
BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 54 (1994)

ŠTEVILKA 2

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

- J. Juhant, Mistika in filozofija
A. Mlinar, Odnos med askezo in etiko
C. Dupuy, Krščanska duhovnost
L. Pirnat, O krščanski duhovnosti med Vzhodom in Zahodom
J. Rajhman, Zahodnoevropska — katoliška in evangeličanska — duhovnost
R. Pietsch, Heglova dialektika z vidika Jakoba Böhmeja
-

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 61000 Ljubljana
Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Uredniški odbor: Bogdan Dolenc, Jože Krašovec, Marijan Smolik, Ciril Sorč, Anton Stres, Anton Štrukelj in Ivan Štuhec.

Lektor: Jože Kurinčič.

Oprema: Tone Štrus.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 61000 Ljubljana.

Naslov uprave: Družina, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana.

Pri financiranju Bogoslovnega vestnika je sodelovalo ministrstvo za znanost in tehnologijo.

Letna naročnina: 2400 SIT, posamezna številka 600 SIT, za inozemstvo 45 USD, ŽR za SIT: 50100-620-107-05-1010115-735329; za tujo valuto: 50100-620-133 7384-99818/4.

Tisk: Novamedia, Ljubljana.

Janez Juhant

Mistika in filozofija *

Postavitev vprašanja

Izhajamo iz postavke, da je človek odprto bitje, ki je sposobno dojemati neskončno in je zato sprejemljiv za mistično izkustvo. Predpostavljamo, da ta odprtost omogoča pot v svet mistike. Opozoriti želimo na nekatere pojave v sodobnem svetu, ki zanemarjajo to človekovo razsežnost, kar povzroča krizo sodobnega človeka. Na osnovi filozofskega izročila hočemo pokazati, da je mističnost človeške narave antropološka danost, ki določa človeka kot razumno in svobodno bitje. Opozarjati na to razsežnost danes je pomembno tudi zaradi človekovega preživetja. Pozitivistično in materialistično mišljenje je kot dediščina mita stroja pri nas še potencirano z usedlinami polpreteklega sistema, ki takšno miselnost le še stopnjujejo. Priznanje človekove transcendentnosti je zato pogoj za premagovanje vsakršne človekove omejenosti na določeno, omejeno področje, zato pa tudi rešilna pot iz ujetosti sodobnega človeka. Prizadevanje človeka, da bi se rešil vsakršnih mitov in se postavil v reflektirani mistični odnos do sveta, do samega sebe in do Absolutnega, podpira večina religij.

Ne izhajamo prvenstveno iz krščanskega pojmovanja mistike. Predpostavljamo pa, da je, kot pravi Tertulijan: »Človeška duša po naravi krščanska – anima humana naturaliter christiana.«¹ Zato menimo, da je človek kot bitje določen z osnovnimi antropološkimi temelji, ki so nespremenljivi, ne glede na ta ali oni religiozni oziroma miselni sistem. Vedno in povsod je človek odprt za neskončno, za »infinite disclosure«, kot pravi Jan T. Ramsay,² če si le sam ne zapre poti do tega keliha neskončnosti.³

V širšem smislu besede razumemo mistično razsežnost kot človekovo sposobnost, da se izraža v neskončnost, čeprav to ostaja neizgovorjena beseda, kar je ravno svojskost mističnega: ni ga mogoče izgovoriti oziroma spraviti v pojme.

V umetnosti, v filozofiji in v religiji naletimo zato na šifre transcendence, kot pravi Karl Jaspers.⁴ Človek kot odprto bitje je namreč postavljen pred skriv-

* Predavanje na simpoziju *Krščanska duhovnost* in Jacob Böhme, ki se je odvijal med 24. in 26. oktobrom 1993 v dvorani Teološke fakultete v Ljubljani.

¹ Prim. K. Vorländer, *Zgodovina filozofije I*, Ljubljana 1977, 202.

² J. T. Ramsay, *Religious Language*, London 1957, Introduction, Op. 17.

³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Surkamp, Frankfurt 1970, 591.

⁴ K. Jaspers, *Philosophie, III., Metaphysik*, Berlin 1932; navaja E. Coreth, *Metaphysik*, Innsbruck 1964, 38.

nost, ki je ne more zaobjeti in kot logično bitje kljub temu ni sposoben skleniti kroga, ampak mora živeti in misliti v smislu Dionizija Aeropagita s skrivnostjo:

»Čim više se dvigamo, toliko manj menijo besede: V temi naletimo na tišino (alogia) in na pomanjkanje spoznanja.«⁵ Gre za posebno doživetje, za pradoživetje, ki se zgodi ob srečanju z (doslej) neznanim in zato je to doživetje težko artikulirati. Vendar, kot pravi A. Solženicin: »Beseda, ki ne spregovori srcu, nima nobene teže.«⁶ Zato je sodobna pozitivistično-materialistična logika prazna. Filozofija, ki se ji je često podredila in ji le pritrjuje, pa se je izneverila svojemu prvotnemu namenu, da bi človeka vodila do začudenja nad resničnostjo, kot pravi že Aristotel.⁷

Mističnost je tista prvinskost oziroma temeljna lastnost človeka, o kateri pripoveduje že človeška misel, odeta v pripoved – v mit, ki je mistično razsežnost človeka še pestovala v svojih nedrjih. Ko je človek vedno bolj odhajal po poti logosa, je sicer razsvetlil svoje bivanje, njegov logos pa je kljub temu ostal zavezan skrivnostnosti besede. Tega se je dobro zavedalo tudi krščanstvo, zato je Logos, učlovečena Beseda, kljub učlovečenju ostal največja skrivnost. Ko pa se je novoveški človek začel oddaljevati od skrivnosti, misleč da bo stvarnost odslej postala dojeta (begriffen), je padel v nove mite, ki so se izmuznili vsakršni racionalnosti. Zato je danes toliko bolj pomembno postaviti okvire mita in logosa, mistike in filozofije, skratka izmeriti človekovo daljo in stran, kot pravi pesnik Oton Župančič.

Mistika in filozofija

Na prvi pogled se zdi, da si pojma mistika in filozofija nasprotujeta. Filozofska kritika mistike je namreč rada poudarjala nefilozofskost mističnih prvin. H. U. Lessing pravi v *Historisches Woerterbuch der Philosophie*, da je ta kritika »temeljila na stalno ponavljajočih se argumentih«,⁸ ki so obseženi v pojmu misticizem. Le-ta naj bi bil 'temen', 'subjektiven', 'protiracionalen', 'skrivnosten' ali 'zadaj za svetom' v Nietzschejevem smislu.

Danes vsebuje takšne predsodke že vsakdanja govornica, udomačili pa so se posebno v marksistični, pa tudi v pozitivistično-materialistični 'znanstveni' literaturi, ki je vse, kar se ne da spraviti v merljive pojme, diskvalificirala kot iracionalno, nefilozofsko in neznanstveno. Taka težnja po izključitvi vsega, kar ni pozitivno dojemljivo, ima korenine v Comtovi zahtevi in napovedi znanstvenega stadija. Tehnika se je po njegovem omejevala do zdaj le na anorgansko področje, v pozitivizmu se bo to spremenilo, kajti »tehnika tedaj ne bo več le geometrična, mehanična ali kemična, ampak v prvi vrsti politična in moralična«. Ker je torej tehnika prevzela vse, tudi moralo in filozofijo, je razumljivo, da mistika v tej pozitivistični filozofiji nima in ne more imeti svojega mesta. To se je stopnjevalo v pravo »čaščenje 'znanosti' in 'znanstvenega' pre-

⁵ Prim. P. Heidrich, *Mystik, mystisch*, v: *Historisches Wörterbuch der Philosophie VI.* (dalje: HWPh), Basel 1984, 269; Dionizij Aeropagit, *De mystica theologia*, MPG 3, 24.

⁶ Prim. A. Solženicin, *Nobelpreis-Rede über die Literatur 1970*, DTV, München ³1973, 15.

⁷ Prim. Aristotel, *Metafizika*, 982.

⁸ H. U. Lessing, *Mystik, mystisch*, v: HWPh VI, 273.

⁹ A. Comte, *Rede über den Geist des Positivismus*, izd. I. Fetser, Hamburg 1956, 61; navaja W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, 153.

učevanja družbe; projekt popolnega spoznanja; vero v možnost in zaželenost popolne prozornosti (*Durchsichtigkeit*) v človeških in družbenih odnosih«, kot pravi Tony Judt.¹⁰

Danes se pod vplivom teh teženj zdi, da ni ničesar, kar bi ne bilo razložljivo, da nam je resničnost neposredno razpoložljiva. Takšno mišljenje ne sprejema ničesar, kar bi bilo nad oziroma za njim, ampak je zanj vse prosojno in dojemljivo. Ne le da tu ni prostora za neracionalno, tudi racionalne razsežnosti naj bi bile le strogo analitično opredeljive. Ta težnja v novoveški miselnosti, ki je vplivala tudi na filozofijo, je povzročila, da se je še razrahljala povezava med filozofijo in mistiko, ki jo je danes iz več razlogov treba ponovno vpostaviti.¹¹

Prvi razlog je kozmološki. Stanje sveta zahteva, da človek premaga pozitivistično usmerjenost in razvije nov odnos do sveta, s katerim bi zagotovil njegov obstoj. Drugi razlog je antropološki. Človek bo preživel le kot odprto bitje, dialoško naravnano do narave, soljudi in do Boga. Iz tega pa sledi teološki razlog, ki predstavlja krono mističnega. Človek se ne more razložiti sam, zato si mora, kot je dejal Tomaž Akvinski, izposoditi znanje od Boga.¹² Človek mora pogledati prek sebe, prek neposrednega oziroma zapreti oči in iti vase, kot pravi vzhodna modrost.¹³

To pove tudi beseda mistika (od gr. *myo*, zapreti se, iti skupaj, zapreti oči), ki pomeni gledati temno, skrito, nedostopno. Pri Grkih je to povezano s temnimi obredi, to je z misteriji. V tem smislu se po C. Thielu in S. Blascheju filozofija in teologija mistike prizadevata za razlago tako imenovanih mističnih pojavov, katerih del naj bi obsegal tudi tako imenovane okultne oziroma temne pojave.¹⁴

Omenjena avtorja razlikujeta tako imenovano »z doživetjem določeno mistiko« in pa »reflektirajočo filozofsko mistiko«. ¹⁵ Prva je filozofsko neopredeljiva in spada v območje psihologije, medtem ko je druga tako imenovana filozofska mistika, »ki si prek refleksije prizadeva, često na diskurzivni način, pokazati omejenost pojmovno predstavljenih verskih stavkov. Usmerjena je v aktiviranje vseh človeških sposobnosti, tudi čutenja in fantazije, da bi posredovali dostojanstvo vere«. ¹⁶

V tem smislu sega filozofsko mistično izročilo po mnenju obeh avtorjev tja v 20. stoletje. Filozofska refleksija je v zadnjih stoletjih kljub pozitivističnim tendencam ohranila mistično kot svoje prvotno izročilo. To korenini v tem, da mitos nikoli ne more postati popolni logos, ampak bivajoče ostaja v svojem bivanju vedno nerazpoložljivo.¹⁷ Človek zato tudi svoje eksistence nikoli ne more popolnoma razčleniti, ampak o njej lahko le pripoveduje. Pri tem je področje mističnega odprto osebnemu odnosu do absolutnega, medtem ko je mit pripoved naroda in prav tako razodeva absolutne razsežnosti človeka oziroma naroda. Zato pa je tudi mistika ohranila sledi mitičnega v tem smislu, ker tudi mit izraža nezmožnost logosa, da bi obvladoval svet.

¹⁰ T. Judt, *Ignorirati levico?*, v: *Nova Revija* 136/7, 1108.

¹¹ Prim. R. Pietsch, *Pomen mistike v nemški filozofiji 19. stoletja*, v: *BV* 53 (1993), 140.

¹² Prim. *Summa Theologiae* Ia. I, Q 1, art. 5.

¹³ Prim. L. A. Govinda, *Grundlagen tibetischer Mystik*, Wien 1991, 11.

¹⁴ Prim. C. Thiel & S. Blasche, *Mystik*, v: *Enzyklopaedie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Mannheim 1984, 948.

¹⁵ Prim. C. Thiel & S. Blasche, n. d., 948.

¹⁶ Prim. C. Thiel & S. Blasche, n. d., 948.

¹⁷ F. Koppe, *Mythos*, v: *Enzyklopaedie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, 953.

Razlika med mitom in mističnim je najprej področna. Mit je pripoved naroda, mistika pa je odnos posameznika. Mit dalje temelji na nereflimiranih prvih človekove biti, mistično pa lahko sicer človek filozofsko reflektira, vendar pri tem mistično ohranja podobno kot mit človeško stvarnost, ki ni dokočno razložljiva. Filozofska refleksija je sicer sposobna pretesti področja človekove dejavnosti, zato je odprta tudi za neizrekljivo, njena mistična plat pa ostaja stalno odprta. Človek ni zmožen analitično dojeti stvarnosti, ampak jo lahko le sprejme kot svoje bivanje, v katerem ima um najvišjo vlogo, nima pa tudi razčlenjevalne moči.

Filozofsko-mistična refleksija naj bi zato postavila človeka v celovit kontekst in mu omogočila, da čimbolj realno oceni svoje bivanje na tem svetu, ne da bi zanemaril katerekoli svojih razsežnosti. Tako naj bi filozofsko opredelili tudi mistično in ga postavili v celovit odnos do filozofske refleksije resničnosti in odgovorili na vprašanje o mestu mističnega v filozofskem kontekstu.

Filozofski razvoj v novem veku je zaradi zgoraj omenjenih razlogov šel zelo enostransko pot. Medtem ko sta E. Troeltsch in E. Cassirer razumela mističnost kot sestavni del empirično-čutne eksistence in čutnega predstavno-slikovnega sveta,¹⁸ so drugi novoveški misleci razumeli mističnost kot del osebnosti, ki ga ni mogoče spraviti v filozofske refleksivne kategorije. Takšno stališče zastopata med drugim tudi N. Hartmann, M. Scheler.¹⁹ Za nas je pomembno stališče H. Dumoulina, ki razume mistiko kot idealno razrešitev zadnje napetosti človeške eksistence, končno metafizične napetosti človeka do Absolutnega.²⁰

Mistika zadeva torej duhovno plat človeškega življenja, vendar naj bi integrativno zajemala celotnega človeka in refleksivno sprejela tudi tiste razsežnosti, ki jih analitično ni mogoče predstaviti. Zato pa seveda izraža tisto plat človeške eksistence, ki ji pravimo vera. Po prepričanju filozofskih izročil na Vzhodu in na Zahodu je mistično razsežnost človeške osebe mogoče postaviti v okvir filozofske refleksije kakor vse druge človekove dejavnosti.

Kaj je torej mistika?

Mistika je (duhovno) življenje, ki se izraža v globljem, neposrednejšem stiku z Bogom. Ker po prepričanju religij človek Boga ne more dojeti z razumom, pomeni mistika tudi nekaj nadrazumskega pa tudi iracionalnega in celo ne-umskega. Religijski filozofi z mistiko označujejo izkustvo Boga, ki presega vsakdanjo zavest in umsko vedenje. Ker je ta drugačna zavest težko opisljiva, pa včasih z mistiko napačno označujejo izkustvo nadzemeljskega stanja, za ali odmaknjenost od vsakdanjosti oziroma sploh življenje izven tega sveta. Večina religij pa z mistiko izraža človekovo sposobnost, da s srcem, kot pravi Pascal,²¹ z ljubeznijo, z notranjim čutom doživlja Boga kot najbolj notranje v človeku.²² Kajti k Bogu teži človeško srce, dokler ne počije v njem.²³ Le v Bogu je blaženost, niti

¹⁸ Prim. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 41964, 298. Navaja H. L. Lessing, *HWPPh VI*, 276.

¹⁹ Prim. E. Cassirer, n. d., 298.

²⁰ Prim. E. Cassirer, n. d., 298.

²¹ Prim. B. Pascal, *Misli*, 277.

²² Prim. Avguštin, *De vera religione*, 39.

²³ Prim. Avguštin, *Izpovedi I*, 1.

v nas, še manj zunaj nas.²⁴ V krščanstvu mistika pomeni povezanost človeka s Kristusom v Svetem Duhu, ki je Božja ljubezen, zato pravi Bernard iz Clairvauxja, da spoznamo Boga le toliko, kolikor ga ljubimo.²⁵

Krščanska zgodovina pozna več različic te osnovne teme. Skupno jim je, da je Bog presežno bitje in čeprav ga človek notranje doživlja, ga ne more spoznati. Teologi imajo zato kljub pomembnosti spoznavanja Boga za najvišje človekovo dejanje, da se človek v notranjosti odpre Bogu, se mu preda in pusti, da Bog sam deluje v njem. Posebno so to izkustvo gojili kontemplativni redovi: cistercijani, kartuzijani, karmeličanke, klarise ter globoke in samotne duše: teologi, pesniki in drugi umetniki. Mistično razsežnost poznajo vse religije. Tako na primer hindujska pot bhakti, pot predanosti Bogu, zahteva od človeka neprestano odpoved in predanost. Šele tako odkrije človek svoje pravo mesto v minljivem in nedoločljivem svetu. Predanost Bogu je po prepričanju religioznih mislecev tudi največ, kar lahko zmore človek na tem svetu.²⁶

Zato globoke duše po besedah Angela Silezija izražajo, da jim je ta svet pretesen, iz česar vre želja po Bogu, s katerim se je človek srečal. Bog pa se odmakne in v samoti vpije duša po njem; trpljenje jo stiska, zato hrepeni po njegovi bližini kakor jelen po pašnikih, dokler se ne umiri v njem. Popolna umiritev je lahko šele smrt, kot pravi slovenski pesnik France Balantič: »Prst in svetloba! in Božje roke!« Pri nas je krščansko in hindujsko pot k Bogu združil v svojem osebnem iskanju, jo tudi predstavil v svojih delih in v Aurobindovih prevodih Janez Svetina (1941- 1991), ki je kot edini intelektualac padel v vojni za Slovenijo.

Spreobrnjenje in samorefleksija kot temeljna podlaga mistične osebnosti

Ruski pisatelj Aleksander Solženicin je v intervjuju za italijansko revijo *La Repubblica* poudaril, da zaupa le ljudem, »ki javno priznavajo svoje napake in jih tudi obžalujejo.«²⁷ Kajti le človek, ki je pripravljen priznati, da je delal napak, začne lahko delati drugače. To misel zasledimo v religijah, ki postavljajo spreobrnjenje kot pogoj za pot v novo stvarnost. Tako govori Jezus svojim učencem, da naj se spreobrnejo in verujejo evangeliju.²⁸ Tudi vzhodne religije zahtevajo korenito prenavo človeka, katera izhaja iz spreobrnjenja. Jezus zato pravi, da je treba vse zapustiti²⁹ in da se naj tisti, ki je položil roko na plug, ne ozira več nazaj.³⁰ Omenjeni slovenski pisatelj in duhovni videc Janez Svetina takole pravi k *Integralni jogi*: »Da pa bi se pojavilo novo življenje, se mora v številnih posameznikih razviti popolnoma nova zavest, ki bi preobrazila vse njihovo bitje, ves njihov naravni umski, vitalni in fizični jaz.«³¹

Gre za novi jaz, za duhovno eksistenco, ki se izraža kot polno, celovito življenje. Takšno življenje zahteva neko temeljno priznanje človeške nezadostnosti,

²⁴ Prim. B. Pascal, *Misli*, 465.

²⁵ Prim. K. Vorländer, n. d., 229.

²⁶ Prim. Šri Aurobindo, *Integralna joga*, Ljubljana 1990, 99-100.

²⁷ Prim. D. Maver, *Aleksander Solženicin prihaja v Moskvo, v: Slovenec, Sobotna branja*, 25. IX. 1993, 27.

²⁸ Prim. Mk 1, 16.

²⁹ Prim. Lk 14, 26 sl.

³⁰ Prim. Lk 9, 62.

³¹ Šri Aurobindo, n. d., 127.

nemoči in pripravljenost, da se izročimo Drugemu. Zelo lepo to pove Lescek Kolakowski s pismom Blaisa Pascala svoji sestri, madame Perier: »Krščanstvo moremo videti kot izraz tega, kar na človeški bedi ni ozdravljivo s človeškim prizadevanjem — torej, da pripomnimo, kot izraz ne pa kot filozofski ali psihološki opis. Tako je to kot klic na pomoč. Krščanstvo nam je jasno priklicalo v zavest pogojenost in končnost življenja, minljivost telesa, omejenost uma ter gorovico in moč zla in to zavest zgostilo v nauk o izvirnem grehu. S tem je enoumno izrazilo posmeh razsvetljskemu prometejstvu.«³² Slovenski pisatelj Marjan Rožanc je zapisal, da se ta samozavest novoveškega subjekta, da bo samostojno obvladal položaj, sicer zmanjšuje, vendar da bi prišli do pristnega človeka, se je treba v naši zavesti korenito spremeniti.³³

Mistično izkustvo naj bi rodilo novega človeka po Božji podobi, ki dela dobro, kajti iz tega, kar človek v bistvu je, sledi njegovo delovanje. Tako pravi M. Luther: »Dobra, pobožna dela ne delajo nikoli dobrega, pobožnega človeka, pač pa dober človek dela dobra, pobožna dela... zla dela ne napravijo zlega človeka, ampak zli človek dela hudobna dela; torej predvsem mora biti oseba dobra in pobožna pred vsemi dobrimi deli in dobra dela sledijo in izhajajo iz pobožne, dobre osebe.«³⁴

Da bi človek samega sebe oblikoval za tako osebnost, da bi postavil prave temelje, mora spoznati, kaj je odločilno v njegovem življenju. Zato je potrebno popolno spoznanje, ki je človekova pratežnja, kot jo na primeru Adama in Eve v raji prikazuje Sveto pismo: »Odrpele se vama bodo oči in bosta kakor Bog, ker bosta spoznala dobro in hudo.«³⁵

Tudi vzhodna in grška modrost spodbujata človeka k takemu temeljnemu znanju. Modrec v *Upanišadah* pravi, da »tisti, ki zna bistvo, premaga bolešt«³⁶ oziroma da tisti, ki »pozna osebo, ki je torišče vseh svojstev, ta bi bil zares tisti, ki vse ve«.³⁷ Zato je za budizem (duhovno) neznanje temeljna zmeta, ki povzroča vse (ostalo) zlo, zaradi česar budizem uvršča resnico (znanje) o človeškem položaju na svetu na prvo mesto.³⁸ Človek z znanjem, z vsestranskim vedenjem, rešuje tudi vse zadeve svoje eksistence. Religiozno sporočilo, ki ga podpira tudi filozofska refleksija, potrjuje, da je človek odprto bitje, ki teži za celovitim spoznanjem. To spoznanje človek doseže, če spremeni svojo dosedanjo ujetost in se odpre temeljnim globinam. Kadar ljudje dosežemo temeljno bitnost, takrat »bomo spoznali vse«.³⁹

V nadaljevanju bomo pokazali, da sodobno znanje, kakor nam ga posreduje tehnika in znanost, zapira pot do teh temeljev. Svetovne religije zato opredeljujejo z mistično razsežnostjo človekov pristni odnos do sveta, do samega sebe in do Boga, pri čemer vzpostavitev primerne medsebojnega ravnovesja narava-človek-Bog odraža takšno človekovo harmonijo v svetu.⁴⁰

³² L. Kolakowski, *Fals es keinen Gott gibt*, Piper, München 1982, 185.

³³ Prim. M. Rožanc, *Iz krvi in mesa*, Ljubljana 1981, 47.

³⁴ M. Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*; navaja L. Kolakowski, n. d., 180.

³⁵ 1 Mz 3, 5.

³⁶ *Šandilja Upanišada*, VII, 1,3; navaja J. Svetina, n. d., 380.

³⁷ *Brihad Upanišada* III, 11.

³⁸ Prim. H. Zimmer, *Philosophies of India*, University Press, Princeton 1969, 475.

³⁹ *Šandilja Upanišada* II, 2.

⁴⁰ Prim. K. F. von Weizsäcker, *Zum Weltbild der Physik*, Stuttgart 1976, 197.

Mistika — kozmološko zavračanje pozitivističnega mišljenja in odpiranje sveta duhu

Karl F. von Weizsäcker pravi, da vera v znanost — scientizem — igra vlogo prevladujočih religij današnjega časa. Ta se izraža na ta način, da scientizem — znanstvena podoba sveta — operira z negativno kopijo verske podobe sveta. Postavka te kopije je vera, ki jo je sprožilo znanstveno obdobje s tehnično in industrijsko revolucijo. Weizsäcker poskuša to tudi pokazati na primeru pojma naravni zakon, ki ga uporablja novoveška znanost. Ta pojem je po njegovem prepleten z vero, ki jo je Galilei uvedel v strogo empiričnost aristotelske znanosti o svetu.⁴¹ Ta predpostavlja, da je Bog temelj in ozadje vsemu temu dogajanju, ki se zato razodeva kot notranja zakonitost. Razen tega pa je bil pojem naravnega zakona neempiričen, se pravi: je presegal aristotelsko pojmovanje izkustvene narave, saj ni mogoče na primer (neposredno) izkustveno preveriti, da padajo vsa telesa enako zaradi gravitacijske sile (kamen na primer drugače kot list).⁴²

Ker se je Bog v tej podobi sveta vedno bolj izgubljal in je v procesu sekularizacije znanstvena hipoteza sveta shajala poslej brez njega, se je dejansko že z Galileijem začel in vedno bolj utrjeval proces sekularizacije znanosti. Ta razvoj je uveljavljal tisto, kar po Weizsäckerjevih besedah saeculum pomeni: prestavitve tega, kar je bilo v rokah Cerkve, v svetne roke. To pa pomeni obenem izvzeteje svetnega iz Božje pristojnosti. Tako se je spremenil zunanji okvir znanstvene podobe sveta, bolj natančno, dobil je sekularni predznak,⁴³ ohranil pa je isto strukturo brez Boga. Znanost se je vedno bolj izdvajala iz etično-religioznega okvira, kar je pripeljalo do konflikta znanosti s sodobno resničnostjo. Po Weizsäckerju se je z Galileijevim odcepom znanosti od vere začela pot, ki se je končala v koncentracijskem taborišču.⁴⁴ Danes se vedno bolj zavedamo etičnih problemov razvoja sveta. Razvoj nas je prisilil, da znova poiščemo Boga oziroma temu razvoju odpremo pota etične oziroma mistične refleksije. V to smer gredo raziskovanja znanstvenikov, kot je Weizsäcker, A. Portmann, K. Lorenz, W. Heitler, Edgar Daque idr.⁴⁵

Med pomembne poskuse na tem področju je šteti dela P. T. de Chardina, ki je v svojih razpravah poskušal vnesti v naravnoznanstveni okvir idejo večnega in tako znova sekularizirani znanosti dati teološke okvire in jo spet postaviti v mistično razsežnost človeka.⁴⁶ Podobnih poskusov je več, skupno jim je prizadevanje, da bi pozitivni znanosti vdihnili dušo. V ozadju je Platonov problem, kako razložiti materijo in utemeljiti njeno bit. Tako Platon kot vzhodna miselnost se bolj nagibata k stališču, da materija ni tisto pravo, kar iščemo, ampak je le-to globlje.⁴⁷ Zahod pa je pod vplivom Aristotela v novem veku sicer vedel, da materija ni pravo, še več, da naše znanje o njej ni nikoli dokončno, vendar se je zadovoljil s poenostavitvami in človeka slepil z videzom znanosti. Kot poudarja

⁴¹ Prim. K. F. von Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft*, Stuttgart 1976, 106 sl.

⁴² Prim. K. F. von Weizsäcker, n. d., 110.

⁴³ Prim. K. F. von Weizsäcker, n. d., 178 sl.

⁴⁴ Prim. K. F. von Weizsäcker, *Bewusstseinswandel*, navedek v: *Die Furche* št. 5, Februar 1993, 12.; navaja V. Potočnik, *Univerza sožitje znanosti in vere*, v: *BV* 53 (1993), 8.

⁴⁵ Prim. J. Hemleben, *Das haben wir nicht gewollt*, Urachhaus, Stuttgart 1978, 275.

⁴⁶ Prim. P. T. de Chardin, *Pojav človeka*, Celje 1978, 212 sl.

⁴⁷ Prim. Platon, *Država*, Ljubljana 1976, 236 sl.

isti K. F. von Weizsäcker, pa se je treba zavedati, da je svet, kakor nam ga posreduje znanost, simbol v dvojnem smislu: »Najprej je simbol svet kot celota, prav tako pa ta celota vsebuje posamezne simbole. Če torej tudi v znanosti pojmujeemo svet simbolično, potem lahko po – Weizsäckerjevih besedah – znova najdemo pot do pravega znanja o svetu in človeku.«⁴⁸

Mistika – razlog odprtost osebnosti

Hubertus Mynarek pravi v svojem delu *Mystik und Vernunft*: »Brez poznajna mitov ni globljega spoznanja človeka in njegovega sveta.«⁴⁹ Zavzema se za ponovno rehabilitacijo mita, ki je prvotno pomenil temeljno pripoved o človeku, ki je ni mogoče brez škode odpraviti.⁵⁰ Človeka torej ni mogoče zgolj analizirati, ampak ga je treba dojeti in o njem pripovedovati. Zato spoznanje človeka ne more biti zgolj predmet znanstvene analize, pač pa mora biti prav tako predmet vsakdanje in seveda tudi filozofske refleksije. Pod vplivom znanosti smo se navadili, da je človek zgolj to, kar nam s pomočjo eksperimentov servirajo analitični laboratoriji, ki naj bi celo spremenili človeka. Tako pravi tübingenški profesor Günther Weitzel: »V celoti gledano bi mogli izsledki kemične genetike na koncu človeka spraviti v položaj, da bi živa bitja samovoljno spremenil ne le v individualni genetični določitvi, ampak tudi z ozirom na njihove potomce, morda celo ustvaril nove oblike živih bitij.«⁵¹ Hemleben pa poudarja, da se krščanske Cerkve niso znale ustaviti pozitivističnim in rasističnim razlagam človeka, četudi so nastopili antropozofi in izpostavili duhovne prvine človeka.⁵²

Zato danes na primer Hans Küng znova zahteva menjavo vrednot: od brezetične k etično-odgovorni znanosti; od tehnokracije, ki vlada nad človekom k tehnologiji, ki služi človeku; od industrije, ki uničuje okolje, k industriji, ki spodbuja prave interese človeka v skladu z naravo; od formalnopravne demokracije k živi demokraciji, v kateri se združita svoboda in pravičnost.⁵³

Robert Kurz pravi v svoji knjigi *Der Kollaps der Modernisierung*, da je nujna razširitev zavesti, ki bo postala družbena moč in bo »zavest, ki bo intelektualno vzpostavila izgubljeno povezavo in izvzela destruktivske pojave iz njihovega golega partikularizma, v katerem jih ni mogoče več obvladati.«⁵⁴ Zato je po mnenju istega avtorja potrebna prava revolucija, vendar ne revolucija, ki bo vzpostavila nov razred, ampak duhovna oziroma moralna revolucija, kot je zapisal Charles Peguy, kajti nasilna revolucija ni nobena revolucija.⁵⁵

Karl Jaspers v svojem delu *Der philosophische Glaube* v predavanju o ne-filozofiji govori tudi o pobožanstvenju človeka in sklene, da nam na svetu ne more biti noben človek Bog, pač pa »so ljudje, katerih svoboda v poslušnosti Bogu nam kaže, kaj je človeku mogoče in kaj nas opogumlja. Ne moremo zgrabiti Božje roke, lahko pa roko tistih, ki delijo z nami isto usodo.«⁵⁶ Človek najde

⁴⁸ K. F. von Weizsäcker, *Zum Weltbild der Physik*, 122.

⁴⁹ H. Mynarek, *Mystik und Vernunft, Zwei Pole einer Wirklichkeit*, Walter, Olten 1991, 221.

⁵⁰ Prim. H. Mynarek, n. d., 214 sl.

⁵¹ J. Hemleben, n. d., 254.

⁵² Prim. J. Hemleben, n. d., 258.

⁵³ Prim. H. Küng, *Projekt Weltethos*, München 1990, 41.

⁵⁴ R. Kurz, *Der Kollaps der Modernisierung*, Frankfurt 1991, 271.

⁵⁵ Navaja M. Kremžar, *Prevrat in spreobrnjenje*, Celje 1992, 27.

⁵⁶ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München 1974, 103.

torej svoje pravo mesto v pristni odprtosti Bogu in v priznanju svoje nemoči, da bi sam popolnoma spoznal svojo resničnost. Šele v taki reflektirani mistični drži postane sposoben tudi za pristno družbeno sodelovanje.

Moderni človek se je še dolgo napajal iz prvin krščanskega srednjega veka, ki so ga spodbujale tudi pri oblikovanju moderne civilizacije.⁵⁷ Danes se je ta sistem zlomil, o čemer priča kriza kapitalizma in padec komunizma,⁵⁸ odtod danes potreba po alternativni, ki naj bi jo omogočilo odpiranje duhovnim temeljem. Pomembno vlogo v tem procesu revitalizacije duhovne sfere človeka bodo imele cerkve, če bodo zmogle in znale odpreti sodobnemu človeku pota do njegove prave narave in tako postaviti temelje pristne kulture.⁵⁹ Zaradi kritičnosti današnjega položaja sveta je to zahteva časa, ki terja od nas vseh, da se zavzemamo, da bi filozofska refleksija zajela čimveč odločilnih dejavnikov, ki bi nam pomagali premagati neposredno omejenost in odprli človeka drugačnosti. To pa je pot v neki reflektirano mistični odnos človeka do sveta, kakor nam ga posredujejo duhovna izročila in kateremu se tudi danes odpirajo vidci, ki razumejo simboliko sveta in človeka in tako tudi mesto človeka v današnjem svetu.

Mistika kot teološka razsežnost

Papež Janez Pavel II. v svoji okrožnici *Ob stoletnici Rerum novarum* navaja tudi pomenljive besede sv. Katarine Sienske, ki v molitvi pravi: »V tvoji naravi, večni Bog, spoznavam svojo lastno naravo.«⁶⁰ Dojeti oziroma spoznati celovito naravo je človekova naravna želja in njegovo hrepenenje ga žene, da bi dosegel svoje zadnje temelje. Celovitost človeka je zato obenem tudi svoboda in odprtost. Tej pa se upirajo racionalni in drugi kalupi človekovega samorazumevanja. Ekonomičnost človeške pameti je naravnana na določenost, na zapiranje, na popredmetenje človekovih relacij. Človek se težko vživi v drugačnost, upira se spremembi, čeprav ga življenje vedno znova postavlja pred odločitve, ki zahtevajo spremembe, ki so danes, kot rečeno, življenjsko nujne. Tako pravi Šri Aurobindo, da se bo moral »sedanji tip človeštva razviti ali spreobrniti... v duhovno človeštvo«.⁶¹

Takšno spreobrnjenje se lahko zgodi le, če je človek odprt svojemu notranjemu dogajanju. Že Avguštin je poudaril, da je treba iti vase, da bi dosegli resnico. V notranjosti se človeku odpre najbolj notranje, to je božansko oziroma (po prepričanju krščanstva) Bog.⁶²

Za takšno preoblikovanje človeka pa ni dovolj zgolj refleksija, potrebna je dejavnost celotnega človekovega bitja. Vse svoje sposobnosti je treba obrniti navznoter. O tem govorijo mistiki, ko poudarjajo, da je treba priti do »samopredanja v temo nasprotij, ki je neskončnost«.⁶³ Treba je odpreti vse razsežnosti svoje osebe. To se zgodi, ko gre človek vase. Šri Aurobindo pravi: »Sila pomembno je tudi pripraviti svojo zavest do tega, da se obrne navznoter, ne

⁵⁷ Prim. W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidental Rationalismus*, J. C. B. Mohr 1979; navaja F. Adama, v: M. Weber, *Protestantska etika in duh kapitalizma*, Ljubljana 1988, 210.

⁵⁸ Prim. R. Kurz, n. d., 133 sl. in 229 sl.

⁵⁹ Prim. Janez Pavel II., *Ob stoletnici*, Ljubljana 1991, št. 51

⁶⁰ Prim. Janez Pavel II., *Ob stoletnici*, Ljubljana 1991, št. 55.

⁶¹ Šri Aurobindo, *Integralna joga*, Ljubljana 1990, 726.

⁶² Prim. A. Avguštin, *De vera religione*, 39.

⁶³ N. Kuzanski, *Pismo z dne 14. 9. 1453*, v: P. Heinrich, *Mystik, Mystisch*, v HWPh VI, 270.

pa ostati usmerjen navzven — priti do tega, da čutimo notranji klic, do notranjega doživetja, notranje pričujočnosti... To je odprtost Božanskemu... Samoizročanje je najboljši način, da se odpremo... da posvetimo vse stvari Božanskemu.«⁶⁴ To je danes pomembno sporočilo vsemu človeštvu, ne le nekaterim, kot zopet pravi Aurobindo: »Vedanta nam pravi: 'O človek, z Bogom si ene narave in biti, z bližnjim ene duše. Zbudi se torej in hodi k svoji popolni božanskosti! Živi samo za Boga v sebi in drugih.' Ta evangelij, ki je bil dan le peščici, mora biti sedaj ponujen vsemu človeštvu v njegovo odrešitev.«⁶⁵

Če je evangelij dan človeku na voljo, pa se človek zanj lahko odloči ali pa tudi ne. Čeprav je človek v notranjosti odprt za absolutno in je njegova duša naravnana na božansko, ga nihče ne more nasilno prestaviti iz njegovih ustaljenih okvirov. Izkušnja trpljenja in sploh vse preizkušnje so spodbuda, da človek začne delati drugače. Spreobrnjenci so doživljali takšne krize. Tudi negotovost v postkomunističnih deželah povzroča, da ljudje iščejo novih, duhovnih temeljev v krščanstvu in v drugih religijah ali sektah. Pa tudi kriza zahodne družbe je razlog za nezadovoljstvo nad sistemom in ljudi mobilizira k preseganju ustaljenega, a jih zaradi nesposobnosti, da bi se odprli presežnemu, peha v nove enostranskosti. Tudi nacionalizem je takšno enostransko nadomestilo, ki skriva v sebi mitične prvine, zaradi svoje omejenosti na nacionalno pa postaja ideologija, ki spet zakriva mistično odprtost človeka. Zato nacionalizmi privlačijo s svojo skrito močjo, zavajajo pa ljudi v enostranskosti, ko ne dopuščajo drugosti, kar povzroča nacionalne spopade.

Odpiranje duhovnemu ni tako preprosto in zato je mistična razsežnost tesno povezana z notranjo prenavo in doživljanjem svojih pravih korenin, kar v sodobnem svetu preprečuje zaprtost v takšne ali drugačne sisteme, v znanost in druge civilizacijske pridobitve.

Tudi filozofska refleksija je pogosto absolutno zamenjavala z relativnimi vrednotami. To so delali v svojih različicah sodobni filozofski sistemi tudi na Zahodu in ne le marksistična ideologija na Vzhodu. Odtod danes vprašanje po filozofiji par excellence, ki preveva filozofsko diskusijo.⁶⁶

Filozofija lahko torej in celo mora reflektirati tudi mistično. Da bi mogli iz slepe ulice, v kateri se je znašla človeška kultura in civilizacija (in z njo seveda tudi filozofija in znanost), se mora reflektirajoči človek zoperstaviti enostranskostim oziroma stranpotem. Sodobna filozofska refleksija je torej pred dilemo, ki jo Felix von Cube razčlenjuje takole: »Človek po eni strani sicer ugotavlja, da ni sposoben totalne refleksije. Na drugi strani pa je psihološko nesposoben živeti v stalni negotovosti. Iz tega — po Hubeju — sledi, da mora človek vsem negotovostim življenja nasproti postaviti totalno, popolno gotovost.«⁶⁷ Take totalne gotovosti na zemlji ni. Von Cube pa meni, da absolutno gotovost omogoča ravno to, kar je skupno vsem veram: »Meni gre za skupno: za funkcijo religij kot vzpostavitev absolutne gotovosti z vero. Trdim, da je v vzpostavitvi absolutne gotovosti jedro vseh religij — naj bo krščanske, religij daljnjegega Vzhoda ali naravnih religij in podobno.«⁶⁸

⁶⁴ Šri Aurobindo, n. d. 594.

⁶⁵ Šri Aurobindo, *Slapovi luči, Misli in reki*, Celje 1991, rek št. 201, 57/58.

⁶⁶ Prim. H. Pfeil, *Einführung in die Philosophie*, Aschaffenburg 1975, 9.

⁶⁷ F. von Cube, *Risiko und Sicherheit*, v: *Denkanstöße, Ein Lesebuch aus Philosophie, Natur- und Humanwissenschaften*, Piper, München 1992, 128.

⁶⁸ F. von Cube, n. d., 129.

Mistično-filozofska refleksija torej ne more človeku nuditi nove gotovosti, niti ga odvezati vseh negotovosti življenja, pokaže mu pa lahko pot v novo gotovost, v gotovost vere.

Predaja oziroma posvetitev

Večina religioznih izročil poudarja izpostavljenost človekovega mesta na tem svetu. Religije kažejo pot, kako naj človek pride do gotovosti v veri. Vprašanje mistične refleksije v grškem svetu ni bilo dorečeno. Platon in Aristotel sta sicer govorila o filozofskem čudenju, ki je gonilna sila filozofije in izraža nezmožnost človeka, da bi dosegel popolno refleksijo. Aristotel je filozofiji še bolj pa teologiji napravil medvedjo uslugo, ko je Boga strpal v negibnega gibalca, za njim pa so »znanstveno« podobo sveta napeli na teološke strune. Na drugi strani pa je ta aristotelska metafizična konstrukcija vendarle uvedla v krščanstvo filozofsko refleksijo, ki vztraja na tem, da lahko reflektiramo tudi mistično. Oba misleca sta namreč nakazala racionalno pot do Boga, izrazito refleksijo človekovega odnosa do Boga pa sta odprla helenizem in krščanstvo, ki sta postavila v ospredje praktična vprašanja človekovega odnosa do sveta.

Odločilno za ta proces je bilo seveda krščanstvo, ki je neznanega Boga postavilo v okvir filozofske refleksije, ki je ostajala vedno odprta. Srednji vek se je temeljito ukvarjal z vprašanjem, ali pride človek z umom (filozofsko refleksijo) do Boga, ali pa je pot do Boga čaščenje. Krščanski in tudi judovski in arabski misleci se nagibajo k temu, da je odločilnega pomena odločitev oziroma čaščenje, filozofska refleksija pa lahko potem človekov temeljni odnos do Boga reflektira. Filozofija po Avguštinu in Anselmu sprašuje po *fides quaerens intellectum*, po veri, ki išče razloge oziroma *crede, ut intelligas*, veruj, da boš doumel.⁶⁹ Človek se mora popolnoma izročiti Bogu, potem lahko najde umske razloge za svoje bivanje v svetu. Brez te popolne izročitve človekovo mesto na tem svetu po prepričanju teh mislecev sploh ni prav postavljeno.

Vprašanje odnosa med mistiko in filozofijo oziroma, ali je človek sposoben priti do zadnjih temeljev, se odpreti ter predati neskočnemu in ta odnos tudi reflektirati, je vprašanje mistično filozofske refleksije. Te refleksije pa ni brez vere. Mistično izkustvo vseh časov zato potrjuje, da je izvirnost mističnega kljub umski sposobnosti v človekovi predanosti oziroma posvetitvi. Ta se izkaže kot postavljenost v novo gotovost, ki jo človeku nudi vera. Predpostavljamo, da ima vero vsak človek,⁷⁰ le da ne obsega vseh njegovih odnosov, ker ji manjka globalna refleksija. Krščansko in druga izročila nakazujejo nujnost človekove predanosti absolutnemu temelju in potrebo po njeni reflektiranosti, ker sicer zaidemo v enostranskosti, ki so značilne za ideologije, nacionalizme, sektaštvo in druge ozkosti.

Pisatelj je zavezan besedi, pravi Aleksander Solženicin v svojem govoru ob podelitvi nagrade za literaturo leta 1970.⁷¹ Dodati je treba, da je človek v polnosti zavezan le Božji Besedi in nič ne more te zavezanosti nadomestiti. In kot ugotavlja na berlinskem posvetu filozofov leta 1993 Otfried Hoeffe, bomo morali stranpoti današnjega časa plačati z moralo, »če nočemo žrtvovati modernega

⁶⁹ Prim. A. Avguštin, *Sermones* 43, 7. pogl., 70.

