

Nagovor ob srečanju s predstavniki kulture (Pariz, 12. 9. 2008)

V nadaljevanju prvič v slovenskem jeziku predstavljamo govor, ki ga je imel papež Benedikt XVI. v pariškem Collège des Bernardins 12. septembra 2008 ob začetku svojega apostolskega potovanja v Francijo ob 150-letnici prikazovanj bl. Device Marije v Lurdu. Starodavno cistercijansko opatijo, ki je bila ustanovljena leta 1248, da bi služila kot dom cistercijanskim študentom, ki so obiskovali predavanja na pariški univerzi, so na pobudo znamenitega pariškega nadškofa Jeana-Marieja Lustigerja obnovili in jo leta 2008 slovesno inavgurirali. V njej domuje Francoska katoliška akademija, prostori pa so namenjeni različnim dejavnostim: razstavam sodobne umetnosti, glasbi, predstavam, dejavnostim za mlade, srečanjem in razpravam v okviru konferenc in okroglih miz, zlasti tedenskim srečanjem, na katerih se obravnavajo družbena in temeljna vprašanja, ter teološkim in svetopisemskim usposabljanjem v katedralni šoli. V svojem nagovoru ob srečanju s predstavniki sveta kulture, ki ga danes lahko razumemo kot enega programskih govorov njegovega pontifikata, se je Benedikt XVI. na magistralen način dotaknil izvorov evropske kulture.

*Vaša Eminenca,
gospa ministrica za kulturo,
gospod župan,
gospod kancler Inštituta,
dragi prijatelji!*

Zahvaljujem se vam, Vaša Eminenca, za vaše prijazne besede. Zbrali smo se v zgodovinskem kraju, ki so ga zgradili duhovni sinovi svetega Bernarda iz Clairvauxa in za katerega je Vaš častitljivi predhodnik, pokojni kardinal Jean-Marie Lustiger, želel, da bi postal središče dialoga med krščansko modrostjo ter kulturnimi, intelektualnimi in umetniškimi tokovi sodobne družbe. Posebej pozdravljam ministra za kulturo, ki tu zastopa vlado skupaj z gospodom Giscardom d'Estaingom in gospodom Jacquesom Chiracom. Prav tako pozdravljam vse prisotne ministre, predstavnike Unesca, pariškega župana in vse druge prisotne oblasti. Ne želim pozabiti na svoje kolege iz Francoskega inštituta, ki se dobro zavedajo

mojega spoštovanja do njih. Zahvaljujem se princu iz Broglieja za njegove prisrčne besede. Znova se vidimo jutri zjutraj. Zahvaljujem se delegatom francoske islamske skupnosti, ker so se odzvali povabilu na to srečanje: izrekam jim najboljše želje za sveto obdobje ramazana, ki je že v teku. Seveda pa toplo pozdravljam tudi celoten, večplasten svet kulture, ki ga vi, dragi gostje, tako dostojno predstavljate.

Danes zvečer bi rad z vami spregovoril o izvoru zahodne teologije in koreninah evropske kulture. Začel sem z opozorilom, da je kraj, kjer smo se zbrali, na neki način simboličen. Dejansko je kraj povezan s samostansko kulturo, saj so mladi menihi prihajali sem, da bi se naučili globlje razumeti svojo poklicanost in bili bolj zvesti svojemu poslanstvu. Nahajamo se na kraju, ki je povezan z meniško kulturo. Ali nam ima ta danes še vedno kaj povedati ali se le srečujemo s svetom preteklosti? Da bi lahko odgovorili na to vprašanje, moramo za trenutek razmisliti o naravi samega zahodnega

menišтва. Za kaj je šlo? Z vidika zgodovinskega vpliva menišтва bi lahko rekli, da so bili samostani sredi velikih kulturnih pretresov, ki so bili posledica selitev ljudstev in nastajajočih novih političnih ureditev, kraji, kjer so se ohranili zakladi antične kulture in kjer se je obenem iz stare kulture počasi oblikovala nova. Toda kako se je to zgodilo? Kaj je spodbudilo ljudi, da so se zbrali v teh krajih? Česa so si želeli? Kako so živeli?

