

Pojem religioznega izkustva v teološki tradiciji

Če je bilo kdaj mogoče, da je kateri človek izrekal teologijo, *logos o Bogu*, povsem neobremenjeno, nepozunanjeno, karseda neodvisno, so bili to cerkveni očetje. V rokah so imeli samo besedo živega Boga in lastno izkustvo in to jim je moralo zadoščati za njihovo ubeseditev. Tako so postavili trdne temelje. Sholastika se je v svojem sklicevanju na avtoriteto lahko privoščila prvo teološko akademskost, ki jo je drago stala, ko je v nekaterih svojih slepih ulicah zašla v larpurlaristično besedno virtuoznost; kdo od današnjih površnih intelektualcev pa ne ve za sholastične debate o angelih na konici igle. Vrnitev k očetom in ovrednotenje njihovih metod nam omogoča, da se ponovno naslonimo na pristno izkustvo.

To pa je, tudi kadar gre za izkustvo absolutnega,¹ vedno vezano na človekovo pogojenost, na njegov osebni in občestveni kontekst. Bog se namreč srečuje z nami v sami sredini našega bitja, njegova govorica pa kljub umestitvi v našo omejenost spregovori tudi onkraj nje. Zato očetje prvih stoletij za nas niso zgolj arheološka zanimivost, ne le priče duhovne zgodovine, ampak predvsem priče živega verovanja in žive teologije.

Različnost in hkrati s tem tudi enost dokazuje že primer prvih dveh skupin očetov, apostolskih očetov in apologetov. Soočimo izkustvi mučencev Ignacija Antiohijskega in Justina, prvi sodi med apostolske očete, drugi med apologete; loči ju komaj pol stoletja, povezuje pa pogansko poreklo, pot iz Sirije v Rim in pričevanje za Kristusa z mučeniško smrtjo. Prvi kot priletni obsojenec na poti

v izvršitev obsodbe piše pisma raznim krščanskim skupnostim, tudi rimski; drugi kot filozof-učitelj zastavi svoj glas z vplivom na javno mnenje in piše odprta pisma cesarjem, senatu, debatira z judi; cerkvena skupnost si pridobi in shrani uradni zapisnik o njegovem procesu. Oba pa govorita iz lastnega izkustva in je njuna govorica v marsičem različna, ima različne cilje, čeprav v samem jedru nista daleč vsaksebi.

Škof Ignacij pokaže na pomen vodstvenega elementa v Cerkvi, ki je utemeljen v božjem vladarstvu nad svetom, bolijo ga razprtije, veseli ga edinost. Zlasti pa doživlja svojo zgodbo kot srečevanje s Kristusom, kot prinašanje Kristusa, ko se bliža mučeniški smrti, ki ga bo približala njegovemu Gospodu. Ta bo dokaz njegove pristnosti in božje zvestobe. Potem ko je tolikokrat obhajal evharistijo s svojim ljudstvom in jim tako posredoval resnično telo Jezusa Kristusa, ga čaka svojsko obhajanje evharistije, ko bo sam postal kruh in vstopil v novo evharistično skrivnost, skrivnost trpljenja in odrešenja.²

Filozof Justin pa ima pred seboj poganke poslušalce, naklonjene in nenaklonjene; njim pričuje o svoji veri, o svojem srečanju z Bogom; opisuje jim občestvo svetih in njihove obrede, da bi premagal predsodke zoper kristjane. Opira in sklicuje se na modrost, ki izvira od Boga. Ker je bil iskalec modrosti in jo je našel v krščanstvu, želi tudi druge privedi po tej poti do resnice. V svoji smrti vidi dovršitev poslanstva in vstop v polnost življenja.³

Različna publika jima je narekovala različen pristop: Ignacij spodbuja k urejenim

odnosom v skupnosti, Justin je kaŕipot v skupnost; Ignacij mistagoško interpretira zakramente, Justin jih ŕele predstavlja; Ignacij se ne ozira na javno mnenje in prosi celo za neposredovanje v viŕjih krogih, Justin pobija klevete, s katerimi obsipajo kristjane. Ignacij razvije visoko kristologijo, kjer Boŕjemu Sinu pripiŕe tudi pravo in neokrnjeno človeškost, Justin tudi govori o Logosu, vendar ga, ne da bi mu odvzel oprijemljivost, razumeva v bolj filozofskih kategorijah. Skupni imenovalci pa pri njima najdemo v sami srŕi, to je v ljubezni do Gospoda, ki je ne omaje niti groŕnja s smrtjo.