⁷⁰ Prim. V. Grmič, *Med vero in nevero*, Celje 1969, 18.

⁷¹ Prim. A. Solženicin, n. d., 55.

časa v celoti«. Zato sta danes bolj kot kdajkoli prej potrebna mistična predanost in temeljita filozofska refleksija.

Povzetek: Janez Juhant, Mistika in filozofija

Prizadevanje človeka, ki ga podpira večina religij, je namenjeno temu, da bi se človek osvobodil vsakršnih mitov in se postavil v mistični reflektirani odnos do sveta, do samega sebe in tako do Absolutnega. Mistika je antropološko gledano znamenje človekove presežnosti; izraža nemoč popolne refleksije njegovega lastnega položaja in zahteva človekovo predanost Absolutnemu, kar je osnovno sporočilo večine religij. Ohranitev take podobe človeka omogoča, da zavarujemo človeka pred raznovrstnimi poskusi ideologizacije – zoženjem njegove podobe na kakršnokoli imanentnost.

Summary: Janez Juhant, Mysticism and Philosophy

Human endeavour, which is supported by most religions, aims at liberating man of any myths and placing him in a mystical reflected relation to the world, to himself and thus to the Absolute. From an anthropological point of view, mysticism is a sign of man's transcendence; it expresses man's inability to completely reflect his own situations and demands his submission to the Absolute, which is the basic message of most religions. Preserving such a picture of man makes it possible to protect him against different attempts of ideologisation, which would narrow his picture to some kind of imanence.

Anton Mlinar

Odnos med askezo in etiko*

I. Uvod

S konstitucijo *Deus scientiarum Dominus*¹ je asketika skupaj z mistiko postala sestavni del študijskega načrta na teoloških šolah. To je bilo bolj priznanje redovniški duhovnosti kot pa uvedba novega predmeta v učni načrt. Ta je že dolgo znan. Le ozek spekter asketike pa je zares vreden pozornosti.

Kaj je glavni namen askeze? Vzpostavitev nove vezi v procesu odrešenja? Pravzaprav da, ker gre za askezo, ki opredeljuje religiozno etiko.² V askezi (ali z njo) človek dosega dno svojega bivanja. Tam se askeza konča. Asketa pripelje do naslednje stopnje, do »Jakobovih stopnic«, »po katerih ne prihajajo samo angeli, ampak tudi njihov Gospod.«³ Smisel askeze je, da postane kot metoda nepotrebna. Ko človeka privede na novo pot ali odpre novo stopnjo, ki ima svoj »onkraj«,⁴ odstopi. To ne pomeni, da je ni več, ampak pomeni, da vsi odgovori, do katerih pride človek z njeno pomočjo ali skozenjo, kličejo po preseганju, po dejavni ljubezni. Askeza je res to, kar je, ko (in če) človeka privede korak bližje do neizčrpnega katoliškega vira, razmerja med resnico in svobodo oziroma razumom in voljo (bogopodobnost), s pomočjo katerega, razmerja oziroma sposobnosti za sklenitev zaveze namreč, se človek (tudi) v svojem nraavnem življenju dokončno obrača k sebi, k bogopodobnosti oziroma h Kristusu, ki ga vidi v bližnjem. Na to je bolj ali manj posrečeno odgovarjala tudi filozofija oziroma filozofska etika. Toda ko se je ta zavedla, da ne potrebuje niti vere niti Kristusa, ko ji je stvar sama na sebi (*Ding an sich*) postala nedostopna in ji je le še za »stvar zame« (*Ding für mich*) in ko jo je zgrabila kantovska skepsa pred nespoznatnostjo stvari samih na sebi, ji človekov »jaz« ni mogel vrniti zaupanja v stvarjenjski

* Predavanja na simpoziju Krščanska duhovnost in Jacob Böhme, ki se je odvijal med 24. in 26. oktobrom 1993 v dvorani Teološke fakultete v Ljubljani.

¹ AAS 23 (1931), 271-281.

² V poglavju »Religija in realnost« M. Buber ugotavlja, da je po eni strani izraz »religiozna etika« opredelitev njene rojenosti in da je po drugi strani izraz »Bog je mrtev« znamenje etike, ki je »pozabila« na svoje korenine in jih hoče na novo ustvariti sama. Medtem ko je »religiozna etika« izraz, ki pomeni sposobnost soočiti se z resničnostjo, iz nje zajemati in se v njej obnašati, pa je etika, v kateri je »Bog mrtev«, nesposobna, da bi zastopala svoj nazor in da bi ga normalno posredovala med spoznanjem in ravnanjem. Prim. M. Buber, *Gottesfinsternis*, v: *Werke I*, Kösel, München 1962, 511 sl.

³ Prim. V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Il Mulino, Bologna 1967, 225.

⁴ Prim. Gregor Niški, *De vita Moisis*, v: *PG* 44, 401.

in odrešenjski red niti ne poguma za individualizacijo (skrajno omejitve) asketove situacije. Pristna askeza je vrnitev k podobi in podobnosti (prim. 1 Mz 1, 27)⁵ in novo srečanje s Kristusom, ki človeku razodeva človeka. »Šele Kristus Odrešenik... popolnoma razodene človeka človeku. In to je... človeški pomen in človeška razsežnost odrešenjske skrivnosti. V njej človek spet odkrije veličino in dostojanstvo svoje človečnosti in svojo lastno ceno. V odrešenjski skrivnosti človek spet »pride do veljave« in je nekako ponovno ustvarjen. »Ni več Juda, tudi ne Grka, ni več sužnja, tudi ne svobodnega; ni več moškega in ženske; kajti vsi ste eno v Jezusu Kristusu« (Gal 3, 28). Človek torej, ki se hoče poznati v globinah — ne samo ob trenutkih, nepopolnih, čisto zunanjih ali celo samo navideznih vidikih in kriterijih svojega življenja — se mora s svojimi stiskami in dvomi, s svojo slabostjo in grešnostjo, s svojim življenjem in smrtjo napotiti h Kristusu... Mora si prisvojiti vso resnico o učlovečenju in odrešenju, da spet najde sam sebe.«⁶

Pričujoči prispevek o razumevanju krščanske duhovnosti ima pred očmi dve resničnosti: askezo (asketizem) in etiko (etos), se pravi odnos med njima (in), odnos, ki deloma zakriva in deloma razodeva nedoumljivo dogajanje pod plaščem njune pojavnosti. Duhovno izročilo krščanstva izraža globoko prepričanje, da je skrivnost človeka nekaj, kar kliče po neprenehni redefiniciji. Šele s koncem, ko bosta etika in askeza preseženi, bo veznik »in«, za razliko od vseh drugih, ki izločajo ali selekcionirajo, postal bolj jasen in potreben. S perspektive konca se vidi, o kakšni askezi in kakšni etiki je govor. Govor je o askezi in etiki, ki temeljita na veri asketa in hočeta človeka potem, ko so odpovedali vsi »razlogi« za napuh oziroma moralizem, z verbalizacijo svoje živosti, živetege življenja, napraviti ponižnega in ga pripeljati do »Jakobovih stopnic« (prim. 1 Mz 28, 12 sl). Šele s konca se vidi, da pojem osebe ni prazen, ampak je »hiša Božja« (1 Mz 28, 17). Etika v askezi posplošuje samo na videz. Askeza je v etiki dejansko globoko povezana s prečiščevanjem normative, ker je »popravljanje Gospodove poti« (prim. Jn 1, 23).

Razprava se dotika ene od etap duhovnega življenja z močnim poudarkom na npravosti in je potemtakem nehote tudi kritika idealizma. Vprašanje ni, ali je treba kritizirati filozofsko formalno (racionalistično) etiko kot vpreganje določenih religioznih elementov v npravstveni nauk, ne da bi bilo implicite potrebno upoštevati Božjo avtoriteto, pa tudi ne, če je Jacob Böhme kot predstavnik nemškega idealizma globoko v tem procesu »osamosvajanja« filozofske etike kljub svojemu duhovnemu naporu videl večjo težavo v deleženju (odvisnosti) na Božji svobodi kot pa v avtonomiji, se pravi v pasivni vlogi razuma v etiki. Razprava ima namen pokazati, da sta askeza in (religiozna) etika etapi celotne poti »Hodi za menoj« (Mt 19, 21) in da s svojo vzajemnostjo kot »angela« pričujeta za genialen stvarjenjski red, ki se mu v človeški zgodovini reče: odrešenjski. Askeza (še) ni ubesedena kot etika. Askeza ne verbalizira, ker relativira čisto vse, tudi svoj izraz in stopnje napredovanja. Obe pravita, da meje med njima ni mogoče določiti. Meja pomeni deleženje. Askeza je oblika uboštva. Asket je rešen vseh etičnih imperativov, askeza je »indikativna«. V njej so zaobsežene vse razlike (stopnje); izraža jih stavek, da smo pred postavo vsi ljudje enaki. Asket čuti, da je to, kar dela ljudi pred postavo enake, svoboda. Seveda je govor o postavi

⁵ Prim. P. N. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, Jaca Book, Milano 1980, 65 sl.

⁶ Janez Pavel II, *Redemptor Hominis*, 10.

duha. Enakost pred postavo pomeni, da nobena resnična norma ne omejuje svobode, ampak jo varuje, prebuja in spodbuja njeno rast. Bolj kot rast spremlja asketa »padanje« vase, ponižnost, dotik skrivnosti osebe in dramatika dejstva, da se zanaša izključno na Božjo obljubo. Nravni odgovor je odgovor celotnega življenja. Evangeljski odgovor se glasi: »Resnično resnično vam povem: Sin ne more delati ničesar sam od sebe, ampak le to, kar vidi, da dela Oče. ... Jaz ne morem sam od sebe ničesar storiti: kakor slišim, tako sodim, in moja sodba je pravična, ker ne iščem svoje volje, ampak voljo tistega, ki me je poslal« (Jn 5, 19.30). Odgovor življenja je vedno več kot »vedeti«. Asket odhaja v pokrajino strasti neprisiljen. Vodi ga stavek: Kdor hoče razumeti življenje, se ga mora udeležiti. Ker nas zanima etika, moramo tudi reči: Kdor se hoče udeležiti življenja, ga mora razumeti. Od tod torej ta vrsta preiskave. V kakšnem razmerju sta si torej askeza in etika?

II. Tradicionalen pojem askeze

Sholastični pojem askeze je za nas nezanimiv. Preveč je razdrobljen in podrejen sistematičnosti. Lastnost prave askeze pa je prav ne-sistematičnost, ne-ločljivost od življenja, skrajna individuacija (stiska), šibkost, skrajno malo racionalnosti (načrtovanega obnašanja) in čim več intuicije. Intuicija že nakazuje konec askeze in začetek mistike, gledanja. Gre za »intuitio sine comprehensione« (Husserl).⁷ Tako askeza ni nikoli metoda. Je udeležba na življenju. Vsekakor pa je koristno se seznaniti s tradicionalnim pogledom na askezo, ker gre za verbalizirano asketiko.⁸

1. Metoda

Tudi asketske metode nam govorijo, da gre v asketiki za globalen proces. Askeza oblikuje »od znotraj«. Poznamo dve pojavniki obliki: negativno in pozitivno askezo. Pozitivna askeza predstavlja vse oblike hotenih, nameranih odpovedi zaradi določenega interesa. Negativna metoda je tista, kjer gre za samo odpoved brez neposredne koristi za tistega, ki se odpoveduje. Ta vidik odpovedi je še vedno »metodološki«, saj posredno računa na korist, in ni izraz religioznega »da« v brezinteresni izbiri, ki pogojuje odpoved. Obe pojavniki obliki sta konstantni in prisotni v vseh časih, v vseh prostorih in vseh kulturah.

Z vidika interesov askezo nadalje delimo na aplikativno, ki je do neke mere preventivna norma. Če kdo hoče doseči (ali se izogniti) to ali ono, mora storiti to ali ono. Druga oblika je preventivna ali naložena in je pravi primer sekularizirane askeze. Z njo sovpadajo tako imenovana kulturna etika, »estetična« etika in do neke mere tudi religiozna askeza in tabuji.

Slednja, religiozna ali (in) magična asketična metoda je izraz človekovega paradoksalnega stremljenja po moči. Dokler je religiozni ali magični element vsaj minimalno prisoten, je to stremljenje po moči posredno, lahko celo okultno, vedno pa prek čim manjšega nasilja navzven. Navznoter mu ne manjka močnih sredstev in tudi ne nasilja. Ta metoda se poslužuje postov, spolne zdržnosti,

⁷ Prim. H. B. Gerl, *Unerbittliches Licht*, Grünevald, Mainz 1991, 85.

⁸ Prim. Različni avtorji, *Askese, LThK I*, 928-939; *Aszetik, LThK I*, 968-973.

določenih oblik mučenj samega sebe itn. Soočen z nerazumljivim vakuumom veselja je človek pripravljen storiti vse, da bi ta praznina dobila bolj osebni značaj. Ko rečemo »religiozna« asketična metoda, še nismo naredili koraka v kozmičen red, ki je obenem lahko tudi nered, ampak smo se ozrli na misterijski kult, iniciacijo, letne čase, spominjanje mrtvih itn. Ta askeza je navzven stroga in nepojasnjena, zapovedujoča tudi v sferi »praznika«. Njen nasprotnik je svet. Kot metoda askeza ne oprošča.

Velika tradicija srednjeveškega naravnega zdravilstva je na osnovi stroge religiozne askeze zgradila veličastno metodo »simbolične smrti« svetu. Težko je reči, ali gre za strogo magično, panteistično ali religiozno (svetovnonazorsko) nianso askeze.

Zgodovina in literatura kažeta, da visoke civilizacije niso zavarovane pred bolj ali manj izrazitim dualizmom med tostranstvom in onostranstvom in da človeka, ker mu bistveno ne moreta pomagati, le pustita samega, naj se sam prebije »onstran« (vsakdanjika), če se hoče. Poudarjanje zunanosti in vedno bolj tudi svetovnonazorske nianse metod še bolj preperečujeta, da bi »asket« ob tem sploh upal misliti na kaj več kot na to, da je potrošnik tudi na tem področju.

Metoda govori o zaupanju, izročenu določeni zamisli. Človek vsaj poskuša zaupati, ker je ugotovil, da je korak do koristne metode nujen. S tem pa metoda še ni »saltus«, ampak je način kontinuitete, izoliran umeten svet,⁹ nekakšno nasprotje spreobrnjenja, nekakšno nezaupanje naravi, kajti »natura facit saltus«. Metoda je nekakšen poskus zaježitve toka in nemira življenja in po načelu kinetike njegovo energijo uživati po kapljicah in glede ne potrebe. Toda življenje ni takšno.

2. Biblično-krščanski pojem askeze

Bistveno drugačno pojmovanje askeze v judovsko-krščanski tradiciji dovoljuje — prav glede na prej izrečeno — domnevo, da že religiozna motivacija v bibličnem prostoru, posebno v novi zavezi, res nima nobenih interesov več, kaj šele vera, se pravi dejavna ljubezen. Čeprav v prvem obdobju Cerkve komaj najdemo kakšen opis askeze, je njen pravi cilj v življenju uresničena zapoved ljubezni. Askeza ni enostranska. Je izraz veselja nad svobodo, ki jo verujoč človek sprejema kot znamenje mesijanskega časa. V sebi ni več sam. Biti oseba je zares nedoumljiva radost nad odkritjem bogopodobnosti. Razumljivo je, da na njej najdemo mnoge značilnosti askeze kot metode, povezane s telesno čistostjo, prazniki (purim), postom, nazirejstvom, miloščino, esenstvom, usmiljenjem, gostoljubjem, toda niti sledu bega ali kozmičnega nereda. Askeza ni več beg pred svetom v strogo moralno življenje, tudi ni več cinični stoični poskus, kako presenetiti Boga v spanju. Asket je ves Božji in zna »biti reven in biti bogat... Na vse mogoče sem se navadil« (Flp 4, 12). Človeško in Božje sta sicer dve sferi, vendar sta med seboj neločljivo povezani. Povezuje ju zaveza, utelešena Zvestoba. Bog je ljubezen (prim. Jn 3, 16; 1 Jn 4, 8.16)

Izraz zaveza je mnogovrsten. Spokorniška pridiga Janeza Krstnika ima že mnogo značilnosti evangeljske askeze. Jezus, ki je utelešena Zvestoba, nič ne počne s silo. Njegov nastop napravi orožje in strategijo za nesmiselno. Bistvo

⁹ Prim. J. Ratzinger, *Der Mensch zwischen Reproduktion und Schöpfung*, v: R. Löw, *Bioethik, Communio*, Köln 1990, 28-47.

Jezusove askeze je uboštvu. Njej nameni prvi blagor. Jezus se ne bori proti zlu, ampak ga razkrinkuje tako, da postaja njegovo orožje nesmiselno. Jezus zlo dobesedno razorožuje (prim. Mt 12, 29). Jezus ne nasprotuje asketičnim vajam ali metodam, zmaga nad grehom je podarjena, ne »narejena« ali »proizvedena« (prim. Rim 6, 12 sl; 1 Kor, 7, 31 sl; 2 Kor 5, 17).

Teološka analiza askeze v judovsko-krščanski tradiciji, ki se ji bomo posvetili pri asketizmu, pride do presenetljivega sklepa. Zdi se ji nujno potrebno, da v zgodovini Cerkve pojem »askeza« opremi s pridevnikom »katoliška«. Ne lasti si je, ampak poudarja, da je asketična metoda, v kateri je tudi najmanjše pričakovanje, ni celostna (katoliška) in ne vključuje celega človeka. »Katoliška« askeza noče izključevati asketičnih metod niti biti metoda niti vzrok določene izbire. Je namreč posledica izkustva nagovorjenosti in obdarovanosti, v kateri ostane človek kljub mnogovrstnim sposobnostim ali motnjam in težavam spoznanja globoko povezan s tem, ki nagovarja in daje svobodo. Odločitev zanj razdeli okolje na resnično in bežno. Konstitutivna je temeljna odločitev. Njena logična slika je nenasilje, negativna moč, uboštvu, priznanje subjektivnosti objekta. V objektivno izkustvo vnese subjekt. S tem dejanjem se do stvari šele lahko začne vesti, kakor se hoče, saj jo ima za objekt s subjektom. Šele asket, ki se vede, kakor se hoče (prim. Jn 3, 8), si je povsem na jasnem, da mu gre za »živeto življenje«. Vsak korak je originalen in nenadomestljiv. V tej askezi se »dogaja« meja med obema, ki se na njej srečujeta, se dotikata in razhajata in oblikujeta vedno nov dogodek.¹⁰

Cilj askeze je, da ponovimo, da človek pride pred »Jakobove stopnice«. V stremljenju po popolnosti je teocentrična, ne antropocentrična. Ko evangelist Janez pravi, da je Bog ljubezen, tudi pove, da je središče kristjanovega življenja razodevanje ljubezni, se pravi odpoved domnevi, da bi bile človeške ali zemeljske vrednote boljše kot popolnoma zastojna in brezskrbna izročena Bogu. Gre za vprašanje hoje za Kristusom, ne da bi kakorkoli zavrgli naročilo, ki ga človek prejema ob stvarjenju (Gen 1, 18) in ga Pavel ponavlja v Rim 8, 18 sl.

Božje in človeško pripadata drug drugemu, vendar ne po načelu pripadnosti, ampak po načelu deleženja: človeško, ki je Božje in Božje, ki je človeško. Le svobodni človek lahko odgovori. Nedoumljivo razmerje med Božjim in človeškim v človeku je svobodno. Svobodno razmerje je edino razmerje, zato tudi bistvena opredelitev katoliškega (vključujočega) počela. Razmerje med enim in drugim je načelno rešeno (koncil). To je kriterij branja morebitnih nasprotij. Stopenj in razlik med obema ni več v tem pogledu, kot jih je hotel pelagianizem transplantirati iz platonizma in ohraniti v krščanstvu elito. Bistvo razmerja je popolnoma natančna in vendarle povsem gibljiva meja na osnovi svobode. Ugotovitev enakosti pred postavo je za askezo najpomembnejša: enakost pred postavo duha v prepovedi nikoli ne omejuje človekove svobode, v zapovedi pa jo blagoslavlja.

III. Asketizem kot etika

Moralna moč askeze je njena zasidranost v živi veri. Stremeti po popolnosti pomeni stremeti po Kristusovi zrelosti (Ef 4, 13). To pomeni dobesedno: imeti

¹⁰ Prim. V. von Weizsäcker, *Gestaltkreis*, Georg Thieme, Leipzig 1940, 8-20.

trdna tla pod nogami, biti na tleh. Srečamo se z deuteronomičnim načelom: »Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem in vso dušo in vso močjo!« (5 Mz 6, 5). To načelo in zapoved ljubezni do Boga in do bližnjega (prim. 3 Mz 19, 18) najdemo v evangeliju; načelo citira Jezus ali ga prepoznajo poslušalci sami (prim. Mt 22, 37; Mr 22, 29; Lk 10, 27). Odgovor se glasi: ljubezen sama po sebi stremi po celostnosti in se ne ustavi pri spoznanju. Spoznanje je obvezujoče, je dejavna ljubezen. Cerkev to v zgodovini dokazuje z redovništvom, ki se ni nikoli zadovoljevalo z enostransko individualistično ali spiritualistično askezo, ampak je z njo in skozi njo globalno razkrinkavalo enostransko absolutizacijo duhovnega življenja kakor tudi herezijo aktivizma. Za asketa je etika lestvica vrednot, ki mu pomaga ljubiti Boga v delu in v kontemplaciji. Ne gre ji za to, da bi v etiki zasledovala načelo pravičnosti, ampak da bi v vsem, kar počne, izpričevala ljubezen. S tem pa nismo povedali samo tega, da dejavno uresničevanje zapovedi vodi k spoznanju, ampak se tudi zahteva, da uresničevanje samega sebe po zapovedih spada k nauku o človeku.¹¹

1. Askeza in psihologija

A. Görres je v knjigi *Ali religija pozna človeka?* pokazal, da pri sodobniku na to vprašanje vpliva predsodek, češ da religija človeka obremenjuje in da ga noče poznati, ampak ga obvladati z moralnimi predpisi. Dejstvo pa je, kot ugotavlja avtor, da religija hoče poznati človeka in da je resnica o nepoznanju človeka v tem, da je za izginjajočo religijo v naši visoki civilizaciji dedovala predvsem psihologija. Ta za razliko od religije ne priznava več dveh središč, kakor ju npr. upodablja elipsa. Psihologija hoče biti totalna znanost o človeku. Religija pozna človeka, ker mu priznava avtonomijo v morali in kulturi. To je razvidno predvsem iz dejstva, da imajo vse svetovne religije o človeku dobro mnenje.¹² Za A. Görresa in mnoge druge psihologe je psihologija kot dedinja religije, ki ponika; toda psihologija zato še ni na zatožni klopi, ker poskuša nadomestiti religijo; ima kritično- konstruktivno vlogo, ker (če) je v službi razlikovanja duhov. Dejstvo je, da posebno globinska psihologija prevzema veliko religioznih elementov; med njimi etični (asketični) moment ni nepomemben. Toda psihologija je cela mavrica mnenj. Kaj je askeza v psihologiji? Je le orodje zdravljenja ali pa je tudi ugotavljanje znotraj človeka skoraj porušene sposobnosti za kontemplacijo?

Psihologija je v zadnjem stoletju poznavanje človeka in njegovega življenja izjemno pospešila; hotela pa je postati totalna znanost o človeku. Psihologija je domnevno odkrila fenomen človekovega duševnega ravnovesja, vendar na način, ki v človeku ravnovesje identificira s strogo centralizacijo. To je njen ideogram, ideal, koristno, ne resničnost. Kaj pomeni prizadevanje zdravnikov psihologov, da bi njihovi pacienti postali normalni? Ali vedo, kaj je »biti normalen«? Jaspers se je tej opredelitvi sicer odpovedal,¹³ a je večji del svoje filozofske poti v psihologiji namenil prav spoznavanju ravnovesja. On je eden tistih, ki je zaslužil pomen bolj avtonomne antropologije v psihoterapiji. V svoji filozofski

¹¹ Prim. V. von Weizsäcker, *Pathosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956, 90.

¹² Prim. A. Görres, *Kennt die Religion den Menschen?*, Piper, München 1984, 122 sl; P. N. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, 83-103.

¹³ K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, Berlin 1913.

veri ni našel zanesljive protiuteži krščanstvu. Filozofska religija je pri njem pokazala, da je popolnost »težka« ravno zato, ker ji manjka »deutoronomično« načelo.

Jaspers ni edini, ki obupa pred neredom in se poskuša rešiti tako, da se ozira po načelih, ki bi notranji nered uredila. Tako ugotovi, da človeka razjeda nevroza, ko (ker) je sam. Že evangelist Janez ugotovi radikalno drugačen položaj nereda, ki je tema, noč (prim. Jn 1, 5). Človek, ki ostane sam, se pravi brez deutoronomičnega načela, ohrani edino razum, tisto svoje famozno plediranje za »nič« (ouk on), ki samo reagira, ne odgovarja več. Religije ni več. Ostal je njen nadomestek, religija časti. Nobene ustanove ni, ki bi mogla človeka v trenutkih njegove osamljenosti zaščititi pred izpraznitvijo notranjosti ali ga rešiti njegovih notranjih konfliktov. Ni čudno, da je Freud v duševni bolezni videl neke vrste diverzantsko rešitev notranjega nesoglasja, ki je naredilo življenje tako težko. Bolezen torej ne reši, ampak problem »suspendira«. Lažje je prenašati bolezen kot načela religije časti. Nevroza sicer prinese nove probleme, vendar niso tako težki kot je težaven zavesten položaj neodrešenega človeka.

Nepoznavanje zakonov in nauk življenja se povečuje tako, da se človek zateka k okultnim znanostim, k poenostavljanju in posploševanju, k redukciji zla v nepopolnost ali zmoto in askeze v higieno. To je sad razvoja znanosti v prejšnjem stoletju. Ta požene sveže korenine v zgodovinski materializem in kolektivizem. Oba vplivata na komaj rojeno globinsko psihologijo, ki prva diagnosticira nenavadno stisko sodobnika in o njej spregovori. Psihologija hoče svet vrednot na novo poimenovati, prevrednotiti ali nadomestiti. Prav globinska psihologija je navdušeno popularizirala razsvetljenstvo, se pravi spoznanje o človeku, ki ni bilo nikoli ponižna znanost. Zgodilo pa se je, da je globinska psihologija postala prva »ponižana« znanost. Dejstvo je, da sta historicizem in naturalizem 19. stoletja, oba otroka razsvetljenstva in popularizacije enakosti vseh ljudi, prva planila proti ideji o enakosti vseh ljudi. Kakor nekoč razsvetljenstvo, ki je vzelo zamisel o bistveni enakosti in se v konkretizaciji praktično že obrnilo proti sebi. Tako je psihologija, namesto da bi gradila na svoji lastni metodi (dejavna ljubezen, individuacija itn.), ko je hotela postati enaka drugim znanostim in uporabljati znanstvene metode, morala ugotoviti, da »ni enaka« drugim in da tukaj zanjo ni prostora. Psihologija pripravlja bankrot znanosti, se pravi bankrot razsvetljenstva, ki je v svojih izvedenkah, kot npr. imperializmu in socialnem darvinizmu legitimiral nihilistične etične drže. Izraz tega je knjiga z značilnim naslovom *Morala brez greha*.¹⁴ Globinska psihologija ne zmore soočenja z dejanskim stanjem, zato poskuša najprej razširiti področje kategorije »smeti«. Cerkev pravi, da je greh bolezen duše.¹⁵ Danes natančno vemo, da je norost izguba

¹⁴ Hesnard, *Morale sans péché*, Paris 1954. Izraz »morala brez greha« je opredelitev morale, ki je nadomestila vero (psihološka morala) in postala neobčutljiva za greh. Postala je tehnično vprašanje. Narava nič več ne sporoča, pa ne zato, ker ne bi nič več govorila, ampak zato, ker je človek zanjo oglušel. Sodobnik se je opredelil za moralo brez greha. Zanj je narava zanimiva samo še zaradi posnemanja. Ker hoče z njo manipulirati in ker je narava v veliki prednosti, ji hoče prisluhniti samo zato, ker ga zanimajo nekatere njemu neznanе poteze, ki so potrebne za umetno (stekleno) okolje. V območju morale brez greha je (tudi človekova) narava objekt brez subjekta. Greh je v tem območju že dolgo nerealen pojem, mogoče sem in tja koristen za določitev nevrednega življenja, toda kot dejstvo je nepomemben.

¹⁵ To pravi Šesti ekumenski koncil (III. carigrjski 680-81), kan. 102; prim. *Mansi*, XI, Lepizig 1901, 987. Ne gre, da bi natančneje opredeljevali cerkveni nauk, ampak da bi videli, da je za »moralo brez greha« obstoj duhovne duše ali občutljivost za greh le še moteče dejstvo, nič več. Tega je treba

občutka za resničnost in da je zanikanje greha ena od oblik norosti. Psihologija kot dedinja religije kljub temu pospeši radikalno kritiko »obremenjevanja« z grehom in pokaže, da ne razume (ne more razumeti), kaj je greh. S tem, ko kritizira religiozno obremenjevanje z grehom, pa hoče kritizirati tudi askezo kot bolesten strah religiozne morale pred nagonskim življenjem. Ta njena sodba je zelo površna ne nazadnje zato, ker preprosto na greh (spoznanje greha) ne gleda v luči odrešenja in ker psihologija duhovne duše načelno ne priznava; priznava jo kot moteč element, ki jo navsezadnje, ko vanjo zadene, mora upoštevati. Zanj je »duševni« človek superego, ego in id. Kot je že bilo rečeno, je na to treba gledati bolj previdno. Freudovo niansirano stališče se upre predvsem tisti askezi, ki je nihče ne priznava in je izraz moralističnega nasilja. Vendar se kampanja proti askezi (metodam) žal ni mogla zaustaviti samo pri tem; psihologija je prevzela mnoge moralistične vzvode.

Ko Pavel moli za duha razlikovanja (prim. Fil 1, 10), se pravi za prepoznavanje aksiološkega delovanja duše, izrazi s tem svojo občutljivost za obstoj in dejavnost resničnosti. Opozori na varovalno vlogo postave, na postavo duha. Psihologija ve povedati, da se za duhovnimi ali duševnimi boleznimi skriva duhovni nered, odsotnost »merila«, vrednostne lestvice, nesposobnost vrednotenja, nesposobnost razlikovanja in nesposobnost odločanja za resnične vrednote. To izkustvo jo sili v posploševanje in poenostavljanje. V tem je določen čar filozofskega ali psihološkega protesta proti askezi, saj nam ta način gledanja hoče predstaviti resničnost kot sistem brez skrivnosti, se pravi kot željo po »več spoznanja«. Ta vidik poznajo tudi npravne metode pietizma, janzenizma in drugih, vendar si evropski idealizem, njihovo duhovno zaledje, s tem ne more kaj dosti pomagati. Zanj človek živi zgolj v razmerju z absolutnim. Če ne sprejme svoje transcendentne razsežnosti, potem absolutizira imanenco in postane duhovni aktivist. Za tega človeka Bog »je« in »ga ni« v približno istem pomenu. Psihoanaliza je to razlago sprejela, kot metoda zapustila »religijo« in jo poskušala nadomestiti. Vendar je zadela na ta preostanek empirije absolutnega brez kontakta in brez distance, ki pa obstaja v pietizmu, njenemu bratu. Askeza nastopa vseskozi kot »dežurni krivec« ali kot zasilni izhod. Oznanja se svobodna ljubezen, ki ni le radikalen prelom z začasno ali stalno spolno abstinenco, ampak norma, ki se jo sme vsiliti in celo povzročitelj nevroz (transfert). Evropski idealizem trpi zaradi kompleksa resnice.

Apostol Pavel pravi: »Vemo namreč, da je postava duhovna, medtem ko sem jaz mesen, prodan grehu. Saj ne razumem niti tega, kaj delam; ne delam namreč tega, kar hočem, marveč počenjam to, kar sovražim« (Rim 7, 14 sl). Pavel odkrije v sebi postavo, ki se bojuje »proti postavi mojega razuma in me usužnjuje postavi greha, ki je v mojih udih« (Rim 7, 23). To je postava iracionalne upornosti osamljenega. Psihoanaliza jo pozna. Pravi ji podzavest. Pravi, da se duševno življenje hrani s podobami iz podzavesti, predvsem z libido. Te podobe imajo čustven naboj in vplivajo na svet predstav. Sublimacija je psihoanalitična

odstraniti. Greh spada k določeni vrsti izkustva o kvaliteti morale. Če ni več greha, potem je govor o mizerni morali, ki ga ne opazi več, verjetno tudi ne človeka, saj je ta le še »homo faber«. Verjetno tudi ni več govora o osebni odgovornosti ali osebi kot substanci, ampak le še o osebnih stanjih. Ker je človek tisti, ki reproducira, ponavlja in ne more grešiti, je morali malo mar, kaj se dogaja z ljudmi. Izraz »moralna brez greha« noče reči, da ni greha, ampak da ji je malo mar, kaj se dogaja s človekom, ki ga je greh prizadel. Pomen izraza je v tem, da je zakon možnega dovolil detabuizirati naravo, ker se je hoče polastiti.

preobrazba askeze. Izraz opisuje naravo vira predstav: ta je sublimna, občutljiva, nasilna in želi kvišku.

Nobenega dvoma ni, da je lahko koristna tudi čisto razumska konstrukcija o duševno-duhovnem življenju. Toda četudi ugotovimo, kako to poteka, je to nazadnje vedno neučinkovito, saj se človek, ki se je vrgel v askezo, vrgel vanjo prav zato, ker je zavrgel vse konstrukte, predvsem pa konstantno razumsko obnašanje, ki se ni dotaknilo njegovega srca. Vrgel se je v brezno, ki je nastalo zaradi izpraznitve. V dnu bivanja se je zavedel, da je sam zgolj s spoznanjem brez moči. Sedaj ga zanima vir moči. Evangelist Janez ugotavlja: »Nihče ni nikoli tako govoril« (Jn 7, 46). Za Freuda in mnoge druge psihologe za njim, ki so na globinsko psihologijo prisegli v okviru idealističnega svetovnega nazora, je evangelijska postava nerazumna, nerealna in neuresničljiva. Ta ugotovitev je točna. V njej vlada postava milosti brez razumskih konstruktov. To je za globinsko psihologijo razlog za črnogledost, bridkost in nemalokrat cinizem.¹⁶

Že idealizem 19. stoletja, posebno pa psihologija ob prelomu stoletja, mrzlično išče nadomestkov za manjkajočo religijo (religiozno etiko). Adler poskusi z voljo do moči in željo po kompenzaciji. Njegova metoda je prevod ene od asketskih vaj ponižnosti, ki se glasi: »Bodi natanko na svojem mestu.« Jung podčrtuje temeljno duševno energijo. Poleg posameznikove (individualne) podzavesti odkrije tudi kolektivno podzavest. Arhetipi, kakor pravi tej kinetični energiji kolektivne podzavesti, obsegajo spomin vseh generacij in vseh mitov, prebivajo v duši in prožijo analogne asociacije. Še enkrat podčrta pomen racionalne strukture človekovega bitja, njegovih nagibov, ekstrovertiranosti in introvertiranosti, in to predstavi v svoji znani polarni biseksualni strukturi: animus in anima. Nazadnje je zanj ta dvojnost nesreča, ne priložnost. Ali bi bil to lahko nadomestek za človekovo transcendenco? Zdi se, da ta pojem, ki je v okviru običajne asketove poti samo priznanje neke človeške dimenzije, pokaže na zelo globok spor glede podobe o Bogu. Polarnost brez substancialne dimenzije zadoštuje šele v drugotnem načrtu: kot kinetična energija, kot nekaj neopredeljenega. Seveda pa ta namig na transcendenco ni nobeno samopreseganje več.

Viktor Frankl je med psihologi prvi, ki hoče preseči psihično (racionalno-moralistično) raven in onstran vsakdanjosti dospeti do duhovne ravni, ravni duhovne postave, in pokazati, da je psihologija, če hoče to zares biti, podobno kot krščanska askeza, v bistvu vedno v skrbeh za človekovo duhovno zdravje, da ga vodi h globalnemu zdravju in da ga, ko jo ta prejme, zapusti in zavaruje.¹⁷ Govori o osebi in njeni »duhovni podzavesti«. V knjigi *Bog v podzavesti* pravi: »Dokler nekoga (jaz) sili k drugemu (ti) nekaj (id), se pravi nekaj neosebnega in instinktivnega, ni mogoče govoriti o ljubezni. V ljubezni 'jaza' ne premika neki 'id'. V ljubezni se 'jaz' odloči za 'ti'.«¹⁸ Frankl ne govori več o (nespravljivem) nasprotju med »eros« in »ananke«, ampak govori o razmerju med »ethos« in »pathos«.¹⁹ To nasprotje ni protislovje, ampak simbolna predstavitev skrivnosti. Zgrešena podoba o človeku nastane vedno tam, kjer ljudje zahtevajo, da bi morala resnica kazati na resničnost. Celoten položaj je treba brati z drugega

¹⁶ Prim. H. B. Gerl, *Nach dem Jahrhundert der Wölfe*, Benzinger, Zürich 1993, 163 sl.

¹⁷ Prim. P. N. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, 1985.

¹⁸ V. Frankl, *Dio nell'inconscio*, Morcelliana, Brescia 1977, 34.

¹⁹ Nasprotje med »ethos« in »pathos« je polarno, konstitutivno. Nasprotje med »eros« in »ananke« je sicer resnično in pogojuje, vendar ni konstitutivno; omogoča, ni pa ustvarjalno. Prim. V. Frankl, *Der unbedingte Mensch*, Franz Deuticke, Wien 1949, 92.

konca: resničnost kaže na resnico. Etos in pathos kažeta na resnico; nista cilj, ampak njuna ločitev je simbolna. V. von Weizsäcker to razmerje opiše kot nasprotje med ontočnim in patičnim.²⁰ I. A. Caruso meni, da je nevroza pomota v določitvi smisla, vrstnega reda. Smisla namreč ni treba določati, ampak iskati in sprejeti. Frankl vzklika: »Naše najgloblje spoznanje o nas samih nam pravi: Mi smo svobodni.«²¹ Smisel je treba najti. Ta stavek on neprenehno ponavlja in z njim hoče pokazati, da ima vsak resničen problem, do katerega pride, eno samo rešitev, se pravi en sam smisel, objektivni smisel, ki ga je treba in ga je mogoče najti.²²

Smisel bivanja in odgovora nanj je stvar temeljne odločitve, se pravi hvaležen sprejem svobode. W. Daim²³ očita Jungu, da je njegova zmota v tem, da hoče nadomestiti, (razvrednotiti, entwerten) absolutno z nečim, kar ni absolutno; to pomeni, da postane absolutno nekaj, kar to ni. Pa ne samo to: psiholog za to ve. To ni pre-vrednotenje (Umwertung), ampak samo prevzem vloge, ki terorizira in vsiljuje novo spoznanje in nove idole, ki človeka oropajo dogodkov. Svoboda je doživetje vrednot brez nepotrebne racionalizacije. Ponovno ozaveščenje vrednot (Umwertung) je tudi ozaveščenje depersonalizacije vsled zgrešenih podob o Bogu in ekstatičnega etosa, ki je namesto omogočanja etiko proizvajal, se pravi etos trgal iz zgodovine in iz nje delal nezgodovino (umetno okolje). Izven zgodovine (brez spomina in brez prihodnosti) ni dogodkov, ni vrednot in ni srečanj. Človek se zdolgočasi nad lastno praznino. Medtem ko je psihologija zgrajena na nauku o gonih, je dolgčas dejstvo, ki najbolj usodno iritira telo, predvsem bolj usodno kot vsi nagoni skupaj, in se razteza na patološko radovednost in gnus nad življenjem. V. von Weizsäcker domneva, da gre za negativno počelo radosti, neodločenost.²⁴

Frankl celotno vprašanje obrne in po pravici pravi, da bi se morali duhovniki zamisliti nad tem, da toliko ljudi išče odgovor na duševne in duhovne stiske pri zdravniku ali psihologu. Viktor von Gebattel je rad govoril o migraciji zahodnega človeka od duhovnika k psihiatru. Tudi A. Görres meni, da je tudi po zaslugi psihologije prišlo do pomembnega preobrata v pojmovanju etosa oziroma askeze. Že psiholog Nodet iz Freudove šole ne zagovarja »psihološke«, ampak psihologovo moralo in jo prepozna v analizi analitika. Zanj je etična norma brezinteresna ljubezen. Z njeno pomočjo psiholog-terapevt prizna objektivno resnico. Žal ta norma ostane postulat. Imanentizem psihološke etike je v tem, da sicer zapoveduje, da pa ne more odgovoriti, zakaj so norme zavezujoče.²⁵

²⁰ Prim. V. von Weizsäcker, *Pathosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956, 5-84.

²¹ V. Frankl, *Der unbedingte Mensch*, 93.

²² Prim. V. Frankl, *Dio nell'inconscio*, 95 sl.

²³ Prim. W. Daim, *Der Grundfehler C. G. Jungs*, v: *Wissenschaft und Weltbild* (1953).

²⁴ Prim. V. von Weizsäcker, *Pathosophie*, 307 sl.

²⁵ Poudarek je na »ne more«. Hoče, pa ne more. To pomeni, da askeza v psihologiji v najboljšem primeru pomeni prirastek znanja kot moči. Reči bi bilo treba: če bi »hotela hoteti«, bi mogla. Biblično-krščanski etos je bistveno neutemeljen, razumsko bistveno nezahteven in ga zato ni treba zagovarjati. Nepojasnenost morale je za razumevanje morale osrednji fenomen. Seveda obstajajo izvedenke moralnih pravil, ki so utemeljena na »neutemeljenih«, toda končno v konkretnem položaju nastopi vsako še tako pojasnjeno pravilo kot nejasno in nepojasnjeno. To natančno odgovarja strukturi morale, ki je nepojasnjena zaradi »brezinteresnosti«. Če bi lahko nek namen pojasnili s sredstvi za doseglo namena, potem so postala brezpogojna sredstva. Z vidika teorije morale (askeze) je zelo pomembno, da ostane njen temelj bistveno nepojasnjjen. Prim. C. F. von Weizsäcker, *Wahrnehmung der Neuzeit*, DTV, München 1985, 391 sl.

A. Görres je mnenja, da je nujno, da postane psihoterapija duševna nega v smislu preroka Izaija, ki vzklika: »Tolažite, tolažite moje ljudstvo« (Iz 40, 1), tudi če psihoterapevt tega noče ali ne zna.²⁶ V tem stavku ne gre le za preobrat v knjigi preroka Izaija, ampak za preobrat pri razumevanju etike in askeze (njunega razmerja) in za obrat stran od racionalne etike, ki jo je psihoterapija v novem času odkrila prej kot moralna teologija in predvsem pred filozofsko etiko.