Najprej je treba takoj odkrito priznati, da njihov namen ni bil ustvariti kulturo ali celo ohraniti kulturo iz preteklosti. Njihova motivacija je bila veliko bolj osnovna. Njihov cilj je bil: *quaerere Deum*.¹ V zmedbi časa, v katerem se nič ni zdelo trajno, so želeli narediti bistveno – potruditi se, da bi našli tisto, kar je večno veljavno in trajno, življenje samo. Iskali so Boga. Od nebitvenega so želeli preiti k bistvenemu, k edini resnično pomembni in zanesljivi stvari, ki obstaja. Včasih rečemo, da so bili »eshatološko« usmerjeni. Vendar tega ne smemo razumeti v časovnem smislu, kot da bi pričakovali konec sveta ali lastno smrt, temveč v eksistencialnem smislu: za začasnim so iskali dokončno. *Quaerere Deum*: ker so bili kristjani, to ni bila ekspedicija v brezizhodno puščavo, iskanje, ki bi jih vodilo v popolno temo. Bog sam je poskrbel za kažipote, pravzaprav je začrtal pot, ki so jo morali najti in ji slediti. Ta pot je bila njegova beseda, ki je bila ljudem razkrita v knjigah Svetega pisma. Iskanje Boga tako po notranji nujnosti zahteva kulturo besede, ali kot pravi Jean Leclercq: eshatologija in slovnica sta v zahodnem meništvu tesno povezani.² Hrepenenje po Bogu, *désir de Dieu*, vključuje *amour des lettres*, ljubezen do besede, raziskovanje vseh njenih razsežnosti. Ker v svetopisemski besedi Bog prihaja k nam in mi k njemu, se moramo naučiti prodreti v skrivnost jezika, ga razumeti v njegovi zgradbi in načinu izražanja. Tako prav z iskanjem Boga dobijo svoj pomen posvetne znanosti,

znanosti, ki nam kažejo pot k jeziku. Knjižnica je bila tako kot šola sestavni del samostana. Ta dva kraja sta konkretno odprla pot k besedi. Benedikt samostan imenuje *dominici servitii schola*, šola za služenje Gospodu. Šola in knjižnica sta skrbeli za oblikovanje razuma in za *eruditio*, na podlagi katerih se ljudje učijo zaznavati Besedo sredi besed.

Da bi si ustvarili celovit pogled na to kulturo besede, povezano z iskanjem Boga, moramo narediti še en korak. Beseda, ki odpira pot k iskanju Boga in je tudi sama taka, je Beseda, ki rojeva skupnost. Res je, da vsakega posameznika pretrese do srca (prim. Apd 2,37). Gregor Veliki to opisuje kot ostro zbadajočo bolečino, ki razpre našo spečo dušo, nas prebudi in naredi pozorne na bistveno resničnost, na Boga.³ Vendar nas pri tem naredi pozorne tudi na druge. Beseda ne vodi na povsem individualno pot mističnega poglobljanja, ampak v romarsko skupnost vere. Zato te besede ne smemo le premišljevali, ampak jo moramo tudi pravilno brati. Tako kot v rabinskih šolah je tudi pri menihih branje posameznika hkrati skupinska dejavnost. »Toda najpogostejše, kadar so *legere* in *lectio* uporabljali brez posebnih določitev, sta označevala dejavnost, ki kot petje in pisanje zaposluje celotno telo in vsega duha,« pravi o tej temi Jean Leclercq.⁴

