

Vsebina

Uvodnik

- 1 Andrej Marko Poznič: Dialog

Duhovnost

- 3 Gregor Vidic: Zahej in Jezusovo iskanje izgubljenih (Lk 19,1-10)
12 Timothy Radcliffe: Počitek v Gospodu
20 Ivan Platovnjak: Duhovni pogovor pri duhovnem spremljanju
26 Ivan Platovnjak: Čuti v duhovnem življenju
33 Sveti Avgustin: Vodilo za samostansko življenje
39 Godfried Daneels: Pismo o Svetem Duhu

Dialog

- 56 Robert Petkovšek: Kulturne, teološke in filozofske korenine sodobne ideje dialoga

Filozofija

- 73 Matjaž Feguš: Teorija liberalizma in krščanstvo
77 Jože Hlebsč: Estetika Jacquesa Maritaina

Zgodovina

- 90 Tomaž Simčič: Pogledi na 19. stoletje, I.

Cerkev

- 97 Andrej Marko Poznič: Cerkev je vedno imela profesionalce

Presoje

- 107 Lenart Rihar: Albert Svetina, Od osvobodilnega boja do banditizma
109 Ivan Platovnjak: Br. Branko Likar, Spregovoril si mi na srce. Pot duhovnega spremljanja
111 Blaž Knez: Janko Moder, Dr. Valentin Meršol in slovenski veliki teden

SLIKA NA NASLOVNICI:

Leonardo da Vinci: **Devica Marija z Jezusom, sv. Ano in sv. Janezom Krstnikom**, ok. 1499-1500, oglje, črna in bela kreda na rahlo obarvanem papirju, 104,6 x 41,5 cm, Narodna Galerija, London.

Izdajatelj: Društvo SKAM in Medškofijski odbor za mladino
Jurčičev trg 2, 1000 Ljubljana
Tel.: 01/426-84-77 Faks: 01/426-84-78
E-pošta: info@drustvo-skam.si

Transakcijski račun: 02140-0012516781
Za tujino: NLB d. d. 01000-0000200097-010-114284/4

V. d. odgovornega urednika: Andrej Marko Poznič

Uredništvo: Leja Drogenik, Helena Jaklitsch, Robert Jakomin,
Ivo Kerže, Helena Kocjančič, Marko Kovačič, Gregor Lavrinec,
Maksimilijan Matjaž, Lenart Rihar, Miran Špelič

Svet revije: Lucijan Bratuš, Tone Jamnik, Metka Klevišar,
Milan Knep, Jožef Muhovič, Matej Zevnik, Janez Zupet

Upravnik: Andrej Marko Poznič
Tehnični urednik: Robert Rozman
Likovna zasnova: Lucijan Bratuš
Izbira slikovnega gradiva: Anka Brlan

Jezikovni pregled: Marjeta Pisk
Tisk: Povše

Na leto izide enajst števil. Celoletna naročnina 5.500 SIT, za tujino 11.000 SIT na uredništvu oz. 50 EUR s čekom, podporna naročnina 11.000 SIT. Poštnina je vključena v naročnino in plačana pri pošti 1002 Ljubljana. Naročnina velja od tekoče številke do pisnega preklica, odpovedi pa veljajo od začetka obračunskega obdobja.

Besedila sprejemamo na disketah.

ISSN 1318-1238

cena: 1.100 SIT

Dialog

U našem času se vsi radi prištevamo med »dialoške« ljudi. Kaj naj bi to pomenilo, mi je sicer neznano, vendar se sliši dobro. Prav tako se hočejo vsi, ki dajo kaj nase in vplivajo na družbo, prištevati k »strpnežem«, »demokratom«, »svobodoljubom« in kar je še takih trenutno modnih izrazov. Problem nastane, ko se vprašamo, kakšna je vsebina in pomen vseh teh visoko letečih besed in ciljev. Velike besede in ideje se preverjajo v praksi. Kaj pomaga naziv »varuh« nečesa, ko pa ti lahko iz besed in dejanj nenehoma očitajo, da si pristranski, da samovoljno razlagaš nekaj tako splošnega, kakor so človekove pravice, in da nikoli nisi dvignil glasu za tiste, ki jih tlačijo tvoji politični prijatelji? Kaj pomaga, če je nekdo deklarativno »za dialog«, v resnici pa ne posluša nikogar? Brez poslušanja sogovornika namreč ni dialoga. Okrogle mize in razprave ob zadnjem referendumu so stvarni dokaz, da je mogoče mnogo govoriti, a pri tem niti za hip ne jemati sogovornika za verodostojnega, spoštovanja vrednega partnerja.

Predpogoj dialoga je vnaprejšnje spoštovanje sogovornika. Ustopiti v pogovor ali pogajanja z nekom predpostavlja spoštovanje druge strani. Ljudje smo pač taki, da imamo vedno svoj prav, svoje mnenje o tem ali onem, in jasno je, da ni možno, da bi vsi mislili enako o vseh rečeh. Imamo torej na izbiro, ali se pobijamo in s tem vsiljujemo svoj prav, ali pa se pogovarjamo in iz svojih spoznanj iščemo tisto, kar je res ne glede na moje, tvoje, naše izkušnje. Dialog je smiseln, če ima nek cilj. Pogovarjanje, klepet še ni dialog. Cilji dialoga pa je lahko iskanje resnice o neki stvari (npr. o naši polpretekli zgodovini) ali pa iskanje soglasja za neko stvar (npr. neko politično odločitev).

Druga zahteva dialoga je vživljanje v drugega. Spoštovanje še ni dovolj, dialog je sredstvo, ki naj mi pomaga, da spoznam argumente in poglede sogovornika in jih na tak način primerjam s svojimi. Tistemu, ki ima prav v nekem pogovoru ali o neki stvari, napor, da spozna, zakaj se sogovornik moti, pomaga, da mu približa resnico. Usiliti nekomu resnico je nasilno dejanje, ki na koncu rojeva upor. Resnico more človek le svobodno sprejeti, zato zahteva dialog tudi potrpežljivost. Dialog zahteva čas. Če vsakega spoštujemo, če nikomur nočemo delati sile, če se hočemo v drugega vživeti, potem bomo to delali s potrpežljivosti, ali pa je vse prej naštetu farsa oz. je nemogoče.

Dialoga se ne moremo naučiti v teoriji. Dialoga se učimo v praksi. U Sloveniji je dialoškosti malo, ker je bila svoboda v času »po osvoboditvi« ukinjena vse do prvih demokratičnih volitev. Ves ta čas so nosilci oblasti preprečevali iskren in resničen dialog v družbi. Ta manko imamo tako »pomladniki« kakor »kontinuitetniki«, čeprav slednji bolj kakor prvi, ker so ujetniki izključujoče ideologije. Kdor pa ima vnaprej vedno prav, se nima kaj pogovarjati, kar so obilno dokazali v preteklih šestdesetih letih ter z diskvalifikacijami in zaničevanjem drugače mislečih počnejo mnogi še danes.

Tretji dan želi gojiti kulturo močnega dialoga. Dialoga, kjer se pogovarjajo in iščejo resnico o mnogih stvareh ljudje, ki so v nekaj prepričani in se ne obračajo po vetru ter imajo prav zaradi tega različne poglede in na nek način vsak »svoj prav«. Preverjati »svoj prav« pri drugih in ga dati na tnilo dialoga je znak velike odgovornosti, odprtosti, strpnosti in ponižnosti. Med takimi je dialog veliko bolj naporen, a njegovi sadovi so bolj trajni. Pogovarjati se samo zato, da bi si pridobili etiketo »dialošnosti«, nima nobenega smisla, ker tako pogovarjanje ustvarja neko družbeno nejasnost, ki omogoča velike manipulacije neformalnim centrom družbene moči. Zato se Tretji dan v tej številki vrača k dialogu in predstavlja še nekaj vidikov iz zakladnice preteklosti, da bi bila naša sedanjost bolj jasna.

Vedno pa je tudi pomembno, da si vzamemo čas, da spoznamo in se poglobimo v duhovnost. Zato vam tokrat, dragi bralci, ponujamo v branje nekaj več duhovne hrane. Brez stalnih rubrik, kakor sta filozofija in recenzije, pa ni nobene številke naše revije. S kratkimi članki želimo popestriti ponudbo, skoraj tako, da si bralec »odpočije« s krajšimi prispevki. Upam, da bo tudi pričujoča številka postala vaše priljubljeno branje.

Andrej Marko Poznič

Zahej in Jezusovo iskanje izgubljenih (Lk 19,1-10)

Zgodovina, ki jo evangelist Luka hoče podati, je zgodovina odrešenja. Njegova »zgodovina« je pravzaprav evangelijsko, veselo oznanilo o odrešenju: »Od Jezusa se je Luka naučil, da lahko o Bogu govorimo le v obliki pripovedi, ki stalno usmerja na tisto, kar je Bog storil sredi naše zgodovine« (Schweizer 1978: 377). Božje odrešenje je za Luka predvsem klic k duhovnemu veselju. Samega pojma odrešenja pa ne moremo razumeti v vsaj polnosti brez starozaveznega ozadja, iz katerega tretji evangelist tudi črpa. Pogosto odrešenje razumemo objektivno in kolektivno kot rast in moč lastnega naroda, kot splošno pravičnost, kot preseganje bojazni, izkoriščanja, skrbi in bolezni, mnogokrat pa tudi subjektivno in individualno, kot osebno srečevanje ali odrešenje od zla, kot mirno vest, kot opravičenje itd. (prim. Fitzmyer 1981: 1221-1222).

Poleg tega je moč najti podobno tematiko povsod v Lk: od elementov, ki vsebujejo označevanja Janeza Krstnika (3,10-14), prek prilike o farizeju in cestninarju (18,9-14), pa tja do zgodbe o bogatem oblastniku (18,18-23). Še zlasti Zahej predstavlja živ kontrast slednjemu, ki mu je Jezus svetoval, naj proda vse, kar ima, vendar tega ni storil. To pot pa je Zahej tisti, ki razda svojo lastnino. Predstavljen je kot primer bogatega človeka, ki razume Jezusovo služenje in sporočilo, hkrati pa mu je mar za uboge in prevarane. Pred tem (18,41) smo pričali Jezusovemu odrešenskemu delovanju, ki kot Davidov sin ozdravi slepega berača pred Jeriho. Ti dve epizodi se odlično prilegata potovanju v Jeruzalem, ki ga opisuje Luka, saj bralca pripravljata na Jezusov prihod v Jeruzalem, ter tako Gospoda prikazuje kot Davidovega sina in kot tistega, ki pri-

naša odrešenje izgubljenim. Tako Zahejeva zgodba na svojstven način prispeva v zakladnico lukovske teologije.

Zahej, kot bogat človek, a majhne postave, s svojimi kretnjami (v želji po »videti«) vzbudi Jezusovo zanimanje. Kot centralna osebnost evangelija se nedvomno javlja osebnost Jezusa, ki je Kristus, Mesija. Na sintaktični in literarni ravni lahko govorimo o posebni mojstrovini, kajti bralec ne dobi opisa Jezusove osebe kar vnaprej ali s posredovanjem oz. tolmačenjem avtorja; vtisa, kaj vse zajema Jezusova osebnost, tudi ne dobimo naenkrat, temveč počasi: z vsako Jezusovo kretnjo posebej, z vsakim dogodkom (pa naj si bo še tako neskladen z judovsko tradicijo) in vsako osebo, ki se zaplete v interakcijo z Jezusom, se nam plast za plastjo odstira pajčolan, v katerega je ovita skrivnostna oseba Kristusa.

Tako odlomek o ozdravitvi slepega berača pri Jerihi, kot tudi odlomek o Zaheju, se odvijata znotraj Lukove narative – Luka je tisti, ki pripoveduje zgodbo. Odlomek 19,11-27 pa je že po literarni vrsti prilika, ki jo evangelist skoraj popolnoma položi v usta samega Jezusa. Evangelist prične odlomek le s klasično ekspozicijo: »*Ko so to poslušali ...* (19, 11)«, iz katere se da sklepati, da kraj in osebe ostajajo iste, po vsebinski in literarni plati pa se odlomek razlikuje od predhodnih dveh.

Jezusov prihod v Jeriho

Zahejeva zgodba je v Lukovem evangeliju že drugi dogodek, povezan z Jeriho, ki vsebuje elemente spreobrnjenja. S tem avtor us-

tvari čudovit kontrast med tem dogodkom ter ozdravljenjem slepega berača pred samo Jeriho. V 18,35-43 slepi berač na ves glas vpije k Jezusu, da bi spregledal, medtem ko si mora Zahej utreti pot na drevo, da bi videl Jezusa. Jezus ustreže potrebam obeh, kljub temu da mu v obeh primerih ljudje to skušajo preprečiti, ali pa se vsaj pritožujejo nad dejstvom, da jima Jezus posveča svojo pozornost. Zahej je primer nekoga, ki hrepeni po tem, da bi videl Jezusa, tako kot si je tega želel slepec. Kljub temu pa se njuni zgodbi malce razlikujeta: slepec je moral kričati, da si je pridobil Jezusovo pozornost, tu pa pobudo vzame Jezus v svoje roke. Zahej je vsekakor dobil več, kot je pričakoval v svoji goreči želji, da bi videl Gospoda. Zdi se, da slepčeva zgodba bolj izpostavlja vero ter izpoved le-te, Zahejeva pa Jezusovo pobudo za rešitev izgubljenih (19,10). Priliko o desetih minah (19,11-27) pa je avtor očitno časovno povezal s predhodnim dogodkom. V priliki pojasnjuje, kako so vsi odgovorni pred kraljem. Jezus ima oblast, kar pomeni, da ljudje odgovarjajo pred njim. Ko govori o drugem kraljestvu, v času svoje odsotnosti, pravzaprav prikazuje judovsko zavračanje njegove oblasti. Nagrada za zvestobo se bo dala tistim, ki zares poznajo kralja in mu tudi zaupajo. »Zahejev primer prikazuje posebno doktrino Lukovega evangelija, namreč, da ni nihče prikrajsan za povabilo v nebeško kraljestvo« (Driver, Plummer, Briggs 1981: 432), s kraljevo vrnitvijo pa pride tudi sodba za vse, ki ga zavračajo.

Vrstica 19,1 predstavlja klasično ekspozicijo, s katero pisec uvede bralca v novo zgodbo v samo osrčje mesta Jerihe, kjer se trenutno nahaja Jezus. Trenutek si je mogoče zelo natančno predstavljati, saj se avtor iz splošnega pripovedovanja osredotoča na vse bolj podrobno. To omogočajo elementi, ki v večji meri še vedno nakazujejo neko splošno opisovanje osebe, ki je v tem primeru višji cestinar in bogat

človek, Zahej po imenu. Ta večdelni opis človeka, okrog katerega se bo zgodba zapletla, je veljal tudi pred Jezusovim prihodom v Jeriho. Zahej je bil po vsej verjetnosti že kar nekaj časa višji cestinar, da si je pridobil vse denarne dobrine ter (površno in ozkosrčno) poznavanje s strani svojih someščanov. Vrstica 3 pa se že osredotoči na specifičen trenutek Zahejevega življenja, nazaj na sam Jezusov prihod skozi Jeriho. Bralec se mora postaviti v Zahejevo kožo, da lahko dojame vsaj delček radovednosti, gorečnosti, iznajdljivosti in truda, ki ga je ta mali človek moral vložiti, da je dobil enkratno priložnost videti Jezusa. Že sama dinamika pripovedovanja kliče k zapletu pripovedi: v Zaheju je morala delovati neka notranja sila, ki ga je silila k naporu, ki ga opisujejo glagoli *poskušati*, *steči*, *splezati*. Ni si težko predstavljati, kako je stegoval svoj vrat, da bi videl pomembnega prišleka, pa ni mogel zaradi *množice*, ker je bil *majhne postave*. Vrstica 4 le še dopolni kopico atributov, ki jih je v sebi združevala Zahejeva osebnost: tek naprej in plezanje na drevo se na prvi pogled zdita nepomembna, vendar pa s takšnim površnim branjem teh besed bralec zgreši bistveno: gre namreč za to, da se je ta mali človek v dani situaciji dodobra potrudil, pokazal svojo iznajdljivost in zmogljivost tehtne presoje. Zgodba doseže nadaljnjo nadgradnjo v 19,5, kjer pride do nenadne in nepričakovane reakcije s strani Jezusa. Jezusove besede so tako za Zaheja, kot tudi za množico (in bralca), presenetljive. Njegova prošnja (ki je v bistvu velelnik) kaže na to, da Jezus sprejema Zaheja. To ironično (samo)povabilo, ki ga predstavlja Gospodova pobuda, je več, kot bi si Zahej sploh lahko želel. Zanimiva je predvsem Jezusova reakcija, ko se sam povabi v goste k Zaheju. Prislov *danes* (gr. *semeron*) v povezavi z *moram* (gr. *dei - treba je*) ima v lukovski odrešenijski zgodovini posebno konotacijo. Čemu ta nujnost, Jezus (še) ne pove, vendar pa glede na odziv množice lahko sklepamo, da je Jezus na tak način izkoristil pri-

ložnost in še bolj poudaril naravo svojega poslanstva (prim. Fitzmyer 1981: 1224).

Nujnost Odrešenikovega posredovanja in pomembnost trenutka pa ni izražena le s *semeron*, temveč tudi v velelniku »*hitro splezaj dol*« (»*speusas katabethi*«), ki ga pisec zgodbe spretno uporabi v vrstici 6. Evangelist je na kratko, a stilno zelo spretno opisal Zahejevo ubogljivost: besede, ki jih je Jezus prej (»*speusas katabethi*«) izrekel v smislu povabila, Luka tu povzame skoraj dobesedno (»*speusas katebe*«), in s tem pokaže na cestninarjevo brez-pogojno ustrežljivost. Prav tako v istem stavku napetostni lok sprosti in zaznamuje s pomembnim čustvenim izrazom, kajti Zahej ga je »sprejel z veseljem«. Nerazumevanje vseh navzočih v 19,7, ki se odzovejo z godrnjanjem, predstavlja preobrat. Besede »Ustavil se je pri grešnem človeku« avtor položi v usta vsem (*pantes*), ki so prisostvovali temu dogodku. Bralcu skuša situacijo še bolje prikazati s tem, ko sam pojasni, da so ti »*vsi*« pravzaprav »*godrnjali*« oziroma »*govorili*«. Vsekakor je bralcu takoj jasno, da takšna reakcija ni pravilna ter odraža nerazumevanje množice. Godrnjanje in govorjenje ponazarjata nevmesno reakcijo; njuna konotacija je negativna. Tako avtor bralcu spretno sugerira, da takšen odziv ni pravilen, in napove, da obstaja alternativa. To alternativo ponazori Zahejev nastop, ki poskrbi za ponoven zaplet v zgodbi. Elementi, ki ponazarjajo dramatičnost dogodka, so tu predvsem močni izrazi, ki kažejo na cestninarjevo odločnost, neomajnost, hkrati pa tudi veliko željo, v kateri Jezusa imenuje Kyrios (Gospod): grški glagol *statheis*, ki pomeni ustaviti se, napove, da se bo Zahej branil. Ko svojega gosta poimenuje z Gospodom, mu izkaže spoštovanje, in mu tako kot tisti, ki razumejo moč Odrešenikove osebe, s tem prizna kraljevski naziv. Luka tu edinkrat položi besede v usta Zaheju ter tako še bolj poudari moment cestninarjeve odločnosti stopiti na pot spreobrnjenja. Dogodek doseže svoj vr-

hunec z Jezusovo intervencijo in razglasitvijo odrešenja v 19,9, kjer gre za poudarek na trenutku, ki ga uvaja časovni prislov »*semeron*« - danes. Evangelist je iztočnico za to dobil v 19,5, jo nadalje izvrstno razvil v 19,8 (kjer Zahejeva izjava kaže na lukovski motiv kesanja in pripravljenost izpolniti svojo obljubo *hic et nunc*), dovršil pa prav tu v 19,9 kot vrhunec, kjer zopet spregovori sam Jezus. Vrhunec je v oznanilu, da je tudi Zahej Abrahamov sin, s čimer pove, da ima Zahej prav tako pravico do Božje obljube. Rast celotnega odlomka se dopolni s sumarično vrstico v 19,10, z Jezusovo kratko katehezo, ki je tudi nadgradnja v obliki Jezusovega odgovora množici, s katerim podčrta namen svojega (misijonskega) prihoda oziroma poslanstva: »Sin človekov je namreč prišel iskat in rešit, kar je izgubljeno« (19,10).

Jezus – luč na poti v Jeruzalem

Odlomek o Zaheju lahko primerjamo tudi z drugimi odlomki in liki iz širšega konteksta Lukovega evangelija. Enota 9,51-19,44 predstavlja Jezusa na poti v Jeruzalem, kjer se bo izkazalo, da ga Judje zavračajo, On pa bo pokazal novo pot. Bralec se mora ob prebiranju teh poglavij zavedati, da so le-ta tipično lukovska. Dobršnega dela materiala namreč ne najdemo nikjer drugje. Tudi zgodba, ki opisuje srečanje med Jezusom in Zahejem, je del tega materiala. Poleg tega se bralec sooči z veliko koncentracijo Jezusovih naukov in parabol. Gre za sedemnajst prilik, od katerih je kar petnajst takšnih, ki jih ne najdemo v nobenem izmed ostalih evangelijev. Poudarek, ki ga lahko izluščimo iz te enote, je predvsem na tem, da Jezus začne in pokaže novo pot, kot alternativo tistim, ki so zašli. Na to pot so povabljeni vsi, vendar pa jo nekateri tudi zavrnejo.

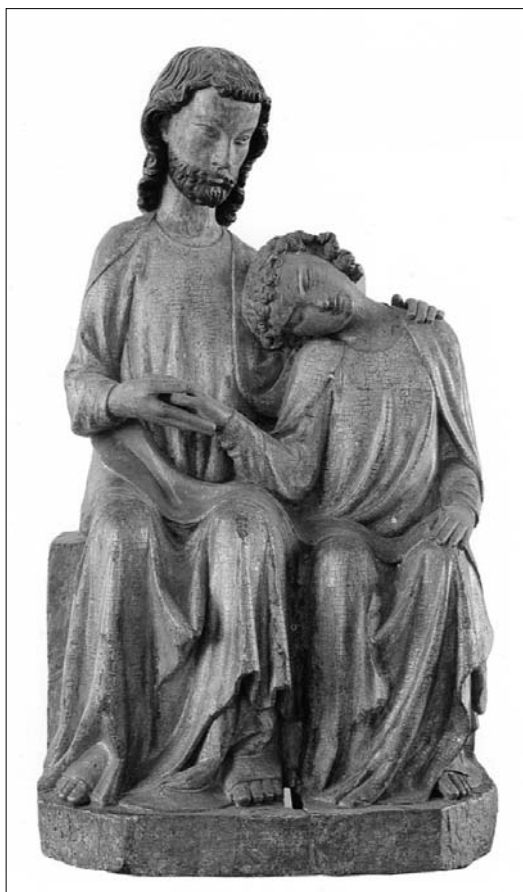
Na začetku enote se učenci učijo osnov učenčevstva: misijonarjenja, usmiljenja, ljubezni do Boga, ljubezni do bližnjega, preda-

nosti Jezusu, njegovemu nauku, ter molitve (9,51-11,13). Nadalje Jezus nastopa v bolj kritični vlogi, kjer poziva množico, naj razpozna znamenja časov (12,49-14,24). Izraelu napove sodbo, če se ne spreobrne, časa za to pa zmanjkuje (13,1-9.31-35). Kljub temu blagoslov še vedno pride.

Sledeča poglavja, ki opisujejo potovanje v Jeruzalem, zadevajo učenčevstvo. Tako se bo od njih zahtevala popolna predanost (14,25-35). Temeljna naloga njihovega misijonskega poslanstva bo iskati izgubljene, kot jih išče Bog (15,1-32). Bog se razveseli, ko najde izgubljene grešnike; in ravno Jezus je tisti, ki to poudarja in učencem daje zgled. Učen-

čevstvo prihaja do izraza ravno v služenju bližnjim, zato so učenci radodarni (16,1-31). Čeprav je krivo učenje grožnja, ga odpuščanje bratov in sester, globoka vera ter služenje vendarle presegajo (17,1-10). Učenec mora živeti v upanju na kraljevo vrnitev. Nato se bo izpolnila obljuba kraljestva, ki je že oznanjeno in prisotno (17,11-18,8). Njegov prihod bo čas stroge sodbe, vendar pa tudi plačila. Učenec mora živeti ponižno, vse dajati in vse zaupati Očetu (18,9-30).

Jezus znova pokaže na izvor svoje oblasti, ko napove svoje trpljenje in ozdravlja kot Davidov sin (18,32-43). Zahej pooseblja spokorenega grešnika in bogatega človeka (19,1-10),



Kristus in Janez, pobarvan hrast, ok. 1330,
iz Sigmaringna (ZRN), Državni muzeji, Berlin.

in je odsev Jezusovega poslanstva; ta cestinar je bil izgubljen, Jezus pa ga opazi in reši (19,10). Prilika o desetih minah parabolično poudarja, da so tako učenci kot tudi narod odgovorni pred Kraljem (19,11-27). Jezus vstopa v Jeruzalem kot kralj, toda elita ga zavrne (19,28-40). Jezus narod posvari, češ da mu ni uspelo odgovoriti na Božjo obljubo, zato se bo soočil s sodbo (19,41-44).

V tem širšem kontekstu odseva več tipov, ki na takšen ali drugačen način stopajo v kontrast z Zahejevo zgodbo. Slednjega lahko primerjamo s cestinarjem (18,9-14), ki je znal ponižno pristopiti k Bogu in odgovoriti na njegov klic; in Jezus je pohvalil njegovo molitev, pokazal, da je sprejemljiva, tako kot se je za sprejemljivo izkazalo Zahejevo ravnanje. Pri-poved o Jezusu in Zaheju predstavlja tudi lep kontrast v primerjavi z nespametnim bogatašem (12,13-21), ki si nabira zaklade, Zahej pa je v nasprotju z njim bogat pred Bogom. Podoben kontrast lahko najdemo tudi v zgodbi o bogatašu in ubogem Lazarju (16,19-31), v kateri se bogataš ne zmeni za ubogega Lazarja. Predvsem pa je Zahej najboljša polarizacija z bogatim oblastnikom iz 18,18-23, ki žalosten odide. Zahej pa, ravno nasprotno, Jezusa sprejme z veseljem. Tako Zahej predstavlja odlično figuro, na katero se osredotoči Luka, ko se Jezusovo potovanje v Jeruzalem bliža koncu (prim. *Dictionary* 1992: 501). Predpogoj pristinega odnosa z Bogom je zmožnost spreobrnjenja in odpovedi lastnim fiksnim predstavam, česar pa brezoblična gmota, katero predstavlja množica v 19,7, ne zmore.

Ubogi in bogati

Jezusov poziv bogatemu mladeniču, naj gre za njim v poslušnosti učenca in v izpolnjevanju zapovedi (18,22), se navezuje na poziv k uboštvu in čistosti. Tako tudi zabiča svojim učencem, naj mu dajejo prednost pred vsemi stvarmi in vsemi ljudmi ter naj se zaradi njega in evangelija odpovedo vsemu,

kar imajo. Malo pred svojim trpljenjem jim je dal za zgled ubogo vdovo iz Jeruzalema, ki je dala od svojega uboštva vse, kar je imela za preživljanje (21,3). Zapoved o nenavezanosti na bogastvo oz. zapoved uboštva je obvezna za vstop v nebeško kraljestvo.

»Malim« je Oče razodel tisto, kar ostaja prikrito modrim in razumnim. Po drugi strani pa lahko rečemo, da se Jezus popolnoma poistoveti z ubogimi: od skromnih jasic do križa; pozna lakoto, žejo in pomanjkanje. Skozi celotno zemeljsko življenje je Jezus hodil po poti uboštva, pokorščine, služenja in žrtvovanja samega sebe, da bi na koncu, s svojim vstajenjem, le izšel kot zmagovalec. Sicer pa nam tudi zapovedi ljubezni nalagata ljubezen do vseh - bližnjih in sovražnikov - tako tudi do ubogih na vse načine: bolnih, (duhovno) oddaljenih, revnih, izgubljenih ipd. Ob koncu časov pa bo Jezus prepoznal svoje izvoljene ravno po tem, kar so storili za uboge. Tudi ljubezen celotne Cerkve se navdihuje ob evangeliju blagrov, ob Jezusovem uboštvu in ob njegovi pozornosti do ubogih. Tu ne gre le za gmotno uboštvo, temveč gre za tako kulturno kot tudi religiozno uboštvo.

Danes bi le-to dejavnost lahko povezali z molitvijo, ki je ena izmed skrivnosti božjega kraljestva, ki so razodete »malim«, ubogim iz blagrov, Kristusovim služabnikom. Da bi sami razumeli globino molitve in sprejeli nje-no delovanje, moramo neredko tudi sami pristati na uboštvo in sprejeti duhovna bogastva, ki nam jih Boga namenja in molitev prinaša. Tudi ubogim lahko pomagamo z molitvijo, zato bi bilo nesmiselno celotno temo »ubogih in bogatih« poenostaviti na materialno-socialno pomoč, pri tem pa pozabiti na duhovne kreposti.

Veselje

Zahej kot gostitelj z veseljem sprejema svojega gosta Jezusa (prim. Lk 19,6); lahko bi rekli, da ta gesta izraža tudi tisto pristno ve-

selje starozaveznega izvoljenega ljudstva, za katerega se zdi, da je v Zahejevem času že pozabilo, da je temelj Izraelovega veselja zavest, da ga je Bog izvolil. Še v večji meri določa veselje Nova zaveza. Veselje je povezano z osebo Kristusa in odrešenjem, ki nam je bilo v njem podarjeno. Sporočilo o Jezusu se imenuje evangelij (prim. Mr 1,1) in je oznanilo veselja (Lk 2,10). Veselje je povezano z rojstvom predhodnika (Lk 1,47), Jezus pa sam v priliki o izgubljeni ovci priznava svoje veselje nad grešnikom, ki se spreobrne (prim. Lk 15,5). Veselje tudi postane oblika vedenja, ki je zapovedana za Gospodove učence. Veselili naj bi se, da so njihova imena zapisana v nebesih (prim. Lk 10,20). Če bodo živeli po njegovih zapovedih, bo v njih Jezusovo veselje in njihovo veselje bo popolno (prim. Grabner - Haider, Krašovec et alii 1984: 755). V Zahejevi zgodbi pa bralec dobi občutek, da je že cestninarjevo veselje, s katerim sprejema Jezusa, sad odrešenja, ki mu ga bo kasneje oznanil Sin človekov. Jasno je namreč, da je za Luka zelo pomembno deliti veselje, ki prihaja po Jezusovem služenju človeku. Tretji evangelij je pravzaprav blagovest »veselja«: ta je v ospredju ob oznanilu in njegovem sprejetju, ob čudežih, ob spreobrnjenju grešnikov ter ob vstajenju.

Jezusovo potovanje kot iskanje izgubljenih

Izrek v Lk 19,10 med drugim povzema soteriološko sporočilo celotnega Jezusovega potovanja ter Lk na splošno; Jezus je prišel kot Sin človekov, da bi poiskal in rešil¹ izgubljene. »19,10 je kerigmatično orientiran zaključek, ki se po tematski plati naslanja na Ezk 34,16« (Ernst 1977: 513), kjer se Jahve opiše kot pastir, ki poišče Izrael, svojo čredo, ki se je izgubila, in jo reši ter pripelje nazaj, da jo nahrani na Izraelovih gorah.

Luka najprej Jezusa oriše kot tistega, ki potuje in povsod na poti proti Jeruzalemu vzbuj

ja zanimanje množic(e), predvsem pa Zaheja, ki v njem vidi Gospoda (gr. Kyrios). Slednji spet poseže po človeku, ki po mnenju takojšnjih ljudi izhaja iz vrst cestninarjev in grešnikov. Pomembno se zdi dejstvo, da je Jezus višjega cestninarja poklical po imenu. Samo besedilo sicer ne pojasni, odkod Jezus pozna Zahejevo ime, vendar pa iz te situacije lahko izluščimo tudi eno izmed številnih Kristusovih sposobnosti, ki izvirajo iz nadnarave; kljub temu da nimamo natančnega podatka, ki bi to pojasnjeval, je zadeva jasna: Jezus položaj povsem obvladuje. On je tudi tisti, ki izrazi nujnost: »danes *moram* namreč ostati v tvoji hiši« (19,5b) in takorekoč sam potrka na vrata nekoga, ki je to najmanj pričakoval. Sam Jezus o svoji identiteti posredno pove, da je Sin človekov, ki ima posebno poslans-tvo: »Sin človekov je namreč prišel, iskat in rešit, kar je izgubljeno« (19,10). Gospoda kaže kot Odrešenika vseh ljudi, ki je posebej pozoren do majhnih, grešnikov (cestninarjev) in predvsem tistih, ki ga sprejmejo z veseljem, ne podleže pa negativnim reakcijam množice, ki godrnja in mu očita spogledovanje z grešnim človekom; po Abrahamovemu sinovstvu je Zahejevi hišo oznanil odrešenje, ki je odrešenje po veri. Sin človekov je tisti, ki je prišel po izgubljene ovce Izraelove hiše.

Pričujoči odlomek Jezusa predstavlja tudi kot tistega, ki zna nagovoriti srce človeka, ki je odprt za odrešenijsko oznanilo, zakrknjenim (tako bi namreč lahko označili reakcijo godrnjačev) pa je primoran pojasniti situacijo, ki se jim zdi tako kontroverzna. Sami še niso povsem dojeli Jezusove paradigme o služenju. Ravno Lk 19,1-10 odseva mnoge elemente, ki Gospoda slikajo kot tistega, ki služi ljudem:² najprej Jezusovo zanimanje in sploh pobuda v zvezi z izgubljenim grešnikom, nato odgovor bogatega moža, ki se ga je dotaknila Božja roka, sledi spreobrnjenje in napoved odrešenja. Celotna zgodba o srečanju med Jezusom in Zahejem je kot mojstrovina, slika,



Georges Rouault: **Sveto obličje**. Olje na platnu, 1933,
Nacionalni muzej moderne umetnosti,
Center Georges-Pompidou, Pariz.

ki na mojstrski način prikazuje Jezusovo služenje ljudem, kakor da bi Luka želel bralcu pokazati na Kristusovo pobudo v služenju, hkrati pa tudi na pravi odziv nanjo. Jezus je tisti, ki stegne svojo roko proti majhnim in nemočnim ter mu je mar tudi za grešnike. Gre za tipični model Jezusa - Odrešenika, ki sebi ob bok postavi Zaheja - model svetnika.

Obljuba odrešenja pripravlja na svetništvo

Predstavitev človeka v Lk 19,1-10 lahko gledamo dvoplastno: najprej je tu Zahej, ki se na nenavadno Jezusovo povabilo odzove izredno pozitivno - z veseljem in se na koncu takorekoč izkaže za model svetnika, nato pa se pojavi še množica, ki se na Jezusov pogovor z Zahejem odzove negativno - z godrnjanjem.

Zahej je tipičen lik, ki ponazarja višjega cestinarja in bogatega človeka, česar Jezus tu ne problematizira. Jasno je, da je bila služba cestinarjev med najbolj preziranimi, saj so bili ljudje prepričani, da tovrstni uradniki bogatijo in se okoriščajo na njihov račun; zato tudi množica Zaheja ovrednoti kot grešnika. Razplet dogodkov potrdi staro ljudsko modrost, ki pravi, da videz lahko vara. Sama služba pobiralca davkov vzbuja misel na korupcijo, vendar pa se Zahej na presenečenje množice izkaže za pravičnega v ravnanju in je, kot ga Jezus imenuje, Abrahamov sin (prim. Johnson, Harrington 1991: 287). Očitno je, da Zaheju njegov poklic ne onemogoča dostopa do Boga. Gre za tip osebe, ki jo Jezus poišče, da ljudstvu obljube pokaže, kako imajo tudi takšni pravico do Božje obljube (prim.

Driver, Plummer, Briggs 1981: 436). To, da je nekdo grešnik, še ne ukinja njegove pravice do Božje milosti. Množica je v danem trenutku spregledala bistvo. Zahejeva spreobrnitev predstavlja proces, ki je preoblikoval celotno osebnost človeka, ki so ga vsi imeli za grešnika. V tej preobrazbi se zrcali utelešenje in izpolnitev Jezusovega klica. Z antropološkega vidika je Zahej prikazan kot bogat človek, ki za razliko od bogatega oblastnika (prim. Lk 18,24-26) Jezusu odgovori z vero. Cerkevni oče Beda je to, kar bogatemu oblastniku ni uspelo, uspelo pa je Zaheju, komentiral na izvrsten način: *»Poglej, velblod je odložil grbo, da je prišel skozi šivankino uho, to je bogatin in cestninar, ki je zapustil breme bogastva in prezira vredno sleparjenje ter se tako skozi ozka vrata podal na tesno pot, ki vodi v življenje»*.³

Množica je predstavljena kot brezoblična gmota, nezmožna tehtne presoje, predvsem pa nezmožna hoditi po poti Boga. Res je, da Jezusa spremlja že lep čas, toda o »ustavici« Božjega kraljestva se je naučila bore malo, kajti prepogosto ljudje ne dovolijo, da bi prezirani našli Boga. Množica je zaradi Jezusove namere, da bi ostal pri Zaheju, vzvalovila. Všeč so jim njegovi čudeži, ni pa jim mar za njegovo družbo. Zato pa je Zaheja prvi nagovoril prav sam Gospod; Zahej je želel le videti Jezusa, toda vera ga je pripeljala veliko dlje: pripeljala je Jezusa, da prespi v njegovem domu; pripeljala je izgubljeno ovco nazaj k pastirju.

Cerkev mora slediti Jezusovemu zgledu

Skozi Lukov evangelij bralec lahko le sluti, kako obsežen projekt je Cerkev. Ne gre za elitno, izolirano družbo, ki bi se odmejila od sveta. Odlikuje se po drugačni vrsti odmejitve – od zla, greha in vsega hudega, ki si ga človek zadaja. Bistveno se zdi vprašanje, na katerega pričujoči odlomek odgovarja na resnično mojstrski način: kdo ima dostop do Božjega bla-

goslova in moči, ki odrešuje? Tisti, ki prepozna potrebo po Božji milosti. In kdo je potem takem bogat pred Bogom? Vsak, ki sledi Jezusu po veri. Zahej je lep dokaz, da Božji zaklad (v Cerkev) prihaja po veri; če Zahej tega ne bi bil spoznal, se nikakor ne bi odrekel svojemu bogastvu, odšel bi žalosten. Vernik, kot član Cerkve, naj bi na Jezusove pobude odgovarjal z veseljem, radodarnostjo, predvsem pa z zavestjo, da popravi napake iz preteklosti. Ta zgodba pove o Cerkvi še mnogo več, kot se zdi na prvi pogled. Pritoževanje množice nad Jezusovim druženjem z grešniki je lahko tudi napoved, kako se znotraj družbe, ki sicer sledi Jezusu, ustvarja nekakšna ironična bipolarnost. Tu na eni strani vidimo peščico tistih, katerim Jezus resnično prinaša odrešenje, na drugi pa množico tistih, ki Jezusu sledijo od samega začetka njegovega javnega delovanja (nekateri izmed teh so morda poslušali celó Jezusov govor na ravnem kraju (prim. Lk 6,17 sl.)), a se kljub temu iz Kristusovega služenja niso veliko naučili. Gre za misijon med grešniki, ki se bo razširil tudi na pogane, iz česar lahko sklepamo, da bo Jezus to, kar je storil za izgubljenega Zaheja, storil tudi za tiste, ki se počutijo izgubljene znotraj Cerkve. Cerkev tako ostaja oznajevalka in varuhinja pozitivnega sporočila: Jezus je rešitelj, poslan od svojega Očeta, ki je Stvarnik. In Stvarnik ne bo dopustil, da se bo njegovo stvarstvo pogubilo. Zato Jezus ob zgledu Zaheja sporoča vsem ljudem, da je »Sin človekov prišel iskat in rešit, kar je izgubljeno« (Lk 19,10). To je sporočilo, ki velja za vse čase in kraje, najsi bo situacija še tako nemogoča in brezizhodna, Stvarnikova milost in obljuba, ki je kulminirala v Sinu, steguje svojo roko k človeku, ki je majhen, in ga bo rešila.

Božja ljubezen – večja od greha

Dogodek, ki govori o srečanju Jezusa in Zaheja, bralca nikakor ne more pustiti ravnodušnega. Zagotovo ni bil napisan brez namena, ravno nasprotno, v sebi nosi bogato sporočilo.

Vabi nas, da se ob njem ustavimo in premislimo svoje trenutno stanje, takorekoč ocenimo prehojeno pot. V sebi pa ta odlomek nosi veselo oznanilo, da bo Jezus prišel iskat in rešiti, kar je izgubljeno. Prihaja po sredi našega življenja, tako kot v Jeriho. Gleda na levo in desno, pa tudi zvedavi pogledi radovednežev, ki ga opazujejo zviška, mu ne uidejo. Jezus išče in najde. Tako kot je poiskal in našel Zaheja. Naloga človeka je, da ga sprejme z veseljem, mu odstopi primerno mesto v svojem življenju, ga pozdravi kot rešitelja in takoj stopi na pot novega življenja. Pripoved hkrati opozarja, da so na tem svetu tudi ljudje brez obraza (kot je bila brez obraza množica), ki nasprotujejo in v svoji omejenosti in nerazumevanju skušajo ovirati Jezusov načrt. Ljudje prepogosto kažejo na slabosti drugih, lastne pa se bojijo priznati. Odgovor, ki ga proti očitkom ponuja Zahej, je dobrota in usmiljenje: ta bogati in grešni cestinar, majhen po postavi, a velik v svojem dejanju, je doživel preobrazbo svoje osebnosti. Doživel je zasuk na teološkem in duhovnem področju, ki sta med seboj tesno povezana. V teološkem smislu zato, ker od Jezusovega povabila naprej drugače dojema Boga (sam ga je namreč imenoval Gospod); prej ga je verjetno zelo ozko, le znotraj okvirov postave. Na duhovnem področju pa je napredoval v smislu vrednot. Slednje je dokazal z odločitvijo, da polovico svojega premoženja razda ubogim, vsem, ki jih je prevaral, pa četverno povrne. Jasno je, da si je Zahej prestrukturiral lestvico vrednot in priorit. Ne le da je videl Jezusa, spregledal je tudi v duhovnem smislu. Spreobrnjenje je tako izostrilo tudi njegov socialni čut. Zahejev primer na svojstven način prikazuje le redko razumljen ideal, namreč da ni pomembno, kaj vse nekdo ima, temveč kako človek razpolaga s temi dobrinami. Jezusovi učenci so bili med prvimi poklicanimi, da spoznajo, kako vse v življenju pripada Bogu, kajti iz njegovo roke vse to tudi prihaja. Bogati oblastnik ni niti dobro premislil o Jezusovi zahtevi, naj proda vse, kar ima,

medtem ko so učenci in Zahej že vstopili v ta proces hoje za Kristusom. Zahej pa je še danes izvrsten primer, kako v človeku, ki išče, deluje Božja milost.