Obe teoloŕki govorici sta upravičeni in sta skladni ravno zaradi skupnega temelja,  prav prideta lahko do različnih izpeljav. Skromna literarna zapuŕcina enega in drugega pa na neki način onemogoča raziskovanje podrobnosti in razlik med njima.

Za kratek intermezzo pred naslednjim primerom bi rad samo navrgel drobno opaŕanje. Omenjena očeta sta gr sko pismo a, kmalu pa pride v krščansko obnebjeno tudi latinski svet. Grki je znana *empeiria*, Latincem *experientia*. Je to zgolj naključje ali stoji za tem različen jezikovni in miselnostni duh, da Grki pred koren *-peir* postavijo predpono *en-*, ki kaŕe na mirno usidranost v naročju ali kvečjemu smer navznoter, Latinci pa pred isti koren predpono *ex-*, ki se izvija in centrifugalno beŕi iz ujetosti v priob ljivost?

Mislim, da je ŕe očitno, da bo drugi primer iz latinskega sveta; za razliko od preŕnjega pa zaradi obilja gradiva skoraj zastraŕuje in malodane onemogoča celovit in natančen pregled. Ŗlo bo za Avguština in njegovega malo mlajŕega sodobnika Janeza Kasijana ter njuno izpeljevanje teoloŕke govorice o milosti in svobodni volji.

Avguština je k podrobnemu razpravljanju o milosti pripeljala, lahko bi celo rekli, da

ga je v to zagnala, debata s pelagijanskimi staliŕi v letih po 410. Sprva je do njih gojil dokajŕnjo strpnost; ŕele s prihodom gorečega in nepopustljivega Celestija v to duhovno-asketsko gibanje je priŕlo do zaostritev.

Britanski menih Pelagij, ki se je ustalil v Rimu, se je odzval na poplitvitev, ki je zaznamovala krščanstvo 4. stoletja. Njegov pristop je bil prvenstveno praktičen, s konkretno askezo je hotel dvigniti raven krščanskega ŕivljenja. Zapletlo se je, ko je za to iskal teoloŕko utemeljitev. Greh namreč dojemajo zlasti v prisojiviti greŕne navade, kot nekakŕno epidemijo, ki je uklenila vse  love stvo. Ta greh tako močno vpliva na človeka, da greŕna navada, ki je kot neljub gost v človeku, postane subjekt greha. To usuŕnjenost pa premaga Bog s tem, da človeku da postavijo, ki razkrije človekovo dobro in mu vrne svobodo. V človeku je potemtakem svobodna volja, ki je dovolj mo no zastavljena proti grehu, da človeku omogoča brezgreŕnost. Temeljna antropoloŕka usmeritev se torej opira na sposobnost za dobro, ki je vtisnjena v človeka in je tudi Adamov greh, ki se ŕiri kot slab zgled, ni mogel izničiti. Tako je Pelagij s svojim neuravnoveŕenim optimizmom (s kar nekaj potezami črnogledosti) na človekove rame preloŕil veliko odgovornost za lastno odreŕenje.⁴

Avguštin pri svoji govorici o milosti izhaja iz lastnega izkustva, tako osebnega kot druŕbenega. Ravno v tistem času, leta 410, je padel Rim, simbol  loveŕke trdnosti. Germansko nekajdnevno pustoŕenje po mestu ni prizadelo le gospodarstva in trgovine ter nagnalo na pot na tisoče beguncev (med njimi tudi Pelagija, ki je pristal prav v Hiponu, a je Avguštinu samo pustil listek s pozdravi, ker ga ni bilo doma), ampak je zasekalo v samo sr iko rimstva. Sanje o nepremagljivosti so se sesule v prah.  love ska mo  se je morala zavesti svoje ŕibkosti. Drugi vir njegove spekulacije pa je njegova lastna zgodovina in blodenje po  deŕelah nepodobno-