Ponovno je potreben dodaten korak. Božja beseda nas pripelje v pogovor z Bogom. Bog, ki govori v Svetem pismu, nas uči, kako lahko govorimo z njim. Zlasti v Knjigi psalmov nam daje besede, s katerimi ga lahko nagovorimo. V tem dialogu mu predstavljamo svoje življenje z vzponi in padci, ki ga spreminjamo v gibanje k njemu. Psalmi na več mestih vsebujejo navodila, kako jih je treba peti in spremljati z glasbilo. Za molitev na podlagi Božje besede samo označevanje ni dovolj, potrebna je glasba. V krščanski liturgiji dve pesmi izhajata iz svetopisemskih besedil, ki ju polagajo na usta angelov: *Gloria*, ki jo prvič zapojejo angeli ob Jezusovem rojstvu, in *Sanctus*, ki je po šestem poglavju Izaije aklamacija serafov,

¹ Tj. iskanje Boga. (Op. prev.)

² Leclercq, Jean. *Ljubezen do književnosti in hrepenenje po Bogu: uvod v meniške avtorje srednjega veka*. Prevedla Jelka Kernev Štrajn. Ljubljana: KUD Logos, 2011.

³ Prim.: Leclercq 2011, str. 46.

⁴ Leclercq 2011, 27.

ki so v neposredni bližini Boga. V tej luči je krščanska liturgija povabilo, da pojemo z angeli in besedi podelimo najvišjo funkcijo. Jean Leclercq v zvezi s tem še enkrat pravi: »Menihi so morali najti načine kako pojasniti pristanek človeka na odrešenje, zahvaljujoč skrivnosti, ki so jo slavili in katere dobrobit so uživali. Nekateri kapituli iz Clunyja, ki so se ohranili, kažejo kristološke simbole za različne pevske tonske načine.«⁵

Za Benedikta so besede psalma »*Coram angelis psallam Tibi, Domine*«, »Vpričo angelov ti bom prepeval« (Ps 138,1), odločilno pravilo, ki ureja molitev in petje menihov. To izraža zavest, da človek v skupni molitvi poje v navzočnosti celotnega nebeškega dvora in se s tem meri po najvišjih merilih: da moli in poje tako, da se usklajuje z glasbo plemenitih duhov, ki so veljali za začetnike harmonije kozmosa, glasbe sfer. S tega vidika lahko razumemo resnost pripombe svetega Bernarda iz Clairvauxa, ki je uporabil Avguštinov izraz iz platonskega izročila, da bi obsodil slabo petje menihov, ki zanj očitno še zdaleč ni bilo le nezgoda manjšega pomena. Zmedo, ki nastane zaradi slabo izvedenega petja, opisuje kot padec v »območje nepodobnosti«, *regio dissimilitudinis*. Avguštin si je ta izraz izposodil iz platonske filozofije, da bi označil svoje stanje pred spreobrnjenjem (prim. *Izpovedi* 7.10.16): tako človek, ki je ustvarjen po Božji podobi, zaradi opustitve Boga pade v »območje nepodobnosti«, v oddaljenost od Boga, kjer ga ne odraža več in tako postane nepodoben ne le Bogu, ampak tudi svoji pravi naravi človeka. Bernard je očitno strog, ko ta izraz, ki kaže na človekov padec od samega sebe, uporabi za opis slabo izvedenih spevov menihov, vendar pokaže, kako resno jemlje to zadevo. Tu nakazuje, da je kultura pesmi kultura bivanja in da morajo menihi s svojimi molitvami in pesmimi ustrezati veličini Besede, ki jim je zaupana, njenemu imperativu resnične lepote. Iz te temeljne zahteve, da se pogovarjamo z Bogom in mu pojemo z besedami, ki jih je dal on sam, se je rodila

velika zahodna glasba. To ni bilo delo osebne »ustvarjalnosti«, v kateri posameznik, ki si za bistveno merilo postavi spomenik, vzame prikaz lastnega jaza. Prej je šlo za to, da je bilo treba z »ušesi srca« skrbno prepoznati konstitutivne zakone glasbene harmonije stvarstva, bistvene oblike glasbe, ki jih Stvarnik oddaja v svetu in v človeku, ter izumiti glasbo, vredno Boga, ki je hkrati pristno vredna človeka in to dostojanstvo visoko razglša.

