

Tomaževa proslava

Pregledni znanstveni članek (1.02)

BV 70 (2010) 1, 7-16

UDK: 2-584:141.78

Prejeto: 03/10

*Anton Jamnik***Sodobni iskalec med vagabundom in romarjem¹**

Povzetek: Čas, v katerem živimo, izredno močno zaznamuje ideologija liberalizma, ki po besedah papeža Janeza Pavla II. pogosto prehaja v »neobrzdani liberalizem«. Temeljne značilnosti liberalizma so imanentizem, antropocentizem, etična skepsa in vase zaprti individualizem. Kljub takšnim razmeram v sodobni družbi, ki jo močno obvladuje sekularizacija, pa sodobni človek ostaja iskalec, tako na etičnem kakor na religioznem področju. Metafora nomada, vagabunda, turista in romarja ponazarja tega sodobnega iskalca, ki za svoja hrepenenja in iskanja na religioznem področju pogosto išče različne nadomestke. Za Cerkev je ta iskalec izziv, da ga nagovarja v jeziku, ki mu bo razumljiv v njegovi konkretni eksistencialni situaciji, saj je v samo bit človeka vendarle položeno hrepenenje po božjem in po prizadevanju za dobro. Presegati je treba tudi miselnost fatalizma, češ nič se ne more spremeniti, in spodbujati človeka, da v občestvu prejema notranjo moč za odgovornost. Prav v tem pa se skriva globoko upanje, ki ni pogojeno s trenutnimi možnostmi, ampak izhaja iz vere v Boga Stvarnika in Odrešenika. Bog je odrešil prav ta svet in prav ta svet je tudi naša priložnost za pričevanje in razumevanje ter poslušanje sočloveka.

Ključne besede: etika, liberalizem, postmodernizem, odgovornost, fatalizem, filozofija jezika, religija, upanje, krščanstvo, pragmatizem, etični relativizem

***Abstract:* The Modern Seeker between Being a Vagabond and a Pilgrim**

The time we are living in is strongly marked by the ideology of liberalism, which, with the words of pope John Paul II, often turns into »unbridled liberalism«. The main features of liberalism are immanentism, anthropocentrism, ethical scepticism and self-regarding individualism. In spite of such conditions in the modern society strongly marked by secularisation, the modern man remains a seeker in the areas of ethics as well as religion. The metaphors of a nomad, a vagabond, a tourist and a pilgrim illustrate this modern seeker, who often looks for different substitutes when trying to realize his yearnings and searchings. For the Church this seeker is a challenge to be addressed in a language that he can understand in his concrete existential situation since the longing for the Divine and endeavouring to do good is placed in the very essence of man. It is also necessary to overcome the fatalistic mentality that nothing can be changed and to make the man find the inner power to assume responsibility within the community. This is the source of a deep hope that does not depend on the immediate conditions but is based on faith in God the Creator and Redeemer, who saved just this world. And just this world is also our opportunity for bearing witness and understanding and listening to our fellow men.

¹ Prispevek je slavnostno predavanje, ki ga je imel škof msgr. dr. Anton Jamnik na Tomaževi proslavi na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani dne 1. marca 2010.

Key words: ethics, liberalism, postmodernism, responsibility, fatalism, philosophy of language, religion, hope, christianity, pragmatism, ethical relativism

1. Uvod

Smo pred enim tistih obdobj, ki bo zaznamovalo in določalo zgodovino za prihodnja stoletja. Lahko bi ga postavili na isto raven kakor padec rimskega cesarstva, začetek srednjega veka, razcvet renesanse, obdobje razsvetljenstva ali nastop industrijske revolucije. Vsako obdobje v zgodovini ima svoje značilnosti, svoje probleme in posebna vprašanja in v tem smislu je vsako nekaj neponovljivega. Tisto, zaradi česar je današnji čas drugačen od drugih časov in zato tudi unikaten, je to, da je hkratna kombinacija velikih sprememb tako na področju znanosti in tehnologije kakor na področju industrije, svobodnega trga itd. Prav v hkratnosti vseh teh dogajanj se močno razlikuje od drugih zgodovinskih obdobj.

Življenje danes je silno fragmentarno. Človek ima celo vrsto nalog, ki jih skuša izpolnjevati. Vsakdo je postavljen v svoje okolje in živi s svojim časom. Človekova navzočnost pri takšnih dolžnostih je fragmentarna, kakor so fragmentarne tudi njegove naloge, ima veliko različnih vlog in nobena od njih ga ne poteši v polnosti, ne prevzame; ne more reči, da se kot individuum, kot neponovljivo bitje, kot celota popolnoma identificira prav z neko določeno vlogo. Vsaka vloga, ki jo opravlja, je povezana z neko dolžnostjo oziroma službo. S fragmentarnostjo človekovih dolžnosti se zmanjšuje tudi njegova sposobnost resnične odgovornosti.

