Pregledal sem precej slovenskega slovstva, kjer bi bilo mogoče pričakovati omembo »hipostatične unije«, pa sem našel ta izraz le pri dr. Josipu Jeraju, Cerkvena zgodovina, Samozal. 1935, 46. Drugod je sicer govor sem in tja o isti verski resnici, a nikjer ne uporabljajo izraza »unija«, marveč »enota«, »združenje« (v eni osebi) in podobno (prim. A. Stroj, Kratka zgodovina katoliške Cerkve, Ljubljana 1922, 33).

Slovar slovenskega knjižnega jezika I, Ljubljana 1970, str. 801, ima pri besedi »hipostatičen« zapisano: »rel. hipostatično zedinjenje = zedinjenje Kristusove človeške narave z božjo v eno samo«. Dodano bi moralo biti: v eno samo »osebo, in sicer božjo«. Tega niso v zadnji redakciji storili, pač zato ker so mislili, da je že brez navedenega dodatka dovolj povedano, za kaj gre. V I. zvezku se še niso tako skrbno posvetovali za dokončno obliko opredelitve posameznih »términov« s terminološkimi svetovalci zadevnih strok, kakor so to začeli večinoma delati pri poznejših zvezkih.

Ceprav kdaj tudi pri dobrih avtorjih najdemo izraz »hipostatična unija«, je vendar neprimerno, da bi v tem šli za njimi. Držali naj bi se »hipostatičnega zedinjenja« ali pa »osebne enote« ali »zedinjenja v osebi«.

Anton Strle

Znanstvena podoba človeka

Razmišljanja ob »Psihologiji ustvarjalnosti«

Pričujoči prikaz noče biti zgolj povzetek Trstenjakove knjige z omenjenim naslovom, pač pa poskus na podlagi njegovih znanstvenih raziskav in razmišljanj določiti spričo človekove ustvarjalne sposobnosti temeljne pogoje za njegovo razumevanje. Različne smeri in načini lahko vodijo k človekovi podobi. Antropološko usmerjene znanstvene raziskave gradijo na izkustvenih izsledkih in ob človeku kot znanstvenim sredstvom dostopnemu objektu sklenejo njegovo podobo. Takšne raziskave so *Struktura in geneza osebe*¹, pri nas *Psihologija osebnosti*². Podobno odpira vprašanja človeka tudi A. Trstenjak v *Problemih psihologije*³ in drugih delih. Posebno pa razodeva avtorjev posluš za širok spekter vprašanj človeka na robu psihologije pričujoča razprava.⁴

Omenjena psihološka in druga izkustveno-znanstvena dela (npr. biologije, sociologije) o človeku se srečujejo v »kritični točki« vsakega empiričnega raziskovanja človeka in določitve njegove osebnosti. Trstenjak to imenuje odprtost inteligence, ki se javlja posebno v »nepredmetnosti« mišljenja.⁵ Človek si odpira vedno nov svet, oseba je »simbol«. To pa pomeni, da vsaka izkustveno-znanstvena raziskava človeške osebe nujno vodi v filozofijo, tako meni npr. Trstenjak v *Problemih*,⁶ pa tudi avtorja zgoraj omenjenih del.⁷ Za izkustveno raziskovanje ostane človek kljub ogromnim dosežkom in spoznanjem, brez katerih danes ni popolne slike o človeku, vendarle v marsičem še odprto vprašanje.

S problemom človeške osebe se ukvarjajo poleg omenjenih izkustveno-znanstvenih panog seveda tudi filozofi, moralisti in juristi. Vsi imajo zahtevno nalogo, saj morajo zadnje čase (skoraj stoletje) vedno bolj upošte-

¹ Prim. V. Satura, *Struktur und Genese der Person*, Innsbruck 1970

² Prim. J. Musek, *Psihologija osebnosti*, Ljubljana 1977

³ A. Trstenjak, *Problemi psihologije* (dalje PP), Ljubljana 1976, pos. 413—469

⁴ prav tam, 443

⁵ A. Trstenjak, *Psihologija ustvarjalnosti* (dalje PU), 94 sl. prim. tudi 274 sl. itd.

⁶ PP 411

⁷ Satura, 67 sl. 87 sl., Musek, 6, 71 sl.

vati razsežnost znanja o človeku in ga integrirati v svoje podobe o človeku.⁸ Človekova odprtost je ponavadi izhodišče raziskovanja, določujejo pa jo bodisi z »vprašanjem«⁹ ali z »govorico«¹⁰ ali s podobnimi temeljnimi (odprtimi) izhodišči. V filozofski dediščini je takšen pristop že utečen, saj so že Grki imenovali človeka bitje, ki se čudi, to pa tvori tudi gonilno silo njegove biti.¹¹

1. Izhodišče in povezanost izkustvenih (znanstveno dosegljivih) in filozofskih raziskav o človeku

Antropologi menijo, da je bila prva človeška govorica praktična.¹² Popolnoma razumljivo, da je človek najprej določil najpotrebnejše delovanske simbole, ki so mu omogočili družbeno sporazumevanje in tako uspešno sodelovanje. Človekovo praktično usmerjenost potrjuje tudi latinski pregovor, ki povzema človekovo življenjsko modrost: *Primum vivere dein philosophari*.¹³

Človeško delovanje je temelj in izhodišče za razmišljanja o drugih vprašanjih. To potrjujejo tudi filozofske razprave najbolj razumarskih mislecev pozitivizma in sorodnih smeri, ki imajo človeško delovanje za »zakaj oz. izhodišče svojega filozofiranja«. W. Kamlah si v omenjenem delu stavlja nalogo, da »razišče vprašanja, ki zadevajo naše obnašanje in delovanje in vsakoga enkrat zaposlijo, ne da bi se pri tem odpovedal pametnim sredstvom argumentacije«.¹⁴ Podobno je za K. R. Popperja človeško delovanje povod za filozofsko refleksijo, za razmišljanje o življenju.¹⁵

Tudi psihološke raziskave se ujemajo s temi filozofskimi ugotovitvami. Človeško bitje je delovanje. Takšen zaključek ni samo skupen različnim filozofskim sistemom in veram, npr. marksizmu in krščanstvu¹⁶ ampak tudi empiričnim znanostim in filozofiji.

Psihologija ustvarjalnosti izrazito zastavlja vprašanje človeškega delovanja. Uvodno poglavje opozarja na najširši spekter ustvarjalne dejavnosti.

⁸ Prim. H. Rotter, *Strukturen des sittlichen Handelns*, Graz 1977. Podobno bi lahko omenili filozofska dela Schelerja, Plessnerja, Gehlena idr.

⁹ E. Coreth, *Was ist der Mensch*, Innsbruck 1976, 9 sl.

¹⁰ W. Kamlah, *Philosophische Anthropologie, Sprachliche Grundlegung der Ethik*, Mannheim 1973

¹¹ Prim. Platon, *Theaitet* 155 d; Aristotel, *Metafizika* I, 2, 982b

¹² Prim. H. Mynarek, *Mensch und Sprache*, Freiburg in Br., 120. Ta ugotovitev je seveda hipotetična, ker prvotne človeške govorice ne moremo dokazati, ampak jo lahko samo rekonstruiramo.

¹³ Najprej živeti, potem filozofirati.

¹⁴ W. Kamlah, o. c. 21/22

¹⁵ K. R. Popper, *Objective Knowledge*, London 1973, 33 sl.

¹⁶ Prim. J. Janžekovič, *Izbrani spisi* I, Celje 1976, 111 sl.

Dosedanje raziskave so takšen vidik zoževale,¹⁷ kolikor so ga takó obravnavale, je bilo to domena posameznih psiholoških šol, ki so ustvarjalnost razumele s svojega enostranskega vidika.

S štirimi izhodišnimi postavkami postavi Trstenjak ustvarjalnost na najširšo bazo. Obsegajo jo štiri p (po angl.): press, personality, process, product. »Pritisk, ki ga okolje izvaja na ustvarjalca«, dražljaji oz. vpliv zunanjega sveta, ki je zelo razsežen: od družbe do najpreprostejših zaznav, ki lahko sprožijo ustvarjalnost.¹⁸

Ustvarjalna *osebnost* je zelo nedoločen pojem. Mnogi raziskovalci so zato iskali samo izbrance, ki so se zaradi izrednih talentov uveljavili kot ustvarjalci. Takšno izbiranje je posploševanje, ki mu mnogi psihologi ugovarjajo. Potrebno je zajeti čim širšo množico ustvarjalcev, čeprav zato s »proučevanja življenja samega« težko dosežemo natančnost.¹⁹

Proces je ustvarjalni potek, pri čemer pa se psihologi razhajajo v določevanju ustvarjalnih stopenj. Potrebna je funkcionalna povezanost.²⁰

Produkt (proizvod) je odraz sodobne potrošniške družbene miselnosti. Ustvarjanje pojmuje kot proizvodnjanje, zanemarja pa kvaliteto stvaritve.²¹

Že groba postavitev vprašanj, ki se nanašajo na izhodišče in metodične opredelitve, zahteva podrobnejše določitve. Vodi nas k vprašanju, kako določiti ustvarjalno osebnost z vso zapleteno človeško strukturo, razpeto med materialni in duhovni svet.

2. Nezadostnost »zgolj« izkustvenih ali »zgolj« razumskih določitev

Filozofsko razmišljanje o človeku zahteva najprej metodičnih določitev. Če rečemo, da je človek delujoče bitje, moramo pod tem vidikom določiti njegovo strukturo, njegovo zgradbo. Kaj je torej ta temelj in ali se pozitivna znanost in filozofija glede tega dopolnjujeta ali razhajata? J. Seifert metodično vidi razliko med filozofijo in znanostjo. Pozitivne znanosti gradijo na izkustvenem preizkušanju, medtem ko se po mnenju R. Carnapa filozofija ne more s tem zadovoljiti.²² V strogem smislu se izkustvena znanost naslanja le na medosebno preizkušnjo (verifikacijski princip), se pravi, da lahko več »pametnih in strokovno podkovanih« ljudi v izkustvenem svetu preveri resničnost spoznanja. Danes se ponavadi znanstveniki zadovoljijo z negativnim načelom, s tkm. falzifikacijskim principom, po katerem je dovolj, da

¹⁷ Prim. PU, 15

¹⁸ PU, 11

¹⁹ Prim. PU, 12

²⁰ Prim. PU, 13/14

²¹ Prim. PU, 14/15

²² Prim. J. Seifert, Leib und Seele, Salzburg 1973, XXVII, navaja Eike von Savigny, Analytische Philosophie, 55 sl.

takšni strokovnjaki znanstvenih vprašanj in trditev dosedaj po preizkušanju niso mogli ovreči.²³

Uvodoma Trstenjak razčlenjuje metodične težave psihologije pri določitvi človekove ustvarjalne strukture. Izogiba se enostranskih pristopov in daje smernice za celotno obravnavo ustvarjalnosti. Človek se psihologu kot ustvarjalno bitje razodeva v kompleksni sestavljenosti. Tudi tukaj Trstenjak potrjuje svoje ugotovitve v *Problemih psihologije*.²⁴

Ustaljene metodične koncepte je potrebno preusmeriti. Ustvarjalna dejavnost je psihološko dosegljiva, »ni nekaj posebnega«, ampak spada v okvir celotnega delovanja človeka.²⁵ Človekovo ustvarjanje ni samo reševanje, ampak tudi odpiranje problemov; s tem nastane nova kompleksna enota. Človek je iznajdljiv, nekomformen z okolico, išče in ustvarja novo podobo sveta. Ne samo kvantitativno, ampak tudi kvalitativno je stvaritev novost. Tega ne moremo popolnoma določiti na asociativno izkustveni ravni, ampak le na sistemsko teoretični. Prevladujejo znanstvena, tehnična in umetniška smer ustvarjalne dejavnosti.²⁶

Nezadostnost zgolj izkustvenega pristopa človeku v psihologiji ni izrazita posebnost.²⁷ Psiholog se zaveda, da je treba za čimbolj ustrezno podobo človeka upoštevati tudi dejavnike in procese, ki presegajo pojavnne fenomene. Tudi določitev ustvarjalnosti ne sme zanemariti človekove celote. Ravno tu je vir izviranosti, enkratnosti, neopredeljenosti, svobodnosti, nekonformističnosti, skratka, človekove odprtosti.²⁸ Ustvarjalnost lahko obstoječe spreminja, je prevratniška, nekonformistična, zato ruši in gradi novo.²⁹

3. Človek zapleteno sestavljeno bitje

Trstenjak stavlja metodične probleme v podnaslov »Dileme ustvarjalnosti«,³⁰ s čemer izraža zapletenost psihološkega pristopa vprašanju. Ustvarjanje izvira iz človekove enkratnosti in izviranosti in izvornost stvariteljskega dela je v subjektu, in sicer ne v kateremkoli, ampak določenem, konkretnem. Vsak človek je original (od lat. origo, izvir, začetek), je izviranost, ki daje zgodovini enkratne pečate.