Brez velikonočnega dogodka sicer ne bi mogli razumeti Njegove osebe, vendar pa tudi srečanja z liki, kot sta slepi berač in Zahej, pomagajo k razkrivanju neizmerne širine Odršenikove osebnosti. Ravno v teh dveh odlomkih vidim tudi smisel poslanstva Cerkve, ki na svoji poti v nebeški Jeruzalem nikoli ne sme postati gluha za uboge, prav tako pa ne sme spregledati možnosti za oznanilo odrešenja sodobnim cestinarjem in grešnikom.

»Če človek more pozabiti na Boga ali ga odkloniti, pa Bog ne neha klicati vsakega človeka, naj ga išče, da bo živel in našel srečo. Toda to iskanje zahteva od človeka ves napor uma, iskrenost volje, »iskreno srce« in tudi pričevanje drugih, ki ga učijo iskati Boga« (KKC 30).

Literatura:

- Dictionary* 1992: več avtorjev: *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Leicester: InterVarsity Press.
- Driver, S. R., Plummer, A., C. A. Briggs 1981: *The International Critical Commentary on the Holy Scriptures of the Old and New Testaments*. Edinburgh: T. & T. Clark LTD.
- Ernst, J. 1977: *Das Evangelium nach Lukas*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Fitzmyer, J. A. 1981: *The Gospel According to Luke. The Anchor Bible*. New York: Doubleday & Company.
- Grabner - Haider, A., Krašovec, J. et alii 1984: *Biblični leksikon*. Celje: Mohorjeva družba.
- Johnson, L., T. Harrington 1991: *The Gospel of Luke*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press (Sacra Pagina Series).
- Schweizer, E. 1978: *Geschichte der urchristlichen Literatur*. Berlin.

1. Iskati in rešiti, kar je izgubljeno – najdemo v prilikah o izgubljeni ovci (Lk 15,6), o izgubljeni drahmi (15,9) ter v priliki o izgubljenem sinu (15,24.32).
2. Prim. Mt 20,28.
3. Prim. latinski izvirnik v: Driver, Plummer, Briggs 1981: 436.

Počitek v Gospodu

Italijanska beseda *riposare* (počivati) izvira iz grškega glagola *pauein*, ki pomeni »ustaviti se«. Zato »počivati« pomeni prenehanje neke dejavnosti. Počitek je torej opredeljen glede na dejavnost. To je gotovo odsev severnoevropske kulture delovne etike, ki ima za podlago protestantske temelje. Mogoče je bil kakšni katoliški deželi (kot je npr. Italija) prihranjen stres delovne etike.

Po tej viziji dela in dejavnosti predstavlja dostojanstvo človeške osebe delo samo po sebi. Oseba ima vrednost v družbi zaradi prispevka, ki ga je sposobna dati preko svojega dela. Kakor je torej civilna in družbena vrednost osebe sorazmerna z njeno dejavnostjo, tako je na verskem področju odrešenje tesno povezano z delovno dejavnostjo.

Iz tega izhaja, da neproduktivna dejavnost v času počitka nima nobene vrednosti. »Prosti čas«, čas, ki je prost od dela, čas, v katerem lahko vsakdo počne, kar želi, čas, ki je namenjen temu, da ponovno pripravi človeka na delo, je neuporaben za ekonomske cilje, ker je neproduktiven.

Herbert McCabe je zapisal:

Človek mora delati, kar mu je ukazano, ko dela, toda v prostem času (ko ne dela) lahko počne, izpoveduje, bere, kar hoče. Te stvari so omejene samo takrat, ko so v zvezi z delovnim razmerjem. (...) V tej družbi se kultura nagiba k temu, da postaja neke vrste zasebna igra, v kateri biti »prost« pomeni prost vsa kršne relevantnosti; in kdor je irelevanten, ni vreden kontrole. Filozofom, znanstvenikom, romanopiscem in teologom se ni treba na noben način počutiti odgovorne do skupnosti zaradi tega, kar trdijo, ker jih tako ali tako nihče ne jemlje resno.

Joseph Pieper je dokazal, da je bilo v antiki ravno obratno. Beseda »delo« je v grškem svetu označevala ne-počitek. Tako je v latinščini beseda »delo« (*neg-otium*) pomenila posel, obveznost, zaposlenost, ne-počitek. Pieper zato zaključí, da klasični svet vodi k civilizaciji, v kateri se dela zato, da bi imeli prosti čas, in ne ravno obratno.

Samo v tem antičnem kontekstu lahko ponovno najdemo krščanski pomen nedelje. Mi v resnici počivamo zato, da bi sami sebe spomnili, da nismo predvsem delavci in da se vse naše dostojanstvo ne konča pri produktivni dejavnosti.

Kakor je Bog poklical Izraela iz egiptovske sužnosti, tako smo mi poklicani, da izstopimo iz sužnosti svetu dela. Če ponovno navedemo Herberta McCabe-a:

Zapoved počitka je povezana z malikovanjem dela. Prav tako kot so vsi maliki »sad dela človeških rok«, lahko tudi delo postane malik, orodje odtujevanja. (...) Shabbat - Sobota te ustavi, da te ne posrka želja po uspehu, te reši pred tem, da postaneš suženj produktivnosti in zaslužka.

Kar sta Pieper in McCabe napisala o naši osvoboditvi od etike dela in njenih antropoloških posledic, je in ostaja resnično in lepo. Vendar pa njuna razmišljanja, ki izhajajo iz konkretne realnosti takratnega delovnega sveta, niso več sama po sebi umevna. Pieper je pisal leta 1948, ko je Nemčija poskušala po strahotah svetovne vojne zgraditi novo družbo, medtem ko je McCabe pisal dvajset let pozneje. Mi pa danes vstopamo v svet, v katerem se delo začenja razumeti na nov način. To pomeni, da tudi počitek v Gospodu dobiva novo vrednost.

Zygmunt Bauman, avtor knjige z naslovom *Tekoča modernost* v svojem delu raziskuje prav to spremembo. V svoji knjigi trdi, da smo prispeli do konca tega, kar sam imenuje doba »trdnega kapitalizma«. To je bila doba tako imenovanega »fordizma«. Takrat se je sklepal zakon med kapitalom in delovno silo. Mogoče sta se kdaj prepirala, vendar sta potrebovala drug drugega. To je bil zakon med človeškimi sposobnostmi in denarjem. Zaposlitev je pogosto trajala vse življenje. Tovarniška proizvodnja je bila odvisna od sposobne in stabilne delovne sile. Vendar je ta svet v zatonu. Dejansko vstopamo v to, kar Bauman imenuje »tekoča modernost«. V tem svetu se kapital ne veže na trdna razmerja, temveč kroži in išče poceni delovno silo. Bauman piše: Kratka srečanja zamenjujejo dolgoročne zveze. Da bi naredili kozarec limonade, ne posadimo drevesa.

Povprečen Američan v svojem življenju enajstkrat zamenja službo. Bogati in močni so tisti, ki menjujejo več. To so moderni nomadi, vedno pripravljeni, da vstanejo in gre do. Vse, kar potrebujejo, sta mobilni telefon in prenosni računalnik. Uspešne družbe, kot je Nike, nimajo niti tovarn niti ne zaposlujejo novih delavcev – to bi bilo nepotrebno breme. Bauman pravi:

Danes obdrži moč tisti, ki se premika in deluje hitreje, ki se bolj približa neprestanemu gibanju. Na drugi strani so tisti, ki se ne premikajo s takšno hitrostjo, in predvsem tista kategorija ljudi, ki sploh ne more zapustiti delovnega mesta po svoji želji – to so tisti, ki jim drugi ukazujejo.

Ta dejstva spreminjajo pomen dela v naši družbi. Delo je kraj negotovosti, glede na to da so pogodbe za kratek čas, nestabilne ali celo sploh ne obstajajo. Ta negotovost uničuje zaupanje in tiho zavezanost delavcev. Sindikati, vsaj v Veliki Britaniji in v Združenih državah, izgubljajo velik del svoje moči. Stanje negotovosti pomeni, da se vsakdo bori, da bi ohra-

nil svoj položaj. In zato delo ne more biti več osrednjega pomena za identiteto velikega števila ljudi. Kdor je reven, je lahko vse življenje brezposeln, kdor dela, pogosto zamenja službo. Delo ne more več nuditi varnega oprimka, osi, okrog katere se vrtijo in gradijo definicijo samih sebe, lastne identitete in življenjskih načrtov. Ravno tako dela ne moremo zlahka razumeti kot etični temelj družbe ali kot etično os življenja posameznika.

Vse to spremeni pomen Gospodovega dne in pomen počitka. Če je vedno več ljudi, ki svoje identitete ne definirajo na podlagi dela, ki ga opravljajo, jim torej ni treba biti osvobojeni od takšne lažne identitete. Kakšen je torej danes pomen počitka? Poudaril bi dva vidika. Prvič, Sobota je dan, ko se spomnimo svojega končnega cilja, zgodovine, ki daje smisel našemu življenju. In drugič, povabljeni smo, da počivamo v Gospodovem pogledu. Stari svet fordističnega kapitalizma je verjel v napredovanje zgodovine človeštva. Šlo je za neke vrste sekularizirane eshatologije napredka. Človeštvo je hodilo po poti proti svojemu cilju in prispevek k napredku smo dajali z delom svojih rok. Za nekatere je pot vodila v kapitalistični raj, za druge v komunistični edenski vrt, vsi pa so se strinjali, da globalen smisel življenja počiva v neki zgodbi, ki še ni dokončana. Vendar smo po padcu berlinskega zidu in koncu hladne vojne zahodnjaki izgubili smisel za širšo zgodovino, v katero bi vključili svoje osebne napore.

Vse to je protislovno, glede na to da še nobena generacija ni imela tako izostrenega občutka za razpon časa. Vsak otrok ve, da živimo v času med »velikim pokom« in veliko ohladitvijo. To zgodovino se učijo v šoli. Veliko zahodnih otrok bolje pozna dinozavre kakor krave ali koze. Lažje ločijo tiranozavra od brontozavra kot pa dolensko sivo kravo od bohinjske cike.

Vendar v dolgi zgodovini našega planeta ljudje nimamo posebne vloge. Mogoče še ni-

smo obstajali, ko je poginil zadnji dinosaver, in ko bomo izumrli, bo okrog morda letalo še veliko hroščev. To ni naša zgodovina. Edina posledica, ki jo lahko za seboj pusti človeštvo, je lahko kvečjemu negativna – ekološke katastrofe zaradi človeškega pohlepa ali vojn. Ne gledamo zgodovine, ki bi hranila kaj za nas.

Negotovost delovnih in čustvenih odnosov v svetu dela in družinskih razmerij prinaša s seboj prepričanje, da je treba živeti samo sedanjosti trenutek. Zaposlitev ne oblikuje več celotnega življenja in ideja dela kot poklicanosti je skoraj povsem izginila. Naše življenje postaja razdrobljeno, brez niti, ki bi ga povezovala in mu dajala smisel. To je, kakor se reče v angleščini, »Now Generation – generacija sedanjega trenutka«. »Sedaj« je trenutek, ki ga je potrebno nemudoma izkoristiti.

Bauman piše:

Ne glede na to, kaj ponuja življenje, – samo da je hic et nunc, takoj. Kdo bi vedel, kaj bo prinesel jutri. Odlog zadovoljitve ne prepiča več nikogar. Po drugi strani je popolnoma negotovo, če bosta današnji trud in delo obrodila sadove.

Vse te stvari spreminjajo odnos med delom in prostim časom. Izobraženi mladi, ki se počutijo domače v svetu nove tehnologije, vidijo delo vedno bolj kot obliko zabave. Medtem ko so njihovi starši hodili delat, se oni hodijo igrati. Jeremy Rifkin, predsednik Fundacije za ekonomijo v Washingtonu, pravi: *Najmlajša generacija, ki se ukvarja s posli, pripada bolj svetu teatra kot ideologije, je bolj usmerjena v etiko igre kot v ethos dela.*

Če je bil Ford tipična industrija starega trdnega kapitalizma, potem Hollywood predstavlja novega. Vsak posel postane predstava. Ekonomija se spreminja iz ogromnih tovarn v ogromen teater. To je delno posledica dejstva, da je tako imenovana »kulturna produkcija« trenutno največja industrija v Združenih državah. Postala je največji ustvarjalec delovnih mest in s prvega mesta izrinila vojaško

industrijo. Hollywood postaja model za vse druge oblike proizvodnje.

Rifkin trdi:

Medtem ko je bil za industrijsko fazo kapitalizma značilen proizvod, je za kulturno fazo značilna izvedba. Svetovalec za menedžment Tom Peters izjavlja: »Danes ni pretirano reči, da vsi vstopajo v industrijo zabave«. Peters svetuje lastnim strankam, naj se zavedajo, da je v svetu trgovine zaslužek enak seštevku domišljjskih zgodb njihovih strank. Nove ključne besede podjetniške dejavnosti so »mit«, »domišljija«, »iluzija«.

In na koncu zaključí: *Naraščajoče število posameznikov, predvsem mladih, dojema same sebe kot igralca in svoje življenje kot umetniško delo, ki se odvija pred njimi.*

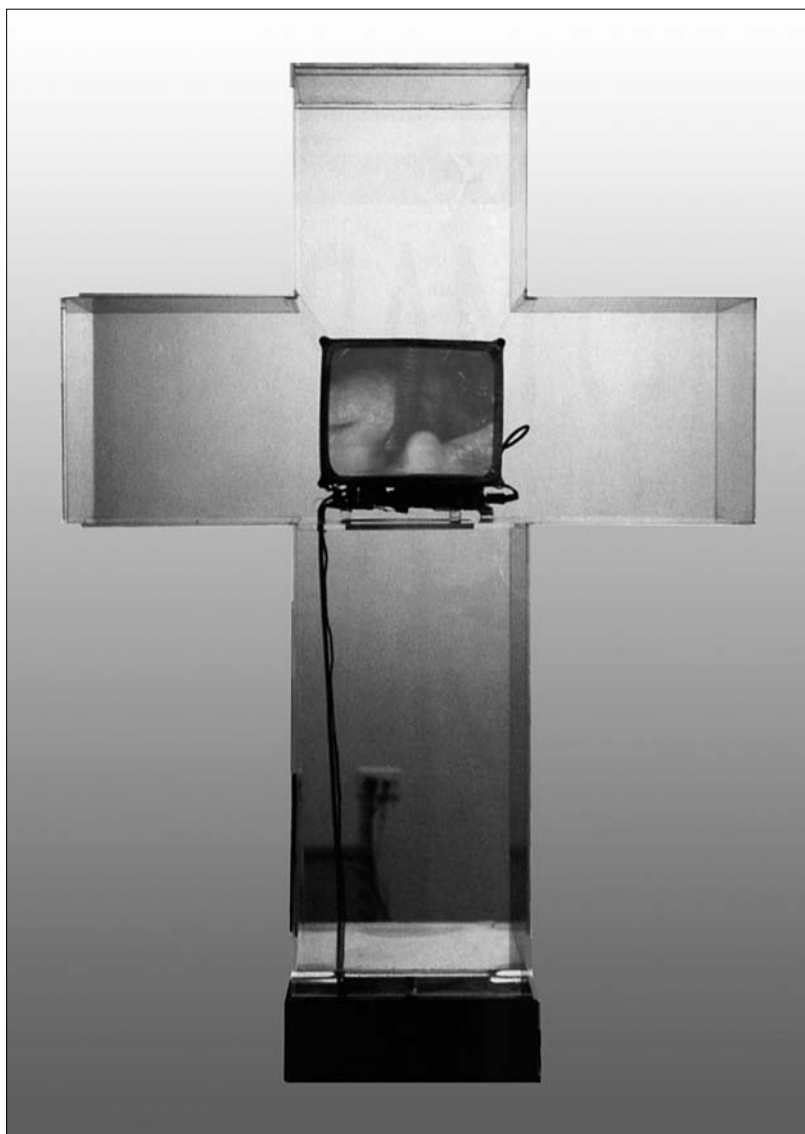
Za veliko ljudi v tem novem svetu nakupovanje ne pomeni predvsem kupiti nekaj, kar potrebujejo. To pomeni biti del neke predstave. Ogromni novi trgovski centri so izbrana mesta zabave, ki nudijo zanimiva doživetja, kjer lahko živimo v domišljjskem svetu in se igramo z virtualno resničnostjo. V Združenih državah se pogosto ustvarjajo socialne napetosti ravno v zvezi z vprašanjem, kdo ima pravico vstopiti v take centre. Postajajo zasebni in nadzorovani kraji, iz katerih so revni izključeni – lahko bi porušili idealno podobo sanjskega sveta.

Mogoče se zdi, da je to košček norega sveta, ki obstaja samo v Ameriki, v Angliji, vendar sem vstopil v največji trgovski center v svojem življenju ravno v majhnem mestu Bari na jugu Italije! Sprašujem se torej, ali je ta novi svet, v katerem je delo postalo igra in proizvodnja zabava, naravna posledica kulture, ki je izgubila svoje sanje o prihodnosti. Če Rim gori, zakaj ne bi sledili Neronovemu zgledu in igrali na liro? Če prihodnosti ni in obstaja samo sedanost, zakaj bi torej delali in varčevali za prihodnost, v katero ljudje več ne verjamejo? Jej, pij in bodi srečen, kajti jutri nas mogoče ne bo več.

Kaj pomeni za nas praznovati dan Gospodovega počitka v tej nastajajoči kulturi? Kaj za nas pomeni, da si vzamemo dela prost dan v družbi, ki je začela spreminjati delo v zabavo?

Na začetku naše zgodovine je Bog počival sedmi dan po stvarjenju sveta. In to ni bilo zaradi tega, ker bi bilo ustvarjanje vesolja zanj posebej utrudljivo! Za stara ljuds-

tva, ki so mejila na izraelsko kraljestvo, je bil počitek privilegij bogov. Človeška bitja so bila ustvarjena, da darujejo žrtve, da bi bogovi lahko jedli, pili in se zabavali v svojem svetu. Bog Izraelcev pa je svoje ljudstvo vabil, da se mu pridruži v njegovem počitku. Niso bili ustvarjeni, da bi bili sužnji bogov, ampak zato, da bi bili udeleženi pri božjem



Josei Antonio Herninández-Díez, *Srce Jezusovo*, instalacija, 1991, Sala RG, Caracas.

praznovanju. Naša Sobota torej ni toliko počitek od dela, kakor znamenje božjega dostojanstva v našem življenju.

Svet novega kapitalizma se s svojimi igrami in zabavo zdi bled posnetek hebrejske in krščanske Sobote. Ko je Bog ustvaril svet, je Modrost plesala pred njim. Bog je ustvaril človeka, da bi se igral z njim, da bi bil *homo ludens*.

Ali najdemo oddaljen odmev tega pri tistih, ki bi radi iz vsakega dela naredili obliko zabave? Je to mogoče bled spomin na krščansko obljubo raja, kjer ne bo več nobenega dela?

Naša "generacija sedanjega trenutka" je izgubila svoje iluzije. Kot je zapisal Fukuyama v svojem slavnem delu: zgodovina je prišla do svojega konca, onkraj ni ničesar več. Mogoče za generacijo, ki je izgubila upanje, Disneyland ostaja edini odmev njenih sanj. Upanje je nadomestila domišljija. Eshatologijo je nadomestila virtualna resničnost! Vsega tega ne pravim, ker bi hotel kritizirati modernost, sploh ne! Hočem reči, da če bomo sposobni pokazati vsaj majhen namig na večno Soboto, jo bodo naši mladi željno pripravljene objeti. Moramo pokazati, da se nas je dotaknil večni "danes" Boga, če hočemo, da bo "generacija sedanjega trenutka" v krščanstvu našla odmev svojih sanj. Kristjani moramo biti igrivi, veseli, če želimo osvojiti sodobnega človeka, za katerega je vse zabava. Potrebno mu je pokazati, da je krščanska Sobota veliko bolj poživljajoča od katere koli računalniške igrice.

Ko sem živel v kraju Santa Sabina, sem šel velikokrat molit v kapelo svete Katarine. To je bil kraj popolnega miru. Na začetku so me zelo motili ogromni oblaki malih golih angelčkov, ki so se gnetli na vsakem centimetru stropa in se prekucevali na nebesnem oboku. Zdelo se mi je, da odvrtaajo od molitve. Pozneje sem razumel, da predstavljajo našo večno usodo: biti tisti, ki plešejo pred Božjim obličjem, kot Modrost ob stvarjenju. Ali lahko

kak mlad človek zasluti ekstatično veselje krščanske Sobote, ali se jim zdimo preveč resni? Kakšna je razlika med *show business-om* »generacije sedanjega trenutka« in večnim veseljem božjega večnega »danes«?

Naši trenutki Sobote so predvsem takrat, ko se spominjamo preteklosti in se oziramo v prihodnost. Naš sedANJI počitek ni enak počitku, ki ga ima »generacija sedanjega trenutka«, zanjo ne obstaja trajajoča zgodovina. Za nas kristjane je počitek spomin prihodnosti. Je torej osvoboditev od tiranije sedanjosti z njenimi skrbmi in nalogami, od tega, da nas posrkajo skrbi sedanjega trenutka. Počivamo torej, da bi se spomnili, da ima naša osebna zgodovina smisel samo znotraj širše zgodovine, ki pelje od stvarjenja k božjemu kraljestvu. Ko večni božji »danes« prodre v sedanjost, je za nas obljuba tega, kar nas čaka.

Duhovniki seveda le redko lahko praznujejo Soboto - nedeljski počitek. Postoriti je treba preveč stvari. Vendar tudi mi potrebujemo trenutke Sobote med delovnim tednom. Smo oznanjevalci vesele novice, in ta je, da je človeštvo na poti proti božjemu kraljestvu. Toda kdo nam bo verjel, če nikoli ne pokažemo, da počivamo in da je naš počitek predokus božjega večnega »danes«. Živeti moramo tako, da bomo znamenje, ki kaže človeštvu, da je ustvarjeno za mir.

V judovstvu praznujejo Soboto kot poroko med Izraelom in Soboto. Sobota je nevesta, ki prihaja. Visoka pesem je nasvetejši med spevi, ker slavi ljubezen med Izraelom in njegovim počitkom. Tudi mi praznujmo Soboto tako, da bo govorila o upanju, da bo vse stvarstvo nekega dne prispelo do svoje dopolnitve. Kdo nam bo verjel, če smo vedno prezaposleni? Igra in sprostitvev sta za nas verska dolžnost!

Spomnim se nekega obiska izpred dvajsetih let, ko je naš nadrejeni prišel pogledat skupnost bratov v bližini Oxforda. Potrudili smo se, da smo naredili vtis, da zelo trdo de-

lamo in naša življenja sijajo od dobrih del. Ko smo se z njim srečali ob koncu obiska, smo zadovoljni pričakovali pohvalo - toda to se še zdaleč ni zgodilo. Rekel je: »Moja edina kritika je, da vsi preveč delate. Ali ne verujete v milost? Ni vam treba rešiti sveta«. Bilo je prepozno, da bi mu povedali, da v resnici ne delamo tolako, ampak smo samo hoteli narediti vtis nanj.

Po drugi strani se naš počitek v večnem božjem »danes« loči od počitka »generacije sedanjega trenutka« v načinu, kako gledamo in kako smo videni. Za vse, razen mogoče za bogate in slavne, zabava pomeni biti gledalec. Gledamo v zaslone: televizijske, računalniške, v kinu. Gledamo, vendar nismo videni. Neka stvar je resnična samo, če se pojavi na zaslonu. Televizija je tista, ki odloča, če neka stvar obstaja. Jean Baudrillard piše: *Danes živimo v svetu zaslonov, vmesnikov in mrež. Vse naše naprave imajo zaslon. Tudi mi smo postali zasloni. (...) živimo torej v »estetskem« prividu resničnosti.*

Pogosto neko skupnost oblikuje skupna predstava, ki osebam nudi začasno skupnost tistih, ki gledajo isti dogodek. Za nekatere je to opera, za druge nogometna tekma. Zygmunt Bauman jih imenuje »garderobne« ali »karnevalske« skupnosti. Po koncu predstave se vrnejo v garderobe, čez praznična oblačila nadenejo navadne plašče in se vrnejo v vsakdan, kjer spet postanejo del množice.

Na nek način s tem, ko pravo skupnost zamenjamo z začasno skupino, jo na koncu začnemo narobe razumeti, meni Bauman. Namesto, da bi združili neizraženo energijo želje po družabnosti, jo razpršimo in tako prispevamo k še večji osamljenosti. Obupano, vendar brezplodno jo poskušamo ozdraviti s kolektivnimi obredi, ki so redki, še redkeje pa uigrani in povezujoči. V svojem bistvu je bila ravno to Marxova kritika krščanstva. Ali nas to spominja na našo evharistijo? Kratka skupna predstava, vmes kakšna pesem, smeh pridigarjevi

domislili, po maši skodelica čaja in hitro proč, ponovno v hladni in brezosebni dan.

Moderni gledalec je oddaljeni opazovalec, ki kritično opazuje, ohranja distanco in se hitro poslovi. To je znanstvena distanca. Je moderni Kartezijev dvomeči »jaz«. V najslabšem primeru postane voajer, ki gleda, vendar nima poguma biti viden. Uporabnik pornografije je zadnja stopnja oddaljenega opazovalca.

Ko smo vidni, izbiramo tip osebe, ki ga želimo predstaviti ljudem. Izberemo identiteto, podobo, ki se lahko poljubno spremeni. V Londonu, v bližini naše skupnosti, živi brivec, ki mu pravijo »identiteta«. Pri njem si lahko izberete, kdo želite biti tisti dan. Na njegovem seznamu sicer ni lika kristjana. Neverjeten razmah *body art-a* s tetoviranjem, *piercingom*, pobarvanimi lasmi itd. kaže, kako si neka oseba skonstruira scenografijo vsakdanjega življenja, celo za nepomembne stvari, kot je opravljanje nakupov. Plemenska znamenja kažejo našo pripadnost, pa čeprav je samo začasna.

Krščanstvo vabi k drugačnemu načinu gledanja in biti viden. Simeon gre v tempelj, vidi dete Jezusa in najde svoj počitek. »Gospodar, zdaj zapuščas svojega služabnika po svoji besedi v miru, kajti moje oči so videle tvojo rešitev, ki si jo pripravil pred obličjem vseh ljudstev« (Lk 2, 29-32). Simeon počiva ob pogledu na svojega Gospoda. Tudi mi verujemo, da bomo našli svoj končni počitek, ko bomo gledali Gospoda v blaženem videnju. Vendar počivamo tudi takrat, ko smo videni. Svoj mir najdemo, ko smo pod Božjim pogledom. Zadnja stopnja miru in spokojnosti je takrat, ko smo v vzajemnem gledanju.

Ena najlepših upodobitev takšnega počitka, ki jo poznam, je »Madona s kanonikom van der Paele« v Bruges-u. Kanonik si je snel očala, ki jih je uporabljal za branje knjige, da njegov pogled lahko prosto počiva na detetu Jezusu. Pravkar je prešel z enega načina gle-

danja, modernega načina branja knjige, v drug način gledanja, s pogledom uprtim v obličje svojega Gospoda. Jezus se obrne k njemu in ga gleda z izjemno intenzivnostjo. In Devica je tam, tudi ona obrnjena h kanoniku, kot da posreduje to tiho izmenjavo pogledov. Otroka drži tako, da lahko gleda človeka, in tudi sama ga opazuje. Na desni strani sveti Jurij formalno predstavlja kanonika Jezusu. Kaže nanj, vendar gleda otroka. Na drugi strani opazimo svetega Donziana, tako se celotna slika zdi, kot da jo skupaj držijo vzajemni pogledi, ki se vsi stekajo k otročičku.

Gospodov dan je torej čas počitka, predokušanje našega večnega počitka. Je počitek, v katerega vstopamo, da bi se naučili gledati in biti videni. Nismo gledalci, kakor v nemirnem svetu *show business-a*. To je mirno in kontemplativno odpiranje naših oči, da bi videle znamenja božjih del. Je počivajoče gledanje, ki nam omogoča celo, da smo sposobni videti drug drugega in tako videti božjo podobo.

Pieper pojasnjuje, da so v srednjem veku ločili med razumom (*ratio*), kot njegovo diskurzivno in analitično rabo ter umom (*intellectus*), ki je preprosta intuicija resničnosti, naša sprejemljivost tega, kar se dogaja. Domet uma je neke vrste sodelovanje pri tem, kar presega naravo in je priprava na blaženo gledanje. Kontemplativno življenje poraja potrebno spokojnost in tišino, če smo pripravljeni odpreti oči in gledati. Pieper nadalje piše:

Prosti čas je oblika tiste umirjenosti, ki predstavlja potrebno pripravo za sprejemanje resničnosti; samo oseba, ki je v tišini, lahko posluša, in kdor ne molči, ne more slišati. (...) Prosti čas je predpogoj sprejemajočega razumevanja, kontemplativnega gledanja in potopljenosti v resničnost.

Zato potrebujemo trenutke, v katerih se lahko ustavimo in sprostim, ne samo zato, da bi ponovno zbrali energijo. Potrebujemo tišino, v kateri lahko odpremo oči in vidimo božje sle-

di. Ko sem bil še otrok, sem veliko časa prebil v hoji po gozdu. Naučil sem se biti v tišini, skoraj izginiti, da bi lahko opazoval ptice, lisice in jelenjad. To je čisto drugačen način gledanja od tistega, ko gledamo televizijski ali računalniški zaslon. Psalm pravi: Ostani v tišini, in spoznal boš, da sem jaz Gospod.

Tišino potrebujemo tudi, če hočemo videti božjo podobo v ljudeh. Simeone Weil je zapisal:

Najdragocenejših darov ne dobimo tako, da jih gremo iskat, ampak tako, da čakamo nanje. (...) Ta način gledanja pomeni predvsem pozornost. Duša se izprazni svoje vsebine, da bi sprejela človeško bitje, ki ga gleda, takšno, kakršno je, v vsej njegovi resničnosti.

Potrebujemo spokojnost, če hočemo videti obraz za lepотно masko in za gubami, dušo za obrazom. Moramo si osvežiti oči, da so lahko odprte za to, kar je pred nami, da so lahko pozorne na lepoto. Tako Gospodov dan ne bo samo odsotnost z dela, ampak čas, ko lahko odpremo oči. Vzemimo si čas, da opazujemo druge. Lahko gledamo svoje prijatelje, svojo družino, svoje brate in sestre v skupnosti. Odprimo oči, da bi videli veselja in skrbi, ki jih eni in drugi nosijo na svojih obličjih.

Počitek je tudi čas, ko se pustimo videti. Počivamo v božjem pogledu, ki je uprt na nas, kakor je kanonik van Paele spokojen pod Kristusovim pogledom. Rowan Williams, canterburyski nadškof, je dejal, da je to drža, ki jo imamo pred ikono. Smo pred njo in opazujemo podobo. Toda linije perspektive so načrtane tako globoko, da se zdi, da podoba sama gleda na nas. Tako piše: Ko se perspektiva »sreča« s pogledom človeka, ki kontemplira, se oči podobe premaknejo, iščejo, priklenejo nase. Spretnost branja ikon je sposobnost, da jih gledamo, rekel bi celo redka sposobnost, da se od njih pustimo gledati in brati.

Ko pridemo pred ikono, smo pred pogledom svetnika ali Boga samega. Bog nas gleda

z očmi, ki so polne resnice in usmiljenja. Williams pravi, da je to odločilno osvobajajoč pogled, pogled Stvarnika, s katerim ni mogoča nobena tekmovalnost ne konkurenca. Bog je Drugi, ki noče tekmovati, s katerim se ne smem in ne morem pogajati; Drugi onkraj nasilja; pogled, ki se mu ne morem umakniti ali ga usmeriti drugam, ki nima niti ne išče nobene prednosti.

Pod Božjim pogledom si lahko dovolimo, da smo goli. Nagota krsta v prvi Cerkvi je pomenila znamenje, da je čas sramu minil. Pred božjimi očmi lahko počivamo takšni, kot smo. Kot je zapisal Gregor iz Nice: Odvrzimo to uvelo listje, ki zakriva naše življenje in ponovno se bomo lahko pokazali pred očmi svojega stvarnika.

In kakor govori neka stara velikonočna molitev: Odstrani nam tančico z oči, daj nam svoje zaupanje, ne pusti nas v sramu in zadregi, ne prepusti nas našemu preziru.

Potrebujemo trenutke počitka, spokojne predanosti v svoji goloti pred Bogom in pred tistimi, ki jih ljubimo. Potrebujemo čas, da snamemo svoja oblačila, da se pokažemo v vsej svoji kompleksnosti in v svojih protislovjih. Ne moremo se pokazati v enem trenutku. Potrebujemo trenutke Sobote drug z drugim, s svojimi družinami, brati, s svojo versko skupnostjo. V njih se drug drugemu približamo in postajamo vidni, začenjamo zaupati v usmiljen pogled. Če smo v svojem poklicu kot posvečeni bratje, prosimo božje usmiljenje in usmiljenje svojih bratov. Drug z drugim si drznemo živeti samo, ker zaupamo v usmiljen in odpuščajoč pogled. To pomeni, da si moramo vzeti čas, da lahko povem, kdo sem, in da poslušam svojega brata. Potrebujemo čas, da v očeh drugega odkrijemo, da ima moj jaz vrednost, da ima moje

življenje smisel in cilj. Biti ljubljen pomeni biti na nek način viden; pomeni biti več kot uporaben, več kot zabaven, več kot zaželen. Pomeni biti viden ne kot objekt, ampak kot subjekt, tudi kot tisti, ki vrača pogled.

To je počitek, ne samo odmik od vročičnega delovnega tedna. To je počitek od *show business-a* vsakodnevnega življenja, počitek od biti gledalec, nositi maske in biti del praznih iger. Pomeni počivati v tišini nekoga, za katerega nisi samo »drugi«, ampak si drugi »Jaz«.

V tem je torej naš počitek, v gledanju in v tem, da smo videni. To je tudi Božji počitek, dopolnitev stvarjenja. Kot je dejal sveti Ambrozij:

Šesti dan je bilo delo dovršeno; celotno delo stvarjenja sveta je bilo zaključeno. Ustvarjeno je bilo človeštvo, človeštvo, ki vlada vsem živim bitjem, človeštvo, ki v sebi združuje vse veselje, človeštvo, ki je veselje vseh živih bitij. Prav gotovo je za nastopil trenutek, da prispevamo svojo tiho, kajti sedaj Bog počiva od svojega dela stvarjenja sveta. On je našel počitek v najglobljih krajih človeštva, v mislih, v volji in v namenih človeštva. Ker je ustvaril človeka z močjo razuma, ga je ustvaril, da bi njega posnema, da bi se trudil, da doseže krepost, da bi užival nebeško milost. Bog tukaj najde uteho, kakor sam pričuje, ko pravi: »Kje bom našel počitek, če ne pri ponižnem človeku in pri človeku miru, pri tistem, ki se boji moje besede?«. Zahvaljujem se Gospodu, našemu Bogu, da je ustvaril takšno delo, da v njem lahko najde svoj počitek. Ustvaril je nebesa, vendar nisem prebral, da bi potem počival. Naredil je zemljo, vendar nisem prebral, da bi potem počival. Naredil je sonce, luno in zvezde, vendar ne berem, da bi v njih našel počitek. Berem pa tole: ustvaril je človeka in potem je našel počitek pri njem, ki mu bo lahko odpustil grehe«.

Prevedla: Ana Reberc

Duhovni pogovor pri duhovnem spremljanju

Duhovno spremljanje je ena izmed osebnih duhovnih pomoči, ki se uresničuje v medosebnem odnosu med duhovnim spremljevalcem in spremljancem v pogovoru, katere bližnji cilj je razločevanje Božje volje, ki omogoča spremljancu človeško in duhovno zorenje, da bi dosegel polno zrelost v Kristusu.¹ Prav duhovni pogovor je tisto osnovno orodje, s katerim spremljevalec pomaga spremljancu - kot piše p. Jože Roblek - »pri rasti osebnega, zavestnega in čustvenega odnosa z Bogom« (Roblek 2005: 16). Da more ta pogovor doseči namen duhovnega spremljanja, se mora razlikovati od drugih oblik pogovora. To naj ne bi bil vzgojni pogovor (v katerem skuša vzgojitelj doseči, da gojenec dozori v enem ali drugem vidiku svoje osebnosti), teološki pogovor (v katerem želi teolog odgovoriti na različna teološka, moralna in tudi duhovna vprašanja vernika), pastoralni pogovor (v katerem skuša duhovnik razrešiti različna pastoralna vprašanja vernikov), psihološko-terapevtski pogovor (v katerem se oseba obrača na strokovnjaka, da bi dobila kakšno razjasnitev ali nasvet glede svojega psihološkega stanja, ki ni nujno povezano z njenim moralnim in duhovnim življenjem), preprost pogovor (v katerem se osebi pogovarjata o vsem, kar ju zanima) itd.

Kakšen naj bi torej bil pogovor pri duhovnem spremljanju, da bi dosegel svoj namen? Prav na to bo poskušal odgovoriti ta sestavek. Hkrati pa bomo odgovorili na nekatera vprašanja, s katerimi se srečuje tisti, ki prvič sliši za duhovno spremljanje: Kaj se počne pri duhovnem spremljanju? Kako in o čem naj se

pogovarjam z duhovnim spremljevalcem? Zapis pa želi spodbuditi tudi duhovne spremljevalce, da znova preverijo, kako vodijo duhovni pogovor, čemu dajejo poudarek, na kaj vse naj bodo pozorni itd.

1 Duhovni pogovor kot dialog

Duhovni pogovor med duhovnim spremljevalcem² in osebo, ki prosi za duhovno vodstvo, je predvsem dialog in ne samo pogovor ali pa debata oziroma razglabljanje (diskusija). V pogovoru je v ospredju graditev medosebnega odnosa, ne da bi bili pozorni na objektivnost vsebine pogovora, na resnico. V *debat*i ali *razpravljanju* je vsa pozornost usmerjena na objektivnost vsebine razpravljanja in v logično iskanje resnice, pri tem pa se povsem zanemari medosebni odnos. Pomembno je samo logično posredovati ideje, ne da bi bili pozorni na so-razpravljalca, na njegovo psihosomatsko stanje ter na njegove odzive na teh dveh ravneh. *Dialog* pa skuša harmonizirati in celostno povezati zahteve logike in psihološke zahteve, objektivnost in subjektivnost, resnico in osebo (prim. Costa 1996: 71). In prav to je tudi ena izmed temeljnih nalog duhovnega vodstva. Zelo pomembno je, da duhovni spremljevalec ne dovoli, da se duhovni pogovor skrči zgolj na pogovor ali pa razpravljanje, kajti mnoge osebe si želijo predvsem to, ker se bojijo soočenja s samim sabo.

Prepričan sem, da je v tem tudi največja težava in preizkusna točka pravega duhovnega spremljanja. Težko je namreč vedno ohranjati dialog, kajti to pomeni, da smo v pogovoru popolnoma odprti za resnico, hkrati pa tudi pol-

ni obzirnosti do sogovornika. Prav tako pa tudi obratno: biti popolnoma odprti do osebe, ji biti na razpolago, toda nikoli zatajiti resnice ali pa biti do nje manj pozorni. »Osebo« in »resnico« je torej potrebno videti ne kot dva nasprotujoča si pola, temveč kot resničnosti, ki ju je treba vedno bolj integrirati (povezovati), da se bosta lahko obe uresničili. V dialogu se mora uresničiti, kot poudarja Pavel VI., edinost resnice in dobrote, razuma in ljubezni. Da bi se to moglo udejanjiti, zahteva pravi dialog istočasno navzočnost jasnosti, krotkosti, zaupanja in previdnosti.³

Oglejmo si sedaj vsebino duhovnega pogovora v okviru duhovnega vodstva. Najprej bomo posvetili pozornost osnovni vsebini, ki vključuje pretekla in sedanja izkustva, da bi preko njih iskali smer za prihodnost. Nato pa bomo skušali odgovoriti na vprašanje, kaj vse spada v duhovni pogovor.

2 Izkustva: osnovna vsebina duhovnega pogovora

Na kratko bi lahko rekli, da so osnovna vsebina duhovnega pogovora ali dialoga pretekla in sedanja duhovna izkustva. Duhovni pogovor najprej preveri pretekla izkustva, nato ozavešča sedanja, da bi potem ob vsem tem našel smer življenja v prihodnosti (Costa 1996: 73; Platovnjak 2001: 386).

2.1 Preverjanje preteklih izkustev

V duhovnem pogovoru najprej pogledamo nazaj (če so srečanja redna, potem do zadnjega duhovnega pogovora, sicer pa zajame celotno duhovno pot osebe). Pozorni moramo biti, da se ne ustavimo samo pri problemih, dogodkih in stvareh, temveč predvsem pri osebi in njenem odnosu do Boga. Mnoge osebe namreč želijo, da bi v duhovnem pogovoru govorile le o svojih problemih in da bi jim jih duhovni spremljevalec pomagal rešiti. Duhovni spremljevalec se mora zato varovati, da se ne omeji na reševanje problemov.

Vedno si mora prizadevati, da preide od »problemov« na »osebo«. »Problemi« so namreč kazalec, simbol in znamenje, da nekaj, kar je veliko globljega v osebi, zahteva pomoč. Če jih duhovni spremljevalec zaznava v tem smislu, lahko postanejo »pot«, po kateri lahko pride do osebe, in priložnost, da nudi učinkovito in pravo pomoč pri reševanju »resničnih« problemov.

Prav zato ni v duhovno spremljanje vključeno samo tisto, kar je neposredno povezano z moralnim ali verskim življenjem, temveč celotno življenje osebe. Pri preverjanju se ne smemo ustaviti le pri tistem, kar se dogaja v notranjosti, temveč moramo zajeti tudi konkretno duhovno življenje, ki se razkriva v odnosih do d(D)rugega na vseh ravneh in področjih življenja. Prav tako se ne smemo omejiti le na tisto, kar ne gre, kar dela težave in ovira pot k Bogu, temveč moramo analizirati tudi pozitivne vidike in strani osebnega in duhovnega življenja.

2.2 Posvečanje pozornosti sedanjim izkustvom

Duhovni pogovor se mora nanašati predvsem na sedanje življenje ter izkustvo, kako oseba zdaj živi svoje duhovno življenje, kajti le tako bo pogovor mogel postati čas, v katerem se bo spremljana oseba vzgajala za to,

- *da bo znala biti pozorna na duhovna znamenja, jih razbirati v svojem življenju in v tistem, kar se dogaja okoli nje.* Pogovor jo mora vzgajati, da se vedno globlje zave zapletene resničnosti, tako notranje kot zunanje. S pomočjo primernih vprašanj ji pomaga, da se zave napetosti, ki jih povzročajo v njeni notranjosti boji med duhovnimi vzgibi tolažbe in potrnosti. Nekatere osebe niti ne opazijo, da imajo v sebi takšne vzgibe; druge ne uspejo razločevati, kdaj so tolažbe in potrnosti zgolj občutne ali psihične, kdaj pa duhovne. (Takšne osebe so verjetno nesposobne, da



Matilde Marín (Argentina), **Igra rok, I.**, računalniška grafika, 1999.
Razstavljeno na 23. mednarodnem grafičnem bienalu v Ljubljani.

bi razumele tri ravni afektivnosti duhovnega človeka – čutenjsko, psihično in duhovno raven. Pogosto si ne morejo predstavljati, da bi obstajalo tudi kakšno »notranje čutenje«, ki se ga lahko in se ga morajo učiti poslušati, ali pa ne vedo, kaj naj naredijo, da bi prišle do svoje najgloblje globine in do besed Boga, ki odzvanjajo najbolj notranje v njih samih kljub zmedenemu stanju zunanje suše.)