Nazadnje, da bi poskušali razumeti to zahodno meniško kulturo besede, ki se je razvila iz notranjega iskanja Boga, je treba vsaj na kratko omeniti posebnost knjige ali knjig, po katerih je ta beseda prišla do menihov. S čisto zgodovinskega ali literarnega vidika Sveto pismo ni le knjiga, ampak zbirka literarnih besedil, ki so nastajala več kot tisočletje, v kateri posameznih knjig ni lahko prepoznati kot enoten korpus. Nasprotno, med njimi so vidne napetosti. Tako je že v izraelskem Svetem pismu, ki ga kristjani imenujemo Stara zaveza. To je še toliko bolj pomembno, ko kristjani Novo zavezo in njene spise povezujemo z izraelsko Biblijo in slednjo razlagamo kot pot h Kristusu. V Novi zavezi se Sveto pismo običajno ne imenuje »Pismo«, ampak »Pisma«, ki pa jih bomo pozneje obravnavali kot celoto, kot edino Božjo besedo, naslovljeno na nas. Že ta množina jasno pove, da Božja beseda prihaja k nam le po človeškem govoru, po človeških besedah, se pravi, da nam Bog govori le v človeškosti ljudi, prek njihovih besed in njihove zgodovine. To pomeni, da božanski vidik Besede in besed ni takoj zaznaven. Povedano sodobno: enotnosti svetopisemskih knjig in božanskega značaja njihovih besed ni mogoče razumeti zgolj z zgodovinskega vidika. Zgodovinski element je prisoten v mnogoterem in človeškem. To pojasnjuje formulacija srednjeveškega distiha, ki se na prvi pogled zdi neprijeten: »*Littera gesta docet – quid credas allegoria*.«⁶ Pismo uči o dejstvih, alegorija pa o

⁵ Leclercq 2011, 322.

⁶ Prim.: Avguštin Dakijski. *Rotulus pugillaris* 1. (Celoten distih se glasi: *Littera gesta docet, quid credas allegoria, / moralis quid agas, quo tendas anagogia*. Op. prev.)

tem, čemu je treba verjeti, torej o kristološki in pnevmatični razlagi.

Lahko se izrazimo še preprosteje: Pismo zahteva eksegezo in ta zahteva kontekst skupnosti, v kateri se je rodilo in v kateri se ga živi. Tu je treba najti njegovo enotnost in tu se odpira tudi njegov združevalni pomen. Povedano drugače: v Besedi in besedah so razsežnosti pomena, ki pridejo do izraza le v živi skupnosti te Besede, ki ustvarja zgodovino. Z vse večjim spoznavanjem različnih plasti pomena beseda ni razvrednotena, ampak se dejansko pokaže v vsej svoji veličini in dostojanstvu. Zato lahko *Katekizem katoliške Cerkve* upravičeno pravi, da krščanstvo ne predstavlja zgolj religije knjige v klasičnem smislu.⁷ V besedah zaznava Besedo, sam Logos, ki svojo skrivnost širi skozi to mnogoterost in resničnost človeške zgodovine. Ta posebna struktura Svetega pisma postavlja pred vsako generacijo vedno nov izziv. Po svoji naravi izključuje vse tisto, kar je danes znano kot fundamentalizem. Božje besede namreč nikoli ni mogoče preprosto enačiti s črko besedila. Da bi jo dosegli, sta potrebna preseganje in proces razumevanja, ki vodi notranje gibanje celote, zato mora postati tudi proces življenja. Le v dinamični enotnosti celote lahko mnoge knjige sestavljajo eno samo knjigo. Božja beseda in njeno delovanje v svetu se razkrivata le v besedi in zgodovini človeških bitij.