Tega ne moremo raziskati niti samo na podlagi testov, ker ne moremo vnesti v testiranje »faktorja novosti«, niti na podlagi opazovanj, ker nam delo ni vselej dostopno. Znanstvenik se srečuje z dilemo: Če da testirancu

²³ Prim. H. Seiffert *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, München 1973⁶, 187 sl.

²⁴ Prim. PP, 413 sl.

²⁵ Prim. PU, 16

²⁶ Prim. PU, 17—35

²⁷ Prim. J. Musek, o. c., 6 in 13 sl.

²⁸ Prim. PP, 432 sl.

²⁹ Prim. PU, 36—52

³⁰ Prim. PU, 35 sl.

vprašanje, ga je že postavil pred problem, če pa pusti, da testiranec sam postavlja probleme, ga ne more zajeti v test. Prav takó ustvarjalnosti ne moremo zgolj kvantitativno izmeriti, kvalitete se pa izmikajo testni obdelavi. Udeležnost inteligence v kreativnem procesu nas sicer usmerja k inteligenčnim testom, vendar je tudi njihova vrednost problematična. Inteligenčni kvocient je namreč kulturno, rasno, izobrazbeno pogojen, zato se tudi tu srečamo z osnovno določitvijo človeka kot odprtega bitja; je »odprt sistem možnosti, v katerih človek razodeva in razširja svoje znanje«. ³¹

Empirično-znanstveno negotovost ustvarjalnega procesa razodevajo tudi odnosi ustvarjalnost-algoritmičnost, ustvarjalnost-emocionalnost ter ustvarjalnost-osebnost. Algoritmičnost je zakonitost sodobnega avtomatskega stroja in pomeni samodejnost reševanja problemov. Človeška ustvarjalna dejavnost prav tako ob sproženju rešuje zastavljene naloge. Kljub temu da primerjamo človeka s strojem, je vektorska dejavnost človeka-ustvarjalca drugačna, svobodnejša. Še takó reven ustvarjalec je zaradi svoje sposobnosti svobodno preusmeriti tok dejavnosti svobodnejši od stroja. Človeško ustvarjanje tako ni samo reakcija, ampak obenem tudi projekcija. ³² Še več. Tudi podatki (spomin) se v človeku stalno preoblikujejo, v stroju so konstantni. ³³

Emocionalnost je vir intuitivnega v človeku in povezuje razumsko in nagonsko ter ju vektorsko usmerja kot algoritmični proces, kot dejavnost, ki izhaja iz notranjosti. Čeprav ima človek dvojni vir, ga kreativna osebnost povezuje in dejavno preoblikuje v celoto. ³⁴

Najpomembnejša dilema, v katero padajo ostale, pa je ustvarjalnost in osebnost.

Ne gre tu zgolj za motiviranost k povezovanju in vsklajevanju. Stvariteljska dejavnost je »v tem, da skuša posameznik čim popolneje razviti svoje potenciale v interakciji z okoljem, v katerem živi«. ³⁵ Ljudje velikih (pre)izkušenj so sposobni velike ustvarjalnosti, se pravi, povezati znajo izkustvo, preizkušnje, vzgojo, pomanjkljivosti, nadarjenosti itd. ³⁶

Izrazita ustvarjalnost kaže posebne osebnostne poteze, ki sta jih ugotovila ameriška znanstvenika: »Kot okvirni izsledek sta dobila pri skupini ustvarjalnih oseb tele posebnosti: vsi so originalnejši in upornejši kot drugi v nadzorni skupini. Razen tega so manj togi, ne kažejo nagnjenja, da bi svoje impulze nadzorovali z represijo, manj se nagibljejo h konformnosti s svetom in politično konservativnimi smermi. Posebno vpadljiva pa je njihova neodvisnost od mnenja drugih, odpor proti pritisku skupine (javnosti) in velika odprtost za različna zanimanja«. ³⁷

³¹ PU, 82

³² Prim. PU, 103

³³ Prim. PU, 111 sl.

³⁴ Prim. PU, 133 sl.

³⁵ PU, 137

³⁶ Prim. PU, 140

³⁷ Prim. PU, 143. Navaja raziskavo MacKinnona in Barrona, ki sta testirala in raziskovala (1967) 40 (od 64 najuglednejših) arhitektov, 56 pisateljev in 92 matematikov (44 žensk).

Podobo ustvarjalne osebnosti dobimo ob raziskavah osebnostne strukture (že umrlih) in tudi živečih znanstvenikov. Ustvarjalna osebna zrelost je dvig iznad otroške stopnje. Sposobna je prenašanja konflikta osebne volje s protivoljo, človekove volje z voljo okolice (družbe).³⁸ Končno se ustvarjalnost najbolj izraža v postavljanju »sinteze med rojstvom in smrtjo« in obrazca »za osmišljenje življenja«. ³⁹ To pomeni zaobjeti osebnostno ustvarjalnost: »Če se morebiti kak psiholog ob teh vrsticah nekoliko spotakne, češ da prehajajo v filozofijo in jim zato zmanjkuje eksaktno eksperimentalnih tal, moramo še dodati, da je to edini izhod, output, za vse podmene in teorije o ustvarjalnosti. Ustvarjalen je cel, se pravi ves človek, ne samo kakšna bolj ali manj osamljena, zato pa laboratorijsko in biografsko dostopna funkcija. Zato pa se vsaj aproksimativno približamo pravi ustvarjalnosti, če obrnemo objektiv na celotno osebnost brez umetnih izolacij. Toda, ko smo to storili, smo se že znašli na meji filozofije«. ⁴⁰

Ustvarjalne osebnosti si ne moremo zamišljati brez družbene razsežnosti. Obojestranski vpliv družbe in posameznika je temeljni pogoj osebne strukture.

Zunanji svet je po eni strani ovira, po drugi pa nosilec ustvarjalnosti. »Ljudstvo ni samo sila, ki ustvarja vse materialne vrednote; je tudi edini in neusahljivi vrelec duhovnih vrednot; je prvi filozof in pesnik, kar zadeva čas, lepoto in genialnost njegovega ustvarjanja; je ustvarilo vse velike poeme, vse tragedije zemlje, med njimi največjo — zgodovino svetovne kulture.« ⁴¹

Kljub temu pa vsako delo dokonča vendarle posameznik, njegovo delo so različne znanstvene, tehnične in kulturne stvaritve. Oboje je povezano. V interakciji med posameznikom in družbo nastajajo umetniške in znanstvene stvaritve. Vsak ustvarjalec dela za ljudi in je odvisen od njihovega odziva, včasih tudi pomoči, stimulacije itd. Vendar, če hoče ostati samostojen, mora v teh okvirih uveljaviti svojo voljo. « ... ustvarjalec mora razumeti ‚klic časa‘, družba pa mora razumeti njegov odziv. » ⁴²

Ze metodična opredelitev za razsežnost človeške osebe kaže in daje slutiti, da ni mogoče pri človeku kakorkoli enostransko določiti njegove strukture, ne da bi ga popačili.

4. Človek misleče bitje

V filozofski podobi človeka, ki je prevladovala v preteklosti, je imel poleg instinktivne in voluntativne strani razum najvišjo vlogo. Empirične

³⁸ Prim. PU, 151

³⁹ Prim. PU, 155

⁴⁰ PU, 155

⁴¹ PU, 162; po M. Gorki, Die Zerstörung der Persönlichkeit, G. Ulmann, Kreativitätsforschung, Köln 1973, 49 sl.

⁴² PR, 171

raziskave so odkrile druge dejavnike, posebno moč čustev. Njihov pomen mnogi psihologi, kot omenja Trstenjak, še vedno omalovažujejo, ker podarjajo še vedno samo razum, ki ima seveda uravnavno vlogo v človekovem življenju, ni pa najmočnejši dejavnik.⁴³

Kljub temu so si psihologi edini, da je mišljenje pomembna funkcija v življenju človeka. Teže pa jo je temeljiteje opredeliti oz. izkustveno zajeti.⁴⁴ To je vendarle mogoče zaradi čutnozaznavne povezanosti mišljenja, ki ji pravimo tudi simboličnost. Ta je vez med snovnim in duhovnim, obenem pa tudi kažipot za utemeljitev človeka. Aristotel je postavil vogelni kamen, ko je človeka določil kot snov in duha in obe načeli (formalno in materialno) imel za določilo človeške substance,⁴⁵ ki tvori človeško naravo.

Trstenjakova ugotovitev enotnosti človeškega bitja na podlagi njegove simboličnosti je pomembna za današnje raziskave ustvarjalnosti. Ustvarjalnost ni zgolj empirična danost,⁴⁶ svojo polno vrednost dobi šele z miselno strukturo. Ta je dvojna: razmišljanje na podlagi danega (diskurzivno, epistemično mišljenje); je pa tudi odpiranje, reševanje in iskanje (hevristična struktura).⁴⁷ Med seboj sta povezani.

»Mišljenje je v svojem bistvu dialektično. Bistvo te dialektičnosti pa je v tem, da je to z ene strani pristno in edino pravo delovanje na daljavo; z druge pa — in v tem je njegov dialektični paradoks — tako neposredno, da odpade celo osnovna razlika med subjektom in objektom. Kadar se misel povrača sama nase, je subjekt identičen z objektom«. Za dokončno določitev tega odnosa se Trstenjak nanaša na Dörerjeve raziskave, ki kažejo na povezanost ustvarjalnosti in mišljenja. Dilema ustvarjalnost-miselna struktura je verjetno najbolj kočljiva, ker dialektično mišljenje, ki združuje oba vidika oz. obe strukturi, povzroča težave pri izkustveni določitvi ustvarjalnosti. Opravka imamo namreč »z novimi strategijami v 'premagovanju ovir', da pridemo iz začetnega ali problemskega stanja do končnega ali rešitve. Te utegneje biti bodisi v menjavi inventarja operatorjev (uporabe sredstev ali delovanja za dosego ciljev) ali pa v menjavi samega problema.«⁴⁸

Znajdemo se pred odprtostjo in svobodnostjo človeškega duha, ki ravno v odpiranju novih možnosti kaže svojo svojskost. Celotna spoznavna struktura je pri človeku malo raziskana, bolj je poznana diskurzivna, manj hevristična, o kateri nimamo še pravih študij, kot ugotavlja Dörner.⁴⁹

Trstenjak je mnenja, da hevristične oz. odkrivalne strukture mišljenja sploh ni mogoče nikoli popolnoma razčleniti, ker ni zgolj spominske narave. »Hevristična struktura je nekaj, kar se ne da narediti. Kdor jo ima, jo lahko aktivira, kdor je nima, mu nobena vaja nič ne pomaga. Kdor ima 'takšno', je ne more spremeniti 'v drugačno',

⁴³ Prim. V. Satura, o. c., 51

⁴⁴ A. Trstenjak, *Oris sodobne psihologije I*, Maribor 1974, 458 sl.

⁴⁵ Arist., *De anima* 412 b 4

⁴⁶ Prim. PU, 179: Odtod kritika behavioristične ustvarjalne strukture, ki gradi predvsem na zunanjih okvirih in dejavnostih

⁴⁷ Prim. PU, 173

⁴⁸ PU, 182

⁴⁹ Prim. PU, 182

in obratno. Kdor ima 'umetniško', je pač umetnik, kdor ima matematično, se lahko razvije v matematika in tako dalje. Kdor ima oboje, lahko postane oboje.«⁵⁰

S pojmom hevristična struktura prihajamo torej na ustvarjalnost samo.⁵¹ Znajdemo se na neznanem področju, ki ostaja največja dilema. Treba je pokazati na medsebojne povezanosti in odvisnosti, ki nastajajo ob ustvarjalnih procesih. Zapletenost kaže na razsežnosti človeške ustvarjalne dejavnosti. Raziskave dajejo vendar nekaj temeljnih smernic.