V sodobnem načinu življenja vedno bolj prevladujeta individualizem in iskanje prijetnega življenja, katerega temeljna zahteva je neka mera tolerance oziroma pravičnosti. Za to obdobje je značilna samo zelo okrneta in minimalistična morala. V tradiciji je bilo življenje kot celota pojmovano kot božje stvarstvo. Človekova svobodna volja je bila predvsem v tem, da odkrije, kar Bog pričakuje od njega, temelj odločanja pa je bil božji indikativ. S postopnim prelamljanjem s tradicijo in z vedno večjim poučkom na človeku kot racionalnem, svobodnem, avtonomnem in enakopravnem bitju takšno gledanje počasi izginja.

Sodobni človek pri svojem etičnem odločanju stoji na razpotju: ali naj se zapre v svet liberalistične samozadostnosti, samovoljnosti in preračunljive pragmatike ali pa naj svojo identiteto išče znotraj občestva, vrednot, bližine drugega in se v doživljanju skrivnosti bivanja odpira Presežnemu.

2. Znamenja upanja in skrbi na religioznem in na etičnem področju

2.1 Nova iskanja na religioznem in na etičnem področju

Človekovo zapiranje vase, tako pred bližnjim kakor pred Bogom (tukaj je še posebno treba omeniti problem sekularizacije), in radikalna negotovost na etičnem področju, vse to sodobnega človeka vodi v vedno večjo šibkost, notranjo nemoč, nesprejemanje samega sebe in v počasno izgubo veselja do življenja. Toda s tem poplavitvenjem

in osiromašenjem bivanja se noče sprijazniti. Globoko v sebi čuti, da je življenje nekaj več, da je rojen za nekaj lepega, dobrega in plemenitega. Ostaja iskalec, odpravlja se na pot, toda pri tem je pogosto nemočen za radikalnejšo osebno odločitev, vse prevečkrat se sprijazni z različnimi nadomestki, ki naj bi odgovorili na njegovo hrepenenje po Presežnem.

Omenili bi lahko marsikak fenomen, ki izraža duhovno in moralno revščino sodobnega človeka in njegovo iskanje različnih nadomestkov, da to praznino zapolni. Toda po drugi strani je mogoče zaznati predvsem pri mlajši generaciji vse večje prizadevanje za svobodo, pravičnost, mir in željo po avtentičnem duhovnem življenju. Morda je prav v tem možno odkriti novo upanje: božje sporočilo, ki je tako globoko v človeku, je resda mogoče zakopati ali pa ga skušati nadomestiti ali utišati z vsemi vrstami nadomestkov; toda kljub vsemu ostaja v človeku, razbija različne ovire, ki mu jih človek postavlja, in išče poti, da se uresniči v svoji avtentični obliki. V tem kontekstu govorimo o novi želji po duhovni prenovi, po kontemplaciji, o želji po svetem, po graditvi iskrenega odnosa do transcendentnega Boga, čigar bližina človeku se na poseben način izraža prav v bivanjskem hrepenenju.

Vse to nas danes navdaja z novim upanjem. Toda kakor je treba spomladi vode, ki od vsepovsod priderejo na dan, zavarovati, da se ne porazgubijo v napačnih tokovih in naredijo celó škodo, tako je nujno tudi te nove impulze in hrepenenja, ki se oglašajo na duhovnem področju, vedno znova prečiščevati in jim dajati bolj jasno obliko, če naj zares dosežejo svoj cilj. Ta nova religiozna zanimanja in iskanja se namreč kaj hitro lahko spremenijo v kako ezoteriko ali poplitveni romanticizem, v »cocktail religioznost« in v vase zaprti subjektivizem. Zdi se, da je pri tem še najtežje ta novi religiozni interes vključiti v kontekst skupnega življenja, ki dobi neko občestveno razsežnost. Če pri verovanju ne nastopi občestvena razsežnost, lahko ostane to verovanje na ravni prijetnega osebnega občutja, ne razvije pa povezujočih moralnih elementov tako za skupnost kakor za posameznika. Tedaj iz religije izgineta tako razumevanje kakor volja in vse, kar ostane, je nekakšno občutje, to pa seveda ni dovolj.

Novi moralni impulzi, ki se danes kažejo na etičnem področju, so podobno rizični. Tudi te spodbude izražajo človekovo temeljno potrebo po osnovnih moralnih vrednotah. Problem je v tem, da je po eni strani mogoče opaziti povečano pozornost predvsem do marginalnih skupin in do sorodnih pojavov v družbi – in to je seveda zelo pozitivno in dobro znamenje (na primer prizadevanja za ekološka vprašanja, za preživetje nekaterih ptic – hkrati pa je splav novega bitja, nemočnega nerojenega otroka, nekaj čisto normalnega). Toda po drugi strani se ta sodobni iskalec boji srečati s seboj, s svojo lastno šibkostjo in z odgovornostjo za svojo lastno svobodo. Kardinal Ratzinger je pred leti v enem svojih predavanj v Salzburgu to situacijo označil kot neke vrste shizofreno stanje človeka. Človek, ki v sebi doživlja moralni zakon, hoče narediti nekaj dobrega, toda ko so pred njim radikalnejše osebne odločitve, ostaja pogosto nemočen in se prepušča impulzivnosti svojega lastnega ugodja. Lažje se je potegovati za svobodo in pravice kake skupine kakor pa sam osebno v vsakdanjem življenju živeti ustvarjalno in odgovorno svobodo, ljubezen in odprtost do drugih in storiti, da to postane življenjska usmeritev in ne samo trenutni impulz. Torej šibka točka sedanjega moralnega prebujenja ostaja predvsem skromna osebna etična motivacija posameznika. In za tem je še nekaj globljega: moralne vrednote so v družbi, ki jo določa tehnologija, izgubile dokazno naravo (vsebino) in tako tudi resnično moč zahteve.