Ob temeljnem vprašanju, od kod prihaja človek in kam gre, se imanentna večnost ruši sama vase. Gledanje, ki v svetu vidi le naravni sistem, ki konec koncev ne potrebuje Stvarnika in Odrešenika, je vedno lahko, tudi na nezaveden način, povod za racionalno etiko. V psihologiji se pojavlja kot obvladovanje sistema, metode. Človek je večino časa prisiljen boriti se proti »bogovom«, namesto da bi priznal resničnost »neživetega življenja«, se pravi zgrešenosti svojega premišljenega in načrtovanega življenja. Evangelij odgovarja: »Izšel sem od Očeta in prišel na svet, spet zapuščam svet in grem k Očetu« (Jn 16, 28). Tega ta etika ne more reči. Zaradi zastrašujoče osamljenosti človeka Jezus obljubi Svetega Duha, Zagovornika in Tolažnika (prim. Jn 14, 16). Ko se človek obrne k Bogu, najde in odkrije tisto, kar išče in je iskal in je zapisano v njegovo srce. To je naravni heliotropizem. Obrat k temeljnemu vprašanju, se pravi odnosu med objektom in subjektom, je podoben metanoji. To je obnovitev prvotne podobe, ki je imago Dei. Božja podoba je znamenje sposobnosti za sklenitev zaveze in več kot to. Ne gre za izbor enega od možnih ali verjetnih tolmačenj, ampak za ugotovitev, da je *treba* izbirati. Vse je usmerjeno v to, da se odkrije osebni, konkreten in objektivni smisel. Dejstvo je, da mnogi ljudje trpijo ali bi celo »radi« trpeli za to ali ono boleznijo samo zato, da bi vedeli za vsaj en razlog bivanja. Trpijo zaradi neživetega življenja, življenja brez vsebine in brez iskanja smisla.²⁷ Sveto pismo izraža to naravno upanje, ko se obrača k človeku, ki je začel iskati dobro, ki želi več luči in spoznanja in hoče bolj biti. Tega človek ne more najti, če samega sebe ne prestavi v bolj določen bivanjski prostor, v prostor svobode, o katerem pravi sv. Pavel: »Vse Božje obljube imajo v njem svoj 'da'« (2 Kor 1, 20). Božji »ne« nikoli ne pomeni omejevanja svobode. Božja podoba je praktičen odgovor na vprašanje, kakšen (naj) je odnos med objektom in subjektom. »Kjer je namreč tvoj zaklad, tam bo tudi tvoje srce« (Mt 6, 21). Ta stavek je treba brati še drugače: Zaklad je dar svobode; srce je lahko le pri svobodi, se pravi tam, kjer je popolnoma zaželeno. Kot smo in bomo videli, je v askezi to srce »na tleh«. Nič si ne domišlja več. To ni več on, ki postavo spoštuje, ne more pa je ljubiti. Zato se živa religija zbira okrog žive osebe, ki pravi: »Vstani sedaj in hodi!« (Mt 9, 5). Človek ne išče morale, po kateri bi prišel do Odrešenika, ampak Odrešenika, da ga osvobodi za postavo duha. Priča-kuje Tolažnika, da prejme zaupanje v svoje življenje. Ves pomen in smisel češččenja svetnikov je v tem. Svoj čas so ljudje hodili občudovat stilite,²⁸ da bi si vtisnili v spomin kakšno podobo o njihovi duhovni moči, predvsem to, kaj

²⁶ Prim. A. Görres, *Person, Psyche, Krankheit*, v: *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie* 6 (1958), 192-202.

²⁷ Prim. V. Frankl, *Psiholog v taborišču smrti*, MD, Celje 1983; *La sofferenza di una vita senza senso*, Elle di ci, Torino 1982.

²⁸ Stiliti (po Simeonu Stilitu) so posebna zvrst krščanskega meništvja, ki je bila svoj čas na Vzhodu tako razširjena, da je njihov vpliv segel celo do liturgičnega in pravnega reda v Cerkvi. »Biti na nekem kraju« je bila radikalna norma, kakor v drugem primeru »brezdomstvo« (popotni menihi).

pomeni »biti natanko na svojem mestu«. Knjiga Razodetja govori o ženi, obdani s soncem (prim. Raz 12, 1). Morala načel in norm in brez podob ne more rešiti nobenega konflikta, ampak jih rojeva, pa tudi ne privedi do čudenja in radosti »drugega rojstva«. Tudi Jung je menda rekel, da povsem pomiri religiozni simbol. Verujoč človek gre še korak naprej: svoj »credo« izreka »liturgično«, kot živ med živimi, radosten. Credo ga postavi v občestvo oseb, ki jih more poklicati, in ga zares spremeni.

2. Od psihologije k liturgiji

Izjemna strogost vzhodne askeze, ki integrira tudi globinsko psihologijo, je straža duha in na svojem vrhu (dnu) svojim prepoveduje podobe in celo molitev (sv. Anton), predstavlja pa tudi eno najbolj prefinjenih kultur domišljjskega sveta. Pri tej askezi gre za dno bivanja. Psihologija to izkustvo pozna. Pri askezi gre dejansko za čiščenje domišljjskega sveta s čistim srcem. Tega psihologiji manjka. Opat Filemon pravi (Filokalia), da čisto srce vidi Boga kakor v ogledalu, saj se njegova radovednost odslej obrača le še kvišku.²⁹ Ne gre le za pravo usmerjenost in prave težnje, ampak tudi za nenavadno natančno »prostorsko« določitev dna bivanja (biti na tleh) in za gledanje v svoje srce.

Liturgija je prostor dogajanja in preobrata. Liturgija je podoba vseh bibličnih dogodkov. Posvečuje okolje in človeka in hoče biti predpoda nebeške liturgije. Cerkev je stroga do domišljjskega sveta, ki je čuten in vizionarski, toda sprejema ikone, ker jo spominjajo, na kakšen način zajemati iz stvari in stopiti na prste čutnemu, zgolj izkustvenemu in pozunanjenemu svetu. Ikona odpira pogled v duhovno. Podoba govori o prisotnosti »stopnic«. Ko sv. Janez Damaščan govori o ikoni, pravi, da je kot »apokalipsa«, razodetje skritega. Vsa njena lepota in moč je njena odprtost v presežno.³⁰

Ali gre morda le za sugestijo religioznega? Če je simbol samo instrument ali le ideja, koristen le z vidika psihološkega pragmatizma kot postanek v duši (»esse in anima«),³¹ ni več resničen in smiseln. Religiozno ni imanentna projekcija duše, ampak je kultura duhovnega posluha. »Glej danes polagam predte življenje in dobro, smrt in zlo« (5 Mz 30, 15). Dostojevski je v *Bratih Karamazovih* mojstrsko pokazal, za kaj gre. V hudi bolezni Ivan blazni in vidi prikazen (dvojnika), »nekakšnega gospoda«, ki je brez vere in je znanstveno prepričan, da bo po smrti povsem razpadel. Ta pripoveduje Ivanu zgodbo o rajju: »Bil je, tako pravijo, tu pri vas na zemlji tak mislec in filozof, ki je vse zametaval, postave, vest in vero — zlasti pa prihodnje življenje. Umril je, misleč, da pojde naravnost v temo in smrt, a namesto tega se je odprlo pred njim — prihodnje življenje. Osupnil je in se vznejevoljil: 'To', pravi, 'še upira mojim nazorom.' In zato, vidiš, so ga tudi obsodili... se pravi, vidiš, oprostite mi, pripovedujem ti samo, ker sem slišal, vse to je samo legenda. Obsodili so ga, vidiš, da mora v temi preho-

²⁹ Prim. P. N. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, 88.

³⁰ Prim. P. N. Evdokimov, *Teologia della bellezza*, Paoline, Roma 1982, 131-166.

³¹ Bistvena težava pragmatizma je v tem, da »ne more« (noče), se pravi: »mora« najti neki zaključek. Terapevt ve ali bi moral vedeti, da ne sme vstopati v dušo, saj ne gre za ustvarjanje subjektivnih smislov, ampak za iskanje objektivne resničnosti in objektivnega smisla. Če človek ne more najti svojega smisla, ga ne bo našel tako, da bo nekdo »vskočil«, predpisal nov smisel in spremenil sceno, ampak tako, da ga bo terapevt popolnoma jasno odvrnil od tega, da bi hotel smisel nadomestiti z moralo (etiko) ali celo estetiko (bontonom).

diti kvadriljon kilometrov in kadar odsluži ta kvadriljon, tedaj se mu odpro rajska vrata in vse mu bo oproščeno.«³² Opij scientizma ni le »nestrinjanje z dejanskim stanjem«, ampak je tudi cela vrsta predpisanih smislov, ki so podoba pekla, skrajna podoba napuha, podoba sodobnega povsem racionalnega položaja modernega zadolženega nedolžnika. Trdi, da »ima prav«, vedoč, da je trditev zanj popolnoma nesmiselna. Toda grešnik pri Dostojevskem že vpije iz prepada in kliče po odrešenju.³³ Tukaj slišimo eno najresnejših kritik sodobnega duhovnega življenja zahodnjaka in »bližino« preobrata od etike k etosu in askezi.

Upravičeno je vprašanje, kako pomagati povsem izgubljenemu. Psihoanaliza (moralizem) se popolnoma izogiba temu, da bi pri sporočilu odrešenja psiholog postal žrtev. Ta strah je povsem neutemeljen, saj tega zdravnik ne sme in ne more (prim. Jn 20, 17). Frankl na tem mestu navadno govori o vlogi spominjanja. Gre za mesto, na katerem mora psihoterapevt opustiti misel na to, da lahko izreka sodbe o trpljenju trpečih. Psiholog ga je pripeljal do tukaj. Naprej ne sme. Kar pa je treba in sme, je to, da skupaj s trpečim gleda proti vzhodu, proti Božjemu tveganju za človeka.³⁴

3. Asketizem

Preden se obrnemo k bistvu askeze, asketizmu,³⁵ naj ponovimo, da ima askeza v krščanskem nravno-duhovnem izročilu do neke mere paradoksalen pomen: »askesis« je vaja v poklicu, ki je nanj odgovoril Jezus Kristus. Apostol Pavel razmišlja o tem, kaj to konkretno pomeni za kristjana. Ker je »on obstajal pred vsemi stvarmi in v njem je utemeljeno vse« (Kol 1, 17), je njegova »kenosis« stvar popolne razlastitve, ubošva. »Čeprav je bil Božje narave, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izničil tako, da je prevzel naravo hlapca in postal podoben ljudem« (Flp 2, 6-7). Kot slutimo, je vrstni red takšen, da je treba najprej pasti na tla. V duhovnem življenju je askeza dobeseden »propad«, padec na trda (trdna) tla. V duhovnem življenju je askeza zaskrbljenost za nevidni boj s temo, kajti askeza je šele pot na startno črto. Šele sedaj se začenja počasi svitati druga plat askeze, mistika, ki pa ni več temna, ampak svitanje neustvarjene svetlobe. To je povsem nova barva etosa, človekovega so-sveta (prim. 1 Mz 1, 3). Neustvarjena luč je nekaj izjemnega. Sveto pismo govori o sijaju od obličja do obličja (prim. Vp 2, 16). G. Bernanos to še bolj »locira«, ko govori o Kristusu, ki v vrtu Getsemani sprejema nase skrivnost križa in »vrženosti« na dno bivanja.³⁶ Končno Jezus vse svoje življenje srečuje ljudi »na tleh«. Človek »na tleh« ob videnju neustvarjene svetlobe zagleda svoj položaj naenkrat povsem jasno. Nobene majhne večnosti več. Samo evangelij. To je asketizem.

Čudež v Kani Galilejski ponuja klasičen primer spremenjenja človekove narave. V tem je ves bistven trud askeze. Metanoia je preobrat, ozka vrata (prim.

³² F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi*, CZ, Ljubljana 1976, III, 174.

³³ »Nisem zdravnik, vendar čutim, da je prišel trenutek, ko moram bralcu neizogibno nekaj pojasniti o značaju bolezni Ivana Fjodoroviča« (III, 162). Naprej pravi: »Naj gre pri drugih narodih za črko in kazen, pri nas gre za duha in smisel, za rešitev in prerojenje propadlih« (III, 309).

³⁴ Prim. V. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, Franz Deuticke, Wien 1982, 212 sl.

³⁵ Prim. P. N. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, 89.

³⁶ Prim. G. Bernanos, *Pogovor karmeličank*, (1947); prim. H. U. von Balthasar, *Gelebte Kirche: Bernanos, Johannes, Einsiedeln* 1988, 418 sl.

Mt 7, 14) ali drugo rojstvo in »počlovečenje« človekovega življenja. Eksorcizem pri krstu zaključuje vladanje »moči tega sveta«. Človek, ki je popolnoma na tleh, radikalno prelomi s preteklostjo. »Glejte, vse delam novo« (Raz 21, 5). Pri krstu dobi krščenec novo obleko. Odslej gre naproti pravi luči. Ničesar mu ni treba vzeti s seboj. Krščenec zavrže staro obleko, da si nadene kraljevo. Krstna voda uniči eno in poraja drugo življenje. Asketizem spremlja dogajanje pri zakramentih in jim hoče biti kar najbližje. »Kdor se obrača nazaj, ni primeren za kraljestvo« (Lk 9, 62). Dinamika novega življenja, ki se je začelo, se meri po ljubezni. V obeh tega sveta je ta pot norost.

Ta pot ne izključuje etike, toda prosta je vsakega moralizma. Etiko šele omogoča. *Hermov pastir* pravi, da je Cerkev vedno mlada, ker njena rast uhaja časa. Cerkev ni odvisna od svetih časov (praznikov), ampak Cerkev je *čas odrešenja* (prim. Jn 6). Novo pot zaznamuje preraščanje imperativne morale. Asketizem je nekakšna nova, »ontologizirana« morala. Ko se človek obrne k smislu življenja, k neustvarjeni svetlobi, ni več v stanju, da bi ta smisel zaobjel z razumom. Znanje postane modrost srca. »Sapientia cordis« je tista novost, v kateri »biti človek« pomeni soočenje z normativo na ta način, da je ta dar in naloga obenem, se pravi norma-blagoslov. Naloga je, ker je treba dati svoj delež k uresničitvi smisla, dar je, ker življenjska situacija sama to omogoča. Vsak položaj je tak, da lahko v njem poslušaj in si poslušen. Če moralna fasada morda še uspe zakriti farizeizem in »napuh ponižnih«, je to tukaj nemogoče. Na točki preobrata, kjer je askeza opravila svoje in postala »nepotrebna«, lahko človek v trenutku postane ponižen, dostojanstven in nesebičen, ali pa tudi pozabi na svojo človeškost in »s skledo leče« zavrže možnost, ki mu jo je ponudil položaj, in postane čredna žival.³⁷ Na tem mestu se pokaže, ali je nekdo sposoben trpeti ali ne, ali je bil padec potreben (*felix culpa*) ali pa se je zaradi njega izgubil.

Nikolas Cabasilas pravi, da se je Bog sklonil na svet in v njem našel svojo podobo.³⁸ Sklanjanje nad svetom razodeva živega Boga. Sklanjanje je pomoč, milost. Ta predvideva svobodo hotenja. Človekova svoboda in Božja milost sta sinergični in se vzajemno oplajata. Apostol Pavel vzklika: »Če je Bog za nas, kdo bo zoper nas?« (Rim 8, 31) V asketizmu napor in znoj ne izgineta, ne pomenita pa, da je zastojnost milosti samo fraza. Čeprav je milost zastoj, se je treba zanjo truditi. Čeprav se asket trudi, ne išče nič drugega kot Božjo čast. Asket si je na jasnem, da je v tem, ko se obrne na Boga, izražena prioriteta karizme.³⁹ Morala ne opredeljuje človekovih del in njegovega truda.

V tem začutimo »razlog« za tipično protestantsko nasprotje med vero in deli, ki je po svoje prispevalo k racionalizmu v etiki, pa tudi rigorozen moralizem novoveške duhovnosti, ki se izgublja v neke vrste želji, da spozna dobro in hudo in s tem »postane podoben«, pa ne ve in ne verjame, da je človek podoba že po stvarjenju in da podobnost ni cilj, ampak start. Ker hoče popolnoma dorasti in biti avtonomen, pietizem ne verjame v dar svobode in trda tla pod nogami. Asketizem je od spodaj (z negativnega vidika) večni nevidni boj, začetek, ki nikoli ne prestane. Od zgoraj (pozitiven vidik) pa je, kot smo videli, razsvetljenje z neustvarjeno lučjo, sprejem daru (milost) in radost. Asketizem je že

³⁷ Prim. V. Frankl, *Psiholog v taborišču smrti*, 58.

³⁸ Prim. N. Cabasilas, *De vita in Christo*, v: PG 150, 504 b.

³⁹ Prim. H. Spaemann, *Was macht die Kirche mit der Macht?*, Herder, Freiburg 1993, 30 sl.

ves tudi onstran morale. Neumna dekleta v evangeljski priliki so polna kreposti, ker so — čeprav neumne — še vedno device. Bile pa so brez daru Svetega Duha. Asket začne pri samem sebi in gre »do konca« (dna), ki je šele začetek. Nihče ne more poznati Boga, če ni prej spoznal samega sebe, pravi sv. Anton. Sv. Izak Sirski pa pravi: »Kdor je videl svoj greh, je večji kot tisti, ki obuja od mrtvih; kdor je videl sebe, je večji od tistega, ki je videl angele.«⁴⁰ V. Frankl pravi, da so mu to skrivnost do neke mere pomagali odkriti »nereligiozni« pacienti, ki so obupali nad vsemi imperativi in prišli na dan z vprašanji, s katerimi so pokazali, da so že skoraj potopljeni v nebivanje in nesmisel, zahrepeneli po milosti, sprejeli dar svobode in se odločili dati svoj delež in uresničiti del človečnosti.⁴¹ Drugi dar na isti točki prišli do filozofije absurda (Sartre). Poudarek je »na isti točki«. Stiska asketa ne uniči.

Ko človek preišče lastni prepada in ga strašni pogled vanj ne uniči, si more zaželeli Božjega usmiljenja. Hoja iz prepada je postopna. Dvigovanje iz prepada, kot po rajskih stopnicah, je anagogična. Šele zadnja stopnja je ljubezen (caritas). Ljubezen se uresničuje kot oseba, občestvo oseb, ko ni nobenega nadomestila več. Je bridka in trda, bolj kot vse drugo. Vse dopušča. Ljubezen ne zmanjšuje trpljenja, poglubi ga. Je najvišja zvestoba. S konca sem se vidi, da se to, čemur pravimo ljubezen, lahko dogaja le med dvema popolnoma svobodnima bitjema.

Asketizem poskrbi za čistost zraka in za okolje ponižnosti. Sv. Anton je že ves poln luči malo pred svojo smrtjo rekel, da se še ni začel prav kesati. Kesanje (pokora) je edina sila, ki more razkrinkati duha jeze, nejevolje in maščevanja. Bolj ko je človek prazen, bolj je poln samega sebe. Asket se nasprotno, prazen samega sebe, ne bori proti zlu, ampak ga postavlja na luč. Po Kristusovem zgledu se »bori z Bogom«. To je eden največjih evangeljskih paradoksov. Jezus neprenehno prosi: »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo.« On ve, da zlo buči proti njemu prav v dnu in hoče iz njega izzvati vsaj kanček nasilja. Zlo se zaletava vanj in se na njem razbije. Jezus živi iz ljubezni. Ponižnost (nenasilje) je močna, ker premakne os človekovega bivanja v Božje. Znašel se je natanko na svojem mestu. V »nevidnem boju« je upor (razkrinkanje), usmerjen proti duhovnemu jedru zla. Zlo prihaja od zgoraj, se uresniči v duhu in šele nato se razodene tudi prek duše in mesa. Asketizem podčrtuje prevlado duhovnega nad materialnim, a poudarja, da je tudi snov (materija) sposobna stopiti na pot osvoboditve.

3. Ontologizacija etike

Božje se razodeva kot zastonski dar. Jezus pravi Petru: »Tega ti nista odkrila meso in kri, ampak moj Oče, ki je v nebesih« (Mt 16, 17). Milost je radikalno transcendentna. »Z milostjo ste namreč odrešeni po veri, vendar ne iz svoje moči, ampak je to Božji dar« (Ef 2, 8). Drugačno je zlo. Je »ubijalec in oče laži« (Jn 8, 44). Zlo pripravlja ovire in je iniciator boja. Peter pravi: »Trezni bodite in čujte! Vaš sovražnik hudič hodi okrog kakor rjoveč lev in išče, koga bi požrl« (1 Pt 5, 8). Človek naj se ne bi spuščal v neposreden boj z zlom, ker sam nima

⁴⁰ Prim. A. J. Wensinck, *Isaac of Nineveh*, Amsterdam 1923, nav. po P. N. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, 91.

⁴¹ Prim. V. Frankl, *Dio nell'inconscio*, 95 sl.

nobene možnosti, da ga premaga. Stvar verbalizirane askeze ali ontologizirane etike je, da človeka ne pusti v direkten spopad z zlom samo z moralnimi sredstvi, ampak da ga odpre za neustvarjeno luč in od znotraj utrdi. Asket nič ne pričakuje. Ve, da zlo človeka uničuje od znotraj in ga spravi na tla, pa tudi, da »z milostjo ni tako, kakor s prestopkom« (Rim 5, 15). »Glej, stojim pred vrati in trkam. Če kdo sliši moj glas in odpre vrata, bom stopil k njemu in večerjal z njim, on pa z menoj« (Raz 3, 20). To je »trpeče iskanje« brez užaljenosti in brez zahtev. Tekst se navdihuje pri evharistiji. Nikolaj Cabasilas ni edini, ki je v traktatu o liturgiji zapisal, da je hoja za Kristusom dar, ki ga da verujoči Gospodu za to, da bi postal deležen njegove smrti in vstajenja. »Dajemo življenje v zameno za neko drugo življenje. Dati svoje življenje pomeni umreti. Ko Gospod naredi, da postanemo deležni njegovega vstajenja, tudi zahteva, da mu damo kaj v zameno za ta veliki dar. Toda kaj mu damo? Posnemanje njegove smrti! In to se zgodi, ko se trikrat popolnoma potopimo v krstno vodo kakor v grob.«⁴²

Soočanju s svetostjo pravi zahodna tradicija mistika. Vzhod pozna theosis, pobožanstvenje. Neustvarjena luč razsvetljuje človeka tako, da opravlja dela v luči po načelu evharistične soudeležbe (communio). Vsak mistik je tudi asket, toda vsak asket ni mistik. Theosis ni nagrada. Ontična etika dela človeka napetega kot struno, ki se odziva prav zaradi svoje napetosti. Kar prihaja od Boga, je zastonjski dar. Človek gleda na to, kako naj odgovori na Božji nagovor. V središču drame bibličnega Boga ne najdemo boja med milostjo in grehom, ampak utelešenje (učlovečenje). Božična liturgija ne govori toliko o človeškem, ki obsega Neobsegljivega, ampak o Neobsegljivem, ki se je prišel odpočit v človeško.

Ponotranjenje evharističnega izkustva pravi, da dileme med aktivnim in kontemplativnim (pasivnim) življenjem ni. Kdor bo poskusil najti svoj notranji mir, bo opazil, da se je ob njem umirila in odpočila cela vrsta drugih ljudi. Kaj je aktivno in kaj pasivno (patično) določa udeležba pri evharistiji. V evangeliju je evharistično izkustvo (blagri) tudi vrhunec npravnega (živetega) življenja. Toda tudi drugod velja stavek iz Raz 3, 20: »Glej, stojim pred vrati in trkam.« Duhovni voditelji dajejo to kot navodilo za branje Božje besede: Preden boš začel brati, prosi Boga, da se ti razodene.

Globoko izkustvo bogopodobnosti,⁴³ ki spremlja npravno življenje, pravi, da smo pred postavo vsi enaki. Vsak človek je svoboden in nobena zapoved te svobode ne omejuje. Bog je sicer povsem svoboden, ko deli darove (prim. Jn 3,8). Vendar to ne zmanjša daru svobode, ampak jo popolnoma upošteva in prebuja njeno npravno zahtevnost. Papež Janez Pavel II. v okrožnici *Veritatis splendor* pravi, da je nova zaveza najprej potrditev stare, se pravi dejstva, da je zaveza mogoča le med tistimi, ki so svobodni, in zato nova zaveza »zapovedi – blagoslovov«; evangelij pripravlja prihod milosti, da bo »uresničevati resnico« mogoče (prim. Jn 3, 21).⁴⁴ Mistično življenje ne pozna nobene me-

⁴² N. Cabasilas, *Interpretatio Sanctae Liturgiae*, v: PG 150, 367-492.

⁴³ Stavek: »Naredimo človeka po svoji podobi, nam sličnega« (1 Mz 1, 26) po mnenju nekaterih predstavlja tako *podobo* (ontični vidik podobe: seme, kalček, nedokončanost stvarstva) kakor *podobnost* (sličnost, npravni vidik, ki ima v Svetem pismu verjetno pomen še neomadeževanega odnosa človeka z Bogom) ter njuno tesno povezanost. Zlo (dia-ballo) pomeni delitev, ločitev, in je že etimološko poznejšega izvora. Ontičnost etike je v povezanosti med »podobo in sličnostjo«. Prim. P. N. Evdokimov, *Le età della vita spirituale*, Il mulino, Bologna 1968, 81; *La donna e la salvezza del mondo*, 219 sl., kjer avtor govori o »sofrosyne« kot »ontični čistosti«.

⁴⁴ Prim. Janez Pavel II., *Veritatis splendor* 1993, 24.

tode. Ontična etika, utemeljena na objektivnih normah, postane *branilka delovanja duha*. Sama v sebi nima nobenih namenov. Milost namreč svoje izbira in jih napolnjuje s svojimi darovi povsem svobodno. Ko Jezus izbere tri apostole: Petra, Jakoba in Janeza, da so pričre njegovega spremenjenja na gori, jim pokaže, da so njihove oči sposobne videti njegovo slavo. Samo na osnovi dejstva, ker je to položeno v naravo, so učenci lahko stopili od mesa k Duhu.

Objektiven smisel življenja, ki ga človek išče (deleženje), to iskanje pa varuje morala, daje slednji izjemno svobodo. Tradicija vzhodne Cerkve tukaj govori o klicanju Jezusovega imena: »Gospod, Jezus Kristus, Božji Sin, usmili se mene, grešnika«. V tej molitvi je vse Sveto pismo, podobno kakor v molitvi rožnega venca. Vsebina razodetja je skrčena na eno samo zapoved: »Bodite popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče« (Mt 5, 48). Globoka pozornost duhovne kulture je umetnost gledanja; kdor izpolnjuje to zapoved, vidi in priznava Božjo podobo v vsakem človeku. Molitev »ruskega romarja« sloni na ritmu dihanja in odmeva v duši brez prenehanja. Smisel je v utelešenju (incarnatio). Pavel pravi: »Živim, pa ne več jaz, ampak v meni živi Kristus« (Gal 2, 20). To izkustvo je pomembno zato, ker se proti preizkušnjam in zlu ni mogoče boriti neposredno, če bojujoči ni močan v Bogu. Gre za to, da se, izhajajoč od originalnega samozavedanja v temi in preiskovanja svojih globin bivanja, človek ne zaplete v boj s stvarmi, ki jih sam ne more razumeti: s trpljenjem, grehom, krivdo in smrtjo; in da se ne zaplete v nasprotujoče si zahteve različnih ravni bivanja, ki človeka trgajo stran od smisla življenja. Treba je moliti: »Naredi, da moja molitev postane zakrament.« In odgovor? »Glej, pred teboj pošiljam angela, da te obvaruje na potu in te pripelje v kraj, ki sem ga pripravil. Pazi nanj in poslušaj njegov glas; ne upiraj se mu; kajti ne bo odpustil vaše krivde, ker je moje ime v njem!« (2 Mz 23, 20-21).

Kako more to tako zaželeno (spo)znanje o resničnosti sveta in hrepenenje po deleženju na njej znanost spremeniti v »fachidiotijo« ali resignirano avtonomno etiko? A. Görres ugotavlja, da je to zato, ker se sodobnik ne more pomiriti ob dejstvu, da ga religija ne podpira, kot bi on želel.⁴⁵ Poleg tega je v religiji sami uničujoč argument za nazor, v katerem je etika izgubila svoj temelj (brezinteresnost) in postala »razumna«. To je dinamika med resnico in svobodo. Ves novi vek dvomi v to razmerje. Ta uničujoč argument proti zgolj razumništvu ali zgolj voluntarizmu imenuje J. H. Newman načelo konvergence.⁴⁶ On se kot netipičen »razumnik« čudi, kako to, da je toliko ljudi, ki jim seže do srca, da je bil Jezus tako pozoren, in da isti ljudje potem ne morejo sprejeti tega, kar Jezus zahteva. In pravijo: Tega Jezus gotovo ni rekel! in delajo, kot da res ni rekel. »In tako mislim o svetu: — če Bog je in ker Bog je, je človek že od vsega začetka zapleten v strašno prakrivdo. Izgubil je zvezo s Stvarnikovimi nameni. To je dejstvo, ki je tako resnično, kakor je resnično dejstvo Božje eksistence. In zaradi tega je nauk, ki ga imenujejo teologi izvirni greh, v mojih očeh skoraj tako gotov kakor eksistenca sveta in bivanje Božje.«⁴⁷

Le ljubezen pozna človeka. V vrtu Getsemani se obrne k njemu in mu po Isaku Sirskem pravi: »Če vidiš grešiti svojega brata, ga prek ramen pokrij s pla-

⁴⁵ Prim. A. Görres, *Kennt die Religion den Menschen?*, 19.

⁴⁶ Prim. J. H. Newman, *Apologia pri vita sua*, Pleterje 1973, 79 sl.

⁴⁷ J. H. Newman, *Apologia pri vita sua*, 295.

ščem svoje ljubezni.«⁴⁸ Prejšnja ugotovitev sili v nasprotje in neodločenost. Drobnost stvar nas sili, da se zamislimo o razmerjih.

IV. Problem prehoda in veznik »in«

Pojem prehoda žal postaja vse pomembnejši tudi zaradi tega, ker človeku nobeno spoznanje samo na sebi ne zadostuje, da bi se lahko odločil za dobro. Kakor ni ustrezno govoriti, da je uresničevanje del ljubezni težko, saj gre vendarle za dar svobode, v katerem se to dogaja, tako tudi ni ustrezno govoriti, da je v npravnosti vedno premalo spoznanja. Odločitev je namreč vedno tudi tvegana. Prav za to gre v razmerju med askezo in etiko. Namesto o svetovnem nazoru bi morali govoriti o našem obnašanju. Nič zato, če to diši po morali.

Veznik »in« povezuje askezo in etiko. Spregovoriti je treba o domnevno močni in vendar najšibkejši točki v tem razmerju med askezo in etiko, o racionalnosti. Tam je »in« v nevarnosti, da postane »ali«. Ratio (Vernunft) je po mnenju evropskega idealizma šibka točka zato, ker ga je premalo in je vedno premalo čist. Po mnenju fenomenologije pa je razuma preveč in ta je preveč osamljen. Ti vidijo šibko točko npravnosti v racionalnosti, v načrtovanem in premišljenem obnašanju, interesih in v protokolarnosti itn. Preveč razuma ne more »dati prav« ne eni ne drugi strani. Med askezo in etiko pa ne gre za »ali-ali«, ampak za »in«. Prehod nam vsaj do neke mere omogoča dojeti učinkovanje načela »ali-ali« in pogubnost, ki ga ima racionalizem v etiki in z njim obarvan ves duhovni razvoj Zahoda, ter tudi konkretno npravnost, ki je brez razuma ni mogoče misliti. Ratio je nujno potreben pri analizi pojmov in določitvi (najdenju) njihovih pomenov, toda ves ratio vseh ljudi ne more nikogar premakniti od spoznanja k dejanju. To je pat pozicija idealističnega svetovnega nazora. Kdor se ukvarja z etiko, to čuti še bolj. V racionalni etiki človek zahteva čas za premislek. Kaj je to »čas za premislek« in zakaj ga človek potrebuje? Ali ni ta neodločenost načelo in etika pesek v oči?⁴⁹ Kakšno vlogo ima razum pri tem, da se nekaj, kar se mora zgoditi, ne zgodi?

Max Scheler je na vseh mogočih pojmovnih opredelitvah »bitja« (Sein) pokazal, da »bit-je« v svojem okolju ni nikoli zgolj predikat in indiferentno. Dejstvo ne-indiferentnosti je za bitje najbolj bistvena dejavnost. Od kod potem famozna indiferentnost razuma? Scheler domneva, da ne gre samo za dvoumno vlogo razuma, ampak za »pokvarjenost duha«. Ta ne nudi nobenega odpora na okolje in je brez »ordo amoris« izključno le še radoven in zdolgočasen duh.⁵⁰ V. von Weizsäcker, zdravnik in kot mislec vnet fenomenolog, je to načelo obdelal tudi znotraj medicinske antropologije.⁵¹ Še pomembnejša je njegova analiza neodločenosti v okolju izobražencev tik pred drugo vojno in med njo, ki so vztrajali v neodločenosti do religije in Cerkve in niso bili opredeljeni niti do tega, kar so bojda verjeli, niti do tega, kar je bilo naročeno, da naj verjamejo. Vi-

⁴⁸ Prim. P. N. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, 101.

⁴⁹ Prim. V. von Weizsäcker, *Begegnungen und Entscheidungen*, Koehler, Stuttgart 1951, 35 sl.

⁵⁰ Prim. M. Scheler, *Von der Ganzheit des Menschen*, Bouvier, Bonn 1991, 3-32.

⁵¹ Prim. V. von Weizsäcker, *Bestimmtheit und Unbestimmtheit in der Medizin*, v: *Arzt und Kranker II*, Koehler, Stuttgart 1950, 226-238; prim. razprave, ki jih je po njegovi smrti zbral in uredil W. Küttmeyer, *Zwischen Medizin und Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1957, predvsem *Medizin und Logik* (147-180), *Der Schlaf* (67-80), *Psychosomatische Medizin* (81-96).

šek neodločenosti ni noetični, ampak je etični, zgodovinski problem. Vsakega človeka doleti prej ali slej, da nima časa za razmislek in da mora pokazati, kdo je, kje je, v katerem času in katerem prostoru, in kam gre. V. von Weizsäcker, ki je izvrstno poznal duhovno stanje tik pred vojno in med njo in je neodločenosti pripisal odgovornost za ločitev med resnico in svobodo, je bil mnenja, da nobena znanost, tudi domnevno povsem stvarne znanosti, kot fizika ali kemija, ne morejo obstajati brez katerihkoli predpostavk in temeljnih opredelitev. Znanost brez predpostavk je zlagana. Načelo neodločenosti nekaj prikriva. Problem ni samo neodločenost v smislu prekinitve odnosov s temeljem (uvidom, zajetjem), ampak dejstvo, da se človek res ne more odločiti in da je (postane) »kupljiv«. To je obravnavanje formalnega pomena neodločenosti, prekinitve vezi z ontično etiko. Gre za odločitev, ki je padla na drugi ravni in govori proti primatu ljubezni. »Preden je človek ens cogitans ali ens volens, je ens amans.«⁵²

Naj povzamemo: temeljni problem prehoda (in) je racionalna etika, premišljeno obnašanje, izmišljene norme, ki jih človek usmerja proti srcu. Srce je samostojna postava; je precizna, natančna, dinamična in objektivna in »hitra«. Kaj je torej v premišljenosti tako spornega? Bistven manjko premišljenosti je neobstoječa temeljna odločitev. Ali drugače: pomanjkljivost premišljenosti je v tem, da si ne upa postaviti vprašanja o izvoru človeškega v človeku, se pravi o najbolj splošnem bivanjskem jutru, ko se človek dojame z vidika narave kot samopresegaajoče bitje in se je pripravljen postaviti na svojo »mejo«. Samo z vidika celotne narave (osebe) je bivanje (Sein) tudi norma (Sollen).⁵³ Okamenelost golega spoznanja, ločenega od dinamike bivanja, sili idealizem ne le v formalne poteze, da si prizadeva nadomestiti mnoge z judovsko kulturo določene opredelitve v krščanstvu, celo samo trojstvo v Bogu, ki ga krščanstvo ni nikoli definiralo, ampak izroča čisti samovolji tudi objektivne npravne norme in jih obravnava, kakor da so odvisne od mnenjske svobode. »Svoboda vesti« je samo eden od pojmov, ki si ga je prisvojila liberalna ideja konec prejšnjega stoletja, da je vest porinila v rodilnik in njeno substancialnost spremenila v predikat. Ta »vest« ni več predpogoj za to, da bi lahko govorili o njej kot nosilki predikatov. Posebno idealizem 19. in 20. stoletja vnema spore glede opredelitev, se odpuveduje najbolj preprostim predpostavkam in že vnaprej spodbija zaupanje v objektivno določenost bit-ja, zavedajoč se, da mu ni do tega zaradi ljubezni do modrosti, ampak zaradi negotovosti pred neutemeljenostjo temeljnih moralnih norm. V bistvu gre za spodbijanje naravnega npravnega zakona.⁵⁴ Tek časa je pokazal, da je šlo za postavitev protikrščanske fronte, »laične alternative«.

Nihče ne more resno dvomiti, da je etična pat pozicija, ki jo je (in jo še) svojevrstno doživljala tudi filozofija (tudi Jacob Böhme) svojevrstno pričevanje za to, da to spada v krščansko ero. Kdor je ostal ali hoče ostati na stališču, da je alternativna etika avtonomna in da nima nič opraviti s krščansko, je zmešal nekusen koktajl. Tudi znotraj krščanstva je etika prišla od časa do časa tako daleč, da je odločitev za krščanska načela nehote povezovala z nekim občutkom samozadovoljstva in se navduševala za »umetno okolje«. Tu je njena pat pozici-

⁵² M. Scheler, n. d., 12.

⁵³ Prim. M. Buber, *Urdistanz und Beziehung*, Lambert Schneider, Heidelberg 1965, 11.

⁵⁴ Kdorkoli pozna pojem naravnega (npravnega) zakona, tudi ve, da ni on tisti, ki »vlada«, ampak da je čudovitost stvari in njihov enkratni položaj tisto, kar budi zanimanje za urejenost sveta. Prim. M. Scheler, n. d., 23.

ja in vrata k cinizmu in nihilizmu. Tudi danes se često zgovarjamo na to, da je hinavsko zadovoljstvo posledica preveč avtoritarne vzgoje.

Pat pozicija racionalne etike je znamenje njene globoke krize in brezizhodnosti, izhod ni v vrnitvi v preteklost. Nekatere oblike zavezujoče morale so instrumentalizirale religijo, da bi utrdile svoj »prav«, na primer idealistični pietizem in janzenizem. Morda pa so zato še bolj značilen primer ideologije 19. in 20. stoletja, ki so kot dozdevne religije svoje pristaše navezale na normativo, ki je že v naslednjem koraku zapovedala nemoralnost, se končala v katastrofi in vojni in pravzaprav šele okrepila načelo neodločenosti. Nazadnje je bil greh zmota, zmota pa bolezen.

Veznik »in« vprašuje, če obstaja pripravljenost trpeti zaradi pluralizma. Nasprotje je sprožila ontična etika zaradi vztrajanja na svobodi. Pluralizem brez jedra in brez svobode ustvarja negotovost in tesnobo. Ta trdi, da je pomembna predstava o prostoru in času. Asket gre »do dna«, do začetka prostora in časa. Na »meji« zasluti skrivnost, neustvarjeno svetlobo, ki je temelj vsega obstoječega. Oseba ni monada, vase zaprta entiteta, ampak se vedno znova »definira«. Krščanstvo svoje temeljne dogme, resnice o trojstvu oseb v Bogu, ni nikoli definiralo. Povsem dostojno opazovanje te resnice pove, kako nemogoče je govoriti o strpnosti, če ni pripravljenosti živeti skupaj. Čeprav je morda včasih upravičeno govoriti, kdo je imel prav, ali Galilei ali Cerkev,⁵⁵ in se nagibati na to ali na ono stran, pa je bilo v konkretnem primeru to vendarle vprašanje sožitja med njima. Če nekdo reče, da je spoznal resnico, njegov sosed pa je ugotovil, da je resnica nekaj drugega, je edino pravilna pot premislek, kako bosta živela skupaj.⁵⁶

V. Sklep

Na koncu se smemo vprašati, zakaj se v teku razprave nismo dotaknili razmerja med razumom in voljo. Askeza je bila in je tudi danes nazorna oblika razumevanja univerzalnosti naravnega npravnega zakona, se pravi razumevanja človekove narave, človeka, ki je po naravi oseba. »Deležen luči Božjega uma človek po pravici sodi, da se po svojem razumu dviga nad vse stvari... Vedno je iskal in odkrival globljo resnico... Umna narava človeške osebe dosega in mora doseгati svojo popolnost v modrosti, ki z blago močjo priteguje človekovega duha, da išče in ljubi to, kar je resnično in dobro.«⁵⁷ Askeza je to razmerje, čeprav je res, da si mnoge npravne teorije v novem veku z njo ne morejo kaj dosti pomagati. Ne zanima jih *razmerje* med razumom in voljo (resnico in svobodo), ampak *nasprotje* med njima. To dejstvo počasi spreminja človekovo telo v bojno polje med svobodo in spoznanjem, narava (tudi naravni npravni zakon) pa postaja surovina za poljudne namene, sama na sebi pa je brez prave vrednosti.

Vmes smo se dotaknili vprašanja celote človekove osebe in jo imenovali priznanje subjektivnosti objekta. Človek je objekt s subjektom, oseba. Askeza seže globoko v osebno življenje in v človekovo telo, govori o videnju neustvarjene svetlobe (resnice), upošta človeško sestavljenost »po načelu osebe«. To tudi

⁵⁵ Prim. C. F. von Weizsäcker, *Bewusstseinswandel*, Hanser, München 1988, 403-408.

⁵⁶ Prim. J. H. Newman, *Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford*, SPCK, London 1970, 251 sl.

⁵⁷ Drugi vaticanski koncil, Pastoralna konstitucija *Gaudium et spes*, 15.

pomeni, da je razum v razmerju z drugimi človekovimi danostmi in ne v nasprotju z njimi. Zahteva po svobodi, ki hoče (mora) biti absolutna, ker (če) hoče postati »avtonomna«, je prisilila razum, da je začel »ustvarjati« vrednote in norme, ki ne le, da niso izražale njegove kreativne vloge »gledanja«, ampak so ga podredile, spregledale in mu onemogočile (njemu in volji) lastno perihorezo.

Racionalna etika, ki na videz poudarja vrednost človekovega razuma, v resnici pa mu zožuje kreativno vlogo, in ne more zapustiti svoje zgodovine, ima široko polje. Vendar njen glavni argument, dialektika, govori proti njej. Najmanj osemsto let je ta eno od osnovnih gibal duhovnega življenja v krščanstvu.

Kaj nam dialektika (pluralizem) v resnici prinaša? V etiko prinaša povečanje svobode in skrčenje stiske, čeprav je situacija sama zase lahko tesna in polna zaskrbljenosti. Dominikanec Bartolomej Medina je leta 1577 s probabilizmom položil temeljni kamen za »casus conscientiae«, mojstrovino jezuitske duhovnosti. Alfonz Ligvorij⁵⁸ je na isti poti pokazal na neizčrpne možnosti soočanja s stisko vesti v prid človekove svobode in prostosti njegove pameti. Pluralizem se v etiki ni vkopal v protislovje (konflikt), ampak je prisluhnil pravilu »iustae murmuratiōni« (tako benediktinsko pravilo), se pravi naravni povezanosti med resnico in svobodo (razumom in voljo). Probabilizem ni nikoli postavljaj pod vprašaj veljavnega nauka ali si pridevnik »boljši« prihranil zase, vendar je zaradi položaja izkazoval posebno zvestobo svobodni volji, ne da bi spregledal razum. Bistvo teorije je, da podpre »nravno mišljenje«, modrost (sofrosyne). Bistvena vprašanja v filozofiji ne izhajajo (samo) iz človekove nedokončanosti, ampak iz dejanske nedokončanosti sveta.

Duhovno-filozofsko izročilo 18. in 19. stoletja, ki ga močno določa nemški idealizem in s tem seveda tudi Jacob Böhme, je pokazalo, da novoveška filozofija kljub izrednemu duhovnemu naporu bodisi ni verjela bodisi ni sprejela svoje vloge, da mora omogočati in oblikovati jezik, ki naj izrazi razmerje med resnico in svobodo ter razmerje med razumom in voljo v človekovi osebi, s tem pa človekovo razmerje do sveta.⁵⁹ Velik napor v idealizmu se je izčrpal v iskanju ideje, katere naloga je bila dokazati, da je hrbet filozofije varen in da je avtonomna. To ni povečalo nesporazuma samo v filozofiji, ampak tudi tam, kjer je bila težnja po lastnem strokovnem polju, torej tudi po lastni (spoznavoslovski) metodi, prav tako prisotna in potrebna. Pravica do skepse o »stvari sami na sebi« se je ujela v zanko arogance. Ta »greh nesposobnosti podvomiti v svoj prav« je Descartesova dediščina, ki si je utrdila svoj položaj »per exclusionem«. Pozna ga tudi novosholastika. Evangelij gradi na vključevanju.