sti", njegovo izkustvo božjega klicanja in "prebijanja njegove gluhoti", izkustvo neposrednega božjega vdora v njegovo življenje.⁵ Do poglobitve je tudi prišel, a po čisto drugačni poti. Izkusil je delovanje božje milosti, še prej in verjetno prav tako močno pa tudi odvrtnost svojega greha, kjer ga je doletela ta milost. Sicer nisem naredil podrobne analize korena *exper-*, ki se pojavi v več kot 600 njegovih stavkih; že hiter pogled na primere v *Izpovedih* pa pokaže, da se ob njem najpogostejše pojavljajo izrazi iz besedišča, ki označuje greh: npr. *concupitus, concupisco, sensuum concupiscentia, cupiditas, cupido, libido, miseria, passio, peccatum, voluptas*.

Peter Brown se sprašuje, kako bi potekala pelagijanska kontroverza, ko bi se Pelagij srečal z Avguštinom, ko je njegova ladja pristala v Hiponu. Namiguje na možnost, da bi se medsebojno morda lahko obogatila in dopolnila poglede na milost ter nauk o njej.⁶ Dejstvo je, da je bil Avguštin vedno bolj potegnjjen v kontroverzo. Ta mu je predstavljala na neki način še nadaljnje izkustvo, iz katerega je zrasla njegova nadnaravna antropologija.

Njegov nauk o izvirnem grehu, opravičenju, milosti in predestinaciji ni nastal kot opozicija Pelagijevemu, ampak prej kot njegovo dopolnilo, saj ni zanikal tistega, kar so trdili pelagijanci, marveč je vse to dopolnil; to pa ravno na osnovi lastnega uvida in izkustva. Tudi za Avgušтина je narava dobra, človek obdarjen s svobodno voljo, dobra dela imajo pomen in zasluženje, vendar dodaja vlogo milosti in pojem zastonskega daru. Tako se izogne manihejstvu in pelagianizmu obenem.

Ko spregovori o milosti – in ravno to mu je zaslužilo naziv *doctor gratiae* –, mu ta ne pomeni samo dejstva ustvarjenosti, postave in opravičenja, kot je to pri pelagijancih, ampak vidi v njej še zlasti božjo pomoč za izpolnitev tega, kar naroča postava za dosego

opravičenja in vztrajanje v njem.⁷ Avguštin nadalje poudarja absolutno nujnost milosti tako za izogibanje grehu kot za spreobrnjenje. Iz istih predpostavk so namreč pelagijanci zanikali njeno potrebnost. Slednjič pa pokaže še na njeno učinkovitost, ki nikakor ni v nasprotju s svobodno voljo, ampak jo samo še okrepi.⁸ Nikakor pa ne pozabi na njeno zastonskost, saj so jo pelagijanci povezovali s človekovim zasluženjem.

To, kar nas na tem mestu najbolj zanima in kar bi radi poudarili, ni toliko vsebina njegovega nauka, o kateri se je prelilo že veletoke črnila, temveč zaznamovanost tega nauka z njegovim izkustvom. Avguštinovo srečanje z Bogom ni potekalo v kontekstu zavzetih krščanskih občestev, ki bi jih zasledovala stara skušnjava farizejstva, ampak je blodil po tujini naslade, karierizma in celo krivovertstva. Nikjer ni bil malenkosten, tudi v svojih stranpoteh ne. Spoznal je silo greha in njegovo gospodovalno moč, ki onemogoča, da bi se ga prepoznalo za to, kar je. In izkusil je svojo nemoč, ko je že prišel do spoznanja, da njegovo življenje ne gre v pravo smer, saj nikakor ni mogel zasukati krmila. Ko se mu je vendarle zasukalo, je občutil, da ga ni premaknil sam, pač pa božja roka. Uvidel je, da je na delu milost, in spoznal je, kako deluje. Brez tega izkustva bi ne mogel zgolj z dialektiko in večjim navajanjem apostola Pavla zavrniti sicer bleščeče pelagijanske teze. Način njegovega izkušanja božjega delovanja je pogojeval tudi vsebine in gorečnost, s katero se je lotil prikaza milosti. Je torej kaj čudnega, če se mu ob besedi izkustvo tolikokrat zapiše tudi greh?