Ker je to področje mejno med filozofijo in psihologijo, je razumljivo, da se avtorji razhajajo v vrednotenju teh osnov. Posebno očitna je razlika med evropskimi in ameriškimi raziskovalci ustvarjalnosti.⁵²

Ameriški raziskovalci se ustavljajo pri vseh mogočih zunanjih okvirih ustvarjanja »od osebnostnih lastnosti ustvarjalca pa vse do različnih socialno-gospodarskih in tehničnih okoliščin ter emocionalno motivacijskih pobud. Razmeroma najmanj pa jih zanima ustvarjalni proces sam, se pravi, ne iščejo razlage v kognitivno psihološki smeri.«

V smislu miselne tradicije, ki ima vrhunec v nemškem idealizmu, pa so nasledniki te dediščine v Nemčiji tudi psihologi. So »pretežno kognitivno psihološko usmerjeni; zato pa tudi k ustvarjalnosti pristopajo z analizo spoznavnega procesa samega, pri tem pa ga obravnavajo kar osamljeno, pristno abstraktno-teoretično, kakor je njihova tradicija . . .«⁵³

Obe tradiciji imata dolgo zgodovino. Angleški srednjeveški skotizem je dajal prednost posameznemu, podobno so empirizem in novejšo pozitivistične in jezikovnoanalitične smeri usmerjene bolj k posameznemu. Nasprotno temu pa je srednjeveški sholastični realizem in univerzalizem dominikanskih šol usmerjen v celovitost. Ta je vplivala na poskuse racionalizacije, katera je rodila idealistične sisteme na pragu novega veka. Ti so vplivali tudi na razvoj evropskih psiholoških smeri. Indijski mislec Aurobindo meni, da je vzhodna filozofija našla »srednjo pot« med tema skrajnostma in dala človeku jedro, ki mu ohranja celovitost in nakazuje absolutno izpolnitev.⁵⁴

Trstenjak zaključuje svoje metodične dileme o osebnosti ustvarjalnosti: »Za kolikor mogoče pravilno razumevanje ustvarjalnosti in njeno problematiko pa je vsekakor potrebna čim širša pahljača zornih kotov, iz katerih se ji približujemo. To smo skušali v pričujoči študiji narediti; to je bil njen glavni namen.«⁵⁵

⁵⁰ PU, 183

⁵¹ Prim. PU, 184

⁵² Prim. PU, 185

⁵³ PU, 186

⁵⁴ Sri Aurobindo, Človeški cikel, Ljubljana 1980, pos. 79 sl.

⁵⁵ PU, 186

5. Človek ustvarjalec

Ni mogoče postaviti stroge ločnice med umetniškim in znanstvenim in tudi »vsakdanjim« ustvarjanjem, čeprav mnogi psihologi menijo, da je prava ustvarjalnost šele umetniška, drugo, posebno znanstvena, je le reševanje problemov. Trstenjak stavlja za raziskovanje delavne sisteme, ki tvorijo osnove ustvarjanja, predvsem znanstvenega, veljajo pa tudi za umetniško.⁵⁶

Osnovni delavni sistemi ustvarjanja so zanj podani v delavcu, tehniku, znanstveniku, umetniku in človeku. To ne pomeni, da ustvarjalnost poteka izključno na teh določitvah, ampak, da komplementarno z njimi lahko določimo človeško ustvarjalnost. Vsaka oblika ima sicer svojo specifičnost, vendar daje šele celota primerno podobo ustvarjalnosti.

Delo je izhodišče ustvarjalnosti. Pri tem ne gre samo za enostranski proces »preoblikovanja obliča zemlje, ampak za obojestransko dejavnost. Zato se Trstenjak ne zadovoljuje zgolj z razlago homo faber (rokodelec), ampak hkrati tudi homo sapiens; šele misleči človek lahko ustvarja. »Vendar... dokler psihologi ne bodo začeli z ustvarjalnostjo in njenim procesom pri navadnem delavcu, tako dolgo bodo zaman iskali 'kamen modrecev', ki naj bi jim odkril 'skrivnost ustvarjalnosti', kakor da gre pri tem še vedno za nekaj izrednega, kar sega malone že v mistične višine; ta kamen modrecev drži namreč v rokah navaden delavec, kajti homo faber je bil že izza pravadnine obenem homo sapiens in obratno — v eni osebi.«⁵⁷

Tehnično-iznajditeljska sposobnost razodeva človeka kot ustvarjalca, ne posebnega. Iznajditeljstvo nastaja v konkretni (snovni) stvarnosti, čeprav ravno pri njenem preseganju, v nezadovoljstvu s sedanjim in v iskanju novega. Iznajdljivost je »vrhunsko ustvarjalna sposobnost« osebnosti.⁵⁸

Če je iznajditelj razdiralen in, kot pravi Trstenjak dobesedno, revolucionaren (od lat. revolvo, odvaliti, odpreti), je znanstvenik »prodoren: prodira skozi površinsko dano stvarnost in gre onstran nje do njenih globljih, prenesenih (metaforičnih) in simboličnih procesov.«⁵⁹

Znanstvenik in tehnik se razlikujeta v ustvarjanju, čeprav sta danes obe panogi povezani. Znanstveno delo je odkrivanje »nove stvarnosti«, je »intuitivno zazretje novosti«. Posebnost znanstvenika je ravno v gledanju tega, česar drugi ne vidijo, le njemu »se odpre«. Tehnično delo se po grški določbi »tehne« odvija na predmetu. To je spretnost obdelave predmeta. Znanstveno delo je bolj »teoretično«, izumiteljsko »praktično«.

Razmišljanje in raziskave znanstvenega ustvarjanja kažejo na podobnost z umetniškim. Tudi umetnik »zazre« novo. Njegovo delo je za razliko od znanstvenikovega enovito, celostno, v »likovnem opazovanju sveta«. »V tem je jedro vse umetnosti, da zna umetnik v konkretnosti ustvariti splošno, se pravi splošno veljavne like, v literaturi 'literarne tipe', tako da je npr. Tartuffe hinavec, ljubosumnež Othello,

⁵⁶ Prim. PU, 189 sl.

⁵⁷ PU, 197

⁵⁸ Prim., PU, 201

⁵⁹ PU, 201

Faust 'nemirni duh' itd., večnostne like v likovni umetnosti, čeprav takih ljudi v življenju dejansko nikjer ni.«⁶⁰

Umetnik ne dela miselno, čeprav misli, ampak ponavadi lik v njem »zori«, dokler ne dobi dokončne podobe. »Gre mu za čistejšo podobo stvarnosti. Tu zre njegova likovna zaznava več možnih svetov, h katerim naj bi se morebiti vendarle človek tudi povzpenjal ali iz katerih naj bi črpal novih pobud za življenje v vsakdanji stvarnosti. Taka usmerjenost, ki ji gre za odprte spremenljivke možnih lepših ali vsaj drugačnih svetov, pa je seveda neodvisna od utilitaristično pragmatističnih zahtev 'produkta', je lahko igriva, se sme tako rekoč igrave podajati iz enega sveta v drugega. Saj umetniško ustvarjanje, kakor to sploh velja za vsako kulturno delo, nikoli ni usmerjeno zgolj v produkt, marveč umetnik v tem hkrati ustvarja tudi sebe, preobrazuje svojo podobo, lik lastne osebnosti.«⁶¹

Iz teh štirih podob se izkristalizira ustvarjalnost, ki sestavlja enovit proces in vključuje vse štiri podobe v novo skupno — človeškost. Človek je praktično bitje, bistvo njegovega življenja so »že stari opredelili: in motu vita, v gibanju je življenje; danes bi rekli, v delovanju je življenje, in to v telesnem in umskem, ročnem in miselnem.«⁶²

Človek prihaja na svet kot nedonošenec.⁶³ Vendar ravno tako oblikuje sebe in svet. S tem ustvarja samega sebe. »V moči človekove ustvarjalnosti naj bi torej hominizacija (biološki razvoj) prehajala v humanizacijo (kulturni razvoj).«⁶⁴

6. Načelna odprtost človeške ustvarjalnosti

Z vprašanjem ustvarjalnosti in seveda človeka kot takega odpira Trstenjak danes zelo pomembno poglavje: Kako naj bo ustvarjalnost usmerjena? Poudarek na kvantitativni dejavnosti je danes privedel človeka v osebno, družbeno in ekološko krizo. Kakšne so torej meje oz. kakšni so okviri človekove ustvarjalne dejavnosti? Kot prepričljivo dokazuje C. F. von Weizsäcker, je delovanje odvisno od norm, ki jih stavlja človek primerno svojemu razumevanju in poznanju narave. Delovanje in napredovanje človeka je po njegovem mogoče le v mejah dobrega in zla. Ta meja pa ni zgolj kibernetično-avtomatsko progresivna po načelu nepredka. »Tudi tu ne moremo določiti avtomatske norme napredka. Pri človeku pomeni v dvojnem smislu, da moramo dojeti njegovo enkratnost v enkratnosti. Pred

⁶⁰ PU, 208/209

⁶¹ PU, 211

⁶² PU, 211

⁶³ Prim. A. Portmann, *Entlässt die Natur den Menschen*, München 1970; *An den Grenzen des Wissens. Von Beitrag der Biologie zu einem neuen Weltbild*, Düsseldorf 1974, 101 sl., navaja Trstenjak, PU 213

⁶⁴ PU 215

seboj imamo okvirni temelj za to, da je resničnost ljubezni nad načelom pravičnosti.«⁶⁵

Trstenjak sprašuje, »kako naj beseda, ki je tu («v ukaščenih možganih po raznih knjižnicah in tehničnih industrijskih napravah, v katerih je naš duh našel svojo materializacijo») že davno zamrla in izgubila dušo njenih ustvarjalcev, zopet zaživi in dobi etično, moralno, osebnostno oblikovalno in preusmerjevalno moč?« Primer takšne žive moči je ustvarjalno dejanje M. Kolbeja v taborišču Oświęcim. »Tu humanizacija dosega svoj višek: ko je človek v svoji dejavnosti zmožen sebe izničiti, da druge reši; tu se vidi, da humanizacija doseže višek — šele v — socialni etiki; ko se človek tako razživi za drugega, da zanj umira, seveda prostovoljno; ker le na prosti izbiri je možna ustvarjalna odločitev in ustvarjalni učinek.«⁶⁶

Ceprav je ta dimenzija ustvarjalnosti, ki je obenem temelj osebnosti, danes potrošniškemu svetu tuja, je vendar tu vprašanje človekove osebne vrednosti, najodličnejše pridobitve zahodnoevropske krščanske dediščine. Znanstveno delo je usmerjeno danes v tehnično-kvantitativno razsežnost, posebej pa psevdoznanstvena potrošniška dejavnost, zato je takšna zavest celovite osebnosti v krizi. Razumljivo, da (gledano teološko) mnogi povezujejo krizo transcendence s krizo eksistence.⁶⁷

Glavno delo ustvarjalnosti je vendarle človek. Njega naj bi preoblikovala v biološko-naravnih danostih, v njegovem odnosu do sveta, posebej pa tudi v »sekundarnih, specifično človeških, pravimo tudi umetnih, takih, ki si jih ustvarja sam v moči svojega simboličnega mišljenja z ideali in vzori, načrti in principi, programi in sistemi.« To specifično človeško oz. osebnostno strukturo je mogoče zajeti le z različnimi polarizacijami.⁶⁸

Človeško delovanje je po eni strani vezano na materialne pogoje, odvija se v določenih naravno-ekonomskih in družbenih okvirih, po drugi strani pa tudi vedno te okvire presega,⁶⁹ zaradi česar imajo človekova dejanja osebnostni pečat, enkratnost in svojevrstnost. Človeška razsežnost danes izgublja svojo vrednost, ker je delovanje usmerjeno navzven, v konkretno. Simboličnost človeškega življenja se izgublja in postaja vedno revnejša, usmerjena na to, kar se vidi. Zato ostaja nepriznana »mati številne družine v svoji tihi zavzetosti za blaginjo svojih oskrbovancev, čeprav je plemenitejša in odličnejša osebnost, skratka, bolj človek kot pa slavni imenitniki patentov in drugih 'stvaritev'«.⁷⁰

⁶⁵ C.F. von Weizsäcker, Die Einheit der Natur, München 1979, 335 sl.