Celotna drama te teme je osvetljena v pismih svetega Pavla. Kaj pomeni preseganje črke in njeno razumevanje izključno z vidika celote, je odločno izrazil takole: »Črka ubija, Duh pa oživi!« (2 Kor 3,6) In nadaljuje: »Kjer je Duh, tam je svoboda.« (2 Kor 3,17) Toda veličino in širokost te vizije svetopisemske besede lahko razumemo le, če pozorno poslušamo Pavla in potem odkrijemo, da ima ta osvobajajoči Duh ime in da ima torej svoboda notranje merilo: »Gospod je Duh, kjer pa je Gospodov Duh, tam je svoboda.« (2 Kor 3,17) Duh, ki osvobaja, ni zgolj eksegetova lastna ideja, eksegetova lastna vizija. Duh je Kristus in Kristus je Gospod, ki nam kaže pot. Z besedo

Duha in svobode se odpira nadaljnje obzorje, hkrati pa se postavlja jasna meja samovolji in subjektivnosti, ki nedvoumno zavezujeta tako posameznika kot skupnost in prinaša novo, višjo obveznost od obveznosti črke: namreč obveznost inteligence in ljubezni. Ta napetost med obveznostjo in svobodo, ki daleč presega literarni problem eksegeze Pisma, je določala tudi mišljenje in delovanje menihov ter globoko zaznamovala zahodno kulturo. Na novo predstavlja kot izziv za našo generacijo, saj se soočamo z dvema poloma: na eni strani s subjektivno samovoljo, na drugi pa s fundamentalističnim fanatizmom. Bila bi katastrofa, če bi današnja evropska kultura svobodo razumela le kot odsotnost obveznosti, kar bi neizogibno šlo na roko fanatizmu in samovolji. Odsotnost obveznosti in samovolja ne pomenita svobode, temveč njeno uničenje.

Doslej smo v naši obravnavi »šole za služenje Gospodu«, kot Benedikt opisuje menišтво, preučili le njegovo usmerjenost k besedi, k ora. To je namreč izhodišče, ki določa smer celotnega meniškega življenja. Toda naša obravnavna bi ostala nepopolna, če ne bi vsaj na kratko pogledali tudi na drugo sestavino menišťva, ki jo označuje *labora*. V grškem svetu je ročno delo veljalo za delo sužnjev. Samo modrec, tisti, ki je resnično svoboden, se posveča stvarjem duha; na ročno delo gleda kot na nekaj, kar je pod njegovo ravno, in ga prepušča ljudem, ki niso primerni za to višje bivanje v svetu duha. Judovska tradicija je bila povsem drugačna: vsi veliki rabini so se ukvarjali z neko obliko ročnega dela. Pavel, ki je bil kot rabin in nato oznanjevalec evangelija poganskemu svetu tudi izdelovalec šotorov in se je preživil z delom svojih rok, tu ni izjema, ampak stoji znotraj skupne tradicije rabinata. To tradicijo je prevzelo tudi menišťvo; ročno delo je sestavni del krščanskega menišťva. Sveti Benedikt v svojem *Pravilu* ne govori o šolah, čeprav v praksi predpostavlja poučevanje in učenje, kot smo videli. Vendar pa v enem poglavju svojega *Pravila* izrecno govori o delu.⁸

⁷ Prim.: KKC 108.

⁸ Prim.: Pravilo 48.