2.2 Metafora nomada, vagabunda in turista kot prispodoba sodobnega iskalca

I skanja sodobnega človeka tako na religioznem kakor na etičnem področju (in seveda tudi na drugih področjih) bi lahko ponazorili z metaforo, ki govori o človeku kot nomadu, vagabundu in turistu. Sodobni človek se danes rad primerja z nomadom. V tej primerjavi se nam kaže zanimiva podobnost z romarjem. Ali je to prehod od modernega romarja k postmodernemu nomadu? Nomadi so nenehno v gibanju. Gibljejo se v dobro urejenih strukturah, ki imajo dolgo tradicijo in že ustaljen red. Če nomade primerjamo z romarji, potem lahko rečemo, da nimajo končne postaje, kamor bi bilo usmerjeno njihovo potovanje, prav tako tudi ne posebnih počivališč, na katerih bi se na potovanju odpočili. Toda kljub temu se gibljejo od enega prostora do drugega po določenem redu. Ta metafora nomadstva zelo nazorno ponazarja postmoderne človeka.

Bolj radikalna je metafora vagabunda. Vagabund ne vé, kako dolgo bo ostal tu, kjer je sedaj. Tudi ni nobenega pravila, kako se bo odločil in šel naprej. Njegovo potovanje je silno nedoločljivo in nepredvidljivo. Vagabunda sili v gibanje razočaranje nad bivanjem na neki točki in upanje, da bo naslednji prostor, ki ga bo obiskal, vendarle brez napak in padcev, ki jih je doživljal na prostorih, ki jih je že obiskal. Naprej ga vleče neko nedoločeno upanje ... Lahko bi rekli, da je vagabund romar brez cilja in nomad brez načrta. Vagabund potuje skozi nestrukturiran prostor, kot blodeči v puščavi, pozna samo tisto pot, ki je sled njegovih lastnih stopinj in jo prekrije pesek v vetru takoj, ko se odpravi dalje. Za vagabunda obstaja neka struktura (sled) samo zato, da jo potem znova uniči in zapusti. Vsak naslednji prostor je zanj samo lokalna in trenutna dogodivščina.

Obstaja pa še neka druga metafora, ki označuje postmoderne človeka: to je podoba turista. Najbrž samo obe metafori skupaj, metafora turista in metafora vagabunda, dejansko označita postmoderne človeka. Tako vagabund kakor tudi turist dobro veda, da ne bosta ostala dolgo tam, kamor sta prispela. Turist sprejema omejitve, za svojo svobodo mora plačati. Svoboda izvira iz dogovora, ki ima svojo ceno. Kot vagabund je tudi turist eksteritorialen, toda njegovo eksteritorialno življenje je privilegij. Neodvisnost, pravica, biti svoboden, svoboden za izbiro, ima licenco, da restrukturira svet. Svet čaka prav na turista, vse je oblikovano tako, da ga navduši, nagovori, od restavracij do najbolj imenitnih spomenikov, do religioznega in etičnega področja. Vse naj bi prevzelo oziroma ulovilo njegovo pozornost, turist pa mora vse to samo primereno plačati. Svet je neke vrste turistična ostriga. Ponujal naj bi uživanje in kot takšen dobiva tudi smisel.

Še neka značilnost povezuje med seboj vagabunda in turista. Oba gresta skozi prostor, v katerem drugi ljudje živijo. Ti ljudje so določeni s svojim prostorom in delom, toda tako vagabund kakor turist se ne zmenita za rezultate njihovega dela. Z lokalnim prostorom imata turist in vagabund samo bežno srečanje, s konkretno situacijo se srečujeta samo površno. Fizično blizu, duhovno pa oddaljena, to je formula obeh, tako turista kakor vagabunda. Očarljivi šarm takšnega načina življenja je slovesna obljuba človeku, da fizična bližina ne bo prešla v moralno bližino. Pri turistu je to zelo jasno, saj ima zagotovilo, da se to ne bo zgodilo. Svoboda od moralne dolžnosti je bila plačana vnaprej (dogovori, omejitve, obveze, ki jih nekdo sprejme, da s tem zagotovi svojo lastno varnost). Tako vagabundovo kakor tudi turistovo življenje ni pripravljeno sprejemati moralne odgovornosti. Zanju je to nekaj nadležnega, vznemirjujočega, ne-

kaj, kar bi skalilo njuno navidezno srečo. Turist je poln številčk, vse je izmerjeno, določene so medsebojne obveznosti, vse je depersonalizirano. »Vsi delajo tako!« To je kriterij tudi mojega delovanja.