Evangelij sloni na vključujočem, ne sinkretističnem načelu. V okrožnici *Veritatis splendor* papež to načelo izrazi takole: »Jezusov sogovornik čuti, da obstaja bistvena povezava med nravno dobrim in polno uresničitvijo svojega smisla življenja. To je pobožen Jud, ki je zrastel v senci Gospodove postave. Ko postavi Jezusu to vprašanje 'Gospod, kaj naj storim, da dosežem večno življenje?' (Mt 19, 16), smemo domnevati, da tega ni storil zato, ker ni poznal odgovora, ki mu ga o tem daje postava. Bolj verjetno je, da mu je nova vprašanja, ki zadevajo dobro, dopustilo postaviti izžarevanje Jezusove osebe. Čuti potrebo, da sreča

⁵⁸ Njegov izraz je probabiliorizem (ekviprobabilizem). V njegovem času avtonomija še ni praktičen, marveč šele filozofski. Probabilizem varuje svobodo pred »objektivnim redom«, ki ga zagovarja moralni rigorizem 17. in 18. stoletja. Vendar ima konflikt svoje korenine v času pred Tridentinskim koncilom. Prim. A. M. Mruk, *Probabilismus*, *LThK VIII*, 777-778.

⁵⁹ Prim. M. Scheler, n. d., 246 sl.

tega, ki je svoje oznanjevanje začel z novim, odločilnim sporočilom: 'Čas se je dopolnil in Božje kraljestvo je blizu. Spreobrnite se in verujte evangeliju.' Sodobnik se mora na novo obrniti na Kristusa in od njega prejeti odgovor o tem, kaj je dobro in kaj je slabo. On je tisti, ki... v polnem razodetju Očetove volje govori resnico o nravnem življenju« (VS 8).

Summary: Anton Mlinar, Relation between Asceticism and Ethics

The title refers to one of the important steps of the Christian conception of spiritual life with a strong emphasis upon ethics. Asceticism as »wordless« and extremely poor makes man realize that he must close his eyes, dedicate himself to self-examination and find God's image within himself. Asceticism means a liberation from all imperatives persuading man that the conflict between freedom and law is the ultimate reason to decide for freedom and against law. It is characterized by finding a shine of non-created light at the lowest point. Asceticism and ethics stimulate each other. Ethical insights achieved by the ascetic on the basis of his experience tell him that ethics without the actual realization of the norms is frequently in the danger of getting caught in the trap of its own arrogance when dealing directly with evil and being inefficient in this fight. The field of ethics knows deadlocks and inconceivable misuses of knowledge. Just this apparently knowledgeable ethics cannot help man to realize what is good. The ascetic has been touched by another kind of ethics. When he was at his lowest, he heard: »Rise and walk.« And these words awoke in him the real character of ethics: a quick and direct reaction to the situation and the defence of the spiritual law of freedom.

Charles Dupuy

Krščanska duhovnost*

Predstaviti moram krščansko duhovnost. Namesto uvoda bom najprej natančneje pojasnil, kaj lahko pomeni »duhovnost«, nato pa bom prešel na določilni člen »krščanska« in to bo bistven del moje razprave.

Duhovnost

Besede »duhovnost« v Svetem pismu ni. Ni prav stara. Vsaj v Franciji v vsakdanji rabi ni dolgo. In zdi se mi, da besedo »Spiritualität« v Nemčiji uporabljajo še krajši čas; beseda »Spiritus« je namreč predstavljala nekaj drugega.

V Franciji raba besede »duhovnost« (spiritualité) pogosto izraža občutek, da materialno blagostanje ni dovolj. Običajno pa se tisti, ki se nanjo sklicujejo, lahko najedo do sitega, so varni pred mrazom, spodobno oblečeni, vendar potrebujejo več od tega. Že petindvajset let kažemo s prstom na to, čemur smo dali ime »potrošniška družba«, se pravi družba, ki je organizirana predvsem zato, da proizvaja in troši materialne dobrine. Človeku pa te ne zadoščajo. Tudi spolna svoboda mu ne zadošča: potrebna je neka »duhovnost«. Naj bi rekel, da je duhovnost tisto, kar ustreza drugim potrebam, kot so telesne? To bi pomenilo privleči na dan staro nasprotje med telesom in duhom, ki je še vedno umestno. Pascal je to odločno izrazil takole: »Človek je le trst, v vsej naravi najšibkejši; in vendar trst, ki misli. Da se zlomi, ni treba, da vse veselje zgrmi nadenj: sapica, kapljica vode ga more ubiti. A tudi če bi ga veselje pokončalo, bi bil človek še vedno odličnejši od tega, kar ga ubija, ker ve, da umira in da ima veselje premoč nad njim. Vesolje pa o tem ne ve ničesar. Vse naše dostojanstvo je torej v misli. V tem se moramo odlikovati, ne po obsežnosti in trajanju, ki ju ne moremo zapolniti. Trudimo se torej, da bomo dobro mislili: v tem je počelo nrvnosti.«¹

Tisto, kar je duhu lastno, je védenje. Pa tudi to, da je svoboden. Justin, ki se je zavedal, da mu nobeno preganjanje ne more preprečiti, da bi veroval, je cesarju Marku Avreliju ponošno zabrusil tole: »Lahko nam vzamete življenje, ne morete pa nam škodovati.«² Ko danes človek zagovarja svojo notranjo svobodo, se nedvomno najbolje zave tega, da je duhovno bitje.

*Predavanje na simpoziju *Krščanska duhovnost* in Jacob Böhme, ki se je odvijal med 24. in 26. oktobrom 1993 v dvorani Teološke fakultete v Ljubljani.

¹ B. Pascal, *Misli*, Mohorjeva družba, Celje 1986, 347, 148.

Vračam se k besedi duhovnost. Zakaj jo v našem stoletju toliko uporabljamo, medtem ko je naši predniki sploh niso? To počnemo iz dveh razlogov, ki bi ju želel poudariti, preden preidem na krščansko duhovnost v strogem pomenu.

Prvi je ta, da je beseda duhovnost zelo blagozvočna. Prav dobro se poda tudi ljudem, ki se ne sklicujejo na Jezusa Kristusa; hindujcem, ki relativizirajo materialne dobrine in se prisilijo k strogi askezi, da bi se osvobodili, ali budistom, ki imajo danes v Franciji posnemovalce. Naša generacija je postala zelo gostoljubna do religioznih vrednot, ki niso krščanske. In vesel sem, da kristjani gledajo na judovstvo in na islam manj sovražno in pravičneje kot v preteklih stoletjih. K temu nas je povabil Drugi vatikanski koncil.

Nikakor pa ne kaže iz nerazumevajoče kritike pasti kar v naivno občudovanje. Ali je v zvezi s pogani dovoljeno govoriti o duhovnosti? Kar nekaj krščanskih mislecev bi utegnilo imeti pomisleke. Origen bi se tega branil. Jemal je sicer na znanje, da so pogani slutili, da je Bog Oče, ker so ga tako tudi že imenovali; stoiki so s slavljenjem Logosa priznali vlogo Besede. Toda pri poganih, razlaga Origen, ni najti nobene priprave na kaj podobnega; nobene oporne točke v njihovi misli, da bi mogli govoriti o Svetem Duhu.² Izkustvo Duha torej, se pravi duhovnosti v pravem pomenu, je lahko samo krščansko. Navedel sem Origena; marsikateri drugi učitelj zanika, da je mogoče karkoli reči o krščanskem življenju, če nisi kristjan. To velja med drugimi tudi za Bernarda iz Clairvauxa na Zahodu in Gregorja Palamasa na Vzhodu.

Ali je bila raztegljiva raba besede »duhovnost« torej past? Treba je priznati, da je včasih dvoumna. Spominjam se, da sem moral nekoč predavati o »mistici«. Ta naslov je bil vnaprej izbran in je pritegnil poslušalstvo, ki je v njem videlo vse kaj drugega kot jaz; uvod v izvirna izkustva, zamaknjenje, levitacijo, celo miselno sporazumevanje, medtem ko meni pomeni »mistika« predvsem hrepenenje po neskončnem, po transcendenci, skratka brezpogojno ljubezen do Boga. Beseda duhovnost bi lahko skrivala podobne nejasnosti.

Kljub temu pa cenim pri njej to, da vključuje, da sprejema tudi nekrščanske misli. Jacob Böhme je rekel: »Tisti, ki se znova rodi v Kristusovem Duhu, ne bo zastran religije nikomur ničesar oponesel.«⁴ Kristus sam je svojim učencem očital nestrpnost, ko so nad Samarijane klicali ogenj z neba. Nekateri rokopisi mu pripisujejo besede: »Ne veste, kakšnega duha ste« (Lk 9, 55).

Potemtakem bi lahko bil namesto Pascalovih in nato Justinovih navedel besede Marka Avrelija, za katerega »notranji človek (to igemonikon), kadar gre vase, da bi se vzdržal tistega, česar zares noče, postane nepremagljiv. Tedaj je njegova misel, osvobodjena vsake strasti, nezavzetna trdnjava.«⁵

Beseda »duhovnost« hoče torej veliko zaobjeti, več od krščanstva. Njen uspeh izhaja tudi iz drugega razloga: priključuje nam duhovno izkustvo. Že štiri stoletja si znanje, temelječe na izkustvu, pridobiva visoke časti. Kriterij izkustva se je uveljavil v fiziki, medicini in na marsikaterem področju. Tudi verniki so skusili njegovo mikavnost in se niso več sklicevali samo na logiko vere, temveč tudi na pričevanja mož in žena, posvečenih Bogu. Že v sedemnajstem stoletju namreč Surin imenuje svoje pričevanje *izkustvena znanost*, ko poroča o tem,

² Justin, *I. Apologija* 2. zv., konec.

³ Prim. Origen, *De principiis*, 1, 3, 1.

⁴ J. Böhme, *Der Weg zu Christo*, B. 5, K. 7.

⁵ M. Avrelij, *Misli*, VIII, 48.

kar je doživel v svojem odnosu do Boga. V začetku našega stoletja so pregledovali in opisovali tako imenovane »mistične pojave« in v njih kdaj pa kdaj iskali kakšno izkustvo, ki bi moglo služiti kot dokaz za Božje bivanje. Hkrati pa so vse manj zaupali abstrakciji, s katero človek samo analizira in prečiščuje svoje pojme, ne da bi napredoval v poznavanju tega, kar biva. Sholastična teologija je bila spričo tega še posebej tarča kritike.

Bolj kot samo razgrinjanje teoloških doktrin je bilo torej pomembno to, da religiozne misli ne bi ločevali od doživetij in preizkušenj, ki jih je omogočila. In pozorni so bili ne le na skrajne primere, ki so jih takrat označevali za »mistične«, marveč na najbolj običajno izkustvo. Ravno to zvezo med teološkim razmislekom in izkustvom so imenovali duhovnost.

Ker pa se življenja in človeške narave razlikujejo, so besedo »duhovnost« uporabili v množini: duhovnost mlade matere ni taka kot duhovnost potujočega misijonarja; mati ne živi na enak način niti kreposti niti odrekanja in poziva, naj pustimo vse, da bi lahko hodili za Jezusom, pač pa nemara bolje razume povabilo, naj postanemo takšni kot majhni otroci.

Toda govoril naj bi o krščanski duhovnosti na splošno. To bom storil v treh stopnjah, v katerih bom zapored govoril o Duhu, Sinu in Očetu.

Duh

V Jezusovem času so Judje pričakovali dar Duha. Kaj jim je ta beseda pomenila? Težko je reči. Pričakovali so Božje kraljestvo, vendar so si to kraljestvo različno predstavljali. In gotovo je bilo tako tudi s prihodom Duha. A ta hip to niti ni pomembno. Vseeno pa vemo to, da se prvo krščansko oznanilo glasi takole: »Duh, ki ga pričakujete, je prišel«. Pavel govori o tem v svojem Prvem pismu Korinčanom. Duh je dan od Boga in je Božji Duh.

Tudi začetek Lukovega evangelija nakazuje ta dar Duha. Prav ta je prišel nad Marijo in ona je spočela po angelovem oznanilu: »Sveti Duh bo prišel nad te in moč Najvišjega te bo obsenčila« (Lk 1, 35).

Apostolska dela poročajo o tem, kako tega Duha prejmejo Peter in apostoli. Besede so močno sorodne tistim, ki naznanjajo prihod Duha nad Marijo (prim. Apd 1, 8). In tega Duha prejmejo tudi Petrovi poslušalci. Včasih se izlije na verujoče nenadoma (prim. Apd 10, 44), kar razodeva Božje dejanje, dejanje, ki človeka presega.

Podčrtati je treba besedo »dar« (prim. Apd 2, 38), ki nas kar takoj postavlja v neko povsem drugačno perspektivo od tiste, ki jo ponuja stoicizem. To, kar je stoicizem pričakoval od stremljenja in od vdanosti v usodo, postane zastarelo. Stoik je stremel za tem, da bi svoje strasti obvladal z lastnimi močmi. A kako v tem zares uspeti? Že je mislil, da jim gospoduje, pa so se znova pojavile. Zdelo se je, da jih ima v oblasti, pa so se razbesnele s tolikšno silovitostjo, da so pometle z vsemi pregradami. Kristjan pa se ne zanaša samo na svojega duha, da bi obvladal svoje strasti. Sprejema Božjega Duha. In Bogu je vse mogoče. Stoik se je moral sprijazniti s tem, da je svoje stremljenje omejil na to, kar je v njegovi moči, kot pravi Epiktet.⁶ Kristjan pa pričakuje od Boga Božjega Duha.

⁶ Prim. Epiktet, *Manuel*, 1.

Toda večina kristjanov se sploh ne zaveda, da jih žene Božji Duh. V sebi opažajo samo svoj lastni duh; vedno naletijo le sami nase; njihovo duhovno izkustvo je izkustvo nekega nepretrganega trajanja: vsak dan znova spoznavajo iste poteze svojega značaja, svoj običajni način razmišljanja, svojo lastno krhkost in svojo grešnost. Kje je tedaj duhovno življenje, o katerem govori Sveto pismo, tisto duhovno življenje, ki ga na tako razviden način daje nekdo drug? Ker ga mnogi ne najdejo v sebi, si domišljajo, da ga drugi izkušajo na očiten način. Tisti namreč, ki jim pravijo »mistiki«; nemara vsaj življenje »mistikov« ne poteka v tej trpnosti? Ti vendar čutijo, da jih žene Božji Duh. Tako vsaj predvidevajo tisti, ki gledajo nase, kot da niso mistiki.

Ustavimo se pri Svetem pismu. Po čem se torej vidi, da je Duh podarjen? Duh, to je razodeta Božja moč, bi lahko parafraziral Pavla ali pa Luka, ki Duha tudi povezujeta z Božjo močjo. »Judje namreč zahtevajo znamenja, Grki iščejo modrost« (1 Kor 1, 22). Duh daje drugačno modrost. Toda ne pripisujmo Pavlu niti najmanjšega prezira razuma in znanja. Krščanska duhovnost vključuje neko znanje, a neko novo znanje, znanje o Bogu. Vendar se nanj ne omejuje. Vidimo ga tudi v tistem poletu, tisti sporočilni moči in živahnosti, ki žene apostola in ga kljub njegovim težavam z izražanjem pripravi do tega, da smelo oznanja evangelij.

Pa tudi svoboda, ki si jo apostol dovoli, je še ena od značilnosti daru Duha: »Tam, kjer je Gospodov Duh, tam je svoboda« (2 Kor 3, 17). Svoboda pred Bogom, katerega si upa ogovoriti, ne bom rekel po domače, a vendar z vso zaupljivostjo in preprostostjo, ko ga pokliče: »Abba, Oče« (Rim 8, 15). Ta preprostost dopušča molitev. Kajti molitev je neka čudna prevzetnost. Kaj imata človek in Bog skupnega, da si človek drzne Boga nagovoriti in to s človeškimi besedami? Svoboda pred Bogom, svoboda tudi pred postavo, ki so jo Judje vendarle tako globoko spoštovali. Pa vendar svoboda, ki ne vodi v razpuščenost, v muhavost ali moralno nebrzdanost, pač pa se odpira ljubezni in edinosti v ljubezni. Pri tem je treba tudi vztrajati. Njegovi darovi so različni; enemu daje naročilo modrosti, drugemu naročilo znanja, spet drugemu darove zdravljenja ali preroštva, da ne naštevam vsega. Toda to je vsakokrat isti Duh, zaradi katerega vsi ti udje, kakorkoli različni že so, sestavljajo eno samo telo (prim. 1 Kor 12). Iz tega sledi, da o krščanski duhovnosti ni mogoče govoriti samo s stališča posameznika. K njej spada tudi odnos do drugih. Ravno tako kot se otrok nauči govoriti in najbrž tudi misliti samo tako, da poslušaja, kako govorijo drugi, in se jim pusti podučiti, živi kristjan Duha običajno z drugimi kristjani. Nedvomno nosi neko osebno odgovornost; svoje lastne odgovornosti ni mogoče na nikogar preložiti in se ob tem zadovoljiti z zavestjo, da drugi verujejo, upajo, ljubijo. To pa še ni razlog, da duhovnega življenja ni treba živeti mnogim. In drugi pri tem niso le nepogrešljiva opora. So še mnogo več: so namreč ljubljene. Kristjanu pomeni živeti isto kot ljubiti. »Božja ljubezen«, pravi Pavel, »je izlita v naša srca po Svetem Duhu, ki nam je bil dan« (Rim 5, 5). Janez pa: »Mi vemo, da smo prešli iz smrti v življenje, ker brate ljubimo« (1 Jn 3, 14).

Tu prihaja na dan pomembna razlika v primeri s predstavo, ki si jo je o modrecu kot o čisto posebnem človeku ustvarila grška antika. Ne klevetamo grške misli. Nikakor nočem reči, da pred krščanstvom niso imeli nobenega pojma o človeški solidarnosti. Za Platona je filozof odgovoren pred državo. Vendar pa množica sama ne more biti kakor filozof, kot to sam pravi,⁷ tako da je k duhov-

⁷ Platon, *Država* V, 494a.

nemu življenju mogoče povabiti samo izvedence. In ko pomislimo na vse tiste delovne ure, ki so bile tedaj potrebne, da je nekdo poskrbel za najosnovnejše življenjske potrebe, na čas, ki ga je moral kmet prebiti na polju in žena ob kolvratu, se temu elitizmu ne moremo čuditi. In vendar je bil prerok Joel razglasil Božjo obljubo: »Svojega Duha bom izlil na vse človeštvo« (Jl 3, 1), Pavel pa se postavlja v popolno nasprotje do elitizma: »Glejte, bratje, kakšni ste bili poklicani! Ni vas veliko modrih v očeh ljudi, ni vas veliko mogočnih, ni vas veliko imenitnih. Nasprotno, Bog si je izbral tisto, kar je v očeh sveta nespametno, da bi osramotil modre. Tisto, kar je v očeh sveta slabotno, si je Bog izbral, da bi osramotil tisto, kar je močno. Bog si je izbral tisto, kar je na svetu preprosto in zaničevano, tisto, kar ni nič, da bi onesposobil tisto, kar je« (1 Kor 1, 26-28). Ne da bi se izmikal elitam, nagovarja Jezus cele množice. In trd je s tistimi, ki se imajo za odbrane in se imenujejo farizeje. Samo kot skupnost so kristjani tempelj Svetega Duha. So njegovi živi kamni. In mnogo kamnov je treba, da zraste tempelj (prim. 1 Kor 3, 16; 6, 19; 1 Pt 2, 5).

Še eno pomembno vprašanje ostaja glede Duha. Božji Duh se pridružuje našemu duhu, pravi Pavel (prim. Rim 8, 16). Gre tu za naš duh v nasprotju z našim telesom, tako kot v grški misli? To vprašanje bi za sedaj raje pustil ob strani in nanj poskušal odgovoriti šele potem, ko bom govoril o Jezusu.

Jezus

Prehajam torej k drugemu delu, razmišljanju o Jezusu. Ukvarjal sem se z besedo »duhovnost«, govoril sem o Duhu. Razpravljati pa moram o *krščanski* duhovnosti, torej o Jezusu *Kristusu*.

Ko hoče Jezus na začetku svoje preroške službe dopovedati, kdo je, se sklicuje na tisto, kar njegovi sodobniki že vedo o Duhu, in se predstavi kot tisti, v katerem ta Duh prebiva:

»Gospodov duh je nad menoj,
kajti Gospod me je mazilil.

Poslal me je, da oznanim blagovest ubogim,
da jetnikom prinesem oproščenje in slepim vid,
da zatirane pustim na svobodo
in napovem leto Gospodovega usmiljenja« (Lk 4, 18).

Spet naletimo na misli, ki sem jih že naštel:

Najprej Duh, ki giblje, ki žene. Kajti tudi Jezusa samega pošilja in žene ta isti Duh.

Duh, ki je Božja moč. Kajti Jezus razodeva, da Bogu ni nič nemogoče, niti dati slepim spregledati niti gobave očistiti niti mrtve obuditi niti grešnikom oprostiti.

Tam, kjer je Duh, je svoboda. Jezus osvobaja in se vede kot svoboden človek. Na njem ni zagotovo nič takega, kar najdemo pri anarhistih ali upornikih, ki se ne znajo uveljaviti drugače kot tako, da se zoperstavljajo oblastem. Toda ko ga hočejo ograditi s predsodki in človeškimi navadami, se za to preprosto ne zmeni in ozdravlja na sam sobotni dan. Zmožen je vseh mogočih predrznosti, celo tega, da odpušča grehe ali da se na oslu sprehodi po Jeruzalemu.

Duh združuje in zedinja. Jezus vabi k sebi male, ubožne in naroča ljubezen do ponižnih.

Jezusovi učenci se z njim vred učijo okušati sadove Duha, tako da ga sploh ne morejo več pogrešati. »H komu naj gremo?« sprašuje Peter, »besede večnega življenja imaš« (Jn 6, 68). Toda *Četrty evangelij* glede tega čudno poroča, da »Duh namreč še ni prišel, ker Jezus še ni bil poveličan« (Jn 7, 39), vsaj ne nad učence, kajti nad Jezusom je Duh od prvega trenutka dalje. Duh še ni prišel v tem smislu, da bodo šele z Jezusovo smrtjo mogli biti deležni njegovega Duha. *Četrty evangelij* pokaže to na ganljiv način. Jezus tam izjavi: »Za vas je dobro, da grem« (Jn 16, 7). Kako naj učenci na to pristanejo, ko pa jim je Jezus zdaj ves na voljo, on, ki pomirja njihove bojzani, ki jih tolaži v njihovi žalosti, ki jih varuje pred grožnjami, ki se kot zagovornik postavlja na njihovo stran, kot zagovornik ali še bolje kot oče? Predvsem pa ta, ki jih hrani s svojo besedo in svojo navzočnostjo. In vendar ne dopušča dvoma: »Za vas je dobro, da grem«.

Bog namreč hoče izliti svojega Duha »na vse človeštvo«.

Vsi pa se Jezusu ne morejo približati. Samo nekaj učencev ga obkroža, drugi so o njem slišali govoriti in bi ga želeli videti. Po pomoč se zatečejo k Filipu, ta pa vse pove Andreju. In Jezus navsezadnje ustreže njihovi prošnji, na poseben način seveda. Toda koliko je bilo še drugih, ki so bili predaleč stran, ki niso živeli niti v Betsajdi in niti v Palestini, in koliko je še ljudi živelo v drugih obdobjih! Da bi ti mogli k Jezusu, je bilo treba druge poti. Ravno Jezusova smrt jim bo dala možnost, da prejmejo Duha, ne glede na njihov rod, njihov jezik, njihov čas. Duha prejmejo potem, ko so krščeni, krščeni v Jezusovo smrt, razen če seveda Duh ne prehitava krsta (prim. Apd 10, 44).

In ta Duh je Jezusov Duh: tako kot Jezus jih ščiti in jih kot zagovornik brani; tako kot Jezus jim daje spoznati Očeta. Mar je sploh treba reči »tako kot Jezus?« Duh je samo novi način, na katerega jim Jezus ostaja blizu in uresničuje svojo obljubo: »Spet bom prišel« (Jn 14, 3).

Po svojem Duhu je Jezus pričujoč v ljudeh, ki ga niso videli ali poznali po človeško, kot pravi Pavel (prim. 2 Kor 5, 16). Res, Pavel Jezusa sploh ni videl. Na poti v Damask je videl slepečo svetlobo, toda zdi se, da mu ni ničesar ostalo v spominu o Jezusovih potezah in obličju; vsekakor nikdar ne postreže niti z najmanjšim osebnim spominom na to ali ono podrobnost v zvezi z Jezusom. In vendar je Jezus po svojem Duhu pričujoč v Pavlu do te mere, da ne živi več Pavel, ampak Kristus, ki živi v njem (prim. Gal 2, 20).

Še več. Ne samo, da je Jezus po svojem Duhu lahko pričujoč vsakemu človeku na vsakem kraju in v vsakem času, temveč je lahko še celo bolj pričujoč, kot je bil svojim apostolom pred svojo smrtjo. Kajti najsi so bili še tako zaupni med seboj, je nek zid nerazumevanja vseeno ostajal. Kolikokrat so slabo razumeli njegove besede, ko so mislili, da govori o jeruzalemskem templju, on pa je govoril o templju svojega telesa, ali se nadejali, da bo vpričo vseh znova vzpostavil Izraelovo kraljestvo, tako da na predvečer svoje smrti Jezus oponese Filipu: »Toliko časa sem med vami in me nisi spoznal?« (Jn 14, 9). Jezusova smrt je potrebna, da z njo pade ta zid nerazumevanja. Kljub temu, da ga torej ne vidijo več, jim je Jezus še bolj pričujoč. In vsakdo je lahko deležen te nove oblike navzočnosti, ki je vrh vsega še toliko bogatejša.

Zdaj pa bi rad poudaril troje potez krščanske duhovnosti, ki jih Jezus s tem prinese na dan.

Tisto, kar krščansko duhovnost jasno loči od stoične askeze, smo že poudarjali. Krščansko duhovno življenje ni plod edinole človeškega prizadevanja. Duha daje Bog in je dar. Ta dar, zdaj to boljše razumemo, je uresničen z Jezuso-

vo smrtjo in Božjo močjo, ki je Jezusa obudila k življenju. Smrt in vstajenje sta neprimerljiva s tistim, kar lahko opravi askeza. Mar more askeza s trpinčenjem zares pokoriti telo, se pravi storiti, da odmremo sami sebi? V to lahko dvomimo že, ko vidimo, da prepogosto še celo stopnjuje ukvarjanje s seboj, ne pa da bi bi vodila v samozatajevanje. Še toliko manj pa lahko sama obudi k življenju. Tako kot si ljudje sami ne podelimo telesnega življenja, tako si kristjan ne domišlja, da si ustvarja svoje lastno duhovno življenje; prejme ga od Boga z novim rojstvom; to življenje je nova stvaritev.

Druga poteza krščanske duhovnosti, ki jo je treba podčrtati, je vloga, ki jo v njej ima telo. Grki so bili sposobni telo tudi omalovaževati in Jacob Böhme govori včasih v jeziku, ki je podoben njihovemu. Judje vedo, da Duh stori, da se izsušene kosti prekrijejo z mesom. Kako naj bi bili torej mogli pričakovati nekoga Duha, ki bi jih osvobodil telesa? Jezus se razodeva v svojem telesu in je tisti, nad katerim Duh obstane. Kristjani trdimo, da je Jezus razodetje Boga ne samo v svojih besedah, temveč v vsem, kar je, telesu in duši. To pa daje krščanski duhovnosti njen svojstven značaj. Tisto, kar se zoperstavlja duhovnemu življenju, ni več telo. Kajti prav telo je lahko tempelj Duha. Pri Jezusu je do popolnosti tako. Platonu pomeni očistiti se, »da dušo, kolikor le moči, odteguješ telesu ter jo navadiš, da ne bo vzdrževala nikakih stikov s telesom, temveč se zbirala sama vase; in da bo zdaj in v prihodnje po možnosti prebivala sama s seboj, prosta ovirajočih okovov telesa.«⁸ Za kristjana pa ovira duhovnemu življenju ni telo, ampak je to nevredna želja, je greh, se pravi zlohota volja.

Še več kot to. Telo za nas kristjane ne samo, da ni ovira duhovnemu življenju, temveč je njegovo sredstvo. Kajti omogoča stik z Jezusom Kristusom in z bližnjim. Omogoča praktično izpolnjevanje zapovedi ljubezni do bližnjega in posnemanje Jezusa. Jezus, nad katerim Duh obstane, razodeva njegovo moč, ko sprejema in ozdravlja slepe, hrome in vsakršne bolnike. Ozdravlja jih v njihovem telesu in ozdravlja jih z besedami in celo s slino iz svojih ust, s kretnjami svojih rok, ki se dotikajo, skratka, ozdravlja jih s pomočjo svojega telesa.

Tako bolje vidimo, kako Duh zedinja kristjane. Jacob Böhme jih primerja z bilkami, ki poganjajo druga poleg druge vsaka dvigovaje svoj cvet, ne da bi si škodovala.⁹ Duh pa zmore še več kot to. Duh stori, da verniki sestavljajo eno samo telo, katerega sleherni ud je v službi ostalih udov, kakor Pavel razlaga.

Vsekakor je treba pripomniti, da je telo, ki je do popolnosti poduhovljeno in v katerem je podoba Boga v polni meri spet vzpostavljena, tisto telo, ki je vstalo od mrtvih, se pravi telo, o katerem si je prav težko ustvariti predstavo, če ostanemo pri tem, kar Pavel razlaga Korinčanom. To pravim zato, ker so tu pa tam do karikiranja prignali razliko med platonizmom in krščanstvom v tej točki, ne da bi pazili na nevarnost, da s tem postavljajo nasproti platonskemu idealizmu nek materializem, ki je še dlje stran od evangelija.

Ista beseda »duh« označuje hkrati človekov duh in Božji Duh, ki navdihuje krščansko duhovno življenje. Tako je po analogiji. Filozofija je razjasnila, kaj je to človekov duh, in pokazala, da je to tisto, s čimer človek spoznava in hoče in po čemer je svoboden. To spoznanje, to voljo, to svobodo preoblikuje Božji Duh. Ta Duh razodene tisto, česar človek ni vedel in ga resnično osvobaja.

⁸ Platon, *Faidon*, 67; v: *Poslednji dnevi Sokrata, Apologija-Kriton-Faidon*, Slovenska matica 1988, 154.

⁹ Prim. J. Böhme, *Der Weg zu Christo*, B. 5, K. 7.

Zaradi te analogije med Božjim Duhom in človekovim duhom pogosto izenačujemo duhovno in notranje življenje ali, drugače povedano, življenje po Božjem Duhu in človekovo duhovno življenje. Takšno izenačevanje ne priznava vloge telesa. V resnici pa Božji Duh preoblikuje vse človeško bitje, duha in telo; duhovno življenje pa se mora izražati v dejanjih, dejanjih, v katerih nastopa telo. Res pa je, da to preoblikovanje človeškega bitja lahko najprej doženevmo v človekovem duhu. Kaj je tisto, kar zagotavlja nepretrgano trajanje duhovnega življenja, kaj je tisto, kar pojasnjuje moč pastoralnih spodbud ali pripravlja preroško jasnovidnost, če ne napetost tistega, kar pastir, misijonar ali prerok doživljajo v svoji notranjosti?

Marsikateri vernik se je zavedel nezadostnosti zunanjih, telesnih del za svoje preoblikovanje, pa naj gre za pobožnosti in izpolnjevanje verskih dolžnosti (v mislih imamo Jeana Taulerja kot Martina Lutra) ali za apostolat. To pa zato, ker se odločilni, resnični duhovni boj in sprejetje milosti po veri odigravata v srcu.

Vztrajati pa je treba še pri četrti potezi krščanske duhovnosti, ki izhaja iz trditve, da je Jezus Bog. Ker je torej Jezus hkrati človek in Bog, je združitev človeka z Bogom možna. Človekovega pobožanstvenja ne smemo več imeti za besedno pretiravanje ali prazen sen.

Dogaja se, da danes celo v krščanskih okoljih o tem sploh ne govorijo več in da si tega, kot se zdi, še manj želijo, in sicer zato, ker ta beseda sama nima več pomena. Ponavljamo: »Bog se je učlovečil v Jezusu Kristusu«; »odslej služimo Bogu, ko služimo človeku«. Ali česar se nekateri drugi niso bali reči: »Bog je umrl v Jezusu Kristusu.« Takšno modrovanje se včasih žal konča tako, da iskane Boga z molitvijo odrine na obrobje in da praktično tiste, ki tako modrujejo, približa nekemu ateističnemu humanizmu, če v njihovem srcu zavzame mesto Boga človek.

Mišljenje, da je Bog »postal«, izvira bolj iz poganske mitologije kot pa iz krščanstva. Kristjani ne rečemo, da se je Bog spremenil, da je postal človek, ampak da se je njegova Beseda učlovečila. Ko Jezus pravi: »Jaz in Oče sva eno« (Jn 10, 30), se ne istoveti z Očetom; daleč od tega, še naprej ogovarja Očeta kot nekoga drugega in prosi: »Oče, povelčaj svojega Sina, da Sin povelča tebe« (Jn 17, 1) in nas vabi, da se tudi mi obračamo k Očetu. On sam hrepeni po tem, da bi se v svoji človeški naravi na nov način zedinil z Očetom, da bi odet v svojo človeško naravo stopil v Očetovo slavo.

Potem, ko sem govoril o Duhu in njegovem prihodu v človeka, potem, ko sem govoril o Kristusu, Božjem Sinu, moram govoriti o Bogu, o Bogu kot Očetu in o zedinjenju z Bogom Očetom.

Bog

Čeprav beseda pobožanstvenje doživlja nekakšen zaton in kaže, da v splošnem ne zbujajo več želje po tem, ne gre pozabiti, da so sanje o kosanju z Bogom ali z bogovi stare kot svet. Tretje poglavje *Geneze* namiguje nanje in jih postavlja na sam početek človeštva: skušnjavec premami Evo, s tem ko godi njenemu častihlepju: »Kakor bogovi bosta«. Po čem bosta to? Najprej po spoznanju: »Kakor bogovi bosta, ki poznajo dobro in hudo«. V grškem svetu je Prometej tisti, ki izmakne ogenj z neba. Ne gre več torej samo za spoznanje, tu je zdaj

tudi poželenje po Božji moči. V grški antiki se bogovi imenujejo nesmrtniki. In za marsikaterega grškega očeta pomeni kristjanovo pobožanstvenje predvsem to, da je namenjen za večno življenje.

Rimski svet se navsezadnje odloči za pobožanstvenje svojih cesarjev, sprva po njihovi smrti, pozneje že za življenja. To pobožanstvenje pomeni zlasti to, da jih je treba po Božje častiti. Pustijo se imenovati bogove, da bi bili deležni hvalisanja. To je višek sprevrženosti. Pobožna želja po Bogu, ki je brezmejen, postane brezmejen napuh. Nietzsche pa k temu še doda: »Vsi bogovi so mrtvi; zdaj hočemo, da živi nadčlovek.«¹⁰

Beseda pobožanstvenje se danes v Franciji, kot sem rekel, sploh ne uporablja. Ima pa nadomestke, ki ne morejo prikriti podobnega stremljenja, pa čeprav ostaja neizpovedano in je še naprej podzavestno. V mislih imam rabo besede »ustvarjalec« (v francoščini *créateur*: ustvarjalec, stvaritelj, pa tudi Stvarnik, op. prev.). Tisti, ki si z njo pomagajo, pri tem največkrat z ničemer ne namigujejo na Boga. Mar vsaj slutijo, da je ta beseda v jeziku vere pomembna? Ustvarjalce imenujejo ljudi z novimi zamislimi. Zanje je samo po sebi umevno, da naravi gospoduje človek s svojo znanostjo. In zdi se, da se današnji človek bolj peha za tem, da bi še povečal svojo moč, kot pa da bi si pridobil nesmrtnost.

To človekovo prisvojitve včasih opevajo tako, kot da bi že bil godpodar vesolja. A en sam pogled na nebesni svod bi bil dovolj, da se postavi nazaj na svoje mesto. Videl bi, da je primoran krožiti okoli sonca skupaj s planetom, ki ga nosi, tako kot se je nekdanj osel moral sukati okoli mlinskega kamna. In pri tem je še to sonce samo navadna zvezda med milijardami drugih, ki sestavljajo Rimsko cesto in tudi ta je samo ena med neštetimi galaksijami.

Človek ne more biti stvarnik v tistem pomenu, v kakršnem je to Bog, če se vrnemo k bolj abstraktnemu jeziku. Človek ne ustvarja iz nič samo s svojo besedo. In človek ne obstaja sam po sebi. Ni si sam izbral bivanja, ampak bivanje prejema od svojega Stvarnika. Tisti kristjani, ki so na najbolj smel način govorili o zedinjenju z Bogom, so spoznali to omejitev, ki je absolutna in predstavlja neko za vselej nespremenljivo razliko med še tako pobožanstvenim človekom in Bogom.

Priznanje te omejitve nas ne sme ovirati, da ne bi z naklonjenostjo sprejeli humanističnega stremljenja in v njem prepoznali odmeva, pa naj bo njegov zvok še tako spremenjen, tistega, k čemur vabi Bog in ne več skušnjavec: povezanost, ubranost z Božjo naravo, ki jo omenja Drugo Petrovo pismo (prim. 2 Pt 1, 4). Resnično, kar zadeva zedinjenje z Bogom, stremi krščanstvo še neprimerno više kot grška misel in moderni humanizem. Varujmo se torej, da bi omalovaževali stvaritvene težnje. Bolje se je ozreti na človeško usodo s pogledom otroka, ki se ne obotavlja pred ničemer, kot pa starca, ki se ničesar več ne nadeja. Sam evangelij nas vabi, naj postanemo kakor otroci (prim. Mr 10, 15). Vendar je treba vztrajno ponavljati, da pobožanstvenja ne bomo dosegli z obvladovanjem narave, z uveljavljanjem svoje svobode in s trdom za gmotni napredek, ampak po Kristusovi poti, ki »je sam sebe izničil tako, da je prevzel naravo hlapca in postal podoben ljudem. Po zunanosti je bil kakor človek in je sam sebe ponižal tako, da je postal pokoren vse do smrti, in sicer smrti na križu. Zato ga je Bog povzdignil nad vse in mu podelil ime, ki je nad vsakim imenom« (Flp 2, 7-9). Jezus je

¹⁰ F. Nietzsche, *Tako je govoril Zaratustra*, konec 1. dela.

pot in vrata. Nobenih drugih ni. Samo tako, da nas on, ki je Sin, sprejme za svoje brate, se lahko obrnemo k Bogu in mu smemo reči: »Oče«.

Biti sin pomeni poznati našega Očeta. Njemu bomo podobni, ker ga bomo poznali ali, kot pravi tudi Prvo Janezovo pismo, »ker ga bomo gledali takšnega, kakršen je« (1 Jn 3, 2).

Biti sin pomeni ljubiti s Sinom, njim, ki gre v smrt, da bi svet spoznal, da ljubi Očeta (prim. Jn 14, 31). »Vsak, kdor ljubi, je od Boga in Boga pozna« (1 Jn 4, 7).

S tem, ko sem govoril o krščanski duhovnosti, sem se dejansko samo površno dotaknil velikanske teme. Spustiti bi se bilo treba v več podrobnosti in pri tem razločevati krščanske duhovnosti, vzhodnjaške in zahodnjaške duhovnosti, frančiškansko duhovnost, ignacijansko duhovnost in še toliko drugih. *Neka* krščanska duhovnost gotovo obstaja. To pa spet nič manj ne drži kot to, da je zelo težko natančno izraziti, v čem se ena krščanska duhovnost razlikuje od druge, v čem se na primer krščanska duhovnost razlikuje od benediktinske, ko pa v vsaki odkrivamo isto skupno dediščino. Razlike so samo v odtenkih in uporabi posebnih poudarkov. Tako eni bolj podčrtujejo medčloveški odnos, drugi pa neposreden odnos z Bogom. Simboli, ki nakazujejo ta odnos z Bogom, so lahko različni: pri nekaterih se tema mistične zaroke ne pojavlja, pri drugih pa ima osrednje mesto, tako da prav radi iščejo navdiha v Visoki pesmi. Nekateri se posebej oprimejo značilnosti Kristusovega življenja, drugi spet kake druge. S krščansko duhovnostjo je tako kot s človeškim obrazom. Ne pomišljamo mu priznati človeškosti; in vendar skupna pripadnost človeški vrsti ne izključuje skorajda neskončne raznovrstnosti.

Začuden pa ostajam nad tem, da toliko naših sodobnikov išče drugod tisto, kar bi lahko našli v krščanstvu. In ker nas že Jacob Böhme zbira na tem mestu, povejmo, da je vsaj on znal črpati iz evangelija besede, ki so se skladale s tistim, kar je živel, in izražale Božje povabilo, kot ga je dojemal.

Prevedel Janez Perko

Povzetek: Charles Dupuy, Krščanska duhovnost

Beseda »duhovnost« hoče veliko zaobjeti, več od krščanstva. Njen uspeh izhaja tudi iz drugega razloga: priključuje nam duhovno izkustvo. Že štiri stoletja si znanje, temelječe na izkustvu, pridobiva visoke časti. Kriterij izkustva se je uveljavil v fiziki, medicini in na marsikaterem področju. Tudi verniki so skusili njegovo mikavnost in se niso več sklicevali samo na logiko vere, temveč tudi na pričevanja mož in žena, posvečenih Bogu.

Summary: Charles Dupuy, Christian Spirituality

The word »spirituality« tries to encompass more than just christianity. And there is another reason for its success: it brings spiritual experience to mind. For four centuries knowledge based on experience has been held in high esteem. The experience criterion has been adopted in physics, medicine and in many other areas. Also the faithful succumbed to its charm and no more referred solely to the logic of the faith but also to the testimonies of men and women dedicated to God.

Lojze Pirnat

O krščanski duhovnosti med Vzhodom in Zahodom*

Krščanske duhovnosti si danes ni mogoče zamišljati brez prizadevanja, da bi v zvestobi Jezusu Kristusu in v moči Svetega Duha z razločevanjem duhov hkrati razvijali inkulturacijsko in ekumensko razsežnost pristne evangeljske vere, ki je kot takšna vedno luč, sol in kvas. Rodovitne in plodne inkulturacije verjetno nikdar ni bilo brez ekumensko samokritične odprtosti in z evangeljskim razločevanjem duhov kritično prečiščenega prizadevanja za skrivnost občestveno polne »edinosti v različnosti« Kristusove Cerkve.

Najnovejša okrožnica papeža Janeza Pavla II. *Veritatis splendor* je v tem pogledu odličen dokument krščanske duhovnosti. Papežev spoprijem s temeljno duhovno boleznijo našega časa, z moralnim (in idejnim) relativizmom, ki se izraža v čudni mešanici sinkretistične in hkrati nihilistične ideologije vseenosti (Italijani rečejo temu *qualunquismo*) in katerega korenine so v napačnem pojmovanju odnosa med svobodo (razumljeno v anarhično liberalističnem smislu) in resnico ter posledično med svobodo ljubezni in resnico ljubezni, je pomemben ne samo za moralno teologijo, temveč prav tako za duhovno in ekumensko teologijo.

Moralni in idejni relativizem oziroma napačno pojmovanje odnosa med resnico in svobodo ter med resnico ljubezni in svobodo ljubezni ima namreč škodljive posledice v tako imenovanem sinkretizmu, dialogizmu, irenizmu in zgrešenem ekumenizmu za vsako ceno — na škodo prave resnice in resnične ljubezni. Vse to pa negativno vpliva praktično na vse krščansko življenje.

V nekaterih pokoncilskih teologijah je na primer napačno pojmovanje omenjenega odnosa kratko malo postavilo pod vprašaj misijonsko poslanstvo Cerkve.¹ Enciklika *Redemptoris missio* nekatera od teh vprašanj navaja takole: »Ali so misijoni še aktualni med nekristjani? Ali jih morda ne nadomešča dialog med verami? Ali ni dovolj, da imajo za svoj cilj razvoj človeštva? Ali spoštovanje vesti in svobode ne izključuje vsakršnega namena spreobračanja? Ali se moremo zveličati v katerikoli veri? Čemu torej misijoni?« (RM 4). Na to papež odgovarja s pristno misijonskim zaupanjem: »Cerkev ni imela še nikoli toliko priložnosti kakor danes, da prinese evangelij s pričevanjem in z besedo vsem ljudem in vsem narodom. Vidim, kako se svita nova misijonska doba, ki se bo spremenila v žareč in s sadovi bogat dan, če bodo vsi kristjani, posebno misijo-

* Predavanja na seminarju Krščanska duhovnost in Jacob Böhme, ki se je odvijal med 24. in 26. oktobrom 1993 v dvorani Teološke fakultete v Ljubljani.