Zavedati se je treba tudi napetosti, ki se vrivajo od zunaj v naše življenje, kot so npr. napetosti med osebo in skupnostjo, med zvestobo in novostjo, med edinostjo in različnostjo, med teorijo in prakso, med karizmo in institucijo, med svobodo in avtoriteto, med milostjo in svobodo, med ponižnostjo in zavestjo svoje vrednosti itd.

- *da bo znala opisati in posredovati duhovna znamenja, ki jih doživlja.* Mnoge osebe zaznavajo in čutijo globoke notranje vzgibe, toda v njih je velika zmešnjava, ker

ne znajo urediti različnih vzgibov in tako ostajajo v oblasti lastne čustvenosti. Duhovno spremljanje lahko zelo veliko pomaga pri zorenju sposobnosti za objektiviranje lastnega duhovnega izkustva in posledično tudi za ureditev lastnih čustev. Kot takšno je lahko prednostna (privilegirana) *šola posredovanja vere*, kar je danes še posebej pomembno za medsebojno duhovno podporo znotraj naših krščanskih in redovnih občestev.

- *da bo znala ovrednotiti lastno izkustvo, tako da ga bo natančno pregledala z duhovnim razločevanjem.* Oseba se bo na ta način naučila pravilno ovrednotiti tisto, kar se ji dogaja, tako da ne bo preveč poudarjala, kar je drugotnega značaja, in ne bo podcenjevala tistega, kar je bolj pomembno.

2.3 Pogled v prihodnost

V duhovnem pogovoru se vse to delo odvija na preteklosti (preverjanje) in sedanjosti

(zavedanje, opisovanje, vrednotenje-razločevanje) s pogledom v prihodnost, da bi znali postopoma in vedno bolj odločno sprejemati vodstvo Svetega Duha, se odločati v soglasju z Božjo voljo in se usmerjati k tistemu, kar je bolj všeč Bogu in kar omogoča, da postajamo vedno bolj to, kar smo v svojem osebnostnem jedru. Čas pogovora je kot most, ki omogoča, da lahko gremo od preteklosti preko sedanjosti vedno bolj zreli v prihodnost.

3 Konkretna vsebina duhovnega pogovora

Mnogi želijo natančno vedeti, katere teme se morejo vključiti v duhovni pogovor. O tem je zelo težko govoriti, kajti vanj je vključen ves človek, vse njegovo konkretno življenje, torej vse, kar vpliva na njegovo duhovno življenje in rast. Podamo lahko samo splošen pregled tem oz. področij, katerih se lahko bolj ali manj dotikajo duhovni pogovori, odvisno od konkretne osebe ter njenega fizičnega, psihičnega in duhovnega stanja:

- Medsebojno poznavanje: splošni opis lastnega življenja na vseh ravneh in področjih (to je še posebej potrebno na začetku duhovnega spremljanja).
- Stanje telesnega zdravja.
- Splošno duševno stanje (zadovoljen, žalosten, navdušen, potolažen, potrten itd.). Predvsem je pomembno, da pridemo do spoznanja »zakaj« in da analiziramo njegove globlje motive.
- Afektivna uravnovešenost (simpatije, antipatije, prijateljstva, odnosi s starši itd.).
- Uresničevanje teologalnih kreposti vere, upanja in ljubezni (Zdi se, da smo danes premalo pozorni na krepost upanja).
- Uboštvo, čistost, pokorščina in tudi druge kreposti.
- Razumevanje in odnos do Boga, Jezusa Kristusa, Cerkve, Marije, svetnikov itd.
- Čut in razpoložljivost za žrtvovanje, odpoved, torej za najrazličnejše askeze.

- Molitev, Božja beseda, zakramenti: razumevanje in prakticiranje le-teh.
- Apostolat, pričevanje, služenje: razumevanje in prakticiranje le-teh.
- Odločitve: od najbolj pomembnih, kot je odločitev za življenjski stan, do vsakdanjih odločitev v luči izpolnjevanja Božje volje; odločitev za duhovni poklic ...
- Pogled na človeka in čut za njegovo skrivnost.
- Odnosi z drugimi in prilagajanje drugim (družina, šola, služba, prosti čas, čas razvedrila, družbena angažiranost, župnija, združenja, društva, gibanja ali duhovna občestva itd.).
- Ideje in pogledi na splošna življenjska vprašanja (Kaj misliš ti o ...? Kako vidiš ti ...?).
- Uspehi in neuspehi v družini, šoli, službi, s prijatelji ...
- Napake, razvade in notranja teženja. (Tudi grehi? Duhovnega spremljevalca pravzaprav ne zanimajo grehi kot takšni, saj duhovno vodstvo ni zakrament svete spovedi. Lahko pa včasih pomagajo globlje razumeti določene težave in stiske, ki jih ima oseba. Vendar se je vedno potrebno zavedati, da to ni treba vključiti v duhovni pogovor v okviru duhovnega vodstva, kajti le-to ni nujno povezano s spovedjo. Duhovni spremljevalec je namreč lahko tudi vsaka oseba posvečenega življenja ali pa krščanski laik, moški ali ženska).

Ta seznam bi lahko še nadaljevali, kajti duhovni pogovor vključuje vse osebno življenje, da bi mogli vse to upoštevati in razčleniti v luči naše vedno bolj pozorne in jasne hoje za Kristusom ter bi mogli tako vedno bolj duševno in duhovno zoreti in nekoč doseči polnost življenja v troedinem Bogu. Seveda se vseh teh tem ne dotikata naenkrat, temveč po potrebi. Spremljevalec mora biti pozoren na postopno in celovito človeško in duhovno rast

spremljanca ter na vzgibe in znamenja, ki jih daje Sveti Duh.

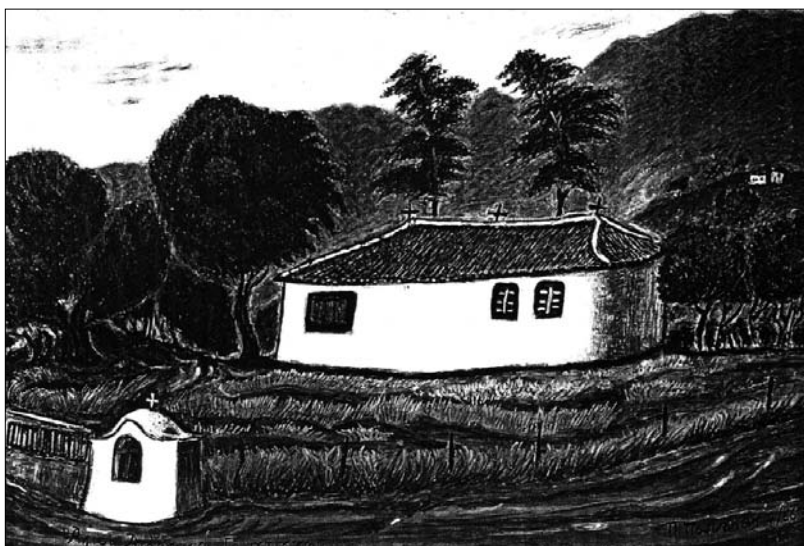
4 Dinamika odnosa pri duhovnem spremljanju

Odnos med dvema, ki sta v dialogu, običajno ni vedno enak, temveč je celo nujno, da se postopoma razvija. Prav tako je tudi z odnosom med duhovnim spremljevalcem in osebo, ki prosi za duhovno pomoč. Duhovno spremljanje je namreč pedagoški proces, ki nujno vključuje tudi dinamiko in razvoj medosebnega odnosa, ki pa se izraža in odvija v duhovnem pogovoru.

Duhovno vodstvo ni samo en pogovor! To bi morda lahko veljalo za srečanje z duhovnim učiteljem, moralistom, kanonistom, liturgistom ali specialistom kakšne druge vede, če bi želeli dobiti odgovor za rešitev določenega problema na enem izmed teh področij. Ti specialisti dajo splošni odgovor na problem, ne želijo pa preiti s problema na konkretno osebo oz. upoštevati, da je problem samo znamenje nečesa globljega. Duhovni spremljevalec pa ne more in ne sme - kot smo že re-

kli - omejiti svojo pomoč zgolj na reševanje problemov, temveč je njegova naloga pomagati konkretni osebi na poti njene celostne rasti, tako človeške kot tudi duhovne.

Duhovno vodstvo je namreč duhovno izkustvo: tj. vzgoja za svobodo v Kristusu, za duhovno razločevanje in poslušnost Svetemu Duhu. Zato je duhovno vodstvo zgrajeno iz začetka in postopne rasti; je urejena in stopenjska pot, ki vsebuje različne ritme, včasih kvalitativne skoke, pa tudi zelo težavne trenutke. Ne moremo in ne smemo pričakovati, da bo vse popolno že od začetka. Duhovni spremljevalec in spremljanec tudi ne smeta obupati, če se bosta na tej poti soočala z mnogimi ovirami in napetostmi. Vse to morata vključiti v svoj dialog ter preko tega razvijati medosebni odnos. Če se duhovno vodstvo odvija v obojestranski poslušnosti Svetemu Duhu, ki je resnični notranji »duhovni voditelj«, potem spremljanec človeško in duhovno zori. In kolikor bolj zori, toliko manj potrebuje pomoč duhovnega spremljevalca, vsaj v tistih vidikih življenja, s katerimi se je že soočil in jih je duhovno razločeval ter



Panos Papanakos, Sveti anargiri, 1966, tempera, zbirka Društva za makedonske študije.

ovrednotil. Duhovno vodstvo pa se kljub temu lahko nadaljuje zaradi vedno novih dogodkov in izzivov, ki se pojavljajo na poti duhovne rasti. Potrebno pa se je varovati, da bi duhovno vodstvo, katerega temeljni namen je med drugim vzgoja za svobodo v Kristusu, vodilo spremljanca v »duhovno odvisnost«.

Prav tako je nujno potrebno, da je duhovni spremljevalec na začetku poti bolj dejaven in vodstven. Postopoma pa njegovo delovanje postaja vedno bolj obzirno in blago spremljanje. Tudi zaupanje spremljanca postaja vedno manj »slepo« in sinovska poslušnost prehaja v prijateljsko. Povsem naravno je, da se način duhovnega spremljanja spreminja glede na čas in različne spremljančeve psihološke in duhovne situacije. Seveda pa je to odvisno tudi od značaja in osebnosti duhovnega spremljevalca. Preko izkustva duhovnega spremljanja oba vedno bolj kvalitativno rasteta in postajata, kar naj bi bila po Božjem načrtu.

Sklep

Pravi in rodovitni duhovni pogovor pri duhovnem spremljanju ni samo sad upoštevanja zgoraj omenjenih zakonitosti dialoga, temveč tudi in predvsem globoke osebne vere ter poslušnosti Svetemu Duhu duhovnega spremljevalca (prim. Turnšek 1992: 86). Samo takšen duhovni spremljevalec se zaveda, da je duhovni pogovor prvenstveno Božji dar, ne samo za rast spremljanca, temveč tudi za njegovo osebno rast (prim. Platovnjak 2005: 18). Zato vedno znova v molitvi prosi za ta dar. Toda za blagoslovljen duhovni pogovor ne prosi samo on, temveč je k temu poklican tudi spremljanec. Pred vsakim duhovnim pogovorom naj bi molila oba, da bi se zavedala odločilne navzočnosti Svetega Duha in da bi zmogla medosebni odnos znotraj duhovnega spremljanja izročiti povsem njegovemu vodstvu. Če nimata duhovne gotovosti, da on deluje po duhovnem vodstvu, potem je pravzaprav čas srečanja zapravljanje časa.

Sveti Duh je dar. Zanj morata prositi tako spremljevalec kot spremljanec. Prav po molitvi za navzočnost in vodstvo Svetega Duha v duhovnem pogovoru ter zase postaja duhovno vodstvo resnični dar, ki jima je dan za njuno človeško in duhovno rast.

Literatura

- Costa, M. 1996: *Direzione spirituale e discernimento*. Roma.
- Platovnjak, I. 2001: *La direzione spirituale oggi, Lo sviluppo della sua dottrina dal Vaticano II a Vita consecrata (1962-1996)*. Roma, 351-409.
- Platovnjak, I. 2002: Duhovno vodstvo pri začetni duhovniški vzgoji, *Bogoslovni vestnik* 62, 4 (2002), 573-595.
- Platovnjak, I. 2005: Deset spodbud za duhovnega spremljevalca. *Naša kateheza* 9 (2005), 18-19.
- Roblek, J. 2005: Duhovno spremljanje. *Naša kateheza* 9 (2005).
- Turnšek, M. 1992: Teološke osnove »duhovnega spremstva«. *Cerkev v sedanjem svetu* 26, 5-6 (1992), 85-86.

1. Za obsežnejši opis duhovnega spremljanja v luči cerkvenih dokumentov glej I. Platovnjak, *La direzione spirituale oggi, Lo sviluppo della sua dottrina dal Vaticano II a Vita consecrata (1962-1996)*, Roma, 2001, 351-409.
2. V današnjem času mnogi uporabljajo, še posebej pod vplivom humanistične psihologije, izraze »duhovno spremljanje«, »duhovni spremljevalec« in »spremljana oseba oz. spremljanec«. Duhovno vodstvo naj bi namreč preveč poudarjalo dejavnost in vodenost duhovnega voditelja. Toda prepričan sem, da če sta dejavnost in vodenost duhovnega voditelja pravilno vključeni v delovanje Svetega Duha, nimata značaja prisile, ukaza, temveč značaj »pomoči pri rasti«, kar je vloga, lastna avtoriteti, kot izhaja iz Svetega pisma (prim. 2 Kor 10,8). Izraz »duhovno vodstvo« tudi zelo jasno pove, da gre za duhovno pomoč, pri kateri duhovni voditelj želi pomagati osebi, ki prosi za duhovno vodstvo, da bi odkrila, kako jo želi voditi Sveti Duh in da bi se s pomočjo duhovnega razločevanja svobodno in zavestno povsem izročila Gospodu ter sprejela vodstvo njegovega Duha. Tega žal izraz duhovno spremljanje ne pove tako neposredno in razločno. Prim. I. Platovnjak, Duhovno vodstvo pri začetni duhovniški vzgoji, v: *Bogoslovni vestnik* 62 (2002), 591.
3. Prim. Pavel VI., *Ecclesiam Suam*, 47.

Čuti v duhovnem življenju

Človek more prejeti vase samo tisto, kar vidi, sliši, vonja, okuša in otipa. To, kar sprejme, postane predmet njegovega premišljevanja, presojanja in odločanja. Telesni čuti so namreč »vrata«, skozi katera prihaja svet do njega in skoznje prihaja človek do sveta in drugih. Zato ni vseeno, kaj posluša, gleda, vonja, okuša in tipa. Res da na njegovo odločanje vplivajo značaj, izobrazba, pogled na življenje, osebne izkušnje, obrambni mehanizmi itd., a kljub temu ima neverjeten vpliv prav to, kar pride vanj prek njegovih čutov. Tega se še posebej zavedajo tisti, ki oblikujejo najrazličnejše reklame. Lahko reklamirajo še tako nepomembno stvar ali prireditve, še več, celo kaj slabega in škodljivega za človeka, toda če jim uspe po reklami nagovoriti čim več človekovih čutov, se bo človek odločil, večkrat celo podzavestno, za tisto, kar mu je bilo ponujeno.

Te naše velike odvisnosti od čutov se zelo dobro zaveda Bog sam, saj nas je takšne ustvaril on. Zato je poslal svojega Sina na svet, da je prebival med nami ... Kdor je videl njega, je videl Očeta (prim. Jn 12,45). Zaradi tega so lahko njegovi učenci oznanjali naprej to, kar so videli, slišali, otipali: »Kar je bilo od začetka, kar smo slišali, kar smo na svoje oči videli, kar smo opazovali in so otipale naše roke, to vam oznanjamo: Besedo življenja. In življenje se je razodelo in videli smo ga. Pričujemo in oznanjamo vam večno življenje, tisto, ki je bilo pri Očetu in se nam je razodelo« (1 Jn 1,1-2). Da bi se mu lahko po svojih čutih približali, ga poslušali in gledali tudi po njegovi smrti, vstajenju in vnebohodu, je ostal na svetu na poseben način navzoč po Cerkvi, po svoji besedi, evharistiji in ubogih.

Hkrati pa blagruje tiste, ki ga niso videli, pa so verovali (prim. Jn 20,29).

Čuti pa nas ne vodijo samo k Bogu in s tem k polnosti življenja, ampak marsikdaj proč od njega in življenja. Zato je Jezus med drugim izrekel zelo ostre besede proti čutom: »Če te tvoja noga pohušuje, jo odsekaj! Bolje je zate, da prideš hrom v življenje, kakor da bi imel obe nogi, pa bi bil vržen v peklensko dolino. Če te tvoje oko pohušuje, ga iztakni! Bolje je zate, da prideš z enim očesom v Božje kraljestvo, kakor da bi imel obe očesi, pa bi bil vržen v peklensko dolino, kjer njihov črv ne umre in njihov ogenj ne ugasne« (Mr 9,45-48).

Gotovo ne smemo dobesedno razlagati teh njegovih besed oz. jih iztrgati iz celotnega razodetja, ki jasno pove, da so čuti Stvarnikov dar za telo in so sestavni del človekovega spoznavnega aparata ter omogočajo vzpostaviti celovit odnos s samim seboj, z D(d)rugim in z okoljem. Čuti so nam darovani tudi zato, da bi prek njih mogli okušati Stvarnikove dobre in se mu po stvarstvu, drugih ljudeh, dogodkih ter liturgično-zakramentalnih znamenjih približati, ga odkriti ter vstopiti v občestvo ljubezni z njim.

Skozi zgodovino Cerkve so mnogi, žal, pogosto videli bolj negativno stran čutov oz. različne nevarnosti, v katere lahko vodijo, in nezdravo odvisnost od njih. To je povzročilo mnoga zgrešena razumevanja njihovega pravega pomena v duhovnem življenju. Telesne čute in vse, kar je z njimi bolj ali manj povezano, tudi v današnjem času mnogi kar prehitro razumejo kot oviro na poti duhovnega življenja. Pogosto se bojujejo proti njim ter jih skušajo zatreti in premagati z raznimi asketskimi vajami.

Ob tem se nam postavljajo vprašanja: kako in kje lahko ali celo moramo uporabljati čute na poti svoje duhovne rasti? Ali je res potrebna tudi askeza čutov? Kaj so pravzaprav duhovni čuti, o katerih govorijo nekateri duhovni učitelji?

Nujnost telesnih čutov

Čuti odpirajo osebo okolju, ki jo obdaja, in zunanjemu svetu, v katerem živi. Omogočajo ji, da odgovori na najosnovnejše življenjske potrebe, da sploh lahko živi in ohranja svoje življenje. Kdor ne čuti, je tako rekoč mrtev. Prav tako so čuti temelj človekove simbolične dejavnosti in z njimi more odgovoriti tudi na svoje duhovne potrebe. Odnos med osebo in okoljem, ki se odvija prek čutov, je zelo kompleksen: po eni strani oseba vtisne svojo naravnost (intencionalnost) v vse, s čimer prihaja v stik, po drugi strani pa jo vse, kar je zunaj, nagovarja, izziva in včasih celo povsem prevzame (zasede). Zaradi tega nekateri v svojem iskanju *apatheie* (ne-čutiti, brezčutnost) popolnoma zavračajo vsak čutni vzgib, četudi jih spodbuja privlačnost lepega in dobrega; drugi pa zelo poudarjajo pomen vsake čutne potrebe in menijo, da postane človek frustriran in se razčloveči, če ne zadovoli vseh svojih čutov.

Vsekakor je potrebno gledati na človeka v njegovi celovitosti in šele v tej luči dobijo čuti pravo vrednost. Vse izbire, ki so svobodno in celostno sprejete, nujno vključujejo tudi človekovo čutno raven. Če ta ni vključena, človek zgubi notranje ravnesje, harmonijo; v njem se pojavita razklanost in napetost. To notranjo harmonijo pa še posebej predvideva in potrebuje vsaka zdrava duhovna rast.

Vključenost čutov v duhovno življenje

Sveto pismo nam jasno pove, da Boga ne moremo videti s svojimi očmi: »Mojega obličja ne moreš videti; kajti noben človek me

ne more videti in ostati živ« (2 Mz 33,20). Le Jezus Kristus je videl Očeta in opravljal dela, ki jih je videl pri Očetu (prim. Jn 5,19). Pri-poved o Tomažu in Jezusu v Janezovem evangeliju (20,24-29) nam pove, da je bilo samo veri apostolov dovoljeno videti in otipati poveljučano telo Jezusa Kristusa. Mi pa lahko stopimo v stik z njim samo v veri občestva Cerkve (prim. 1 Jn 1,1-3). Tudi sv. Pavel (2 Kor 5,16) potrjuje popolni primat poznanja Jezusa po veri nad zgodovinskim poznanjem Jezusa. Toda to ne preprečuje Cerkvi poudarka, da Jezusova človeškost pripada temeljni vsebini vere (prim. 1 Kor 12,3; 1 Jn 2,22; 4,2-3; 2 Jn 7). Prav resničnost Jezusove človeškosti, torej učlovečenja (inkarnacije), nam namreč dovoljuje, da smemo preseči starozavezno prepoved podob (prim. 3 Mz 26,1). Ne gre zato, da bi dali nevidnega Boga v neko človeško shemo/podobo, temveč da bi ohranili živo zavest o odrešenjski človeškosti Križanega in Vstalega. Prav v tem je tudi temelj in smisel uporabe čutov v duhovnem življenju.

Srednjeveške pobožnosti o skrivnostih Jezusovega življenja, afektivna pobožnost, ki so jo frančiškani gojili predvsem do Jezusovega rojstva in trpljenja, predstavitev kraja, kot jo je učil Ignacij, in različne ljudske pobožnosti so bile temeljne oblike, ki so usmerjale človeško čutenje v srečanja s Kristusom, ki ga pravzaprav ne moremo srečati drugače kakor v veri. Afektivno zedinjevanje s Kristusovo človeškostjo in njegovim življenjem nam pomaga, da se moremo resnično upodabljati po njem. Nevarnost psihologizma, ki je v tem nedvomno navzoča, moremo preprečiti na ta način, da občuteno spominjanje Kristusovih skrivnosti ohranjamo v enosti z zakramentalnim življenjem. Te nas s posredovanjem mi-losti resnično oblikujejo po Jezusu Kristusu.

Pomoč čutov pri molitvi

Nihče izmed duhovnih avtorjev ne dvomi o nujnosti pomoči čutov na začetku molitve-

ne poti, še posebej pri premišljevalni molitvi. Meditativna molitev mora biti celostna, integralna. Poteka prek zunanjih čutov, telesnih drž ter zavedanja občutkov in dihanja. Nato zajame duševno plast: spomin, razum in voljo. Za tem prodre v človekov najgloblji duhovni svet, kjer srce čuti, okuša, gleda in sliši ter se dotika duhovne, Božje resničnosti, kjer se človekov duh poživilja pod navdih Svetega Duha, kjer »žubori voda, tekoča v večno življenje« (Jn 4,14). Takšna molitev začne človeka spremenjati v njegovi notranjosti, tako da navzven iz svoje globine izžareva veselje, izžareva mir in širi okrog sebe prijeten Božji vonj.

Čuti so nam še posebej v veliko pomoč pri molitvi z domišljijo (kontemplaciji). Z domišljijo se lahko živimo v Jezusovo življenje, dogodke, delovanje. Čeprav je za nas svetopisemski dogodek preteklost, je v Bogu zdaj navzoč in prisoten ter deluje, ko stopimo vanj z vsemi svojimi duševnimi sposobnostmi in močjo Svetega Duha. Ko si ga preprosto predstavljamo v domišljiji, postanemo že navzoči: slišimo, vidimo, občutimo dogodek, ki smo si ga ponavzočili oz. smo sami stopili vanj. Tako postanemo udeleženi v samem dogajanju. Jezusu dovolimo, da se nam približa, nam kaj reče, se nas dotakne.

V resnično molitev mora biti torej pritegnjen ves človek, z vsemi svojimi zmožnostmi: spomin/domišljija, razum, volja, čuti in čustva. Seveda sta razum in volja najprimernejša za prodiranje v svet Božjega; toda mi smo tudi telesna bitja, nismo le razum in volja. Naše premišljevanje je vezano na podobe, na to, kar vidimo in čutimo prek svojih čutov, na to, kar si v domišljiji predstavljamo. Najpogosteje ne meditiramo o tem, kar je navzoče. V domišljiji si zato priključimo iz spomina razne podobe, o katerih želimo premišljevati oziroma nam pomagajo globlje izkustveno doživeti to, kar premišljujemo.¹ Predstavljanje v domišljiji torej pripravlja premišljevanje in omogoča, da slednje zajame ves

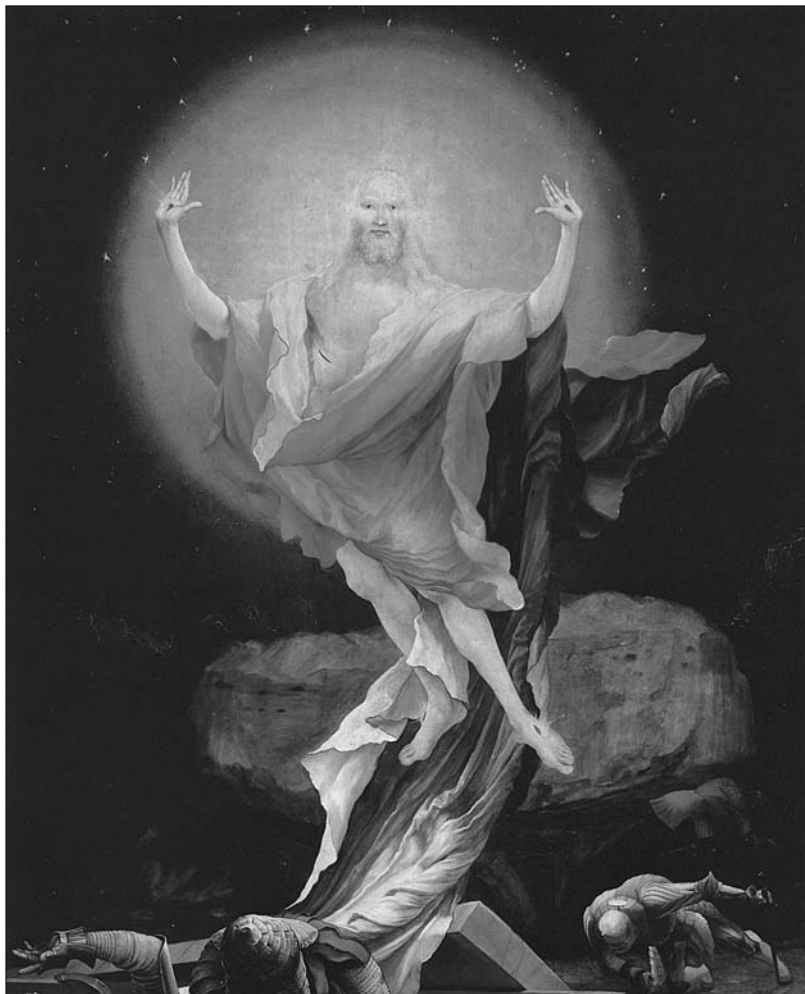
naš »jaz« in prodre v globine našega srca (prim. Špidlík 1998: 338-342). Sv. Ignacij predlaga zato tudi »aplikacijo čutov«.²

Potrebnost askeze

Kot vidimo, so čuti čudovit dar Stvarnika človeku, so kakor strune, iz katerih duh izvablja večno hvalnico (prim. Špidlík 1998: 84)³ in so nam v veliko pomoč, da se lahko po molitvi bližamo Bogu. Sveto pismo pa nam po preroku Jeremiju nedvoumno pove, da so lahko čuti tudi okna, skozi katera vstopa smrt (prim. Jer 9). Naj jih zato zatremo? Nikakor. Toda globoko se moramo zavedati, da nas lahko ta dar, če ni voljno orodje Svetega Duha, vodi proč od življenja, oddaljuje od Boga ter pripelje v smrt.

Področje čutenja torej nujno potrebuje preobrazbo oz. spreobrnjenje. Askeza in duhovni boj sta tako rekoč nenadomestljivi za dejanski prehod od starega človeka k novemu (prim. Kol 3,9). Da bi razložili to dejstvo, se očetje poslužujejo pripovedi o Kani: voda, spremenjena v vino, je simbol prehoda; opusti se neko življenje, da bi se oklenili drugega. Pogosteje pa utemeljujejo duhovni boj z nasprotjem med notranjim in zunanjim človekom in z nujnostjo ločitve od sveta. Zunanji človek je povezan s čutnim svetom, ki mu vladajo prav čuti: da bi mogli živeti dar Svetega Duha, se je potrebno ločiti od čutenja in iti tudi prek razuma oz. logike čutov. Gregor iz Nise primerja človeka z utrdbo s petimi vrati, petimi čuti, ki jih moramo zelo pazljivo čuvati, če se hočemo obvarovati pred sovražnikom. Če ti najdejo v njem pajdaša, bo naše življenje podvrženo skušnjavi.

Gotovo je zelo pretirano videti skušnjava v vsakem čutnem užitku. To lahko prikriva tudi kakšno sprevrženost. Brez dvoma pa je potrebna modra čuječnost. To še posebej vztrajno priporočajo asketi. Sv. Efreem opisuje izkušnjo mnogih: »Če ne boš čuval oči, tvoja čistost ne bo niti trdna niti stanovitna. Kadar



Matthias Grünewald: Vstajenje (Isenheimski oltar). Olje na lesu (?), 1512-1515, muzej Unterlinden, Colmar.

vodovodna cev počí, se voda razlije naokrog. Kadar daš neomejeno svobodo očem, se le-te pasejo vse naokrog in čistost se izgubi« (cit. po Špidlik 1998: 169).

Tudi sv. Janez od Križa opozarja na čuječnost glede čutov; še več, popolno zedinjenje z Bogom more doseči samo tisti, ki gre skozi »noč čutov«. Seveda samo »neprečiščeni« čuti motijo izkustveno duhovno življenje, ne pa čuti sami v sebi (prim. Truhlar 1974: 102).⁴

Vsekakor je potrebna askeza, ki ima nalogo, da ohranja srce svobodno in da ga usmerja k

tistemu, kar je vredno, da ljubimo. Askeza nam torej pomaga, da se upodabljam po Kristusu, da se v nas veča ljubezen, da vstopamo vedno globlje v občestvo s troedinim Bogom.

To globoko občestveno zedinjenje z Bogom nam omogoča tudi duhovno čutenje. Nastane vprašanje, kako lahko duhovno čutimo? Ali to zmoremo kar s telesnimi čuti ali pa imamo tudi duhovne?

Duhovni čuti

Kristjani smo poklicani, da živimo z Očetom in Sinom v Svetem Duhu vedno globlje

odnos spoznanja in ljubezni ter da najdemo v tem živem občestvu svojo srečo, blaženost. Spoznanje ljubezni in njeno izkustvo sta resničnosti, ki naj bi ju kristjan razumel in izrazil (ubesedil), vendar tega ne more uresničiti zgolj s svojimi naravnimi sposobnostmi razumevanja in posredovanja, komunikacije. Kljub temu je nemogoče, da bi se kot človek ne zavedal tega, kar se v njem dogaja, in da bi ne živel izkustva o vsem tem. V tem okviru se pojavlja problem dejavnosti čutov v duhovnem izkustvu. Vsekakor, kot smo že videli, so čuti vključeni v duhovno življenje. Toda kako so vključeni, kadar niso vključeni niti posredno prek domišljije?

Sv. Avguštin se v svojih Izpovedih sprašuje, kako naj bi notranje videl, slišal ali okušal in se dotikal Božje resničnosti. Prisluhnimo njegovim sprašujočim besedam: »A kaj je, kar ljubim, ko ljubim tebe, moj Bog? Ne lepota telesa, ne minljiva ljubkost, ne bleščava luči, tako prijetna očem; ne različne pesmi sladke melodije, ne mamljiv vonj cvetlic ... Nič tega ne ljubim, ko ljubim svojega Boga. In vendar ljubim neko luč in neko melodijo, neki vonj in neko jed, in vonj in jed in objem, ko ljubim svojega Boga, ki je luč in melodija in vonj in jed in objem mojemu notranjemu človeku, kjer sveti moji duši, česar noben prostor ne objame, kjer poje, česar noben čas ne vzame, kjer dehti, česar noben veter ne razveje, kjer diši, česar nobena ješčnost ne zmanjša, kjer je združeno, česar nobena prenasičenost ne razdruži. To je, kar ljubim, ko ljubim svojega Boga.«⁵

S prispodobno notranjega človeka je sv. Avguštin skušal opisati svoje doživljanje Boga in tako izraziti, kar je tako rekoč nemogoče, kajti notranje doživljanje Boga presega vse zemeljske podobe. A vendar je to doživljanje resnično in skozi zgodovino Cerkve so mnogi poskušali razložiti, na kakšen način duhovni človek čuti Boga.

Tej razlagi se je prvi posvetil Origen, ko je govoril o duhovnih čutih. Origen pravi, da

ima človek poleg telesnih čutov tudi pet čutov duše ali srca, čute notranjega človeka. Origenov nauk predpostavlja antropologijo, ki temelji na Svetem pismu. Po njej je v vsakem izmed nas zunanji človek, mesen, in notranji človek, duhoven. Oba imata svoje ude in čute, zunanji mesene in notranji duhovne. Meseni čuti služijo spoznavanju materialne resničnosti, duhovni pa dopuščajo razumevanje duhovne, nevidne, večne in Božje resničnosti. Duhovni čuti niso nekaj stalnega. Če jih želimo prejeti, moramo mrtvičiti telesne čute in se vaditi v duhovnih. Samo popolni jih morejo imeti v polnosti. Duhovnim očem daje luč Logos in pravilna uporaba telesnih čutov.

Nauk o duhovnih čutih ima pomembno vlogo tudi v mistiki Gregorja iz Nise. Tudi on trdi, da je v človeku dvojno čutenje, telesno in duhovno. Dejavnosti duše namreč delujejo nekako analogno funkcijam telesnega čutenja.

Tej temi so se posvetili kasnejši očetje tako na Vzhodu kot tudi na Zahodu. Na Vzhodu so najbolj znani Evagrij, Diadok iz Fotike, Pseudo-Makarij, Simon Novi teolog, na Zahodu pa sv. Avguštin, sv. Bernard, sv. Bonaventura. Po slednjem duša, ki veruje, upa in ljubi Jezusa Kristusa, ki je inkarnirana in navdihnjena beseda, dobi čute, s katerimi »lahko vidi in posluša, vonja, okuša in objema svojega ženina in more kot Kristusova nevesta peti Visoko pesem. Ta je bila spesnena za vajo v kontemplaciji na tej četrti stopnji, katere nihče ne doseže, če je ne sprejme, kajti dosegljiva je bolj z izkustvom ljubezni kot z razumskim preudarjanjem« (sv. Bonaventura 1999: 4, 3).

Toda velika španska mistika, sv. Terezija Avilska in sv. Janez od Kriza, nista poudarjala tega nauka, čeprav lahko v njunem učenju odkrijemo pomembne misli za razumevanje duhovnih čutov. Morda je prav to vplivalo, da je ta tema šla bolj v pozabo.

Kakšen pomen naj torej damo duhovnim čutom? Kaj v resnici so? Odgovor je v Ori-

genovi antropologiji. V smeri te lažje razumemo razlago duhovnih čutov pri M. I. Rupniku. Vsak zunanji čut naj bi namreč imel »dvojnika«⁶ v notranjosti duše, kjer se ta odpira Svetemu Duhu. Opirajoč se na Diadoka iz Fotike,⁷ pravi: *»Duhovno življenje je v tem, da gledamo z zunanjimi očmi in vidimo z notranjimi, to je duhovnimi očmi, tako da stvarnost, ki jo zaznavajo čuti, v notranjosti beremo kot duhovno stvarnost in ji s tem omogočimo, da postane to, kar dejansko je, se pravi stvarnost, ki nam govori o Bogu in nas usmerja k njemu. Postopoma postaneta zunanji in notranji okus eno. Kar zaznavajo zunanji čuti, v notranjosti postane duhovni čut. [...] Sad Svetega Duha s svojim notranjim razodetjem in s svojim delovanjem postane osrčje zunanjega okusa in ga usmerja k svojemu notranjemu dvojčku. Tako Sveti Duh udejanja našo podobnost z Bogom«* (Rupnik 1995: 50-51).

Obstajajo tudi drugačne razlage. Najbolj preprosta je ta, da so to samo metafore, s katerimi se skuša opisati izkustvo neizrazljivega Boga z jezikom čutnega dožemanja. Toda ta razlaga pušča dvom, če resnično dovolj pojasni to, kar so Origen, Avguštin, Bernard in tudi mnogi drugi izkusili v odnosu z Bogom, z Jezusom Kristusom in milostnimi darovi, ki so jih dojemali kakor s čuti, seveda z bolj vzvišenimi, poduhovljenimi. Če to upoštevamo, sta možni dve rešitvi:

a) Prvo rešitev ponujajo sholastiki, še posebej Albert Veliki, Bonaventura in Bagnoregio. Za slednjega so čuti izrazi razuma (vid in sluh) in volje (okus, vonj in tip). Ti se zbudijo v duši, ki jo je milost prežela prek habitusa kreposti, darov Svetega Duha in blagrov. Tako je človek pripravljen na kontemplacijo (zrenje) ali na objem ženina in neveste, ki se mora zgoditi po čutih. Torej so le neke vrste dejanja razuma in volje v odnosu do čutnega dožemanja.

b) Druga rešitev je danes veliko bolj sprejemljiva, ker upošteva fizično-duhovno enost

človeka. Po Stolzu nauk o duhovnih čutih govorijo o njihovem poduhovljenju oz. delovanju pod vodstvom Svetega Duha, ne pa o obstoju resničnih čutov v duhu, ki naj bi bili povsem različni glede zmožnosti, kakršne imajo telesni čuti (prim. Stolz 1947: 192). Duhovni čuti niso nova duhovna entiteta, ki naj bi bila dodana nadnaravnemu organizmu, sestavljenem iz teologalnih kreposti in darov Svetega Duha, temveč so rezultat duhovne preobrazbe, transformacije, v katero so vključeni tudi telesni čuti. Ves človek je vključen v duhovno izkustvo in njegove različne ravni življenja so pritegnjene v svet Božjega in vanj celostno vključene. Človek išče Boga z vsem, kar je, in ko ga najde, je popolnoma preobražen, transformiran.⁸

Sklep

Čuti imajo torej pomembno oz. nenadomestljivo vlogo v duhovnem življenju in jih je nujno potrebno celostno vključiti v lastno pot k Bogu, ne pa jih zanemarjati ali celo izključevati. A kako to doseči? Gotovo je treba vedeti, da so čuti resnično velik Božji dar, a so lahko, če niso preobraženi, tudi velika ovira na poti duhovne rasti oz. kar vrata, ki vodijo v smrt. Zato je potrebna stalna čuječnost. Toda še bolj se je potrebno naučiti, kako jih uporabljati, da nam bodo v pomoč. Kakor za vse v življenju tudi za to potrebujemo vaje. V veliko pomoč so nam lahko tiste, ki nam omogočajo, da se globlje zavemo svojih čutov, se tako sprostimo, umirimo ter postanemo resnično navzoči tukaj in sedaj. Dokler nismo tukaj, tudi ne moremo slišati, videti in okušati Boga, ki je tukaj, in se z njim resnično celostno srečati. Ni dovolj, da se srečamo z njim samo v mislih, kajti tedaj je nevarno, da (p)ostane Bog le mrtva ideja. Naš Bog pa je živi Bog, Bog Abrahama, Izaka in Jakoba, Bog Jezusa Kristusa. Zaradi tega želi, da se z njim srečamo z vsem svojim bitjem, tudi s svojimi čuti.⁹

Literatura:

Rupnik, M. I. 1995: *V plamenih gorečega grma*. Ljubljana.

Stolz, A. 1947²: *Teologia della mistica*. Brescia.

Sv. Bonaventura 1999: *Potovanje duše k Bogu – Itinerarium mentis in Deum*. Ljubljana.

Špidlík, T. 1998: *Osnove krščanske duhovnosti*. Maribor.

Truhlar, V. 1974: *Leksikon duhovnosti*. Celje.

1. Sv. Ignacij v *Duhovnih vajah* (Dv) poudarja pomembnost predstavitve kraja. Npr.: "Tu bom gledal z očmi domišljije pot iz Nazareta do Betlehema in motril njeno dolžino, širino, ali je ta pot ravna ali vodi po dolinah ali čez griče. Prav tako bom motril kraj in votlino rojstva, kako je bila velika ali majhna, nizka ali visoka in kako je urejena" (112). Tudi sv. Francišek Saleški govori o t.i. "tretji točki meditacije": "Nekateri jo imenujejo predstavitev kraja (*compositio loci*), drugi notranje branje. Je v tem, da vidim v domišljiji celotno skrivnost, ki jo moram premišljevat, kakor da bi se stvarno odvijala pred mojimi očmi. Na primer kadar moramo premišljevat o Jezusu Kristusu na križu, si predstavljam, da sem na Kalvariji in vidim vse, kar se je zgodilo na dan trpljenja. Ali če hočemo dati prednost nasprotnemu načinu, ki pa ima isti učinek, si zamišljamo, da se križanje dogaja na kraju, kjer trenutno smo in tako, kot je opisano v evangeliju. Učinek takšne predstavitve je, da se duh poveže s skrivnostjo, ki jo hočemo meditirati in ne bega sem ter tja, podobno kot zapremo ptiča v kletko ali damo sokola na vrvico, da ne bi ušel iz lovčeve roke" (cit. po Špidlík 1998: 342-343).
2. Npr. Dv 56 sl. V meditaciji o peklu sv. Ignacij predlaga uporabo vseh čutov: »Prva točka: Z očmi domišljije bom gledal velikanske ognjene plamene in duše kot v gorečih telesih. Druga točka: Z ušesi bom poslušal jok, tuljenje, vpitje, kletve proti Kristusu, našemu Gospodu, in vsem njegovim svetim. Tretja točka: Z vonjem bom duhal dim, žveplo, nesnago in gnilobo. Četrta točka: Z okusom bom okušal grenke reči, kot so solze, žalost, in črva vesti. Peta točka: S tipom bom občutil, kako ti plameni ližejo duše in jih žgo« (Dv 66-70).
3. Avtor navaja tudi Teodoret iz Cira, ki piše: »Če bi telo moglo govoriti, bi reklo duši: skupaj sva na poti zemeljskega življenja, brez mene nisi ničesar naredila, z mojo pomočjo si shranila zaklad kreposti«.
4. Avtor navaja Heinricha Seuseja: »Kadar so zmožnosti osvobojene vsega, kar je zemeljsko, in prvine prečiščene, tedaj so zmožnosti v nekem pomenu v svojem večnem smislu, ker so tja naravnane z vsemi svojimi silami. Tedaj imajo vse zmožnosti le en sam smisel in eno samo nalogo: zadostiti večni resnici«. Tedaj so »usklajene z notranjim temeljem božje narave«, »zunanjí človek je usklajen z notranjim«. V izkustvu torej čuti ne ugasnejo, so le »vstopili«.
5. Prim. Sv. Avguštin, *Izpovedi*, X, 6.
6. Da bi se izognili napačni predstavi o tej »dvojnosti«, V. Truhlar poudarja: »Zmožnosti čutov in zmožnosti duha imajo sicer različne predmete, a je vedno ena in ista oseba, ki zaznava tako prve kot druge. Zmožnosti čutov potekajo iz dna človekovega duha in so delni učinek tistega oblikovanja, ki ga telesna materija prejema po duhovni duši. Zato so že *a priori*, v naprej vedno hkrati prevzete po duhu. In nasprotno: duhovnost zmožnosti se more uresničevati le tako, da je že *a priori* »občutena«. Če torej izhajamo iz človekove metafizične strukture, ne bo nikoli akta, deja čutov, ki ne bi bil *eo ipso*, s tem samim že tudi duhovni dej, in nikoli deja duha, ki ne bi bil *eo ipso*, s tem samim hkrati dej čutov« (Truhlar 1974: 102).
7. »Če namreč božanskost Svetega Duha po svojem intimnem delovanju ne razsvetli skrivnih plasti našega srca, ne moremo okušati dobrega z nerazdeljenim čutom, s celotno našo notranjostjo« (cit. po Rupnik 1995: 50-51).
8. Prim. Ch. A. Bernard, *Teologia spirituale*, Milano, Cinisello Balsamo, 1993⁴, 182; U. Occhialini, *Sensi spirituali*, v: L. Borriello - E. Caruana - M. R. Del Genio - N. Suffi (ur.), *Dizionario di Mistica*, Città del Vaticano, 1998, 1127.
9. Takšne vaje lahko najdemo v I. Larrañaga, *Srečanje*, Ljubljana, 1993; K. Tilmann, *živeti iz globine*, Maribor, 2002. Kmalu bo izšel tudi molitveni priročnik I. Platovnjak, J. Roblek, *Moliti s telesom, dušo in duhom*.