V postmodernem svetu vagabund in turist nista samo neka marginalna človeka ali samo marginalna pogojenost. Postaneta model, ki počasi zaobjame in oblikuje celotno življenje. Pomenita temelj za vsakdanje delovanje in tudi za preverjanje tega delovanja. Seveda je takšen način kakor naročen za komercialiste in medije. Turizem ni samo nekaj, kar se dogaja med počitnicami. Če hoče biti običajno življenje zares prijetno in dobro, naj bi postalo – in mora postati – nenehne počitnice. Idealno gledano, je lahko nekdo turist kjerkoli in kadarkoli. Fizično blizu, duhovno daleč. Popolnoma svoboden, vse izjeme od pogodbenih dolžnosti dalje so bile plačane že vnaprej. S temi dogovori je torej turist dobil dovolj močno uspavalno sredstvo, ki mu trdno uspava moralno zavest.

Postmoderna družba torej prehaja v razdrobljenost, v individualizem in v še manjšo socialno varnost. Gledano filozofsko, to pomeni propad velikih sistemov, metafora turista in vagabunda pa lepo ponazarja posameznikovo negotovost in iskanje trenutnih zadovoljitev ter vedno večjo šibkost in pasivnost. Vse skupaj modernega človeka dela nemočnega. Na tej podlagi je zelo odprt za različne manipulacije oziroma celo teži k temu, da ga nekdo vodi, z njim manipulira. Osnovna težava je sedaj predvsem v tem, kako naj duhovno izpraznjeni človek, vzgajan v pasivnosti in relativistični indiferentnosti, ki se vedno bolj vdaja fatalizmu, češ nič ni mogoče narediti ali spremeniti, stopi na zahtevno pot, kakršne je zmožna le močna in odgovorna oseba. V tem prehodu je pravzaprav kriza sodobnega človeka, težavnost, pa tudi upanje za prihodnost.

2.3 Postati romar

Ali bo ta postmoderni nomad, pogosto tudi vagabund in preračunljiv turist, imel v sebi dovolj moči in poguma, da se odpravi na bolj zahtevno pot, ali se bo pripravljen odločiti in sprejeti odgovornost, sprejeti sebe kot dar in okolje, v katerem živi, kot možnost za uresničitev svoje poklicnosti, svoje svobode, svoje neponovljivosti; ali bo pripravljen stopiti na pot tveganja in upanja, ki ne izvira iz imeti, ampak iz biti, iz čiste darežljivosti in zastonjskoti bivanja?

Ali bo pripravljen narediti korak dlje od svojega nomadstva in vagabundstva in postati ROMAR? Romar, ki prejema moč za tveganje in za upanje kot življenjsko držo prav iz svoje poklicnosti, v kateri se kaže tudi že cilj njegove poti. »Včasih kdo vstane in gre, ker stoji na Vzhodu nekje neka cerkev,« pravi Rilke v neki svoji pesmi, ki govori o Rusiji. Biti romar torej pomeni vedno znova vstajati, začenjati, presegati vsakdanjost in se odpravljati na pot, ki ima pred seboj jasen cilj. Biti romar pomeni, da se iz vsakdanjosti vedno znova napotimo na svet kraj, na kraj, kjer je nebo na poseben način odprto, kjer božja bližina na nov način šepeta človeku. Biti romar pomeni življenjsko odločitev, pomeni verovati in upati v cilj poti, ki spreminja že sedanji trenutek mojega bivanja; biti romar pomeni upati skupaj z drugimi, zares srečevati ljudi kot dar, kot znamenja, pomeni veseliti se svojega bivanja in sveta, v katerem živimo, pa vendar se hkrati veseliti tudi krhkosti, ki zaznamuje vse, kar je zapisano temu svetu. Romar je hvaležen za vse, kar prejema po poti, za toliko darov in križev, s katerimi se srečuje, toda moč njegovega upanja je cilj poti, dar odrešenosti, popolna harmonija bivanja. In zato je romar: ker je odprt za nepričakovano, ker vé, da je Bog Bog presenečenj, ki

more storiti neskončno več, kakor pa si človek sploh more misliti in upati ... In to mu daje moč, da vedno znova stopa na pot, da tvega, da upa tudi takrat, ko je najtežje upati, da ima pogum obupati nad slepili in lažmi, za katerimi se je v nekem trenutku čutil zavarovanega.