¹ Prim. *Evangelizzazione nel mondo di oggi*, v: *Concilium* 4 (1978).

narji in mlade Cerkve odgovorili z velikodušnostjo in svetostjo na klice in izzive našega časa« (RM 92).

Zdi se, da smo najhujšo krizo misijonstva že preživeli. Toliko večje presenečenje zbuja kriza ekumenizma v odnosu do pravoslavnih, ki je po epohalnem letu 1989 nikakor ni bilo pričakovati. Sodeč po ponovnih obtožbah nekaterih pravoslavnih na račun katoličanov – o zadnjih obtožbah, ki jih je izrekel carigrajski patriarh Bartolomej med nedavnim obiskom v Srbiji in Črni gori, kjer je med drugim izjavil: »Po padcu brezbožnih režimov v pravoslavnih deželah smo se znašli pred splošnim napadom zahodne Cerkve na pravoslavje« (poroča na temelju pisanja srbskega cerkvenega časnika Pravoslavje hrvaški tednik Glas koncila²) – se ekumenska situacija zaradi dogodkov na Balkanu zaostrejuje. Komentator Glasa koncila se upravičeno razočarano sprašuje, kakšen ekumenizem je na Balkanu sploh še mogoč.

A kljub težkemu udarcu, ki ga je ekumenizmu zadala Srbska pravoslavna Cerkev s svojo posredno moralno podporo srbsko-četniškemu vojnemu nacionalizmu v njegovi agresiji na Hrvaško ter Bosno in Hercegovino, in kljub najnovejšim nepravičnim sodbam patriarha Bartolomeja, ni dovoljeno odreči se ekumenski razsežnosti krščanske vere, vztrajnemu in neutrudljivemu ekumenskemu prizadevanju, ekumenski duhovnosti in duhovnemu ekumenizmu. Vse to je namreč predvsem in prvenstveno stvar osebne zvestobe Kristusu in Cerkvi, ki je po besedah koncila »v Kristusu nekaj zakrament, to je znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu« (LG 1). Tako kakor za papeža Janeza Pavla II. mora biti ekumenizem tudi za vsakega kristjana preprosto nujnost in prvenstvena pastoralna naloga.³

Če je po mnenju protestantskega teologa Karla Bartha prvi ekumenski problem odnos Cerkve do judovstva,⁴ je drugi ekumenski problem gotovo razmerje med krščanskim Zahodom in Vzhodom. Tako je bilo že davno pred nastankom modernega ekumenskega gibanja in pred govorjenjem o ekumenizmu, dialogu in inkulturaciji, tudi že veliko časa pred usodnim letom 1054, pravzaprav že kar od prvega srečanja med grško in rimsko inkulturacijo evangelija znotraj ene in edine Kristusove Cerkve.

In če danes ugotavljamo, da je pristna krščanska duhovnost že po svoji naravi hkrati dejavnik, izraz, sredstvo in prostor gibanja za edinost kristjanov in če je evangeljsko razločevanje duhov eno izmed bistvenih nalog krščanske duhovnosti, je edinost vseh kristjanov neprestan izziv in vir vedno novih vprašanj: Kakšen je odnos med krščansko duhovnostjo in ekumenizmom? Koliko vpliva danes krščanska duhovnost na ekumenizem? Kakšen vpliv ima ekumenizem na krščansko duhovnost? Kaj je duhovni ekumenizem in kaj ekumenska razsežnost krščanske duhovnosti? Koliko uspeva krščanska duhovnost odkriti, priznati in harmonično povezati vsa pomembna duhovna izročila in vse pozitivne prvine krščanskega Vzhoda in Zahoda?

² Ž. Kustić, *Novo srednjovekovlje na srpski i grčki način*, v: *Glas koncila*, 24. oktobra 1993, 3.

³ Prim. Giovanni Paolo II., *Allocuzione ai fratelli della Comunità di Taizé* (5 ottobre 1986), v: *Lettera da Taizé* 131 (novembre – dicembre 1986); navaja Frère John, *Ecumenismo spirituale*, v: *Corso di spiritualità* (a cura di Bruno Secondin – Tullio Goffi), Brescia 1989, 636.

⁴ Prim. W. Rader, *The Church and racial Hostility, A History of Interpretation of Ephesians 2:11-22*, Tübingen 1978, 230.

Zdi se mi, da bi neke vrste odgovor na zastavljena vprašanja smeli iskati tudi v luči neke vrste »znamenj časa«, ki jih predstavljajo:

- a) »nove binkošti« Janeza XXIII.
- b) »Taizé« Rogerja Schuetza.
- c) »duhovni fenomen« Janeza Pavla II.
- d) duhovna teologija Tomaša Špidlika.

I. »Nove binkošti« Janeza XXIII.

Božja previdnost je hotela, da je postal naslednik papeža Pija XII. beneški patriarh Roncalli. Mnogi so 78 let starega kardinala poimenovali »stari dobričina«.⁵ Vse je presenetilo, da si je ta »prehodni papež«, kakor so ga hitro ocenili opazovalci, upal sklicati Drugi vatikanski cerkveni zbor. Verjetno pa ni bilo slučajno, da se je to zgodilo prav njemu, ki je v vatikanski diplomatski službi kot apostolski delegat v pravoslavnem svetu Bolgarije, Grčije in Turčije preživel celih 19 let.

To njegovo iz osebnega izkustva dobljeno poznavanje pravoslavja je skupaj z njegovim naravno odprtim in komunikativnim značajem gotovo pripomoglo k tisti presenetljivi ekumenski drži, ki je nenadoma prebudila toliko upanja in navdušenja ob papeževi napovedi koncila. V nekem nagovoru rimskim duhovnikom je papež namen koncila izrazil takole: »Ne mislimo postavljati nobenega sodišča, ki bi sodilo preteklosti. Ne nameravamo dokazovati, kdo je imel prav in kdo ne. Odgovornost je obojestranska. Vse, kar želimo reči, je: Pojdimo skupaj. Napravimo konec našim razdeljenostim«.⁶

Drugi vatikanski cerkveni zbor seveda ni samo ekumenska odprtost in preročna odločitev papeža Janeza XXIII. Koncil je bil kot pika na i dogajanjem v Katoliški Cerkvi in v vsem krščanskem svetu 19. in prve polovice 20. stoletja. Pri tem ne mislim samo na začetke ekumenskega gibanja zunaj in znotraj Katoliške Cerkve, ampak prav tako na ekumensko razsežnost vseh ostalih »gibanj«, ki so bila značilna za življenje katoličanov v tem obdobju: predvsem liturgičnega, bibličnega in patrističnega. Za vsa ta gibanja je namreč veljalo, da so pomenila vračanje k virom krščanske vere, iskanje in poglobljanje prvotne ter prvinske identitete Kristusove Cerkve.

1. Ekumensko gibanje

Od francoske revolucije, napoleonskih vojn do ruske boljševistične in drugih komunističnih revolucij med drugo svetovno vojno in po njej so bile vse krščanske Cerkve predmet enega najhujših nasprotovanj v svoji dosedanji zgodovini. Morale so se soočiti s tako imenovano razsvetljsko ideologijo različnih skrajnih liberalizmov, ki so se od začetnega laicizma, religioznega indiferentizma in antiklerikalizma prek teoretičnega ateizma in borbenege antiteizma kmalu sprevrgele v protikrščanske ter totalitarne teorije in prakse državne te-

⁵ R. Perić, *Dekret o ekumenizmu*, v: R. Perić – M. Lacko, *Dekret o ekumenizmu, Dekret o istočnim katoličkim Crkvama*, Zagreb 1987, 25.

⁶ Prim. Janez XXIII., *Allocuzione al clero romano*, v: *L'Osservatore romano*, 31. januarja 1959, v: R. Perić, n. d., 31- 32.

rorizma, kar vse je doseglo višek v vsesplošnem preganjanju Cerkve v komunizmu.

V takšnem kontekstu je razmišljanje Cerkve o odnosu do sveta, o svoji identiteti in o edinosti Cerkve nujno moralo biti obrambno in apologetsko. Razglasitev dogme o papeški nezmotljivosti v stvareh vere in morale na Prvem vatikanskem cerkvenem zboru se iz takšne perspektive (in danes iz zgodovinske izkušnje katoličanov v vseh v deželah komunističnega suženjstva!) izkaže kot previdnostno in pomembno izrekanje o nenadomestljivi vlogi petrinske službe pri skladni rasti občestva Kristusove Cerkve ter v prizadevanju za edinstvo vseh kristjanov.

Ta jasna dogmatična definicija je v magnetno polje eklezioloških razprav o mestu Cerkve v svetu in o prizadevanju za edinstvo vseh kristjanov postavila trdno žariščno in orientacijsko oporno točko, ki je postala nedvoumno izhodišče za vse nadaljnje poglobljanje in osvetljevanje skrivnosti Cerkve v vsej njeni polifoni harmoniji različnosti v edinosti in edinosti v različnosti.

Zanimivo je, da sta ravno v tem času našla pot do Katoliške Cerkve dva največja ekumenska duhova prejšnjega stoletja: središčna osebnost anglikanskega oxfordskega gibanja, in pozneje kardinal, John Henry Newman (+1890), »cerkveni učitelj pravega ekumenizma«⁷ ter Vladimir Sergejevič Solovjev (+1900), »eden največjih ruskih mislecev« in »apostol cerkvene edinosti«.⁸ Slednji je navdihoval in odločilno vplival na našega velikega ekumenista, profesorja Franca Grivca (+1963) in na z oživljanjem ciril-metodijske ideje povezane velehradske kongrese (1907-1947). Nedavno tega so ponovno potrdili pomen in pre-roško aktualnost Solovjeva za nadaljnji razvoj gibanja za edinstvo kristjanov starosta katoliškega ekumenizma Yves Congar,⁹ velikana patrističnega gibanja Henri de Lubac¹⁰ in Hans Urs von Balthasar,¹¹ ter drugi.¹²

2. Biblično gibanje

Nepoznanje Svetega pisma pomeni nepoznanje Kristusa. To vodilo sv. Hieronima, ki predpostavlja vsakemu kristjanu neposreden pristop do Svetega pisma in razumljivost Božje besede, izgleda zaradi needinosti kristjanov neuporabno. Yves Congar navaja pravoslavnega teologa Pavla Evdokimova, ki je zapisal: »Katoličani, protestanti in pravoslavni smo zbrani skupaj okrog Svetega pisma. Zaprti Sveto pismo nas zedinjuje; takoj ko ga odpremo, pa nas ločuje. Različno ga beremo, različne resnice v njem najdevamo.«¹³

Španski ekseget Luis Alonso-Schoekel piše, da je z reformacijo Sveto pismo postalo predmet polemičnega obračunavanja.¹⁴ Protestanti so priznavali eno av-

⁷ Prim. S. Janežič, *Ekumenski leksikon*, Celje 1986, 20, 148-149.

⁸ Prim. S. Janežič, n. d., 202.

⁹ Prim. Y. Congar, *Soloviev dans l'Eglise universelle (1978-1979)*, v: *Essais oecumeniques*, Paris 1984.

¹⁰ Prim. H. de Lubac, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore II*, Paris 1981, 406-416.

¹¹ Prim. H. U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix II/2*, Paris 1972, 167-230.

¹² Prim. D. Stremoukhoff, *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique*, Lausanne s. d.; J. Rupp, *Message ecclésial de Soloviev*, Presage et illustration de Vatican II, Paris – Bruxelles 1975.

¹³ P. Evdokimov, *La Bible dans la piété orthodoxe*, v: *Irenikon* (1950), 386; navedeno v: Y. Congar, *Les voies de Dieu vivant*, Théologie et vie spirituelle, Paris 1962, 51.

¹⁴ Prim. L. Alonso Schoekel, *Današnji čovjek pred Biblijom*, Zagreb 1986, 10.

toriteto (sola scriptura) in osporavali drugo. Priznavali so avtoriteto Svetega pisma, osporavali pa so avtoriteto Cerkve. Sveto pismo je postalo orožje za napad zoper Katoliško Cerkev.¹⁵

Sklicevanje na »sola scriptura« je seveda kmalu privedlo do različnih interpretacij tudi znotraj protestantizma samega. Očitno je postalo, da besedila ni mogoče prav razlagati, če ga iztrgamo iz konteksta celote. Po Congarjevih besedah si torej tekst sam po sebi ne zadošča, smisel teksta je onkraj teksta. Smisel Stare zaveze nahajamo zunaj Stare zaveze, v razodetju Jezusa Kristusa, torej v Novi zavezi. Staro in Novo zavezo je mogoče prav brati šele z očmi Cerkve, ali drugače povedano, smisel Svetega pisma je mogoče odkriti samo znotraj cerkvenega občestva. Sveto pismo, Cerkev in izročilo so tri velike resničnosti, ki jih nikdar ne smemo ločiti, ker so druga v drugi in neločljivo druga od druge.¹⁶

Ni čudno, da je v največje deformacije racionalistične interpretacije Svetega pisma najbolj zabredla prav protestantska eksegeza. Brez upoštevanja Cerkve in izročila ni moglo biti drugače. Patristična in srednjeveška eksegeza sta zato še vedno najprepričljivejši vzor zdrave, uravnovešene in duhovno rodovitne krščanske eksegeze. To je najlepše dokazal s svojimi izredno bogatimi študijami Henri de Lubac.¹⁷

Končno so morali priti do podobnih sklepov tudi znotraj protestantske eksegeze, ki je dognala, da je Sveto pismo (sola scriptura) izraz prve Cerkve (sola traditio). Tako piše kardinal Ratzinger: »Pogumno moramo izjavljati, da je Sveto pismo v svoji celoti katoliško. Če ga sprejemamo kot celoto vseh njegovih delov, sprejemamo cerkvene očete in njihovo razlago... Takšna trditev ... prihaja od mnogih sodobnih protestantskih eksegetov, na primer od profesorja Heinricha Schlierja, enega od najljubših učencev luterana Rudolfa Bultmanna. Ta je pritiral načelo sola scriptura do zadnjih logičnih posledic, pa se je ovedel, da je katolicizem zajet že v novi zavezi. Saj je v njej še pojem o živi Cerkvi, ki ji je Gospod zapustil svojo živo Besedo. V Svetem pismu pa nikakor ni pojma o tem, da bi bila Biblija arheološki fosil ali neenotna zbirka virov, ki naj jih preučujeta arheolog in paleontolog. Tako je Schlier dosledno prestopil h Katoliški Cerkvi. Drugi njegovi protestantski kolegi si ga niso upali posnemati, vendar prisotnost katoliške razsežnosti v Svetem pismu danes ni skoraj več vprašljiva.«¹⁸

3. Patristično gibanje

Vračanje k virom in odkrivanje zgodovinske razsežnosti krščanske vere je v preteklem stoletju privedlo k ponovnemu odkrivanju bogastva dediščine cerkvenih očetov. Congar posrečeno imenuje zgodovino kot »vstop v tradicijo«.¹⁹ Če je tako, potem je že samo misel na *Patrologiae cursus completus*, ki jo je v letih 1844 do 1866 izdal Jacques-Paul Migne in ki šteje v Series latina 217 zvez-

¹⁵ Prim. L. Alonso Schoeckel, n. d., 11.

¹⁶ Prim. Y. Congar, n. d., 53-54.

¹⁷ Prim. H. de Lubac, *Histoire et esprit, L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950; *L'exégèse médiévale I-II*, Paris 1961-1965.

¹⁸ V. Messori, *Poročilo o verskem stanju*, Vittorio Messori se pogovarja z Josephom Ratzingerjem, Ljubljana 1993, 139-140.

¹⁹ Y. Congar, *Théologie historique, v: Initiation à la pratique de la théologie I*, Paris 1982, 233.

kov in v Series graeca 161, ali pogled na že 400 zvezkov obsegajočo zbirko *Sources chrétiennes*, ki sta jo začela leta 1942 Henri de Lubac in Jean Danielou, dovolj, da priznamo svojo večjo ali manjšo ignoranco glede nepredstavljivo bogate zgodovine Cerkve. A kljub temu ne manjka ljudi, tudi teologov znotraj Cerkve, ki z levo roko in na hitro opravijo s tem izročilom in s to Cerkvijo.

Vendar je smisel zgodovine in še posebej zgodovine Cerkve prav odkrivanje duhovnega bogastva celostnega zaklada vere Cerkve. Samo na ta način je mogoče k zgodovini pristopiti zares — da rečem z dandanes moderno besedo — holistično. Takšno odkritje pomena patristike je v preteklem stoletju dalo pečat trem velikim teologom: Moehlerju, Newmanu in Scheebenu, v tem stoletju pa celi vrsti teologov, še posebej pa Henriju de Lubacu in Hansu Ursu von Balthasarju. Vsi ti so, izhajajoč iz patristike, opozarjali na eklezialno razsežnost krščanske duhovnosti in na nepogrešljivo »sentire cum Ecclesia« ter ljubezen do Cerkve. Prav v resnem upoštevanju in spoštljivem odnosu do izročila Cerkve se katoličani in protestantje imamo kaj naučiti od pravoslavnih bratov.

Ker ljubezni do Boga ni mogoče ločiti od ljubezni do ljudi in ker vere ni mogoče ločiti od Cerkve ter Cerkve ni mogoče razumeti brez cerkvenih očetov, slednji res predstavljajo »korenine naše vere«, kot v svoji knjigi imenuje njihovo katehezo Hamman.²⁰ Naše stoletje zato ni po pomoti dobilo imena »stoletje Cerkve«.²¹ ravno s spoznavanjem del cerkvenih očetov in posledičnim odkrivanjem patristične podobe Cerkve se je Cerkev najbolj predstavila in odgovorila na pravo epidemijo proticerkvenostne histerije. Ignoranca v odnosu do izročila Cerkve nikdar ni bila in tudi danes ne more biti dobra svetovalka.

Če danes, kot je bilo že omenjeno, celo v protestantski eksegezi izročilo postaja vedno bolj upoštevanja vredna postavka za pravilno umevanje Svetega pisma,²² potem je sprejemanje kategorije tradicije znotraj celotnega ekumenskega prizadevanja verjetno že na dobri poti neizogibno prihajajočega ekumenskega soglasja.²³ Razločevanje duhov v zvezi z izročilom in izročili bo postalo še bolj pomembno tudi zaradi dialoga z nekrščanskimi verstvi, še posebej s tistimi, ki se sicer ne sklicujejo na Božje razodetje, so pa navezani na svoje — »človeške« — verske tradicije.

II. »Taizé« Rogerja Schuetza

Majhna francoska vas je postala po zaslugi Rogerja Schuetza za Rimom najpogostejši romarski cilj mladih kristjanov iz vsega sveta. Brez pretiravanja lahko rečemo, da je Taizé eno izmed najpomembnejših središč ekumenske duhovnosti in duhovnega ekumenizma. Slednji je po besedah drugega vatikanskega koncila duša ekumenskega gibanja (prim. E 8).

Življenje in delo ustanovitelja taizéjske skupnosti, Rogerja Schuetza, sina protestantskega pastora, je eno samo strastno zavzemanje za krščansko edinstvo. Za to mu je odprla oči že kot otroku njegova stara mama.²⁴ V času gimna-

²⁰ Prim. A. Hamman, *Korenine naše vere*, Ljubljana 1993.

²¹ Prim. O. Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1926.

²² Prim. J. Ratzinger (Hrsg.), *Schriftauslegung im Widerstreit, Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, Herder, Freiburg im Breisgau 1989.

²³ Prim. B. Childs, *Teologia dell'Antico testamento in un contesto canonico*, Edizioni Paoline, Milano 1989.

zijskega študija, ko je stanoval pri neki katoliški družini, se je njegovo ekumensko čutenje še utrdilo. Dokončno je nato usmeril njegovo nadaljnje življenje obisk nekoč slavnega benediktinskega samostana Cluny. Tam ga je vsega prevzel ideal meniškega življenja. Le-tega je slednjič želel uresničiti v Taizéju, kjer sedaj dejansko že pol stoletja vodi edinstveno interkonfesionalno meniško skupnost. Njegovo življenje in delo sta ena sama, iz ekumenske duhovnosti porojena, konkretna, »parabola občestva«²⁵ in »eksistencialno znamenje edinosti Cerkve«.²⁶

1. Taizéjski duhovni ekumenizem

Kakor je po eni strani gibanje za edinstvo kristjanov nesporno »znamenje časov« našega stoletja, po drugi strani vedno bolj ugotavljamo, da smo v tej ekumenski odprtosti s svojimi različnimi pogledi, pristopi, poudarki in vrednotenji ciljev, sredstev ter sadov tega gibanja še vedno preveč odvisni od necerkvenih in neteoloških modelov in pojmovanj edinosti. Iz napačnih in seveda neustreznih gledanj potem izvirajo iluzorna pričakovanja, tem pa nujno sledijo razočaranja. V tem smislu piše o celoviti problematiki kardinal Ratzinger v zvezi z nekaterimi novjšimi ekumenskimi predlogi.²⁷ Kardinal se še najbolj strinja s Cullmannovo formulo: »edinstvo skozi različnost«.²⁸

V kontekstu teh predlogov je »Taizé« posrečen primer, kako ekumenska duhovnost konkretno postane »temeljna karizma«, ki postane mobilizacijska sila vsega duhovnega življenja neke krščanske skupnosti.

Bistvena naloga, ki so si jo zadali v Taizéju, je odkrivati »nerazdeljenega Kristusa« (prim. 1 Kor 1,13) – »totus Christus«. Iz tega sledi spreobrnjenje in sprava med kristjani ter odkrivanje skrivnosti Kristusove Cerkve kot orodja edinosti vse človeške družine.

2. Notranja pot ekumenizma in duhovna sprava

Pri teoloških pogovorih sodelujejo samo strokovnjaki, pri doseganju soglasij in sprejemanju dogovorov cerkveno učiteljstvo. Pot notranje sprave pa je dostopna vsakemu kristjanu. Prav ta notranja pot sprave je nujna za premoščanje prepada, ki ga čutimo med evangeljsko neodložljivim prizadevanjem na eni strani ter našo človeško grešnostjo, nespravljivostjo, počasnostjo in obotavljivostjo na drugi strani.

»Taizé« kot »ekumenska meniška skupnost«, »skupnost ekumenske molitve in liturgije« ter »skupnost služenja«²⁹ živi to notranjo pot sprave na štiri načine:

²⁴ Prim. Brat Roger, *Ljubav nad svakom ljubavlju*, Zagreb 1993, 100.

²⁵ J. Castellano Cervera, *Taizé: dinamica di una parabola di comunione*, v: A. Favale (a cura di), *Movimenti ecclesiali contemporanei*, LAS, Roma 1982, 496-516.

²⁶ J. Castellano Cervera, n. d., 506.

²⁷ Prim. J. Ratzinger, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Edizioni Paoline, Milano 1987, 67-137; H. Fries – K. Rahner, *Einigung der Kirche – reale Möglichkeit*, Freiburg 1983; C. Duquoc, *Chiese provvisorie*, Brescia 1985; O. Cullmann, *L'unità attraverso la diversità*, Brescia 1987; O. Cullmann, *Le vie dell'unità cristiana*, Brescia 1984.

²⁸ J. Ratzinger, *Chiesa, ecumenismo e politica*, 134.

²⁹ J. Castellano Cervera, n. d., 508-509.

a) *Molitev*

V skladu s starim načelom »lex orandi, lex credendi« pojmujejo v Taizéju skupno molitev kot prvo stopnjo sprave med kristjani. Proti nevarnosti pretiranega ekumenskega aktivizma, pragmatizma in juridizma molitev kot teološko »aktivna pasivnost« vedno znova spominja, da glavni protagonist edinosti kristjanov nismo ljudje, ampak Bog. Skupna molitev je torej vzajemno spreobrnjenje in sprejemanje daru Božje ljubezni v Svetem Duhu.

b) *Prisluhniti drugim kristjanom*

Ekumenizem ni v iskanju za vse sprejemljivega skupnega imenovalca. Ekumenska duhovnost je najprej zavest in zaupanje, da se imamo kaj naučiti drug od drugega. Bogastvo celotne skrivnosti vere namreč presega vse posameznike in vse krščanske skupnosti: presega ne samo, kar mi razumemo, še bolj to, česar mi ne razumemo, pa drugi morda bolje umevajo in živijo. Takšna drža nam pomaga odkrivati posebnosti in značilnosti raznovrstnih izročil znotraj vseh treh največjih krščanskih skupin. Bogastva teh izročil so namreč darovi Svetega Duha, ki naj bi bili v korist in obogatitev vsej Kristusovi Cerkvi in slehernemu kristjanu. Ti darovi niso izključna posest posameznega kristjana ali skupnosti, ampak namenjeni vsemu Božjemu ljudstvu. Cilj ekumenskega prizadevanja zato tudi ne more biti uravnilovsko izenačevanje Božjih darov, temveč iskreno prepoznavanje le-teh in hvaležno medsebojno obdarjanje. Prisluhniti in spoznati najboljše, s čimer je Bog obdaril različne krščanske skupnosti, je torej nikdar dokončana ekumenska naloga.

Prav ta pripravljenost in sprejemljivost za vse dobro v izročilih katolištva, pravoslavlja in evangeličanstva je ena od temeljnih drž krščanske duhovnosti.

c) *Konkretizacija*

Notranja pot sprave vključuje tudi, da poskušamo brez odlašanja udejanjiti to, kar in kolikor smo doumeli iz evangeljske Božje besede. Dejstvo, da nihče ne razume vsega bogastva skrivnosti vere, nikogar ne opravičuje za neizpolnjevanje evangelija. Samo če poskušamo živeti evangelij, ga bomo mogli tudi bolj razumeti, saj je evangelij življenje in pot, ne pa filozofija oziroma ideologija.

To velja analogno tudi za spravo med kristjani. Zato je Roger Schuetz želel, da bi bila njegova skupnost pravna skupnost in kot taka kvas v testu ločenih krščanskih skupin.³⁰

d) *Anticipacija*

Taizéjska duhovnost je vsa v znamenju »dinamike provizoričnega«. V pismu iz Varšave Roger Schuetz govori o tem, da je od vsakega kristjana odvisno, ko-

³⁰ Prim. Frère John, n. d., 633.

liko bo brez odlašanja anticipiral duhovno spravo. Anticipacija je izraz upanja. Pomeni živeti brez zamude to, kar nam je bilo v Vstalem vse že *dano* kot neizčrpni vrelec upanja za pot naprej. Ta pot naprej nas tako ali drugače pridruži Jezusovemu prehodu iz smrti v življenje v moči neizmernega daru Svetega Duha.

III. Duhovni fenomen Janeza Pavla II.

Izvolitev prvega papeža, sina slovanskega naroda, Janeza Pavla II., je bilo celo za katoličane vsestransko presenečenje Svetega Duha in v tistem trenutku evropske in svetovne zgodovine hkrati prvovrsten ekumenski in politični dogodek.

1. Papež z Vzhoda

Kmalu po papeževem prvem obisku na Poljskem se je tam z Lechom Walenso začel prebujati sindikat Solidarnost. Kaj je potem sledilo vse do znamenitega leta Gospodovega 1989, vemo. Danes si je vedno težje misliti, da bi pri vsem tem moralna in verska avtoriteta poljskega papeža v Vatikanu ne imela pomembne vloge. Upravičeno se lahko vprašamo, ali bi brez papeža Janeza Pavla II. sploh prišlo do tega, kar je simboliziral Walensa, potem Gorbačov in končno do epohalnega zloma komunizma v vzhodni Evropi?

Papež si je od vsega začetka prizadeval za duhovno enotnost Evrope od Atlantika do Urala, utemeljeno na skupni krščanski dediščini. To je imel v mislih, ko je razglasil sveta brata Cirila in Metoda za sozavetnika Evrope skupaj s svetim Benediktom (1980). Na njunem zglednem načinu evangelizacije in inkulturacije je gradil v okrožnici *Apostola Slovanov* (1985). O enotni Evropi govori tudi apostolski pismi in poslanica ob tisočletnici krščanstva v Rusiji (1990).

Papež Janez Pavel II. je že v prvem nagovoru izrazil svojo trdno, zaupajočo, mladostno navdušujočo in optimizem vzbujajočo ekumensko vero, ko je zaklical: »Ne bojte se Kristusa! Odprite vrata Kristusu! Odprite jih na stežaj!« S prvo encikliko *Redemptor hominis* je nakazal antropološko usmeritev svojega pontifikata v službi vsakega človeka in vsega človeštva, saj je »človek pot Cerkve«.

2. Romar edinosti

Da je papež res vedno bil in je še na poti k človeku, dokazuje njegovih 61 potovanj v prek 100 različnih dežel sveta, da ne omenjamo vseh njegovih obiskov v samem mestu Rimu in po vsej Italiji. In da se pri teh svojih pastirskih potovanjih ni šel kakšnega turizma, pričajo že njihovi nečloveško natrpani programi. Že sam pogled na zbirko skoraj 30 debelih zvezkov njegovih nagovorov s teh srečanj z ljudmi pove veliko. Še več pa sama vsebina teh nagovorov, saj se papež nikjer ni umikal jasni besedi o najbolj žgočih aktualnih vprašanjih dežel, kamor je prihajal na obisk.

Skoraj vsepovsod se je v okviru teh pastoralnih potovanj srečal tudi s predstavniki drugih krščanskih skupnosti in celo nekrščanskih verstev. Med drugimi

pomembnimi tovrstnimi srečanji nam bodo ostali najbolj v spominu verjetno obisk judovske sinagoge v Rimu 13. aprila 1986 ter dvoje ekumenskih in medverskih molitvenih srečanj za mir v svetu v Assisiju (27. oktobra 1986 in 9. januarja 1993).

Nenazadnje ima ekumensko težo tudi deset njegovih okrožnic, apostolska pisma in apostolske spodbude, *Zakonik cerkvenega prava*, *Katekizem katoliške Cerkve* in novi *Ekumenski pravilnik*.

Tudi korenita prenova vatikanske kurije leta 1982 (z dokumentom *Pastor bonus*) je ne samo pastoralnega, ampak tudi ekumenskega značaja. S tem je papež postavil osnovo za še bolj izrazito pastoralno in ekumensko usmeritev petrinske službe kakor tudi vatikanske diplomacije. Dosledna podpora uveljavljanju človekovih pravic je postala temeljna značilnost prizadevanja tako imenovane vatikanske politike. Kaj to konkretno pomeni, se je najprej pokazalo v — za zahodni svet — presenetljivi vatikanski kritiki ameriškega vojaškega posega v iraško-kuvajtski vojni. Kar eklatantno očitno pa je postalo ob izjemno hitrem vatikanskem priznanju držav Slovenije in Hrvaške. To postavljanje pravic naroda pred pravice držav je novinarka Mojca Drčar-Murko v nekem svojem komentarju v časopisu *Delo* upravičeno ocenila za pravo revolucijo v mednarodni politiki. Teološko bi temu rekli: izraz pristne ekumenske duhovnosti v politiki oziroma primer uspešne evangelizacije mednarodne politike.

3. Mož dialoga

To seveda ni bil osamljen primer. Papež je že prej pri prenekaterem obisku in v še tako kočljivih in zapletenih okoliščinah znal poiskati, najti ali vsaj nakazati odgovor, podoben Jezusovemu: »Dajte torej cesarju, kar je cesarjevega, in Bogu, kar je Božjega« (Mt 22,21). Prav vzpostavitev takšnega pristnega dialoga z različnimi ljudmi najrazličnejših kultur, veroizpovedi in ver, zmožnost sporazumevati se z njimi o bistvenih vprašanih smisla življenja in vere ter pronicljivo evangeljsko razločevanje duhov pa so danes izredno pomembne prvine ekumenske duhovnosti.

In pri vsem tem papežev dialog nikdar ni bil naiven ali nekritičen. V času, ko se je na eni strani s komunizmom zrušila velika kolektivistična utopija, z njo hkrati pa tudi svet revolucionarne morale, vrednot in idealov, in je po drugi strani zahodna stehnzirana, sekularizirana in sekularistična družba prav tako zabredla v močvirje moralnega in idejnega relativizma, indiferentizma in nihilizma, je to še posebej pomembno.

V takem vrednostno izpraznjenem in izkoreninjenem svetu človek ne more živeti. Prej v podzavest potiskana in zasmehovana potreba po religioznosti, simbolizmu, obrednosti, smislu in transcendenci je z vso silo pridrla na dan in išče potešitve. Na žalost se človek prevečkrat zateka in prehitro zadovolji z »instant« nadomestki. Prav to se dogaja danes. Priče smo namreč popolnoma nekritičnemu iskanju najbolj neobičajnih in po možnosti od krščanstva čimbolj oddaljenih ali njemu nasprotujočih sekt in religij, zatekanju v najbolj čudaške iracionalizme, v antropozofijo in teozofijo, ezoterizem, okultizem in magijo. Vse to danes ponuja in na neki način vključuje sinkretistična, krščanstvo baje presegaajoča, tako rekoč univerzalna, tako imenovana nova duhovnost oziroma tako imenovano novo duhovno gibanje — New age.

Če tej popolni zmešnjavi glede pojmovanja duhovnosti dodamo še včasih precej kaotični pluralizem tudi znotraj Katoliške Cerkve – spomniti se je treba samo, kaj o tem piše Messori v znamenitem intervjuju s kardinalom Ratzingerjem – potem je bilo duhovno ozadje dosedanjega papeževanja Janeza Pavla II. zares ena sama gosta megla.

Pontifikat Janeza Pavla II., slovanskega papeža, ki očitno odlično pozna obe duši Cerkve – vzhodno in zahodno – je prav zaradi tolikih kaotičnih silnic, znotraj katerih mora opravljati svojo petrinsko službo edinosti, prvovrstni duhovni fenomen in odličen zgled konkretizacije ekumenske duhovnosti v sedanjem trenutku zgodovine odrešenja.

IV. Duhovna teologija Tomaša Špidlika

Leta 1919 rojeni češki jezuit, ki že štiri desetletja predava na Papeškem Vzhodnem inštitutu v Rimu, je zadnjih 15 let svoje velikansko poznavanje vzhodne krščanske duhovnosti strnil v nekaj zajetnih knjig, ki predstavljajo prvo, presenetljivo temeljito in neprecenljivo sintezo s tega področja.³¹ Ker je krščanska duhovnost izrazito osebna in konkretna, verjetno ni čisto slučajno, da je to izjemno bogato in za ta trenutek tako potrebno nalogo opravil sin nevelikega češkega naroda. Na meji med krščanskim Vzhodom in Zahodom so namreč češki katoličani kot duhovni dediči svetih bratov Cirila in Metoda in v tem stoletju kot pobudniki cirilmetodijske ideje in znamenitih velehradskih kongresov (skupaj z našim velikim ekumenistom profesorjem Grivcem) še posebej poklicani – skupaj z ostalimi slovanskimi katoličani k delu za edinost kristjanov. To pa zahteva najprej dobro poznavanje obeh polovic krščanstva: vzhodne in zahodne. Patru Špidliku je na Vzhodnem inštitutu v Rimu takšno poznavanje uspelo povezati v sintezo tudi po zaslugi njegovega velikega predhodnika I. Hausherrja.

Iz Špidlikove sinteze bi omenil tri prvine:

1. Prehod od judovskega v grški svet – merilo sleherne inkulturacije krščanske duhovnosti

Zato ker je »Beseda človek postala« (Jn 1,14) (kot član majhnega judovskega naroda po eni strani, po drugi strani pa je ta ista Beseda bila poslana, da uredniči »prehod« od judovstva k univerzalnosti), ima prva inkulturacija krščanstva v dialogu z grško kulturo za kristjane vseh časov neizčrpno bogat paradigmatičen pomen.

Soočenje z duhovnostjo grške kulture je zahtevalo velikanski ustvarjalni napor evangeljskega razločevanja duhov. Sadovi slednjega so dela cerkvenih očetov od Ireneja Lyonskega, prek Klemenca Aleksandrijskega, Origena, Bazilija, Gregorja iz Nise, Evagrija Pontoškega in Maksima Spoznavalca vse do teologije Simeona, novega teologa in Gregorja Palamasa.

³¹ Prim. T. Špidlik, *La spiritualité de l'Orient chrétien I*, Manuel systématique, Roma 1978; *La spiritualité de l'Orient chrétien II*, La prière, Roma 1988; *I grandi mistici russi*, Città nuova editrice, Roma 1977; (skupaj z I. Gargano), *La spiritualità dei padri greci e orientali*, Borla, Roma 1983; *Esperienza ortodossa*, v: *Problemi e prospettive di spiritualità*, Brescia 1983, 113-126; *Manuale fondamentale di spiritualità*, Piemme, Roma 1993.

Špidlik odlično prikaže vso aktualnost reševanja problemov duhovnosti s strani cerkvenih očetov, ki so pri tem sprejeli nekatere prvine iz grške kulture (na primer antropološko trihotomijo, prizadevanje za brezstrastje in kontemplacijo) na poti poboženja in zedinjenja vsega sveta v Kristusu, ter hkrati zavračali druge – enostranske – poudarke te iste grške kulture, kakor so bili ontološki dualizem, gnosticizem, racionalizem, mesalianizem in ikonoklazem. Špidlik ob tem opozori na odločilen pomen mistike in apofatične teologije cerkvenih očetov pri izostrovanju in prečiščevanju čuta za skrivnost Boga, s tem pa tudi za zdravo in uravnoteženo antropologijo. Brez tega čuta za skrivnost Boga se teologija nujno prej ko slej spremeni v malikovanje človeških pojmov in – kot očita Gregor Nacianški arijancem – v »tehnologijo«.

Ker se podobne duhovne nevarnosti in bolezni skoraj redno pojavljajo kot ovire duhovnemu napredovanju v osebni in občestveni duhovni razvoju slehernega kristjana, se zdi poznavanje asketičnega in mističnega izkustva cerkvenih očetov ne samo koristno temveč – za zdravo duhovnost – neizogibno potrebno.

2. Grške korenine krščanskega Zahoda

Krščanski Zahod je poganjek grške korenine. Sveto pismo Nove zaveze je prišlo do nas v grškem jeziku, prav tako večina snovanja cerkvenih očetov kakor tudi vse velike teološke diskusije prvih sedmih cerkvenih zborov. Do konca 4. stoletja je bila grščina prevladujoč jezik tudi v Cerkvi na Zahodu. Zaradi tega so vse izrazne osnove krščanske vere zelo zaznamovane z duhom grške kulture.

Ker je bila grška kultura izredno bogata in raznolika, in v tej pluralnosti ni bilo vse samo suho zlato, najdemo razumljivo veliko pluralnost tudi v teologiji in duhovnosti grških cerkvenih očetov. Ker pa je bilo njihovo bogastvo doslej premalo poznano in še manj pravično ovrednoteno (spomniti se je treba samo na ponovno »odkritje« Origena, Evagrija, Gregorja iz Nise in Maksima Spoznavalca v tem stoletju!), je Špidlikova sinteza toliko bolj dragocena.

Špidlikovo sintetično poznavanje inkulturacije grških cerkvenih očetov gradi popolnejšo podobo o širini in globini njihove duhovnosti. S tem omogoča celovitejšo primerjavo z duhovnostjo latinskega Zahoda. Razločneje lahko uvidimo različne zgodovinske in kulturne pogojenosti izrazov vere, s tem pa tudi različne legitime poudarke, kakor tudi komplementarnost le-teh.

Špidlikova sinteza pomaga bolje razumeti pravoslavje, ki se predstavlja za prvega dediča grških cerkvenih očetov, hkrati pa pomaga ozavestiti »zahodne« kristjane, kaj vse in kje vse ter kakšne vse so korenine vsem skupne krščanske identitete.

3. Ruska inkulturacija krščanske duhovnosti

Za širjenje krščanske vere med slovanskimi narodi imata sveta brata Ciril in Metod gotovo neprecenljive zasluge. Njuno misijonarjenje je kljub vsemu nasprotovanju obrodilo obilo sadu. Če bi jima bile okoliščine bolj naklonjene, bi verjetno zgodovina odnosov med krščanskim Vzhodom in Zahodom potekala precej drugače.

Ruski kristjani so sad takšne misijonarske duhovnosti, kakršno so gojili bizantinski menihi-misijonarji tudi kot dediči inkulturacijske metode svetih bratov Cirila in Metoda. Slovanska liturgija je prispevala svoj delež k bogastvu vesoljne Cerkve in postala vir navdiha za rodovitno utelešanje evangelija v skladu z dušo slovanskih narodov.

Posebno izrazite poteze je razvila ruska duhovnost.³² Menda ga ni človeka, ki bi ne občudoval ikon Andreja Rubljova, veličastne polifonije ruske liturgije, duhovnosti »starcev« (kakor jo je naslikal že samo Dostojevski v svojem romanu *Bratje Karamazovi*) in molitvene duhovnosti, kakršna diha iz Pripovedi ruskega romarja.

Če kje, potem velja za Rusijo, da so tam menihi – v duhu izročila sv. Teodorja Studita – želeli organizirati družbo kot en sam veliki samostan. Ideje o Moskvi kot »tretjem Rimu«, ideje slavjanofilov in ideje o ruskem mesijanstvu so bile vsaka na svoj način odraz teh po menihih splošno razširjenih ruskih sanj o »sveti Rusiji«.

Kolikorkoli že je bil ta ruski karizmatični element zlorabljen in sprevržen v prevari boljševistične revolucije, ostane dejstvo, da je dal pečat ruski ljudski religioznosti in čutu cerkvenosti, v čemer so se mogli najti in poistovetiti tako preprosti kristjani kakor veliki krščanski misleci.

Brez Tihona Zadonskega, Paisija Veličkovskega in Teofana Zatvornika³³ si po Špidlikovem mnenju ne moremo zamisliti kristocentrizma in sofiologije ruskih krščanskih mislecev Skorovode, Homjakova, Dostojevskega, Solovjeva, Florenškega, Bulgakova in Ivanova. Vsi ti so v racionalističnem prejšnjem in našem stoletju dali izredno dragocen prispevek ne samo ruski, temveč vsej krščanski duhovnosti.

Povzetek: Lojze Pirnat, O krščanski duhovnosti med Vzhodom in Zahodom

Že pojem »duhovni ekumenizem« nakazuje neko zvezo med ekumenizmom in duhovnostjo. Kolikor je krščanska duhovnost uravnoteženo prizadevanje za inkulturacijo vere in hkrati za evangeljsko razločevanje duhov, toliko je že po svoji naravi izraz in »prostor«, sredstvo in dejavnik ekumenskega gibanja. In ker je za krščansko duhovnost značilna inkarnacijska konkretnost ter prvenstvo osebnega, razprava išče nekakšen odgovor na vprašanje o vzajemnem odnosu med duhovnostjo in ekumenizmom na temelju štirih »znamenj časa«: »novih binkošti« Janeza XXIII., »Taizéja« Rogerja Schuetza, »duhovnega pojava« Janeza Pavla II. in »duhovne teologije« Tomaša Špidlika.

Summary: Lojze Pirnat, Christian Spirituality between East and West

Already the term »spiritual ecumenism« indicates a certain connection between ecumenism and spirituality. Inasmuch as Christian spirituality is a balanced endeavour to inculturate the faith and at the same time to distinguish the spirits according to the Gospel, it is, by its very nature, an expression and »pla-

³² Prim. G. Manzoni, *La spiritualità della Chiesa ortodossa russa*, Storia della spiritualità IX/B, Edizioni Dehoniane, Bologna 1993.

³³ Prim. T. Špidlik, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus*, Roma 1965.

ce«, a means and factor of ecumenical movement. Since Christian spirituality is characterized by incarnation concreteness and by the priority of the personal, the treatise tries to find an answer to the question about the mutual relations between spirituality and ecumenism on the basis of four »signs of the times«: »new Pentecost« of John XXIII, »Taizé« of Roger Schutz, »spiritual phenomenon« of John Paul II and »spiritual theology« of Tomaš Špindlik.