Podobno meni tudi Avguštín, ki je meniškemu delu posvetil eno od svojih knjig.⁹ Kristjani, ki so tako nadaljevali tradicijo, ki jo je prej vzpostavilo judovstvo, so se gotovo počutili še bolj upravičene z Jezusovimi besedami v evangeliju svetega Janeza, s katerimi je branil svojo dejavnost v soboto: »Moj Oče dela do zdaj in tudi jaz delam.« (Jn 5,17) Grško-rimski svet ni poznal Boga stvarnika; po njegovem videnju si najvišje božanstvo tako rekoč ni moglo uma-zati rok pri ustvarjanju materije. »Urejanje« sveta je bilo delo Demiurga, nižjega božanstva. Krščanski Bog je drugačen: on, edini, pravi in resnični Bog, je tudi Stvarnik. Bog dela; še naprej deluje v človeški zgodovini in na njej. V Kristusu osebno vstopa v naporno delo zgodovine. *Moj Oče dela do zdaj in tudi jaz delam.* Bog sam je Stvarnik sveta in stvarjenje še ni končano. Bog dela, *ergázetai!* Tako je bilo človeško delo zdaj razumljeno kot posebna oblika človekove podobnosti z Bogom, kot način, na katerega je človek lahko in sme biti deležen dejavnosti Boga kot Stvarnika sveta. Meništvo ne vključuje le kulture besede, temveč tudi kulturo dela, brez katere si ne bi bilo mogoče predstavljati nastanka Evrope, njenega etosa in njenega razumevanja sveta. Seveda je moral ta etos vključevati idejo, da se človekovo delo in oblikovanje zgodovine razume kot soudeležba pri Stvarnikovem delu in ju je treba v tem smislu tudi vrednotiti. Če takšnega vrednote-nja ni, če si človek pripisuje status božanskega stvarnika, se njegovo preoblikovanje sveta lahko hitro sprevrže v uničenje sveta.

Izhajali smo iz predpostavke, da je bila osnovna drža menihov ob propadu starega reda in njegovih gotovosti *quaerere Deum* – odpraviti se na pot iskanja Boga. To bi lahko opisali kot resnično filozofsko držo: pogled onkraj predzadnjega ter iskanje končnega in resničnega. Ko je človek postal menih, je stopil na široko in plemenito pot, vendar je že našel smer, ki jo je potreboval: besedo Svetega pisma, v kateri je slišal govoriti samega Boga. Zdaj ga je moral poskušati razumeti, da

bi se mu lahko približal. Tako je meniška pot res potovanje v notranji svet prejete Besede, čeprav gre za neskončno razdaljo. V iskanju menihov je v nekaterih pogledih že vsebovana najdba. Če naj bo torej takšno iskanje sploh mogoče, mora obstajati začetna spodbuda, ki ne le vzbudi voljo do iskanja, ampak tudi omogoči verjeti, da je pot skrita v tej Besedi, ali bolje: da se je v tej Besedi Bog sam podal k ljudem in da torej ljudje lahko po njej pridejo do Boga. Povedano drugače: obstajati mora oznanjevanje, ki človeka nagovori in tako ustvari prepričanje, to pa lahko postane življenje. Če želimo odpreti pot v srce svetopisemske besede kot Božje besede, je treba to besedo najprej oznanjati navzven. Klasična formulacija notranje potrebe krščanske vere po tem, da bi se lahko posredovala drugim, je stavek iz Prvega Petrovega pisma, ki je v srednjeveški teologiji predstavljal svetopisemsko podlago za delo teologov: »Vselej bodite vsakomur pripravljeni odgovoriti, če vas vpraša za razlog (*lógos*) upanja, ki je v vas.« (1 Pt 3,15) (*Logos*, razlog za upanje, mora postati *apo-logia*; mora postati odgovor). Kristjani nastajajoče Cerkve svojega misijonskega oznanjevanja dejansko niso razumeli kot propagando, namenjeno širjenju njihove posebne skupine, ampak kot notranjo nujnost, ki izhaja iz narave njihove vere: Bog, v katerega so verjeli, je bil Bog vseh ljudi, edini, pravi Bog, ki se je razodel v zgodovini Izraela in nazadnje v svojem Sinu, s čimer je dal odgovor, ki zadeva vse in na katerega vsi ljudje globoko v svojem srcu čakajo. Univerzalnost Boga in do njega odprtega razuma je tisto, kar jim je dalo spodbudo – pravzaprav dolžnost –, da to sporočilo oznanjajo. Svojo vero so videli kot pripadnost, ne kulturnim navadam, ki se med ljudmi razlikujejo, temveč domeni resnice, ki enako zadeva vse ljudi.