Z Avguštinom bi rad tukaj soočil še Janeza Kasijana. Tudi ta je pisal latinsko, vendar je bil po duhu ves vzhoden, grški; pa tudi izkustvo si je od mladih nog nabiral bolj v egiptovski puščavi kot na rimskih govorniških odrih. In kadar on piše o izkustvu, mu ne do-

daja skoraj samodejno grešnosti, kot je to počel Avguštin, ampak se ob tej besedi pojavljajo pozitivni izrazi, kot so: *disciplina, arbitrium, fides, gratia, Deum operari et inspirare intima*, če izberemo le droben izsek.

Kasijan je izrecno zavrnil Pelagija, ker je opazil pasti v njegovem opiranju na človekove sposobnosti. To pa ni zadoščalo, da bi se obvaroval nalepke, ki mu jo je naklonilo 17. stoletje, da je namreč polpelagijanec. Konec dvajsetih let 5. stoletja se je namreč znašel na nasprotnem bregu z Avguštinom v gledanju na milost in svobodno voljo. Toda, ali je bil to res drugi breg, ali samo neki drug menander iste reke?

Če smo pri Avguštinu končali z opisom njegovega izkustva, pa tukaj začnimo z njim. Janez, doma iz Skitije, nekje v današnji Romuniji, iz goreče krščanske družine, je bil deležen odlične klasične izobrazbe, obvladal je tudi grščino. Kar nekako samoumevno je bilo, da ga je privlačil meniški ideal, zato je šel ok. 380 s prijateljem Germanom najprej v Betlehem, potem pa v egiptovsko meniško naselbimo Sketis, kjer je ostal do konca stoletja. Leta 399 je že v Carigradu ob Janezu Krizostomu, ki ga posveti v diakona. Po nekaj letih bivanja v Rimu, kjer se sreča z bodočim škofom Leonom, se ustali kot duhovnik v Marseillu, kjer ustanovi dva samostana. Škof Kastor ga prepriča, naj zapiše svoje poglede na menišstvo in tako sta nastali deli *De institutis* in *Collationes*.⁹ Z njima posreduje zahodnim mehihom svoje izkustvo z Vzhoda.

Njegova duhovna pot je bila ravna in je poznala stalno in postopno poglobljanje. Niso ga premetavali viharji, pač pa je imel priliko srečati se z dokaj optimističnim pojmovanjem človeka pri grških očetih (to je bilo za Avguština v veliki meri zaprto, ker se je otepal grščine, ki jo je sicer v precejšnji meri obvladal, a se je ni nikoli lotil z veseljem). Vse to mu je dalo povsem drugačna izhodišča za razmišljanje o vlogi milosti in svobodne

volje, kar izrecno naslanja na pojem izkustva. To je zanj vodnik in učitelj. Nabral si ga je zlasti med menihi v Palestini in Egiptu in je zanj konstitutivni element menišтва. Popolnost se doseže preko izkustva in ne z razpravljanjem.

Ta svoj nauk je – včasih z ne najbolj posrečenimi izrazi – podal v 13. konfrenzi (*collatio*), ki govori o božjem varstvu.¹⁰ Prav ta mu je prislužila oni neupravičeni naziv polpelagijanca; prej bi si zaslužil ime polavguštinca ali zmernega avguštinovca. Avguštinovi spisi so namreč med provansalskimi menihi povzročili razburjenje. Če je vse odvisno od milosti, čemu sploh služi askeza? Kasijan se ni mogel izogniti temu težkemu vprašanju glede odnosa med milostjo in človekovo svobodo in je v fiktivni pogovor z abom Heremonom vnesel tudi to tematiko. Od Pelagija, ki dobrost izpeljuje iz človekove narave, se Kasijan jasno razlikuje, ko celotno dobrost pripisuje Bogu. Človek ima razum, ki ga je prejel s svojo naravo v stvarjenju, a to še ne zadošča za dojetje dobrega. Ima voljo in sposobnost za delovanje, a brez Gospodovega razsvetljenja to nič ne koristi. On, Stvarnik in Odrešenik, daje voljo za dobro in moč za dopolnitev dobrega dela. Božja milost pa lahko deluje povsem poljubno: lahko da prvo spodbudo, lahko na naš skromen namig ponudi podporo, lahko dovrši potek. Vedno pa je Bog navzoč s svojo milostjo in človek ostaja vedno božji dolžnik. Milost in svobodna volja se prepletata pri dobrem dejanju in težko je razlikovati, kje se konča ena in začne druga. Pri Kasijanu torej oba dejavnika delujeta sinergično in nikakor stereotipno. Čeprav je treba naše odrešenje povsem pripisati delu božje milosti, pa zato nikakor ni ugasnjena svobodna volja; ohranjene so vse božje pravice in priznana človekovo dostojanstvo.¹¹