Ko se je Avguštín leta 386 spreobrn timer in bil leto zatem krščen, se je odločil živeti v skupnosti s prijatelji; ta skupnost je vedno bolj dobivala znake samostanske družine, zlasti še ko so se vrnili v Afriko in je tam Avguštín postal duhovnik in leta 395 škof. Skupnost je postala nekakšen kleriški samostan, ki je bil v oporo škofu pri njegovem pastirskem poslanstvu. Ker je skupnost potrebovala za svoj obstoj pravila, je Avguštín okrog leta 400 napisal Regulo oziroma Vodilo. čeprav njegova skupnost ni preživela krize po vandalskih in arabskih vpadih, pa so si Avguštínovo besedilo, ki je najstarejše tovrstno besedilo na Zahodu, privzeli za svoje vodilo obnovljeni avguštinci v 13. stoletju, dominikanci, premonstratenci in še nekaj drugih redov in kongregacij; še danes si ga izbere in se po njem ravna kakšna novonastala skupnost (npr. The Community of Monks of Adoration iz leta 1984).

Sveti Avguštín

Vodilo za samostansko življenje*

1.1. Pred vami so odredbe, ki jih predpisujemo, da jih upoštevate pri življenju v samostanu.

2. Glavni razlog, zaradi katerega ste se sploh zbrali, je harmonično življenje v tem domu;¹ naj bosta vaša duša in srce eno v Bogu.²

3. Ne govorite, da je kaj samo vaše, vse naj bo skupno. Predstojnik naj vsem razdeli hrano in obleko;³ ne vsem enako, vsi pač niste enako pri močeh; vsakemu torej v skladu z njegovimi potrebami. Tako namreč berete v Apostolskih delih, da so imeli vse stvari skupne in vsak je dobil toliko, kolikor je potreboval.⁴

4. Ko tisti, ki so v posvetnem življenju kaj posedovali, vstopijo v samostan, naj rade volje želijo, da bi to bilo skupno.

5. Tisti pa, ki niso imeli ničesar, naj v samostanu ne iščejo tistega, česar že zunaj niso mogli imeti. Vendar jim je treba priskrbeti vse, kar zahteva njihovo zdravje, pa četudi je revščina, v kateri so živeli prej, onemogočala, da bi našli celo najnужnejše. A naj ne mislijo,

da so srečni samo zato, ker so našli živež in oblačila, ki jih prej niso mogli najti.

Ponižnost

6. In naj ne nosijo glav visoko, ker se družijo z ljudmi, do katerih si zunaj niso upali niti pristopiti. Pač pa naj imajo »srce kvišku«, in naj ne pogrešajo zemeljske praznine,⁵ da ne bodo postali samostani v korist bogatim namesto revnim, če bodo bogati tam poniževani, revni pa se bodo napihovali.

7. Po drugi strani naj tisti, za katere se zdi, da so v posvetnem življenju kaj veljali,⁶ ne gledajo zviška na svoje brate, ki so v to sveto zvezo prišli iz revščine. Bolj naj si prizadevajo, da bi se proslavili z druženjem z revnimi brati kot z ugledom bogatih staršev. Naj se ne povzdigujejo, če so skupnosti prispevali kaj od svojega imetja, niti naj ne bodo zaradi svojega bogastva, ker ga delijo s samostanom, bolj ošabni, kot pa če bi ga uživali v zunanjem posvetnem življenju. Zares, vsak drug greh je povezan z zagrešitvijo zlobnih dejanj,

ošabnost pa preži celo v dobrih delih z namenom, da jih uniči. In kaj pomaga razsipavati imetje z dajanjem ubogim, celo do mere, da sam postaneš reven, ko nesrečna duša zaradi tega s preziranjem bogastva postane še bolj ošabna, kot pa je bila zaradi posedovanja le-tega.⁷

8. Vsi torej živite enodušno in složno, drug v drugem častite Boga,⁸ čigar svetišča ste postali.⁹

Molitev

2.1. Ne opustite molitev ob urah in časih, določenih za to.¹⁰

2. V molilnici naj ne dela nihče ničesar drugega kot tisto, čemur je prostor namenjen, od koder tudi dobiva ime. Če se morda najdejo takšni, ki bi želeli moliti tudi ob uri, ki ni določena za to – v svojem prostem času, naj jim ne bodo v napoto tisti, ki mislijo, da se mora tam kaj drugega postoriti.

3. Ko slavite Boga s psalmi in himnami, v srcih premišlujte to, kar prihaja na usta.

4. Pojte samo tisto, kar je predpisano za petje; naj se torej ne poje tisto, kar ni temu namenjeno.

Post in hrana

3.1. Svoje telo obvladujte s posti in odrekanji hrani ter pijači toliko, kolikor vam dopušča zdravje. Kadar pa se kdo ne more postiti, naj vendarle ne je zunaj obrokov, razen če je bolan.

2. Ko pristopate k mizi, brez hrupa in nasprotovanj poslušajte, kar se vam v skladu z navado bere, vse dokler ne vstanete od tam; naj se ne hranijo samo vaša usta, tudi vaša ušesa naj bodo lačna božje besede.¹¹

Šibki in krepki

3. Če so tisti, ki so zaradi prejšnjega načina življenja občutljivejšega zdravja, pri hrani obravnavani drugače, naj to drugim ne bo v spotiko in naj se ne zdi krivično tistim, ki jih je drugačno življenje naredilo močnejše. Naj

zdravi bratje ne mislijo, da so drugi srečnejši, ker jedo tisto, česar oni ne, pač pa naj si čestitajo, da imajo zdravje, česar drugi nimajo.

4. In če dobijo tisti, ki so bili pred prihodom v samostan vajeni udobnejšega načina življenja, kaj od hrane, oblačil, pogradov in odej, česar močnejši in zato srečnejši ne prejmejo, naj ti razmislijo, kako zelo daleč so se prvi odmaknili od svojega posvetnega življenja k temu tukaj, čeprav niso mogli doseči vrlosti močnejših bratov. Ni treba, da si vsi želijo tisto, kar jih peščica dobiva, pa ne zato, da bi bili s tem počaščeni, pač pa ker trpijo. Naj osovražena izkrivljenost ne doseže, da v samostanu bogati postajajo tisti, ki prenašajo toliko naporov, kolikor le morejo, revni pa uživajo v udobnem načinu življenja.

5. Kakor je nujno, da bolni dobijo manj hrane, da jih ne tišči, je treba tudi po boleznih z njimi ravnati tako, da si bodo čim hitreje opomogli, pa četudi so prišli iz najhujše zunanje revščine. Njihova nedavna bolezen jim bo omogočila tisto, kar so bogati imeli za del svojega življenja. Ko pa si zopet pridobijo prejšnje moči, naj se vrnejo k učinkovitejšemu načinu življenja; božji služabniki so toliko bolj primerni, kolikor manj pogrešajo. Ko so čili in zdravi, naj jih ne zadržuje več želja po hrani, ki so jo bolni morali dobivati za krepčilo. Za bogatejše naj se imajo tisti, ki bodo v prenašanju varčnosti pogumnejši. Bolje je namreč manj pogrešati kot več imeti.¹²

Brezgrajna drža

4.1. Vaše oblačilo naj ne izstopa; pritegne in ugaja naj vaše pošteno življenje, ne vaš izgled.

2. Ko kam greste, hodite skupaj; ko tja pridete, stojte skupaj.

3. Pri hoji, postajanju, pri vseh vaših gibih naj se ne zgodi nič takega, kar bi koga, ki vas vidi, razžalilo; vse naj pritiče vaši svetosti.

4. Če vržete pogled na kako žensko, naj se ne pritrdi na nobeno. Ni namreč prepovedano gledati ženske, ko greste ven; je pa

pregrešno si jih poželeti ali hrepeneti po tem, da bi si one pozelele vas.¹³ Poželenje žensk in poželenje po njih ne raste samo zaradi dotika in strasti, temveč tudi zaradi pogleda. Ne trdite, da so vaša srca čista, če imate nečiste oči; nečisto oko je namreč glasnik nečistega srca. Ko takšna srca ob vzajemnem pogledu zaznajo nečiste reči in v skladu s poželjivostjo telesa razveseljuje strast, pa čeprav brez izrečene besede, potem zbeži čistost iz njihovih življenj, pa čeprav se nečiste skrunitve ne dotaknejo njih teles.

5. Tisti, ki je oko zapičil v žensko in želi, da bi ona storila enako, ne sme misliti, da drugi ne vidijo, kaj počne. Opazijo ga celo

tisti, za katere je prepričan, da ga ne. Pa četudi ostane skrito, četudi se ne opazi, kaj bo naredil glede Njega, ki opazuje od zgoraj in mu nič ne more ostati skrito.¹⁴ Ali naj si zato predstavljamo, da ne vidi, ker gleda s potrpežljivostjo, ki je tolikšna kot njegova modrost? Svet mož naj se torej boji, da mu ne bi bil po volji, in naj ne želi grešno ustreči ženski. V mislih naj ima, da On vidi vse, naj torej ne želi pregrešno gledati žensko. Kajti ob taki priložnosti je priporočljiv strah božji, kot piše v Svetem pismu: Gospodu je gnusoba tisti, ki v kaj upira pogled.¹⁵

6. Ko ste torej skupaj v cerkvi ali kjer koli drugje, kjer so prisotne ženske, drug druge-



Sveti Avguštin.

mu varujte čistost. Bog, ki prebiva v vas,¹⁶ vas bo čuval tudi na ta način – po vas samih.

Bratsko opominjanje

7. Če pa pri katerem od vaših opazite to poželjivost oči, o kateri govorim, ga takoj opomnite, da začetno zlo ne napreduje, ampak se čimprej popravi.

8. Če opazite, da dela to isto vnovič ali kateri drugi dan, tudi po opominu, ga naznanite kakor ranjenega, ki je potreben zdravljenja, kdor koli že je mogel to odkriti. A najprej ga pokažite še enemu ali dvema, da se mu krivda lahko dokaže s pričanji le-teh in se ga lahko zadrži z ustrezno strogostjo.¹⁷ Ko ga naznanite, si ne očitajte, da ste hudobni izdajalci. Bolj ste namreč krivi, če svojim bratom, ki jih morete z naznanitvijo rešiti, z molkom dopustite, da se pogubijo. Če bi namreč imel tvoj brat rano na telesu, ki bi jo želel skriti iz strahu pred zdravljenjem, ali ne bi bilo brezčutno molčati in usmiljeno dati to na znanje? Koliko bolj nujno ga je šele obelodaniti zato, da ne bo utrpel še globlje rane na duši.

9. Če opominu navkljub ne želi popraviti napake, je treba to pokazati predstojniku, še preden se pove ostalim, ki bi morali dokazati njegovo krivdo v primeru njegovega zanikanja obtožb. Ovadite ga torej na skrivaj, ne da bi ostali sploh kaj vedeli o tem. Če pa bi zanikal, naj se nevednemu privedejo ostali, da se mu vpričo vseh dokaže krivda, tako da ga ne krivi ena priča, temveč da ga obsodijo dve ali tri.¹⁸ Ko mu je krivda dokazana, se mora podvreči kazni, ki ga bo poboljšala in je v skladu z določili predstojnika ali duhovnika, ki mu pritiče uprava. Če bi kazen zavračal, ga izženite iz skupnosti, pa čeprav sam ne želi izstopiti. Ne iz krutosti, temveč iz usmiljenja, da ne bi ta kužni dotik pogubil mnogih.

10. In vse to, kar sem dejal o očesu, ki naj ne strmi, naj se skrbno in zvesto upošteva

tudi pri ostalih zablodah: kako jih zaslediti, preprečiti, naznaniti, dokazati in kaznovati, s spoštovanjem do ljudi in sovraštvom do grehov.

11. Če pa bi kdo šel v tem zlu tako daleč, da bi od katere na skrivaj prejemal pisma ali kakršna koli darilca, mu prizanesi in moli zanj, če sam to prizna. Če pa se ga zasači in spozna za krivega, naj bo strožje kaznovan v skladu s sodbo predstojnika ali duhovnika.

Predmeti za vsakdanjo rabo in njihovo razdeljevanje

5.1. Oblačila imejte na enem mestu v varstvu enega ali dveh ali tolikih, kot bi lahko zadoščalo za njihovo pregledovanje, da jih ne bodo uničili molji. Kakor se hranite iz ene shrambe, tako se oblačite iz ene omare. Če je le mogoče, se ne obremenjujte s tem, kakšno obleko dobite ob menjavi letnih časov: ali vsak izmed vas dobi nazaj tisto, kar je bil odložil, ali tisto, kar je bil imel nekdo drug; da ima le vsakdo vse tisto, kar potrebuje.¹⁹ Če zaradi tega med vami nastanejo spori in godrnjanje,²⁰ ker se nekdo pritožuje, da je dobil slabšo obleko, kot jo je imel prej, in sodi, da je zanj sramotna taka oprava, kakšno je nosil drug brat, iz tega sklepajte, koliko vam manjka v onem notranjem svetem oblačilu srca. Vam, ki se pripravate zaradi obleke telesa. Če pa se popusti vaši slabosti in dobite nazaj tisto, kar ste odložili, vendar hranite na enem mestu s skupnimi varuhi tisto obleko, ki jo odložite.

2. Vsekakor naj nihče ne dela sebi v korist, temveč naj bodo vaša dejanja usmerjena v skupno dobro, in bodite bolj pripravljeni za delo, kot če bi vsak od vas delal zase. Ljubezen namreč, o kateri je pisano, da ne išče svojega,²¹ se pojmuje tako, ker daje prednost skupnemu dobremu pred lastnimi interesi in ne postavlja lastnih na prvo mesto. Kolikor bolj boste torej skrbeli za skupne stvari, toliko bolj boste vedeli, da napredu-

jete. Naj se nad vsemi stvarmi, ki služijo prehodnim nujnostim življenja, dviga vrednota ljubezni, ki ostaja.²²

3. Če kdo svojim sinovom ali katerim drugim sorodnikom v samostanu prinese kakšno oblačilo ali kar koli drugega, kar predvideva, da bi se potrebovalo, naj se to ne sprejme na skrivaj. Zgodi naj se pod nadzorom predstojnika, da bo kot skupna last na voljo tistemu, ki jo bo potreboval.

Skrb za telo in obleko; druge potrebe

4. Svoja oblačila perite v skladu z določili predstojnika ali sami ali pa naj to storijo belilci, da ne bo prevelika želja po čisti obleki vzrok notranjih madežev na duši.

5. Tudi umivanje telesa se ne sme niti najmanj zanemarjati, sploh ko to zahteva bolehnost. A to naj se opravi na podlagi zdravniškega nasveta brez godrnjanja, tako da brat na ukaz predstojnika naredi, kar se za zdravje mora storiti, četudi se mu to upira. Če pa bi si brat nečesa želel, in mu to morda ne bi koristilo, naj se ne pokorava svoji želji. Včasih se namreč misli, da nekaj koristi, ker daje užitek, v resnici pa škoduje.

6. Naposled, če se božjemu služabniku v telesu skriva bolečina, mu brez obotavljanja verjemite, ko pove, kaj ga boli. Toda, če ni gotovo, ali mu zdravilo, ki ga ima rad, tudi koristi, naj se posvetuje z zdravnikom.

7. Ko je treba obiskati terme ali kateri koli drugi kraj, naj ne hodijo manj kot dva ali trije skupaj. Kdor ima razlog za pot, naj ne hodi s tistimi, s katerimi sam želi, temveč s tistimi, ki jih določi predstojnik.

8. Skrb za bolne, in za tiste, ki okrevajo po boleznih ali trpijo zaradi kake hibe, pa četudi brez vročice, naj bo dodeljena enemu bratu, da bo sam v shrambi poiskal tisto, za kar bo uvidel, da kdo potrebuje.

9. Tisti, ki so postavljeni na čelo shrambe, tisti, ki skrbijo za oblačila, ali oni, katerih po-

dročje so knjige, naj brez godrnjanja služijo svojim bratom.

10. Knjige naj bodo na razpolago ob določeni uri in dnevu; kdor jih želi zunaj te ure, naj jih ne dobi.

11. Tisti pa, ki pazijo na oblačila in obutev, naj si jih ne pomišljajo dati, ko jih prosijo bratje, ki jih potrebujejo.

Odpuščanje prestopkov

6.1. Preprirov ne imejte nobenih,²³ ali pa jih kar najhitreje končajte, da se jeza ne razraste v sovraštvo in naredi iz iveri bruna²⁴ ter povzroči, da duša postane ubijalska. Tako namreč berete: "Kdor sovraži svojega brata, je ubijalec".²⁵

2. Kdor koli je drugega ranil s sramotitvijo, kletvijo ali očitanjem pregrehe,²⁶ naj se ne pozabi čimprej opravičiti za dejanje, ki ga je storil, in tisti, ki je bil ranjen, naj odpusti brez razpravljanja. Če pa ste žalili drug drugega, si morate grehe vzajemno odpustiti, že zaradi vaših molitev,²⁷ ki morajo biti toliko bolj iskrene, koliko pogostejše molite. Brat, ki ga pogosto skuša jeza, pa vendar hiti doseči odpuščanje pri bratu, kateremu priznava, da mu je naredil krivico, je boljši kot ta, ki je k jezi sicer manj nagnjen, a se težje ukloni, da bi prosil odpuščanje. Kdor pa nikoli ni pripravljen prositi odpuščanja ali tega ne stori iz srca,²⁸ je v samostanu zaman, pa čeprav ga od tam ne izženejo. Varčujte torej s pregrobimi besedami. Če pa so že pobegnile iz vaših ust, naj vas ne bo sram s teh ustnic spraviti tudi zdravilo za rane, ki so jih povzročile.

3. Kadar vas potreba po disciplini napelje k uporabi strožjih besed, da bi podrejene spravili v red, pa četudi čutite, da ste sami prestopili mero, ni na vas, da prosite odpuščanje. S preveliko ponižnostjo do podrejenih se ugled vladanja pri njih omaje. Za milost pa morate prositi Gospoda vseh, ki ve, kako ste naklonjeni tudi tistim, ki jih morda grajate bolj, kakor je prav. Med vami mora biti duhovna ljubezen, ne telesna.

Duh avtoritete in poslušnosti

7.1. Predstojnika ubogajte kakor očeta,²⁹ in mu vselej izkazujte spoštovanje, da ne žalite Boga v njem.³⁰ Še mnogo bolj velja to za duhovnika, ki skrbi za vse vas.

2. Predvsem je naloga predstojnika, da se vsa ta načela upoštevajo; če pa se kaj ne, naj poskrbi za kaznovanje in poboljšanje, prestopka naj ne zanemari in spregleda. Pri tem naj poroča duhovniku, ki je pri vas najvišja avtoriteta, o stvarih, ki presegajo njegove meje in moči.

3. Kdor je vaš predpostavljene, naj se ne šteje za srečnega zaradi svoje moči gospodovanja, temveč zato, ker služi drugim v ljubezni.³¹ V vaših očeh naj ima prvo mesto zaradi svoje časti, zaradi strahu božjega naj bo med vami zadnji.³² On sam naj bo zgled dobrih del do vseh.³³ Opozarja naj tiste, ki nočejo delati, tolaži malodušne, podpira slabotne, potrpežljiv naj bo z vsemi.³⁴ Rade volje naj ohranja red, vzpostavlja strah. In čeprav je oboje nujno, naj si bolj prizadeva za to, da bi ga imeli radi, kot pa da bi se ga bali. Vedno naj se zaveda, da bo Bogu za vas polagal račune.³⁵

4. Bodite torej sočutni pri uboganju ne samo drug do drugega, pač pa tudi do nje-
ga,³⁶ ki je med vami sicer na višjem položaju, a zato izpostavljen toliko večji nevarnosti.

Spoštovanje vodila

8.1. Gospod naj dopusti, da vse to dojamete z ljubeznijo kot čistilci duhovne lepote,³⁷ razširjajte blago Kristusovo vonjavo iz svojega svetega življenja;³⁸ ne kot sužnji, omejeni z zakoni, temveč kot svobodni ljudje, ki so v milosti.³⁹

2. V tej knjižici se lahko opazujete kot v ogledalu; da pa ne bi zaradi pozabljenosti česa zanemarjali,⁴⁰ naj se bere enkrat na teden. In ko boste ugotovili, da delate vse, kar je zapisano, se zahvaljajte Gospodu, darovalcu vsega dobrega. Ko pa kdo med vami ugotovi, da je nekje padel, naj prete-

klost obžaluje, prihodnost pa varuje; moli naj, da se mu greh odpusti in da ne bo vpeljan v skušnjava.⁴¹

Prevedla Julijana Visočnik.

* Besedilo bo izšlo v komentiranem izboru Avguštinovih del v zbirki Hieron pri založbi Nova revija.

1. Prim. Ps 67,7.
2. Prim. Apd 4,32.
3. Prim. 1 Tim 6,8.
4. Apd 4,32-36.
5. Prim. Kol 3,1-2.
6. Prim. Gal 2,2.
7. Prim. Ps 111,9; Lk 18,22; 1 Kor 13,3.
8. Prim. Rim 15,6.
9. Prim. 2 Kor 6,16.
10. Prim. Kol 4,2; Rim 12,12.
11. Prim. Am 8,11.
12. Prim. Seneka, *Ep. ad Luc.* 2, 6.
13. Prim. Mt 5,28.
14. Prim. Prg 24,12.18.
15. Prg 27,20.
16. Prim. 1 Kor 3,16; 2 Kor 6,16.
17. Prim. Mt 18,15-17.
18. Prim. 1 Tim 5,20.
19. Prim. Apd 4,35.
20. Prim. 1 Kor 1,11; 3,3.
21. 1 Kor 13,5.
22. Prim. 1 Kor 12,31; 13,13.
23. Prim. 2 Tim 2,24; Sir 28,10.
24. Prim. Mt 7,3.
25. 1 Jn 3,15.
26. Prim. Sir 29,9.
27. Prim. Mat 6,12.
28. Prim. Mt 18,35.
29. Prim. Heb 13,17.
30. Prim. Lk 10,16.
31. Prim. Lk 22,25-26; Gal 5,13.
32. Prim. Sir 3,20.
33. Prim. Tit 2,7.
34. Prim. 1 Tes 5, 14.
35. Prim. Heb 13,17.
36. Prim. Sir 30,24.
37. Prim. Sir 44,6.
38. Prim. 2 Kor 2,15; 1 Pt 2,12; 3,16.
39. Prim. Rim 6,14.
40. Prim. Jak 1,23-25; Heb 12,5.
41. Prim. Mt 6,12-13.

Pismo o Svetem Duhu

Kar precej ljudi se dandanašnji zanima za "duha". Ali ne slišimo brez prestanka govoriti: "*Duha ni več; izgubili smo gorečnost*"? Neka vrsta naveličanosti se je polastila naše družbe in številnih posameznikov. Nekateri postajajo tudi cinični in govorijo: "*Naše delovanje je bilo tako prepričljivo, a se nič ne spremeni*." Vrgli so puško v koruzo. Vsa sredstva so bila uporabljena. Lahko pospravimo šila in kopita ...

Pri vsem tem pa vendar veliko ljudi išče "duha" in to ponavadi po manj tradicionalnih poteh. Brskajo po nadzemeljskih silah, posvetujejo se z vedeževalci, da bi določili ugoden trenutek, uporabljajo poganške običaje; privlačijo jih "*X-files*" (TV nanizanka o paranormalnih pojavih; op. prev.) in "duhovne" knjige, ki so redno na vrhu lestvice najbolje prodajanih. Gnetejo se na seminarjih in srečanjih vseh vrst, kjer je kakšna možnost, da bi našli duha. To je res prava mrzlica.

In mi, kristjani? Kljub vsemu imamo Svetega Duha. Vse Sveto pismo je napolnjeno s Svetim Duhom, od stvarjenja do dovršitve, od Prve Mojzesove knjige pa vse do Knjige razodetja. Kaj pa gorečnost – smo jo izgubili tudi mi? V tem primeru je skrajni čas, da se odpravimo iskat kraje, kjer je mogoče najti Svetega Duha. Ti kraji namreč obstajajo: v nas samih, v Cerkvi in v družbi.

Vrtinec podob

Težko je obvladati Duha, ker je živ. Njegovo ime konec koncev pomeni: dih, veter. In kdo lahko prime lastni dih v svojo roko ali ujame veter? Jezus je govoril Nikodemu: "*Veter veje, koder hoče, njegov glas slišiš, pa ne veš,*

od kod prihaja in kam gre. Tako je z vsakim, ki je rojen iz Duha" (Jn 3,8). Ravno zaradi tega si je tako težko ustvariti neko zamisel o njem ali ga zaobjeti v miselne koncepte. Vedno se prehitro izmakne, tako da si privzame neko drugačno obliko – kot oblaki, ki jih po nebu žene močan veter. Duh se boji negibnosti. Tako nam ne preostane nič drugega, kot da o njem govorimo v podobah, saj so le-te prožne in gibljive.

Močan in neobvladljiv kot veter

Tisti, ki želi vedeti, kdo je Duh in kaj je tisto, kar dela, mora proučevati veter. Veter žene oblake na vse strani, dviga prah s poti, kakor majhna krilca mlina vrtinči lipove cvetove, da bi tudi drugje pognali sad. Veter je tam, vendar ni opazen; je gost, ki ni bil povabljen. Človek ve samó, da je prišel na obisk, ker je potresel okna in vrata, jih končno na silo odprl in posul vrt s suhim vejevjem.

Tako je z Duhom: močan je, neobvladljiv in skrivnosten kot veter. Tukaj je in tam je, toda vedno se oddalji iznenada. Včasih je lahko malce prismuknjen. Leden je ali pa vroč kot poletni veter. Daje krila in hkrati lenobnost. S svojo trdovratnostjo pa lahko ustvari tudi kakšno oviro.

Duh-dih obstaja tudi v nas: omogoča nam življenje. Prodira v pljuča novorojenega otroka, umrlega pa pušča brez življenja.

Stara zaveza je vse to vedela. Ali ni Duh tisti, ki je posušil Rdeče morje in je kot dih življenja vstopil v mrtve kosti, ki so ležale na planem, kot beremo pri Ezekielu? On je tisti, ki pošilja strele in razbija ladje (prim. Ps 48,8). On spravlja ob pamet Jona in posadko njegove ladje.

Skrivnosten in potrpežljiv kot izvir

Duh je podoben izviru: ničesar ni tako skrivnostnega in nenadnega kot izvir. Le redkokdaj vemo, odkod prihaja. Kar naenkrat je tam, na dan privre med skalama ali iz šopa mahu. Ljudje radi sedamo k njemu, poslušamo ga; izviri namreč tako skrivnostno žuborijo, prijazno in ljubeznivo. Izviri imajo čar in so živi. Starodavni prebivalci so jih naselili s prijaznimi božanstvi, nimfami in povodnimi vilami.

Izviri prinašajo tako življenje kot zdravje. Niso kot stoječe, usmrajene vode. Nikoli niso pokvarjeni niti nevarni kot morje, ki rado izživa, ko pravi: *"Pridi se torej pomerit z mano!"*. Ne, izviri ne ubijajo; raje očarajo.

Potrpežljivost in zvestoba izvira sta brezmejna. Mirno lahko greste spat, on ostane buden in zjutraj je tam, je na mestu, svež in na razpolago. Izvir je kot Duh: skrivnosten, potrpežljiv in zvest, mil in nepresahljiv v ljubkem vrvenju.

Nič ni torej čudnega, če je izvir podoba Svetega Duha, njega, ki osvežuje in razveseljuje, ki daje življenje brez meje. Resnično, Duh nikoli ne presahne.

Vroč in živ kot ogenj

Duh je podoben tudi ognju. O tem priča naša vsakdanja govorica z izrazi, ki zadevajo navdušenje, kot na primer: *"Ta človek je poln ognja,"* ali nasprotno: *"V njem je vse ugasnilo"*. Kajti Duh ima kar nekaj stičnih točk z ognjem. Ogenj očara. Kdo navdušeno ne zre plamenov v kaminu? Ko so ljudje skupaj okrog ognjišča, nikoli ne gledajo drug drugega, gledajo plamene. Ogenj zbira: vsakdo kar sam od sebe sede v krog, ne da bi ga bilo potrebno povabiti. Tako je tudi z Duhom: greje, osvaja in zbira ljudi.

Ogenj pa ni zgolj očarljiv, je tudi mogočen. Iz rude iztrga nežlahtne primesi; strdi glino in jo spremeni v keramiko ali porcelan; vse lahko nepovratno uniči. Učinkovit je.

Ogenj pa tudi navdušuje. Mar ne rečemo o tistem, ki govori z navdušenjem, da govori z ognjem, da je njegova beseda ognjevit. Na binkošti so se pokazali ognjeni jeziki. Duh lahko vžge srce. *"Ali ni najino srce gorelo v nama, ko nama je po poti govoril in odpiral Pisma?"* (Lk 24,32) sta se spraševala emavška učenca.

Ljubeč kot golobica

Upodobitev Duha v obliki golobice pogosto srečujemo v naših cerkvah, najsi bo na vrhu visokih kupol ali na nadstrešku starodavnih prižnic. Zakaj je golobica tako čudovita prisposoba Duha? Ne zato, ker leti, temveč zaradi miline njenega leta. Golobica je vselej ljubka, pa naj leti ali ne. Njen let ni divji in neukročen kot lastovičin, ko plahuta s krili, ni nasilna kot sokol niti nekoliko nerodno nestrpna kot vrabček. Golobica ima slog.

Poleg tega skozi vse leto 'gruli od ljubezni', kot pravi Visoka pesem. Je simbol ljudstva, ki ga Bog ljubi: *"Moja golobica Izrael"*. Tako vselej spremlja *"Očetovega ljubljenega Sina"*, spusti se na Jezusa pri krstu v Jordanu.

Olje, ki zdravi in odišavlja

Duh je podoben tudi dišavnemu balzamu in zdravilnemu olju. Nič na svetu človeka toliko ne prizadene kot trpljenje. In nič ga ne okrepi bolj kot tolažba in ozdravljenje. Postane drug človek: dobra volja – pozitivno mišljenje – se mu povrne in vse je zopet v redu. Tako je vsako obdobje po prenehanju trpljenja blagoslovljeno: močno čutimo, kako se nam vračajo življenske sile.

Olje je lahko tudi odišavljeno. Dišave dajejo občutek ugodja in gotovosti. Ustvarjajo prijetno, intimno ozračje. Že psalmist je rekel: *"Glej, kako dobro in prijetno je, če bratje skupaj prebivajo; to je kakor najboljše olje na glavi, ki kaplja na brado, Aronovo brado, ki kaplja na rob njegove obleke. To je kakor rosa s Hermona, ki pada na sionske višine. Zakaj tam daje Gospod blagoslov, življenje na veke"*

(Ps 133). In če pogledamo v naše hišne lekarne: tudi tu so mazila in dišave skoraj vedno eden poleg drugega na isti polici.

Te različne prispodobе Duha so sestavni del kolektivne zavesti človeštva. Pripadajo njegovemu "maternemu jeziku". Vendar to še ne pomeni, da gre za Svetega Duha. Ne moremo še govoriti o Božjem, niti o Jezusovem Duhu. Ta duh ni duh-oseba. Ni nekdo, temveč nekaj. Kljub temu nam bo sedaj, ko poznamo skupek prispodob, besed in bivanjskih izkušenj, povezanih z Duhom, lažje govoriti o Svetem Duhu samem.

Duh, ki je usmerjen proti cilju

Simbolna govorica, povezana z Duhom, ubira najrazličnejše smeri: komaj bi lahko rekli, da ima neki določen cilj. Sodeč po njej Duh nima prave usmeritve, zdaj gre v eno smer, zdaj v drugo. Podoben je razigranemu poletnemu vetru, ki uživa že v tem, da piha in nima večjih želja.

Stara zaveza nam predstavi Duha, ki je usmerjen k bolj določenemu cilju. Ne zadovolji se s tem, da piha vseprek; Duh vodi, tolaži, popravlja, usmerja. Je izredno moder in ve, kaj hoče. Kljub temu, da je razumen, se še ne zdi kot oseba. Je pa že Božji Duh.

Iz kepe prsti ustvari človeško bitje

Božji Duh veje nad vodami, a ne brezciljno. Uresničuje načrt: Bog je rekel in je bilo. Njegov Duh deluje po točno določenih navodilih. Ustvari nebo in zemljo, sonce, mesec in zvezde, morje, kopno in vse, kar je na njem. Ustvari zelenino, ki rodi seme po svoji vrsti in živali, ki se razmnožujejo. Božji Duh pozna vse zakone in jih položi v vsako stvaritev. Božji Duh je moder, ni le kratkotrajna muha ali občutek.

Po svojem Duhu Bog ustvari človeka: "*Tedaj je naredil Gospod Bog človeka iz prahu*

zemlje in mu vdahnil v obličje oživljajočega duha. Tako je postal človek živo bitje" (1Mz 2,7). Človeka ne ustvari neka nenadna sila, temveč visoka modrost. Na delu je umetnik, 'stvarnik človeka'. Tako kot izkušeni steklar iz krogle tekoče mase naredi čudovito vazo ali kot lončar, ki oblikuje prekrasen izdelek, preden ga postavi v peč; tako in še na mnogo bolj enkraten način Bog ustvari človeka. Da, Božji Duh ve, kaj hoče.

Čas podvigor

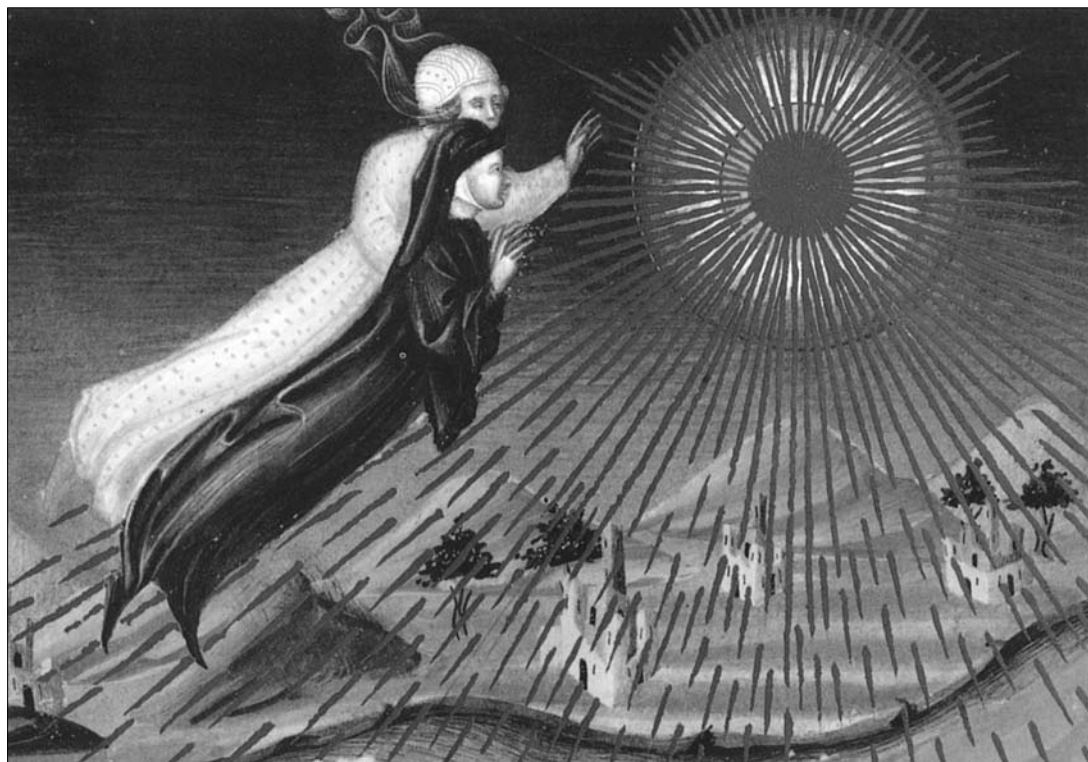
Isti Duh prihaja nad voditelje izraelskega ljudstva, sodnike in kralje. Vsakokrat pride v določenem trenutku nad nekega človeka, da bi mu navdihnil dejanje velikega pomena in v blagor vsemu ljudstvu. Njegovo delovanje je torej individualno, prehodno in spektakularno.

Na tak način navdihuje sodnike: "*Tedaj je prišel duh Gospodov nad Jefteja. In šel je skozi Gileád in Manaseja ... in zoper Amonove sinove*" (Sod 11,29). Gideon premaga sovražnika s peščico svojih mož. Samson raztrga leva in poruši poganski tempelj ... Duh sodnikov izvršuje velike podvige.

Tudi pri nekaterih kraljih dogodki ubirajo isto pot. Tako v prvih Savlovih bitkah proti sovražnikom Izraela. Ali pri mlademu Davidu, ko premaga divje zveri in filistejskega velikana Goljata. Vselej, kadar se Duh polasti Davida, se zgodijo velike reči, junaška dejanja, vredna, da jih zapišejo in da se jih ljudstvo spominja. Pri kraljih pa Duh deluje še na drug način: ne podarja jim le spretnih rok, temveč tudi modrost srca. Tako je Salomonu, potem, ko je ta zgradil tempelj, podaril 'ponižno srce'.

Duh prerokov

Kralji niso vedno poslušali Božjega Duha. In takrat je prišel nad druge ljudi, preroke. Preroki ne opravljajo odmevnih podvigor. Od časa do časa razbijejo kakšen vrč ali si pretrgajo oblačila: vse to so simbolična de-



Giovanni di Paolo, **Dante in Beatrice**. Ilustracija k Dantejevi *Božanski komediji*, tempera na papirju, ok. 14445, Britanska knjižnica, London.

janja, ki sama po sebi ne bi bila vredna omembe v sveti knjigi, če ne bi bila povezana s prerokbami. Božji Duh se torej odpove vidnim manifestacijam in izbere pot, ki vodi do srca. Svojim poslanca zaupa neko moralno sporočilo, lahko je to očitke ali tožba. Bog ne pokončuje več zveri ali Filistejcev, njegov cilj je trdo človeško srce. Preroki ne potrebujejo več močnih rok, temveč notranjo odpornost: *“Jaz pa, glej”, pravi Bog Jeremiju, “te naredim danes za utrjeno mesto, za železen steber, za bronasto obzidje zoper vso deželo ...”* (Jer 1,18).

Po prerokih pa Bog pogosto tudi tolaži, obljublja: *“Dam vam novo srce, novega duha vam vlijem v vašo notranjost; odstranim kamnito srce iz vašega telesa in vam dam meseno srce. Svojega duha vam vdihnem v vašo notranjost in storim, da se boste ravnali po mojih za-*

konih, se držali mojih odlokov in jih spolnjevali” (Ezk 36,26-27).

En Duh v srcu vsakega in za vedno

Postopoma Božji Duh razodeva svoj pravi obraz. Prihaja, da bi prebival v človekovem srcu. Postane Duh ponižnosti, ki ne deluje več na mišice, temveč navdihuje srca. Njegovo delovanje postane tako dosti bolj tiho in neopazno, a zato tudi globlje in močnejše. Resnično, kdo lahko obvlada človeško srce? Kdo ga lahko spodbudi h kesanju in spreobrnjenju?

Duh je odslej namenjen vsem ljudem kot v pravi demokraciji, če lahko tako rečemo. *“Potem se bo zgodilo: Razlil bom svojega duha na vse človeštvo in prerokovali bodo vaši sinovi in vaše hčere, vaši starčki bodo sanjali sanje, vaši mladeniči bodo gledali videnja. Tudi na hlapce in dekle bom v tistih dneh razlil svojega duha”*

(Jl 3,1-2). Prihaja torej čas, ko ne bo več privilegijev: vsi bodo imeli Duha. A do tja še nismo prišli; najprej morajo biti binkošti. V svojem dolgem govoru Peter omeni ravno to: *“Izpolnjuje se, kar je bilo napovedano po pre-roku Joelu”* (Apd 2,16).

JEZUSOV DUH

Sedem slik iz Jezusovega življenja

Duh ni samo moč, ki prevzame sodnike in kralje v starem Izraelu ali navdihuje pre-roke. Duh, o katerem govorimo, je Jezusov Duh. Vsak dogodek Jezusovega življenja, kjer Duh odigra svojo vlogo, je obenem tudi podoba njega, ki prihaja tudi k nam. Za nas so to pravzorci: v njih se lahko prepoznamo.

Nemogoče postane mogoče

Kdo ne pozna angelovih besed Mariji: *“Sveti Duh bo prišel nadte in moč Najvišjega te bo obsenčila, zato se bo tudi Sveto, ki bo rojeno, imenovalo Božji Sin”* (Lk 1,35)? Tudi po Mateju angel enako spregovori Jožefu: *“...kar je spočela, je namreč od Svetega Duha”* (Mt 1,20).

Kaj počne Sveti Duh pri oznanjenju? Uresničuje nemogoče. Kajti Marija ne pozna moškega. Kako bi torej mogla spočeti otroka?