Temeljna struktura krščanskega oznanjevanja *ad extra*, navzven – k išočemu in sprašujočemu človeštvu – je razvidna iz govora svetega Pavla na Areopagu. Ne smemo pozabiti, da Areopag ni bil nekakšna akademija, na kateri bi se srečevali najznamenitejši umi in razpravljali o vzvišenih zadevah, temveč sodišče, ki

⁹ *De opere monachorum.* (Op. prev.)

je bilo pristojno za verske zadeve in bi morale nasprotovati uvažanju tujih religij. Prav to je tisto, kar se očita Pavlu: »Verjetno je glasnik kakih tujih božanstev.« (Apd 17,18) Pavel na to odgovarja: »Opazil sem tudi oltar z napisom ‚Nepoznanemu bogu‘. Kar vi častite, ne da bi poznali, vam jaz oznanjam.« (Apd 17,23) Pavel ne oznanja neznanih bogov. Razglaša tistega, ki ga ljudje ne poznajo, a vendar poznajo – Neznaneza-Znanega; tistega, ki ga iščejo in ki ga navsezadnje že poznajo, a vendar ostaja Neznani in Nespoznani. Najgloblja plast človekovega mišljenja in čustvovanja nekako ve, da mora obstajati, da na začetku vseh stvari ne more biti iracionalnost, ampak ustvarjalni Razum – ne slepo naključje, ampak svoboda. A čeprav vsi ljudje to nekako vedo, kot izrecno pravi Pavel v Pismu Rimljanom,¹⁰ to spoznanje ostaja dvoumno: Bog, ki si ga zgolj predstavljamo in domišljamo, sploh ni Bog. Če se nam ne razodene, do njega ne moremo priti. Novost krščanskega oznanjevanja je v tem, da lahko zdaj vsem ljudem rečemo: razodel se je. On osebno. In zdaj je pot do njega odprta. Novost krščanskega oznanjevanja ni v misli, ampak v dejanju: Bog se je razodel. To ni slepo dejanje, ampak dejanje, ki je samo po sebi Logos – prisotnost večnega razuma v našem telesu. »*Verbum caro factum est*,« (Jn 1,14) res je zdaj v resnici tako, Logos je tu, Logos je prisoten v naši sredini. To je racionalno dejstvo. Vendar pa bo ponižnost razuma vedno potrebna, da ga lahko sprejmemo. Potrebna je človeška ponižnost, ki odgovori na Božjo ponižnost.

Naš sedanji položaj se v marsičem razlikuje od tistega, s katerim se je Pavel srečal v Atenah, a kljub razlikam imata oba položaja tudi veliko skupnega. Naša mesta niso več polna oltarjev in podob številnih božanstev. Bog je za mnoge resnično postal velika neznanka. Toda tako kot v preteklosti, ko je bilo za številnimi podobami Boga skrito in navzoče vprašanje o neznanem Bogu, tudi sedanjost odsotnosti Boga tiho oblegajo vprašanja o njem. *Quaerere Deum*, iskati Boga in se mu pustiti najti, to danes ni

nič manj potrebno kot v prejšnjih časih. Zgolj pozitivistična kultura, ki bi vprašanje o Bogu skušala prikazati kot neznanstveno in ga potisniti na subjektivno področje, bi pomenila kapitulacijo razuma, odpoved njegovim najvišjim možnostim in s tem katastrofo za človeštvo, kar bi imelo zelo hude posledice. To, kar je dalo temelj evropski kulturi – iskanje Boga in pripravljenost prisluhniti mu –, še danes ostaja temelj vsake pristne kulture.

Hvala.

Prevedel: Jan Dominik Bogataj

¹⁰ Prim. Rim 1,21.