3. Upanje, izzivi in perspektive za prihodnost

3.1 Govorjenje resnice

Vaclav Havel, predsednik nove Češke republike, je pogosto poudarjal, da je pravi izziv trenutka govoriti resnicoljubno. Grožnja naši civilizaciji morda ne leži v tem, da ne govorimo resnicoljubno, da lažemo, ampak da z lahkoto izrekamo besede, ki so popolnoma prazne. V nekaterih ozirih je to tudi izziv za našo Cerkev. Pomembno je, da izgovarjamo besede, ki dejansko nekaj pomenijo, ki imajo svojo težo in avtoriteto. Kako naj živimo, da bi lahko izrekli besede, ki nagovorijo človeka v njegovi konkretni situaciji?

Zato za nas vse prvi izziv, ki se poraja, ni vprašanje, kaj povedati, ampak kako; kako s svojim življenjem pričujemo za to, kar govorimo. Kako naj živimo, da bomo lahko govorili z avtoriteto, ne pa kot pismouki in farizeji?

Spregovoril bi samo o treh izzivih, ki zadevajo nas vse:

Kako spregovoriti v svetu, ki je nezaupljiv do vsakogar, ki želi poučevati?

Kako smo lahko ubožni in pristni v svetu potrošništva?

Kako smo lahko svobodni v svetu, ki je usmerjen v fatalizem?

Vsak od teh izzivov prinaša specifične in konkretne naloge za vse nas, ki se sprašujemo, kako naj živimo svoje življenje v veri. Kako smo lahko pričevalci v svetu, ki je nezaupljiv do vsakogar, ki želi poučevati?

Jezus v Janezovem evangeliju pravi: »Beseda, ki jo slišite, ni moja, ampak od Očeta, ki me je poslal.« (Jn 14,24) Če želimo biti oznanjevalci, če želimo, da imajo naše besede avtoriteto, moramo izgovarjati tiste besede, ki so nam bile podarjene, besede razodetja, ki so prekvasile najprej nas same, in tako bo naša govorica povezana s konkretno življenjsko izkušnjo in bo postajala razumljivejša človeku, ki ga nagovarjamo.

Kako lahko nagovorimo človeka v družbi, ki je izrazito nezaupljiva do kakršnekoli predstave o razodetju? V naši družbi za edino pristno velja beseda, ki jo govoriš iz sebe, iz lastne izkušnje. To je družba, ki po eni strani hrepeni po poučevanju, po drugi strani pa je do vsakega poučevanja izjemno oprezna, še posebno kadar prihaja iz Cerkve. Naš prvi izziv je torej: kako smo lahko občestvo, ki želi nagovoriti druge, če že sama misel na to, da bi kdorkoli kogarkoli karkoli učil, velja za vsiljevanje mnenja?

Neki angleški teolog, prvi katoliški profesor teologije na univerzi v Cambridgeu po obdobju reformacije, je krizo opisal takole: »Razsvetljenstvo nam je zapustilo dediščino, ki bi jo lahko imenovali kriza učljivosti. Če nimamo poguma, da sami pridemo do odgovorov na določena vprašanja, če kot resnično dojamemo zgolj tisto, kar smo sami dognali ali celo izumili, potem nas bodo mnenja in vrednote, opisi in navodila, ki nam jih posredujejo drugi ljudje, le omejili in zasužnjili, nas zapletli v mite in laži iz preteklosti. Celo božja resnica, morda prav posebej božja resnica, ni nobena izjema. Le su-

žnji in otroci naj bi bili učljivi in pokorni.« (Lash 1992, 10)

Ure in ure bi lahko ugibali o koreninah te krize. Menim, da njen začetek sega do klina, ki so ga v zgodnjem razsvetljenstvu zasadili med samostojno razmišljanje na eni strani in tradicijo na drugi strani. Razsvetljenstvo je to dvojje postavilo za diametralno nasprotje. Razmišljujoči človek, razsvetljena oseba, je bil tisti, ki je o vsem razmišljal samostojno, nobene razlage ni sprejel na temelju zaupanja, njegov prvi nagon ga je vedno pognal v dvom. Tradicija, še posebno cerkvena, je postala simbol nestrpnosti, predsodkov in nezmožnosti, da bi samostojno razmišljali. To postavlja vlogo oznanjevalca pod vprašaj.

Pogosto slišimo, da tiči vzrok krize vernosti v Evropi v sekularizaciji. Ob bolj natančni analizi pa se zdi ta členitev preveč preprosta. Še vedno vladata velika lakota po Bogu in hrepenenje po razodetju. Ljudje si srčno želijo, da bi jim bil razodet smisel njihovega življenja, ko bi jim ga le razodel kdorkoli drug, samo krščanski učitelj ne. Knjigarne so polne knjig o okultizmu, o čarovništvu, o astrologiji, o obiskovalcih iz veselja, o vzhodnih religijah. Vendar je ta lakota po znanju ločena od procesa razmišljanja, razpravljanja, ugibanja, oblikovanja čuta za skrivnostno. Končno moramo spoznati, da ta razkol globoko razdvaja tudi samo Cerkev. Vsi smo otroci razsvetljenstva, zato nas naša kultura potiska proti skepticizmu in fundamentalizmu, tako svetopisemskemu kakor znanstvenemu. Obstaja kriza vloge razmišljanja tako znotraj teologije kakor tudi znotraj celotne kulture.