Enako delo izvršuje Duh tudi v nas. Odgovarja na vprašanje, ki nas nenehno preganja: “Kaj bo s tem?”. Tudi v našem življenju se nobena stvar ne začne sama od sebe. Vsakič se zastavlja isto vprašanje: kako bo to mogoče narediti? Tako je pri duhovnem poklicu, pri poroki, ko pride otrok, ko je pred nami težka odločitev, sprava, izbira študija, odločitev za otroka, ko smo povabljeni, da sprejmemo odgovornosti v krščanskem občestvu. Da ne naštevamo mnogovrstnih preizkušenj, kakršne so bolezen, brezposelnost, skrb za ostarele starše, smrt bližnjega, morda edinega, ki je služil kruh za družino ... Kako bo šlo naprej?

Toda Jezusov Duh je Duh nemogočih stvari. *“Bogu namreč ni nič nemogoče”* (Lk 1,37). On sam nam to govori, tudi nam.

Oče v nebesih

Jezus stoji v Jordanu pod roko Krstnika. Sklanja glavo in moli. Tedaj se odpre nebo, Duh se spusti nadenj, medtem ko neki glas razglasi: *“Ti si moj ljubljeni Sin, nad teboj imam veselje”* (Lk 3,22).

Tudi to je rečeno vsakemu izmed nas. Kajti Duh je prišel vse do nas ravno tako kot nad Jezusa v Jordanu. Naš Jordan so krstni studenci. Tudi tam se Duh spušča in Oče reče o vsakem izmed nas: *“Ti si moj ljubljeni otrok, otrok mojega srca.”* Kajti mi smo Očetovi sinovi in hčere, kakor je bil Jezus: Oče nam je dal vse. Dal nam je svoje misli, svoja čustva, svoje čutenje, svojo neskončno ljubezen. Kakor Jezusu. Z eno samo razliko: Jezus ima vse to od vekomaj, mi pa smo prejeli v času. Mi smo namreč posinovljeni otroci; toda posvojenci – vsakdo to ve – so na isti ravni kot telesni otroci.

Na neki način lahko uidemo tistemu občutju, ki navdaja današnjega človeka, češ da je sirota: nismo namreč sami. Imamo Očeta, ki skrbi za vsakega od nas. Duh je Duh neomejenega zaupanja. In v zaupanju, tako je rekla Terézija iz Lisieuxa, ni mogoče nikoli pretiravati.

Podpora v skušnjavah

Duh poseže tretjič v Jezusovem življenju. Nenavaden prizor, ki ga vse prepogosto povsem puščamo ob strani. *“Jezus se je vrnil od Jordana poln Svetega Duha in Duh ga je vodil štirideset dni po puščavi”* (Lk 4,1). Marko to izrazi še bolj grobo: *“Tako je nato ga je Duh odvedel v puščavo”* (Mr 1,12). Čuden Duh, ki Jezusa povede v skušnjava! Je ta Duh zares Duh od Boga?

Pa je! Duh usposobi Jezusa tudi za popravljanje in dviganje tistega, kar se je pred njim obrnilo na slabo, pravzaprav tja od Mojusovega časa dalje. V tistem času je vse izraelsko ljudstvo v puščavi podleglo skušnjava, tako silno so bili sužnji hrane, čudežev, lastnega jaza. Duh pa stori, da se Jezus upre vsemu temu in v bitki z zlom zmaga.

In tudi mi lahko v njem to enako zmoremo. Naše skušnjave so denar, užitek in moč. Same na sebi so to dobre stvari, Bog jih je ustvaril. Mi pa smo vanje vnesli divjo rast. Te zdrave celice so postale rakave. Hočemo preveč dobrin, užitkov, moči. Iz ustvarjenin smo naredili bogove. Padli smo v past in s Pavlom govorimo: *“Saj ne razumem niti tega, kar delam: ne delam namreč tega, kar hočem, temveč počenjam to, kar sovražim... Ne delam namreč dobrega, ki ga hočem, marveč delam zlo, ki ga nočem... Jaz nesrečnež! Kdo me bo rešil telesa te smrti?”* (Rim 7,15.19.24). Jezusov Duh nas bo rešil, isti, ki je Jezusa gnal v puščavo.

Odkriti svojo poklicanost in ji slediti

Vsi iščemo svojo poklicanost, svoj življenjski načrt. To ni vedno preprosto: lahko se zgodi, da dolgo oklevamo, da hodimo naokoli, da celo zaidemo in se morda spet znajdemo na izhodiščni točki.

Toda Duh nam daje gotovost pri našem delovanju: kaže nam cilj, ki ga moramo doseči, in nam razodeva, kakšna je naša poklicanost. Včasih nas tudi potisne od zadaj, in to nam omogoči, da premagamo vse trenutke mrtvila, omahovanj, odrevenelosti in drugih neodločenosti.

Tako je bilo z Jezusom v nazareški shodnici, v vasi njegove mladosti. Če tam ni odkril svojega poklica – bil je tesar že kar nekaj časa! –, pa je odkril svojo poklicanost, to, kar Bog hoče od njega: *“Duh Gospodov je nad menoj, ker me je mazilil, da prinesem blagovest ubogim. Poslal me je, da oznanim jetnikom prostost in slepim vid, da pustim zatirane na prostost, da oznanim leto, ki je ljubo Gospodu”* (Lk 4,18-19).

Takšna je tudi naša poklicanost: oznanjati veselo oznanilo, izrekat besede, ki osvobajajo, pokazati kretnje, ki rešujejo, odpirati oči, oznanjati, da je leto božje dobrote pred vrati. In naši najbolj zavzeti poslušalci so natanko

isti, kot so bili Jezusovi: ubogi, ujetniki, slepi in zatirani.

Duh veselja

Duh uresniči v Jezusu tudi nekaj, kar mi nujno potrebujemo. Poslušajte: *“Prav tisto uro se je Jezus razveselil v Svetem Duhu in rekel: ‘Slavim te, Oče, Gospod neba in zemlje, ker si to prikril modrim in razumnim, razodel pa otročičem. Da, Oče, kajti tako ti je bilo všeč.’”* (Lk 10,20).

Povsod tam, kjer se razodeva Duh, napoči veselje, kakor se spomladi odpirajo popki na drevesih: nič ga ne more ustaviti. Janez vzdrhti v telesu svoje matere, Marija zapoje svoj *Magnificat*, pastirji se veseli odpravijo v Betlehem. Po vsakem čudežu in vsakem odpuščanju grehov zadoni veseli zbor hvalnic.

Od vseh radosti pa je najbolj presenetljivo tisto veselje Jezusa samega, ko vidi, kako mali in nepismeni razumejo vse, medtem ko mu veliki in modri ne uspejo slediti. Če nas veselje zapušča, če ga zmanjkuje v naši Cerkvi, se moramo vprašati, ali smo dovolj majhni in ubogi. Tam, kjer so mali, vlada veselje; tam je tudi navzoč Jezusov Duh.

Na glavo obrnjeni svet

Najbolj skrivnostno delovanje Duha v Jezusovem življenju pa odkrijemo v pripovedi o smrti. Navidez je vsak duh izginil. Jezus je iz-dihnil, “vrnil duha”.

Toda Janez vidi veliko dlje. Te besede imajo dvojno podlago. Janez ne vidi toliko duha, ki odhaja, kakor vidi Jezusa, ki v svoji smrti in z njo pošilja Svetega Duha nad vse človeštvo: *“Izročil je Duha”* (Jn 19,30).

Življenje vzbrsti iz smrti. Duh prevrne vsako razvidnost. Tam, kjer je videti, da smrt zmaguje, se razcvete življenje. Tam, kjer se na videz vse konča, se stvari šele začenjajo. Sveti Duh vse zasuka na glavo. Od tega trenutka dalje se čudeži ne bodo nehali. Križani postane Odrešenik sveta. On, ki je umrl, postane živi in obsojeni postane Sodnik. Še več:

ribiči postanejo apostoli, preganjalec mlade Cerkve postane oznanjevalec narodov, grešnik postane papež. To je še silneje kot tisto, kar se je zgodilo pri oznanjenju. Zares nemogoče je postalo mogoče: življenje se porodi iz smrti in sramotni les postane prestol slave.

Duh usmiljenja

Zadnje delo Duha – ena zadnjih pripovedi iz Jezusovega življenja med nami – je zgodba vstajenske nedelje zvečer. *Jezus vstopi in reče: "Mir vam bodi!" In ko je to izrekel, je dihnil vanje in jim dejal: "Prejmite Svetega Duha! Katerim grehe odpustite, so jim odpuščeni; katerim jih zadržite, so jim zadržani"* (Jn 20,22-23).

Prvo delo Jezusovega Duha je odpuščanje grehov. Dandanes pogosto pomislimo na kaj drugega, na kaj povsem drugačnega, ko se vprašamo, kaj je Jezus sploh prišel storit na zemljo. Predvsem govorimo o ozdravljenju, o osvoboditvi, o pravičnosti in miru, o spoštovanju do vsake človeške osebe, o medsebojni ljubezni. Toda to, zaradi česar je Jezus prvenstveno prišel – in to, kar je Duh kot prvo uresničil po njegovem vstajenju –, je bilo odpuščanje grehov. To je bilo nevsiljivo naznačeno že v njegovem imenu samem: Ime mu je bilo Jezus ('*Bog rešuje*'). Angel je rekel Jožefu: "*Daj mu ime Jezus, kajti on bo svoje ljudstvo odrešil grehov*" (Mt 1,21).

Sedem prizorov iz Jezusovega življenja, sedem del Duha. Sedem opažanj tega, kar Jezusov Duh dela prav tako v našem življenju. Kajti podobe iz Jezusovega življenja so naši pravzori.

NOVE OČI

Ko je bil Duh končno podeljen, so se učencem odprle oči. Kar je Jezus obljubil v poslovilnem govoru po Janezu, je postalo resničnost: "*Tolažnik pa, Sveti Duh, ki ga bo Oče poslal v mojem imenu, on vas bo učil vsega*" (Jn 14,26). Zdaj se naenkrat toliko stvari razjasni.

Novi pogled na Boga: Oče, Sin in Sveti Duh

Duh nam daje najprej nov pogled na Boga, globlji pogled. Vera v edinega Boga – ponos in privilegij Izraela pred vsemi ljudstvi – se razprostire v vero v Boga Trojico. Bog je Oče, Sin in Duh. Prvič je pred nami resnica o Bogu v svoji celovitosti, resnica, ki je dotlej ni poznal nihče. Duh prihaja, da nas pouči o njej.

Mi, kristjani – celo po dvajsetih stoletjih – še nismo povsem prepričani o tej resnici. Pogosto se naša molitev obrača k Bogu, kakor da bi živeli še v dobi prve zaveze. Ali pa k Jezusu. Ali pa k Svetemu Duhu – dosti porredkoma, moramo priznati. Skoraj nikoli pa se ne obrnemo na Trojico. V naših očeh se Bog še vedno kaže dokaj plosko. Ostaja ravna površina in tako hodimo mimo neizmerne bogastva tega, kar je Jezus prišel razodet o njem. Čeprav je Bog eden in nedeljiv, pa ni takšna ravna ploskev, na katero vleče naš pogled. Tam, kjer ni nobenega razlikovanja, prav tako ne more biti nobene ljubezni, kajti ljubezen predpostavlja različne pole; brez soočenja ljubezen ni mogoča. Zato se tudi v našem odnosu do Boga zahteva neka dinamika: gremo proti Očetu, po Sinu, s Svetim Duhom.

Cerkveni očetje in vzhodno krščanstvo so se trudili in izčrpavali v kontemplaciji tega Boga Trojice. Nekateri, kot na primer Avguštin, so izbrali ovinek filozofije. Drugi so se odločali za mistiko: Oče so usta, ki govorijo, ustnice, ki oblikujejo glas, so Sin, Duh pa je poljub ljubezni. Vsi očetje so klicali Boga Trojica.

In to je pglavitno. Trojica ni vprašanje aritmetike niti ni geometrična konstrukcija niti subjekt študije za filozofe. Je skrivnost ljubezni. In ljubezen se podarja: Sin Očetu, Oče Sinu, oba Duhu in Duh njima. Ta vzajemna 'prepustitev' ('*kenoza*') izvršuje znotraj Trojice neko gibanje, kakor nanj namiguje čudovita ikona Rubljova: trije angeli, vsi po-

dobni drug drugemu, ki navidez tekmujejo, kdo bo bolj sklonil glavo pred drugim v izmeničnem dajanju prednosti drugemu, ki gre v neskončnost ... Edino Duh nam lahko da to videti.

Nov pogled na Jezusa

Duh nam pomaga tudi, da povsem drugače gledamo na Jezusa. Brez Duha ostaja Jezus daleč od nas, nekakšno arhivsko gradivo, zakopano v daljno preteklost. O njem obstaja samo ena knjiga – evangeliji –, en spomin na davno pretekle dogodke. Samo ob tem se lahko ustavimo in sem ter tja za nekaj trenutkov ganjeni premišljujemo. Edino Duh nam lahko Jezusa približa. Dela ga navzočega. Kaj ni Jezus obljubil, da bo ostal z nami *“vse dni do konca sveta”* (Mt 28,20)?

Sicer pa brez Duha ne bi mogli razumeti Jezusovih besed in njegov evangelij bi za nas ostal mrtva črka. Tudi to je Jezus povedal pred slovesom: *“To sem vam povedal med tem, ko še ostajam pri vas. Tolažnik pa, Sveti Duh, ki ga bo Oče poslal v mojem imenu, on vas bo učil vsega in spomnil vsega, kar sem vam povedal”* (Jn 14,25-26).

Ali so Jezusove besede v evangeliju res tako težke? Saj z lahkoto razumevamo, kaj je zapisano! Morda. Toda razumeti Jezusove besede ne pomeni zgolj, obvladati slovarja in skladnje. To ne pomeni samo, dojeti, kar je napisano. To pomeni, razumeti s srcem. To pa ni mogoče, razen če dopustim, da se me dotakne beseda, in rečem: *“To je povedano zame danes in to hočem uresničiti”*. Resnično, razumeti pomeni, spreobrniti se. To pa more narediti samo Duh, kajti edino on lahko obvlada srce.

Brez Duha prav tako ne razumemo Jezusovih dejanj. In predvsem ne razumemo smisla njegovega trpljenja in smrti. Ob nemalo prilikah je v svojem umrljivem življenju Jezus spregovoril o tem: *“Treba je...,”* je govoril. Toda kot nekakšen odpev je skozi vse evan-

gelije slišati odziv učencev: *“Ničesar niso razumeli ... Zanje je bila to povsem nejasna govorica ... Niso razumeli ...”* Šele ko je prišel Duh, jim je vse postalo jasno. Jezus je to sam povedal emavškima učencema: *“Mar ni bilo potrebno, da je Kristus to pretrpel in šel v svojo slavo?”* (Lk 24,26). To je bilo zapisano že pri Mojzesu in prerokih.

Brez Duha ostaja Jezus osebnost, ki se ji ne moremo nikoli povsem približati. Njegova podoba je lahko še tako privlačna, morda celo zelo blizu, vendar pa ostaja vedno zunaj nas, na razdalji, kakor vsi ljudje, ki jih srečujemo. Tako so ga imeli ob sebi učenci med njegovim zemeljskim življenjem: na razdalji. Gotovo jih je Jezus poučeval, jim dal celo nekakšno moč ozdravljanja; on pa je ostal zanje tujec. Brez Duha bi bilo tako tudi z nami. Po zaslugi Duha pa Jezus prihaja v nas. Ni več le zgled, ki ga lahko občudujemo in posnemamo. Prihaja v nas. *“Ne živim več jaz,”* pravi Pavel, *“ampak Kristus živi v meni”* (Gal 2,20). Bolj kot kdor koli so to navzočnost izkusili med svojim trpljenjem mučenci.

Nov pogled na Cerkev

Tisti, ki gleda na Cerkev, ne da bi se skliceval na Duha, vidi ustanovo, kakršnih je toliko drugih: nekakšen UNESCO, ki pa se zavzema za duhovne interese človeštva. Zgodovinarji se lahko sklanjajo nadjno, sociologi jo lahko opisujejo, psihologi lahko delajo zapise o njenem duševnem zdravju in statistiki lahko rišejo svoje grafikone. Kot večina ustanov tudi Cerkev doživlja obdobja vzponov in padcev. Toda presenetljivo je, da se kakor Feniks vedno prerodi iz svojega pepela. Mar ni to delo Duha? Brez njega bi bila Cerkev vrt brez vode, ki zgubi svoje zelenilo in propade.

Nikoli ni nihče te misli lepše izrazil kot metropolit Ignatios iz mesta Lattaquié na eku-menskem svetu Cerkev v Uppsali leta 1968:

*“Brez Svetega Duha je Bog daleč,
Kristus ostaja v preteklosti,*



Marc Chagall: **Jožefov rod**. Vitraj, 1961, eno od dvanajstih barvnih oken sinagoge medicinskega centra hebrejske univerze, Jeruzalem.

*evangelij je samo mrtva črka,
Cerkv navadna organizacija,
avtoriteta v njej vladanje,
misijonarjenje propaganda,
obredje obujanje spominov
in krščansko delovanje morala za sužnje.*

*V njem pa: je veselje povzdignjeno in ječi
v porajanju Kraljestva,
vstali Kristus je tam,
evangelij je moč življenja,
Cerkv pomeni trinitarično občestvo,
avtoriteta je osvobajajoče služenje,
misijonarjenje so binkošti,
bogoslужje je spomin in predokus,
človekovo delovanje je pobožanstveno.*

Nov pogled na nas same

Brez Duha bi bilo vse drugače tudi za nas same. Brez njega bi bil evangelij težko breme

na naših ramenih. Krščanstvo bi bilo vse preveč podobno skupku zakonskih določil. V najboljšem primeru bi bilo naše moralno življenje pogosto omejeno na nekakšno velikodušno prilagajanje, dobrohotno nastavljanje ušes zakonom. Taka je bila usoda dobrega starega farizeja iz Stare zaveze: pokoravati se vsem zakonom, vedno in povsod.

Če tako razmišljamo, zlahka pristanemo v hinavščini, zunanjem prilagajanju brez notranjega pristanka, skratka v dvojni morali. Tako običajno konča tisti, ki hoče spolnjevati postavo brez Duha. Drugi možni izhod je obup, kajti postava pokaže na greh.

Kdo bi brez Duha kdaj mogel razumeti, da je Jezusov "jarem prijeten in njegovo breme lahko" (Mt 11,30)? Toda z Duhom pridejo tudi svoboda, veselje in spolnjevanje postave, in to je sprejeto z radovoljnim srcem. Kajti Duh ne kaže zgolj tega, kar je treba narediti, daje nam mar-

več tudi moč, da to storimo. Duh ni le svetilka, ki razsvetljuje pot pred nami, je še veliko več: dobrohotni sunek v hrbet.

Ko Duh to dela, nas ne spreminja v junake, ampak v svetnike. Junaki se zanašajo na moč svojega značaja in na svoje sile. Svetniki pa ne; oni računajo edinole na Boga in na moč njegovega Duha. Slednji svetnike usposablja, da v vsej ponižnosti izvršijo noro drzne podvige. Ko govorijo junaki, to počnejo iz lastnega vzgiba, z ognjem navdušenja. Svetniki pa govorijo samo po navdihu Duha, iz preobila milosti, ki jih je prevzela. Včasih je njihovo srce tako potlačeno, vendar pa je Bog večji od njihovega srca.

NEKAJ PODOB MLADE CERKVE

Apostolska dela so evangelijski Duh. Kar je Duh uresničil v Jezusovem življenju, nadaljuje v Cerkvi. V Apostolskih delih tudi odkrivamo podobe v zvezi s Svetim Duhom in njegovim delom. Natanko tako kakor v Jezusovem življenju. Kar se je pripetilo v prvi Cerkvi, se še vedno dogaja dandanes. Poglejmo nekoliko v to ogledalo.

Binkošti: bolje razumeti in biti bolj drzen

Kar je Duh nevsiljivo in tiho naredil pri oznanjenju z Marijo, je naredil javno na binkoštni dan z vso Cerkvijo. Cerkev se rodi z več hrupa, kakor se Jezus spočne v Marijinem telesu. Toda v obeh primerih gre za isti pojav: za zarjo popolnoma novega življenja.

Bil je močan veter in z njim ogenj: očitno je prišlo poletje. Kar je Joel oznanil zaupno z *“vaši sinovi in vaše hčere bodo prerokovali”*, se uresničuje javno v pričo vseh: navdušeni Peter, čudež jezikov, velik naval ljudi vseh narodov pod soncem. V Marijinem telesu je bil neopazno spočet sam in edini Sin; tu pa jih je bilo že pred večerom iz Božjega naročja po krstu rojenih tri tisoč.

Na ta binkoštni dan je Duh dejaven na dva načina. Po eni strani da apostolom razume, zakaj sta bila potrebna Jezusovo trpljenje in smrt. Zdaj to Peter nenadoma razume: *“Zagotovo naj torej ve vsa Izraelova hiša: tega Jezusa, ki ste ga vi križali, je Bog naredil za Gospoda in Maziljenca”* (Apd 2,36). Tisto, česar Peter tako dolgo ni razumel in kar je celo izrecno zavrnil: *“Bognedaj Gospod! To se ti nikakor ne sme zgoditi”* (Mt 16,22) – to morajo zdaj vedeti vsi. Duh je prinesel luč: vse postane na lepem jasno in razumljivo.

Toda Duh dela še več. Jezike razvezuje. Zdaj učenci govorijo in to popolnoma sproščeno. Kmalu se Peter in Janez znajmeta pred velikim zborom, prav pred tistim, ki je obsodil Jezusa. In tu rečeta: *“Ne moremo namreč, da bi ne govorili, kar smo videli in slišali”* (Apd 4,20). Duh ju je napravil zgovorna.

In mi? Ali verjamemo, da je trpljenje rodovitno in si drznemo pričevati? Ob vsakem plazu kritik, pri vsakem preganjanju je naš prvi vzgib često, da se obremenimo s krivdo: Zakaj se nam to dogaja? Ali smo zaslužili takšna obrekovanja? Morda ne ravnamo, kot bi bilo treba? Če bi bili papež in škofje nekoliko boljši – in z njimi mi vsi – ali se ne bi ljudje masovno zgrinjali na vrata Cerkve, da bi postali kristjani?

Prav gotovo ne! Tudi če bi bila Cerkev vsa popolna, bi še vedno trpela. Kajti *“ali ni moral Mesija vse to pretrpeti, da bi vstal v svojo slavo”*? In učenci niso nad učiteljem. Kje je torej naše pogumno govorjenje brez kompleksov? Ali je prepričanost in zaupanje binkoštnega dne tako daleč od nas?

Vsa hiša je odmevala od molitev ...

“In ko so odmolili, se je potresel kraj, kjer so bili zbrani, in napolnjeni so bili vsi s Svetim Duhom in so srčno oznanjali Božjo besedo” (Apd 4,31).

Duh stori, da prva skupnost moli, a ne le med zobmi in v mislih, temveč z močnim

glasom, skupno in z veliko silo. Poudarjamo, da do te intenzivne molitve ni prišlo, ko je bilo nebo vedro in ni bilo niti najmanjše skrbi na obzorju. V to hišo, ki odmeva od molitev, sta pravkar vstopila Peter in Janez. Vso predhodno noč sta prebila v ječi in zjutraj sta prišla pred veliki zbor. Do navdušene molitve pride natanko takrat, ko mlada Cerkev doživi svoje prvo preganjanje. Odkrije, kar je prestal Jezus: sama mora trpeti, da bi vstopila v veselje. Cerkev ne moli le na srečne dni; še bolj intenzivno in navdušeno moli v slabih dneh. In mi?... Vse prepogosto nam najmanjše nasprotovanje naše okolice že zapre usta.

"Zakaj si varal Duha?" Prosojna Cerkev

Tudi v prvi Cerkvi so žalostni dnevi. Celo tragični dnevi. *"Toda mož po imenu Hananija je z ženo Safiro prodal posestvo in si pridržal nekaj izkupička in njegova žena je vedela za to; drugi del pa je prinesel in položil k nogam apostolov. Peter mu je rekel: 'Hananija, zakaj je Satan napolnil tvoje srce, da si lagal Svetemu Duhu in si pridržal del izkupička od zemljišča? Če ga ne bi bil prodal, ali ne bi imetje ostalo tvoje? In ko si ga prodal, ali ti ni bil denar na voljo? Zakaj si v srcu sklenil takšno dejanje? Ne ljudem, temveč Bogu si lagal!' Ko je Hananija slišal te besede, se je zgrudil in izdihnil. In velika groza je navdala vse, ki so to slišali. Pristopili so mladeniči, ga pokrili, odnesli in pokopali"* (Apd 5,1-6).

Duh bdi nad prosojnostjo v Cerkvi. Kakršno koli je naše mesto v Cerkvi – zgoraj ali bolj nizko –, bo Duh odstranil masko z vsakega ponarejanja. Cerkev je tako narejena, da se gnojna jedra vedno razpočijo in očistijo. Duh ohranja Cerkev zdravo; razvija protistrupe proti vsem tujkom, ki bi se radi zasedrali v njenem tkivu. V resnici je Duh sam imunski sistem Cerkve.

"Sveti Duh in mi z njim..."

Apostolska Cerkev

Duh ne lebdi nad Cerkvijo, kakor svoj čas nad vodami. V notranjost pronica. V vse krščene. Toda so kraji, kjer se naredi prisotnega, ne bolj niti bolj intimno, temveč na drugačen način.

Pred velikim zborom Peter oznani, kaj se je zgodilo z Jezusom, kako ga je *"Bog kot voditelja in odrešenika povišal..."*. In zaključí: *"In mi smo priče teh dogodkov, pa tudi Sveti Duh, ki ga je Bog dal njim, ki so mu pokorni"* (Apd 5,31-32). Duh in apostoli pričujejo skupaj. Eno samo govorjenje imajo, izvršujejo eno samo in isto oblast. Stvar bo postala še bolj jasna kasneje, ko bo potrebno sprejeti določene odločitve v Jeruzalemu. Tu ni šlo za katerikoli sklepe, temveč za odločitve, od katerih bo odvisen ves kasnejši razvoj Cerkve, vse do današnjega dne. Ali bo Cerkev ostala judovska ali pa je namenjena vsem ljudem? *"Sveti Duh je sklenil in mi z njim, da vam ne nalagamo nobenega drugega bremena kakor tale nujna določila"* (Apd 15,28).

Peter in apostoli dvakrat naravnost in odločno povedo, da je Duh v tistem, kar govorijo oni. Z njimi pričuje: *"Sveti Duh in mi..."* Duh živi tudi v apostolih; zagotavlja prosojnost Cerkve.

"Tako sta bila Barnaba in Savel odposlana po Svetem Duhu"

Duh spravi v gibanje vso mlado Cerkev. Učenci bi lahko udobno ostali skupaj okoli svojega vstalega Gospoda ter se naslajali v zavesti njegovega vstajenja. Z očmi uprtimi vanj; očarani in tihi. Toda Duh je nad njimi zavel kakor veter na odprtem: okna se silovito odprejo in ključavnice na vratih raznese. *"Ne moremo, da ne bi govorili..."*, pravijo apostoli.

Cerkev, ki se zadovolji s tem, da premišlja v tišini, in sporočila ne gre objaviti na ceste, ni Cerkev Jezusovega Duha. Poslušajte tole: *"Ko so opravljali službo Gospodu in se*

postili, jim je Sveti Duh rekel: 'Odberite mi Barnaba in Savla za delo, kamor sem ju poklical!' Nato so med postom in molitvijo položili nanju roke in ju odposlali. Tako sta bila odposlana po Svetem Duhu in prispela sta v Selevkijo" (Apd 13,2-4).

Cerkev, ki mirno sedi, je duhovno mrtva. Duh jo potiska v svet, da bi pričevala.

PRENOVLJENO SRCE

Stara pesem slednica binkoštna maše – *Veni Sancte Spiritus* – imenuje Duha kot pomirjujočega gosta duše. Dejansko Duh krasi kristjanovo srce. Obleče ga na novo in ga polepša, kakor da bi bil samo domovanje Boga. Spomnimo se, kako.

Sadovi Duha

Predvsem pri Pavlu lahko beremo, kako Duh prebiva v srcu človeka in ga preoblikuje

v svoje lastno domovanje. V pismu Galačanom omenja darove, ki ne zbujajo posebne pozornosti. Imenuje jih sadove Svetega Duha. Tile so: "ljubezen, veselje, mir, potrpežljivost, blagost, dobrotljivost, zvestoba krotkost, samoobvladanje." (Gal 5,22). V resnici gre za vrsto drugih imen, ki so dana za eno in isto – medsebojno ljubezen. Kajti prav ta je prvi dar Svetega Duha.

Če pozorno preberemo seznam, je očitno, da gre za skupek "nemišičnih" kreposti. Pošteno rečeno, bi od Pavla pričakovali kaj drugega, nekaj, kar bi bilo bolj podobno robustnemu in neutrudnemu apostolu, kakršen se nam kaže v svojih pismih. Pričakovali bi na primer pogum, silo, duha pobude, ustvarjalnost, vzdržljivost, vztrajnost.

Ali to pomeni, da ti bolj "hrupni darovi" ne prihajajo od Svetega Duha? Seveda ne. Še posebej, če jih spremljajo darovi s



Georges Braque: Študija za strop v Louvru, 1952, galerija Louise Leiris, Pariz.

prvega seznama. Problem je v tem, da ustvarjalnost in mišična moč lahko prihajata tudi od drugod: iz ambicije, na primer, ali od naravnega talenta ali iz potrebe po uveljavitvi. Toda tisti, ki je hkrati močan in nežen, podjeten in dobrohoten, vztrajen, pa vendar ponižen, takšen ima gotovo Svetega Duha.

Kraljevski darovi

V izročilu obstaja neka druga vrsta darov, ki se pripisujejo Svetemu Duhu. Ti prihajajo iz Stare zaveze. To so tisti, ki jih Izaija pripisuje kralju-maziljencu: *“Na njem bo počival Gospodov duh: duh modrosti in razumnosti, duh sveta in moči, duh spoznanja in strahu Gospodovega”* (Iz 11,2). Teh darov je šest. Grška biblija dodaja še enega: pobožnost. Kajti Mesija ima polnost darov in število sedem izraža to polnost.

Razločevati te darove enega od drugega je bolj nerodno. Ali niso vsi sinonimi za modrost? Dejansko gre za sedem kron na glavi popolnega človeka, takšnega, ki se ves pusti voditi in navdihovati od Boga. Kakršen je moral biti kralj, takšen mora biti kristjan. Vseeno pa je do določene mere mogoče označiti te darove. Dar umnosti nas uvaja v občutek za božanske skrivnosti; dar razumnosti nam pomaga, da razločujemo, kaj je pomembno in da najdemo ustrezno pot; dar pogumnosti nam daje moč Duha, ki je nasprotna nasilju; dar spoznanja nima nič skupnega s tistim, kar mi sedaj razumemo pod védenjem, znanjem ali znanostjo, temveč je sposobnost gledati z Božjim pogledom stvari ljudi in dogodke; strah Gospodov ni iz strahu in tesnobe, temveč je predvsem spoštovanje do tistega, ki nas neskončno presega; duh pobožnosti je duh sinovske ljubezni do Gospoda. Kar pa zadeva dar modrosti – čisto na vrhu seznama – je le-ta krona drugim in jih povzema. Kajti modrost je pogosto le drugo ime za Boga.

Božji “terapevt”

Slednica *“Veni sancte Spiritus”* na binkošti takole kliče Svetega Duha:

Pridi, pridi Sveti Duh...

*V hudem trudu si nam mir,
v vročem dnevu hladen vir
in tolažba v žalosti.*

...

*Duši madeže izmij,
kar je suho, spet zalij
in ozdravi rane vse!*

*Upogni, kar upira se,
vse ogrej, kar mrzlo je,
vodi vse, ki so zašli.*

Duh, na katerega se tako obračamo, je ravno Duh Tolažnik. Ali ga ni Jezus obljubil, preden je zapustil svoje? Stoletja so se kristjani obračali k temu božanskemu “Zdravniku”, ki obvezuje in celi dušne rane, mehča otrdela srca in zdravi vsako bolečino. Da, Duh nas prihaja zdraviti. Od Štefana do današnjih dni je Duh napolnjeval mučence s svojo prisotnostjo, da bi zdržali v nasprotovanju in preganjanju. Danes še vedno drži pokonci milijone kristjanov, kadar jim zaradi njihove vere obračajo hrbet. Kajti Duh je Paraklet, Zagovornik, ki brani Kristusovo stvar v procesu, ki ga kar naprej vodijo proti Njemu (prim. Jn 16,7-11).

NOTRANJI UČITELJ

“Ne bom vas zapustil sirot,” je rekel Jezus v svojem poslovilnem govoru, *“prišel bom k vam. Še malo časa in svet me ne bo več videl. Vi pa me boste videli, da živim...”* (Jn 14,18). Brez Duha nimamo niti prijatelja niti svetovalca, ki bi nas lahko povsod spremljal. Samo ta “Gost duše” je vedno in povsod z nami. Sicer pa prebiva v nas. Tako nam njegovo svetovanje ne prihaja od zunaj, njegova moč

nam ne priteka od drugod. Kdor je žejen, mora iti k izviru, toda izvir, h kateremu hočemo, nas spremlja kakor skala v puščavi (prim. 1 Kor 10,4). In teče še naprej tudi v času suše. *“Na zadnji, veliki dan praznika je Jezus vstal in zaklical: ‘Če je kdo žejen, naj pride k meni in naj pije. Kdor veruje vame, bodo, kakor pravi Pismo, iz njegovega osrčja tekle reke žive vode.’ To pa je rekel o Duhu, ki ga bodo prejeli tisti, kateri so sprejeli vero vanj...”* (Jn 7,37-39).

Vir molitve

Duh nas napravi za Božje otroke. Otroci pa imajo prost dostop k svojemu Očetu (prim. Ef 2,18); uživajo svobodo, da lahko plešejo in se igrajo pred njegovim obličjem. Lahko ga kličejo “Oče”. *“Saj niste prejeli Duha suženjstva, da bi spet zapadli v strah, ampak ste prejeli duha posinovljenja, v katerem kliče mo:»Aba, Oče!«... Prav tako tudi Duh prihaja na pomoč naši slabotnosti. Saj niti ne vemo, kako je treba za kaj moliti, toda sam Duh posreduje za nas z neizrekljivimi vzdihmi”* (Rim 8, 15,26).

Molitev je dihanje srca: napravi nas vesele, polne moči in poguma. Poganja bitje srca, kar napolni s kisikom celo telo. Molitev namaka vse naše bitje. Mogoče se tu dotikamo vzroka za tolikšno omrtvelost v Cerkvi in v družbi: opravljanje molitev je doseglo zelo nizko raven. Zaradi tega na srce pritiska teža, smrtna teža. Cerkev, ki ne moli, spominja na testo, ki je padlo skupaj: noben drug kvas je zdaj ne more več dvigniti iz njene omrtvelosti.

Sveti Duh moli v nas. Sredi klepetanja naše okolice šepeta *“z neizrekljivimi vzdihmi ...”*

Duh razločevanja

V dobi, ko je nad nami hkrati toliko stvari, vrednot in ne-vrednot, ko moramo dan na dan sprejeti toliko odločitev, nam mora nekdo pomagati, da napravimo potrebno razločevanje. Religiozni trg je prenatrpan z novimi

pridigarji in drugimi tehnikami ozdravljanja in vsak ima svojega mesija. Prav kakor učenci Krstnika tudi danes mnogi, ko srečajo Jezusa, postavijo vprašanje: *“Ali si ti tisti, ki mora priti, ali naj čakamo drugega?”* (Mt 11,2). Janez piše v svojem prvem pismu: *“Ljubi, ne zaupajte vsakemu duhu, ampak duhove preizkušajte, ali so od Boga... Božjega duha spoznavate po tem: vsak duh, ki prizna, da je Jezus prišel v mesu, je od Boga...”* (1 Jn 4,1-2).

Pravega Jezusa ne moremo najti s pomočjo lastne radovednosti ali bistroumnosti. Iz lastne moči ne moremo izpovedati, da je on Božji Sin. Samo Duh nam more dati, da rečemo: *“Jezus je Gospod!”* (1 Kor 12,3).

Toda tudi pri svojem delovanju potrebujemo Pomočnika, nekoga, ki postavlja opozorilne znake, da bi se ne izgubili. Seveda imamo nekaj opornih točk, da se odločimo, kaj naj storimo in kaj opustimo; imamo deset zapovedi in novi Jezusov zakon v govoru na gori ... Toda kaj storiti v množici konkretnih situacij, kjer se moramo neprestano odločati? Kdo nam pomaga razločevati v konkretnih slučajih? Edino Duh, edini svetovalec, ki živi v nas, ki nas spremlja vedno in posod. On je Duh razločevanja.

Seveda je nekaj zlatih pravil, ki jih moramo upoštevati, kadar se odločamo. Ali je izbrana odločitev globoko vtisnjena v nas, tam, kjer biva naša najbolj intimna svoboda? Ali pa gre le za avanturistično muho, ki je trenutno skrenila z glavne ceste? Ali ta odločitev v nas vzpostavlja mir ali pa nas potaplja v rastoč nemir? Ali nas odločitev postavlja v napuh ali pa nas potrjuje v ponižnosti? In če bi se neka druga izbira izkazala za boljšo, ali bi jo bili pripravljeni sprejeti in se odpovedati prvemu vzgibu? Ali je izbira v logiki učljivosti ali pa le-to v tem primeru dajemo v oklepaj? Takšna razmišljanja nam lahko pomagajo odbrati. Toda pravo razločevanje je delo Duha v nas. Sledí Duha pa ne odkrijemo drugače kakor v tišini in zavestnem poslušanju Božje volje.

Seveda pa Duha razločevanja potrebujemo še bolj, kadar gre za odkritje naše globoke poklicanosti. "Gospod, kaj hočeš, da storim?" Dejstvo je, da nihče ne najde svoje poklicanosti drugače kot po Svetem Duhu.

Duh in protislovja

Kristjan mora najti spravo za mnoga protislovja. Biti mora pozoren na veliko stvari hkrati. Potrebno je, da ima vero, in vendar dela; nujno je, da moli, a tudi deluje; da se trudi in vztraja, a vendar ostane sprejemljiv; da se spominja preteklosti in vendar vse pričakuje od prihodnosti; da ljubi Boga in svojega bližnjega. Kdo ga lahko nauči živeti s tolikimi zahtevami, ki jih je tako lahko postaviti eno proti drugi? To lahko napravi le Duh, ki zedinja: znotraj Trojice, znotraj Cerkve, znotraj sveta. Kar nekaj protislovij je, s katerimi nas nauči Duh dobro shajati:

*"Duh je notranji Učitelj
in tisti, ki pritiska navzven."*

*Duh je Duša Cerkve
in ni odsoten zunaj Cerkve."*

*Lastna dejavnost Duha je posvečevanje,
vendar nikakor ni tuj preprostemu
človeškemu razvoju."*

*Duh je razširjen med vsem ljudstvom krščenih,
še posebej pa je dan nekaterim, zlasti
apostolom in njihovim naslednikom."*

*Duh odpira prihodnost in ustvarjalnost
ter vzpostavlja kontinuiteto s preteklostjo."*

*Duh je Ljubezen sama
in on je tisti, ki daje umnost."*

*Duh je nematerialen,
a je on tisti, ki bo izpeljal vstajenje."*

*Duh veje s silovitostjo,
a je tudi milina sama."*

*Duh je tišina in zbranost,
vendar je on tisti, ki daje govoriti."*
(*Fetes et saisons* 517 (1997), 62)

Samo Duh je sposoben odmotati vozeli vseh teh paradoksov.

Duša Cerkve

Duh daje Cerkvi življenje in rast. On je njena duša.

On je tisti, ki nadaljuje in razglša Kristusovo besedo v bogoslužju in v srcih. Kajti nihče ne more doumeti smisla Svetega pisma, če mu ga ne razloži Duh, kakor je to storil Jezus na poti v Emavs.

Je tudi Duh, ki deluje v zakramentih. Pri obhajanju vsakega zakramenta ga kličemo, prav posebno pa še pri evharistiji. Evharistična molitev vsebuje dvojno klicanje Duha, dve epiklezi. Prvikrat nad darovi, ker je Duh tisti, ki prihaja nad kruh in vino in ju spreminja v Gospodovo telo in kri: "*Posveti, prosimo, po svojem Duhu te darove, da nam postanejo telo in kri našega Gospoda Jezusa Kristusa*". Kasneje, po posvetitvi, istega Duha kliče cela skupnost: "*Ponižno prosimo, naj nas Sveti Duh po prejemu Kristusovega telesa in njegove krvi združi, da bomo vsi eno*" (druga evharistična molitev).

Duh je tudi tisti, ki v Cerkvi deli številne duhovne darove, tako običajne kot nenavadne. Ti nam pomagajo graditi Cerkev. On daje govoriti prerokom in učiteljem. On oživlja vsakogar, ki stopa v službo bratom (prim. 1 Kor 12,14). Predvsem pa On te darove spravlja v sozvočje. On stori, da delujejo v soglasju, kakor različnih telesni udje v enem človeškem telesu: "*Različni so duhovni darovi, Duh pa je isti. Različne so službe, Gospod pa je isti. Različna so dela, isti pa je Bog, ki dela vse v vseh*" (1 Kor 12,4-6).

Skratka, Duh je tisti, ki v Cerkvi izvrši spravo med različnimi težnjami in nasprotu-

jočimi si značaji. Vodi v enost tiste, ki drug drugemu nasprotujejo, ker so vsi krščeni v istega Kristusa, prešinjeni z istim Duhom in sedijo za isto mizo. Predvsem pa je Duh tisti, ki v vseh skupnostih, ki se sklicujejo na Kristusa, ohranja domotožje po nerazdeljeni Cerkvi z začetkov in spodbuja k hrepenenju po vidni edinosti: cela obleka brez šiva, Kristusovo telo brez razcepljenosti. Duh je gibalno ekumenizma.

Duh vsakega dneva

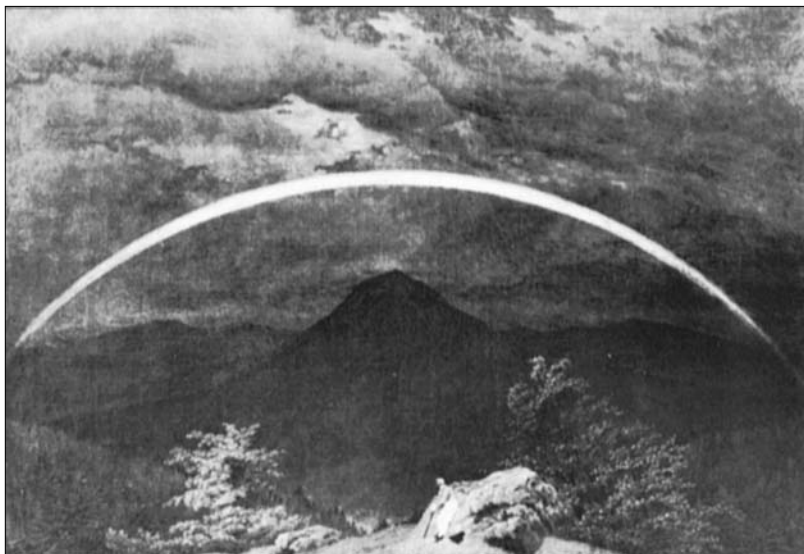
Duh je preprosto "Duh vsakega dneva", ki ga je ustvaril Gospod. On je tisti, iz katerega izvirajo vsi preprosti darovi, darovi, ki *"so tako vsakdanji, da so navzoči povsod, v kuhinji in v dnevni sobi, v šoli in na delovnem mestu ... Da, Duh je navzoč v vsem, kar je na tem svetu najbolj običajnega. On je "krščanska ljubezen", kajti nič ni večjega kot tisto, kar se pojavlja kot najbolj običajno ... Slavni Pavlov seznam bi lahko dopolnili s podrobnostmi iz vsega krščanskega življenja: nevpadljiva zvestoba, dobrota, ki pozablja nase (vse dni*

nekega življenja, npr. bolničarke), izpolnitev skromnih stanovskih dolžnosti brez fraz (npr. družinske matere), trdno zaupanje grešnika v božje usmiljenje, stanovitnost v skušnjavah, pozornost do bližnjega v težavah, resnična ljubezen do Boga, zvestoba v tihi molitvi, potrpežljivost v trpljenju, veselje dobre vesti ..." (Novi holandski katekizem, 232).