⁶⁶ PU, 215/216

⁶⁷ Prim. Filozofija i teološko mišljenje. Kako gledate na tezu o krizi transcendencije) Theorea, Časopis filozofskog društva Srbije 2/3 1981, 48 sl.

⁶⁸ PU 217, prim. PP 414 sl.

⁶⁹ Prim. K. Hübner, Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, Freiburg 1978, 394

⁷⁰ PU, 217

Človek, ki ustvarja osebnost, je šele pravi ustvarjalec. »Včasih so mu rekli svetnik«, danes bi morda heroj. Oba izraza sta pa, žal, zgodovinsko »obremenjena« in v psihologiji, ki operira le z določeno sliko človekove inteligentnosti in ustvarjalnosti, žal, še nesprejemljiva. »Dokler visimo na tej opredelitvi človekove inteligence in njene ustvarjalne dejavnosti, kakor da se vse rešuje v postopnem prilagajanju, tako dolgo seveda ne bomo našli nobenega priznanega imena za cilj osebnostnega ustvarjanja, ki naj bi bil v samouresničevanju človeka.«⁷¹

Čeprav je vsaka osebnost časovno in materialno pogojena, lahko ravno v teh okvirih razvija svojo odprtost. Izraža jo vsak človek, posebno izrazito pa bolj ustvarjalna osebnost. Odprtost se razodeva v upanju, ki je razumljivo, čeprav iskustveno težko določljiva kategorija človeškega delovanja. Posebno predstavlja ta določitev temelj delovanja v perspektivi krščanske vere, kot pravi H. Rotter.⁷² V tem smislu lahko šele razumemo Kolbejevo dejanje in seveda podobna velika dejanja v krščanstvu ali na drugih idejnih temeljih. Takšna razmišljanja nas zopet potrjujejo v ugotovitvi, da je zadovoljiva opredelba osebnosti mogoča le na filozofskih oz. teoloških osnovah.

Namen našega razmišljanja smo že skoraj dosegli. Vendar pa bo slika ustvarjalne osebnosti razumljivejša, če jo dopolnimo z nekaterimi specifičnostmi ustvarjalne osebnosti, ki jih Trstenjak podaja v drugem delu ob analizi znanstvene in umetniške ustvarjalnosti. Tudi ta razmišljanja potrjujejo zapletenost človeške osebe in težavo določiti njene okvire na znanstveni podlagi.

7. Sistematičnost človeške odprtosti

Prvi korak vsakega ustvarjanja je informacija, ki jo dobimo z različnimi zaznavami. Z njimi človek vključi ustvarjalni mehanizem. Sprejemanje je odvisno od sprejemnikov, kjer gre za »sestavljeno ravnanje v koordinaciji oči-glava, ušesa-glava, roke-trup, nos-glava, usta-glava«,⁷³ čeprav smo navajeni sprejemnike deliti preprosto na pet čutil. Vsaka informacija je že simbolično oblikovana. Vse kar sprejemamo, je simbolično, metaforično oblikovano, naznačuje nekaj drugega, je simbolum, tako da je že sprejemanje samo dejavnost, ne zgolj trpnost. Simboličnost je namreč zmožnost »preoblikovanja«, prestrukturiranja⁷⁴ miselnih sistemov. Prvič se to dogaja ob sprejemu informacij, potem ob njihovem urejevanju, ko človek svet, ki ga zaznava, spreminja v svoj svet, vzpostavi zvezo med predmeti in samim seboj in končno ob reševanju problemov.

Najmočnejša je simbolična dejavnost v literarni umetnosti, ker je beseda najodličnejši človeški simbol. Drugačno pa je simbolično delovanje pri različnih umet-

⁷¹ PU, 218

⁷² Prim. H. Rotter, *Christliches Handeln*, Graz 1977, 141 sl.

⁷³ PU, 220

⁷⁴ Prim. PU, 225

nostih, kot bi bilo v različnih lupinah, v »katerih nam različne govornice te informacije posredujejo: glasovne, likovne, slušne, vidne, besedne, nebesedne, jezikovne in metajezikovne«.75

Ustvarjalec doživlja svoje ustvarjanje v povezanosti: tako je vsako ustvarjalno delo povezano enotno, še več, tudi različna (npr. znanstveno in umetniško) so med seboj povezana. Človek ima tudi svoje lateralno (skrito) mišljenje, ki se razlikuje od logičnega, razglabljujočega in razčlenjujočega mišljenja po enotnosti, katera vključuje vsa, celo skrita (podzavestna) področja v človeku. Ravno združitev in aktiviranje obeh miselnih področij: lateralnega in diskurzivnega lahko ustvarja vrhunske umetniške in znanstvene kombinacije. Lateralno (skrito) mišljenje deluje tudi ob zavestnem mirovanju (počitku), ko se ustvarjalcu nenadoma »posveti«, ne da bi intenzivno mislil na problem.⁷⁶

Dalje opredeljuje Trstenjak ustvarjalni proces z vidika odprtosti »predelovalnih sistemov«.77 Ravno zaradi odprtosti je predelovanje namreč sploh možno. Odprtost je v ustvarjalnem procesu lahko večja ali manjša, na začetku alj na koncu procesa. Ugotovitve na tem področju nam lahko pokažejo na možnost oz. nezmožnost priučitve ustvarjalne dejavnosti.⁷⁸

Glede na razvoj človeške vrste kaže odprt miselni sistem tri stopnje: 1. Prehod iz neživega in živega sveta v svet simbolov, 2. Ustvarjanje tradicije 3. Težnja po razširitvi navzven, izven organizma.

Na teh stopnjah se nam odpirajo zanimivi problemi kot pomen čutnega za ustvarjalno delovanje (na prvi stopnji), racionalizacija oz. simbolizacija oz. vskladiščenje pridobljenega znanja (na drugi stopnji), zato pravimo, da tradicija človeka okosteni, iztrga iz »narave«. Zaradi tega človek deluje vedno navzven, se razširja, ne dodaja samo že nabranemu, ampak preoblikuje in ustvarja novo, odpira celo nova vprašanja. Če se ta proces ustavi, potem človek okosteni, postane »zgolj tradicija«. Danes se v tem smislu Trstenjaku odpira že spet nova (četrt) »poindustrijska revolucija« človeštva, ki naj bi bila orientirana predvsem etično.⁷⁹

Kljub mnogostranskim razsežnostim je človekovo ustvarjalno delo sistematizirano. Ista ustvarjalnost v človeku nam omogoča, da razčlenjujemo in združujemo, damo posamezne še tako raznolike člene v smiselno in enovito celoto. Sočasnost nam omogoča, da iz mnogih delov ustvarimo eno, skratka, da vidimo v različnih področjih povezanost. Človek deluje tako, da razčlenjuje in sestavlja nove enote.⁸⁰

8. *Izkustvenost (empirična dosegljivost) ustvarjalnosti*

8.1 *Specialna področja*

Pozitivne znanosti si morajo ustvariti pravila, po katerih lahko raziskujejo. Naravne znanosti gradijo na opazovanju, ki ga potem povezuje na

⁷⁵ PU, 228

⁷⁶ Prim. PU, 243

⁷⁷ Prim. PU, 248—279

⁷⁸ Prim. PU, 249

⁷⁹ Prim. PU, 278

⁸⁰ Prim. V. Satura, o.c., 7—10

podlagi več opažanj v hipoteze, ki jih poskusi potem potrjujejo ali zanikajo.⁸¹ Tudi psihologija ustvarjalnosti mora uporabljati te metode. Posebno še pri opazovanju izrednih opazovalcev, kajti kljub temu, da je takšno opazovanje včasih zelo »subjektivno«, manj uspešno in zanesljivo, lahko vsaj delno gradi na njem.⁸²

Trstenjak je izbral najbolj ustaljene primere znanstvenega ustvarjanja in na njih pokazal uspešnost psihološko-znanstvenega raziskovanja ustvarjalnosti. Matematik, fizik, kemik, biolog so takšni ustaljeni modeli ustvarjanja v znanosti. Psihologovo delo se tukaj naslanja na poročila oz. podatke o ustvarjalcih. Izrazito zanimiv in tudi reprezentativen je primer Einsteinove ustvarjalnosti: »Jedro Einsteinove ustvarjalnosti v iznajdbi nove teorije je prav v odpiranju problema. Tu najbolj jasno, kar konkretno, in to na klasičnem primeru svetovne razsežnosti vidimo: bistvo ustvarjalnosti je v odpiranju vprašanj, ne v reševanju; ali bolje: je v prvi polovici, ne v drugi, ker je prva težja kot druga.« Ustvarjalnost je v veliki meri odvisna od »prebliska«, nadaljnje delo je lažje. Komur se je enkrat posvetilo, je nalogo rešil. Zato meni Trstenjak, je to področje težko raziskovati, kajti vsak test bi moral vključevati odpiranje problema, to pa ni mogoče, ker test že daje določeno nalogo, predvideva določeno situacijo. »... za pravo ustvarjalnost ni testa, s katerim bi jo preizkušali vnaprej, preskus je možen samo post festum, po odkritju samem.«⁸³

8.2 Izkustvena povezanost ustvarjalne dejavnosti

Izkustveni podatki kažejo, da je znanstveno delo prepleteno z več dejavniki, je med seboj povezano v treh dimenzijah: zgodovinskosti, družbenosti in množičnosti.⁸⁴ Podobno velja tudi za umetniško ustvarjanje, čeprav se posamezne ustvarjalne dejavnosti pri določenih ustvarjalcih ne pokrivajo vedno, čeprav več ali manj vsi ustvarjajo v teh pogojih.

Statistična poročila opozarjajo na zgodovinsko genezo v več primerih znanstvenega in umetniškega ustvarjanja. Ponekod gre celo za več avtorjev, ki so časovno drug za drugim prihajali do končnega »odkritja«. »Mislimo samo na velike ,ideje', ki pomenijo za znanost prave zgodovinske prelomnice, kakor so npr. ideja revolucije, dialektike itd.; pa tudi na razne tehnične izume in številne znanstvene dosežke v fiziki, kemiji, medicini in drugih panogah.«⁸⁵ Včasih je za priznanje kake teorije potreben dolg proces, za katerega je v veliki meri odgovorna tudi družba.

Družba ni samo življenjski pogoj, ampak področje, kjer se lahko ustvarjalnost šele uveljavi in dobi dokončno priznanje. Potrebno je ustvarjeno delo primerno utemeljiti. »Na izkustvenem področju je najboljše dejanje, ne beseda.«⁸⁶ To je posebj

⁸¹ Prim. C. F. von Weizsäcker, o. c., 124 sl., prim. tudi S. Toulmin, Einführung in die Philosophie der Wissenschaft, Göttingen 1953, 54 sl.

⁸² Prim. PU, 280

⁸³ Prim. PU 287

⁸⁴ Prim. PU, 306—328

⁸⁵ PU, 310

⁸⁶ PU, 314

pomembno za znanstvenika. Zanj je važen tudi okvir dela, izobrazbeni pogoji, možnost izobrazbe v mladosti, da lahko v zrelih letih že ustvarja. Takó so družbeni okviri večkrat krivi, da posameznik ali mali narod ne »uspe«, medtem ko ima vedno možnost uspeha veliki narod ali posameznik, ki je rasel v ugodnih razmerah.⁸⁷

Danes je znanstveni razvoj uspešen predvsem v skupnem delu. Interdisciplinarnost in sodelovanje na istem področju osvaja znanstveno delo. Izrazito se v teh okvirih danes po Trstenjakovem mnenju stavlja etični problem; velikokrat »modernejši človek večino svojih sil porabi v boju zoper samega sebe«, namesto da bi sebe gradil. »Človek ne more rešiti vprašanja, kako preusmeriti ves nepotrební znanstveni stroj iz človeku škodljivih oboroževalnih in uničevalnih dejavnosti v izboljšanje zdravstvenih in drugih pogojev življenja.«⁸⁸

9. Umetniška ustvarjalnost

Psihologija ustvarjalnosti se pri umetnikih srečuje še z večjimi težavami, kajti ta ustvarjalnost kaže še izrazitejše znake enkratnosti, neoprijemljivosti in je še teže empirično-statistično ugotovljiva. Pesnik J. Ovsec pravi: »Vendar je ustvarjanje umetniškega dela tako zapletena stvar, da se ga tudi sam ustvarjalec ne more v celoti zavedati . . . ostaja v umetniškem delu nekaj nepojasnjene, vznemirljivega, alogičnega — kakor je samo življenje.«⁸⁹ Psihologu zato ponavadi ostane edino umetnikov zapis oz. poročilo.