Rekel bi, da je eden od temeljnih izzivov nas vseh: naučiti ljudi, da bi uvideli, kako razmišljanje sodi k našemu zaznavanju božjega razodetja. Dialog in nestrinjanje, debata, razprava, vse to so načini ljubečega sprejemanja resnice, ki nam je dana od Boga.

Zdi se, da je v Cerkvi danes preveč prestrašenosti. In veliko tega strahu je bojazen pred razmišljanjem, strah pred različnimi mnenji. Po mojem prepričanju se moramo vsi potruditi, da se ne bomo bali razprave, saj to sodi k približevanju skrivnosti. Sv. Tomaž je bil teolog, ki je svoja razmišljanja vedno začel z nasprotnimi mnenji svojih sogovornikov in ta nasprotna mnenja je vzel silno resno. Pa ne zato, ker bi želel dokazati, zakaj se motijo, ampak zato, da bi pokazal, kako imajo do neke mere prav. Celotni srednjeveški razgovor – *disputatio* – je bil razprava, ob kateri si se učil od svojega nasprotnika. Sv. Tomaž je bil ubožen učenjak, takšen učenjak, ki je prosjačil za resnico. Bil je kakor Jakob, ki se bori z angelom, da bi lahko zahteval svoj blagoslov.

Naša teološka središča bi morala biti znana kot kraji, kjer imajo prav vsi pogum, da brez strahu razpravljajo o vsakodnevnih vprašanjih, da se drug z drugim ne strinjajo iz preprostega razloga: ker bi se želeli drug od drugega česa naučiti. Vaclav Havel je zapisal: »Očitno je obdobje ideologij dokončno zaključeno. Mislim, da zdaj vstopamo v obdobje razmišljanja.« (v: Kearney 1992, 129) To je morda nekoliko optimistično, pa vendarle upajmo, da ne preveč. Zavedati se moramo, da to velja tudi za Cerkev.

3.2 Beseda milosti

Kakor sem že dejal, bi bilo preveč poenostavljeno, ko bi našo dobo opisovali zgolj v luči sekularizma. Tudi danes obstaja globoka, včasih malo nenavadna želja po verovanju. Nekateri ljudje poskušajo prebirati zvezde. Knjige o okultizmu polnijo knjigarne. Res pa je tudi, da za neskončne množice ljudi, morda večje kakor v katerikoli drugi kulturi v svetovni zgodovini, Bog preprosto ne obstaja. Boga ni. Sveta se niso

dotaknili znaki presežnosti. V naši kulturi je oznanjevanje postalo povsem drugačna dejavnost, saj v večini evropskih držav božjega imena v javnih govorih kaj dosti ne omenjajo. Kako lahko začnemo pogovor, pričevanje, če pa izraz »Bog« v jeziku številnih poslušalcev zveni tako tuje?

Pred tridesetimi leti je mož po imenu Polanyi napisal knjigo, v kateri je trdil, da se je moderna doba rodila z razširjenostjo tako imenovanega leposlovja udobnosti. Posebno se je ukvarjal s fenomenom, kako sta se zemlja in delo spremenila v udobnosti, v stvari, ki jih je mogoče kupiti in prodati. Človeška življenja in naravni svet so postali dejavnost trga.

Le kako lahko v takšnih razmerah pričujemo o veselem sporočilu evangelija? To se mi zdi eno najtežjih vprašanj, na katero bi moral poiskati odgovor. Le predstavljam si lahko, da to pomeni, kako moramo na novo odkriti radikalno svobodo nenavezanosti na materialne dobrine. Če želimo spregovoriti o božjem daru, morajo biti naša občestva – župnije – otočki alternativne kulture, kjer se lahko zares osvobodimo skušnjav potrošništva. In kako je to sploh mogoče, če pa potrošništvo prežema sleherni vidik našega jezika? Edino tako, da se naučimo postati notranje svobodni in nenavezani na potrošniško misel. Ne zmorem videti, kako smo lahko oznanjevalci v tem svetu, kjer je vse naprodaj in ima vse svojo ceno, razen če ponovno odkrijemo obrobje. Moj vtis je, da smo ne glede na to, kako pogosto razpravljamo o solidarnosti in o skrbi za revne in obrobne, vse preveč tudi kristjani otroci tega časa, premalo drugačni in premalo svobodni, da bi bili lahko izziv in pričevalci za drugačno življenjsko pot.

3.3 Beseda, ki osvobaja

In tako smo pred tretjim izzivom, s katerim se moramo soočiti. Kot kristjani moramo **I**ngovoriti besede resnice in ne klišejev; besede milosti in ne besed trga. Pričevati moramo z besedo, ki osvobaja. Govoriti moramo besede, ki bodo ljudi osvobodile. In to je resnično zahtevna naloga, saj našo kulturo zaznamuje globoka vdanost v usodo, vera, da pravzaprav ne moremo ničesar spremeniti. Če pa se bo kdaj kaj spremenilo, to zagotovo ne bo zaradi odločitev, ki smo jih sprejeli sami!