Sicer pa Duh poučuje vsakega kristjana, kako živeti tam, kamor ga je Bog postavil. On edini more, na primer, naučiti, kaj pomeni biti skrbnik, biti oče ali mati, zdravnik ali bolničarka, sodnik ali odvetnik, uslužbenec, profesor, če je kdo kristjan. Duh uči vsakega, kakšna duhovnost je lastna njegovemu poklicu. To je "Duh za vsak dan", ki je od Gospoda.

Upanje sveta

Duh je končno tudi upanje sveta: vodi ves svet in njegovo zgodovino. Podoben je vodi v naravi: vsepovsod prinaša življenje in rodovitnost. *"Pošlješ svoj dih, ustvarjena so, in prenoviš obličje zemlje"* (Ps 103, 30). Če Gospod odvzame svojega Duha, se vse povrne v prah.



Caspar David Friedrich, *Gorska pokrajina z mavrico*,
o./pl., ok. 1810, Folkwang Museum, Essen.

Skrivnostni Duh

V svetu je Duh pogosto skrit. Kot seme, ki kali ravno pod površino tal. Nevidno, vztrajno. Duh je skrit tudi v zavihkih zgodovine. Pogosto ne opazimo njegovega delovanja vse do trenutka, ko se ti zapogibi razga-nejo, kar se zgodi včasih šele stoletja kasneje.

Duh je podoben mehurčkom zraka v vodi ali pa kipenju v notranjosti testa, ki se kvasi in vzhaja. On je kisik. On je žepak zraka – upanje v vase zaprtem svetu, je prostor svobode v zgodovini, ki je navidez brez možnosti. Tam, kjer je Duh, tam je upanje. In tam, kjer je upanje, tam je Duh zagotovo navzoč.

Znakov upanja ne manjka v našem času, kot ugotavlja sveti oče v apostolskem pismu, ki ga je napisal kot pripravo na jubilejno leto 2000: *“Med temi znamenji je treba ovrednotiti na civilnem področju napredek, ki ga je uresničila znanost, tehnika in predvsem zdravstvo v službi človeškega življenja, bolj živ čut odgovornosti z ozirom na okolje, prizadevanje za vzpostavitev miru in pravičnosti povsod, kjer sta kršena, volja za spravo in solidarnost med različnimi narodi, zlasti v zapletenih odnosih med Severom in Jugom v svetu...; na cerkvenem področju pa pozornejše poslušanje glasu Duha s sprejemanjem karizem in pospeševanjem laištv, zavzeta predanost delovanju za edinost vseh kristjanov, prostor za dialog z verstvi in s sodobno kulturo”* (V zarji tretjega tisočletja, 46).

Sicer pa se zdi, da Duh uživa v tem, da nam včasih zmeša naše učene račune, predvidevanja in izpeljave. V času, ko smo – preprosto rečeno – nagnjeni k temu, da bi vse videli črno ali pa vsaj v sivem, postaja Duh ključen za preživetje: *“Upati proti vsemu upanju”* (prim. Rim 4,18). Na njem stoji naša vera, da ta svet in njegova zgodovina nista popolnoma odvisna od talentov ali človeških prizadevanj. Kajti tu je Nekdo, ki more urešničiti celo nemogoče: *“Nič ni nemogoče pri Bogu”* (Lk 1,37).

Upati onstran smrti

Celo zadnjo nemogočnost Duh izigra. On nas prepelje preko smrti v večno življenje. Duh je vedno na strani življenja, nič nima skupnega z razpadljivostjo. Niti z razpadljivostjo neživih ustvarjenin: *“Kajti stvarstvo nestrpno hrepeni po razodetju Božjih sinov ... v upanju, da se bo tudi stvarstvo iz suženjstva razpadljivosti rešilo v svobodo slave Božjih otrok. Saj vemo, da celotno stvarstvo vse do zdaj skupno zdihuje in trpi porodne bolečine. Pa ne samo ono: tudi mi, ki imamo prvine Duha, tudi mi zdihujemo sami v sebi, ko željno pričakujemo posinovljenje, odrešenje svojega telesa. Odrešeni smo bili namreč v upanju ...”* (Rim 8, 19-24).

Že prerok Ezekiel je videl, kako je dih božjega življenja pretekel polje kosti in kako so vsi mrtvi vstali. Bog mu reče: *“Zato prerokuj in jim reci: Tako govori Gospod Bog: Glejte, jaz odprem vaše grobove, vzdignem vas iz vaših grobov, o moje ljudstvo, in vas pripeljem v Izraelovo deželo. Spoznali boste, da sem jaz Gospod ... svojega Duha denem v vas, da boste oživel ...”* (Ezk 37,12). Med vrsticami pa lahko beremo tudi takole: Bog je rekel svojemu novemu ljudstvu: *“Dajem vam svoj resnični dih življenja – Svetega Duha – in vas peljem v pravo deželo, tja, kjer prebivajo tisti, ki so vstali”*. V naslednjem odlomku Pavel to zelo jasno podaja: *“In če prebiva v vas Duh njega, ki je obudil od mrtvih Jezusa, bo on, ki je obudil Kristusa od mrtvih, po svojem Duhu, ki prebiva v vas, priklical v življenje tudi vaša umrljiva telesa”* (Rim 8, 11).

Duh zbuja upanje. Pogled sveta in naš pogled usmerja proti srečanju z Jezusom. Ali je potem čudno, da se Sveto pismo kot celota zaključuje s temi besedami: *“In Duh in nevesta pravita: “Pridi”... Ta, ki pričuje za te reči, pravi: “Da, pridem kmalu.” – “Amen, pridi, Gospod Jezus!”* (Raz 22, 17.20).

Prevedli bratje frančiškani

Kulturne, teološke in filozofske korenine sodobne ideje dialoga

Dialog kot način biti

Kulturna zgodovina Zahoda je v svojem jedru zgodovina dialoga, to pa ne pomeni, da se je Zahod navzven tudi vedno dialoško obnašal. Kultura Zahoda, ali če svoj pogled nekoliko omejimo, kultura Evrope se je napačala iz treh temeljnih virov, ki jih simbolično označujemo po njihovih središčih: Jeruzalem, Atene in Rim. Ta središča niso bila posnetek drugo drugega, ampak so se po svojem bistvu drugo od drugega razlikovala. To, da so se pozneje stekla v eno, evropsko kulturo, pa jim je omogočil podoben odnos, ki so ga gojila do drugačnosti.

Prav odnos do drugačnosti odpira vprašanje dialoga. Na drugačnost se je mogoče odzvati dialoško, lahko pa se nanjo odzovemo tudi z monologom, konfliktom ali asimilacijo v njej. Ti trije odnosi odsevajo krizo identitete, zaradi katere neka kultura ali neki posameznik ni več zmožen vzpostaviti dialoga z drugačnostjo, še manj pa je zmožen v njej prepoznati enega od virov svoje lastne identitete. Če je konfliktni odnos posledica tega, da se človek počuti ogroženega od drugačnosti, je za asimilacijski in za monološki odnos značilno, da ga prvi dela slepega za njegovo lastno avtonomijo, drugi pa za avtonomijo drugačnosti. Konflikt vodi v spopade, monolog v izolacijo in osamljenost, izguba v drugačnosti - asimilacija - pa pomeni beg pred samim seboj. Vsi trije primeri so izraz nezrelega odnosa, v katerem bodisi istost izključuje drugačnost bodisi drugačnost istost. V nasprotju z njimi razume dialog drugačnost prek istosti in istost prek drugačnosti. V dialogu

istost ne izniči drugačnosti (monolog) niti drugačnost istosti (asimilacija).

Človek doseže svojo polnost v pristnem dialoškem razmerju. Že sv. Avguštin je človeka, ki je po svojem bistvu oseba, opredelil kot dialoško bitje, razpeto med istostjo in drugačnostjo, med jazom in nejazom: »Kaj je tako zelo tvoje kakor ti? Kaj je tako zelo netvoje kakor ti?«¹ Po sv. Avguštinu človeka ne moremo razumeti, če ga zapremo na obzorje istosti ali na obzorje drugačnosti, ampak ga lahko razumemo le kot dinamično celoto, ki jo obenem sestavljata istost in drugačnost.

Dialog, ki konstituira človeka kot dinamično celoto istosti in drugačnosti, je oznaka za *način njegove biti*. To predvsem poudarjata Martin Buber in Hans-Georg Gadamer. Dialog ne sodi v vrsto kategorij, ki človeka statično opredeljujejo kot predmet po njegovih lastnostih, to je po tem, *kaj ima*, ampak v vrsto kategorij, ki opredeljujejo kvaliteto njegove biti, to je po tem, *kako je*. Dialoškost - zmožnost odnosov z drugimi ljudmi, z okoljem in s samim seboj - ni ena od zunanjih lastnosti človeka, ampak njegova temeljna zmožnost, ki mu omogoča nenehno izpopolnjevanje njegovega načina bivanja. Zmožnost izpopolnjevanja in spreobračanja je bistvena značilnost človeka kot kulturnega bitja. Ko govorimo o *načinu bivanja*, ne govorimo več o tem, kaj človek ima, ampak o tem, kako je. S tem postavimo kategorijo »biti« nad kategorijo »imeti« in se obenem preusmerimo k vprašanju svobode, ki je zmožnost nenehne izbire načina biti. Ko nekoga opredelim po *načinu* njegove biti, ga opredelim glede na

njegovo *kulturo*, ki je le zunanji izraz njegove notranje zmožnosti *svobodnega izbiranja in odločanja*. Človek se torej razkriva v slogu svojega bivanja: »Človek je slog.«

Velja pa tudi narobe: »Slog je človek sam« (grof de Buffon). Samo človek ima svoj slog ali stil. Je edino bitje, ki presega svet. Zato lahko samo izbira način svoje biti v svetu in s tem svoj slog. To misel je lepo izrazil filozof iz 3. stoletja, Plotin, ko je dušo primerjal z morjem, materialni svet pa z mrežo, potopljeno v morje: »Svet ima dušo, toda duša mu ne pripada, ampak ga spremlja; svet je pod oblastjo, in ne vlada; je v lasti, in ni lastnik. Svet [...] je v duši, ta pa ga drži pokonci. Ničesar ni, kar ne bi bilo deležno duše. Svet je kakor mreža, potopljena v vodi, zato si ne more prisvojiti tega, v čemer je. Z morjem potuje naprej tudi mreža. [...] Po svojem bistvu ima duša tolikšno moč, da lahko v istem zaobjame vse telo; in kjer je telo, tam je tudi duša« (*Enn.*, IV, 3, 9). S tem je Plotin naredil korenit preobrat. Prelomil je z vsakdanjim »naravnim razmišljanjem« (Husserl), po katerem predmetni svet vlada nad našim osebnim, ali kakor se je izrazil Platon, po katerem je duša ujetnica telesa. Nasprotno, po Plotinu je duša dinamično počelo, ki vlada nad telesnim svetom in usmerja življenje. Ta ideja je postala žarišče eksistencialne filozofije: »Substanca človeka je eksistenca« (Heidegger, 1997: 292). Po svojem bistvu človek ni skupek predmetnih lastnosti, ki so postavljene ena ob drugo, ampak - veliko globlje od tega! - svoboda, ki je izvir nenehne izbire bivanjskih načinov.

V samem svojem jedru je svoboda izbiranja povezana z odnosom do drugačnosti, ki tudi določa slog nekega človeka ali kulture. Prav vprašanje odnosa do drugačnosti je bilo nadvse živo v kulturah, ki smo jih simbolično označili po njih središčih kot Jeruzalem, Atene in Rim. Jeruzalem - središče judovstva in rojstni kraj krščanstva - je bilo mesto re-

ligioznega dialoga, v katerem se je človek srečeval z Bogom v njegovi presežni drugačnosti. V Atenah, glavnem mestu grštva, se je na *agori*, trgu, namenjenem političnemu in poslovnemu življenju, razvil politično-filozofski dialog. Iz njega sta se razvili filozofija in demokracija. Zasluga mogočnega rimskega imperija pa je bila, da se je ponižal pred kulturno veličino vojaško poražene Grčije in postal prvi posrednik njene kulture. Tako je Rim ustvaril model kulturnega dialoga, Atene so ustvarile antropološko-filozofski model in Jeruzalem etično-teološki model dialoga. Vsak na svojem področju so Rim, Atene in Jeruzalem sprejeli drugačnost kot vir novih možnosti, vedno vnovične renesanse in samopreseganja.

Rim: kulturni model dialoga

Evropska kultura je po svojem bistvu kultura dialoga. To izzivalno tezo je v delu *Evropa, rimska pot*² razvil Rémi Brague, predavatelj filozofije evropskih verstev na Guardinijevi stólici v Münchnu in srednjeveške islamske filozofije na pariški Sorboni. Svojo idejo utemeljuje na tezi, da je ob svojem nastanku v srednjem veku Evropa za svojo pot izbrala rimski kulturni model. Ta izbira je Evropi, ki je svoj kulturni vzpon začela iz nič, omogočila vrsto vedno novih prerokenj, renesans, začenši s prvo, karolinško. Izbira rimskega kulturnega modela ni v tem, da je Karel Vélíki, »očé Evrope«, prevzel kulturne dosežke antičnega Rima, ampak da je zavzel držo, ki jo je Rim zavzel do politično podrejene Grčije. To držo je slikovito predstavil rimski pesnik Horacij v svojih *Pismih* (II, 1, 156): »Ujetnica Grčija je ujela svojega divjega zmagovalca in vpeljala umetnosti v neotesani Lacij«. Horacij se ne spreneveda glede krutosti, s katero so njegovi rojaki širili politično gospostvo. Ta vidik nenazadnje prevlada tudi v podobi, ki jo ima o Rimljanah današnji čas. Kljub svoji vojaški krutosti pa je bil Rim sposoben pre-

poznati kulturno veličino Grčije, ki si jo je vojaško podredil, njej pa dovolil, da ga je prevzela s svojo kulturo. S tem je prišlo do pomembnega premika v kulturni identiteti Rima: težišče njegove kulture se je premaknilo izven Rima, v Grčijo. Rim grške kulture ni izničil, ampak ji je dal možnost, da je ponovno zaživela na njegovih tleh, kar je bila prva renesansa grške klasike. Spomniti velja le na rimskega cesarja Marka Avrelija, filozofa na prestolu, ki svojega dnevnika ni pisal v latinščini, ampak v grščini.

Podobno držo je zavzel Karel Véliki. Karolinško cesarstvo z glavnim mestom Aachnom je bilo daleč od tedanjih kulturnih središč: Bizanca, Bagdada, Meke. Bilo je tudi daleč od zemljepisnega središča tedaj znanega sveta, ki je bilo nekje na Srednjem vzhodu. Karel Véliki je torej vladal na obrobju, izven središč. Da bi se uveljavil, je začel politično tekMOVATI z Bizancem, ki je bil tedaj središče krščanstva in je veljal za legitimnega dediča antike. Karlov življenjepisec Einhard pa pripoveduje še o drugi, manj znani strani njegovega življenja: ponoči, ko ni mogel spati, se je Karel Véliki, »oče Evrope«, zagrizeno učil pisati na tablicah, ki jih je imel shranjene pod blazino. On, ki velja za očeta šole, je bil sam šolar na »večernih tečajih«. In: ni se učil niti galsko niti nemško, ampak latinsko. Evropa, nepismena celina, se je najprej učila brati latinsko in grško. Brague meni, da je »skrivnost njene veličine« (Brague 2003: 125) v tem, da ji ni bilo odveč, postaviti se v položaj drugotnosti in si izbrati vir svojega kulturnega bogastva izven sebe. Danes se zdi ta odločitev nekaj samoumevnega, v resnici pa je bila njena postavitev v položaj drugotnosti rezultat premišljene in svobodne odločitve, ki bi lahko bila tudi povsem drugačna, kakor bi tudi Rimljani v svoji vojaški premoči lahko grško kulturo povsem uničili. Odločitev Evrope pa kaže, da je antiki priznala kulturno prvenstvo, sama pa se je postavila v položaj drugotnosti.

Njena kulturna zavest je zato po svojem izvoru razsrediščena, ekscentrična, z virom izven sebe, kar je njeni drži dalo pečat kulturne dialošKOSTI vse do konca francoskega 17. stoletja, ko se je uveljavila novoveška težnja po zavračanju zunanjih virov in temeljev. Šele tedaj pride v kulturni drži Evrope do premika od ekscentričnosti k temu, kar mnogi označujejo kot evropocentričnost. S tem je izgubila izvorno držo drugotnosti.

Drža drugotnosti ji je omogočala, da se je učila od drugih kultur. Vsakokrat, ko se je obrnila k svojim antičnim virom, je prišlo do njenih ponovnih rojstev, renesans. V nasprotju z evropsko kulturo islam nikoli ni zavzel drže drugotnosti v odnosu do antike. Antična spoznanja, za katera se je zanimal, je sprejel in asimiliral, a antike nikoli ni sprejel kot svojega temelja, h kateremu bi se zaradi njegovih neminljivih, klasičnih dosežkov bilo vredno vračati kot k viru prerojenja. Zato islam ne pozna renesans.

Kulturno držo drugotnosti je omogočala tudi latinščina, ki je Zahod ni imel za jezik Boga samega, kakor je to veljalo v islamu za arabščino. V islamu je vsako tuje delo, prevedeno v arabščino, jezik Boga, pridobilo na svoji vrednosti in dostojanstvu. Muslimanski svet drugih kultur ni sprejemal kot vir, ki bi ga lahko kulturno obogatil, ampak je samega sebe razumel kot dopolnitev in obogatitev drugih kultur. Nasprotno Zahod latinščine ni razumel kot absolutni jezik, ki bi bil dopolnitev drugih. Latinščina je veljala za enega od jezikov, v katere je bilo prevedeno Sveto pismo. Ker so se latinščino morali vsi učiti in je zato nihče ni mogel imeti za materin jezik, so bili pred njo vsi enaki. Zato je lahko vršila vlogo srednika, ne da bi se sama postavljala v središče.

Nenazadnje je k razsrediščeni zavesti Evrope prispevalo tudi krščanstvo. Ideja drugotnosti je temeljni kamen krščanske zavesti. Krščanstvo se zaveda, da je drugotno že z zgo-

dovinskega vidika, ker je prišlo za judovstvom. Tudi islam je prišel za judovstvom in iz njega izhaja, a se v nasprotju s krščanstvom do njega ne postavi v položaj drugotnosti. Po nekaterih virih naj bi Mohamed prihodnjemu kalifu Omarju rekel, da branje Korana zadoštuje, zato imajo islamski teologi študij Svetega pisma za nepotreben ali pa ga celo prepovedujejo. Judom in kristjanom namreč očitajo, da so razodetje slabo razložili ali pa ga celo hoté ponaredili (Brague 2003: 62-63). Tudi v krščanstvu se je poskušala uveljaviti podobna težnja, ki jo po njenem zagovorniku Markionu poznamo kot markionizem, a jo je krščanstvo zavrnilo kot krivoverstvo. Ker je razodetje svojo polnost doseglo v Novi zavezi, v Jezusu Kristusu, je po Markionu Stara zaveza nepotrebna in jo je treba zavreči. V nasprotju z markionizmom se krščanstvo nenehno vrača k Stari zavezi kot svojemu viru. S tem kaže, da drugačnosti niti ne odpravlja niti ne asimilira, ampak jo sprejema v njeni drugačnosti takšno, kakršna je.

Pravi nosilec drugotnosti v krščanstvu pa je Jezus Kristus, ki z vsem svojim bivanjem utemeljuje ontologijo drugotnosti. Jezus Kristus, sin živega Boga, se je utelesil, da bi stregel, in ne, da bi mu stregli. Njegovo življenje, ki temelji na popolni odpovedi samemu sebi, je sv. Pavel označil z besedo *kenosis*.³ Izničenje ali izpraznjenje samega sebe, kar beseda pomeni, omogoča, da v krščanski ontologiji prvo, osrednje mesto zavzema drugi, bližnji, in ne jaz. Ontologija, ki temelji na biti Jezusa Kristusa, ima dve pomembni posledici: sekularizacijo, tj. ločitev med svetim in posvetnim,⁴ in svetost človeškega življenja, ki izhaja iz Božjega učlovečenja. S tem se krščanstvo radikalno loči od drugih religij, ki ne ločujejo med svetim in posvetnim, Boga in človeka pa ločujejo z nepremostljivim prepadom. Takó je religiozni model drugotnosti, značilen za krščanstvo, teološko podprl kulturni model drugotnosti, ki ga je Evropa prevzela od Rima.

Po svojem izvoru je evropska kultura dialoška, kar ne pomeni, da se tej drži pozneje ni nikoli izneverila. Zlasti z novim vekom je postajala vse bolj evropocentrična in monološka. Za njeno izvirno držo pa je bila značilna dialoškost, odprtost do drugačnosti, do vrednot drugih kultur, ki jih je prepoznala kot neminljive, tj. klasične, in jih sprejela za svoje. Veličina Evrope je v tej njeni izvorni učljivosti, iz katere se je vedno znova prenavljala in postajala kulturno bogatejša. S tem, ko je antiki priznala kulturno prvenstvo, je privzela držo drugotnosti, to pa je v njej porodilo tudi nekakšen občutek niževrednosti, ki jo je spremljal tudi v odnosu do drugih kultur. Zaradi tega Evropi ni bilo težko pogledati nase skozi oči drugih kultur, iz česar je nastala posebna literarna vrsta, ki je v drugih civilizacijah ni mogoče najti. Dela, ki Evropo prikazujejo skozi oči drugih kultur, so na primer Montesquieujeva *Perzijska pisma*, Cadalsova *Pisma iz Maroka* ali Favrova *Poučna in nenavadna pisma*, za katera so avtorji gradivo črpali iz poročil misijonarjev. Takó so kulture, ki si jih je Evropa politično podredila, imele na Evropo določen vpliv in jo kulturno bogatile. Njena drža je drža dialoga, ki temelji na zavesti, da prava moč kulture ni v zavračanju tujih kultur niti v tem, da jih asimilira, ampak v tem, da zmore nase pogledati tudi skozi njihove oči in se ob tem prenavljati. V tem je ena temeljnih značilnosti dialoga: pogledati nase skozi oči drugega.

Jeruzalem: etično-teološki model dialoga

Temeljno vprašanje, na katerega različne religije iščejo odgovor, je vprašanje o razmerju med Bogom in človekom. Judovstvo je to razmerje razumelo kot zavezo, ki se je po krščanski razlagi z novo zavezo dopolnila v Jezusu Kristusu. Jedro in rdeča nit obeh zavez pa je postopno razodevanje božje ljubezni, ki se je v vsej svoji polnosti razodela v Kristusu, Bož-

jem sinu. V tem se Sveto pismo jasno razlikuje od ostalih religij: odnosa med Bogom in človekom ne pojmuje niti kot izključujočega razmerja, ki bi Boga in človeka zaprlo vsakega v svoj svet, niti kot zlitja v eno celoto, ampak ju postavlja kot dva samostojna, neizprosna sogovornika, ki pa vstopata v dialog ljubezni. Zgodovina obeh zavez je zgodovina dialoga ljubezni med Bogom in človekom. Kakor med sogovorniki v resničnem dialogu ni niti popuščanja niti izkrivljanja resnice, tako je tudi svetopisemski dialog med Bogom in človekom dramatičen: poln iskanj, največkrat neznosnih napetosti (Job), predvsem pa nepričakovanih preobratov (spreobrnjenje sv. Pavla). Neizčrpno bogastvo božjega življenja se v nobenem drugem odnosu ne bi moglo razodeti na tako veličasten in pristen način. V dialogu Bog spregovori na človeški način, kar omogoča, da človek Božjo besedo tudi sprejme, to pa ne zmanjša napetosti, ki je posledica Božje presežne drugačnosti, ki nenehno ruši omejene, mitične podobe, ki si jih človek po svoji volji ustvarja o Bogu in jih preslikava vanj. Božja beseda, izrečena v dialogu, je človeška, obenem pa neskončno presega vsa človeška obzorja.

V dialogu se postopoma razodeva Božja ljubezen do človeka. Že v Mojzesovih knjigah Bog razodene svoje prijateljstvo do človeštva, kar se pokaže v *izvoljenosti* Izraela. Božja svetost pa se vedno bolj razodeva kot bogastvo dobrote in zvestobe (2 Mz 34,6). Najgloblje so dramo ljubezni v stari zavezi doživljali preroki, ki so dialog med Bogom in izvoljenim ljudstvom primerjali razmerju med zaročencem in zaročenko, polnim strastne ljubezni in ljubosumja, trpljenja in odpuščanja. Dialog ljubezni, ki je daleč od tega, da bi bil le površna izmenjava besed, ima za cilj ustvariti človeku novo srce, zmožno ljubezni (Ezk 36, 26. 16,60). Ta cilj pa je od Boga zahteval, da je v dialog vedno vlagal več, kakor mu je izvoljeno ljudstvo vračalo: »Z večno ljubeznijo

te ljubim, zato ti tako dolgo izkazujem dobroto,« razglašala Bog (Jer 31, 3.20.22).

Vedno močnejša je postajala tudi zavest, da Bog ne nagovarja samo izvoljenega ljudstva, ampak vsakega posameznika, še zlasti pravične, uboge in majhne, nenazadnje tudi pogane in vse stvarstvo (Mdr 11, 23). Človek na njegov nagovor odgovarja s svojo ljubeznijo in slavi ne samo svojega Gospoda, ampak vse, kar je z njim povezano: njegovo ime, postavo in modrost. Svojo ljubezen do Njega pa je pripravljen zapečatiti z mučeništvom (2 Mkb 6-7). Ko je rabi Aqiba leta 135 mučeniško umiral za Boga, je dejal: »Ljubil sem ga z vsem svojim srcem in z vsem svojim imetjem. Nisem pa še imel priložnosti, da bi ga ljubil z vsem svojim življenjem. Ta trenutek je prišel.

Dialog ljubezni med Bogom in človekom se je začel s stvarjenjem, dopolnil pa se je v novi zavezi z rojstvom, smrtjo in vstajenjem Božjega sina. V tem dogodku se razodene brezmejnost Božje ljubezni. Bog, ki se »spominja usmiljenja« (Lk 1, 54), gre prek vseh meja in se človeku izroči kot dar. Daru pa si ne moremo nikoli prislužiti, ker je po svojem bistvu vedno zastojniški in je sad dobrote. Po svoji dobroti in človekoljubnosti nas Bog rešuje, »a ne zaradi del pravičnosti, ki bi jih storili mi, marveč po svojem usmiljenju, s kelpjo prerojenja in prenovitve po Svetem Duhu« (Tit 3, 5; Rim 5, 6). Nova zaveza je nova, ker je Kristus »prinesel vso novost, pri našajoč samega sebe« in je sam »Novost, ki je prišla prenovit in poživiti človeka.«⁵ V tej Novosti se je razodelo nekaj, česar človeško »oko ni videlo in uho ni slišalo« (1 Kor 2, 9): brezmejnost Božje ljubezni. Bog je človeka prvi ljubil, njegova ljubezen pa je tako brezmejna, da za življenje sveta ni odlašal darovati svojega edinorojenega Sina (Jn 3, 16; Rim 5, 8). »On ni prizanesel lastnemu Sinu, temveč ga je dal za nas vse. Kako nam torej ne bo z njim tudi vsega podaril?« (Rim 8, 32). Ta do-

godek ni eden izmed dogodkov sveta, ampak je Dogodek, v katerem je Bog svet ustvaril in h kateremu je svet usmerjen. Je Dogodek pred vsemi dogodki. V njegovi moči človek ljubi in je od Boga ljubljen. Je korenina, ki omogoča sleherni dialog, obenem pa je tudi poslednji smisel vsakega dialoga. Brez ljubezni se dialog razvodení in se izniči. Najvišji in nepresegljivi kriterij katerega koli dialoga je torej dialog ljubezni, v polnosti uresničen v osebi Jezusa Kristusa, zato Janez v začetku svojega Evangelija Jezusa Kristusa ne označi zgolj slučajno kot učlovečeno Besedo (Logos). »V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog. Ta je bila v začetku pri Bogu. Vse je nastalo po njej in brez nje ni nastalo nič, kar je nastalo. V njej je bilo življenje in življenje je bilo luč ljudi« (Jn 1, 1-5). Kakor Jezusa Kristusa ne moremo ločevati od sveta, tako ga tudi ne moremo ločevati od Boga. On, »edinorojeni Bog, ki biva v Očetovem naročju«, je razložil Boga, ki ga »ni nikoli nihče videl« (Jn 1, 18). Po Jezusu Kristusu, razodeti in učlovečeni Besedi, je bivanje človeka in sveta dobilo nov smisel. Na razodetju, da je Bog ljubezen (1 Jn 4, 8.16) in da je človek ustvarjen v Jezusu Kristusu, temelji tudi spoznanje, da se lahko človek v polnosti uresniči le prek dialoga ljubezni. Kristologija je temelj radikalne, dialoške ontologije.

V filozofskem jeziku je dialog med Bogom in človekom formuliral Martin Buber (1878-1965), filozof, izhajajoč iz judovskega izročila, ki je opozarjal, da je pristno razmerje med človekom in Bogom dialog. Temeljna kategorija njegove filozofije dialoga je razmerje. »Na začetku je razmerje: kot kategorija bitja [...]. *A priori* razmerja; *vrojeni ti*« (Buber 1982: 21). Zaveze ni mogoče opredeliti s kategorijami aristotelske substancialne ontologije, ki daje prednost predmetu, ampak s kategorijo razmerja. To, kar je človeku vrojeno, niso ideje, ampak razmerje, ki ga ni brez tija.

Bubrova ontologija - ontologija vrojenega tija - je ontologija dialoga (ontološko bivanje), ki ni le v nasprotju s tradicionalno objektivistično-substancialno ontologijo, ampak tudi z novoveško subjektivistično ontologijo (monološko bivanje) (Buber 1982: 118). Sve-topisemska ideja človeka ni ideja vaze zazrtega jaza, za katerega je razmerje zgolj nebitvena lastnost in jezik eno od sredstev, ampak ideja duha, ki se rojeva iz razmerja oz. iz jezika. »V resnici namreč ni jezik v človeku, ampak je človek v jeziku in govori iz njega - tako tudi vsaka beseda, tako vsak duh. Duh ni v jazu, marveč med jazom in tujem« (Buber 1982: 29). Te izvorne resnice pa človek ne uvidi vedno, saj v njegovem površnem, vsakdanjem življenju največkrat prevlada neosebna drža, usmerjena k stvarjem, k predmetom, k tistemu, kar človek ima. To površno držo, ki obravnava svet in človeka kot predmet in se kaže v besedi »jaz-ono«, razlikuje Buber od izvirne drže, ki se kaže v temeljni besedi »jaz-ti«, to pa je mogoče »izgovoriti le s celim bitjem« (Buber 1982: 3). Resnično življenje temelji na tej izvirni, celostni drži, ki je vsa usmerjena k srečevanju: »Vse resnično življenje je srečevanje« (Buber 1982: 9).⁶ Srečevanje ne pomeni »nekaj imeti«, ampak pomeni »stati v razmerju«. Človeka torej ne opredeljujejo njegove vsebine, ampak razmerje, ki se v polnosti razvije v dialogu in srečevanju. Zato človeka tudi ne moremo razumeti pravilno, če ga opredelimo kot posameznika znotraj vrste *animal rationale*. Izvirno ga lahko razumemo le iz njegovega razmerja z izvirnim Ti-jem. Še preden jaz stopi v razmerja, ki jih ima s predmetnim svetom, pa stoji pred večnim Ti-jem, zato svet ni nekaj poleg Boga, ampak je v Njem, v večnem Ti-ju.⁷ Popolno razmerje je dialoško razmerje. Samo znotraj takšnega razmerja je mogoče osmisлити tudi ljubezen. Ljubezen, ki je zaprta v monolog, je pekel, Lucifer; ljubezen, ki ostaja v dialogu, pa je odgovornost (Buber 1982: 15; 118).

Atene: antropološko-hermenevtični model dialoga

V Atenah je dialog doživel svoj vzpon s Sokratom in Platonom, ki sta ga uporabila kot sredstvo iskanja resnice, uveljaviti pa sta ga poskušala tudi v politiki, a neuspešno. Za Sokrata je bil dialog najvišji način uresničevanja filozofske misli, Platon pa ga je uporabljal bolj kot literarno vrsto, ki bi jo v marsikaterem od svojih del lahko nadomestil s kakšno drugo. Najpomembnejše je, da sta Sokrat in Platon jezik razumela kot izvirno mesto resnice. Takšno razumevanje jezika ima svoje korenine v obdobju, ko je grška družba prehajala iz arhaične v klasično, polisno ureditev, ko se je vloga jezika in besede korenito spremenila (Vernant 1986: passim.). V arhaični dobi, ko je bilo najvplivnejše kraljestvo mikensko, je bila beseda in s tem politična moč v rokah kralja, z razkrojem kraljestva po 12. stoletju pred Kristusom in izginotjem kralja pa je beseda postala svobodna, kar je omogočilo nastanek mestne države in racionalnosti. Na mesto kralja stopi sedaj beseda «logos», o čemer priča misel sofista Gorgiasa: »Beseda je mogočen vladar« (Diels in Kranz 1922: 251). Doslej je bila beseda odvisna od vladarja, odslej je vlada odvisna od besede. Politična moč je počasi prehajala v roke državljanov, ki so veljali za enake in so o političnih odločitvah razpravljali na *agori*, mestnem trgu, kjer se je merila moč besede. Močnejša je bila beseda govornika, večja je bila možnost, da uveljavi svoje ideje. Z besedo pa je v središče stopil tudi človek in njegova eksistenca. Beseda, »izpostavljena« na *agori*, ni bila več zaprta v privatno in religiozno sfero, ampak je postala najpomembnejše, vsem dostopno sredstvo politične uveljavitve, *agora* pa središče *polisa*.

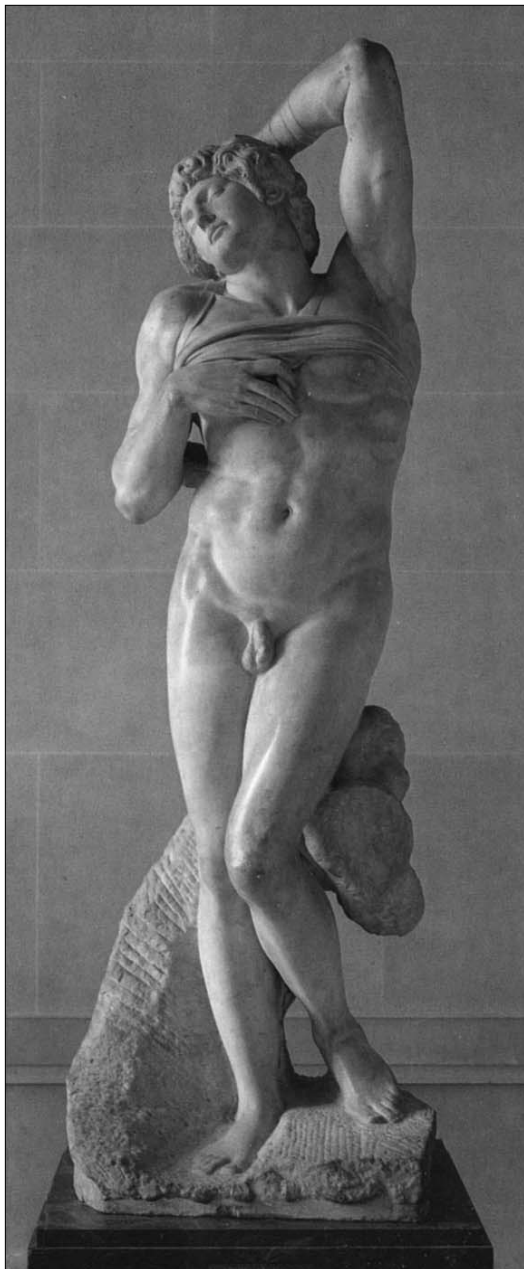
To ni omogočilo le razvoja različnih besednih vrst, med katerimi je osrednje mesto pripadlo govorništvu, ampak je povečalo tudi zanimanje za iskanje resnice in pravičnosti, kar je filozofiji dalo novega zaleta in jo postavilo

v povsem novo vlogo. Pred očmi mnogih je na javnem prostoru imela možnost za zmago tista beseda, ki je bila močnejša v argumentih in je poslušalce nagovorila takó, da se je v razmerju do njih postavila v objektivno in neopredeljeno sredino. Temeljna kategorija grškega *polisa* je s tem postala ideja sredine in enakosti, ki je izpodrinila hierarhično zasnovani kozmični in družbeni red. Naravoslovci sveta niso več razlagali hierarhično, ampak simetrično z idejo enakomerne porazdelitve elementov in vlog «isonomía». Tudi zdravje so razumeli kot enakomerno razporeditev moči. Na družbenem področju se je začela uveljavljati ideja, da pred zakonom in besedo ni nihče privilegiran, ampak so vsi enaki. Kriterij moči neke besede ni bil več ta, kdo je besedo izrekel, ampak njena umljivost. Nad življenjem je s tem zavladala boginja enakosti, Dike «Pravičnost», ki je skrbela za enakost in vzajemnost. Prav o njej govori Anaksimander v fragmentu, ki velja za najstarejši ohranjeni stavek nekega filozofa: stvari po pravičnosti »druga drugi plačujejo kazen in poravnavo za krivdo po redu Časa« (Diels in Kranz (1. zv.) 1922: 15). Iz ideje, da je stvarnost utemeljena na enakosti, se je razvila geometrija, katere temelj je ideja o homogenosti prostora. Zato je Platon geometrijo postavil na najvišje mesto, takoj za dialektiko: »Nebo in zemljo, bogove in ljudi povezujejo občestvo, prijateljstvo, urejenost, premišljenost in pravičnost. Zato imenujejo to vesoljstvo lepa urejenost, ne pa - prijatelj moj - neurejenost in razuzdanost. [...] Geometrična enakost ima veliko moč med bogovi in ljudmi« (Grg 508a).

Za razliko od sofistov, ki so besedo postavljali v službo politične demagogije ali privatnega interesa, je Sokrat besedo postavil v službo filozofije, usmerjene k resnici. Predvsem dialogi, ki jih je Platon napisal na začetku svoje filozofske poti kmalu po Sokratovi smrti, so odsev resničnih sokratskih dialogov «sokratikoi logoi». Razlagalci Platonove filozofije dolgo niso znali odgovoriti, zakaj v nekaterih

zgodnjih dialogih Platon ne pride do jasnih, enoumnih odgovorov, ampak obstane v slepi ulici. Danes je odgovor jasen. To ni bil njegov namen. »Bolj kot informirati hoče dialog

formirati« (Goldschmidt 1963: 3). Prva skrb sokratskih dialogov niso nova spoznanja in informacije, ampak oblikovanje sogovornikove osebnosti. Namen sokratskega dialoga ni »go-



Michelangelo Buonarroti, Umirajoči suženj,
marmor, začet 1513, Louvre, Pariz.

vor o« neki temi (delokucija), ampak »nagovor« sogovornika (alokucija). Čeprav vsak od Platonovih dialogov nosi podnaslov, ki opredeljuje temo dialoga (o pobožnem, o duši, o molitvi, o pogumu, o prijateljstvu itd.) in čeprav v *Gorgiasu* (491a) slišimo Kaliklov očitke Sokratu, da »stalno govori o čevljarjih, krojačih, kuharjih in zdravnikih«, je pomembnejši od teme, okoli katere se razgovor suče, sobesednik. V središču dialoga je v resnici sogovornik, četudi na neopazen način. Bistvo in cilj dialoga ni izrekanje resničnih spoznanj, ampak preusmeritev dušne drže k resnicoljubnosti. Resnicoljubnost je temelj resnic, ki jih izražamo v misli ali jeziku. Razlikovanje med resnicoljubno držo in resničnimi stavki najdemo tudi v Aristotelovi *Nikomahovi etiki*.

Dialog - beseda vzeta iz življenja za življenje - ne more postati suhoparna, teoretično-abstraktna razprava. Platon pravi, da ne sme biti nekaj mrtvega, ampak »kot živo bitje« (Fjdr 264c) in da je »mera [...] takšnih besed pri pametnih ljudeh vse življenje« (Drž 450b). V dialogu je treba začititi življenjski utrip, ta temeljna povezanost z življenjem pa se kaže kot skrb. Gonilna sila dialoga je *skrb* za kreposti (Apl 31b), za to, da bi bili »čim boljši in razumnejši« (Apl 36c). Ker Sokrat te skrbi ni našel v vsakdanjem življenju svojih someščanov, jih graja: »Najboljši med možmi, prebivalec Aten, najpomembnejšega, po modrosti in moči najslavnejšega polisa, pa te ni sram, da se ukvarjaš le s tem, kako bi si pridobil čim več premoženja, slave in časti, za razumnost, resnico in za to, da bi imel čim boljšo dušo, pa si ne prizadevaš in za to ne skrbiš?« (Apl 29d-e). Sokrat ne neha poudarjati, da se dialog ne spušča v postranska vprašanja, ampak v samo jedro človeške eksistence, kar je povzel z besedami oraklja, zapisanega na portalu Apolonovega templja v Delfih: »Spoznaj samega sebe!«. ⁸ Skrb ni le gonilna sila dialoga, am-

pak tudi cilj dialoga. Skrbi, ki jih ima človek v vsakdanjem življenju, največkrat ne izvirajo iz skrbi za kakovostno, krepostno življenje, ampak so usmerjene na obrobje eksistence v materialni položaj in družbeni status. Vsakdanja skrb je bolj usmerjena k temu, kaj imam, kot k temu, kaj sem. Temeljna dolžnost filozofije pa je, preusmeriti skrb k temeljnim vrednotam človeške eksistence, ki so po Sokratu razumnost, resnica in duša. Redko kateri filozof je tako jedrnatopredelil temeljne vrednote človeške eksistence, za katere je filozofija odgovorna. Med filozofi 20. stoletja je to skrb za vzgojo skrbi obnovil Heidegger, ki je v skrbi prepoznal bistveno značilnost človeške biti.