Znanstveno raziskovanje umetniškega ustvarjanja se ne more zadovoljiti samo z ugotovitvami, kako ta ali oni umetnik ustvarja, ampak mora prodreti v strukture ustvarjalne dejavnosti. Razdelitev umetniških vej še ne zadostuje, ker moramo razčleniti umetniško strukturo, ki je pa zaradi mnogostranosti in raznolikosti sila kompleksna: »Ves svet je strukturiran in med temi strukturami zavzema mesto estetski lik.«⁹⁰

Trstenjak meni, da sta estetski lik in zanj ustrezna struktura v človeškem ustvarjalnem procesu višek človeške ustvarjalnosti. Zadnji del njegove razprave posvečuje temu vprašanju in zaključuje z estetičnostjo v različnih dimenzijah. Razumljiva je takšna estetska struktura kot temelj ustvarjalnosti zaradi simboličnosti miselno-ustvarjalne strukture osebnosti. Višek je umetnost, ker je najbolj odprta oz. najbolj svobodna oblika dejavnosti. Trstenjak jo imenuje biološko superstrukturo, ki je estetsko doživljanje stvarnosti.⁹¹ H. U. von Balthasar je z estetskega vidika razvil celotno teologijo.⁹² Nevarnost takšne obravnave je seveda, da temeljna estetska struktura

⁸⁷ Prim. PU, 320

⁸⁸ Prim. PU, 327/328

⁸⁹ PU, 333

⁹⁰ PU, 336

⁹¹ Prim. H. U. von Balthasar, *Wahrheit, Ein Versuch, Einsiedeln Zürich* 1974

⁹² Prim. PU, 480

kot izraz najsvobodnejšega jedra osebe postane v takem sistemu zgolj temeljni okras, ki svobodno osebnost obda z oklepom zunanje strukture.

Za umetniško ustvarjanje so najprej pomembne biološke razvojne osnove.⁹³ Umetnik ima v sebi čut, ki ga prešine, da ustvarja. Mnogo je prirojenega, posebno za matematični in glasbeni čut potrjujejo to raziskave oz. statistike.⁹⁴ Težko pa je bodisi psihološko ali pa tudi fiziološko utemeljiti posebnost fiziološke strukture, ki vpliva na izrazito ustvarjalnost (nadarjenost). Biološko je zanimiva raziskava ustvarjalne dobe: ponavadi dosega vrh med tridesetim in štiridesetim letom, včasih sega tudi v visoko starost.

Gospodarsko socialne okoliščine⁹⁵ so kot pri znanstvenikih tudi tukaj zelo pomembne, čeprav nekoliko drugače postavljene. Umetnik je odvisen od mecenov. Večkrat izvedba umetniškega dela ni samo plod estetskega čuta, ampak tudi tehnično-financijskih razmer. Umetnik živi z družbo, okolico, kljub temu je njegova dediščina samota: »Umetnikova obrt je osamljenost«. Ali: »Biti moraš discipliniran, marsičemu se moraš odpovedati, često tudi bližini in družbi drugih ljudi... človek je v ustvarjalnem procesu res sam, ampak to mu je tudi potrebno, če hoče kaj narediti.«⁹⁶ Najpomembnejši pogoj, ki ga mora družba umetniku omogočiti, pa je svoboda.

Kulturno-zgodovinske pobude stimulirajo ustvarjalca od zunaj.⁹⁷ Umetnik je odvisen od t. i. kolektivne apercipcije, od sprejetja, ki mu ga daje družba. Iti pa mora svojo pot, če noče, da se podredi družbenemu dogajanju. Če hoče ustvarjati, »mora imeti v sebi neomajno vero vase in zaupanje v prihodnost. Kdor ni dovolj močan, ga potegne vladajoči družbeni tok. Potrebno je, da se v povezanosti zna tudi distancirati.«

Kljub temu da je umetniško ustvarjanje tako svobodno, ga psiholog lahko kategorizira, spravi v okvire. Trstenjak predlaga naslednjo strukturo: doživljajska spočetost, osebna ubranost, vektorska naravnost, celostna določenost in podzavestna projeznost, ki jih potem utemeljuje, predvsem na podlagi zapisov umetnikov.⁹⁸

Na poseben način je torej vendarle umetnik ustvarjalec. Kot umetnik je sposoben transcendirati — preseči običajni svet, se dvigniti nad vsakdanjost, to je njegova ustvarjalnost. Izrazita sposobnost za simboličnost sveta⁹⁹ povezuje zavestne in podzavestne, nedojemljive človeške globine. Ta prepletenost sili človeka k ustvarjanju, k novemu, k preseganju, iz tega nastaja nov svet. Najvažnejše pa je, da ravno s tem nastaja nov človek, ki gradi na starem, na svojih lastnih koreninah, ob njih pa že poganjajo nove. Če se bo to »drevo« še naprej razraščalo, je seveda danes bolj kot kdajkoli vprašanje. »Odkar smo zapustili 'rajsko zaverovanost' nezmotljivih instinktov, se nam zmeraj bolj na široko odpirajo razsežnosti zavestnega spoznanja, zmožnosti individualnega učenja in odločanja, hkrati pa tudi tveganja zmote in zablode.«¹⁰⁰

Brez dvoma je zaključek dovolj zgovoren, da lahko zlasti ob posebnostih umetniškega ustvarjanja: osebнем stvariteljskem delu, izlivu umetnika samega, predvsem

⁹³ Prim. PU, 338—350

⁹⁴ Prim. PU, 343

⁹⁵ Prim. PU, 351—363

⁹⁶ PU, 361 (izjavi slikarjev M. Kaporja in Z. Goloba)

⁹⁷ Prim. 364 sl.

⁹⁸ PU, 372 sl.

⁹⁹ Prim. PU 439 sl.

¹⁰⁰ PU 473

pa soustvarjanju, ki ga sproži umetniško delo, njegova enkratnost, vekovitost itd. s čemer se ovekoveča tudi človek kot individuuum in še posebej kot vrsta zaključimo, da je umetnost dvig človeka nad samega sebe. Je poskus, da bi zajel trenutek in bi ta trajal večno. To je izraz in podoba nemirne, a po izpolnitvi hrepeneče osebnosti človeka ustvarjalca.

Janez Juhant

Acta ecclesiastica Sloveniae 3, *Miscellanea*, Ljubljana 1981, str. 172.

Tretji zvezek AAE je tako po zunanjem videzu, in kar je še pomembnejše, po vsebinski zasnovi, ostal zvest svojemu konceptu: objavljanje pomembnih, težko dosegljivih virov. V tem zvezku objavljajo svoje prispevke trije avtorji: dr. M. Benedik, docent na teološki fakulteti v Ljubljani, dr. F. Dolinar, nadškofijski arhivar v Ljubljani, in I. Škafar, upokojeni župnik-dekan v Radljah ob Dravi.

Že v uvodu ugotavlja Benedik v svojem članku (str. 7—45) Iz protokolov ljubljanskih škofov, pomembnost teh protokolov, ker so drugi arhivski viri razmeroma redki. Avtor podaja Hrenov protokol ordinandov, v katerega je vključil ordinacije svojih prednikov za leta 1577—1597. Transkribirani tekst originala je opremil s sprotnimi opombami. Posebno priročen in praktičen je abecedni seznam za ta leta (tiskovna napaka na str. 39!), kar omogoča hitrejšo in lažjo uporabo.

Objava tega teksta bo pomagala za preverjanje in ugotavljanje biografskih podatkov za obdobje, ko matičnih knjig še ni bilo oziroma se niso ohranile.

Dolinar obravnava v prispevku Zapisi škofa Janeza Tavčarja o stanju v Ljubljanski škofiji (str. 47—79) vizitacijo tega škofa, čigar ozemlje se je v enklavah razprostiralo v treh deželah. Tavčar je najprej vizitiral svoje župnije na Koroškem, že leta 1581, nadaljeval vizitacijo nasled-

nje leto na Štajerskem ter jo zaključil leta 1583 na Kranjskem. Leta 1589 je sestavil o vizitaciji svoje poročilo za Rim, katerega je precej predelal glede na zapiske svoje vizitacije po župnijah. Koncilska kongregacija je poslala še dodatna vprašanja, ker s poročilom ni bila popolnoma zadovoljna.

Objava tega vira je dragoceno dopolnilo objavljenih virov za drugo polovico 16. stoletja. Kot ilustracijo bi navedel: zaslužni lavantinski zgodovinar Ignacij Orožen, ki je pridno uporabljal arhivske vire gornjegrajskega oziroma ljubljanskega arhiva, teh vizitacijskih zapisov škofa Tavčarja ni poznal, sicer bi bil to gradivo uporabil v svojih knjigah pri opisu dekanij Braslovče, Gornji grad, Kozje (Pilštanj) in Škale, katere so do leta 1790 spadale pod ljubljansko škofijo. Tako Orožen v svoji knjigi (Orožen Ignacij, *Das Bistum und die Diözese Lavant, Das Dechanat Drachenburg, Maribor 1887*, str. 559) ne pozna žusemskega župnika Simona Corvusa, o katerem pravi Tavčarjev zapis leta 1582: »Is pro tempore est presbyter Simon Corvus, concubinariis quidem, secus oboediens...« (AAE, *Miscellanea* 3, str. 60).

Pri branju starih, zbledelih tekstov, bi kazalo primerjati zlasti priimke z obstoječo, dosegljivo literaturo: Martina Rönitsch (AAE, n. d. str. 60) navaja Orožen (n. d. str. 80) kot Martina Penič, kar se zdi bolj verjetno.

Škafar podaja v svojem članku Gradivo za zgodovino kalvinizma in luteranstva

na ozemlju belmurskega in beksinskega arhidiakonata (str. 81—170), kakor pove že naslov, vire za obdobje katoliške reformacije v Prekmurju. Avtor uvodoma pravilno ugotavlja, da je Prekmurje tudi v cerkvenem zgodovinopisju pri nas pomanjkljivo in deloma napačno obdelano. Svoje ugotovitve Škafar podkrepljuje z viri, katere navaja v celoti ali v registah. Tako nam prepričljivo slika zelo razgibano obdobje rekatolizacije Prekmurja... V dobi ekumenskih prizadevanj, ko prevladuje načelo verske svobode, težko razumemo to dogajanje. V Evropi takrat nikjer ne priznavajo verske svobode, saj povsod pravladuje načelo: *Cuius regio, eius religio*. Protestantski in katoliški vladarji so na svojem ozemlju uvajali protestantizem v tej ali oni obliki, tako kot katoliški in pri tem, po potrebi uporabljali tudi silo. Nekateri se ne morejo ali se nočejo znebiti svoje črno-bele tehnike in vidijo samò v katoliški reformaciji sãmo krvavo nasilje. Škafarjevo delo je zelo dragocen prispevek prihodnjim kritičnim raziskovalcem zgodovine, zlasti cerkvene, tega dela slovenskega etničnega prostora. V tekstu nekoliko motijo polemne poante (prim. str. 91), ki sodijo bolj v opombe.

Anton Ožinger

P. N. Evdokimov, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*, Ed. Desclée de Brouwer, 1972. Uporabljam italijanski prevod P. G. da Vetralla, *Teologia della bellezza. L'arte dell' icona*, Ed. Paoline, Rim 1981, 325.

Pričujoča knjiga je zadnje delo velikega ruskega teologa Evdokimova, ki je od svojega dvajsetega leta (rojen je bil leta 1901) moral živeti zunaj svoje matične domovine. Umrli je 16. sept. 1970 v Franciji. Knjiga je izšla po njegovi smrti, čeprav jo je napisal že veliko prej, le reprodukcij zelenih ikon iz Tretjakovske galerije v Moskvi ni hotelo biti od nikoder. Takó je bil prej poklican k izviru lepote in »originalu« ikon, v katerih vsebino se je

vse življenje poglobljal in se trudil, da bi vedno bolj postajal »ikona« življenja.

Čeprav knjiga ni najnovejša, pa doživlja vedno nove izdaje, zato je prav, da je predstavljena tudi v našem slovenskem prostoru.