Pred padcem berlinskega zidu je Havel zapisal, da je bila značilnost držav vzhodnega bloka strašanska pasivnost. Ljudje so bili prepričani, da se ne bo nič spremenilo, ne glede na to, ali bi kdo na kakršenkoli način ukrepal. Vsi smo del sistema. Kmalu zatem je seveda celotno Srednjo in Vzhodno Evropo pretresla revolucija, ki nas je vse izjemno presenetila. Stvari se *lahko* spremenijo. Vendar Havel upravičeno vztraja pri trditvi, da je bil fatalizem Vzhodne Evrope pravzaprav le zrcalo dosti hujše bolezni, za katero trpimo vsi in ki jo opisuje kot »vsesplošno nezmožnost sodobnega človeštva, da bi obvladalo svoj položaj« (Havel 1990, 115). Našo tehnološko kulturo, kulturo trga, ki zdaj vlada celotnemu svetu, globoko zaznamuje fatalizem, torej vdanost v usodo. In prav fatalizem za nas pomeni izziv, ko želimo spregovoriti besedo, ki osvobaja in preobrazi. Tako imenovani »svobodni svet« je zaznamovan z globoko ne-svobodo.

Kje so korenine tega fatalizma, te pasivnosti? Kako je mogoče, da naša družba, ki ima v lasti tehnološko moč, kakršna še ni obstajala, tako močno občuti, da naša življenja niso v naših rokah? Pa na tem mestu ne ponujam nobene razčlenitve! Morda bi lahko le omenil knjigo, ki je imela precejšen vpliv v anglosaksonskem svetu. Njen naslov je *Kultura zadovoljitve*, napisal pa jo je najbolj znani ameriški gospodarstvenik

John Kenneth Galbraith. Avtor trdi, da je naša politika približno zadnjih dvesto let pod močnim vplivom filozofije *laissez-faire*. Potemtakem bi imelo kakršnokoli vmešavanje v trg škodljive posledice. Pustiti moramo, da trg deluje po svojih zakonitostih, in vse so bo dobro končalo. To je »vera, da ima gospodarsko življenje v sebi sposobnost reševanja lastnih težav in da se bodo na koncu vse težave razpletle« (Galbraith 1992, 79). Vse, kar prevladujoča kultura na koncu stori, je to, da nas odveže od odgovornosti. Prav spodbuja beg od odgovornosti. Sedanje stanje v gospodarstvu in na drugih področjih življenja nam več kakor jasno dokazuje, kam človeštvo privede takšno razmišljanje in ravnanje.

Sprejeti moramo odgovornost. Odgovornost je sposobnost odziva. Ali se bomo odzvali? Toda vse bolj smo priča »skrivnosti izginule odgovornosti«. Smo otroci svoje dobe in do te dobe moramo v svojih življenjskih pričevanjih utelesiti obdarjenost neskončnih možnosti svobode božjih otrok. V tem zgodovinskem trenutku, je zapisal Havel (1990, XIX), je »odgovornost naša usoda«. Če se bomo soočili s temi praktičnimi vprašanji prevzemanja odgovornosti – o tem sem prepričan –, bomo kmalu dognali, ali smo ljudje odgovornosti, ljudje svobode, in torej smemo izgovarjati besede, ki osvobajajo. Ali pa se bomo vdali fatalizmu?

Naj torej končam: v Evropi, kjer vladata huda žeja po znanju in obenem nezaupanje, da nas lahko kdorkoli – še posebno Cerkev ne – česarkoli nauči, se moramo osredotočiti na svoja študijska središča. Ali so to kraji, kjer se študentje resnično naučijo razmišljati? Ali so to kraji, kjer o dnevnih, cerkvenih in svetovnih vprašanjih razpravljajo brez strahu? Ali v Evropi, ki jo je popolnoma zapeljalo potrošništvo, v kateri je Bog daru in milosti tako pogosto odsoten, premoremo dovolj poguma, da postanemo resnično preprosti in nenavezani na materialne dobrine? Ali si drznemo v družbi, ki jo prežema vdanost v usodo (fatalizem), sprejemati težke odločitve, prevzeti odgovornost in tako vsaj malo namigniti, kaj mislimo s tem, ko govorimo o svobodi božjih otrok? Ali v Evropi, polni priseljencev, resnično sporočamo širino gledanja in plemenitost srca?