Dramatični značaj dialoga kaže, da to nikakor ni misel, ki bi gladko tekla od začetka do konca, ampak je polna prevratov in napestosti. Iz brezizhodnih smeri, v katere pogosto zaide, se mora vračati k izhodiščem, kar jo dela bolj mislečo, meditativno, in ji omogoča, da se bolj zbliža s svojim predmetom, ki naj bi si ga usvojila in naredila za svojega. Zbližanje misli z njenim predmetom ni enostavna danost, ampak prav rezultat nenehnega vračanja k mišljenemu predmetu, ki ga misel odkriva z vidika vedno novih predpostavk. Dramatičnost pa izhaja tudi iz dejstva, da dialoška misel ni monolog, ampak je vanjo enakovredno vpleten sogovornik. Sobesednika v dialogu nenehno premagujeta stališča drug drugega, ki so potopljena v videz resnice, in ne izražajo prave resnice. Vsakdanja misel, praviloma potopljena v videz resnice, se ne ravna v skladu s temeljnimi vrednotami eksistence, kot so dobro, plemenito ali resnično, ampak sledi »velikemu razumu«, kakor Nietzsche imenuje koristnost. Sokratski dialog pa misel preusmerja od logike koristnega k logiki dobrega in resničnega, kar še zdaleč ni lahko delo. Zato Victor Goldschmidt pravi: »Kar koli že je bilo izrečenega o Platonovi misli, ta še zdaleč ni podobna lahkemu golobu, ki ga nič ne stane, da zapusti zemljo

in poleti v čisti prostor utopije. Platonove razprave so dialogi. In golob se mora v vsakem trenutku otresati sobesednikove duše, polne svinca. Vsak dialog je izbojevan« (Goldschmidt 1963: 337-338). To zblíževanje misli z resnico je Platon v *Državi* prikazal kot strm in naporen vzpon filozofa iz temne votline, v kateri ljudje zadovoljno živijo v prepričanju, da jim je dana vsa resnica. Filozof pa hoče pokazati navideznost teh resnic in misel izpeljati iz teme v svetlobo, ki stvarjem omogoča, da se pokažejo v svoji izvorni podobi, kakor se v siju sonca stvari pokažejo takšne, kakršne so. In zopet: bolj kakor dokončno spoznanje predmeta je tu za dialog pomembna pot, ki očiščuje in osvobaja misel. Dialog je torej naporna pot, vzpon, dogajanje, drama, ki ima za cilj svobodo duha. Kakor je cilj tragiške drame katarza, tj. očiščenje od nezmernih čustev oz. strasti, takó je namen sokratskega dialoga, ki je filozofska drama, očiščenje duha od videza in ga pripraviti za resnico. To dramo spreobrnitve duha je že Platon opisal kot pot (Apl 36c), kar nas spominja na moto, ki ga je Heidegger zapisal na začetku svojih zbranih del: »Pota, ne dela!« (Wege, nicht Werke!), ali pa na Kantovo prepričanje, da se »filozofije ne moremo naučiti, ampak se kvečjemu lahko naučimo filozofirati« (*KrV*, A 837/B 865). Temeljno prepričanje Sokrata ali Platona je, da filozofije ni mogoče preliti v sistem, ampak da je po svojem bistvu drama duha na poti iz videza v resnico. Oblika, zmožna, da to izvorno dramo duha predstavi v njenem jedru, pa je dialog. Res je, da je cilj sokratskega dialoga jasno spoznanje zastavljenega problema, ki se konča z definicijo, a pomembnejše za dialog je očistiti duha sobesednikov, ki so v dialogu udeleženi, jih zblížati s problematiko in narediti tankočutnejše za spoznanje resnice.⁹

Ker pa je človeku udobneje živeti v navidezni resnici, prilagojeni merilom koristnega, potrebuje dialog priganjačev, kakršen je bil tudi Sokrat. Smrtna obsodba, ki ga je dole-

tela, je bila posledica strahu, ki ga je zbudil med oblastniki, ko je Atence priganjal, naj opustijo lahkotnost navidezne resnice in zaživijo po merilih resnice in pravičnosti, ki sta neodvisni od njihovih zasebnih interesov. Na zatožni klopi je sodnike še enkrat opozoril na nepogrešljivost njegove vloge buditelja med Atenci: »Če me usmrtite, ne boste zlahka našli drugega, ki bi bil takšen in bi ga bog dodelil polislu kot velikemu in plemenitemu konju, ki pa je zaradi velikosti precej len in mu je potreben neki obad, da ga zbujajo. Meni se zdi, da me je bog takšnega dodelil polislu: kot nekoga, ki vas nenehoma zbujajo, prepričuje in graja« (Apl 30e). Sobesednik, ki se z njim v dialogu srečam, je drugačen, ta drugačnost pa ni le projekcija mojih želja, ampak prava, neobvladljiva Drugačnost. Sobesednik me v dialogu nagovarja z zornega kota te drugačnosti, v katerega se jaz ne morem postaviti in se z njega opazovati. Zato je pravi, resnični dialog vedno nekaj nadležnega, kar me bega in odkriva v povsem neznani luči. Takó tudi razkrinkava iluzije, ki jih imam o samem sebi, in razbija polresnice ali laži, v katere ovijam svoje življenje. Zato so Atenci Sokrata doživljali kot nadležnega obada, ki velikemu konju ne dovoljuje, da bi se uspaval.

V nasprotju s sofisti, ki so nastopali kot učitelji *ex cathedra*, pravi Sokrat zase, da ni »nikoli postal učitelj nikogar« (Apl 33a). Čeprav so Atenci razgovore z njim doživljali kot obadjo nadlogo, je za dinamiko sokratskega dialoga značilno, da Sokrat ne stopa v središče in ne nastopa z avtoriteto, s katero bi si podrejal sogovornika, ampak kot pobudnik dialoga. Dialog je smiseln le, če se udeleženec v dialogu že vnaprej odpoje temu, da bi se postavil v središče, kar bi se končalo v monologu. To je Sokrat uresničeval z vnaprejšnjim priznavanjem svojo nevednosti. V nasprotju s tistimi, ki v resnici ne vedó, a mislijo, da vedó, se zaveda svoje radikalne nevednosti: »Jaz ničesar ne vem, a tega tudi ne mislim«



Trojanski konj. Glina, pozno 7. stol. pr. Kr. (najden na Mikonosu l. 1961), Nemški arheološki inštitut, Atene.

(Apl 21d; prim. Alk I 117c). S tem je negativnemu vztrajanju v navideznem vedenju, značilnem za vsakdanje, lagodno življenje, postavil nasproti pozitivno priznanje lastne nevednosti. Takšno dejanje si zasluži ime filozofije, ki ni modrost, ampak ljubezen do modrosti. Po prepričanju Grkov je modrost lastnost bogov, ljudje pa so le ljubitelji modrosti, ki se ji lahko približajo, če najprej priznajo svojo nevednost. V *Simpoziju* Platon opiše Sokrata, ki je zanj utelešenje filozofije, z mitičnim likom Erosa, dečka, ki je po starših pol bog pol človek. Zaradi svoje dvojne narave je razpet med zemljo in nebo. Zemeljski element je podedoval od svoje zemeljske matere Revščine (Penija), nebeški od svojega božanskega očeta Najdipota (Poros), ki mu v njegovi iznajdljivosti ni zaprta nobena pot. Kot človek je ubog, niti nežen niti lep, grob, zanemarjen, bos, brez doma, prenočuje na tleh, brez odeje, spi pred vrati in ob poteh pod milim nebom. Kot bog pa stremlji po lepih in

dobrih stvareh, je pogumen, drzen, silovit, izreden lovec, ki si vselej izmišlja nove zvijače, željan razumnosti, iznajdljiv, izreden čarovnik in vse življenje filozofira (Smp 203b-d). Iz teh nasprotij človeške eksistence se rojeva drama življenja, ki je svoj najvišji izraz dobila v filozofiji, v življenju Sokrata.

Sokrata so njegovi življenjepisci - Platon, Ksenofont ali Aristofan - opisali kot grdega po zunanosti. Opis spominja na besede, s katerimi so dramatik opisovali spačene podobe silenov, napol živalskih napol človeških spremljevalcev boga Dioniza. Nietzscheju, ki je teoretično prodornega Sokrata imel za začetnika oddaljevanja misli od življenja, se zdi »pomenljivo, da je Sokrat bil prvi znameniti Grk, ki je bil grd« (Nietzsche 1920: 190). A to je Nietzschejeva interpretacija. Pierre Hadot pa za Kierkegaardom poudarja, da je bil »Sokrat prvi individuum v zgodovini zahodne misli« (Hadot 1987: 95). Njegova nenavadna, zunanja podoba je bila le

znamenje njegovega duhovnega genija, ki se je izražal v ironiji. V ironiji je Kierkegaard videl vso njegovo veličino.

Sokrat je dialog opisal kot majevtiko, porodničarstvo, katerega namen je sogovorniku pomagati, da sam izreče spoznanja, ki jih nosi v sebi. Majevtika temelji na ironiji, tj. na metodi postavljanja vprašanj, katere skrivnost je v hlinjenju nevednosti. V razgovoru, ki se je razvijal iz hlinjene nevednosti, je Sokrat drugo za drugim postavljaj vprašanja o temah, za katere se je zdelo, da so jasne in o katerih ni nič dvomil. S tem je pri sogovorniku zbudil dvom. Bistvo ironije je v tem, da ne sprejema ustaljenih prepričanj, ampak jih postavlja pod vprašaj. Na drastičen način so to ironično, do kulture in stvarnosti zadržano in nekonvencionalno držo prevzeli kiniki, med katerimi je izstopal Diogen, poznan po radikalnem nasprotovanju civiliziranim oblikam obnašanja. Nekoč, ko je »šel v gledališče v smeri nasprotni onim, ki so prihajali ven, so ga vprašali: 'Zakaj?' Odgovoril je: 'Vse življenje to počnem'«. Platon ga je označil kot »Sokrata, ki se mu je zmešalo«. ¹⁰ Prav Diogen najbolj uteleša destruktivni, subverzivni vidik ironije, ki ima za svoj cilj spodkopavanje ustaljenih podob. Nekaj podobnega je počel tudi Sokrat s svojim ironičnim nastopom, a njegov cilj ni bilo rušenje kulturnih vrednot, ki bi jih nadomeščal z naravnimi težnji, za kar si je prizadeval Diogen, ampak razgradnja vseh tistih oblik vedenja, ki so posameznika ovirale, da bi se izrazil kot individuum. Sokrat je torej Atence preusmerjal na pot individualizacije.

Ko je nastopil, kakor da nič ne ve, si je Sokrat v odnosu do sogovornika nadel masko vpraševalca in se razcepil ali podvojil v Sokrata, ki hlina nevednost, in Sokrata, ki v resnici ve. V resnici je Sokrat dobro vedel, kam hoče pripeljati pogovor. Četudi je Sokrat v resnici vedel, je njegovo hlinjeno priznanje nevednosti sogovornika opogumilo, da

se je izrazil v svoji drugačnosti in pristnosti. Dialog je torej nekakšna igra, v kateri si vsaj eden od sogovornikov nadene masko nevednosti, a ne zato, da bi prekril resnico, ampak da bi pri drugem prebudil spraševanje in bolj zavzeto iskanje resnice. Takó se je dialog izognil neosebneemu, teoretičnemu razmišljanju in se preselil na tla eksistence same, kar je odprlo možnost, da se v njem izrazijo najboljčutljivejša vprašanja človeške eksistence. Bistveni cilj sokratskega dialoga je spodbuditi sogovornikovo zavest, da se odpre lastni eksistenci in začuti njene temeljne probleme. Ob tem se pokaže nemoč jezika: dialog, ki zavest preusmerja k eksistenčnim vprašanjem, sam ne zmore dati zadnjih odgovorov. Ostane le izkušnja temeljnih eksistenčnih vprašanj in zavest o omejenosti jezika. Dialog torej meri onkraj samega sebe na zavest in jo poskuša narediti živo, občutljivo, pozorno. Poslednje spoznanje dialoga je, da moralne in eksistencialne izkušnje ni mogoče celovito in dokončno zaobseči v besedah in je v njih »uskladiščiti«. Vprašanja človeške eksistence in moralnih odločitev logična analiza ne more do konca izčrpati, ampak je lahko le predmet vedno žive skrbi. Zato Sokrat ne neha ponavljati, da je »skrb zase« (*epimeleia heautou*) pred vsemi drugimi (Alk I 120d; Apl 4c). »Takšen je filozof: klic k eksistenci,« pravi Hadot (Hadot 1987: 103). Vsa dinamika sokratskega dialoga je podrejena tej skrbi, ki je daleč od vsake sistematizacije.

Ena temeljnih značilnosti ironije je tudi Sokratovo hlinjenje zaljubljenosti. Platon je Sokratovo poslanstvo simbolično predstavil z mitično podobo Erosa, demonsko silo, v kateri sta povezana božje in človeško. Cilj ironične ljubezni je zbuditi zaljubljenost pri sogovorniku. O tem govori Alkibiad: »Mene pa je ugriznilo nekaj na najbolj boleče mesto, kamor se lahko ugrizne: udaril in ugriznil me je v srce ali dušo ali kakor

koli je že to treba poimenovati, in sicer s filozofskimi besedami, ki se mlade, naravno nadarjene duše, ko jo zgrabijo, držijo bolj divje kot strupenjača in jo pripravijo, da dela in govori kar koli» (Smp 218a). Za silensko podobo Sokrata se je skrival strastni zapeljivec, ki se mu atenska mladina ni mogla upirati. S tem, da si jo je osvojil, si je zagotovil, da bo sprejela njegove ideje. Sokratova ironična ljubezen je bila po svojem bistvu pedagoški eros, katerega namen pa je bil pri sogovorniku prebuditi filozofski eros, tj. ljubezen do modrosti, do *logosa*. Zato se je vsakokrat, ko je v sogovorniku podžgal ogenj zaljubljenosti, umaknil in poskušal doseči, da bi ta ogenj prerasel v ogenj filozofskega erosa.¹¹ To erotično razsežnost sokratskega dialoga je Nietzsche razložil z besedami, da se »najgloblja spoznanja rojevajo samo iz ljubezni«, in Goethe, da »se učimo le od tistega, ki ga ljubimo« (cit. po Bertram 1921: 314 sl.).

Cilj sokratskega dialoga je privedi misel nazaj v življenje, v okrilje človeške eksistence. To je lepo izrazil Hölderlin v pesmi z naslovom *Sokrat in Alkibiad*, kjer je za Sokrata uporabil besede: »Kdor je mislil najgloblje, ljubi tisto, kar je najbolj živo« (»Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste«). Dialog – beseda, ki se rojeva iz srečanja dveh oseb – je za Sokrata najboljši način, kako iz brezskrbne, teoretične misli, obrnjene stran od življenja, misel narediti ponovno budno, živo in skrbno. Najvišji poklic misli je skrb za to, da bi postali boljši ljudje. Dialog spreminja človekovo duhovno in moralno držo. Njegova prva skrb ni *izrekanje* resničnih sodb, ampak *vzgoja* resnicoljubne držbe. V helenistični filozofiji so to duhovno vlogo dialoga prevzele *diatribe*, filozofsko-etični pogovori, iz katerih se je kmalu razvila filozofska pridiga pri kinikih in sofistih.

Od tega sokratskega ideala dialoga se je najprej oddaljil Platon, ki dialoga ni razumel

kot najbolj notranjo, pristno dinamiko misli, ampak ga je uporabil kot literarno obliko, pod katero se skriva dialektični miselni postopek. Pot do resnice je zanj dialektika, ki ne sledi najprej živi izmenjavi misli dveh ali več sogovornikov, *soočenih* v dialogu, ampak je podrejena dialektični analizi pojmov. Dialektika je spoznavna metoda, ki se od nižjih pojmov vzpenja k višjim, dokler ne doseže najvišjih, »krovnih« pojmov, v katerih je zajeto bistvo neke vrste stvari. Od podob neke stvari, ki nenehno spreminjajo svoj videz, se dialektika dvigne k bistvu, k ideji stvari. Ta biva sama po sebi, je večna in se zato ne spreminja. Najvišji »krovn« pojem je Dobro ali Eno, ki v sebi združuje mnoštvo vseh pojmov. Dialektični vzpon k višjim pojmom, ki sinoptično pokrivajo vedno večji obseg nižjih pojmov, je obenem vzpon k večji polnosti bivanja.

Za razliko od sokratskega dialoga in diatrib, ki so igrali vlogo duhovnih vaj, pozneje dialoga niso več razumeli kot sredstva preoblikovanja človeškega bivanja in njegove duhovne držbe, ampak so ga podredili teoretičnemu spoznanju. Na takšen, teoretičen način je dialog uporabil že Aristotel v delih, namenjenih širšemu krogu slušateljev, ki so se izgubila. Podobno obliko »teoretičnega dialoga« pa najdemo tudi v novoveški filozofiji pri Malebranchu, Leibnizu, Berkeleyu, Humu, Diderotu, Schellingu ali Schleglu.

Platonski dialog in Gadamerjeva filozofska hermenevtika

Poleg Bubra, ki je filozofijo dialoga razvil na svetopisemskem izročilu, je treba omeniti Hansa-Georga Gadamerja, ki je svojo filozofsko hermenevtiko oziroma hermenevtično ontologijo postavil na temelje platonskega dialoga. S tem platonskega dialoga ni samo aktualiziral, ampak ga je vzel za temelj svoje filozofije, ki predstavlja enega najvplivnejših sodobnih miselnih tokov. Temeljno vprašanje filozofske

hermenevtike je vprašanje izkušnje resnice (prim. Gadamer 1990: passim). Od Descartesa dalje je novoveška filozofija izkušnjo resnice omejevala na strogo znanstveno metodo, izven katere ni prave in gotove izkušnje resnice. Temu omejevanju misli na znanstveno metodo se je najprej uprla filozofija življenja konec 19. stoletja, ki je poudarjala, da misliti pomeni živeti. Življenje pa zajema veliko širšo paleto resnic, kakor jih more zaobseči znanstvena metoda. Naloga filozofske hermenevtike, ki nadaljuje izročilo filozofije življenja, je razložiti, kaj omogoča to širšo in globljo izkušnjo resnice, ki jo nudi življenje. Če torej matematična, strogo znanstvena metoda ni zmožna, da bi izkušnjo resnice zajela v vsej njeni življenjski polnosti, se postavlja vprašanje o tem, kaj je tisto, kar omogoča razumeti življenje v različnosti njegovih pojavov. Odgovor filozofske hermenevtike na to je: jezik.

To izvirno dejstvo, da je človek najprej bitje jezika, so po Heideggru odkrili že Grki, ki so človeka opredelili kot »živo bitje z zmožnostjo, da govori/razume« (*zōon logon echon*). »Grk je na prav poseben način živel v jeziku; jezik ga je živel. [...] Jezik je bit in postajanje človeka samega« (Heidegger 1994: 18; 16). Že tu vidimo, da je Heidegger v jeziku, v *logosu*, prepoznal temelj človeka, tj. antropološki princip, kar spominja na začetek Janezovega evangelija: »V začetku je bila Beseda *Logos*«. Zato po Heideggru starogrška opredelitev človeka kot »živega bitja, ki ima *logos*«, ni dovolj korenita. Resnica o človeku je globlja in je zakoreninjena v jeziku. Nima človek jezika, ampak »jezik ima človeka« (*logos anthrōpon echon*) (prim. Heidegger 1966: 134). Človek živi v *logosu*, v jeziku. *Logos* pa pomeni temeljno odprtost biti bivajočega. *Logos*/jezik omogoča človeka. To tej misli je Gadamer, Heideggrov učenec, utemeljil filozofsko hermenevtiko: »V jeziku se predstavlja sam svet. Jezikovno izkustvo sveta je ‚absolutno‘. Zato »ima‘ svet tisti, ki ima jezik« (Ga-

damer 1990: 453; 457 (slov. prev. 365, 367)). Jezik torej omogoča izkušnjo in razumevanje sveta. Jezik ni sredstvo, s katerim bi svet spoznavali in o njem govorili, ampak je odprtost, po kateri se razkriva svet, in je zato počelo sleherne izkušnje in razumevanja. Izven jezika ni niti izkušnje niti razumevanja sveta.

Izvorna struktura jezika pa je dialog, pogovor (*Gespräch*): »Jezik je po svojem bistvu jezik dialoga« (Gadamer 1990: 450 (slov. prev., 362)). Platonski dialog takó postane temelj filozofske hermenevtike (Gadamer 1990: 368-384 (slov. prev. 298-310)). Razumevanje ni monolog, ampak dialog, ki temelji na vprašanjih in odgovorih. Za Heideggra je bistvo jezika v odprtosti, ki omogoča izkušnjo, Gadamer pa poudari dinamičnost te odprtosti, ki izhaja iz dialektike vprašanj in odgovorov. Naša izkušnja sveta ni vedno enaka in enako intenzivna, ampak se spreminja: enkrat smo pozorni na eno, drugič na drugo; enkrat je naša pozornost večja, drugič manjša itd. Ta spremenljivost je odvisna od vprašanj, ki si jih zastavljamo. Človek brez vprašanj je človek brez novih izkušenj. Živi v vedno istem, starem svetu, kjer je zanj vse samoumevno in mu je vsako poglobljanje razumevanja odvečno. Ta vsakdanji videz *doxa*, da vse vem, zaradi katerega se mi ni treba o ničemer spraševati, je hotel omajati Sokrat s svojo ironijo. V videzu vsevednosti, ki uspava *eros* vpraševanja, je videl največjega nasprotnika resnice. Podobno nalogo si zastavlja filozofska hermenevtika. Predmet njene kritike je vsakdanje mnenje, ki človeka uspava v videzu samoumevnosti. Proti temu videzu vsakdanje samoumevnosti govori življenje, ki odpira vedno nova vprašanja, dvome in negotovosti, ta pa človeka silijo k priznanju, da ni vseveden. Človekovo izvirno stanje je vpraševanje, v katerem se kaže njegova izvirna želja po tem, da bi razumel in vedel.

Razumevanje je odvisno od postavljanja vprašanj, ki meri na odprto, dvomljivo prob-

lematiko. Vprašanje mora zadeti problematiko. Ne sme se tudi opredeliti niti za eno niti za drugo rešitev, ampak mora poiskati srednjo pot med *pro* in *contra*. Razumevanje je odvisno prav od zmožnosti vprašanja, da uravnoteženo nakaže nasprotni možni rešitvi. Znanje napreduje prek dialektične obravnave nasprotnih možnosti, ki jih morajo vprašanja nakazati. »Védenje je iz samega temelja dialektično. Védenje ima lahko le kdo, ki ima vprašanja, vprašanja pa zajemajo v sebi nasprotstvo med Da in Ne, med Tako in Drugače. Le zato, ker je védenje vtem širokem smislu dialektično, lahko obstaja ‚dialektika‘, ki nasprotstvo Da-ja in Ne-ja izrecno naredi za svoj predmet« (Gadamer 1990: 371 (slov. prev., 300)). Izkušnja in razumevanje sveta je odvisna prav od te dialektične zmožnosti vprašanj. Pravilno postavljeno vprašanje razkrije problematiko v njeni pravi luči, kar omogoči njeno razumevanje. Napačno postavljeno vprašanje problematiko zastre in ima za posledico napačno razumevanje. Zato odgovorov ne moremo vnaprej načrtovati, ampak so rezultat dobro postavljenih vprašanj. Prav tako postavljanje vprašanj ni tehnika, ki bi se je lahko naučili, ampak izhaja iz zmožnosti, da se podredimo »stvari«, o kateri dialog razpravlja. Metode vpraševanja ni! »Pravimo sicer, da ‚vodimo‘ pogovor, toda pristnejši ko je pogovor, manj je njegovo vodenje stvar volje enega ali drugega sodelujočega v njem. [...] Na splošno je pravilneje reči, da nas zanese v pogovor, ali še bolje, da se vanj zapletemo« (Gadamer 1990: 387 (slov. prev. 313)). Pogoj, da stopimo na pot vpraševanja, je priznanje nevednosti, nato pa se vprašanja in odgovori - s tem pa tudi udeleženca v dialogu - povežejo okoli »stvari«, ki vodi pogovor, cilj pogovora pa je *logos*, razumevanje, »prihajanje-v-jezik« stvari same.

Dialektika vprašanj in odgovorov je nasprotna dogmatični misli, ki je prepričana, da je enkrat za vselej *razumela*. Zavest sama je v

nenehnem zgodovinskem dogajanju. In ker je zgodovinsko pogojena, tudi razumevanje ni nikoli dokončan proces, ampak je dogajanje, tj. nenehno prizadevanje, da bi v novih okoliščinah našlo odgovore na vprašanja, stara ali nova. Takó je zavest v nenehnem dialogu z izročilom in s konkretno življenjsko situacijo. V tem dialogu - Gadamer si ga po vzoru platonskih dialogov predstavlja kot »rojevanje« odgovorov na dialektično postavljena vprašanja - mora zavest sama najti odgovore na vprašanja o njenem poslanstvu in smislu njene biti. To pa ne gre samo od sebe: dialog je razgibana pot, polna prevratov in brezizhodnih situacij, kakor so razgibane in nepredvidljive vsakokrat nove življenjske situacije. Ta avantura zavesti ni le zunanja, naključna, ampak sega v jedro ontoloških in eksistencialnih vprašanj. Gadamerjeva hermenevtična ontologija (nauk o biti) je zato v svojem bistvu dialoška.

Dialog kot duhovna vaja razsrediščenja

Evropa si je sama izbrala svoje prednike. Za svoj kulturni vzor je izbrala Rim, od katerega se je učila drže sprejemanja nadčasovnih dosežkov tujih kultur. Ta izbira, ki jo je odprla tujim kulturam, je bila zanjo odločilna. Prek Rima je sprejela Atene in njihov antropološki model, ki je v središče postavil človeka kot dialoško bitje, naravnano k resnici. Ta model sta uveljavila Sokrat in Platon. Ob Jeruzalemu pa se je Evropa učila odprtosti do absolutno Drugačnega. Vsak na svoj način so Rim, Atene in Jeruzalem osmišljevali svoj dialog z drugačnostjo: svoj dialog z drugimi kulturami je Rim osmišljal s privzemanjem njihovih dosežkov, ki so veljali za nadčasovne in klasične; Atene so v dialogu prepoznale pot k resnici; za Jeruzalem pa je cilj dialoga izpopolnitev v ljubezni. To so elementi pristnega dialoga. Nemaikrat pa sodobni svet razume »dialog« v zgolj tehničnem smislu kot postopek usklajevanja političnih, družbenih,



Vasilij Kandinski: **Impresija III (Koncert)**,
Olje na platnu, 1911, Mestna galerija v Lenbachhaus, München.

ekonomskih ali kakšnih drugih interesov. Takšno interesno usklajevanje seveda ni pravi dialog, ampak monološko iskanje svojih lastnih interesov. V nasprotju z iskanjem lastnih interesov je kultura pravega dialoga razsrediščena in se pusti voditi resnici, ljubezni in neminljivim, klasičnim vrednotam, četudi jih ponuja nekdo, ki je versko ali politično drugače misleč.

Gadamer je dialog uvedel kot ontološko načelo. Po prepričanju hermenevtične ontologije smisel biti ni idealno, enkrat za vselej določen, ampak je rezultat napornega, vsakokratnega iskanja, ki ni nikoli samo moje, ampak skupno. Svoje lastne biti ne morem uresničiti sam. Nasprotno, z besedami Paula Ricoeurja je treba reči, da bližnjica do samega sebe vodi prek drugega. Drugi v vsej svoji polnosti je temeljni kamen vsakega dialoga. Bistvo dialoškega dogajanja je, da sprejme vase drugega v vsej neposrednosti, drugačnosti in nepredvidljivosti. To pomeni, da drugega v dialogu ne more zastopati njegov po-

jem, ampak vstopa vanj neposredno kot »ti«. Drugega - če ga vzamemo v pristnem smislu - ne more nadomestiti pojem, ampak je lahko le neposredno navzoč kot »ti«, ki me neposredno nagovarja s svojim obličjem in kateremu sem neposredno izpostavljen. Živo dogajanje, kar pristni dialog je, je generator vsakokratnega smisla biti.

To živost dialoškega dogajanja je predstavil Jacques Derrida v delu z naslovom *Khôra*, v katerem prikaže Sokrata kot nosilca dialoga, ki pa obenem ostaja skrit. To je njegov »ironični teater«: Sokrat, gibalna sila dialoga, mora iz njega nenehno izstopati, da lahko vanj v vsej svoji neposrednosti vstopa sogovornik. Kakršen koli pojem si o Sokratu ustvarimo, je anahroničen. Ne moremo ga opredeliti niti kot predmet niti kot subjekt. Enostavno je, ne da bi ga mogli kam umestiti in zanj reči: »Je« ali »Biva«. Ostaja neopredelljivo brezno, za katerega pa je značilno, da odpira prostor dialoga in dialog tudi začenja. Sokrat, ki ga Platon opiše z besedo *atopos*, je torej kraj,

ki ga ni. V dialogu sem tako, da se iz njega neprestano umikam.

Za Grka je bil dialog, kakor je to opisal Pierre Hadot, tudi duhovna vaja. Usmerjen je bil k iskanju resnice, obenem pa je ostril občutek za eksistencialna vprašanja. Dialog obenem zahteva popolno odprtost za resnico, ljubezen in nadčasovne vrednote, obenem pa tudi nenehen umik in razsredičenje, za kar so srednjeveški mistiki, ki so se tega močno zavedali, uporabili izraz *humilitas animi*. V teh radikalnih zahtevah, ki so značilne za pristni dialog, prepozna filozofska hermenevtika alternativo novoveški misli, ki temelji na jazu kot kriteriju resnice. Človek je resnično odprt za vrednote, resnico in ljubezen šele, ko sam najprej stopi iz središča in jim prepuusti mesta, ki ga zaslužijo. Zato je tudi danes pristni dialog duhovna vaja razsredičenja misli in osebne katarze.

Literatura:

- Bertram, E. 1921⁴: *Nietzsche: Versuch einer Mythologie*. Berlin: G. Bondi.
- Brague, R. 2003: *Evropa, rimska pot*. Celje: Mohorjeva družba.
- Buber, M. 1982: *Princip dialoga*. Ljubljana: Društvo izdajateljcev časnika 2000.
- Diels, H. in W. Kranz (ur.) 1922⁴: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2. zv.. (DK 76 B II, 8). Berlin: Weidmann.
- Gadamer, H.-G. 1990⁶: *Wahrheit und Methode (Gesammelte Werke, I. zv.)*. Tübingen: Mohr (slov. prev. *Resnica in metoda*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura, 2001).
- Goldschmidt, V. 1963²: *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*. Pariz: P.U.F..
- Hadot, P. 1987: »La figure de Socrate«, v: isti, *Exercices spirituels et philosophie antique*. Pariz: Etudes Augustiniennes.
- Heidegger, M. 1966³: *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Heidegger, M. 1997: *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Heidegger, M. 1994: *Einführung in die phänomenologische Forschung (Ga 17)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Nietzsche, F. 1920: *Gesammelte Werke*, 3. zv. *Sokrates und die Tragödie*. München: Musarion.
- Schaerer, R. 1969²: *La question platonicienne*. Neuchâtel: l'Université; Paris: J. Vrin.
- Vernant, J.-P. 1986: *Začetki grške misli*. Ljubljana:

DZS (Studia humanitatis).

Wahl, J. 1938: *Etudes kierkegaardiennes*. Pariz: F. Aubier.

1. *In Iohannis euangelium tractatus*, SL 36 (R. Willems, 1954), tract. 29, par. 3, l. 21.
2. *Europe, la voie romaine*, Pariz, Critérion, 1992 (slov. prev. *Evropa, rimska pot* (prev. R. Čop), Celje, Mohorjeva družba, 2003).
3. Prim. Flp 2,5-8: »Isto mišljenje naj bo v vas, ki je tudi v Kristusu Jezusu: Čeprav je bil namreč božje narave, se ni ljubosumno oklepal svoje enakosti z Bogom, ampak je sam sebe izničil «kenosis» 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 do smrti na križu!«.
4. Prim. Mt 22,21: »Dajte cesarju, kar je cesarjevega in Bogu, kar je božjega«.
5. Irenej iz Lyona, *Proti krivoverstvom*, IV, 34, 1.
6. Prim. še str. 4: »Kdor izreka ti, njegov predmet ni nekaj. Š...Č Kdor izreka ti, nima nečesa, nima ničesar. Pač pa stoji v razmerju«.
7. »Ničesar izključiti, ničesar zapostavljati, vse, ves svet zaobjeti v Tiju, priznati svetu njegov prav in njegov res, ničesar obdržati poleg Boga, temveč vse v njem - v tem je popolno razmerje« (Buber 1982: 57). Prim tudi str. 73: »Vsa območja so obsežena v Njem, On v nobenem«.
8. Prim. Flb 48c; Alk I 124a; Hpr 228e; Hrm 164e, 165a; Prt 343b.
9. »Definicija sama zase ni nič; vse je v prehojeni poti, da bi jo dosegli; sobesednik si tako pridobi večjo prodornost duha (Sfs 227a-b), več zaupanja (Tjt 187b), večjo sposobnost glede na vse stvari (Drž 285d); njegova duša se očisti, potem ko zavrže mnenja, ki so jo zapirala učenju (Sfs 230b-c). Kakršne koli so besede, ki jih uporabljamo, da bi označili ta dialektični napredek, se vendarle vedno uresniči v duši sobesednika in bistrega bralca, ki se poda na to pot« (Schaerer 1969: 87).
10. Diogen Laertski, *Vitae philosophorum*, 6, 64, 8 in 6, 54, 2.
11. Prim. razlago, ki jo daje Kierkegaard: »V tem smislu bi ga morda morali imenovati zapeljivca: navduševal je mladino, prebujal v njej hrepenenja, ki jih sam ni zadovoljil. Vse jih je varal, kakor je varal Alkibiada. Privabljal je mlade ljudi, a ko so se obrnili nanj, da bi pri njem našli mir, tedaj je odšel, tedaj je očarljivost minila, tedaj so občutili globoko bol nesrečne ljubezni, tedaj so zaslutili, da so bili prevarani in da ni bil Sokrat tisti, ki jih je ljubil, ampak oni njega« (cit. po Wahl 1938: 60).

Teorija liberalizma in krščanstvo

V političnem življenju Zahoda je liberalizem rival krščanstvu. Mnogokrat ga enačimo s popolno lastnino človeka nad samim seboj, češ, da lahko počne, kar hoče. Ima ogromno pravic, začeniš z deklaracijo o človekovih pravicah, dolžnosti pa v primerjavi s pravicami precej manj. Liberalizem nam predstavlja način življenja, v katerem je človek odvezan dolžnosti do sočloveka, skupnosti, države, oz. so te dolžnosti reducirane na minimum. Liberalizem je atomizem posameznika v družbi.

Kaj nam o liberalizmu govori Rawlsova teorija liberalne egalitarnosti? Koliko so naši predsodki do liberalizma upravičeni? Ali je liberalizem združljiv s krščanstvom? Na ta vprašanja bomo skušali odgovoriti v sledečem članku.

John Rawls je leta 1971 izdal knjigo *A Theory of Justice*, v kateri je podal svojo teorijo liberalne egalitarnosti. S to knjigo je v zmedeno situacijo političnih teorij - na eni strani protiintuitivnega utilitarizma, na drugi strani pa sebi nasprotujočega si intuicionizma - prinesel nekaj preglednosti. Utilitarizem v grobem zastopa načela, da je dobrobit človeka pomembna in da je moralno najboljše tisto dejanje, ki maksimira človeško blaginjo in pri tem daje blaginji vsake osebe enako težo. Posameznik mora v utilitarizmu ravnati tako, da maksimira korist kar se da največjega števila ljudi, pri čemer se lahko zgodi, da bo škoda nekoga korist večine. Če si od prijatelja sposodimo nek predmet, npr. avto, mu ga ni potrebno vrniti, če prodaja tega avta in prispevek izkupička v državno blagajno poveča korist vseh. Sešteta korist vseh je v tem primeru pomembnejša in odtehta škodo prijatelja, ki

je izgubil avto. Intuicija nam pravi, da je zgornje dejanje nepravilno, in da nas obljuba vrnitve moralno veže, da moramo avto vrniti. Kako se je mogoče obvarovati počenjanj, kjer bi korist večine žrtvovala manjšino? Potrebne so določene pravice in svoboščine, ki ljudi obravnavajo kot enake.

Kaj na tem mestu pomeni enakost? Dejstvo je, da po naravi med seboj nikakor nismo enaki: nekdo je talentiran, spet drugi nesposoben vsakršnega dela. Narava različno in naključno obdarja ljudi, kar razblinja politični sen o popolni enakosti ljudi. Prvi, ki se je odzval na neenakost ljudi, je bil Rawls. Njegovo splošno razumevanje pravičnosti je moč združiti v eno samo osrednjo misel: »vse primarne družbene dobrine - svoboda in možnost, dohodki in bogastvo ter podlaga samospoštovanja - morajo biti razdeljene enako, razen če neenaka razdelitev ene ali vseh teh dobrin ni v prid tistim v najneugodnejšem položaju« (cit. po Kymlicka 2005: 93). S tem Rawls ne obravnava ljudi enake na podlagi odprave vseh neenakosti, temveč na podlagi odprave tistih neenakosti, ki nekoga spravljajo v slabši položaj. Neenakosti so npr. dobre takrat, ko da skupnost ali država talentiranemu človeku višjo plačo, zato da imajo vsi v slabšem položaju od tega koristi. Tako se osnovni delež, dodeljen vsakemu človeku skozi svoboščine in pravice, poveča, ne pa zmanjša.

Kaj pa se zgodi takrat, ko si dobrine med seboj nasprotujejo, tako da neka dobrina zahteva odpoved neki svoboščini, npr. dohodek in svoboda? Potrebne so prednosti med različnimi prvinami teorije. Ni namreč vseeno, če se nekdo npr. drogira v zameno za svobodo. Nekatere dobrine so pomembnejše od

drugih, zato jih dobrine, ki so postavljene nižje, ne smejo izpodbijati. Ta »hierarhija dobrin« zgleđa nekako takole:

1. Vsak mora imeti enako pravico do najboljšejšega celovitega sistema enakih temeljnih svoboščin, ki je združljiv s podobnim sistemom svoboščin za vse.
2. Družbene in ekonomske neenakosti morajo biti urejene tako, da so hkrati: (a) v največjo korist tistim, ki so v najslabšem položaju, in (b) povezane z javnimi službami in položaji, ki so dostopni vsem pod pogoji nepristranske enakosti in možnosti.
 - a) Svoboda je lahko omejena le v imenu svobode.
 - b) Pravičnost mora imeti prednost pred učinkovitostjo in načelom maksimiranja vsote koristi in enakost možnosti pred načelom razlike.

Idejo pravične neenakosti med ljudmi je Rawls podprl z naslednjima argumentoma. Ekonomska ureditev dandanes temelji na »enakosti možnosti«. Nekdo dobi letno npr. 100 tisoč evrov, povprečje je 20 tisoč. Na boljše plačan položaj sme priti samo nepristransko. Vsekakor pa je na položaju lahko ne glede na to, ali ima tisti z najmanjšim dohodkom od njega koristi ali ne. Privlačnost splošnega pogleda je v tem, da izhajamo iz enakih možnosti in da si vsak človek sam zasluži svojo kariero in položaj. Problem je v tem, da so možnosti, ki jih ima, da bi vse to naredil, neenake. Ob rojstvu ne prejmemo vsi ljudje enakih možnosti. Nekateri se rodijo z IQ 140, drugi ne izstopajo iz povprečja, tretji so tako ali drugače hendikepirani. Ravno zaradi tega je zgornji splošni pogled krivičen. Tisti, ki so v naravni loteriji potegnili daljšo, imajo možnosti uspeti, drugi pa ne. Teh razlik ni mogoče odpraviti, lahko pa jim zadostimo tako, da talentirani služijo hendikepiranim. Problem tega argumenta je, da ne upošteva tistih, ki po naravi niso talentirani, pa so do dobrega ekonomskega položaja v družbi priš-

li zgolj s svojim trdim delom. So ti ljudje prav tako dolžni plačevati za naravne neenakosti? Glede na zgornji argument gotovo ne.

Drugi argument se spopade z vprašanjem, kako lahko kompenziramo neenakosti med ljudmi. Rawls se oprime družbene pogodbe. Z družbeno pogodbo ne misli zgodovinskega prehoda iz naravnega v družbeno stanje, kot to počneta Hobbes ali Rousseau. Njegova družbena pogodba ni hipotetična in nezavezujoča za ljudi, ki se resno ukvarjajo s politično filozofijo. Po Rawsu je družbena pogodba priprava, s katero lahko izpostavimo implikacije nekaterih moralnih premis, ki zadevajo moralno enakost ljudi. Namen pogodbene teorije je torej določitev načel pravičnosti z gledišča enakosti. Nekateri ljudje imajo po naravi več sreče in so bolj nadarjeni, torej si lahko v pogodbi izborijo boljši delež. To je nepravilno, saj naravni privilegiji niso zasluženi in v pogajalskih dogovorih ne smejo imeti odločilne vloge. Zato Rawls izumi nekakšno nevednost, ki zamegli vedenje o naključno podeljenih talentih, torej neenakostih. Človek, ki stopa v pogodbeno razmerje, tako ne ve, kako ga bo narava nagradila oz. pustila na cedilu. Ljudje, odeti v nevednost, so postavljeni v enak položaj. Kaj bodo v takšnem položaju izbrali? Na kakšen način bodo izbirali? Če bodo zase izposlovali velike privilegije, na druge pa se ne bodo ozirali, se jim lahko zgodi, da se bodo znašli v položaju tistega, ki si ni uspel ničesar izposlovati. V družbeni pogodbi namreč nihče ne ve, ali bo izposlovani položaj prejel on ali kdo drugi. Zato je najboljšo za vsakega udeleženca družbene pogodbe, da se postavi v kožo drugega in drugemu (ki je bil prej on) podeli oz. izposluje to, kar želi, da bi dobil sam.

Jedro Rawlsove liberalno-egalitarne teorije je torej ideja, da smo ljudje po naravi neenaki, a imamo kljub temu enake moralne pravice in dolžnosti. Res je, da zgoraj (skromno) opisana teorija nikakor ne uspe odgovoriti na vse

izzive današnjega časa, toda večina političnih nazorov ne more mimo nje. Teorija je intuitivno pravilna in za večino ljudi v osnovi sprejemljiva. Na tem mestu se bomo vprašali, v čem si nasprotuje s krščanstvom. Zaenkrat bomo ob strani pustili vse (izkrivljene) interpretacije in izpeljave liberalizma ter se osredotočili na teorijo.