Čemu pravzaprav teologija lepote? Giancarlo Vendrame jo v uvodu v it. izdajo knjige takole opravičuje. »Lepota ni okras, dodan veri, ki je že sama v sebi popolna, iz didaktičnega namena... Lepota se nam predstavlja kot kraj razodetja Boga in kot kraj, kjer se odkriva resnica o človeku. Lepota je torej razodetje izvora in anticipacija dokončnega« (16). Zadnje čase je tudi opazno veliko zanimanje zahoda za ikone (na žalost večkrat iz zgolj estetskega užitka). Če se hočemo poglobiti v vsebino in teologijo pravoslavnih ikon, ne moremo mimo te knjige in čudovitih opisov (pravih teologij) nekaterih mojstrov in, ki so zbrani v knjigi od strani 231 do 324 pod naslovom »Teologija zrenja«. Ikona likovno izraža tisto izkustvo odnosa z božjo neizrekljivostjo, ki razkriva resnico o človeku. Zato življenjski prostor ikone ni muzej, ampak svetišče kot prostor navzočnosti neizrekljivega Boga. In v svetišču je liturgija tista, v kateri ikona najbolj popolno izraža svoj pomen. Vloga ikone je: Biti slika, ki vodi, slika, ki posedanja bistvo in vabi ljudi, da to resnico posedanjijo v svojem življenju in svoji dobi (18).

Delo je razdeljeno na štiri dele: Lepota, Sveto, Teologija ikone in Teologija zrenja. V prvem delu govori avtor o biblični viziji lepote. Že samo stvarjenje lahko gledamo tudi v kategorijah lepote in ne samo dobrega. Dalje poudarja, da »lepota ni samo estetska, ampak je predvsem religiozne narave; ni samo »praznik za oči«, ampak epifanija presežnega, ki ustvarja iz narave prostor svojega izžarevanja, »goreč grm« (48). Toda to ni abstraktna lepota, temveč trinitarična lepota, tista, ki jo gledamo v liku učlovečene Besede, kajti: »Kdor vidi mene, vidi Očeta«. Pri cerkvenih očetih je božja lepota temeljna, biblična in teološka kategorija. To podpi-

ra Evdokimov z mnogimi citati iz očetov (predvsem vzhodnih).

Avtor vzporeja besedo in podobo. Res da je Izrael ljudstvo besede in poslušanja. Vendar se v svetem pismu beseda in podoba dialoško dopolnjujeta, izražata komplementarne vidike enega in istega razodetja. »Liturgija je scenska predstavitev svetega pisma, je Beseda, ki je podana v liturgičnem dogajanju« (57). Liturgija ustvarja svojo sliko: arhitektonsko urejeno svetišče, oblike, barve, poezija, petje: kot harmonična celota se obrača k celemu človeku. Zemeljska liturgija se navdihuje in je ikona tiste v nebesih. Takó ima krščanska umetnost nezmotljiv kriterij; deležnost pri liturgični skrivnosti (58). Kje najdemo pravo lepoto? To je predvsem v tehnični civilizaciji težko odkriti, saj je ta predvsem praktično in utilitaristično usmerjena. Sveti Duh je neposreden izraz lepote. Prava lepota je v svetosti, v Duhu. Takó se omenjeni kulturi postavlja ob stran kultura duha, ki je polje, namenjeno gojitvi »nekoristnih« ali bolj »zastonskih« vrednot, dokler ne dospemo do »edinega ne koristnega, ampak potrebnega po besedah evangelija« (64).

V obširnem poglavju »Kultura, umetnost in njune karizme« avtor najprej obravnava odnos Bog — človek. Če je za Heideggerja človek »nemočni bog«, je za kristjana človek »mikrotheós«. Gregor Nacianški pravi: »Človeški obraz Boga« (67). Vzhodni očetje imajo lepa in optimistična pojmovanja človeka: »Jaz sem človek po naravi, bog po milosti« in druge (prim. 67 in drugje). Človek je ustvarjen po božji podobi in njegov cilj je pobožanstvenje (théosis).

Cerkev in svet nista dve vzporedni dejstvi, ampak je namen: svet privzeti v Cerkvi. Cerkve uvaja v svet eshaton, ki je kritika vsakega zaprtega, imanentnega bivanja. V nasprotju z napačnimi sakralizacijami se uresničuje resnična konsekracija. Ko Cerkve privzame zemeljske stvarnosti v svoj krog, napravlja zemljo samo za božje svetišče. Posvečevati svet pomeni iztrgati ga iz območja demonskih moči in

ga kvalificirati kot božje stvarstvo (73). Tudi kultura ni sama sebi namen, ampak je, kot pove že sam koren besede, tesno povezana s kultom. Prava kultura ima liturgično naravo in je sredi sveta znamenje božjega kraljestva, je puščica, usmerjena v prihodnost: z Nevesto in Duhom pravi: »Pridi, Gospod!« Človek je živa ikona Boga, zemeljska kultura je ikona nebeškega kraljestva (88). Nekaj od te ikone bo ostalo za vedno.

Zanimiv je tudi pogled Evdokimova na moderno umetnost v luči ikone. Nekakšen razkol med ikono in zahodno umetnostjo vidi v uvajanju optičnih meril v slikarstvo v 13. stoletju. Umetnost izgublja tisto nebeško in duhovno »življenjsko okolje«. Napačna je tista abstraktna umetnost, ki zanemarija realnost, izhaja iz neke praznine ter beži v neko nadnaravo (surrealizem), prav takó pa tudi vsaka realistična umetnost, ki ni sposobna transcendirati akcidenc. »Umetnost ikone ni avtonomna, je včlenjena v liturgično skrivnost in se blešči od navzočnosti zakramentalnih znamenj« (104). Res je njej lastna neke vrste abstrakcija ali bolje: preoblikovanje, vendar vidi elemente tega sveta v popolni podreditvi duhovnemu. Zato je tu navzoča čisto drugačna perspektiva in razporeditev.

V drugem delu knjige govori o svetem; najprej se ustavlja ob bibličnem in patrišičnem pojmovanju kozmologije, potem ob svetem kot takem, nato ob svetem času in svetem prostoru. Iz vseh teh poglavij veje globoko duhovno pojmovanje stvarstva in človeka kot njegove krone. Človek je ustvarjen kot središče stvarstva in vse stvari težijo k njemu kot kozmičnemu logosu, on jih poimenuje — jih »počlovečuje«. Ko zgubi človek svojo kozmično vlogo in mesto, izgubi narava svojo »prvotno normo« (111). Človek je sinteza duhovnega in snovnega. Greh ne izhaja iz materije, ampak je duh tisti, ki profanira materijo, s tem da izdeluje malike. Greh mesa je po svojem bistvu greh duha proti mesu (115). Sveto pismo veliko govori v simbolih, vzeti iz narave. Čutom dosegljive stvarnosti vsebujejo v sebi tisto, kar

je potrebno za pouk o najglobljih skrivnostih božjega stvarstva. Zato je biblična simbolika zelo konkretna. »Osamljeno, avtonomno telo ne obstaja, je abstrakcija, katere sveto pismo sploh ne pozna« (117). Človek je nedeljiva enota, je živeča duša. Vse stvarstvo gleda sveto pismo dinamično, v stalnem nastajanju. Ob koncu časov bo človek zedinjen z Bogom in kozmos bo integriran s človekom. Ta popolnost, harmonija, je ontološko povezana s Kristusom, kajti »vse ima v njem svoj obstoj«. Bog je postavil Kristusa za cilj in absolutno središče vseh stvari. Trpljenje stvarstva (prim. Rimlj 8) ni bolečina agonije, ampak je porodna bolečina (123).

Naslednja stopnja v krščanskem gledanju na svet je priznati ga kot »kozmično svetišče«, v katerem človek izpolnjuje svojo duhovniško službo. V duhu vzhodne tradicije temelji Cerkev na rajju. Bog prihaja »ob jutranjem vetriču«, da bi se pogovarjal s človekom. Cerkevna skupnost je teandrična (bogočloveška) že od začetka. Po Klemenu Rimskemu in Hermesu je bil svet ustvarjen glede na Cerkev (124). Tako stvarjenje vzpostavlja *communio sanctorum* — Cerkev kot alfo in omego celotne božje stvariteljske ekonomije. Táko učlovečenje Besede uresničuje večni božji načrt: kot v zakonski zvezi zediniti v svoji hipostazi božje in človeško (124). Vesolje postaja element svete zgodovine in z odrešenjem je tudi ono ozdravljeno. Odrešenje namreč v biblični luči ni nekaj juridičnega, ampak prej zdravilnega (hebr. beseda *yacha* pomeni: postaviti na pravo mesto, ozdraviti) (125). S tem v zvezi govori Evdokimov o zakramentalni kozmologiji. Krščanska liturgija se zavzema za posvetitev sveta (*consecratio mundi*), ni kar posnemanje nebeškega, temveč vdor tega v zgodovino. »Bog sestopa, posvečuje duše, pa tudi naravo in kozmični prostor« (123).

Sveto pismo nam daje temeljni povedek o svetosti. Samó Bog je svet, zato ni nihče ali nič sveto samo po sebi, ampak vedno le po deleženju. Pojmi »kadoš«, »hagios, sacer«, »sanctus« vsebujejo popolno pripadnost Bogu in zahtevajo neko odtegni-

tev iz profanega (131). Prav zato, ker je bil Izrael »izbran«, se je imenoval sveto ljudstvo (*ethnos hagios*) in v novozavezni ekonomiji je vsak krščanec »maziljen«, zaznamovan z darovi Duha in vcepljen v Kristusa, da bi bil »deležen božje narave« (2Pet 1,4) in v moči te deležnosti se posvečuje, postaja »svet«. Samo Kristus je svet po svoji naravi (*natura*), njegovi udje pa po deležnosti pri tej edini svetosti.

Evdokimov navaja tri vrste časa: krožni čas (ciklični), zgodovinski in sveti ali liturgični čas. Temu posveča glavno pozornost. To je prava funkcija časa. Govori o teologiji časa (139). V Kristusu ta čas najde svojo os, on uvaja večnost v časovno. »Bog je postal časoven, da bi mi, časovni ljudje, postali večni«, pravi sv. Irenej (140). Kristus torej časa ne uniči, temveč ga izpolnjuje, ga zopet ovrednoti, ga odreši. Liturgija (Evdokimov vedno izhaja iz nje in se vanjo vrača) ima moč »odpreti čas« za to, kar ostane. V liturgični razsežnosti se čas in dogodki organsko povezujejo — komunicirajo. Kar zadeva astronomski koledar, »usmerja« človeka v čas setve in spravljanja pridelkov; cerkveni koledar ni usmerjen, temveč je izhodišče (Orient), urejen čas, je vesoljna zgodovina v »prirodni obliki« in usmerjena v prihodnost. »Praznični in svetniški koledar vrednoti vsako prekinitve časa, ustvarja sveti čas in odgovarja na naše domotožje po večnosti, ki vključuje čas v Besedo-Chronokrator, Gospoda časov« (145).

Kar je čas v smislu trajanja, je prostor v smislu razsežnosti. V svetem prostoru ni nič naključnega. Ta uresničuje »enoto« v Kristusu. Liturgija pozna središčne točke, ki zavzemajo kozmično naravo: gora Tabor, Golgota. »Če sveti čas ustreza globokemu domotožju po večnosti, ustreza sveti prostor želji po izgubljenem rajju«, pravi Evdokimov (147). Za svetišče pravi patriarh German, da je »zemeljsko nebo«. Današnja arhitektura je večkrat izraz antropološke religioznosti, pri tem pa pozablja na teološko naravo svetišča, ki izraža sestop Boga v svoje

stvarstvo. Svetišče je podoba urejenega kozmosa in središče vesoljstva. Že jeruzalemski tempelj je bil po besedah Jožefa Flavija »imago mundi«, bil je postavljen » v središče sveta« (152). Vsako svetišče je omphalós (kozmično središče), je »hiša božja« in »vrata nebeška« (Gen 28,17) in takó pomeni navzočnost transcendentnega. Svetišče je tudi podoba nebeškega kraljestva, je teologija, izražena v prostoru. Sv. Sergij iz Rodoneža, teolog Sv. Trojice, ni zapustil nobenega teološkega traktata, toda v obdobju teoloških prerekanj je zgradil cerkev in jo posvetil Sv. Trojici; njegov učenec Andrej Rubljov je isto rešnico o Sv. Trojici izrazil s svojo znamenito ikono. S tem sta veliko prispevala k pravemu pojmovanju te vélike skrivnosti (155). Evdokimov nam na straneh 157 do 166 podaja pravo teologijo svetišča — pravoslavne cerkve.