Več kot očitno je, da ta njegov nauk, po katerem so planili skrajni avguštinovci, v samem bistvu dopolnilo Avguštinovega in nič

drugega kot Avguštinovali stališče, gledano z neke druge točke, s točke drugačnega izkustva. Resda je bil Kasijan manj več točnega izražanja, vendar pa so ga po krivici postavili na drugi breg z Avguštinom.¹² Okolje, v katerem so se porodile apoftegme,¹³ to navidez enostavno, v resnici pa zahtevno besedilo, ki zahteva budno hermenevtiko, to okolje je Kasijana premočno zaznamovalo, da ne bi skušal notranjega bogastva prenesti v svoje novo okolje pred provansalsko obalo. Poplesavajoči in umetniški genij grškega jezika se je srečal s sistematičnim in razvidnostnim latinskim ... in se mu moral malo ogniti. V resnici pa sta stopila dalje z roko v roki. Avguštini ni pristal ne na manihejstvo ne na pelagianizem, ob nedotaknjeni zavesti grešnosti je začrtal temeljne smernice krščanskega optimizma. Kasijan pa je tudi za ceno svojega ugleda popravil smer, v katero bi lahko zašel skrajni avguštinizem – in dejansko tudi je z Luthrom in Janzenijem –, namreč v razvrednotenje človekovega prispevka in v determinizem absolutne predestinacije. Izkustvo obeh je obogatilo vso Cerkev. Navidezno nasprotje med njima tako lahko razumemo na podlagi njunega različnega izkustva božjega delovanja, obenem pa tudi na podlagi različnih vprašanj, na katera sta morala odgovoriti.

Še na nekaj je treba opozoriti pri obeh: korektiv ali kriterij izkustva pri obeh je Sveto pismo. Subjektivnost izkustva vselej soočata s trezno eksegezo. Božja beseda ni le za lase

privlečeni izgovor za idiosinkratične ekstravagance, ampak je temelj, na katerem šele lahko stoji gradivo lastnega doživljanja.

Ta zapis je le medel žarek, ki skuša pokazati na vlogo izkustva pri oblikovanju teologije. Ko se je teologija v zadnjem stoletju vedno bolj ozirala po očetih, se je tudi sama upala vedno bolj opirati na izkustvo pri oblikovanju teološke govorice, seveda pa je ob tem vselej treba pogled usmeriti tudi na Sveto pismo.

1. V. Truhlar, *Leksikon duhovnosti*, Celje 1974, geslo: izkustvo absolutnega, 228-229.
2. Njegova dela so prevedena v knjigi: *Spisi apostolskih očetov*, Celje 1996.
3. Njegovi *Apologiji* in odlomek iz *Razgovora z judom Trifonom* so na voljo v: *Logos v obrambo resnice*, Celje 1998.
4. Cf. G. Greshake, *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*, Mainz 1972, 247-252.
5. Pesniški opis tega dogajanja nam je podal sam Avguštini v prvih knjigah svojih *Izpovedi*, Celje 2003.
6. P. Brown, *Augustine of Hippo*, Berkeley 1967.
7. Avguštini, *Proti pismoma pelagijancev*.
8. Avguštini, *O svobodni volji*.
9. Jean Cassien, *Conferences I-II*, ed. E. Pichery, Paris 1955, 1958.
10. Jean Cassien, *Conférences II*, 147-181.
11. C. Tibiletti (a cura di), *Pagine monastiche provenzali*, Roma 1990, 33-38.
12. C. Tibiletti (a cura di), *Pagine monastiche provenzali*, 41.
13. *Izreki svetih starcev*, Celje 2002.