4. Sklep: ohraniti upanje tudi v obupu

Čas, v katerem živimo, vse nas zaradi naraščajočega občutka nesmisla življenja in obupovanja še posebno vabi in sili, da vso širino in vrednost upanja, ki ga vsebuje naša vera, znova odkrijemo in iz njega globlje zaživimo. Upanje kot krščanska krepost se bistveno razlikuje od nekakšnega samoniklega in nerazumnega optimizma, ki se izraža v besedah: bo že kako, saj je še vedno tako bilo. Toda ob tem lahko rečemo, da je optimizem zmotno upanje, ki se ga oklepajo samo bojazljivci in neumneži. Upanje je krepost, je moč, je junaška odločnost duše. Najvišja oblika upanja je premagani obup. Navadno mislimo, da je lahko upati. Vendar upajo samo tisti, ki so imeli pogum obupati nad slepili in lažmi, za katerimi so se čutili zavarovane in so jih zmotno imeli za upanje. Če hočemo priti do upanja, moramo do konca obupa. Samo kadar prideš do konca noči, srečaš novo zarjo.

Človekovo upanje je po eni strani usmerjeno v konkretno stvarnost, v dogodke, ljudi, toda ob tem je temeljnega pomena upanje kot stanje duha, ki ni vezano na to, da bi nekdo nekaj imel ali dosegel, ampak na to, da preprosto je, da biva iz čiste za-stonjskosti in darežljivosti in uresničuje svoje poslanstvo. Na področju religioznih in

etičnih iskanj se odpirajo mnoga znamenja upanja, ki razodevajo človekovo hrepene-nje po polnosti bivanja. Prav zato je poslanstvo nas vseh danes še toliko bolj pomemb-no in odgovorno. Poslani smo, da odkrivamo obdarjenost in popolno darežljivost bi-vanja. Odkrili naj bi tisti biser, ki je skrit prav v vsakem človeku in je po besedah Do-stojevskega odsev večne odrešujoče Lepote, Lepote, ki se razodeva v iskreni ljubezni, v darovanju, v občestvu bližine biti *z drugim in za drugega*.

Reference

- Aristotel.** 1995. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slo-venska matica.
- Barrett, Cyril.** 1991. *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*. Oxford: Blackwell.
- Bauman, Zygmunt.** 1994. *Postmodern Ethics*. Ox-ford: Blackwell.
- . 1995. *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*. Oxford: Blackwell.
- Buber, Martin.** 1982. *Princip dialoga*. Ljubljana: Revija 2000.
- Eco Umberto.** 1980. *The Name of the Rose*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Freeman, Samuel. R.** 1990. Reason and Agreement in Social Contract Views. *Philosophy & Public Affairs* 19:122–157.
- Fried, Charles.** 1978. *Right and Wrong*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Fromm, Erich.** 1960. *The Fear of Freedom*. London: Routledge.
- Galbraith, John Kenneth.** 1992. *The culture of con-tentment*. Boston: Houghton Mifflin Co.
- Havel, Vaclav.** 1990. *Living in truth*. London, Boston: Faber and Faber.
- Hudson, William Donald.** 1980. *A Century of Moral Philo-sophy*. Guildford and London: Lutterworth Press.
- . 1993. *Modern Moral Philosophy*. London: MacMillan.
- Kearney, Richard.** 1992. *Visions of Europe: conversa-tions on the legacy and future of Europe*. Dublin: Wolfhound press.
- Jančar, Drago.** 1995. *Egiptovski lonci mesa*. Ljubljana: Mihelač.
- Kymlicka, Will.** 1990. *Contemporary Political Philo-sophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Lash, Nicholas.** 1993. *Believing Three Ways in One God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Levinas, Emmanuel.** 1987. *No Identity*. V: *Collected Philosophical Papers*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- . 1985. *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- MacIntyre, Alasdair.** 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth.
- Milbank, John.** 1992. *Problematizing the Secular. The Post-postmodern Agenda*. V: Philippa Berry in Andrew Wernick, ur. *Shadow of Spirit. Postmo-dernism and Religion*, 30–45. London and New York: Routledge.
- . 1990. *Theology and Social Theory*. Oxford: Blackwell.
- Murdoch, Iris.** 1970. *The Sovereignty of Good*. Lon-don in New York: Routledge.
- . 1992. *Metaphysics as a Guide to Morals*. Lon-don: Penguin books.
- Plant, Raymond.** 1992. *Modern Political Thought*. Oxford in Cambridge, Mass.: Blackwell.
- Platon.** 1995. *Država*. Ljubljana: Mihelač.
- Raphael, David Daiches.** 1990. *Problems of Political Philosophy*. London: Macmillan.
- Raz, Joseph.** 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press 1986.
- Rawls, John.** 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- . 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Scheler, Max.** 1961. *Ressentiment*. New York: Free Press.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper.** 1964. *An Inquiry concerning Virtue or Merit*. London, 1711. V: *Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times*. New York: Bobbs-Merrill.
- Sorge, Bartolomeo.** 1994. *Kristjani in politika: politič-no delovanje kristjanov v luči družbenega nauka Cerkve in izkušnje italijanske demokracije*. Ljublja-na: Župnijski urad Ljubljana Dravle.
- Taylor, Charles.** 1989. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1985. *Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tillich, Paul.** 1984. *Systematic Theology*. 3 zv. London: SCM Press Ltd.