Čeprav tretji del knjige, »Teologija ikone ni najbolj obširen, pa lahko rečemo, da je središčen. Tu nam odkriva teološko bogastvo, podlago ikone, kar v zadnjem delu kaže na »praktičnih primerih« — posameznih ikonah. Ikona je »vidna teologija« (170). Najprej avtor omenja tri velika obdobja ikone: obdobje cesarja Justinijana (šesto stoletje), prvi bizantinski prerod pod dinastijo Makedoncev in Komnenovičev (10. do 12. st.) in drugi prerod pod dinastijo Paleologov (14. st.), ki je zlata doba ikone.

Arhitektonske oblike svetišča, freske, ikone, kulturni pripomočki, niso zbrani kot muzejski predmeti, ampak kot udje istega telesa, živijo isto mistično življenje, so vključeni v liturgični misterij (179). Takó ima ikona svoje mesto kot teologija navzočnosti. Ikonograf je podobno kot evangelist »navdihnjen«, oba razodevata isto skrivnost. Za vzhod je ikona eden od zakramentalov (182). Ko govorijo o »čudežni« ikoni, hočejo reči, da je ta ikona »polna navzočnosti« in »kanal milosti, ki ima posvečujočo moč« (sv. Janez Damaščan). Ikona ne zbuja čustev, temveč mistični čut, mysterium tremendum, zato je podvržena transcendentalnim merilom, ki jih ima Cerkev. Govori o božjih mo-

čeh, ali kakor se izraža pravoslavna teologija: o božjih energijah, o njegovi luči. Zato je ikona žarek Osmega dne, priča že začetega eshatona (188). Na ikoni ni nikoli izvora luči, kajti luč je prav njen subjekt: **sonce se ne osvetljuje**. Ikonograf slika bolj z lučjo kot z barvami. Slika z »božjim strahom, ker je to sveta umetnost, ta predvideva karizmatičnost »svetih« ikonografov. Ti se pripravljajo na slikanje »s postom oči« in dolgo askezo ter molitvijo. Slaba ikona »žali Boga« (189). Evdokimov govori o bibličnem temelju ikone: »Kristus ne osvobaja ljudi mitologije in idolov negativno, tako da bi prepovedal slike, ampak pozitivno, tako da je razodel pravo človeško podobo Boga« (192). Ikona omogoča mistično zedinjenje v molitvi, ki seveda ni enako evharističnemu zedinjenju. Ikona vsebuje ime prototipa, ne vsebuje pa njegove narave. Vodi k njemu in oznanja njegovo navzočnost. Po svetem pismu je božje ime eden od krajev njegove navzočnosti. Ikona je kraj, ki je upodobljen. »Bolj ko se vernik poglablja v ikone, bolj se spominja tistega, ki ga ikona predstavlja... Gorje tistemu, ki bi častil slike!«, izjava 7. vesoljnega cerkvenega zbora, ki poudarja, da je ikonoklazem nedopusten (200).

Ikone, to so božja umetnost in so »razumljive« le v ekonomiji odrešenja. Lepo uvaja Evdokimov v »branje« ikon na straneh 213—221. Ikona ima svojo apofatično, dvigajočo se naravo, saj smo rekli, da je podoba, ki vodi prek sebe k hiperikoni (nadikoni), ki je neizrazljiva. To je ikonografska apofatičnost — naproti prihaja Bog v svoji taborski luči (227).

Lepo in koristno bi se bilo ustaviti tudi pri razlagah posameznih ikon. Tem razlagam se da lepo slediti, ker so priložene kvalitetne reprodukcije ikon. Na ikoni Sv. Trojice Andreja Rubljova je »naslikana« in podana cela trinitarična teologija; ikona vladimirske Božje Matere je naslikana mariologija itd. Takó je »obdelanih« deset ikon, ki predstavljajo pravoslavno teologijo v malem.

Mislím, da je pričujoča knjiga tiste vrste, h kateri se je potrebno še vračati, ker te vedno znova in na novo navdušuje za »božjo lepoto«.

Ciril Sorč

Herbert Vorgrimler, Hoffnung auf Vollendung. Aufriss der Eschatologie, Herder (Quaestiones disputate 90), Freiburg — Basel — Wien 1980, 176.

Sedanja teologija je bolj kot kdajkoli prej naklonjena eshatološkim temam. Ne gre samo za nove prispevke glede sistematičnega nauka o poslednjih rečeh, ampak predvsem za eshatološko »obarvano« (usmerjeno) teologijo. Je pa tako, da ta eshatološka usmerjenost ne pripelje vseh, ki se z njo ukvarjajo, na isti cilj (npr. E. Bloch) ali vsaj pot ubirajo vsak drugače. H. Vorgrimler, profesor dogmatike v Münstru in W. (kot naslednik K. Rahnerja), je začutil potrebo, da v pričujoči knjigi poda sedanje stanje na področju eshatologije in kritično ter pregledno obdela posamezne »tokove«. Ugotavlja, da primanjkuje »uvod (Einführung) v probleme eshatologije in popis stanja sedanje diskusije« (9). To »vrzel« torej želi avtor zapolniti s pričujočim delom.

Knjiga ima tri dele: 1. Pogled v biblično eshatologijo; 2. Sistematična temeljna stališča do eshatologije; 3. Posamezne eshatološke tematike.

Prvi del želi biti nekakšen interdisciplinarni prispevek eksegeze in dogmatike. Glede starozavezne in zgodnjejudovske eshatologije navaja avtor tezo T. C. Vrienera o razvoju starozavezne eshatologije, ki se da razdeliti na štiri stopnje: Prva je »predeshatološka« in jo postavlja v obdobje pred klasičnimi preroki. Gre za pričakovanje Jahvetovega dne. Drugo stopnjo imenuje Vriener »protoeshatološka« in vsebuje eshatološke izjave Izaije in njegovih sodobnikov. Ti potiskajo ta »dan« v »kasnejši čas«. Tretja stopnja je »aktualizirajoča-eschatološka« (aktualisierendeschatologisch), katere predstavnik je

Deuteroizaija. Tu je bolj navzoča tema božjega gospostva. »Izrael je predstavljen kot luč za svet«. Četrta stopnja pa je »transcendentna« eshatologija, ki se je pojavila v različnih etapah po eksilu. Bolj se ukvarja z usodo posameznika (20—21). Vorgrimler pa se ustavlja še pri eshatoloških »temah« pri prerokih, v modrostni literaturi in apokaliptiki.

Starozavezna in zgodnjejudovska tradicija je izoblikovala motive in pojme, iz katerih je živela novozavezna eshatologija. Ko govori avtor o Jezusovi eshatološki usmerjenosti, poudarja njegov odnos in pojmovanje božjega kraljestva. Glede tega so opazni štirje poudarki: 1. božje kraljestvo bo prišlo kmalu, gotovo in nezadržno (Mr 4, 3—8; 13, 28; Lk 12, 54 sl.); 2. božje kraljestvo je že navzoče po delovanju Jezusa (Mt 12, 28; Lk 11, 20); 3. božje kraljestvo prihaja na božjo pobudo, 4. božje kraljestvo in njegov rešenjski pomen za ljudi sta povezana z Jezusovo osebo (Lk 10, 13—15; Mt 11, 21—23a; Lk 8 sl.; Mt 10, 32 sl.) (34—35). Avtor tudi ne pozabi vprašanja Jezusovega skorajšnjega pričakovanja in njegovega odnosa do lastne smrti. Obravnava tudi povelikonočno eshatologijo, Pavlovo eshatologijo ter eshatologijo Q in sinoptikov, Janeza in ostalih tekstov. Na straneh 68—70 podaja avtor v dvajsetih točkah jedrnatno povzeto novozavezno eshatologijo. V zadnji pravi: »Eshatološko upanje nove zaveze doseže vrh v čakanju življenjske in ljubezenske skupnosti človeštva z Bogom, ki ne bo imelo konca in v kateri se bo izpolnil božji namen stvarjenja« (70). Kot sklep tega svetopisemskega dela podaja na kratko (70—82) še različne poglede na pričakovanje skorajšnjega Jezusovega prihoda in na božje kraljestvo pri cerkvenih očetih pa do danes.

Drugi del ima naslov Sistematična temeljna stališča do eshatologije. Najprej se ustavlja pri hermenevtiki eshatologije. V tem pogledu ima avtor za pionirsko delo Karla Rahnerja Theologische Prinzipien zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen (Schriften IV, 401—428).

Krščanska eshatologija ni vnaprejšnja reportaža, ampak človekov pogled naprej, ki izhaja iz neke situacije odrešenjske zgodovine in je usmerjen na končno izpolnitev te njegove sedanje situacije (Daseinsituation). Sedanjost namreč lahko »prestane« človek le, če je na poti k prihodnosti, ki je končno Bog sam (85). Mnogi očitajo Rahnerjevi eshatološki hermenevtiki, da v njej niso navzoče skupnostno-politične razsežnosti eshatologije. Avtor na kratko predstavlja in ocenjuje še druge hermenevtične pristope k eshatologiji. Vsak prinaša in poudarja določen vidik, ki je večkrat prav zaradi tega »poudarka« enostranski ali izraža le delno vsebino. Tu je »negativna teologija« z J. Hochstafflom in Chr. Schützom, ki zatrjujeta, da je pot k eshatološkim izjavam možna le prek negacije. »Izhodišče je izkustvo končnosti v našem svetu« (89). Prav takó vpliva na eshatološke izjave in pojme podoba o Bogu. Pri K. Rahnerju ima veliko vlogo božja samopodaritev (Selbstmitteilung), za druge je Bog upana prihodnost (J. Moltmann, J. B. Metz), ki prinaša kakovostno novo prihodnost. V to je usmerjen tudi W. Pannenberg s svojo teologijo božjega kraljestva. »Prihajajoče božje kraljestvo ni brez-sveten ali izvensveten pojav«. »Bog je prihodnost sveta, ki vse zedinjuje v sebi« (99). Ulrich Hedinger razvija svojo podobo Boga in eshatologijo v svoji »mesianski teologiji«. Na kratko prikaže avtor evolucionistično eshatologijo Teilharda de Chardina, potem tistih, katerih »pobudnik« je Ernst Bloch. Ti so: J. Moltmann s svojo »teologijo upanja«, J. B. Metz s »politično teologijo«, poleg teh postavlja še »teologijo revolucije« in »črnsko teologijo«, čeprav ne bi mogli govoriti o kakšnem neposrednem navdihovanju ob Blochovi »filozofiji upanja«. Vsem naštetim teologom in teologijam ni eshatologija samo del teologije, ampak njeno središče in bistvena razsežnost celotne teologije.

Končno se avtor v tretjem delu knjige loteva obravnavanja posameznih tem eshatologije ali »klasične« vsebine nauka o poslednjih rečeh. Tu obravnava predvsem

novejše pristope k posameznim problemom, kot npr. k teologiji smrti, odnosu med smrtjo in grehom ter svobodnim odločanjem, k odnosu med smrtjo in strahom (Paul Tillich) ter k nesmrtnosti duše in vstajenju telesa in k razvoju tega vprašanja. Obravnava še poslednjo sodbo, pekel, vice in na koncu zveličanje. J. Ratzinger in H. U. v. Balthasar poudarjata osebno »srečanje umrlega z Gospodom«, ki je »razsojajoči ogenj« ter odločilnost »temeljne odločitve« (165). Poveščanje in nebesa pa niso samo cilj človeka, ampak bodo imela tudi razsežnosti božjega stvarstva (166). Glede vseh vprašanj se »posvetuje« tudi z dokumentom kongregacije za nauk, ki ga je izdala 17. 5. 1979 pod naslovom »O nekaterih vprašanih eshatologije«. »Uporabna« je knjiga tudi zato, ker je ob posameznih temah navedeno veliko literature, ki jo bo lahko s pridom uporabil vsak, kdor se bo podrobneje ukvarjal z isto temo.

Ciril Sorč

Pinchas Lapide-Jürgen Moltmann, Jüdischer Monotheismus — Christliche Trinitätslehre. Ein Gespräch, Chr. Kaiser, München 1979, 91.