Jože Rajhman

Zahodnoevropska — katoliška in evangeličanska — duhovnost *

Ko govorimo o zahodnoevropski duhovnosti, hočemo z izrazom »zahodnoevropska duhovnost« poudariti, da se bomo v razpravi omejili na duhovnost, ki je nastala in še nastaja na zahodnoevropskem prostoru, kjer je ob katoliški prisotna tudi evangeličanska. Vendar pa ne zanikamo prvotnih vplivov, ki so ob tej zahodnokrščanski duhovnosti bili na tem prostoru in so po svoje določevali njeno podobo. Ne bi smeli pozabiti, da je krščanska duhovnost nastala v bližnjevzhodnem prostoru, se razlila prek ožjih meja in pljusnila v kraje, ki so bili v domeni rimskega cesarstva. Prevzela je nekatere značilnosti, ki jo že v zgodnjem obdobju določujejo kot zahodno, toda nikakor ne kot neko povsem novo rimsko ali latinsko duhovnost. Svoje korenine ima vedno na Vzhodu, a je v teku stoletij postala povsem avtonomna.

Sam termin »duhovnost« je širok in ozek hkrati. Ko duhovnost označujemo s pridevnikom »krščanska«, ne govorimo le o neki nedoločljivi, a še vedno religiozni duhovnosti, temveč o duhovnosti, ki izhaja iz krščanskih prvin. Čeprav je težko opredeliti sam pojem duhovnost, pa je pojmu krščanske duhovnosti že mogoče določiti njegove meje.¹ Ob vsej določljivosti je treba v tako iracionalnem, skorajda neotipljivem predmetu, kot je krščanska duhovnost, vedno govoriti tudi o spremljajoči »neznanki«, o milosti.

Ob študiju krščanske duhovnosti v njenih zgodovinskih okvirih ugotavljamo, da je možno razpoznati več obdobij, ki se med seboj razlikujejo in se spet navezujejo, ko izhajajo drugo iz drugega. Hkrati se kaže še druga vez med njimi, in sicer sinhrona (sočasna) ob diahroni (nesočasni) rasti teh obdobij. Če znotraj krščanske duhovnosti srednjega veka ob ustaljeni shemi duhovnega življenja, ki je predvsem navezano na »meniško« stalnico, s Frančiškom Asiškim nenadoma vznikne »nova« duhovnost, tako rekoč brez korenin, se nam poruši dotedanja zgradba naših predstav o sočasnem in nesočasnem. Nastane gibanje, ki se naslanja na prvotno izročilo evangelija in ga skoraj diametralno zasuče. Ob vsej danosti časa in razmer je treba spoznati še drugo skrajno možnost: poseg nadnaravnega v naravno in prek njega obrat v novo, ko strukture, ki so živele

* Predavanje na simpoziju *Krščanska duhovnost in Jacob Böhme*, ki se je odvijal med 24. in 26. oktobrom 1993 v dvorani Teološke fakultete v Ljubljani.

¹ Prim. L. Bouyer, *Einführung in die christliche Spiritualität*, M. Grünewald, Mainz 1965, 13-33; E. J. Cuskelly, *Spiritualität heute*, Echter Verlag, Würzburg 1968, 13; C. Bernard, *Compendio della Teologia spirituale*, Gregoriana, Roma 1976; M. Dupuy, *Krščanska duhovnost*, v: *BV* 54 (1994).

dotlej, niso niti zaznale »novega«. V zgodovinski razdalji je mogoče takrat nepoznatno spoznati, ko se ob »solus Deus« odpre stiku z njim (Bogom) »svet«, tisti svet širokih množic, ki so bile kakor izključene iz dosega Boga. Seveda je bilo prav to pohujšanje izraženo v obliki herezije.²

Iz duhovno razgibanega visokega srednjega veka v evropskem prostoru nastane ob katoliški, vsekakor še vedno izvorni svetopisemski duhovnosti, njena različica – evangeličanska duhovnost. Tudi njo spremlja duh časa in z njim izredne osebnosti, ki prerastejo svoj prostor in obdobja, v katerih živijo, in evangeličansko duhovno življenje usmerjajo skorajda tesno s katoliškim.

Ta prizadevanja so vidnejša v zadnjem stoletju, ki je bilo zaznamovano s skupnim trpljenjem v hitlerjevskem obdobju; od tedaj postaja vedno bolj zaznaven skupni ekumenski napor, da bi kristološka duhovnost postala skupna.

1. Katoliška duhovnost

Pojem »katoliška duhovnost« je razumeti kot navidezno ožjenje pojma »krščanska duhovnost«. Na splošno govorimo le o »krščanski duhovnosti« in o zgodovini te krščanske duhovnosti. Termin »katoliška duhovnost« je treba razumeti le v kontekstu krščanske duhovnosti in v določeni soodvisnosti. Le tako je namreč mogoče govoriti o katoliški duhovnosti, ki ima ob svojih zgodovinskih danostih in zgodovinskih možnostih tudi geografsko omejeno področje. Ob tem seveda mislimo predvsem na evropski prostor in le posledično na duhovnost z izrazitim katoliškim navdihom na ameriški celin, v Afriki, ali, čeprav v zelo majhnem obsegu, na Daljnem vzhodu.

Seveda gre vedno za neko dejavnost, podobno ekspanziji neke ideje, ki se udomači v tujem prostoru v novi izvorni obliki, toda vedno s tihim priznavanjem odvisnosti in hkrati tudi zavedanjem o tej odvisnosti, ki jo bolj ali manj tudi načelno sprejema. Pri tem pa ne gre pozabiti, da je možnost prilagajanja tem večja, čim dlje traja. Z vso upravičenostjo lahko sklepamo, da gre za enoten duhovni prostor z razpoznavnimi posameznimi geografskimi danostmi, h katerim seveda prištevamo tudi zgodovinske danosti teh območij.

Zato smemo govoriti o evropski duhovnosti, v njenem prostoru pa o slovenski, prav tako kot govorimo o poljski, nemški, italijanski ipd.

Poraja se vprašanje, v koliki meri in kako so raziskave na tem področju že opravljene in ali je možno tudi tako obravnavati celoten spekter katoliške duhovnosti. Gre seveda tudi za zgodovinski prerez. Ko ob horizontalnih premicah duhovnosti govorimo še o zgodovinskih, se pokaže vse bogastvo naše duhovnosti.

Zgodovinski prerez namreč pokaže, da se je krščanska duhovnost v svojih začetkih sočasno oprla na evangeljsko tradicijo, iz nje pa je zrasla duhovnost cerkvenih očetov, ki je še danes v nekem smislu ne le ohranjena, temveč vedno znova v nekem pomlajenem razumevanju zanj ostaja tako rekoč osnova in temelj. V tem je videti tudi vpliv in željo 2. vatikanskega koncila, ki je segel pač v začetke same Cerkve in njenega vzpona najprej v ozkem prostoru Bližnjega vzhoda, nato pa v grški in rimski prostor. Vzhodni duhovni val se vse bolj širi na Zahod, kjer se počasi oblikuje zahodnoevropska duhovnost, vendar še ved-

² Prim. T. Desbonets, *Naissance et vicissitudes du mouvement franciscain du XIIIe siecle, v: Le Supplément*, Cerf, Paris 1988, Nr. 168, 5 sl.

no z močnimi poudarki vzhodne miselnosti. Tu lahko govorimo o avguštinski, kaj kmalu pa tudi o gregorijanski duhovnosti, ki pa se že razširi na skrajni evropski zahod, v Španijo in na Irsko. Ob tem je treba opozoriti tudi na filozofske primesi starogrških mislecev, tako da bi že lahko govorili o vsaj platonski obleki avguštinske duhovne misli. Inkulturacija, o kateri se danes mnogo govori, je bila prisotna že v dobi cerkvenih očetov. Avguštin je kot izvrsten poznavalec grške filozofije prenesel v krščanstvo tiste prvine »poganske« misli, ki so bile po starem izreku »naturaliter christianae«.

Vsekakor je v zgodnjem srednjem veku na Zahodu, ki je postajal vedno bolj homogena celota, prevladovalo strpno sožitje med starim in »novim«, krščanskim. V duhu Salviana³ in pozneje Gregorija Velikega so bili v glavnem pozorni na moralno življenje in »Božjo pravičnost«, manj na dogmo. Tako je bila pozornost obrnjena k duhovnemu življenju, verjetno tudi v skladu s časom, ko je papež Gregorij živel in deloval. Njegov vpliv je bil odmeven v španski, pozneje pa v irski duhovnosti. Tu so nastajale prve oblike zahodnoevropske askeze, ki je seveda poznala marsikatero potezo vzhodne duhovnosti. Pomembno je vedeti, da je bil v tem obdobju (prek Avguština in pozneje Gregorija Velikega) pretok vzhodne krščanske miselnosti razmeroma močan. Opazna je tudi nepretrgana vez med Vzhodom in Zahodom, tudi po nastanku vzhodnega in zahodnega cesarstva. Seveda je ta vez bila pozneje če že ne pretrgana, pa vsaj oslABLJENA in se je zahodnoevropska duhovnost usmerjala v lastne okvire, čeprav ni nikoli povsem pretrgala vezi s svojimi praznori, le razumevanje teh praznovorov je bilo drugačno. Poglejmo le en primer! Na Vzhodu je prevladoval le en tip (bazilijansko) meniškega življenja, na Zahodu pa so po Benediktu iz Nursije ob že ustaljenem avguštinskem modelu, po sicer benediktinskem pravilu, vedno znova nastajali novi modeli. S tem pa je seveda že dana možnost, da se je oblikovalo drugačno duhovno življenje, ki je bilo še vedno vezano na redovništvo (kot skorajda edini možni prostor, v katerem se je lahko izoblikovalo duhovno življenje).⁴

Mnogo pozneje imamo v frančiškanski obliki kali tudi »laične« duhovnosti, ki pa v renški mistiki (tudi devotio moderna — nemška mistika) postaja že množična. Od tedaj je v Katoliški Cerkvi zunajsamostanska oblika duhovnega življenja vedno bolj navzoča, čeprav je še za srednji vek značilno, da ta oblika ni bila nikoli povsem sprejeta kot možnost za višjo raven duhovnega življenja. Napetost med »laikom« in »klerikom« spremlja ves katoliški srednji vek in se ne umiri niti v predkoncilskem času. Šele Drugi vatikanski koncil opredeli tudi laično duhovnost, ko laika prizna kot subjekt, ne pa zgolj objekt cerkvenega poslanstva.

Seveda takšen, rekli bi samovoljen prerez, ne more povsem objektivno prikazati prav vseh tistih značilnosti, ki določajo opredelitev katoliške duhovnosti. Če znova povemo, da je izraz »katoliška duhovnost« neustrezen, moremo ugotavljati, da je izraz upravičen le kot zgodovinski, z njim zaobsežemo le zunanji obraz Katoliške Cerkve kot institucije, ne pa vsega tistega, kar jo določa znotraj te institucije.

³ Prim. L. Génicot, *Geistliches Leben im Mittelalter*, P. Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1958, 14 sl.

⁴ Prim. L. Génicot, n. d., 30.

Gre predvsem za pojav svetniških osebnosti, ki so s svojim delovanjem in s svojo pojavnostjo vtisnile pečat celotnim obdobjem. To so izredne osebnosti in prek njih je Cerkev v svetu uspela pokazati na svoje specifično poslanstvo. Za svetniške osebnosti je značilna svetost; svetnike kot posebno kategorijo ljudi pa pozna le Katoliška Cerkev. Njej se ni odrekla niti po koncilu, čeprav so v koncilskem ozračju obstajale težnje po ukinitvi te kategorije. Zdi se, da je svojo aktivnost v tej smeri celo okrepila. Vsaka nasprotna poteza bi mogla pomeniti, da se je Cerkev odrekla nečemu, kar je njeno bistvo. Odrekla bi se namreč temeljni opredelitvi, da je nadaljevanje odrešenja po Jezusu Kristusu.

Zgodovina duhovnosti in duhovnega življenja je zgodovina teh izrednih ljudi, to pomeni, da je Katoliška Cerkev evangelijsko duhovnost ohranjala in jo prilagajala času prek teh izrednih ljudi. Vendar ima katolicizem še neko bistveno karakteristiko, po kateri je takoj spoznat: marijansko usmeritev. Ta je bila vedno prisotna, morda je v polpretekli dobi celo naraščala kljub temu, da je koncil hotel to marijansko pobožnost usmeriti in uglasiti na kristologijo. Ta usmeritev je bila v Cerkvi vedno v ospredju, le da so tu in tam kratkotrajni ekscesi to naravnano zameglili.

Ne nazadnje naj bi omenili še zakramentalno duhovnost, ki je prav tako na poseben način v stoletjih oblikovala katoliško duhovnost. Ob vseh zakramentih gre še posebej za pomen evharistije v duhovnem življenju Katoliške Cerkve. Tako imenovana »tabernakeljska pobožnost« je bila v preteklih stoletjih središčna pobožnost, saj je v bogoslužju samem in ob bogoslužnih priložnostih dajala vedno znova navdihe in »energijo«.

Tu pa se že srečujemo z mističnim doživljanjem, ki je prek V. Truhlarja in njegovih spisov, posebej še Leksikona duhovnosti prišlo v našo zavest, saj je morda prav on eden najbolj znanih zagovornikov mističnega izkustva Boga. Ob Janezu od Križa in tudi Tereziji Avilski je vse v naš čas zasledoval pojav izkustva Boga.⁵ Vse to so poznali od vsega začetka, morda pa prav naš čas zahteva še posebej vedenje o tem izkustvu, ko Božje eksistence ne dokazujemo toliko prek racionalnega, temveč prek iracionalnega. Tu je koncil načel novo poglavje ne le v iskanju nadnaravnega, temveč je preusmeril človeka spet k izvoru, v njegovo notranjost, kjer najde Boga, ki mu je bližje kot vse še tako spoznatne stvari. Ako se vrnemo nazaj, vidimo, da je prav Meister Eckehart našel odgovor v geslu »scintilla animae«.⁶

Če končno hočemo določiti, kaj je tipično za katoliško duhovnost, potem moramo določiti razlike med to duhovnostjo in drugimi oblikami, ki so se rojevale in se še rojevajo v drugih veroizpovedih. Če so te krščanske, potem so v mejah svojih veroizpovedi določljive in razpoznatne. Kar pa je tipično za katoliško duhovnost, tudi v mejah te katoliške duhovnosti, je morda prav zato tipično, ker je odsev krščanske duhovnosti.

Prav tu pa lahko rečemo, da utegne biti govorjenje o »katoliški« duhovnosti zavajajoče in varljivo, takoj ko hočemo vzeti v zakup celotno krščansko duhovnost in jo predstaviti kot katoliško. Zato ni nič nenavadnega, da se raziskovalci duhovnosti izogibajo terminu »katoliška« in uporabljajo na splošno termin »kr-

⁵ Prim. V. Truhlar, *Leksikon duhovnosti*, Mohorjeva družba, Celje 1974; V. Truhlar, *Hoja za Kristusom*, Mohorjeva družba, Celje 1978.

⁶ Prim. M. Eckehart, *Deutsche Predigten und Traktate*, izdal in prevedel J. Quint, V. Goldmann Verlag, München 1955.

ščanska duhovnost«, čeprav je iz konteksta vedno razvidno, da gre za katoliško duhovnost, saj raziskujejo duhovnost v obsegu in prostoru Katoliške Cerkve.⁷

2. Evangeličanska duhovnost

Ali lahko podobno trditev postavimo tudi za evangeličansko duhovnost? Mislím, da lahko, vendar z določenimi pojasnili. Najprej je treba omeniti cezuro, ki jo slej ko prej predstavljata 16. stoletje in Martin Luter. Drugo pa je nenehna tesna povezanost protestantske duhovnosti s katolicizmom, zdaj v soglasju z njim, zdaj v nasprotju. Za slovenski prostor je ta značilnost kaj lahko ugotovljiva ob Primožu Trubarju, ki je bil kar večkrat hkrati v soglasju in nesoglasju s katolicizmom, npr. ko govori istočasno o skupni turški nevarnosti in o papežu kot največjem sovražniku. Vendar se tako Luter kot pozneje Trubar navezujeta na krščansko (tu: katoliško) tradicijo, ko svojo duhovno energijo črpata predvsem v nemški mistiki (Susó, Tauler) in prek nje sežeta vse do Avgušтина in njegovega nauka o milosti. Posebej Luter je našel vzpodbude v tako imenovani »Theologia deutsch«.⁸ V njej je našel potrditev za svojo mladostno idejo o izključni navzočnosti Boga v človekovem eksistencialnem naporu.

Božje izkustvo je zanj značilnost, ki se dogaja še posebej po njegovem »Turmerlebnis«. Ta je odločilno vplival na Lutrovo duhovno usmeritev in se kot rdeča nit vleče skozi njegovo teologijo. Ob geslu »Kako najdem usmiljenega Boga?« je celotno Lutrovo pastoralno dejavnost usmerjalo prav spoznanje, da je Bog vedno usmiljeni Bog. Tudi spoznanje o »simul iustus et peccator« je gledal v luči nauka o usmiljenem Bogu. Da se je zavedal prav te resničnosti, je mogoče razvozlati tudi v luči že tedaj prisotnega psihološkega spoznanja o duševnih in duhovnih procesih v človeku, kar je vedela tudi Terezija Avilska.

Vendar je oblikovalo evangeličansko duhovnost prav spoznanje o pravičnem in grešnem človeku hkrati, kar evangeličanskega vernika ni gnalo v obup, ampak v upajočo človekovo eksistenco v senci usmiljenega Boga. Tukaj je tudi treba razumeti geslo »sola fides«. Z njim je v evangeličanski duhovni prostor spet vključena zavest o usmiljenem Bogu, ki ne »terja smrti grešnika, temveč njegovo življenje«.

Ko v tem kontekstu beremo Trubarja, ne moremo spregledati njegove zaskrbljenosti, da bi mogel kdo vendarle napak razumeti Lutrovo misel o »zgolj veri« brez dobrih del. Prav Trubar v svojem času (že po Lutrovi smrti) razumeva »sola fides« v širšem ambientu, tako da zajema tudi dobra dela. Čeprav se evangeličanski teologi v 16. stoletju vsaj delno razhajajo glede tolmačenja dobrih del v procesu opravičenja, je morda prav takšno razhajanje delni dokaz za to, da so zelo resno jemali človekov odnos do Boga, ki ga je treba vedno razumeti le posledično: vera in dobra dela, a ne zgolj dobra dela sama.

S »sola scriptura« naj bi Luter s prevodom Biblije v domači jezik spet po svoje omogočil neposreden stik z Bogom, kar naj bi Katoliška Cerkev zavračala (nekoliko pretirana je trditev o hotenem cerkvenem monopolu nad Biblijo — znano je, da je bilo že pred Lutrom natisnjenih več izdaj Biblije v nemškem jeziku). Vendar je Luter skrb za posameznika prenesel prav nanj, ga prek Hišne postile izročil v varstvo domačemu občestvu in vodstvo »domači Cerkvi«. Skrb

⁷ Prim. *Histoire de la spiritualité chrétienne I*, Aubier, Paris 1966, 9-14.

⁸ Prim. »Der Frankfurter«, *Theologia deutsch*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1980.

Cerkve je bila prenesena na domače okolje, s tem pa tudi skrb za duhovno življenje. Ko bi iskali neko recipročnost v katolicizmu tedanjega časa, bi mogli najti sorodne težnje tudi v slovenskem prostoru, čeprav je težišče tukaj bilo bolj na Cerkvi kot na posameznih občestvih.

Poudarek je na posamezniku, ki se rešuje sam in prevzema odgovornost pred Bogom nase, ne več v varstvu Cerkve. To je dalo evangeličanskemu verniku ob novih možnostih samoosvobajanja tudi drugačen odnos do novih stvarnosti, ki so izražene v »solus Christus«.

S »solus Christus« je nastalo novo razumevanje nauka o posredništvu. Med menoj in Bogom je le Kristus, ne Marija, ne svetniki, ki ostajajo pričevalci, a ne nosilci posredništva. Omejena je tudi vloga zakramentalnega življenja in njegovega vplivanja na duhovno življenje. V cerkvah je to simbolično nakazano: oltar, na oltarju Biblija, nad njim križ. Tako oblikovana duhovnost mora biti v nekem smislu drugačna od katoliške. Prav zato z vso upravičenostjo govorimo o drugačni, evangeličanski duhovnosti.

Seveda so se že v zgodnjem luteranizmu pojavljale težnje, da bi preveliko odvisnost od zgolj »Božjega izkustva« omeščali. Taka je »württemberška« inačica, delo manj ortodoksnih teologov; k njim bi lahko prištevali tudi Trubarja. Tu gre v prvi vrsti za strpnost in dialog, hkrati pa za ponotrnanost celotnega življenja, kar bi bilo razvidno tudi v katekizmu J. Brenza.⁹ Te »mehke« variante evangeličanske duhovnosti so se v kasnejših stoletjih ponovno pojavile. Med njimi je treba vsekakor omeniti delovanje J. Böhma, po katerem se je pozneje po tridesetletni vojni uveljavilo gibanje, imenovano »pietizem«.¹⁰

Pietizem je nastajal in nastal v obdobju tridesetletne vojne, je nekakšna reakcija nanjo, hkrati pa nedvomno tudi hotena dopolnitev lutrovske pobožnosti. Vendar ta ni edini vzrok, temveč je predzgodovina odklonov do preveč ortodoksnega luteranizma, ko se začenjajo pojavljati sekte, tako v Angliji, posebej morda še na Nizozemskem.¹¹ Gre za »odklon« od uradne luteranske Cerkve, čeprav ostaja gibanje v njej, a želi svoje krščanstvo doživeti v manj uradnih okvirih. Želi pa tudi bogoslužja, kar uresničuje v medsebojnem srečevanju v bibličnih krožkih, kjer naj bi brali Sveto pismo in ga »meditirali«. Pietizem zahteva praktično krščanstvo, ki ohranja Lutrov nauk, vendar zanj ni pomembna teologija, temveč praksa. Zato naj bi vsak vernik živel v znamenju svojega (splošnega) duhovništva. Gre v nekem smislu za oživitev Lutrove tradicije v novih razmerah, družina naj se zbira okoli Svetega pisma z očetom družine, naj skuša živeti »praktično« krščanstvo.

Ob ustaljenem evangeličanskem življenjskem ritmu, ki je verjetno vendarle že utrujal, je pietizem globoko posegel v ta ritem. Z njim je bila napojena skoraj celotna (vsaj nemška) Cerkev, z njo pa seveda predvsem evangeličanska inteligenca, ki je iskala odgovor na eksistenčna vprašanja. Odgovora pa ni našla v cerkvenem nauku, temveč v samem življenju, ki naj bi izhajalo iz biblične meditacije, torej iz praktično živetega Svetega pisma. Seveda se je ta duhovnost približevala katoliški, kot so ji radi očitali, ter se je morala nenehno braniti pred

⁹ Prim. *Reformation in Württemberg*, Calwer Verlag, Stuttgart 1984; M. Brecht — H. Ehmer, *Südwestdeutsche Reformationsgeschichte*, Calwer Verlag 1984.

¹⁰ Prim. M. Schmidt, *Pietismus*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1972.

¹¹ Prim. *Histoire de la spiritualité chrétienne III; La spiritualité protestante et anglicane*, 89 sl.; *Vpliv pietizma na slovenski protestantizem*, prim. M. Kuzmič, *Franc Telmin in Lutrov Mali katekizem*, v: *F. Telmin, Mali Katechismus 1715*, Pomurska založba, Murska Sobota 1986, V-XV.

očitkom, da zapušča trdna tla Lutrove dogme. V resnici je iz nje živela, le da je prav z Lutrom postavljala v ospredje življenjsko izkustvo Boga v osebnem odnosu, ne toliko več prek uradne Cerkve. Tako pietistično pojmovanje so v umetnost prenesli veliki literati in filozofi evropske romantike, ki so izhajali iz evangeličanskih tal. Med njimi naj omenim mladega Goetheja, Kierkegaarda, pred njima pa tudi Lessinga in še druge avtorje, pomembne za evropsko romantiko. Brezosebno dožemanje dogme je preraslo v osebno doživetje Boga prek Biblije in medčloveških stikov.

3. Ekumenska duhovnost

Govoriti o ekumenski duhovnosti, se zdi, da bi bilo kontradiktorno, saj naj bi bila duhovnost v okviru posameznih Cerkva omejena z ločnico med njimi. Tako naj bi šlo tudi za le in izključno »katoliško« ali za »evangeličansko« duhovnost, ne da bi med njima potekal medsebojni dialog skozi stoletja.

Če ne gre za kontradiktornost in je mogoče govoriti o skupnih težnjah, skupnem naporu in ne nazadnje tudi skupnem interesu, moramo uporabiti termin »ekumenska« duhovnost. In še nekaj je razvidno: ekumenska duhovnost je eminentno moderna duhovnost, ki je predvsem navezana na fenomen Drugega vaticanskega koncila. Vse bolj je vidna vloga ekumenskih gibanj znotraj posameznih Cerkva, posebej še v zahodnih, med njimi sta katoliška in evangeličanska skupnost gotovo najvidnejši. Ponovno se sestajajo strokovnjaki posameznih Cerkva in pretresajo tiste vezi, ki jih spajajo in naj bi postajale most med njimi.

Tako nastajajo ekumenska središča, med katerimi je najbolj značilno središče francoski Taizé z Robertom Schutzom in njegovimi sobrati, med njimi najbolj znanim Maxom Thurianom.¹² Morda taizéjska skupnost ni v prvotni zamisli ekumenska, kot da bi bil Taizé model nekega ekumenskega zblíževanja v konkretnih oblikah, ampak je bil predvsem in najprej duhovno središče modernega sveta med in po drugi svetovni vojni. Taizéju je botrovala druga svetovna vojna z vsemi grozotami, ki so jo spremljale. Krščanski svet pa je hkrati spoznal, da je nujno graditi nov svet brez sovraštva, a s toliko več ljubezni. Taizé je privabljal predvsem mlade vsega sveta, ki se v njem niso čutili utesnjene, temveč so bili kaj kmalu povezani med seboj, stoletja nerazumevanja jih niso ločevala.

Drugi vaticanski koncil je po svoje dodal »katoliško« zrno. Zamisel je uspela. Toda ne le v Taizéju, prek njega se je širilo v celotni krščanski prostor.

V tem času smo odkrili Pierre Teilharda de Chardina. »Božje okolje« (*Le milieu divin*) je podrlo tudi tiste pomisleke, ki so še zavirali katoliško duhovno obzorje.¹³

Ob njem je živel v svojem evangeličanskem ambientu Dietrich Bonhoeffer s svojo vizijo, ki jo je moral pod giljotino zapečatiti s svojo krvjo.¹⁴

Ob Drugem vaticanskem koncilu in po njem pa nastaja pokoncilski duhovnost znotraj katolicizma. Tudi tukaj lahko potegnemo črto od prvih časov Cerkve vse do našega obdobja in ugotovimo, da se je duhovnost ohranila v svoji prvotni (čisti) obliki, da pa je zgubila marsikaj, kar jo je še označevalo v polpre-

¹² Prim. R. Schutz, *Unanimité dans le pluralisme*, Taizé 1986.

¹³ Prim. T. de Chardin, *Božje okolje*, Mohorjeva družba, Celje 1975.

¹⁴ Prim. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Ex Libris, Zürich 1970; R. Marlé, *Dietrich Bonhoeffer*, Casterman, Paris 1967.

tekli dobi. Ločevanje med askezo in mistiko (Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*) je postalo manj izrazito, stopenjska razlika med njima je skoraj izginila, ko so duhovni teologi (C. Bernard, naslednik V. Truhlarja na stolici za duhovno teologijo na Gregorijani v Rimu) z večjo opreznostjo v skladu z novimi koncilskimi pogledi in razvojem antropoloških znanosti začeli uvidevati in hkrati upoštevati vlogo milosti v duhovnem življenju, ki ni vezana na naravne zakonitosti, temveč preskakuje in zabrisuje naravne meje. Tako zabrisane meje izraža tudi pokoncilska oznaka »duhovna teologija« (Theologia spiritualis). Zgodil se je tihi preskok med askezo in mistiko in tako smo dobili pokoncilski slogan »Vsak kristjan je mistik«. ¹⁵ Gotovo prinašajo ta spoznanja drugačen pogled na duhovno življenje tudi v katoliškem svetu.

Hkrati zagotavljajo razumevanje drugih in drugačnih možnosti v predvsem zahodnoevropskem svetu. Močan priliv vzhodnih duhovnih gibanj na evropska tla dodatno prispeva k širšim pogledom na duhovnost in spet dodatno krepi tolerantnost in vzajemno iskanje skupnih duhovnih vezi.

Sklep

Razprava skuša torej začrtati mejne črte med dvema zahodnoevropskima duhovnostima. Gre za po in skozi zgodovinsko prizmo, za dve neenaki duhovnosti, ki pa se po dobrih štiristo letih, tudi medsebojnega iskanja, ujameta in še vedno vsaka po svoje živita dalje, vendar pa v skladnem sorazmerju, iz svojih »korenin«, a še vedno po zavedanju prvotne tradicije. Ob vse večjem pritisku zgodovinskih danosti, ob vse večjem naraščanju vizije postmodernega človeka uvidevata, da imata ob skupnem prazvoru skupen cilj.

Razprava ni hotela pokazati na še vedno obstoječo razliko, temveč je bil naglas na ekumenskem razumevanju medsebojne stvarnosti na področju duhovnega življenja.

Morda bi drugače zasnovana razprava prinesla v posamezni duhovnosti tu in tam poseben poudarek, našla še tiste odtente, ki sem jih hotel, včasih tudi namerno, zakriti, saj bi na celotno sliko nehote, morda celo po krivici, vrgli senco neke preteklosti, ki ne more in ne sme zavreti napredka v hotenju po sožitju in vedno bolj navzven predstavljati »zahodnoevropsko krščansko duhovnost«. ¹⁶

Končno ne kaže pozabiti, da je duhovnost kot duhovnost podvržena zakonu dinamike. Zato je razumljivo, da se srečujeta zahodnoevropski duhovnosti prav v tem dinamičnem stiku, ko se srečujeta obe s »svetnim«. Prav to pa ju določuje v razmerju do drugih »zunajevropskih duhovnosti« (bodisi, da gre tu za indijsko, kitajsko, zen duhovnost, pa tudi delno za pravoslavno), ki odklanja »svet«, zato je v tisočletjih enaka, živi v svoji notranji naravnosti, kot je bila tudi tista duhovnost, ki je prišla iz tega kroga v zahodni duhovni prostor.

Ob pravilnem razumevanju zahodnoevropske duhovnosti v razmerju do sveta, nekateri celo trdijo, da je to razmerje odločujoče za duhovnost samo, ne bi smeli pozabiti na tipično znamenje duhovnosti, upanje. Brez upanja za-

¹⁵ Prim. K. V. Truhlar, *Der Laie und das Leben der Räte, v: Laien und christliche Vollkommenheit*, Herder, Freiburg im Breisgau – Basel – Wien, 155 sl.

¹⁶ Prim. J. Rajhman, *Vpliv zahodnoevropske mistike na slovensko literaturo 17. in 18. stoletja, v: Obdobje baroka v slovenskem jeziku, književnosti in kulturi*, Obdobja 9, Ljubljana 1989, 129 sl.

Povzetek: Jože Rajhman, Zahodnoevropska – katoliška in evangeličanska – duhovnost

Razprava ne govori o pojmu »duhovnost«, niti o pojmu »krščanska duhovnost«, temveč ju predpostavlja. Z njima sooča zahodnoevropsko resničnost, ki se izrazi v dveh različicah, starejši katoliški in mlajši evangeličanski.

Katoliška duhovnost je predvsem zahodnoevropski odgovor na evangeljsko duhovnost, kakor jo razumeva v svojem času in svojem prostoru. Ta duhovnost ni statična, zaprta vase, ampak dinamična. V visokem srednjem veku se vedno bolj srečuje s svetom, ki ga pozitivno vrednoti, ter prenaša svoje izkušnje v »laični« krog, že v začetkih nemške (renskoflamske) mistike.

Evangeličanska duhovnost je Lutrova duhovnost, ki jo oblikuje v skladu z avguštinsko in nemško duhovno tradicijo. V naslednjem stoletju prihaja po Jakobu Böhmeju in še pozneje po pietistih do »popravka« preveč toge Lutrove smeri, ko se srečuje z naravo, biblijo in skupno molitvijo.

V pokoncilskem času, pa že pred njim, se obe duhovnosti najdevata v skupnih naporih za posvečenje sveta, tako v Taizéju, kakor v mnogih drugih ekumenskih gibanjih, ki jih navdihuje isti Duh. Zato bi že mogli govoriti o ekumenski duhovnosti.

V celoti je zahodnoevropska duhovnost rasla iz enakih korenin in v evangeljskem upanju, o katerem govorijo katoliški in evangeličanski teologi novejšee obdobja z enakim žarom in enako prepričljivostjo.

Summary: Jože Rajhman, Western European – Catholic and Protestant – Spirituality

Catholic spirituality is predominantly the Western European response to the spirituality of the Gospel as understood in its own time and place. This spirituality is not static and closed in itself but dynamic. In the High Middle Ages it increasingly gets in contact with the world, evaluating it in a positive manner, and transfers its experiences into »lay« circles already in the beginnings of German (Rhenish and Flemish) mysticism.

Protestant spirituality is Luther's spirituality moulded in accordance with Augustine and German spiritual tradition. In the following century Jacob Boehme and later the Pietists bring about an »amendment« of the rigid Luther's school of thought when encountering nature, the Bible and common prayer.

In the time after Vaticanum II (but also before) both spiritualities meet in common endeavours to sanctify the world, at Taizé as well as in many other ecumenical movements inspired by the same Spirit. Hence one could already speak of ecumenical spirituality.

¹⁷ F. Wulf, *Merkmale der christlichen Spiritualität heute*, v: *Geist und Leben*, 42 (1969), 358.

Roland Pietsch

Heglova dialektika z vidika Jakoba Böhmeja*

Srečanje, ki ga je pripravil Franz von Baader

Heglova filozofija je v svoji temeljni zasnovi in svojih zastavljenih ciljih teološka. Ravno z ozirom na to pa je doživela najbolj različne razlage in tolmačenja.

Ker bomo v sledečem tekstu imeli pred očmi za Heglovo filozofijo temeljni dialektični problem prehoda od ideje k naravi,¹ kakor sta nanj gledala Jakob Böhme in njegov interpret Franz von Baader, potem gre za srečanje med Böhmejem in Heglom.² Za srečanje gre predsvem zato, ker je Böhme s svojo metafiziko, ki se je rodila iz neposrednega izkustva živega Boga, kot nihče drug poklican, da kot enakovreden Heglu izreče svoje mnenje o njegovem razumevanju Boga in sveta. To srečanje je povezano z vrsto problemov, ki jih pogojujejo različna izhodišča pri Heglu oziroma Böhmeju.

Te težave se v glavnem razrešujejo tako, da se je v osebi Franza von Baadra rodil zagovornik Jakoba Böhmeja, ki je Böhmejev težak in obenem lep jezik zmožeg prevesti v filozofski jezik nemškega idealizma in je bil poleg tega, enakovreden Heglu, dorasel moči njegove misli. Raven srečanja ni mistika kot taka, marveč njen metafizično-spekulativni vidik.³

Da bomo mogli Heglov nauk o prehodu od ideje k naravi presojati z vidika Jakoba Böhmeja in Franza von Baadra, je treba najprej predstaviti Heglov nauk, tako da bo jasno, na kaj se nanaša Böhmejevo in kaj na Baadrovo gledanje. Sledila bo predstavitev Franza von Baadra, nazadnje pa še kratek pregled Böhmejevega nauka o večni naravi v Bogu, na katerega se Baader izrečno sklicuje in opira. Da bi mogli v celoti razumeti Böhmejevo in Baadrovo stališče, bomo njun nauk predstavili v obsežnejšem sklopu.

* Predavanje na simpoziju *Krščanska duhovnost in Jacob Böhme*, ki se je odvijal med 24. in 26. oktobrom 1993 v dvorani Teološke fakultete v Ljubljani.

¹ To vprašanje v dosedanjem raziskovanju o Heglu še ni docela obdelano. Prim. D. Wand-schneider – V. Höhle, *Die Enttäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Geist bei Hegel*, v: *Hegel Studien*, XVIII., 1983, 173-199. Tam je tudi nadaljnja literatura in diskusija.

² O obrnjeni perspektivi, namreč o Heglovi predstavitvi in vrednotenju nauka Jakoba Böhmeja prim. I. Schüssler, *Böhme und Hegel*, v: *Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Breslau*, X., 10, 1956, 46-58.

³ Mistika pomeni neposredno osebno izkustvo najvišje in poslednje Božje resničnosti, ki prešinja in presega celotno človekovo osebo (subjektiviteto), medtem pa se metafizika trudi, kako bi objektivno predstavila prav to Božjo resničnost samo na sebi in v njenih oblikah razodevanja. Mistika in metafizika sta zato dva vidika ene in iste Božje resničnosti.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Heglov nauk o prodoru (Entäußerung) ideje k naravi ima svoj sistematični prostor v prehodu od logike k naravni filozofiji. Za Hegla je logika znanost čiste ideje, ideje v abstraktnem deju mišljenja, ki govori o skritem, v sebi mirujočem Bogu. Naravna filozofija pa, nasprotno od tega, obravnava idejo v njeni drugačnosti, se pravi kot naravo. Če hočemo razumeti, kaj Hegel razume z idejo in z naravo, je treba oba pojma pogledati ločeno vsakega za sebe.

Pri Heglu je ideja v bistvu proces, ki v svojem razvoju preteče tri stopnje: 1. stopnjo življenja, 2. stopnjo spoznanja in 3. stopnjo absolutne ideje. Na tretji stopnji se absolutna ideja izkaže kot zadnja in najvišja stopnja logičnega procesa in predstavlja najvišjo stopnjo logičnega razvoja Absolutnega oziroma Boga.⁴ Vse dosedanje opredelitve Absolutnega ali Boga – kot Bit, Nič, Nastajanje, resnična Neskončnost, Bistvo, Temelj, Substanca, causa sui, Končni cilj in Pojem – vodijo k tej zadnji in najvišji opredelitvi Boga in so v njej zaobsežene.⁵ Na ta način je absolutna ideja Božje večno življenje samo v sebi pred stvarjenjem sveta.⁶ Bog kot ideja je večni Logos na ravni splošnega, na kateri je vse in vse ostaja.⁷ V svoji filozofiji religije Hegel razlaga večno idejo v njeni troednosti. Izhaja iz filozofskega pojma splošnosti. Z njo poskuša nadomestiti izraz »Oče«. »Splošno zaobsega celotno idejo, toda če jo kot tako obsega, je to samo ideja sama na sebi.«⁸ Vsled znotraj Božjega razlikovanja ali znotraj Božje sodbe stoji nasproti splošnemu »Sin« ali Drugo (das Andere). »V sodbi je Drugo, to, kar stoji nasproti Splošnemu, Posebno, kot od njega drugačen Bog, toda tako, da je to drugačno njegova celotna ideja kakor tudi ideja sama na sebi, tako da sta ti dve določitvi tudi druga za drugo isto, tista identiteta, ki je enost, tako da razlika ne preneha le sama v sebi, da tega ne vemo samo mi, temveč da je tako določeno, da sta eno in isto, se pravi, da je to razlikovanje prav v tem, da razlike ni, in tako je eno v drugem pri sebi.«⁹ Bistvena identičnost med Splošnim in njegovim Drugim ali med Očetom in Sinom, ki ji teologija pravi perihozeza, je za Hegla Duh ali večna ljubezen. Na ta način je večna ideja pri Heglu izrečno »to, kar imenujemo Sveto Trojico; to je Bog sam, večno troedin.«¹⁰

Heglu je nasproti temu narava kot taka uganka, ki pa jo je mogoče pojasniti, če hočemo na vprašanje o bistvu narave odgovoriti tako, da izhajamo od ideje.¹¹ Narava je absolutna ideja v podobi Drugačnega (Anderssein), se pravi, da je narava dejansko uresničenje momentov, ki jih vsebuje ideja.¹² Narava je na ta način realen izraz ideje ali drugo, ločeno od absolutne ideje. Na ta način je narava končno in ustvarjalno razodetje ideje.¹³ »Narava je sama na sebi, se pravi v ideji, božanska, toda to, kako je, se pravi njena bit (Sein), ne odgovarja njenemu

⁴ Prim. Hegel, *Werke* 8, 388. Heglova dela navajam po naslednji izdaji: G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, uredila E. Moldenhauer in K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt 1970-1971.

⁵ Prim. Hegel, *Werke* 8, 376 f.

⁶ Prim. Hegel, *Werke* 5, 44.

⁷ Prim. Hegel, *Werke* 16, 68.

⁸ Hegel, *Werke* 17, 221.

⁹ Hegel, *Werke* 17, 221.

¹⁰ Hegel, *Werke* 17, 222.

¹¹ Prim. Hegel, *Werke* 9, 15.

¹² Prim. Hegel, *Werke* 4, 33.

¹³ Prim. Hegel, *Werke* 9, 26.

pojmu; je marveč nerazrešeno protislovje. Njena posebnost je določenost (Gesetzsein), negativno, kot so stari materijo na splošno doumeli kot ne-bit (non-ens). Tako je bila narava izrečena tudi kot odpad ideje same od sebe, saj je ideja v tej zunanji podobi sama s seboj v nespodobnem razmerju.«¹⁴ Celotna dialektika prodora (odpada) ideje k naravi in dvig k duhu je Hegel na kratko povzel v svoji filozofiji religije: »Absolutna večna ideja je 1. sama na sebi in sama za sebe Bog v svoji večnosti, pred stvarjenjem sveta, izven sveta; 2. Stvarjenje sveta. To ustvarjeno, drugačno, se samo na sebi cepi na dve strani: na fizično naravo in na končnega duha. To tako ustvarjeno je na ta način drugo, najprej postavljeno izven Boga. Bogu pa je bistveno to, da se s tem tujkom, tem posebnim, s tem določenim, da bo ločeno od njega, spravi (in), tako kot ideja, ki se je sama v sebi razglasila, odpadla od same sebe, ta odpad ponovno privedi k svoji resnici; 3. To je pot, proces spreobrnjenja.«¹⁵

Franz von Baader

Baadrova kritika Heglovega nauka o prodoru (odpadu) ideje k naravi temelji v njegovem temeljitem in obsežnem poznavanju Heglove filozofije. Baader je Hegla osebno zelo cenil in znal njegovo miselno moč dostojno vrednotiti. Baader je bil prepričan, da — odkar je Hegel zanetil dialektični ogenj — ni nobene druge poti več kot ta, »da postaneš srečen na prav tej poti, se pravi tako, da se vržeš v njegova dela z istim ognjem.«¹⁶ Baadrova kritika se zato tudi ne dogaja na površini ali le od zunaj, marveč sili k najbolj odločilnim filozofskim in teološkim vprašanjem, pri čemer pa se stalno sklicuje na svojega učitelja in p»roka Jakoba Böhmeja. V Stuttgartu je leta 1839 Baader proti Heglu objavil svoj lasten tekst *Revision der Philosopheme der Hegelschen Schule bezüglichlich auf das Christentum*.¹⁷ Druge, večinoma kratke opazke in opombe k Heglu se raztresene po vseh njegovih delih. Da bi to razpršeno kritiko zbrali skupaj, moramo v naslednjih vrstah pojasniti Baadrov pojem Boga, kajti ta pojem je izhodišče in cilj vse njegove filozofije. V tej zvezi so koristna vsa dela in opombe Baadrovih učencev, ki so tudi izdali njegove spise.

Baader večno Božje življenje razume kot »večno bit in večno rast obnem«.¹⁸ Tega večnega Božjega življenja ni »niti mogoče misliti kot abstraktno nastajanje (rast) niti ne kot nepremakljivo mirovanje, niti ne kot nemirno gibanje, temveč kot bivajočo rast in rastoče bivanje, kot mirovanje v gibanju in gibanje v miru, kot sam v sebi krožeč, ne časoven, ampak večni proces, v katerem sta začetek in konec vedno drug v drugem, nepomešana in vendar neločljiva, ker sta izvedena drug iz drugega in se stekata drug v drugega po sredi-ni.«¹⁹ V tem povzemajočem opisu znotraj Božjega procesa življenja je treba

¹⁴ Hegel, *Werke* 9, 27 sl.

¹⁵ Hegel, *Werke* 17, 213 sl.

¹⁶ Baader, *Werke* 2, 141. Baadrova dela navajam po naslednji izdaji: F. von Baader, *Sämtliche Werke*, izd. F. Hoffmann, J. Hamberger in drugi, 1-16, Leipzig 1851-1860 (ponatis: Aalen 1963).