Dne 22. maja 1978 sta imela v vasi Niefern pri Pforzheimu verni judovski teolog Pinchas Lapide in evangeličanski profesor teologije Jürgen Moltmann, pomemben pogovor. Téma je bil eden najstarejših in najtežjih problemov, ki obstaja na teološkem področju med Judi in kristjani: judovski monoteizem in krščanski nauk o Sv. Trojici. Referata obeh teologov in pogovor, ki jima je sledil, so bili polni presenečenj. Ob vprašanih, ki so vedno pomenila prepad med tema dvema verstvoma, sta govornika gradila mostove. Pogovor (in knjiga, ki je izšla v seriji Kaiser Traktate) je eden redkih poskusov srečanja na teološki ravni med Judi in kristjani. In prav zaradi tega pogumnega in konstruktivnega namena, je pomemben in vreden pozornosti. Seveda

pa ni brez pomena za spoznavanje pravoverne judovske teologije.

Zavedati se moramo, da ne gre za kak »uraden« pogovor. Zato nimajo izjave (dala sta tudi Skupno pojasnilo (str. 84—86) kakšne obvezujoče narave. Ne moremo pa zanikati dobronamernosti na obeh straneh.

Lapide v svojem referatu Judovski monoteizem izhaja iz dejstva, ki je opisano na prvih straneh svetega pisma: »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo.« Tu se začena popolna razorožitev vseh bogov in polbogov. Nebesna telesa izgubijo njihovo magično moč, da bi z vsem stvarstvom postala orodje enega Boga (9). Tako je Jud tisti, ki za vsemi stvarmi spozna Boga. Pogan je nasprotno človek, ki ne spozna Boga v njegovih neštevilnih oblikah razodevanja in časti oprijemljive stvari. Izraelski monoteizem izvira iz izkustva o božjem Tj (Du-Erfahrung). Gospoda sveta doživlja kot nekoga, ki ga je mogoče nagovoriti, kot tisto pradoživetje eksodusa, ki je postalo vogelni kamen izraelskega ljudstva (11). To izkustvo neposrednega jaz-ti odnosa, je tako edinstveno, da ne dopušča nobene predstave o večjem številu principov ali o več osebah v Bogu (12). Samo Izraelov Bog je živi Bog in zunaj vsake primerjave z drugimi bogovi. Enost Boga, na katero opozarja Juda vsakodnevna molitev: »Poslušaj Izrael« (Dt 6, 4), je edina »dogma«. Ta enost pa ni niti matematična niti kvantitativna v smislu kakšnega togega uniformizma, temveč je oživljajoča edinstvo, ki iz svojega bistva ustvarja zedinjenje človeštva v vseobsegajočem miru (Schalom) (14). Lapide vidi že v svetem tetragramu dinamičen princip te božje enosti. »Eden ni kolikostni pojem, ampak kakovostni« (15).

Jud vidi v Sv. Trojici hipostazo treh božjih atributov: bitja, življenja in vsevednosti. V Bogu priznava triadične (ne pa trinitarne) nastavke. Tak »šolski« primer je izraz: »Bog Abrahama, Bog Izaka in Bog Jakoba«. »Edinega Boga Stvarnika vsega stvarstva so doživeli trije očaki vsak po svoje.« Abraham ga je

doživel kot Boga, ki vodi iz suženjstva (Bog eksodusa), Izak ga je doživel kot Boga Rešitelja (rešil ga je pred daritvijo na gori Moriji), Jakob pa ga je doživel kot borečega se Angela (z njim se je bojeval celo noč) (21). Kabalisti odkrijejo sledi neke triade že na prvi strani svetega pisma: »V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo... in duh božji je vel nad vodami. Bog je rekel: 'Bodi svetloba!'« (Gen 1, 1—3). Tukaj, pravijo, so trije: Bog sam, njegov duh in njegov govor (22). Lapide navaja še teofanijo pri Membejevem hrastu (Gen 18) ter še nekatere druge »dokaže« za dinamični monoteizem. »Eno je jasno«, pravi Lapide, »cela mavrica judovskih izkustev Boga je in ostaja v judovstvu nič drugega kot galerija pojmov (podob), ki niso nikoli postali okamene-li...« (25).

Lapide se spusti tudi na novozavezna tla. Pravi, da Jezus in Pavel (kot prava Juda) nista poznala »Trojice v dogmatičnem smislu« (25), kjer vidi kristjan »izraz« troedinosti, vidi Jud le triadično izražanje. V pojmovanju Trojice obstaja neki razvoj: »V prvem stoletju je Bog še čisto judovsko monoteističen. V drugem stoletju postane dvoedin (zweiinig) in od tretjega stoletja naprej trojen« (26). Tako Lapide.

Moltmann razvija Krščanski nauk o Sveti Trojici iz »dogodka na križu«. K trinitaričnemu pojmu o Bogu pridemo na Golgoti križenega Jezusa« (34). Vera v Križanega brez nauka o Trojici je nerazumljiva ali, kot pravi Moltmann: »Nauk o Trojici je teološka sinteza Kristusove zgodovine trpljenja« (34). Moltmann poišče Heschlovo »teologijo božjega patosa«. Na tej podlagi je nastala »bipolarna teologija zaveze«. Kar imenuje Heschel »božji patos«, imenuje rabinska teologija »samoponižanje Boga«. Ta in druga »prialaganjanja« Boga (Akkommodationen Gottes) človeški zgodovini, so hkratni anticipacije njegovega univerzalnega prebivanja v svojem stvarstvu, ko bo njegova slava ob koncu napolnila vse. V svoji šehinah (spustitvi, prebivanju) je Bog navzoč v Izraelu, z Izraelom trpi, gre z Izraelom v izgnanstvo. Franz Rosenzweig pravi, da je

ta šehinah neke vrste »ločitev« v Bogu; Gershon Scholem govori o »razpoki« (Riss) v božjem življenju (39).

Ko tako Moltmann poišče nekatere »oprijemke« v judovski teologiji (ki je zelo heterogena), se vrne k svojemu izhodišču — križu. Tu Oče »daje« (parédoken) svojega Sina (Rimlj 8, 32). V Gal 2, 20 je Jezus sam subjekt »dajanja«. Jezusovo trpljenje predstavlja pasiven in hkrati aktiven dejavnik (42). To Očetovo darovanje in Sinova samodaritev Selbsthingabe) se dogaja »dia pneumatosa« — v Duhu (Hebr 9, 14). Takó razodeva križ na Golgoti trinitarično razliko (Diferenz) in edinost (Einheit) Boga« (43).

Svoj prispevek končuje Moltmann s pripombo, da bi po dvatisočletnem razhajanju morali pripraviti prostor »globljemu zbliževanju (Konvergenz). Sam je kot kristjan iz poganstva (Heidenchrist) »bistveno« povezan s kristjani iz judovstva (Judenchristen): Pavlom, Markom, od katerih prejema evangelij o Božjem Sinu, ki se daruje »zanj«, pa tudi z Judi samimi, od katerih se skuša marsikaj učiti (Abraham Heschel in Franz Rosenzweig) (45).

Celoten pogovor, ki je sledil predavanjima in je v knjigi tudi zapisan za njima, izraža veliko pripravljenost poslušati. Glede »dogmatičnih tem« skušata sogovornika poglobiti in še bolj razložiti svoja izhodišča in trditve. Lapide priznava krščanstvo kot »legitimno« pot odrešenja, ki jo Bog hoče. Tudi Cerkev mu je ustrezno »sredstvo odrešenja« (47). »Verujem, da je prav različnost med nami tista, ki šele napravi rodovitno dialoško razmišljanje« (47). Nekakšna podtalna teza, ki jo Lapide vseskozi zagovarja, je, da je krščanstvo potrebno in nujno za tiste, ki se želijo vključiti v božje kraljestvo iz poganstva, da pa kot Jud ne čuti potrebe, da bi se odpovedal svoji veri, ki je vseskozi mesijanska in usmerjena v božje kraljestvo.

Nekakšen »povzetek« pogovora bi lahko podali z Moltmannovimi besedami: »Krščanstvo lahko doseže rešenje (Heil) samo z Izraelom. Kristjani bodo nekoč vprašani: Kje so vaši bratje in sestre

Judje? Cerkev bo vprašana: Kje si pustila Izraela? Zaradi Juda Jezusa ni mogoča nobena ločitev Cerkve in Izraela. Zaradi evangelija ne sme priti na poti k eshatološki prihodnosti do kakšnega zlitja. Obstaja pa skupnost poti (Weg-gemeinde) in upanja« (82—83).

Ciril Sorč

Mihály Szentmártoni, Moral Judgment and Depression (Moralna presoja in depresija), Roma 1981.

Avtor M. Szentmártonj je profesor psihologije v Zagrebu, kjer tudi vodi Inštitut za družinske probleme. Študij psihologije je dokončal v Rimu, kjer je na papeški salezijanski univerzi na fakulteti vzgojnih znanosti doktoriral s tezo: »Moral Judgment and Depression«.

Pričujoča teza pomeni eksperimentalno študijo korelacije med moralno presojo, kot jo določa Kohlbergov »Moral Judgment Interview« ter občutki krivde in depresijo. Izsledki odkrivajo zanimivo medsebojno razmerje med temi tremi variablami. Motnje v osebnotnem moralnem razvoju se ne pojavljajo kot posledica depresije (skupaj s stopnjevanimi občutki krivde), pač pa bolj kot vzrok depresije in občutkov krivde. Ta nepričakovani rezultat eksperimentalne raziskave je treba razlagati v okviru motenj splošnega razvoja osebnosti. Raziskava vodi do sklepa, da situacija ali okoliščine, ki zahtevajo moralno presojo in odločitev, razkrivajo neuspeh osebe v samo-uresničitvi, se pravi v nesposobnosti doseči polnejši razvoj, kot ga je oseba sicer zmožna. Takšna nesposobnost se izraža v nezavednem, predmoralnem, eksistencialnem občutku krivde. Ta občutek krivde pa pomeni bistvo (jedro) depresivnega razpoloženja.

Dodatna vrednost v tej tezi objavljene raziskave je še nova »lestvica krivde« ali lestvica za merjenje občutka krivde.

Lojze Bratina

VSEBINA (SUMMARIUM)

Razprave (Studia)

- Stanko Janežič 1 Različne oblike vernosti
Verschiedene Gläubigkeitsformen
Différentes formes de la religiosité
- France Oražem 9 Delovanje Svetega Duha v zgodovini
odrešenja
Die Tätigkeit des Heiligen Geistes in der
Heilsgeschichte
L'action de l'Esprit Saint dans l'histoire de
salut
- Guy Lafon 27 Teološki nauk iz preganjanja
Theologische Lehre der Verfolgungen
Leçon théologique de la persécution
- Metod Benedik 35 Pojav laicizma
Phänomen des Laizismus
Il fenomeno del laicismo
- Anton Stres 45 Heglovo pojmovanje objektivnih struktur
svobode
Hegelsche Theorie der objektiven Strukturen
der Freiheit
La conception hégélienne des structures
objectives de la liberté

Pregledi (Miscellanea)

- 64 Vera v zgodovini in družbi
(Drago Ocvirk)
- 82 Prosilna molitev ter podoba Boga in človeka
(Anton Strle)
- 96 »Hipostatično zedinjenje«
(Anton Strle)
- 98 Znanstvena podoba človeka
Razmišljanja ob »Psihologiji ustvarjalnosti«
(Janez Juhant)

Ocene (Recensiones)

- 115 Acta ecclesiastica Sloveniae 3
(Anton Ožinger)
- 116 P. N. Evdokimov, L'art de l'icône. Théologie
de la beauté (Ciril Sorč)
- 120 Herbert Vorgrimler, Hoffnung auf Vollendung.
Aufriss der Eschatologie (Ciril Sorč)
- 121 Pinchas Lapide – Jürgen Moltmann,
Jüdischer Monotheismus – Christliche
Trinitätslehre (Ciril Sorč)
- 123 Mihály Szentmártoni, Moral Judgement and
Depression (Lojze Bratina)

- S. Janežič Različne oblike vernosti
- F. Oražem Delovanje Svetega Duha v zgodovini odrešenja
- G. Lafon Teološki nauk iz preganjanja
- M. Benedik Pojav laicizma
- A. Stres Heglovo pojmovanje objektivnih struktur
svobode