¹⁷ Prim. Baader, *Werke* 9, 289-436 (Revizija filosofemov hegeljanske šole v njihovem odnosu do krščanstva).

¹⁸ Baader, *Werke* 2, 21.

¹⁹ F. Hoffmann, *Der immanente Lebensprozess Gottes in seinen grundwesentlichsten Momenten, und die Bildung, Verbildung, Umbildung und Unbildung des emanenten oder geschöpflichen Lebens, nach Franz Baaders Lehre*, Jahrgang 1835, 299 sl.

razlikovati celo vrsto vidikov, ki pa jih ni mogoče navesti v njihovi prav tako večni posredujoči hkratni igri, marveč le enega za drugim. V izrečnem sklicevanju na Jacoba Böhmeja razlikuje Baader tri vidike Božjega bivanja in delovanja:

- »1. Tiho, prikrito ali magično bit, ki je kot indiferenca ali neločenost notranjosti od zunanosti enega in istega,
2. v notranjosti in v zunanosti ločeno, in
3. v poslednji konjunkciji obeh konkretno (Božje) bivanje (bit) in delovanje.«²⁰

Baadrov učenec in pristaš Franz Hoffmann je v tesni naslonitvi na svojega učitelja in v istočasni naslonitvi na Hegla te tri vidike opisal kot

- »1. esoteričen, idealen in logičen,
2. eksoteričen, realen ali bistven,
3. posredujoč, duhovni proces.«²¹

V naslednjem je treba te procese obdelati tako posamezno kakor tudi v njihovi povezanosti.

1. Esoteričen, idealen ali logičen proces

Baader gleda v tem logičnem procesu na to, kar je Bog izven sveta in stvari (kreature) sam v sebi. Izhodišče njegovega opazovanja je še ne odkrita edinost ali Božja modrost, ki jo je mogoče ponazoriti s piko. »Kot je v piki obseženo središče, radij in zunanost (periferija), toda še neločeno, samo možno, tako je v esoteričnem Bogu prisoten že celoten Bog... v vseh vidikih svojega samoposredovanja.«²² Iz še ne odkrite edinosti ali modrosti se razodeva Bog, medtem ko se — kot pravi Böhme — »sam v sebi dojema in najde in Boga rojeva iz Boga.«²³ Tesno naslonjen na Böhmejev jezik opisuje Baader posamezne elemente tega dogajanja. Prvi vidik Božjega razodetja v njem samem »je dojetje (Fassung). Zajetje (Fassung) gre neposredno v dojeto (v sina dojetja) in to dojeto, ko se zave sebe (dojame), se izgovori in dopolni trojstvo (Ternar) v izgovorjenosti.«²⁴ To pomeni, da se znotraj Božje samorazodetje dogaja na trojen način. V skrčeni obliki je to opisal Baadrov učenec Franz Hoffmann: »Dojetje (Očeta; 2, a) iz monas (Monas?) (1) kot iz osrednje in še ne oblikovane modrosti, ki se kot dojetje zlije v dojeto (3, b) (v Sina), v katerem se, iz monas črpajoče polnosti Očeta zlije v eno kot osnovno podobo (pojmovana kot središčna beseda), ki se izhajajoč (kot Sveti Duh; 4, c) odpre, in tukaj se, izgovarjajoč se in kot v dojetju (Očeta v Sinu) dojeto razodene, izlije v razvito, drugo dojetje (oblikovana modrost; 5). Dojetje je torej dvojno, neposredno (v Sinu) in posredno (posredovano, v Svetem Duhu v oblikovani modrosti).«²⁵ Ta večni dogodek Božjega samodojemanja (samozajemanja) kot samorazodevanje je istočasno njegovo spoznavanje in gledanje samega sebe. »Kot v svoje prvotno gledanje samega sebe gredoča svoboda gledanja, medtem ko njega ne gleda nihče, gleda Oče v sebi Sina, pojem samega sebe in univerzalno obliko kot prvotno odetje z

²⁰ Baader, *Werke* 7, 298 sl. opomba.

²¹ F. Hoffmann, n. d., 302 sl.

²² F. Hoffmann, n. d., 303.

²³ Baader, *Werke* 13, 64.

²⁴ Baader, *Werke* 13, 64.

²⁵ F. Hoffmann, n. d., 307 sl.

obleko (Einhüllung), ki jo pogojuje Očetovo razkritje (se pravi razodetje) ali dojetje (Fassung) prvega gledanega in drugega gledajočega, ker je isti kot gledanje, v katerem se Oče vidi naenkrat, udejanja množstvo (Vielheit) in vse (Allheit), in v katerem ali s katerim, ker to odetje z obleko ali dojetje samega sebe ni zaprtje samega sebe, Oče gleda Duha kot drugega gledanega in tretjega, ki gleda, ker je Duh skupaj z Očetom in Sinom Ideja ali Sophia (modrost) in kot razvitje gledanj gleda kot tretji gledani, toda ne tisti, ki spet gleda, ker je ta ideja (ali modrost) podoba trojstva (Ternar) in ne tista, ki spet gleda sebe oziroma ni oseba, tako kot je Oče le tisti, ki gleda in od znotraj sem (von innen her) ni več gledan.«²⁶ V zrcalu modrosti bodo potem vidne neskončne Božje možnosti. Z uresničenjem teh možnosti se proces razodevanja samega sebe premakne na naslednjo stopnjo.

2. Eksoteričen, realen in bistven proces

Po eksoteričnem, realnem ali bistvenem procesu se to, kar je v esoteričnem, idealnem ali logičnem postalo jasno, posreduje navzven in tako razodene. Ta prehod ali posredovanje se zgodi na Božjo pobudo (po Božji volji), po kateri se v Bogu dogaja vse gibanje in vse življenje. Volja je medij za prehod od potencialne biti v esoteričnem procesu k aktualnemu bitju v eksoteričnem procesu. Prehod pride na dan po Božji večji naravi, ki nastaja iz Božje volje in predstavlja neposredno ustvarjalno počelo, po katerem se Bog v svoji troedinosti izrodi (ausgebiert). Nastanek večne narave v Bogu pojasnjuje Baader s tiho neizgovorjeno mislijo ali radostjo (Lust), ki hoče biti izgovorjena. Ko se ta misel na tihem dojame, se prebudi sla (Lust), naj se misel izgovori, želja pa prebudi poželenje.²⁷ Na ta način nastajata radost in poželenje večno hkrati iz volje, ki po njima spet prihaja do dvojnega dojetja. »Naravo je pri tem mogoče dojeti v njenem dvojnem značaju, enkrat kot proizvajajoče počelo (physis) ali natura naturans, nato pa kot proizvedeno snov (Passives) ali natura naturata. Poželenje kot moška zahteva išče radost (Lust), hrepenenje je kot ženska zahteva in (zahteva) onega (dieses jenes), praznina išče polnost in tisto ono (diese jene).«²⁸ To protislovje se stopnjuje, ker hoče prvo vase, drugo pa iz sebe. Ker se pa nobeno od drugega ne more ločiti, se njuno protislovje stopnjuje do tesnobe, ki pa kot izraz protislovja večne narave v Bogu ne more priti na dan. »Na eni strani je torej tiha radost, blaga prostost, ki potrebuje strogosti, da se okrepi; na drugi strani je strogo poželenje (narava), ki potrebuje miline, da postane mehko. Ko obe strani svojo vzajemno potrebo ponotranjita, se pustita ujeti drug drugemu in v svojem menjajočem se stekanju razkrijeta Božjo ljubezen in prostost v naravi, in narava v ljubezni in prostosti. Kajti vsakdo daje drugemu le od tega, kar ima, in prejema od drugega, kar nima in kar potrebuje.«²⁹ Nedotaknjena od tega protislovja narave in njenega dvigovanja ostane večna enost (Einheit), ki ne prejme nobene narave, pač pa to večno naravo prešinja. Enost »je vedno sredina, iz katere izhaja dvojnost (radost in poželenje) in v katero se spet steka. Neposredno hkratno stekanje obeh vidikov ni mogoče. Izmenjujoče stekanje (Eingang) pride na

²⁶ F. Hoffmann, n. d., 318.

²⁷ Prim. Baader, *Werke* 13, 71.

²⁸ F. Hoffmann, n. d., 322 sl.

²⁹ F. Hoffmann, n. d., 326.

dan samo po posredovanju. Sredina namreč, ko se kaže (sich setzt) kot radost in poželenje, se iz obeh spet povzame nazaj in se na ta način sedaj pokaže kot posredovana, enkrat kot svoboda v naravi, drugič kot narava v svobodi, kot močna ljubezen in kot ljubezniva moč.³⁰

3. Posredujoč, duhovni proces

V tem procesu se posreduje identiteta med esoteričnim in eksoteričnim procesom. To, v čemer sta oba procesa identična, mora biti različno in prek tega dejavno v celotnem procesu Božjega samorazodevanja, se pravi v vseh treh procesih. Tako dejavno moč ima samo Božja volja, ki je sama na sebi duh. Volja je, »ki esoterično bit napravi eksoterično in se v posredovanju obeh rodi (ausgebirt) kot zase bivajoče, se pravi kot živi duh in identiteta subjekta in objekta.«³¹ Tako kot je absoluten duh s svojim zunanjim in notranjim videzom in v sredini ter s sredino obeh v svojem bistvu troedin, »tako je on v tej svoji sredini sam v tej posredujoči dejavnosti kot duh troedin v osebah, v tem ko je kot Oče stvarnik in s tem tudi gospodar in zakonodajalec, kot Sin kot posrednik, sprava (Versöhner) in odrešenik (iz neposrednosti) in izvrševalec postave, kot Sveti Duh dopolnilelj in sveti v polnosti vseh Božjih kvalit.³² Trojnost pa ne velja le za celoto Božjih lastnosti, marveč tudi za samega Božjega Duha, ki je trioseb. »Oče je osebnost (Persönlichkeit), ki večno začenja, Sin je osebnost, ki je večni začetek (angefangen wird), kot razodetje Očeta; in Sveti Suh je osebnost, ki večno razodeva Očeta po Sinu z večno izgovorjeno modrostjo iz besede, ki jo rojeva Oče. Kajti Sin je Očetova beseda in modrost je glasno razodeta beseda, po kateri govori Oče v večnem rojevanju svoje besede. Medtem ko je Sin ali beseda razodete Očeta in Sveti Duh razodetje Očeta po Sinu in tako tudi razodetje Sina, tako je beseda središče Božje osebnosti, in če je božansko treh oseb od Očeta, njena duhovna bit (Geistigkeit) od Svetega Duha, potem je njena osebnost od besede ali od Sina.«³³ Duh se torej v trojnosti dojema in posreduje kot sredina svoje esoterične in eksoterične biti. Kar je esoterični biti povsem notranje, to je v triosebnem duhu hkrati notranje in zunanje, »kajti skupno bivanje ali enost notranjega in zunanjega je ravno živa sredina. Trioseben duh je pri tem pri neprenehnem presajanju notranjega v zunanje in zunanjega v notranje, da bi se tako v obeh dojel kot identičen. Vsi vidiki, na katere smo pokazali v esoteričnem in eksoteričnem procesu, pridejo šele zdaj v duhovnem procesu ven iz svoje abstraktnosti, v kateri so bili pred tem predstavljeni, in stopijo v konkretnost in bodo dojeti v svoji resnici in živosti le v duhovnem procesu.«³⁴ Na ta način se v identiteti med esoteričnim in eksoteričnim procesom dopolni večni proces življenja v Bogu — posredovan po duhovnem procesu. Baader se, kot smo večkrat poudarili, izrečno naslanja na Jacoba Böhmeja kot svojega učitelja. O njem je nekoč rekel, da »je šel pred vsemi in prehitel svetovni čas.«³⁵ V sledečem bomo pri Jakobu Böhmeju na kratko predstavili njegov nauk o Bogu.

³⁰ F. Hoffmann, n. d., 326.

³¹ F. Hoffmann, n. d., 331.

³² F. Hoffmann, n. d., 331.

³³ F. Hoffmann, n. d., 331 sl.

³⁴ F. Hoffmann, n. d., 333.

³⁵ Baader, *Werke 15*, 145.

Jacob Böhme

Izhodišče Jakoba Böhmeja je neskončna in iz nič nastala volja Božjega nepočela (Ungrund). S nepočelom označuje Böhme Božjo brezpogojno resničnost, ki se kot taka ne more javljati, ker se vsako javljanje postavlja kot razlika med seboj in brezpogojno vsebino nepočela. Böhme zato začne z voljo-brez-počela (der ungründliche Wille), ki predstavlja prvo gibanje brez začetka, Boga v svojem večnem samorazodevanju. Volja-brez-počela se dojema v svojem samorazodevanju v svojem trojnem podajanju (Setzung) v samem sebi in ustvarja na ta način ogledalo same sebe, ki ga Böhme opisuje tudi kot večno modrost. Trojno dajanje te volje pojasnjuje Böhme s pomočjo Božje trojnosti, Očeta, Sina in Duha: nedojemljiva volja-brez-počela se imenuje Oče, dojemljiva in dojeta volja, ki je z Očetovo voljo-brez-počela enako večna, se imenuje Sin, in izhodišče nedojemljive volje po dojemljivi ali vsled temelja se imenuje Duh. Ta trojnost, ki se razodeva o ogledalu večne modrosti, je še povsem skrita v enosti volje-počela in se je zato ne sme zamenjavati z razodeto Božjo triosebnostjo. V tem prvotnem obdobju Božjega samorojevanja ali samorazodevanja, kar Böhme opisuje kot jasno Božjost (klare Gottheit), večno trojstvo ali trojina, večni razum ali prosta radost, vlada edinole »edina volja kot edini Bog, ki se steka v trojstvo kot v možnost dojemanja (Fasslichkeit) samega sebe, pri čemer je središče dojemanja večno nedojemljiva edinost, ki se in se bo imenovala srce in sedež večne Božje volje, kjer ima nepočelo (Ungrund) ima samega sebe na temelju, ki je edino Božje mesto in vendar brez delov in ločitev in tudi neizmerljivo, brez vsake oblike ali podobnosti, kajti nobene stvari ni, s katero bi ga lahko primerjali.«³⁶ Z drugimi besedami, v tem prvem obdobju jasne Božjosti (der klaren Gottheit) ali proste radosti, ki jo Bog v svoji popolni brezpogojnosti posreduje v samopogojenost svojega notranjega temelja, ni še nobenih protislovnosti; Božja trojnost (subjekt) in ogledalo modrosti (objekt) tvorita zgolj notranjo možnost za protislovje. Božje samorazodetje se ne bi moglo nadaljevati, če se v enosti Božje volje ne bi ustvarila dvojnost ali izrečno nasprotje. Do tega nujnega predpogoja za nadaljnje samorazodevanje Boga pride zato, ker ob notranjih skritih možnostih, ki se kažejo v zrcalu večne modrosti, nastaja želja (Lust), da bi te možnosti posredovali navzven. S to radostjo se prebudi poželenje, ki je v tem, da se volja potegne nazaj sama vase. Zdaj sta radost in poželenje postala nasprotnika.

S tem se začne drugo obdobje Božjega samorazodevanja, ki ga Böhme imenuje »večno naravo« v Bogu. Večna narava v Bogu, ki je ni mogoče zamenjati z zemeljsko časno naravo, nastane tako, da se ena Božja volja »izlije (einführt) v svoje lastno poželenje in poželi samo sebe in tudi enoto, iz katere priteka.«³⁷ Za opis poželenja po samem sebi uporabljata Böhme tudi izraz »Szienz«, ki ga on naravno izvaja iz besede »ziehen« (vleči, potegniti, vzgojiti), s čimer on vanj vključi tudi latinski pomen »scientia« in »scire«, se pravi znanosti.

Iz tega kratkega opisa prve stopnje do nastanka narave v Bogu sledi, da se Božja volja steka v dvojno dojetje (Fassung), ki končno tvori nujno protislovje, to pa je nujno potrebno za nadaljnje Božje samorazodevanje. Prvi vidik tega

³⁶ Böhme, *Gnadenwahl* 2, 10. Dela Jakoba Böhmeja navajam po naslednji izdaji: *Jacob Böhm's sämtliche Schriften*, faksimile izdaje iz leta 1730 v desetih zvezkih, ki jo je začel August Faust, novo izdajo pa Will-Erich Peuckert, Stuttgart 1955-1961. Po skrajšanem delovnem naslovu bo najprej citirano poglavje in potem odstavek.

³⁷ Böhme, *Theosophischen Fragen* 3, 7.

zajetja je gibanje poželenja, ki obstaja v strogi znanosti, se pravi v strogem »vlečenju nase« (an-sich-ziehen) oziroma prisvajanju. To prisvajanje (Einziehen) oziroma privlačevanje nase (Anziehen) napravi »pojmljivo to, da mora volja nekaj dojeti ali vsebovati. In ko je to pojmljivo, postane debelejšje kot volja, zasenči voljo in jo pokrije«. ³⁸ Pri tej samozatemnitvi Božje volje pride do dialektičnega preobrata. Medtem ko na začetku pri prisvajajočem oziroma pritegujočem gibanju še enoumno vlada poželjiva volja, pa to voljo ob koncu gibanja obvlada tema (Finsternis). Iz te teme želi volja nazaj v prosto radost čiste božjosti. To hrepenenje je drugi vidik tistega dvojnega dojetja Božje volje, ki vpliva na nastanek večne narave in njenih lastnosti v Bogu. Na ta način je ena volja razpadla na dve nasprotujoči si gibanji volje, katerih brezizhodno protislovje je Böhme jasno poudaril: »Volja sedaj ne more iz pojmljivega (dojetega) in vendar si želi priti na svetlobo, saj se hoče oprostiti teme, ki pa jo povzroča samo s svojo privlačnostjo (Anziehen)«. ³⁹ Istočasno pa Böhme tudi poudarja nujnost tega protislovja, »kajti če v večnem Enem ne bi nastala nobena narava, bi bilo vse tiho; toda narava vodi v bolečino, občutljivost in iskateljstvo (Findlichkeit), da bi večna tišina postala bolj gibljiva... Ne gre za to, da bi s tem večnost postala boleča (prav tako, kakor ni boleča luč, ki jo daje ogenj), ampak gre za to, da bi ognjen značaj (svetlobe) v mukah premaknil tiho radost. (Večna) narava je v tihi večnosti orodje, s katerim ta oblikuje, deluje in ločuje in se v tem tudi sama dojema kot kraljestvo veselja, kajti večna volja razodeva svojo besedo prek narave. Beseda sprejema v znanju (Szienz) naravo nase, toda večna enost... ne privzame nobene narave, marveč prebiva po naravi (durch die Natur), podobno kot sonce v elementih, ali kakor nič v svetlobi ognja, kajti blesk ognja dela svetlobo svetlečo, in tukaj ni treba reči, da je to nič, kajti nič je Bog in vse«. ⁴⁰ Nič kot opis Božjega nepočela (Ungrund) ni nobeno golo zanikanje, ampak je z ozirom na čist in brezpogojen »da« neutemeljeni in nadoblikovni resničnosti Boga vsekar zanikanje vsake pogojene in sorazmerne resničnosti. To, kar ni pogojeno in ni sorazmerno, se človekovemu mišljenju zdi kot nič. Razodetje te nadoblikovne resničnosti Boga prek večne narave pojasnjuje Böhme s pomočjo svojega nauka o sedmih lastnostih ali podobah te narave in treh načelih. Preden bomo ta nauk razložili v njegovih temeljnih potezah, je treba pogledati nazaj na prvo obdobje Božjega samorazodevanja. Neizmerna polnost možnosti, ki se pojavljajo v ogledalu večne modrosti, so lahko uresničene v Bogu s pomočjo večne narave. Večna narava zmore na ta način te v čisti božanskosti (klare Gottheit) razpoložljive možnosti naroditi. To se zgodi v Bogu in tega ne smemo zamenjevati s stvarjenjem sveta in zunanje narave. Nasprotno, Böhme bi s svojim naukom o večni naravi v Bogu in sedmih značilnostih te narave rad pojasnil, da Bog zunanje narave ne ustvari neposredno iz sebe, temveč da v svoji večni naravi in po njej ustvarja praoblike, iz katerih je bila potem po Božjem stvariteljskem delu spletena zunanja resničnost sveta. Prva lastnost ali podoba večne narave, po kateri nastaja znanost (Szienz) ali zlitje poželenj, imenuje Böhme trpkost ali trdost. S to prvo lastnostjo pokaže tudi že na drugo lastnost kot njeno nujno protislovje, ki jo Böhme opiše kot vzgajanje (Ziehen) ali trn. Iz njunega medsebojnega delovanja nastane tretja lastnost, tesnoba. Delovanje teh treh značilnosti skupaj

³⁸ Böhme, *Drei Prinzipien* 14, 63.

³⁹ Böhme, *Drei Prinzipien* 14.

⁴⁰ Böhme, *Gnadenwahl* 2, 16 sl.

obstaja v tem, da se pikro poželenje prepozna (sich fasst), da se potegne vase in tako postane debela in trda. »Nasprotno pa je vzgoja, druga podoba, sovražnica trdote. Trdota je vzdržljiva, vzgoja pa je bežeča; eno hoče v sebe, drugo hoče ven iz sebe. Toda ker se druga druge ne moreta izogniti ali se ločiti, sta od znotraj podobni vrtečemu se kolesu, pri katerem hoče en del prek sebe, drug pa pod sebe. Trdota daje bistvo in težo, bodica pa, druga podoba, daje duha in polet (fliegendes Wesen); to se vrti skupaj napram sebi in ven iz sebe in vendar ne more nikamor. Kar stori poželenje, se pravi magnet, trdo, to vzgoja ponovno razbije; zato je tukaj največji nemir, podoben besneči nesmiselnosti, iz tega pa nastane strašna tesnoba.«⁴¹ Protislovje prvih dveh značilnosti je rezultat tistega v protislovje razpadajočega gibanja volje, o katerem je že bil govor. Izraz tega protislovja je tesnoba. Te tri značilnosti tvorijo do neke mere enoto, kolikor skupaj poskušajo, da bi obdržale večno prosto voljo. Prosta volja pa išče, kako bi šla ven iz tem teh treh značilnosti, s čimer se stopnjuje (njeno) protislovno stremljenje do te stopnje, da se nazadnje razbremeni (entlädt) v blisku, ognjenem blisku ali ognjenem strahu. Po tem dogodku, ki ga Böhme opiše kot četrto lastnost, nastane iz rojevajoče narave použivajoč ogenj. Pod pojmom ogenj razume Böhme voljo, ki sama preneha ali se použije. V dnu tega razumevanja obstaja predstava, da nastaja vse življenje iz ognja, ki potrebuje hrano, da bi jo povžil ali sežgal. Ognjen blisk, ki nastaja iz použitja in postane pogled, dospe do tiste točke znotraj Božje svobodne odločitve, ki jo Böhme opiše kot ločilni cilj (Scheidziel). Böhme opisuje ta dogodek prihoda ognja takole: »Če pride do bliska ali groze (Schrack), tako se to zgodi v točki in s pogledom naredi trikotnik.«⁴² »Tako je to v točki.«⁴³ Böhme hoče tukaj s simboliko točke poudariti, da se s prihodom ognja pokaže tudi samo nepočelo (Ungrund), ali drugače rečeno, enost, ki se razvije v trojnost in v njej preneha. »Na tem od Böhmeja z metafizičnim pojmom 'točka' zasedenem središču celotnega sistema se srečujejo nepočelo, svoboda v smislu jasne božjosti in svoboda na ločilnem cilju ognja. Tukaj leži kritični trenutek poslednje resnosti, kjer mora Bog potrjujoč samega sebe izbirati samega sebe.«⁴⁴ Nepočelo, ki se tukaj pokaže, seveda ni brez začetka rojevajoči, marveč je v tem použivajoč, kajti »ko se zabliška, pride po ognju do ločitve; ognjena groza je použivajoča, ki zgrabi dojeto bistvo, oboje, to v prosti radosti in to v prosti ustvarjenosti (Rauigkeit?) in to použije v trenutku, kajti povsod tukaj v ognju postaja večna volja, ki ni temelj, očitna, pred katero ne more obstati nobeno bitje, saj vse použije v svoj nič.«⁴⁵ Ko vzide ogenj, postane viden tudi nič nepočela in nepočelo se v tistem hipu vrne samo k sebi. S tem pa samorazodetje Boga še ni dopolnjeno. Ognjena groza je mnogo prej šele nastavek za nova rojevanja. Medtem ko ognjena groza použije prosto radost in tudi temno poželenje, ostane še mokra (wässrige) lastnost kot ostanek izgorevanja. V smislu alkimije postane ta voda hrana, ki jo sprejme ogenj. S tem dobi ogenj vpliv na izvir vode in blaži použivajočo vročino, da, celo spreminja jo v mehak plamen, ki sveti. Ta mehka ognjena svetloba je namreč večno nova oblika in podoba rojevajočega nepočela. S tem stopi proces Božjega samorazodevanja v četrto obdobje, ki jo Böhme opisuje tudi kot svet luči ali kraljestvo veselja. V

⁴¹ Böhme, *Mysterium magnum* 3, 15 sl.

⁴² Böhme, *Mysterium magnum* 4, 2.

⁴³ Böhme, *Mysterium magnum* 4, 11.

⁴⁴ G. Grunsky, *Jacob Böhme*, Stuttgart 1956, 236 sl.

⁴⁵ Böhme, *Mysterium magnum* 4, 11.

tem kraljestvu vladajo razodete Božje moči v ljubeči harmoniji. Iz ognjene groze se poleg sveta luči rojeva tudi svet teme, ki je kraljestvo pekla. Peklensko kraljestvo je ob prihodu ognja ločeno od možnosti rodovitnih napetosti, kajti bridka strogotost teme se boji blage svetlobe in se zapre sama vase. S tem je Božje samozodevanje dopolnjeno.

Heglov nauk o prodoru (padcu) ideje v naravo, kakor nanj gledata Jacob Böhme in Franz von Baader

Po pratkem pregledu Heglovega nauka o prodoru (Entäusserung) ideje v naravo ter Baadrovega in Böhmejevega nauka o večni naravi v Bogu je treba sedaj pogledati na to, kako sta Böhme in Baader gledala na Heglov nauk, pri čemer Böhme ne bo prišel do izraza v svoji čudoviti stari govorici, temveč ga bosta zastopala njegov zagovornik Baader in Baadrov učenec Franz von Hoffmann. Baader je med Heglovim in Böhmejevim naukom odkril tako soglasnosti kakor razlike. Najprej pogledajmo na skupne poteze. Baadrov učenec Franz Hoffmann je videl veliko Heglovo zamisel v tem, »da bi logiko dojel v tem smislu, da bi bila postala znanost o biti sami na sebi, o čistem pojmu in njegovem obsegu in njegovi razprostrtosti, sistem čistega razuma, kraljestvo čistega mišljenja, resnice same, kot je sama na sebi in sama zase brez (čutne) obleke«. ⁴⁶ Ta zamisel očitno odgovarja obdobju čiste božjosti ali esoteričnem procesu — kot ga razume Böhme. Nadaljno skupno točko ugotavlja Baader, ko gleda na dialektično miselno gibanje obeh mislecev: »Jacob Böhme je za temelj svoje filozofije postavil krožno gibanje Absolutnega, ki se samo sebe iščoč premakne stran od sebe, ki pa se po tem, ko se tako vedno najdeta, vedno vrača k sebi, isti ternar pa postavlja za temelj svoji znanosti tudi Hegel, medtem ko se, kot pravi sam, 'ideja ali sam sebi enak razum, da bi bil sam zase, postavi sam nasproti sebe, kakor da bi bil nekdo drug, toda v tej drugačnosti sebi enak, iz njega vedno vračajoč se k sebi'«. ⁴⁷ Te skladnosti pa se pri gledanju od blizu sprevržejo v nasprotje. Odločilna točka, na kateri bo postala razlika med Heglom in Böhmejem razločna, je različno razumevanje razmerja med idejo in naravo in idejo in naravo samo zase. Baader sicer najprej ugotavlja, da Hegel in Böhme soglašata v tem, ko učita, da se ideja razodeva po naravi. Razlika se pokaže, ko postavimo Heglov in Böhmejev nauk drugega poleg drugega in ju med seboj primerjamo. Böhme uči, »da postaneta nerazkrita ideja in kot tako še nerazodeto počelo narave očitna šele po posredovanju njune konjunkcije v njuni integriteti«. ⁴⁸ Ker so po Baadrovem mnenju filozofi, Böhmejevi sodobniki, to spregledali, se niso mogli izvleči iz dualizma realnega in idealnega. Hegel je ta dualizem sicer prepoznal, ni ga pa zmogel, kot Böhme, premagati. Hegel soglašja z Böhmejem v tem, »da on dojema idejo že kot »ab origine« različno od počela narave, čeprav izhajajoče od ene in iste vzročnosti (volje brez temelja), toda že pri prvem koraku gre stran od tevtonskega filozofa kot ustanovitelja resnične nemške fiziozofije kot teozofije, ko počelo narave in voljo narave tako v ustvarjalni kakor ustvarjeni biti ne pomuje kot zgolj začetek, ampak že kot dopolnjeno in dokončano naravo, da, po grešnem padcu ideje celo za samo po sebi

⁴⁶ F. Hoffmann, n. d., 303.

⁴⁷ Baader, *Werke* 2, 332. Baader se tukaj sklicuje na Heglovo *Enciklopedijo*, par. 11.

⁴⁸ Baader, *Werke* 9, 303.

nastalo kreaturo».⁴⁹ Za Baadra obstoji glavna Heglova zmota v tem, da je on idejo ali »to, kar je Bog sam v sebi (njegovo naravo), privzel za celega Boga«. ⁵⁰ Z drugimi besedami, Hegel je privzel »esoteričen, zgolj logičen Božji svet idej za celotnega in konkretnega Boga«. ⁵¹ Baader je razlog za ta nesporazum videl v tem, da Hegel ni povsem razumel razmerja med kavzalnostjo ali vzročnostjo do njenega temelja in njene pojavnosti. Vzrok in temelj sta za Baadra dva temeljna pojma, ki sta med seboj neločljivo povezana in vendarle morata ostati med seboj različna. Razlikovanje obeh pojmov najdemo že pri Proklu, pri sholastikih in natančneje pri Jacobu Böhmeju. Baader pojasni soupadanje in različnost teh dveh pojmov na tale način: »Vzrok (ki nekaj spravi na dan) se ne more izraziti drugače kot tako (da nekaj zares spravi na dan), kot utemeljevanje samega sebe in le prek enega takega vzroka (take osnove, opore itn.) pride on (vzrok) kot povzročujoč v bivanje.«⁵² Za predstavitev Božjega življenjskega procesa iz tega sledi, da Bog kot vzrok samemu sebi, se pravi kot volja brez temelja, lahko postane dejaven le takrat, če se je dojel v notranjem, zunanjem in med njima posredujočem razlogu. Posamezne dobe in vidiki tega večnega dogodka, posebno nastanek večne narave v Bogu, sta natančno opisala Böhme in Baader. Medtem ko Hegel soupadanja in razlike med vzrokom in temeljem (Grund) ni upošteval in ni razlikoval med večno neustvarjeno ustvarjalno in časovno ustvarjeno naravo, tudi ni razlikoval med neustvarjenim večnim samorazodevanjem (Selbstmanifestation) Boga in njegovim ustvarjalnim razodevanjem. Iz te »pomnožitve samega v sebi in s svojim razodetjem in izgovoritvijo po tej naravi toliko nad to naravo bivajočega Boga«. ⁵³ Baader zaključí, da je bil Hegel panteist. Njegov panteizem po Baadrovem mnenju ne obstoji v tem, da Hegel »dopušča, da je narava kot stvar (Kreatur) nastala tako, da se je Bog izrazil«, ⁵⁴ marveč v tem, da je on »objektivno misel, ki je Bog sam, pomnožil z mislijo ustvarjenega duha«. ⁵⁵ Predsodek panteizma pa je bil izrečen tudi proti Böhmeju in Baadru. Baader je do tega zavzel izrečno stališče, ki ga lahko tukaj omenimo le na kratko: »To, da po nauku J. Böhmeja stvar (Kreatur) izhaja neospredno iz narave po tem, ko se ta prebudi in udejanji, je po drugi strani mogoče o naravi kot nečem posebnem govoriti le potem, ko je nastala stvar in le z ozirom nanjo, ne pa z ozirom na Boga, s čimer torej J. Böhme zavrne vsako enakost bistva ustvarjenega s stvarnikom, se pravi to sicer brez njegovega pojma narave neizogibno zrušenje obeh ali panteistično in naturalistično zmešnjavo obeh, ki so mu jo hoteli očitati ravno oni, ki se sami teh predsodkov niso mogli znebiti.«⁵⁶ Na koncu navedimo eno od mnogih Böhmejevih izjav, iz katere je jasno razvidno, da je on odklanjal vse naturalistične in panteistične predstave: »Če opazuješ globino neba, zvezde, elemente, zemljo, tako s svojimi očmi gotovo ne spoznaš svetle in čiste božjosti, pa čeprav je povsod tukaj in znotraj; ko pa dvigaš svoje misli in misliš na Boga, ki vlada v vesolju v svetosti, predreš nebo in dosežeš Boga samega v njegovem svetem srcu.«⁵⁷

⁴⁹ Baader, *Werke* 9, 304.

⁵⁰ Baader, *Werke* 10, 118.

⁵¹ F. Hoffmann, n. d., 303.

⁵² Baader, *Werke* 5, 11.

⁵³ Baader, *Werke* 2, 146.

⁵⁴ Baader, *Werke* 1, 396, opomba.

⁵⁵ Baader, *Werke* 1, 396.

⁵⁶ Baader, *Werke* 13, 173.

⁵⁷ Böhme, *Morgenröte* 23, 11.

Povzetek: Roland Pietsch, Heglova dialektika z vidika Jakoba Boehmeja

V razpravi avtor opozarja na okrajšave, ki jih srečamo v Heglovi dialektiki, posebno v knjigi *Lehre vor des Entäusserung* oziroma *Lehre vom Abfall der Idee zur Natur*. V prvem delu avtor najprej na kratko predstavi Heglovo dialektiko na primeru knjige *Lehre vom Abfall der Idee zur Natur*. V drugem delu sledi primerjava Heglove dialektike s metafizično dialektiko Jacoba Böhmeja v razlagi Franza von Baadra, ki je Böhmejevo misel pretil v filozofski način mišljenja in govorico 19. stoletja. Baader razkriva Böhmejev nauk kot dialektiko večno imanentnega razvoja Božjega življenja v vseh njegovih pojavih in v njegovi celosti. Razvoj pride do vrhunca v večni notranji Božji naravi, ki je ne smemo primerjati s časovno zemeljsko naravo. Baader izčrpno utemeljuje, da večna Božja narava ne more nikdar ne iziti iz Boga ne obstajati zunaj njega. V tej točki je bistvena Heglova zmota, čigar nauk neposredno vodi v panteizem. V tretjem in sklepnem delu je prikazana Böhmejeva metafizika v njeni lastni govorici in njeni ustrezni samoumevnosti.

Summary: Roland Pietsch, Hegel's Dialectic from the Point of View of Jacob Boehme

In his treatise the author draws attention to the reductions that can be found in Hegel's dialectics, especially in the book *Lehre von der Entäusserung* or *Lehre vom Abfall der Idee zur Natur*. In the first part the author briefly presents Hegel's dialectics on the basis of the book *Lehre vom Abfall der Idee zur Natur*. The second part contains a comparison of Hegel's dialectics to the metaphysical dialectics of Jacob Boehme as explained by Franz von Baader, who translated Boehme's thought into the philosophical manner of thinking and the philosophical language of the 19th century. Baader elucidates Boehme's teaching as the dialectics of eternally inherent development of Divine life in all its phenomena as well as in its totality. The development reaches its peak in the eternal inner Divine nature, which must not be compared to temporal earthly nature. Baader gives exhaustive grounds for the statement that the eternal Divine nature can never leave God nor exist outside Him. In this point Hegel made an essential mistake and his teaching directly led into pantheism. The third and concluding part presents Boehme's metaphysics in its own language and as it sees itself.

Anton Štrukelj

Kirche als authentische Interpretin der Wahrheit*

»Gepriesen sei stets die grosse ehrwürdige Mutter, an deren Knien ich alles gelernt habe.«¹ Die Kirche kündigt uns Tag für Tag das Gesetz Jesu Christi, legt uns sein Evangelium in die Hand und hilft uns bei dessen Entzifferung. Mit Karl Barth sind wir überzeugt, dass das Wort Gottes »an die Kirche gerichtet ist«,² und deshalb hören und lesen wir es *in der Kirche*.

»Die Verwalterin der göttlichen Wahrheit ist die Braut des Herrn, die Kirche. So wenig die Wahrheit Gottes an der Evidenz menschlicher Wahrheit und Einsicht gemessen werden kann, so wenig kann menschliche Evidenz als höhere Instanz gegen den Wahrheitsanspruch der Kirche auftreten. Sie hat sich vielmehr der umgreifenden Evidenz der in der Kirche lebendigen göttlichen Wahrheit zu unterwerfen und sich von ihr messen zu lassen.«³

Unser Referat »Kirche als authentische Interpretin der Wahrheit« hat drei grosse Themenkreise: Kirche – Interpretation – Wahrheit. Wir wollen mit der Wahrheit beginnen. Die Auslegung der göttlichen Wahrheit ereignet sich durch den Sohn und den Geist in der Kirche.

I. Wahrheit

Die menschliche Wahrheit, die gewiss eine echte Wahrheit ist, hat als solche doch ganz der göttlichen Wahrheit zu dienen. Sie ist uns gegeben, um unseren Dienst an der göttlichen Wahrheit zu ermöglichen. Der Massstab aller Wahrheit bleibt die ewige Wahrheit. Diese Wahrheit ist aber die Beziehung zwischen Vater und Sohn. Genauer gesagt: die Liebe zwischen Vater und Sohn. Der Kern dieser Wahrheit ist also die Liebe. Und für diese befreiende Wahrheit legt die Kirche das Zeugnis ab.

»Ich bin die Wahrheit«

Wahrheit kann als die Enthüllung, Aufgedecktheit, Erschlossenheit, Unverborgenheit (a-letheia) des Seins bezeichnet werden. Aletheia als Unverborgen-

* Predavanje na Mednarodni teološki akademiji v Avstriji v Linzu od 30. 8. – 1. 9. 1993.

¹ P. Claudel, *Ma conversion*, in: *Contacts et circonstances (Oeuvres en prose)*, Pléiade, Paris 1965, 1012.

² Vgl. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I/1*, 261.

³ A. von Speyr, *Kostet und sieht*, Johannes Verlag, Einsiedeln – Trier 1988, 110.

heit ist auch Emeth: Treue, Beständigkeit, Zuverlässigkeit. Beiden Beschaffenheiten – der Unverborgenheit und der Vertrauenswürdigkeit – ist dies gemeinsam, dass sie Oeffnung, und zwar Oeffnung über sich hinaus sind. Der letzte Grund für die Wahrheit ist Gott selbst.⁴

Entscheidend für die Erkenntnis der Wahrheit Gottes ist die Selbstoffenbarung des dreieinigen Gottes in der Menschwerdung des göttlichen Logos. Jesus Christus ist und er bezeugt die Wahrheit. Beide Aussagen stehen nebeneinander: »Ich bin die Wahrheit« (Joh 14, 6) und »Dazu bin ich geboren und dazu in die Welt gekommen, dass ich von der Wahrheit zeuge (martyrein)« (Joh 18, 37). Das Werk des Sohnes und des Heiligen Geistes sind voneinander nicht zu trennen. Denn das Heilswerk des Sohnes wird zuerst vom Heiligen Geist ermöglicht und dann erklärt, ausgelegt, verlängert. Jesus ist der »Ausleger« Gottes (Joh 1, 18). Heiliger Geist »führt in alle Wahrheit ein« (Joh 16, 13). »So ist die eine Wahrheit – die Auslegung des Vaters durch den Sohn, – die ihrerseits durch den Geist ausgelegt wird, schliesslich eine trinitarische Wahrheit, aber als a-letheia (Enthüllung) eine in der Welt und für die Welt enthüllte« Wahrheit.⁵ Die Wahrheit in diesem christologisch-trinitarischen Sinn besagt die innere, unauflösbare Beziehung des Sohnes zum Vater und zum Geist. Dieses unvorstellbar grosse Mysterium des dreieinigen Gottes wird den Menschen durch die Kirche mitgeteilt. Die Kirche kann deshalb als Hüterin und authentische Interpretin der Wahrheit genannt werden.

»Die Kirche ist es, die uns, trotz all der Menschlichkeit der Menschen in ihr, Jesus Christus gibt, und nur durch sie können wir ihn als eine lebendige, vollmächtige, mich jetzt und hier fordernde und beschenkende Wirklichkeit empfangen. Henri de Lubac hat diesen Sachverhalt folgendermassen formuliert: 'Wissen diejenigen, die Jesus noch annehmen, obwohl sie die Kirche leugnen, dass sie ihn letztlich ihr verdanken?... Ohne die Kirche müsste Christus sich verflüchtigen, zerbröckeln, erlöschen. Und was wäre die Menschheit, hätte man ihr Christus genommen?' Was wäre die Welt ohne Christus? Denn nur die Kirche gibt uns Christus. Sie legt uns seine ewige Wahrheit aus. Und indem die Kirche, sie allein, uns Jesus Christus gibt, ihn in der Welt lebendig anwesend sein lässt, ihn im Glauben und Beten der Menschen allzeit neu gebiert, gibt sie der Menschheit ein Licht, einen Halt und einen Massstab, ohne den sie nicht mehr vorstellbar wäre. Wer die Gegenwart Jesu Christi in der Menschheit will, kann sie nicht gegen die Kirche, sondern nur in ihr finden.«⁶ Dasselbe gilt auch für die Wahrheit Christi. Die Welt kann die befreiende Wahrheit Christi nur in der Kirche finden.

II. Interpretation

Die Mitte der Offenbarung ist Jesus Christus, das ewige Wort Gottes (vgl. Joh 1, 1). Er ist lebendiger Mensch. Er lebt hier und heute. Das Wort ist hier als Wort Gottes in Jesus Christus verstanden. Das bezeugte Wort ist im Mittelpunkt

⁴ Vgl. I. Meyer, *Wahrheit/Gewissheit*, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* 4 (hrsg. von P. Eicher), Kösel Verlag, München 1985, 274-282.

⁵ H. U. von Balthasar, *Theologik II: Wahrheit Gottes*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1985, 16.

⁶ J. Ratzinger, *Warum ich noch in der Kirche bin*, in: *2 Plädoyers*, Kösel Verlag, München 1971, 68s.

Jesus Christus, das ewige Wort des Vaters, der als Wort Fleisch angenommen hat, um im Fleisch die Wahrheit und das Leben Gottes zu bezeugen, darzustellen und zu sein.

Auf diese zentrale Erscheinung des Wortes hingeordnet ist die ganze Heils-offenbarung, nach vorwärts über die Apostel und die Kirchengeschichte bis zu den letzten Zeiten, nach rückwärts durch Gesetz und Propheten zurück bis zur Schöpfung einschliesslich, da Gott das All durch sein gewaltiges Wort trägt (vgl. Hebr 1,3), alles durch das Wort, für das Wort und in dem Wort erschaffen wurde, das Wort an der Spitze von allem steht und nicht nur als Logos Gottes, sondern als Menschensohn der Erste und der Letzte ist (vgl. Off 1, 18). Das Offenbarungswort ist primär der Sohn, der vom Vater redet durch den Heiligen Geist. Das Schriftwort wirkt primär der Heilige Geist, der als Geist des Vaters die Menschwerdung des Sohnes ermöglicht, beleuchtet und deutet, und der Geist des Sohnes, dessen Selbstausslegung in bleibende, überzeitliche Formen fasst. Eine dieser Formen ist die Schrift. Ja, die Schrift ist der Leib des Logos, sagen die Väter. Wie?

Die Menschwerdung Christi, die Inkarnation ist das Werk des Heiligen Geistes. Im Glaubensbekenntnis beten wir: »Et incarnatus est de Spiritu Sancto.« Diese Leib- oder Menschwerdung des Sohnes hat mehrere Dimensionen. Wir können in mehrfacher Hinsicht vom Leib Christi sprechen. Die Grund- und Ausgangsform seines Leibes ist der historische Leib, den er aus Maria angenommen, in dem er auf Erden gelebt hat und mit dem er in den Himmel eingegangen ist. Mozart hat diesen Aspekt des Erlöser-Leibes wunderbar besungen: »Ave, verum Corpus, natum ex Maria Virgine, vere passum, immolatum in cruce pro homine.« Die End- und Zielform seiner Verleiblichung ist der mystische (aber deswegen nicht weniger reale) Leib, die Kirche, die Angliederung der Menschheit an den historischen Leib und durch ihn ihre Eingliederung in den Geist Christi und Gottes. Um aber evident werden zu lassen, dass der historische und mystische Leib nicht zwei disparate Dinge, sondern strenge Einheit sind, gibt es zwei Mittelformen der Leiblichkeit, die den Uebergang von der ersten zur zweiten Leibgestalt herstellen: die Eucharistie und die Schrift. Sie vermitteln den einen, menschengewordenen Logos an die Glaubenden und machen ihn, der an sich Ursprung und Ziel ist, zum Weg (via); und zwar die Eucharistie, sofern er göttliches Leben (vita), die Schrift, sofern er göttliches Wort und göttliche Wahrheit ist (veritas).

Traditon-Schrift-Amt

Ueberlieferung, Schrift, Lehramt: diese drei betrachtet ein Christ als einen dreifachen und einzigen Kanal, durch den Gottes Wort ihm zufließt. Er sieht auch, wie die drei einander nicht schaden oder gegenseitig begrenzen, sich vielmehr unterstützen, ineinander verfügen, bestärken, erhellen, fördern. Er begreift, dass sie miteinander stehen oder fallen. Er erkennt in ihnen den *funiculus triplex*, das dreifach gedrehte Seil, das unzerreissbar ist.⁷

Ueberlieferung, Schrift und Lehramt sind also ineinander zusammen verflochten. Der Einzelne gewinnt den wahren, gottgewollten Zugang zu Christus

⁷ H. de Lubac, *Die Kirche. Eine Betrachtung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1968, 221.

nur in der umfassender Gemeinschaft der Kirche. Zu diesem objektiven Geflecht gehören aber auch: die Sakramente, die Liturgie, die Rechtsordnung und die auslegende Theologie. Dieses Thema ist natürlich sehr umfangreich, es kann nur in Kürze mit stetem Blick auf das Zentrum, den Heiligen Geist angegangen werden. Und der Geist ist mit Christus zusammen der souveräne Herr der Tradition, der Schrift und des Amtes. In diesem »Dreieck« entdecken wir das objektive Wirken des Geistes.

Versuchen wir nun diese drei Elemente etwas näher zu beschreiben. Die Tradition ist heute ein sehr belastetes Wort. Aber Tradition, dort wo sie fruchtbar und lebensspendend und unaufgebbbar ist, liegt viel tiefer, als man fast immer meint, wenn man das Wort gebraucht. Tradition in ihrer Eigentlichkeit ist das Gegenteil von mechanischem Weiterreichen fertiger Güter und Ergebnisse, bloss weil es »immer so war«. Christlich und theologisch gesehen gibt es eine Urtradition, jenen Akt der Selbstübergabe, worin Christus seinen eigenen Geist weitergibt: »tradidit Spiritum.« Die Tradition im eigentlichen Sinn ist erst mit Christus möglich. Er tradiert sich. In der Eucharistie schenkt er sich vorbehaltlos. Die Mitte der christlichen Tradition ist Jesus Christus selbst, er ist der Ausgelieferte und der Hingegebene schlechthin.

Wenn Tradition nicht schöpferischer Geist ist, ist sie nichtig. Der christliche Sinn der Tradition vereint beide Momente: den aktiven und den passiven. Im Fluss liegt der Quell. Die Quelle ist Christus selbst; aus ihm empfangen wir alles, mündlich oder schriftlich. Irenäus sieht alles im rechten Zusammenhang: »Jene, die nicht am Geist teilhaben, schöpfen nicht am Busen ihrer Mutter (der Kirche) die Nahrung des Lebens, sie erhalten nichts aus der reinsten Quelle, die aus dem Leib Christi fliesst.«⁸ Alles was ihm entströmt – Wort, Sakrament, Autorität, Kirche überhaupt – ist als »Liebe« die Erfüllung dessen, was im Alten Testament nur »figura« war. Von hier wird verständlich, dass Origenes eine Lehre vom »dreifaltigen Leib Christi« ausbauen konnte: physischer Leib, eucharistischer und mystischer Leib, Schriftleib. Wichtig ist, dass Gottes Liebesübergabe durch die glaubende und liebende und dazu beauftragte Kirche den Weltzeiten weitergereicht wird. Tradition ist Weitergabe des vollkommen empfangenen göttlichen Geschenkes. Und die Kirche ist »die Hüterin der ursprünglichen Gabe« (Blondel).

Vom Amt, das ausdrücklich vom Auftrag Christi her stammt, ist die Sendung zur Predigt und zur Auslegung des Mysteriums nicht zu trennen. Die Konzilien gehören fraglos dazu, die sich selber als vom Heiligen Geist gelenkt wissen. Die Ueberlieferung (*paradosis*) war ohne die sichernde Instanz des Amtes von Anfang an undenkbar.

Christus ist die einzige Offenbarungsquelle, ausgelegt vom Heiligen Geist in der Tradition und Schrift. »Tradition und Schrift bilden nicht zwei sich bloss äusserlich ergänzende, unabhängige Quellen... Für die alten Christen ist die Schrift so wenig von der Tradition trennbar, dass sie einen Wesensteil von ihr bildet; wenn man will: ihren Kern.«⁹ Derselbe Heilige Geist hat die Bibel inspiriert und legt sie immer aus. Diese authentische Auslegung geschieht nur innerhalb der Kirche, die ebenfalls sein Werk ist.

⁸ Adv. Haer. III 24,1.

⁹ L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile*, Lectio divina 8, Paris 1951, 11-12.

Durch das Wirken des Geistes sind Amt-Schrift-Tradition eine immerwährende Gegenwart. Das Amt ermöglicht die Anwesenheit Christi in den Sakramenten; durch das dauernde Auslegen der Schrift im Geist wird die Schrift dauernd heutig, aktuell und zukunftsweisend; die Glieder der Tradition – Heilige, Väter, Kirchenlehrer usf. – verkörpern eine Form der Gegenwärtigkeit, die das meiste an historischer Distanz aufhebt. In der *communio sanctorum* ist die Kirche ewig jung. Die Heiligen sind der beste Kommentar zum Evangelium. Sie sind konkrete, lebendige Auslegung der geoffenbarten Wahrheit Gottes. Also solche sind sie zugleich die Menschen der Kirche.

Zu diesem *funiculus triplex* finden wir die grundlegenden Aussagen in den Dokumenten der Kirche, besonders in der Dogmatischen Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Göttliche Offenbarung »Dei Verbum« und im Katechismus der katholischen Kirche.

Die Beziehung zwischen der Ueberlieferung und der Heiligen Schrift ist sehr eng. Beide haben eine und dieselbe gemeinsame Quelle. Das Zweite Vatikanum sagt sehr schön dazu: »Die Heilige Ueberlieferung und die Heilige Schrift sind sehr eng miteinander verbunden und haben aneinander Teil. Demselben göttlichen Quell entspringend, fließen beide gewissermassen in eins zusammen und streben demselben Ziel zu« (DV 9).

Die Auslegung des Glaubenserbes ist dem Lehramt der Kirche anvertraut. »Die Aufgabe aber, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes authentisch auszulegen, ist allein dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird« (DV 10). Diese Aufgabe, das Wort Gottes verbindlich auszulegen, wurde einzig dem Lehramt der Kirche, dem Papst und den in Gemeinschaft mit ihm stehenden Bischöfen anvertraut. Diesen als den Nachfolgern der Apostel gilt nämlich das Wort Christi: »Wer euch hört, der hört mich« (Lk 10, 16; vgl. LG 20). Die Gläubigen nehmen daher die Lehren und die Weisungen, die ihnen ihre Hirten in verschiedenen Formen geben, willig an.

Die Funktion des Lehramtes in der Kirche ist unentbehrlich. Der Katechismus der katholischen Kirche sagt dazu: »Um die Kirche in der Reinheit des von den Aposteln überlieferten Glaubens zu erhalten, wollte Christus, der ja die Wahrheit ist, seine Kirche an seiner eigener Unfehlbarkeit teilnehmen lassen. Durch den 'übernatürlichen Glaubenssinn' hält das Gottesvolk unter der Leitung des lebendigen Lehramtes der Kirche den Glauben unverlierbar fest« (vgl. LG 12; DV 10).¹⁰

Christus selbst hat den Hirten der Kirche das Charisma der Unfehlbarkeit in Fragen des Glaubens und der Sitten verliehen, damit das Gottesvolk in der befreienden Wahrheit bleibt. Weiter sagt der Katechismus: »Wenn die Kirche durch ihr oberstes Lehramt etwas 'als von Gott geoffenbart' und als Lehre Christi 'zu glauben vorlegt' (DV 10), müssen die Gläubigen 'solchen Definitionen mit Glaubensgehorsam anhängen' (LG 25).«¹¹

»Der göttliche Beistand wird den Nachfolgern der Apostel, die in Gemeinschaft mit dem Nachfolger des Petrus lehren, und insbesondere dem Bischof von Rom, dem Hirten der ganzen Kirche, auch dann geschenkt, wenn sie zwar keine unfehlbare Definition vornehmen und sich nicht endgültig äussern,

¹⁰ *Katechismus der katholischen Kirche*, Art. 889.

¹¹ *Katechismus der katholischen Kirche*, Art. 891.

aber bei der Ausübung des ordentlichen Lehramtes eine Lehre vorlegen, die zu einem besseren Verständnis der Offenbarung in Fragen des Glaubens und der Sitten führt. Diesen authentischen Lehren müssen die Gläubigen 'religiösen Gehorsam des Willens und des Verstandes... leisten' (LG 25), der sich zwar von der Glaubenszustimmung unterscheidet, sie aber unterstützt.«¹²

Wir haben gesehen, wie wichtig die beschriebenen Quellen des Glaubenserbes sind. Es gibt natürlich auch andere Mittel der Interpretation der geoffenbarten Wahrheit. Sie alle sind die Gaben des Heiligen Geistes. Zu den objektiven Gaben des Geistes gehören auch: Verkündigung und Liturgie, Sakramente, Kirchenrecht und auslegende Theologie. Untrennbar von diesen objektiven sind die subjektiven Gaben: Gebet, Verzeihen, Erfahrung und Unterscheidung der Geister und Lebenszeugnis.¹³

Schliesslich soll noch ein Wort zur Unfehlbarkeitsfrage gesagt werden. Bischof Walter Kasper formuliert in der Unfehlbarkeitsfrage als Frage nach der Verbindlichkeit der Wahrheit drei grundlegende Thesen.

1. Die Gewissheit des Glaubens ist nicht in der Unfehlbarkeit der Kirche, sondern in der *Unfehlbarkeit der Wahrheit Gottes* begründet. Das Erste Vatikanum stellt fest, dass wir glauben »propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest« (DS 3008). Im absoluten Sinn ist also nur Gott allein unfehlbar.¹⁴ Er kann nicht getäuscht werden und nicht täuschen, er ist untrüglich, auf ihn ist unbedingt Verlass.¹⁵

2. Da Gottes Treu-Wahrheit sich in Jesus Christus ein für allemal endgültig erwiesen hat, können sich verbindliche Glaubensaussagen ihrem Inhalt nach nur auf diesen ein für allemal überlieferten Glauben (vgl. Jud 3), auf das sogenannte *depositum fidei* (vgl. 1 Tim 6, 20; 2 Tim 2, 14) beziehen... Dogmatische Bindung und Wahrheit des Evangeliums lassen sich also nie in einer grundsätzlichen Weise gegeneinander ausspielen.

3. Es ist gemeinchristliche Ueberzeugung, die sich sowohl in der mittelalterlichen wie in der reformatorischen Tradition findet, das die *ecclesia universalis im Glauben nicht irren kann*.¹⁶

Soviel zur Unfehlbarkeit. Aber heute ist die Autorität ebenfalls in Frage gestellt. Kardinal Ratzinger sagt: »Wichtiger als der Begriff der Unfehlbarkeit ist derjenige der *auctoritas*, der freilich in unserem Denken nahezu völlig verschwunden ist. In Wirklichkeit kann er indes nirgends ganz fehlen, weil er eine Grundvoraussetzung gemeinschaftlichen Lebens darstellt.«¹⁷ Wir wissen, das Auctoritas eine fördernde Instanz ist, die das Leben wachsen lässt. Exousia, Auctoritas ist die Vollmacht, die zum Dienen gegeben ist. Das gilt auf allen Ebenen, auch im Bereich der Theologie. Die Kirche braucht eine gesunde

¹² *Katechismus der katholischen Kirche*, Art. 892. Die Aussagen des Lehramtes zu den Fragen des sittlichen Lebens werden oft diskutiert. Klare Stellungnahme bei J. Piegsa, *Lehramt-Gehorsam-Gewissen*, in: *Forum Katholische Theologie* 5(1989), 162-174; A. Ziegenaus, *Das Gewissen vor dem Anspruch des Lehramtes*, in: *Forum Katholische Theologie* 5(1989), 175-187.

¹³ Siehe dazu H. U. von Balthasar, *Theologik III: Der Geist der Wahrheit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987, 294-380.

¹⁴ Vgl. Mansi 52, 1214 A-B.

¹⁵ W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Grünewald, Mainz 1987, 54f.

¹⁶ W. Kasper, *Theologie und Kirche*, 55f.

¹⁷ J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie*. Versuche zu ihrer Ortbestimmung im Disput der Gegenwart, Johannes Verlag, Einsiedeln – Freiburg 1993, 99f.

Theologie. Die Theologie braucht die lebendige Stimme des Lehramtes. Beide dienen der Kirche in ihrem Ringen um Wahrheit und um Freiheit.

III. Kirche

Wie hätte die Kirche besser, moderner, der heutigen Welt angepasster errichtet werden können? Immer wieder und gerade heute erweist sich diese auf dem Felsen Petri und auf seine Schlüsselgewalt errichtete Kirche als die bestmögliche.

Kirche als Sakrament Jesu Christi

Das Zweite Vatikanische Konzil beginnt den grundlegenden Text über die Kirche mit den Worten: »Lumen gentium cum sit Christus«. Weil Christus das Licht der Welt ist, darum gibt die Kirche als Spiegel seiner Herrlichkeit sein Leuchten weiter.¹⁸

Wir erleben auf Schritt und Tritt, dass heute alle die Kirche als Volk Gottes nennen. Aber kaum jemand will sie als Sakrament bezeichnen. Kardinal Ratzinger bemerkt zu diesem Phänomen: »Während das Stichwort 'Volk Gottes' sich mit Windeseile ausbreitete und heute zum Sprachschatz von Bischöfen und Pfarrgemeinderäten, von Professoren und einfachen Gläubigen gleichermaßen zählt, ist das Wort Sakrament für die Kirche in niemandes Munde.«¹⁹ »Der Gedanke der Kirche als Sakrament ist noch kaum ins Bewusstsein getreten.«²⁰

In der Betrachtung über die Kirche schildert Henri de Lubac wunderbar das christozentrische Geheimnis der Kirche. In seinem Werk sieht man die Dimensionen des Geistes: völlige Beherrschung der grossen Tradition der Jahrtausende, auf der H. de Lubac spielt wie auf einer Orgel mit unübersehbar vielen Registern. Hören wir ein Stück dieser Musik: »Das sei zu sagen gewagt: wäre die Kirche nicht das, was sie zu sein vorgibt, würde sie nicht wesenhaft vom Glauben an Jesus Christus leben, vom Glauben, wie ihn Simon Petrus auf dem Weg von Cäsarea Philippi verkündet hat (Leo), so würden wir nicht erst darauf warten, dass sie uns menschlich enttäusche, um uns von ihr loszusagen. Denn all ihre menschlichen Wohltaten ihrer Ueberlieferung und all ihre Zukunftsverheissungen würden dann die fürchterliche Leere in ihrem Herzpunkt nicht ersetzen. All das ... wäre nur ein gleissendes Gewand über einem Betrug, und die Hoffnung, die in unser Herz gelegt ist, wäre nur Schwinden. 'Wir wären in diesem Fall die unglücklichsten der Menschen' (vgl. 1 Kor 15, 14-19). Nein, wenn nicht Jesus Christus ihren Reichtum bildet, dann ist die Kirche erbärmlich (Brief an Diognet). Und sie ist steril, wenn der Geist Jesu Christi nicht in ihr blüht (Hippolyt). Ihr Gemäuer zerbröckelt, wenn Christus nicht mehr ihr Bauherr ist, und wenn der Geist nicht den Mörtel bildet für die 'lebendigen Steine, aus denen sie sich auferbaut' (Origenes). Sie bleibt ohne Schönheit, wenn sie nicht die einzige Schönheit des Antlitzes Jesu Christi

¹⁸ Vgl. J. Ratzinger, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, in: *IkZ Communio* 15(1986), 40-52.

¹⁹ J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*. Bausteine zur Fundamentaltheologie, Kösel Verlag, München 1982, 47.

²⁰ J. Ratzinger, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*, 41- 52, hier 51.

widerspiegelt (Ambrosius), wenn sie nicht der Baum ist, dessen Wurzeln sich in die Passion Christi einsenkt (Augustinus). Die Wissenschaft, mit der sie sich ausstattet, ist falsch, und verkehrt die Weisheit, mit der die sich schmückt, wenn nicht beide in Christus ihren Inbegriff haben (Augustinus). Sie fesselt uns in Todesbanden, wenn ihr Licht nicht ein 'erleuchtetes Licht' ist, das ganz von Christus herstrahlt (Origenes). Und alle ihre Unterweisung ist Lüge, wenn sie nicht die Wahrheit, die Jesus Christus ist, verkündet (Irenäus). All ihre Herrlichkeit ist eitel, wenn sie sie nicht in die Demut Jesu Christi verlegt (Leo). Ihr Name selbst bleibt uns fremd, wenn er nicht unmittelbar in uns den einzigen Namen weckt, in dem Menschen ihr Heil finden können (vgl. Apg 4, 12). Sie gilt uns für nichts, wenn sie nicht das Sakrament, das wirksame Zeichen Jesu Christi für uns ist.²¹

Für das Wesen und die innere Form der Kirche gibt es kein menschliches Wort, das nicht sogleich missverstanden werden könnte. »Leib Christi«, »Braut Christi« sind zwei Bilder, die einander teils ausschliessen, teils ergänzen, aber als Gleichnisse. Die Kirche ist der Raum, in dem die Fülle der Gnade Gottes in Christus für die Welt verfügbar sein will, ein Raum, der zugleich geschlossen (Struktur) und transeunt (Sendung) ist, der zugleich die unmittelbare Präsenz Christi (und Gottes in ihm) und sein Gegenüber ist.

Allerdings kann man nicht von der Kirche als von einem uns fremden Objekt reden. Wenn die Kirche nicht nur »Leib«, sondern auch »Braut« ist, dann ist sie nicht nur »was«, sondern »wer«. Sie ist ein Subjekt, sie ist eine Person. Es ist nicht richtig, wenn man fragt »Was ist die Kirche?« Die Frage muss vielmehr lauten: »Wer ist die Kirche?« Die Frage so stellen heisst voraussetzen, dass die Kirche 'jemand' ist, und jemand ist nur eine Person. Sie ist eine Ausdehnung, Mitteilung, Teilgabe der Personalität Christi. Das Subjekt der Kirche ist einfachhin Christus.²²

Die alte Ueberlieferung pflegte das Geheimnis der Kirche in die symbolische Sprache zu kleiden. Christus ist die Sonne der Gerechtigkeit, die einzige Quelle des Lichtes. Die Kirche als »Mond« empfängt von ihm in jedem Augenblick ihren ganzen Glanz. Wie der Mond in der Nacht, so erstrahlt sie in die Finsternis dieser Zeit und erleuchtet die Nacht unserer Unwissenheit, um uns den Weg des Heils zu weisen. Ihr Licht, das sie ganz empfängt, ist im übrigen nur eine matte Helligkeit... Während die Sonne immer in ihrer Herrlichkeit bleibt, durchläuft das Licht der Kirche unaufhörlich verschiedenen Phasen, bald wachsend, bald abnehmend, — sei es nun im Hinblick auf ihre messbare äussere Ausbreitung oder ihre unmessbare innere Glut, denn ständig leidet sie unter den Wechselfällen menschlicher Schicksale. Doch niemals nimmt sie so weit ab, dass sie vollends verginge; gewissen Zeiten mag es sicher ihr Zeugnis verdunkeln: das Salz der Erde wird schal, das »Allzumenschliche« gewinnt Oberhand, der Glaube wankt in den Herzen — aber wir haben die Sicherheit: »Die Heiligen werden immer neu aufquellen« (Charles Péguy).²³

In der Heiligen Schrift finden wir eine Fülle von Bildern und Gestalten, durch die die Offenbarung vom unerschöpflichen Mysterium der Kirche spricht. Die Kirche ist der Schafstall, dessen einzige und notwendige Tür Chri-

²¹ H. de Lubac, *Die Kirche*, 195-197.

²² Siehe H. U. von Balthasar, *Wer ist die Kirche?*, in: *Sponsa Verbi*. Skizzen zur Theologie II, Johannes Verlag, Einsiedeln 1971, 148-202.

²³ Siehe H. de Lubac, *Geheimnis, aus dem wir leben*, 33f.

stus ist. Sie ist auch die Herde, das Ackerfeld, das Bauwerk Gottes, die Familie Gottes, heiliger Tempel, unsere Mutter und die makellose Braut des makellosen Lammes.

Fruchtbare Mutterschaft der Kirche

Das Wesen der Kirche wird besonders entsprechend im Bild der Hochzeitlichkeit dargestellt. Die Hochzeitlichkeit zwischen Christus und Kirche bleibt das innerste Geheimnis der Kirche, da es seinen Ursprung immer neu an der Aktualität des Kreuzes nimmt. Die ganze Fruchtbarkeit entspringt aus diesem Ein-Geist-Sein zwischen Christus und Kirche. Im Anschluss darauf möchte ich hier die Mutterschaft der Kirche besonders hervorheben. Romano Guardini sagte: »Wenn ein Mensch aus den ersten Jahrhunderten gefragt würde: Was bedeutet in Deinem Glauben die Kirche? – so würde er vielleicht antworten: Die Kirche ist die Mutter, die meinen Glauben geboren hat. Sie ist die Luft, in welcher er atmet, und der Boden, auf dem er steht. Die Kirche ist es eigentlich, welche glaubt. Sie glaubt in mir... Wir Heutigen können die Frage wohl nicht in dieser Weise anfassen. Ein solches Denken können wir verstehen und wahr finden, aber wir müssen anders beginnen. Wir haben den abendländischen Vorgang der Individualisierung hinter uns, wodurch der einzelne sich aus den unmittelbaren Gemeinschaftszusammenhängen herausgelöst und in sich selbst gestellt hat. Dass vieles daran verhängnisvoll gewesen ist, wissen wir wohl.«²⁴

H. de Lubac bekennt: »Die Kirche ist meine Mutter, weil sie mir das Leben geschenkt hat. Sie ist es, weil sie mich beständig am Leben erhält und mich, wenn ich mich tiefer auch nur ein klein wenig darauf einlasse, immer tiefer in dieses Leben hineinführt... Wohl höre ich alle Vorwürfe, die man gegen meine Mutter Kirche erhebt. An manchen Tagen dröhnen mir die Ohren davon. Ich will auch keineswegs behaupten, sie seien alle unbegründet. Doch sämtliche Vorwürfe und alle, die man noch hinzuerfinden mag, bleiben dieser Evidenz gegenüber, von der ich eben sprach, ewig machtlos...

Glücklich, wer schon als Kind von seiner leiblichen Mutter gelernt hat, die Kirche als Mutter zu betrachten! Glücklich – noch glücklicher, wen Lebenserfahrung, gleich welcher Art, in dieser anfänglichen Auffassung bestärkt hat! Glücklich, wer eines Tages, und dann immer mehr, der unvorstellbaren Neuheit, Fülle und Tiefe dieses Lebens innegeworden ist, das ihm von dieser Mutter mitgeteilt wird.«²⁵ Kein Christ kann der Sohnesliebe zur mütterlichen Kirche entwachsen.

»Wo die Kirche ist, dort ist Gottes Geist, und wo Gottes Geist ist, ist die Kirche und jegliche Gnade und der Geist der Wahrheit; sich von der Kirche entfernen, heisst den Geist verwerfen« und sich ebendamit »vom Leben ausschliessen«, behauptet Irenäus.²⁶ Kirche ist die Schatzkammer, wo Apostel die Wahrheit, die Christus ist, niedergelegt haben. Der Heilige Geist verjüngt-

²⁴ R. Guardini, *Vom Leben des Glaubens*, Mainz 1935, 147 (in der Neuauflage Mainz 1983, 73).

²⁵ H. de Lubac, *Geheimnis aus dem wir leben*, 18f.

²⁶ Adv. Haer. III 24, 1 (PG 76, 762 C): »Christus et Ecclesia, id est caput et corpus, una persona est.«

licht immer diese kostbare Gabe sowie auch das Gefäß, das sie enthält (Irenäus).

»Die Kirche ist Ursprung, aus welchem das individuelle Leben kommt; Boden, auf dem es steht; Atmosphäre in der es atmet... Die Kirche ist ein lebendig webendes Ganzes, das den einzelnen durchwirkt.«²⁷

Getrennt von diesem lebendigen Umkreis, ausserhalb dieser Bleibe bleibt der Mensch in der Einsamkeit. Viele spüren es vielleicht nicht, denn sie leben noch im Unmittelbaren, ausserhalb ihrer selbst. Die Konsumgesellschaft und die Massmedien haben den modernen Menschen von dem eigentlichen Leben oft entfernt.²⁸ Sie hindern ihn daran, die eigene Einsamkeit wahrzunehmen. So lebt er in einer dauerhaften Zerstreuung und Oberflächlichkeit. Der giftige Kritikgeist ist ein symptomatisches Zeichen der bitteren Unzufriedenheit mit sich selbst und seiner unnormalen Lage. Eben in dieser Notsituation wird die Kirche als Vermittlerin und authentische Interpretin der Wahrheit zur Rettung des heutigen Menschen.

Identifikation mit der Kirche

Die wahre Tiefe des Geheimnisses der Kirche kann letztlich nur in der Liebe erfasst werden. Denn ohne Liebe kann man nichts sehen, nichts erkennen. Wirkliche Liebe ist weder statisch noch unkritisch. Wenn es überhaupt eine Möglichkeit gibt, einen anderen Menschen positiv zu verändern, dann doch nur, indem man ihn liebt und so ihn langsam wandeln hilft. Sollte es bei der Kirche anders sein? Die wahre Reform der Kirche geschah immer aus Liebe zur Braut Christi.

Was heisst: Die Kirche lieben? Die Identifikation mit der Kirche fordert von mir persönliche Liebe zu ihr: »Deshalb muss ich, sofern ich verstanden habe, was Kirche im Kern ist, die Kirche lieben, und zwar gerade nicht als etwas 'anderes', mir Gegenüberstehendes, sondern als die schon gegebene Wirklichkeit dessen, was in mir Sehnsucht, Anlage, Möglichkeit ist, als die Fülle dessen, was in mir jedenfalls nur partiell und einseitig vorhanden ist. So kehrt sich, wenn es um Wesen und Kern der Kirche geht, die Formel von der partiellen Identifikation geradezu um: ich, der Partielle, gelange zur totalen Identifikation mit mir selbst nur durch eine totale Identifikation mit der Kirche.«²⁹ Diese Identifikation mit der Kirche hat nichts mit einer Selbstentfremdung zu tun. Im Gegenteil: sie hilft zur Selbstindung.³⁰ Im Verzicht auf eigene begrenzte Liebe wird Christ zur universalen, katholischen Liebe befreit. Nur die Kirche kann dem Einzelnen eine kirchliche, ausgeweitete Existenz verleihen. Die Identifikation mit der Kirche schenkt einem Menschen eine ungeahnte »Erweiterung.« Es ist wie die Nachahmung der unendlichen eucharistischen Erweiterung des Lebens Christi, gerade durch die Einengung, Verdemütigung, ja »Selbstver-nichtung« seines Lebens in der Eucharistie.

²⁷ R. Guardini, *Vom Leben des Glaubens*, 154 (bzw. S. 77).

²⁸ Vgl. O. B. Roegele, *Gibt es Wahrheit in den Medien?*, in: *IkZ Communio* 16(1987), 320-333.

²⁹ H. U. von Balthasar, *Die Kirche lieben?*, in: *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie* IV, Johannes Verlag, Einsiedeln 1974, 162-200, hier 197.

³⁰ Vgl. J. Ratzinger, *Identifikation mit der Kirche*, in: *Mit der Kirche leben*, Herder, Freiburg 1977.

»Nur so viel lässt sich sagen, dass je selbstloser, unegoistischer ein Christ dient und sich für das Weltwerk Gottes in Christus einsetzt, je mehr Gott, Kirche, die Mitmenschen über ihn verfügen können, je offener sein Herz ist für die Not der anderen, je mehr ihm nur das Anliegen Christi, das Heil aller und nicht nur das eigene Heil und Wohl wichtig ist, je universaler sein Gebet zu Gott die ganze Menschheit und gerade ihre Verworfensten einschliesst, je mehr er sich Gott auch selbst anbietet und mit seinem Leben, nötigenfalls seinem Sterben dem Heilswillen Gottes zur Verfügung steht: um so fruchtbarer wird ein solcher im Reich der Gnade sein, um so mehr Früchte können Gott und die Kirche und die einzelnen Menschen an seinem Baum pflücken, um so weiträumiger und für alle zugänglicher wird seine Existenz; er kann dann irgendwie zu den Dimensionen der Kirche heranwachsen, sich mit ihren Intentionen identifizieren, er wird, wie die Väter sagen, zu einem 'Menschen der Kirche', einer 'anima ecclesiastica'.«³¹

So wird, nach des Origens Wort, die zur katholischen Liebe enteignete und entselbte Seele zu einer »anima ecclesiastica«, einer Seele, die die kirchlichen Dimensionen erreicht und Kirche in ihrem Wesensraum mitkonstituieren hilft. Dieser Raum ist immer schon erfüllt von der Liebe der Mutter des Herrn und ihrem unbegrenztem Jawort und eben deshalb ist er auch ein unbegrenzt offener Raum.

Es gibt, gottlob, solche Menschen, die eminent kirchlich leben. Im stillen und noch fast ohne Stimme gibt es auch heute die einfach Glaubenden, die auch in dieser Stunde der Verwirrung den wahren Auftrag der Kirche verwirklichen: die Anbetung und die Geduld des täglichen Lebens vom Worte Gottes her. Sie bleiben im Hintergrund und erheben nicht ihre Stimme. Das echte Leben des Christen ist mit dem auferstandenen Herrn verborgen in Gott (vgl. Kol 3, 3). Das christliche Leben gleicht dem Licht. Es dringt in alle Räume, auch die dunkelste und erhellt alles. Was der einzelne Christ in seinem Dienst tut, das vollbringt die Kirche in Welt als authentische Interpretin der Wahrheit.

Schluss

Der Christ in der Welt verdankt sein Dasein zuerst Gott, aber auch Kirche. Sie ist Mater et Magistra.

Gepriesen sei diese grosse Mutter auch für das göttliche Mysterium, das sie uns mitteilt, indem sie uns durch das doppelte, immer geöffnete Tor ihrer Lehre und ihrer Liturgie darin einführt. Gepriesen sei sie für die Stätten christlichen Lebens, die sie erweckt und umsorgt, deren Flamme sie hegt. Gepriesen sei sie für die inwendige Welt, die sie uns enthüllt und bei deren Erkundung ihre Hand uns leitet.³²

»Gepriesen sei stets die grosse ehrwürdige Mutter, an deren Knien ich alles gelernt habe« (P. Claudel).

³¹ H. U. von Balthasar, *Die marianische Prägung der Kirche*, in: *Maria heute ehren* (hrsg. von W. Beinert), Herder, Freiburg 1977, 263-279, hier 271f.

³² H. de Lubac, *Die Kirche*, 248.

Drago Ocvirk

Poročilo o delovanju Teološke fakultete

v študijskih letih 1991/1992 in 1992/1993.

Študijsko leto 1991/1992

1. V tem letu se je na Teološko fakulteto (TF) vpisalo redno 105 slušateljev. Za primerjavo naj povemo, da se je v študijskem letu 1989/1990 vpisalo 52, v letu 1990/1991 pa 55 slušateljev.

Ob koncu akademskega leta se je pokazalo, da kar slaba polovica slušateljev ni izpolnila pogojev za vpis v drugi letnik. Doslej podobnih primerov na TF ni bilo, saj so se v veliki večini vpisovali slušatelji, ki so želeli postati duhovniki. Ker smo postali javni zavod in imajo slušatelji status študenta, je verjetno večina, ki ni opravila pogojev, vpisala študij na TF samo zaradi študentskega statusa. Zato je bilo na sklepni plenarni seji 15. junija 1992 v Mariboru sklenjeno, naj se dekan in prodekan v osebnem pogovoru s kandidati za vpis pogovorita o teološkem študiju in delu na fakulteti ter odsvetujeta vpis »lovcem na štipendije«.

Na Tomaževi proslavi je prejelo diplomu TF 38 diplomantov, diplomski izpit ob koncu študija pa je opravilo 15 kandidatov.

2. TF je v prejšnjem študijskem letu pridobila nove prostore na Poljanski 2. Posamezne katedre so dobile svoje kabinete. Predvsem pa se je lahko razširila fakultetna knjižnica, ki je pridobila novo čitalnico, poslovne prostore in skladišča ter računalniško opremo. Vodstvo knjižnice v Ljubljani je prevzel prof. M. Urbanija, pomaga pa mu gospa Milena Grabljevec. Prof. dr. M. Smolik je postal strokovni svetovalec. Knjižnica mariborskega oddelka se vključuje v enoten računalniški sistem.

3. Na vlogo, ki jo je TF poslala Izvršnemu svetu RS 23. junija 1991, glede financiranja iz republiškega proračuna, so 22. in 29. oktobra 1991 z Vlade RS sporočili, da bo petletni dodiplomski študij financiran iz proračuna.

Pogovori z Univerzo v Ljubljani (UL) so z novo rektorsko ekipo ponovno stekli. V skupni komisiji so s strani TF dekan dr. M. Benedik, prodekan dr. D. Ocvirk in dr. B. Košir. Dne 20. maja 1992 je bila podpisana pogodba o sodelovanju med TF in UL. Pogodbo sta podpisala veliki kancler TF dr. A. Šuštar in rektor UL akad. prof. dr. M. Tišler. V skladu s to pogodbo sta se dekan dr. Benedik in dr. Košir kot predstavnika TF prvič po letu 1952 udeležila seje ZPS Univerze v Ljubljani (22. junija 1992).

4. Dne 19. novembra 1991 je dekan dr. M. Benedik v Regensburgu podpisal podaljšanje pogodbe o sodelovanju z Univerzo v Regensburgu. Februarja je v

Regensburgu bival na študijskem dopustu dr. A. Stres, maja je pri nas predaval regensburški dr. Jillek, dr. J. Plevnik pa junija v Regensburgu. Dr. M. Benedik, dr. V. Potočnik in dr. S. Ojnik so se udeležili inavguracije novega rektorja Univerze v Gradcu, prof. dr. F. Zeilingerja. K povezavi z znanstvenimi ustanovami v tujini je veliko pripomogel simpozij o Protireformaciji in katoliški prenovi v notranjeavstrijskih deželah, ki so ga s slovenske strani skupaj s tujimi ustanovami organizirali Inštitut za zgodovino Cerkve TF, Arhiv Slovenije in Znanstveni inštitut FF. Simpozij je potekal v Ljubljani, Gorici, Celovcu in Gradcu.

TF izdaja svoje glasilo, *Bogoslovni vestnik*. To zadnje leto ni mogel izhajati redno iz objektivnih razlogov. V dogovoru s tiskarno se bodo stvari v naslednjem študijskem letu uredile.

Teološki tečaj za pastoralne delavce z naslovom *Bodimo priče Kristusa, ki nas je osvobodil*, je obravnaval temo evropske škofovske sinode.

5. V prejšnjem študijskem letu je ekipa predavateljev pod vodstvom prodekanov dr. Ocvirka in dr. Potočnika izdelala nov predmetnik. Po številnih posvetovanjih in usklajevanjih, je bil nov predmetnik sprejet *ad experimentum* na seji Fakultetnega sveta v Mariboru 25. junija 1992. Namen te reforme je doseči več osebne dela s strani slušateljev. Zato so predmeti razdeljeni na obvezne in izbirne. Uvajajo se vaje pri nekaterih obveznih predmetih, še naprej pa ostanejo seminarji in specialna predavanja.

6. V profesorskem zboru je bilo v tem letu nekaj sprememb. Dr. M. Benedik je bil (ponovno) izvoljen za dekana. Dr. I. Pojavnik je zapustil TF, dr. T. Štrukelj je prevzel njegova predavanja in postal v. d. predstojnika katedre za zgodovino krščanske literature. Napredovali so: dr. J. Krašovec v rednega profesorja, dr. D. Ocvirk in dr. A. S. Snój v izrednega in dr. B. Košir v docenta. V pokoj je odšel dr. R. Vodeb. Dr. J. Krašovec je bil v poletnem semestru na študijskem dopustu v Jeruzalemu, nadomeščal ga je dr. J. Plevnik iz Toronta.

Študijsko leto 1992/1993

1. Ob vpisu v prvi letnik sta se dekan ali prodekan pogovorila z vsemi kandidati, da bi jih seznanila s TF in tudi dejstvom, da zaenkrat nimajo posebnih možnosti za zaposlitev po končanem študiju. Večina je že vedela za to, vendar so se odločili za vpis, ker jih teologija in sploh vera zanimata. Tako se je v prvi letnik vpisalo 160 študentov, od tega 121 laikov; v drugem letniku je bilo 61 študentov (105 leto prej vpisanih v prvi letnik), od tega 16 laikov; v tretjem 30, od tega 13 laikov; v četrtem 23, od tega 5 laikov; v petem 29, od tega 15 laikov; v šestem 19, od tega 2 laika. Vseh študentov je bilo 322, od tega 172 laikov. Številke v drugem letniku potrjujejo spoznanja iz prejšnjih let, da dve tretjini laikov preneha s študijem po prvem letniku, ki ga ponavadi niti ne konča.

2. Redni fakultetni svet se je v tem šolskem letu sestal na štirih rednih sejah in dveh izrednih. Enkrat manj je zasedal Znanstveno-pedagoški svet. Plenarni svet se je sestal ob koncu leta (24. junija 1993) v Mariboru in izvolil nova prodekana: dr. B. Koširja za Ljubljano in (ponovno) dr. V. Potočnika za Maribor. Dr. A. Štrukelj je postal izredni profesor, dr. I. Štuhec docent, dr. I. Likar je bil izvoljen za asistenta pri katedri za liturgiko, dr. S. Gerjolj pa pri katedri za oznanjevalno teologijo. Mag. J. Nežič je bila izvoljena za tajnico oddelka v Mariboru, dr. J. Juhant pa ponovno za fakultetnega ekonomista.

3. Dne 15. decembra 1992 je bila slovesna seja Rednega fakultetnega sveta, na kateri je bila razglašena ponovna vključitev TF v UL. Kot gostje so se je udeležili: veliki kancler TF dr. A. Šuštar, beograjski nadškof dr. F. Perko, rektor UL akad. prof. dr. M. Tišler s prorektorji. Dne 24. junija 1993 je bila v Mariboru podpisana pogodba med TF in PF v Mariboru o dvopredmetnem študiju.

4. Dne 11. maja sta bila na UL promovirana za doktorja teologije: Silvo Novak in Vlado Zupančič. Magisterij je opravilo pet kandidatov: P. Kovač, J. Osredkar, P. Kvaternik, A. Jamnik in S. Koštric. Habilitacijo so opravili dr. I. Štuhec, dr. R. Pietsch in dr. E. Škulj.

5. Redno letno srečanje s slovenskimi škofi je bilo 27. maja 1993. Dekan je poročal o posledicah vključitve TF v UL; prodekan dr. D. Ocvirk o novem položaju študentov, ki je nastal z vključitvijo; prodekan dr. V. Potočnik pa o razširitvi mariborskega oddelka na tretji letnik. Slednje je odločno podprl mariborski ordinarij dr. Kramberger in obljubil kadrovske okrepitve.

6. Letošnji teološki tečaj je obravnaval *Katekizem katoliške Cerkve*. Predavali so dr. D. Ocvirk, dr. M. Turnšek, dr. R. Valenčič in dr. S. Gerjolj. Dr. Ocvirk je sodeloval na mednarodnem kolokviju o medverskem dialogu *Jesus Christ, Lord and Saviour, and the Encounter of Religions* v Puni (Indija) konec avgusta 1993, v septembru pa je sodeloval na mednarodni konferenci na Bledu: *Civilna družba, politična družba, demokracija*.

Iz Regensburga je s predavanjem gostoval dr. U. Leinsle, v Regensburgu pa je predaval dr. A. Mlinar.

Živo je tudi sodelovanje z Univerzo v Gradcu. Oktobra 1992 nas je obiskal njen rektor prof. dr. F. Zeilinger, sicer profesor Svetega pisma Nove zaveze na tamkajšnji TF. Junija 1993 se je skupina naših predavateljev udeležila medfakultetnega in medkonfesionalnega srečanja v Gradcu.

Januarja 1993 je bil izbran nov uredniški odbor Bogoslovnega vestnika. Glavni in odgovorni urednik je dr. F. Oražem, v uredništvu so: Dolenc, Krašovec, Smolik, Sorč, Stres, Štrukelj in Štuhec ter tehnični urednik Škulj.

7. V tem letu je bilo pripravljenih in sprejetih več programov in pravilnikov: Pravilnik za dvopredmetni študij (pripravil dr. V. Potočnik), Pravilnik pastoralne specializacije (dr. R. Valenčič), Pravilnik magistrskega študija (dr. D. Ocvirk). Katehetski tečaj, ki se bo preimenoval v Pastoralno šolo, pa bo odslej povsem v domeni Katehetsko-pedagoškega inštituta.

VSEBINA

Contents

RAZPRAVE

Articles

- J. Juhant,**
Mistika in filozofija 97
Mysticism and Philosophy
- A. Mlinar,**
Odnos med askezo in etiko 109
Relation between Asceticism and Ethics
- C. Dupuy,**
Krščanska duhovnost 131
Christian Spirituality
- L. Pirnat,**
O krščanski duhovnosti med Vzhodom in Zahodom 141
Christian Spirituality between East and West
- J. Rajhman,**
Zahodnoevropska - katoliška in evangeličanska - duhovnost 155
Western European - Catholic and Protestant - Spirituality
- R. Pietsch,**
Heglova dialektika z vidika Jakoba Böhmeja 165
Hegel's Dialectic from the Point of View of Jacob Böhme

PREGLEDI

Reviews

- A. Štrukelj,**
Kirche als authentische Interpretin der Wahrheit 177
- D. Ocvirk,**
Poročilo o delovanju Teološke fakultete 189

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

- J. Juhant, redni profesor na Teološki fakulteti,
Rakovnik 64, 61215 Medvode; tel. (061) 612 377.
- A. Mlinar, višji predavatelj na Teološki fakulteti,
Repnje 27, 61217 Vodice; tel. (061) 824 383.
- C. Dupuy, redni profesor na Institut Catholique, Paris, Francija.
- L. Pirnat, višji predavatelj na Teološki fakulteti,
Slomškov trg 20, 62000 Maribor; tel. (062) 25 761.
- J. Rajhman, redni profesor na Teološki fakulteti,
Slomškov trg 20, 62000 Maribor; tel. (062) 25 761.
- R. Pietsch, predsednik Družbe Jakob Böhme, Innsbruck, Avstrija.
- A. Štrukelj, izredni profesor na Teološki fakulteti,
Dolničarjeva 1, 61000 Ljubljana; tel. (061) 131 60 19.
- D. Ocvirk, izredni profesor na Teološki fakulteti,
Šentjakob 33, 61231 Ljubljana; tel. (061) 374 808.