Tako liberalizem kot krščanstvo razumeta ljudi kot enake. Vsak, tudi največji grešnik oz. človek, ki ima najslabše možnosti, ima enako dostojanstvo, pravice in dolžnosti. Vsak človek je neprecenljiv in vsakemu je od-

prto odrešenje oz. dobrobit. Univerzalen izhodiščni položaj človeka je skupen tako liberalizmu kot krščanstvu. Tudi moralna odgovornost človeka drugemu človeku je skupna obema. V liberalizmu mora človek, ki ga je narava obdarila s talenti, poskrbeti za drugega. Ni pravilno, če rečemo: »Delaj, kar hočeš, samo da ne škoduješ drugemu; drogiraj se, samo da sosedu ne kraješ hrušk«. Očitek liberalizmu, da gleda samo na posameznika in njegove pravice, za drugega pa se ne zmeni, je nekorekten. Liberalizem nikakor ni atomizem posameznikov. Človek, ki se drogira in



Rembrandt van Rijn, *Ženska pri kopeli v potoku*, olje na hrastovini, 1654.
Narodna galerija (National Gallery), London.

ima veliko talentov, mora tako ali drugače, prej ali slej, poravnati družbi za svoje početje. Do družbe ima zaradi nezasluženih talentov odgovornost - poskrbeti mora za tiste, ki so v loteriji narave namesto milijonov zadeli nogavice. Ker pa je zelo malo verjetno, da bo svojo dolžnost opravil, je družbeno nesprejemljivo, da se drogira. Tudi v krščanstvu ima nekdo, ki je od Boga prejel talente, dolžnost, da jih ne zadrži zase, temveč jih v skrbi za druge pomnoži.

Skupno krščanstvu in liberalizmu je tudi zlato pravilo. »Vse torej, kar hočete, da bi ljudje vam storili, storite tudi vi njim« (Mt 7,12). V Rawlsovi družbeni pogodbi je to edini garant, da nekateri ljudje popolnoma ne obubožajo, drugi pa močno ne obogatijo. Nihče v tej pogodbi ne ve za talente, ki mu jih bo dala narava, zato mora delež, ki si ga bo izposloval, izposlovati tako, kakor bi bil v koži drugega in bi kot drugi izbral zase. Zato je najbolj pametno, da izbere sredino med bogastvom in revščino, skratka, da izbere tako, da bomo vsi imeli približno enako. Skratka: izberi za drugega to, kar želiš, da bi drugi izbral zate.

V čem je torej razlika med liberalizmom in krščanstvom? Imata najmanj tri skupne temeljne točke, kar ju spravlja v bližnje sorodstveno razmerje. Vendar sta kljub skupnim točkam različna. Krščanstvo temelji na učlovenem Bogu, ki je ljudem podal »večno« resnico o človekovem dostojanstvu, ki velja za vse, in možnosti, da se ta resnica udejanji (v odrešenju). Liberalizem je v osnovi ateističen, saj temelji zgolj na »večni« resnici o človekovem dostojanstvu, njegovih pravicah in dolžnostih, ne priznava pa Boga. Želi biti bolj univerzalen od krščanstva, saj priznavanje kakšnega koli boga pomeni izključitev vseh tistih, ki v tega boga ne verujejo. Vseh bogov pa tudi ne more sprejeti kot enakovrednih, saj bi tako zašel v relativizem. Raje se odpove resnici, ki je izšla iz božanstva in se osredotoči

na resnico, ki je prosto lebdeča (s tem pa nič manj zavezujoča). Tudi starejše liberalne teorije, npr. Lockova, ki prepoveduje ateizem, niso teistične. Resnica o človekovem dostojanstvu in o enakosti med ljudmi ni izšla iz Boga, temveč je prav tako prosto lebdeča. Ateizem prepoveduje zato, ker predpostavlja, da bodo ljudje, ki ne verujejo v Boga, nepokorni do države in ne bodo spoštovali človekovega dostojanstva, pravic in dolžnosti. Bog pri Locku ni vir resnice, temveč zgolj garant, da bodo ljudje to resnico spoštovali.

Liberalizem je torej v osnovi brezbožen. Zanj obstajajo zgolj človekovo dostojanstvo, pravice in dolžnosti. V svoji ureditvi ljudem dopušča živeti njihovo religijo, saj spada svoboda veroizpovedi k človekovemu dostojanstvu. To pa seveda pomeni, da je krščanstvo zgolj ena izmed religij in, pravno formalno gledano, enakovredna vsem ostalim religijam. Za krščanstvo je to vsekakor velika degradacija, saj je *tista* religija, ki je namenjena vsem ljudem. Ontološko-zgodovinsko gledano je to vsekakor res. Če povzamemo Hegla, lahko rečemo, da je krščanstvo religija, v kateri se je zgodilo največ, kar se je v religiji mogoče zgoditi. Prepad med Bogom in človekom se je izničil, saj je Bog postal človek. To krščanstvo dviga nad ostale religije.

Krščanstvo in liberalizem imata ogromno skupnih temeljnih točk, vendar se glede izhodišča med seboj močno razlikujeta. Liberalizem je ateističen in postavlja krščanstvo v podrejen položaj. Enači ga z ostalimi religijami. Krščanstvo ne more sprejeti tega enačenja, zato razume liberalizem rivalsko. Oba želita biti univerzalna, a se ob tem izključujeta. Je teoretično sploh mogoča sprava med krščanstvom in liberalizmom?

Literatura

- Kymlicka, W. 2005: *Sodobna politična filozofija - Uvod*. Ljubljana: Krtina.
Rawls, J. 1971: *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

Estetika Jacquesa Maritaina

Maritainova filozofija zajema vsa temeljna področja *philosophiae perennis*, pri čemer se naslanja predvsem na nauk sv. Tomaža Akvinskega. Maritain se razume kot njegov učenec, vendar pa pri tem izrecno poudarja, da filozof, tudi če je tomist, ni zavezan eni sami osebi, ne eni sami šoli, tudi ne „vsaki črki sv. Tomaža in vsakemu odstavku njegovega nauka“ (Maritain 1969: 143).

Maritain predstavlja most med francoskim duhovnim svetom prve tretjine 20. stoletja in Tomažem Akvinskim, zato vsebuje njegova filozofija vseskozi tudi moderne vidike, ki jih poskuša tolmačiti iz neke temeljne intuicije, ki jo imenuje „intuicija biti“. Je mislec, ki prebira Tomaža, ga razlaga in prevaja v jezik, ki ustreza lastnemu izkustvu. Za Tomaža pa se je odločil predvsem zato, „ker je napravil metafizično mišljenje za najprodnnejše in najobsežnejše intuitivno dojetje, ki ga je zmožen um“ (Maritain 1969: 140). V okvir tako razumljene filozofije pa nedvomno spada tudi estetika.

Pojem estetike

Beseda „estetika“ izvira iz grške besede *aisthesis* (= čutna zaznava) in označuje najprej znanost o čutnem zaznavanju v nasprotju do znanosti, ki se ukvarja z duhovnim spoznanjem. Ta splošen smisel ima v vidiku tudi Kant, ki v *Kritiki čistega uma* prvi del svojega temeljnega nauka naslovi kot „transcendentalna estetika“. Besedo estetika je prvi uporabil A. G. Baumgarten (1750), ki mu kot *ars analogi rationis* (umetnost umu analognega mišljenja) pomeni znanost o čutnem spoznanju (*scientia cognitionis sensitivae*). S tem so čutnost in njene predstavne oblike v okviru metafizike

postavljene v nek osrednji spoznavnoteoretični interes. V njegovi filozofiji čutnost ni vir prevar, kot v mišljenju Descartesa, ampak je pojmovana kot moment spoznanja.

Za Baumgartena je cilj estetike popolnost čutnega spoznanja, v katerem je dojeta *lepota*. Zato postavlja estetika umetnosti nalogo, da zavestno ohranja navzočnost celote, ki se racionalnemu spoznanju vedno bolj izmika. Pojem „umetnost“ seveda ni enoumen pojem. Pri starih Grkih je umetnost *techne* (lat. *ars*) in se nanaša na vse, kar se lahko na podlagi izkustva in razmisleka naredi. Tu še ni razlikovanja med rokodelstvom in lepo umetnostjo in med znanostjo in umetnostjo. Po Aristotelu sloni umetnost na posnemanju oz. *mimesis* narave. V tem se razlikuje od Platona, ki je postavil človeško *techne* nad *physis*, ker je na nek način sorodna božji *techne* in predstavlja zato višjo „naravo“. Neoplatonik Plotin Aristotelov osrednji pomen posnemanja v toliko spremeni, da je umetnost več kot zgolj posnemanje; je uresničenje inteligibilnih principov, idej v ustvarjenem delu, ki je proizvedeno na bolj popoln način, kot to zmora sama narava. Tu se torej izraža zopet Platonov nauk.

Do razlikovanja med umetnostjo in rokodelstvom pride šele v novi dobi – ki se najprej artikulira v renesansi – po ovrednotenju upodablajajočih umetnosti oz. slikarstva nasproti rokodelstvu (prim. Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura*). Razlikovanje med umetnostjo in znanostjo se polagoma uveljavi šele v 17. in 18. stoletju. S temi razmejitvami se da določiti klasično novodobno pojmovanje umetnosti v obliki umetniških del. Umetniško delo se opredeljuje kot „avtonomni artefakt, ki po svojem izraznem na-

činu ne služi ne praktičnim namenom, ne znanstvenemu spoznanju, ampak samoopredmetenju človeka, ki v njem ustvari neko resničnost *sui generis* (posebne vrste) kot možnost, da bi doumel samega sebe v odnosu do ostale resničnosti“.

Tako je za Baumgartena umetnost organ spoznanja, ki temelji v senzitivni zmožnosti človeka. Lepe umetnosti (slikarstvo, glasba, kiparstvo) in poezija naj prispevajo k omiki in oblikovanju človeka. Pri tem vzor umetnosti ni ustvarjena narava (*natura naturata*), ampak ustvarjajoča narava (*natura naturans*). Narava in umetnik ustvarjata podobno: aristotelski *naturam imitare* zahteva zato od umetnika, da svojemu delu podeli bogatost (*ubertas*), veličino (*magnitudo*), resnico, jasnost, življenje in prepričljivost. Temeljna naloga umetnika je, da v „slavo stvarnika“ v *lepoti* svojih del razvije popolnost tistega, kar je.

Če se ozremo na pojem „lepote“, potem nas zgodovina pripelje do stvarnega, ki ga označujeta dve formulaciji iz srednjega veka. Eno je podal Tomaž Akvinski: lepo je to, kar videno ali uzrto ugaja – *quae visa placent*. Izhodišče je torej doživetje lepega. Drugo opredelitev pa je dal Albert Veliki, Tomažev učitelj, ki poimenuje sam temelj lepega, namreč tisto, kar takšno doživetje povzroči. To pa je *splendor formae*. „Forma“ pomeni najprej čutno nazorno obliko, hkrati pa tudi bistvo in bitno jedro bivajočega. Vsebinsko bitja pa izražajo transcendentalije *unum*, *verum*, *bonum* (eno, resnično, dobro). Ker je lepota sijaj ali odsev forme, morajo v lepem te lastnosti (*modi*) zablesteti v polnem sijaju. To pa pomeni, da morajo biti popolne, med seboj v harmoničnem razmerju in v svoji dovršenosti tudi jasno izražene. Lepota je torej tisti način dovršenosti, v katerem je izražena forma ali ideja bitja v nazorno-čutni podobi. Dovršenost lepega in njegovo uzrtje povzroči v subjektu akt ugajanja, neko vzvišeno doživetje.

Estetika ima dvojno nalogo: 1. gre za razjasnitev bistva lepote z vidika biti na splošno in v posebnem. To je *ontološko-metafizična* naloga; 2. pa mora osvetliti tudi bistvo estetskega doživetja in to v njegovih dveh tipičnih oblikah: z vidika ustvarjajočega umetnika in z vidika doživljajočega človeka, ki se sooča z umetnino. To je *antropološko-eksistencialna* naloga, ki pa ima tudi svoje metafizične korenine. Ta dvojna obravnava obsega torej probleme estetske vrednosti na eni in estetskega vrednotenja na drugi strani.

Ustvarjalni habitus umetnika

Jacques Maritain je svojo estetiko podal predvsem v delih *Art et scolastique* (1920) in *Creative Intuition in Art and Poetry* (1953).¹ H. Marshall Mc Luhan je zapisal, da je *Art et scolastique* delo, ki je morda prvič seznanilo nekatoliške kroge s Tomažem Akvinskim (Mc Luhan 1953: 40). Zgodovinsko gledano je izvor umetnosti nedvomno v religiji. Vendar pa umetnost, emancipirana od religije, lahko postane neke vrste nadomestek religije. In če sedaj krščanski filozof spregovori o umetnosti, potem na ta način laže doseže sodobnega človeka, ki je svojo religioznost zamenjal za neke vrste pogansko religijo. *Art et scolastique* ni zgolj estetika, ampak je tudi antropologija, ki jo je Maritain razvil iz opisa umetnika s sredstvi tomistične filozofije.

Sholastični pojem „artifex“ sicer označuje umetnika in obenem rokodelca – torej, kot zgoraj prikazano, še ne gre za razlikovanje med lepimi in koristnimi (praktičnimi) umetnostmi. Toda tu je pomembnejša ločnica, ki poteka med umetnostjo in moralo, med delom in dejanjem. Maritain pravi: „Umetnosti prvenstveno ne gre za človeka, ampak za delo“. Govori o „tiranški in uživajoči moči umetnosti“, ki „razvezuje od človeškosti“ (OEC I: 625).² Skupno umetnosti in morali (kot tudi spekulativni zmožnosti človeka) je, da potrebujeta nek habitus, ozi-

roma da *sta habitus*. „*L'Art est un habitus de l'intellect pratique*“ (Maritain 1969: 629). Umetnost je torej nekaj, kar nosi človek v sebi. Umetnik je, kdor poseduje umetnost kot posebno duševno zmožnost oz. habitus, tudi če je ravno ne izvaja.

S pojmom „habitus“ so stari misleci označevali kvalitete posebne vrste, po svojem bistvu stabilne dispozicije, ki subjekt, v katerem so prisotne, spolnjujejo v smeri njegove narave. Habitus nastane z vajo in navado. Moderno razumevanje povezuje s tem navado v smislu pasivnosti, toda dejansko so stari to razumeli ravno v nasprotnem smislu. Operativni habitus priča o aktivnosti duha in ima svoj glavni sedež v inteligenci ali v volji. S tem v zvezi je tudi razlika med krparijo in umetnino: če ni ustvarjalne intuicije, je lahko neko delo tehnično popolno in vendar ne pomeni nič. Če pa je prisotna ustvarjalna intuicija, nas lahko tako delo umetniško fascinira, tudi če je tehnično nepopolno izgotovljeno in izhaja celo od človeka, ki ima tresočo roko (prim. OEC X: 178).

„Tudi če bi bil Michelangelo hrom, bi umetnost v njegovi duši ostala nedotaknjena“ (Maritain 1973: 120sl). Seveda je ta izjava lahko razumljena v pretiranem smislu, kajti habitus lahko pomeni tudi poduhovljenje rok, ki postanejo organ duše. Maritain hoče s tem opozoriti predvsem na dejstvo, da gre prvenstveno za duhovni habitus, ki je notranje zvišanje žive spontanitete, nek vitalni razvoj, ki dušo napolni z dejavno silo. Habitus odpre višjo raven spontanosti in kdor ga je usvojil, temu je tudi zahtevno delo lahko in mu povzroča celo užitek.

Težka pa ostaja sama pridobitev habitusa, zato si moderna prizadeva, da bi ustvarila zanj nek nadomestek. Ta nadomestek vidi v metodi, ki naj bi – posebno od Descartesa naprej, ki je v neki vse nivelirajoči vnemi zanimal realno eksistenco kvalit et in akc idenc – predstavljala nezmotljivo in lahko sredstvo, da

pridemo do resnice. Leibniz je izumil celo neko logiko in jezik, katerih čudovita lastnost je, da „dispenzirata od mišljenja“. Tako težijo metode in pravila povsod v modernem svetu k temu, da nadomestijo habitus, da se lepe stvari napravijo lahke, medtem ko so stari bili mišljenja, da je resnica težka in jo je zato treba razviti z neko notranjo silo in stopnjevanjem habitusa v subjektu.

Po načelih moderne spadajo pravila k bistvu umetnosti, toda pod pogojem, da se habitus spremeni v živo pravilo. Funkcija habitusa – izpopolnitev nas samih – je sedaj zaupana znanstveni metodi, s tem pa je tudi etika v klasičnem smislu odpravljena. Morda ni zgolj naključje, da je fizika odkrila vztrajnost materije ravno v času, ko so v duši črtali habitus? Habitusa se namreč ne da meriti. Moderno označuje, da ga je prenesla navzven – v toga pravila in metodo, v stroj in organizacijo.

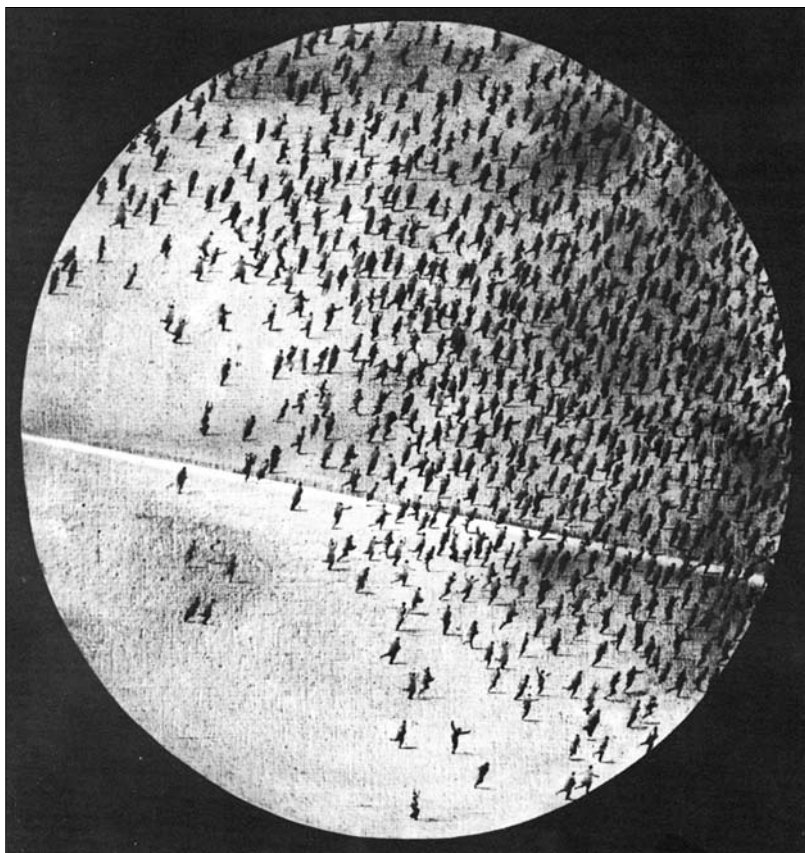
Pri pojmovanju habitusa se Maritain sklicuje na sv. Tomaža, ki pravi: „*habitus est qualitas*“.³ Ker pa se ta pridobitev izvrši v času, poskuša Maritain notranjo spremembo razložiti s pomočjo Bergsonovega pojma trajanja (*durée*). Intuicija trajanja je izhodišče Bergsonove filozofije, kot se je sam izrazil: „*le centre même de la doctrine*“ (Bergson 1972: 1148). „Trajanje“ je kvalitativno določen bitni način živega bitja in se ga ne da odčitati iz gibanja urnega kazalca. Kvalitativne spremembe se ne dajo upodobiti s fizikalno definiranim časom. Ontološko diferenco med fizikalno in kvalitativno pojmovanim časom interpretira Bergson kot kreativnost. Trajanje je neprekinjeno stvarjenje, nepresledno izviranje novega (Bergson 1948: 28). Vsako kvalitativno dogajanje je nasproti zgolj kvantitativni časovni dimenziji znanosti „*creation continue*le“. Čas je vezan na gibanje materije in vsebuje težnjo k razkroju: „*tempus est causa oblivionis*“ (Tomaž Akvinski). Habitus pa je ravno nasproten razkrajajoči dinamiki časa. Kot lastnost naše nesmrtn e duše habitus ne

služi temu, da bi nekaj hitreje napravili, hitreje plavali s tokom časa ali proti njemu, ampak da bi iz toka časa izstopili. Pojem habitusa izraža torej deleženje na brezčasnem, duševno in ne materialno določenem trajanju. Maritain s tem pojmovanjem pokaže tudi, da ni upravičen očitek filozofski tradiciji, ki ga je izrekel Heidegger, da ima ta tradicija v vidiku zgolj „vulgarno pojmovanje časa“ v smislu merljivega gibanja priročnega.

Pojem lepote in estetska intuicija

V *Art et scolastique* Maritain natančno določi tudi odnos med lepoto in umetnostjo. Kot Tomaž Akvinski tudi on pojmuje lepoto kot transcendentalijo. Lepota spada k bis-

tvu bivajočega kot bivajočega: vse je lepo, začeni pri Bogu, prvem umetniku, ki je kot izvir stvarstva posredoval lepoto vsemu, kar biva. Lepota je kot *passio entis* bitju koekstenzivna, to je, pojem lepega predpostavlja tudi odgovarjajoč pojem bitja. Aristotel opozarja, da za vse, ki je kakor koli navzoče, narejeno, sestavljeno, še ne moremo reči, da v pravem pomenu biva. Morda stvari kot npr. hiša, naprava itn. „niti niso bitja, tako kot kar koli drugega, kar ne obstaja po naravi ...“.⁴ Bitja v pravem pomenu besede so samo tiste enote in celote, ki imajo v sebi notranje počelo gibanja (*arche kineseos*), katero umetno ustvarjenim stvarjem (*technika*) manjka. Za Aristotela je „naravna enota ti-



Juan Genovés, *Onstran meje*, o./pl., 1966, galerija Marlborough Fine Arts, London.

sto, kar je celota in ima določeno obliko in formo, posebno, če je nekaj po naravi in ne na silo tako ustrojeno, kot vse tisto, kar je združeno z lepilom, žebli ali vezmi ...“.⁵ „Forma“ je oblikovalno počelo, ki ga Aristotel imenuje *morphe*, *eidos*, *energeia* in tudi *entelecheia*.

Za Maritaina je torej pojem lepote transcendentalija. Tako kot je vsako bitje, gledano ontološko, enota, resnično in dobro, tako je tudi lepo. Gledano pod določenim vidikom je lepota lastnost bitja. V tem smislu je vsaka stvar lepa, kot je vsaka stvar vsaj v določenem pogledu – namreč v pogledu biti – dobra. Lepota je – kot tudi ostale transcendentalije – *analogni pojem*, tj. izreka se na različne načine (*sub diversa ratione*) o različnih subjektih. Vsaka vrsta bitja *biva* na svoj način, je *dobra* na svoj način in je *lepa* na svoj način.

Lepo je to, kar zaznano ugaja: „*quod visum placet*“. To ugajanje se začne s čutnim izkustvom in se na harmoničen način dovrši v duhovnem ugajanju. Ni povzročeno po abstrakciji, ampak z neposrednim zrenjem. Užitek je čist, neposreden, izviren in duhoven, kolikor intelekt v lepi podobi, ki jo uživa, vstopi v ontološko razsežnost, ki mu odpre jasenje forme. V svoji transcendentalnosti se lepote ne da omejiti s katerimi koli pravili, modeli ali tipologijami. Je namreč sama po sebi konstituirajoča forma, izvor oblikovalne sile. Zato se njena resnična narava razodeva v umetnosti, ki je s svoje strani učinek forme in „poraja lepoto“. To porajanje je omogočeno po aktivni odprtosti umetnika nasproti neki globoki intuiciji, ki je v zvezi s položajem umetnika kot interpretom resničnosti v njeni ontološki izvornosti.

Maritain po eni strani priznava kreativni in subjektivni moment umetnosti, po drugi strani pa se distancira od romantične in idealistične estetike ter zasidra ustvarjalnost v enkratnem odnosu umetnika do ontoloških in metafizičnih razsežnosti, ki se brez posredo-

vanja pojmovnih instanc odpirajo preko lepote. Tako v ospredju Maritainove estetike ni umetnost kot čista ustvarjalna fantazija ali golo delo genija, ampak umetnost kot zmožnost praktičnega uma. Ta zmožnost je praktična, kolikor je dejanje, ki ustvarja umetnino in je um, kolikor je duhovni akt oziroma ontološka intuicija. Zato pravi Maritain izrecno: „Poezija je ontologija“.

Izvor poezije vidi – posebno v delu *L'Intuition creatrice* – v nekem posebnem duhovno intuitivnem razsvetljenju, preko katerega pride duh pesnika v neko notranjo enotnost s posameznim bivajočim, ki je v stanju prebuditi duha in ga pripraviti za ustvarjalno dejanje. Po eni strani je torej zopet poudarjena ontološka osnova, po drugi strani pa priznana tudi ustvarjalna subjektivnost. Za tem pogledom stoji specifično pojmovanje uma (intelekt). Njegovo delovanje se ne izpolni v čisto pojmovnem spoznanju, ampak zahteva poleg tega tudi upoštevanje njegovega nezavednega ravnanja. Maritain s tem – podobno kot Bergson – opozarja na tisto predzvestno duhovno stanje, iz katerega se aktualizira sam zavestni um. To imenuje „enotni koren duševnih zmožnosti duše“, iz katerega izhajata tako refleksivno-pojmovna zavest kot tudi poetična intuicija. Sicer sta obe obliki spoznanja formalno različni, vendar glede na ta „koren duševnih zmožnosti duše“ kažeta v svoji življenjski sili na neko skupno osnovo. S tem poskuša Maritain zgraditi nek most do svoje teorije intelektualne intuicije, katera dobiva od ustvarjalne intuicije umetnika nova določila.

Glede zaznavanja lepote se Maritain naslanja na Tomaža Akvinskega. Lepo zaznavamo neposredno. Lepo povzroči v subjektu ugajanje in veselje. *Pulchra enim dicuntur quae visa placent*. Sprejemnik ugajanja je intelekt, posredovano pa je po čutih, ker naša inteligenca ni intuitivna, kot je inteligenca angela; vidi sicer, toda pod pogojem, da ab-

strahira in razglablja. Samo čutno spoznanje poseduje pri človeku v polni meri tisto intuitivnost, ki je potrebna za zaznavo lepega (OEC I: 641sl.). Ko gre za zaznavo lepega, zamenjata intelekt in čutnost svoje vloge. Čuti prenašajo sporočilo, ki povzroča duhovni užitek. Tako je estetska zaznava izjemen primer „koherence zmožnosti“, izjemen zato, ker ne potrebuje postopnega posredovanja – kot pri običajnem spoznavnem procesu.

Da stvari lahko stopijo v območje spoznanja, morajo najprej vstopiti v področje naših čutil. Ta delež čutnosti na spoznavnem deju (aktu) pa ni sklenjen s tem, da je bila stvar enkrat zaznana, ampak se na osnovi aktualne (sedanje) in preteklih zaznav v našem duhu tvori predstava (fantazma), ki je še vedno neka čutna podoba. Ta čutna podoba se mora v moči nekega delovanja preoblikovati v pojem, da ga duh lahko sprejme. Abstrakcija „kajstva“ (bistva) iz predstave poteka po Tomažu v dveh korakih, katerima odgovarjata dosežka imenovana *species intelligibilis* in *verbum mentis*. Iz predstav izloči dejavni razum (*intellectus agens*) idejo (*formo, species*) in jo vtisne t.i. možnostnemu razumu (*intellectus possibilis*) kot splošni pojem (*verbum mentis*). S tem da je intelekt sprejel neko species, je prešel iz možnosti v dej. Pri običajnem spoznavnem procesu gre torej za več stopenj, preko katerih je posredovano pojmovno spoznanje.

Neposrednost čutne intuicije – mi bi rekli zaznave – pa ni zadržana na pragu duha in prevedena v diskurzivno abstrakcijo: kar nekako šine preko sebe in povzroči duhovno potešitev brez predhodnega miselnega napora. Seveda lahko – zaradi analognega značaja lepega – tudi doumetje npr. neke matematične formule da estetsko zadovoljstvo. Toda to je za Maritaina netipični primer, ker tu niso udeleženi čuti in mora biti intelektualno uzrtje postopoma pripravljeno. Posebnost naše estetske zaznave nas sili k sklepu, pravi Maritain, da med čuti in duhom ni nobene

prave ločnice. Nižje zmožnosti deležijo na višjih, *et sensus ratio quaedam est*, kar Maritain označi s pojmom *sens intelligencie* (OEC I: 739 (opomba 56)).

Akvinski in za njim Maritain govorita o čutni lepoti kot o *quod visum placet*. Tudi Kant označuje doživetje ob lepoti kot „ugajanje“. ⁶ Toda v čem je bistvo „ugajanja“ in kakšna je njegova vloga v doživljanju lepega? Če o nekem predmetu rečemo, da nam ugaja ali ne ugaja, izrazimo s tem nek odnos. Pogosto se dogaja, da se to „ugajanje“ razume kot „ugajanje meni“. To pa ni taka sodba, kot če bi rekli „lepo je“, kjer tisti „zame“ nima smisla. Toda tudi v sodbi „lepo je“ se ugajanje ne nanaša na sposobnost predmeta, da vzbuja ugajanje. V tem splošnem smislu vsebuje sodba element subjektivnosti. S tem pa ni še nič povedano o stvari, kaj ta je, neodvisno od mene, ampak gre predvsem za moje subjektivno stališče do nje. To je „ugajanje“ v širšem smislu.

Mnogo pomembnejše za problem estetike je ugajanje v ožjem smislu. Če sv. Tomaž reče o lepoti: *quod visum placet* ali Kant govori o ugodju, pri katerem ne gre za pragmatični interes, potem pomeni ugajanje nekaj bolj specifičnega. S tem je opozorjeno na neko estetsko kvaliteto predmeta in ne zgolj splošno ugotovljeno, da je predmet „zame“ prijeten. *Ugajanje je fenomen zase*. Da nekomu nekaj ugaja, ne pove še nič o tem, kakšno estetsko vrednost ima, ali bi jo v pravem pomenu moralo imeti. Dejstvo, da imajo mnogi nekaj za resnično, še ne pove, da mora tudi res biti resnično. Skratka, analiza ugajanja – v katero se na tem mestu ne moremo spustiti podrobneje – pokaže, da imajo Akvinski, Maritain in Kant prav, ko pri estetskih vrednotah opozarjajo na ugajanje, ker pri njih le-to dejansko igra neko vlogo. Toda po drugi strani je jasno, da lepote objekta ne moremo zvajati na golo ugajanje v širšem smislu in da estetska vrednost

ne obstaja v nekem „meni-ugajanju“, ampak da predpostavlja ugajanje estetsko vrednost na objektu, pa naj ta obstaja resnično ali samo dozdevno. Če nek objekt nekomu ugaja, s tem še ni dokazano, da ima v resnici estetsko vrednost. Golo „meni ugajanje“ nima za estetiko nobenega pomena.

Zaznava lepote se razlikuje tako od čutne zaznave, tj. zaznave v ožjem pomenu besede, kot tudi od duhovne zaznave drugih oseb in stvarnosti, kolikor ni le neka duhovna, ampak tudi vrednotna zaznava. Tu načelno uporabljamo pojem „zaznava“, kajti bistvo zaznave ne obstaja v objektu čutnih podatkov, ampak v prisotnosti objekta, v neposrednem kontaktu z njim in v dejstvu, da se mi objekt odpre, me pouči o njegovi tako-bitosti in njegovi eksistenci, skratka, da je ta kontakt nazoren. Vse to lahko jasno vidimo, če zaznavo primerjamo z golo predstavo ali sklepanjem. Tudi vrednote lahko zaznamo. Dojetje vrednot ima vse bistvene znake pristne zaznave. Za zaznavo vrednot je seveda, ravnotako kot za zaznavo drugih oseb in stvarnosti, potrebno mnogo več kot za videnje barv in slišanje zvokov.

Zaznava lepote predpostavlja tudi drugačen *sensus*, kot je dojetje нравnih vrednot. Zato je zmožnost dojetja lepote mnogo bolj redka kot zmožnost dojetja нравnih vrednot. Drugače povedano: vsakemu človeku je načelno dan nek dar razumevanja нравnih vrednot, medtem ko je samo določenim ljudem dano v polnosti dojeti lepoto. Zato je vsaka slepota za нравne vrednote bolj ali manj zaslužena po lastni krivdi, slepota za lepoto pa samo v redkih primerih. To seveda ne pomeni, da ne more obstajati nobena absolutna gotovost v dojetju lepega. Ravno tako ne moremo iz te predpostavke sklepati, da igra lepota neko vlogo samo za majhen krog posebno kultiviranih ljudi. Lepota je nasploh eden največjih virov osrečevanja človeka in veliko objektivno dobro za njegovo duhovno zdravje. Celo popolni banavz lahko vidi lepoto rože,

s soncem obsijane pokrajine, lepega obraza itn. Toda banavz je deformiran človek. Normalni, preprosti in neizobraženi človek pa ima vsekakor smisel za lepoto. Kako globoko pa ta smisel sega, je različno od osebe do osebe. Po naravi popolnoma nemuzikalen človek je prej izjema. Vse to pa ne spremeni dejstva, da je za resnično dojetje lepote v *vseh ozirih* potreben poseben čut in da je ta čut redko posejan.

Metafizična lepota

V filozofiji sv. Tomaža najdemo formulacijo: *Bonum et ens convertuntur*⁷, torej misel, da imata dobro in bitje isti obseg. Kot že omenjeno, je *bonum* transcendentalija ali presežna lastnost, ki pripada bitju kot bitju. Je neodvisna od genusa in species bivajočega, vsemu bivajočemu kot takemu lastna in ima s tem vse genera obsegajoč analogni značaj, sama pa ne predstavlja nobenega genusa. Isto velja o *pulchrum*.⁸ Tudi lepo je pojmovano kot vidik bitja kot bitja. Maritain kot strog tomist seveda to tezo v celoti privzema. Pri tem pa razlikuje še med lepoto kot transcendentalijo in „estetsko“ lepoto, s katero meni lepoto vidnih in slišnih stvari, kar jasno izrazi v svoji knjigi *Creative Intuition in Art and Poetry*. To lepoto ima v vidiku tudi sv. Tomaž, ki jo definira: „*Pulchra enim dicuntur, quae visa placent*“ – Lepe imenujemo stvari, ki nam videne ugajajo.

Kako nam je dana ta lepota? Čutna lepota npr. neke barve ali zvoka se drži vidnega ali slišnega. Očitno je, da nam drugi čuti (otipa, vonja, okusa) ne posredujejo lepote kot oko in uho, kot gledanje in poslušanje. Pa tudi tu ima prednost čut vida. Dejstvo je, da se nam npr. barva razločno predstavlja na strani predmeta kot njegova lastnost – pri tem ni važno, v koliki meri je barva od našega čuta neodvisna lastnost –, da se kaže v distanci do našega očesa in da je tudi prisotna „zavest o“, v izrecnem nasprotju do občutka zaslepitve

s premočno svetlobo ipd. Noben drugi čut, tudi ne sluh, nam ne pomaga v tej meri do izrecnega čutnega spoznanja nečesa objektivnega. Zato je Tomaževa definicija nedvomno na mestu, kar zadeva čutno lepoto.⁹

Toda obstaja tudi lepota, ki ni lastnost bivajočega *kot* bivajočega, ampak je v vrednotah različnih stvari utemeljena lepota. Torej gre za lepoto, ki je izžarevanje drugih vrednot in jo lahko imenujemo „metafizična lepota“, ki pa ne sovпада z lepoto kot transcendentalijo. To razlikovanje je pomembno zato, ker izgleda, da Maritain izredno pomemben humani vidik sveta, torej celotno lepoto narave pojmuje kot neke vrste iluzijo in objekte fizike obravnava kot od naše zavesti neodvisno, pristnejšo resničnost. Dejstvo je – v kar se tu ne moremo spuščati podrobneje –, da so določene naravne oblike kot take nosilci neke estetske vrednote – so lepe. Druge so manj lepe ali celo grde. Pri tem mislimo seveda na čutno lepoto. Glede čutne lepote Maritain priznava, da obstaja tudi njeno nasprotje tj. „grdota“. „Grdota je to, kar ne ugaja. Kjer ni čutov, ni nobene grdote.“ Potem pa izrecno pove, da „kategorija ‘grdo’ nima nobenega smisla za Boga, ker čisti duh vidi vse na čisto duhovni način in ne preko čutov“ (Maritain 1966: 126).

Da Maritain omeji grdoto na sfero vidnega in slišnega je vsekakor spregled dejstev. Težko je namreč sprejemljivo, da ne vidi brezdanje grdote zla. Če Bog ne vidi grdote, tudi ne vidi lepote svojega stvarstva. To poskuša Maritain nekako korigirati, ko v neki opombi prizna, da je v božjih očeh „nič“ v nekem svobodnem aktu človeka „grd“. Vendar poudarja, da nič bivajočega ne more biti grdo, pri čemer se sklicuje na pesnitev *Che rubinischer Wandersmann* Angelusa Silesiusa.

Osnova njegovemu celotnemu pojmovanju je sholastični aksiom „*Bonum et ens convertuntur*“, ki pa nikakor ni razviden. Iz njega se namreč deducira, da morajo vse nevrednote

predstavljati neko pomanjkljivost bitja. Toda če motrimo dano brez predsodkov, se nam pokaže enoumna razlika med nevtralnimi bivajočim in polno vrednim, v sebi pomembnim bivajočim, kot je v svoji etiki obširno prikazal in utemeljil Dietrich von Hildebrand (1959). Očitno gre za neko konstrukcijo, če pojmujeemo npravno zlo kot nekaj ne-bivajočega, neko umanjkanje (*privatio*) k volji človeka pripadajoči biti. To lahko razloži kvečjemu nepopolnost nekega bitja, nikoli zla. Pri tem je namreč spregledana pomembna razlika med ontološkimi in kvalitativnimi vrednotami. Dokler gre za ontološke vrednote, obstaja kot antiteza vsekakor samo odpad teh vrednot, njihovo umanjkanje. V kraljestvu kvalitativnih vrednot pa nasprotno obstajajo izrecne nevrednote – prava nasprotja vrednotam. Nevrednote se držijo realno eksistirajočih nosilcev, so realne kvalitativne posebnosti le-teh in ne zgolj umanjkanje vrednot. V kraljestvu kvalitativnih vrednot najdemo dobro in zlo, lepo in grdo in to so resnične, realne antiteze. Nedvomno je pravilno, da nobeno bivajoče (nobeno bitje) – v smislu substance – ni negativno vredno, to se pravi, da je dobro. Toda drže osebe in njene kvalitete so ravnotako realno bivajoče. Trditev, da ni nobene grdote zunaj kraljestva vidnega in slišnega, je torej napačna. Mnoge duhovne drže in duhovne stvaritve ne morejo biti samo lepe, marveč tudi nosilke grdote. Grdote pa so vse tiste drže, ki so nosilke npravnih nevrednot in ravnotako tudi nosilke drugih nevrednot. Maritainovo razlikovanje lepote kot transcendentalije in kot „estetske lepote“ torej ne sovпада z „metafizično lepoto“ in lepoto vidnega in slišnega. Metafizična lepota namreč ni transcendentalija v tistem smislu, kot ga ima ta pojem v tomistični filozofiji. Pri metafizični lepoti ne gre za vidne in slišne entitete, ampak za čisto duhovno danost, analogno k neposredni danosti nekega bistva v racionalni intuiciji. Gre za duhovno

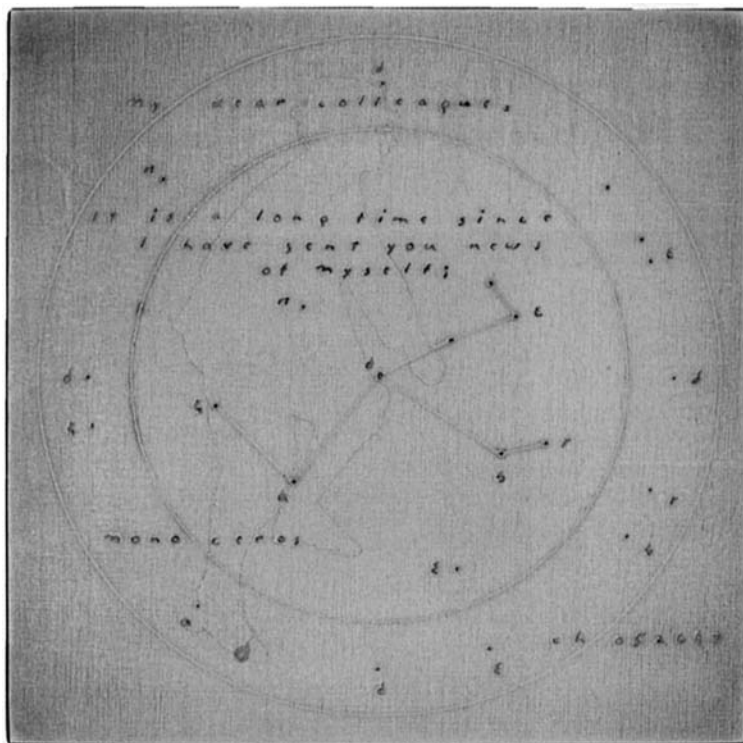
nazornost, ki je eden od temeljnih načinov, v katerih se nam razkrije metafizična lepota. Uvedba kategorije „metafizična lepota“ je torej nujno dopolnilo estetike.

Umetnost in spoznanje

V delu *Kreativna intuicija v umetnosti in poeziji* se je Maritain lotil tudi izčrpne obdelave odnosa med umetnostjo in spoznanjem nasploh. Že v naslovu je imenovana intuicija, temeljna postavka Bergsonove filozofije. Umetnost odpira in posreduje resnico, zato tudi visoko vrednotenje pesnika v antiki – ki je bil hkrati videc – in pozneje v romantiki. V imenovanem delu se konstruktivno srečujejo Platon, Aristotel, Avguštin, Tomaž, Bergson in Maritain. Ustvarjalna intuicija pesnika je pojmovana kot neko skupno nejasno

dojetje lastnega jaza in stvari, v načinu spoznanja preko konaturalnosti in enotenja, ki klije v duhovni podzavesti in daje v delu svoje sadove. Pri tem moramo razlikovati različne vidike.

Najprej je tu *predmet intuicije*, ki je dvojen. Intuicija zagotavlja pesniku oz. umetniku nasploh nek pogled v lastno dušo, ki pa hkrati dojaame tudi del sveta. Prvo ne gre brez drugega. Poet ima nek privilegiran dostop do lastnega jaza. Za ta dostop se je borila predvsem moderna filozofija od Schellinga, Fichteja do Bergsona in Heideggerja. V mejah aristotelsko-tomističnega sistema namreč filozofsko ni mogoč. Tomistična pozicija je, da človeški intelekt spoznava najprej materialne stvari, vse ostalo pa *per comparisonem ad res sensibiles naturales*.¹⁰ Samospoznanje duše se zgodi samo



Thomas Chimes, CH 06.09.97, mešana tehnika na platnu, 1997, galerija Locks, Philadelphia.

posredno: refleksija na spoznanje nekega čutnega predmeta dovoli sklep o *eksistenci* spoznavajoče duše. Ne pove pa, kako je duša strukturirana v notranjosti, ampak kvečjemu kako na splošno deluje človeški duh. Zato se postavi vprašanje, ali je Maritain tu zapustil stališče sv. Tomaža, da bi na področju umetnosti lahko sklenil kompromis z moderno?

Dva pojma sta, ki naj ustvarjalno intuicijo integrirata v tomistično miselno zgradbo: „spoznanje preko konaturalnosti“ in „duhovno podzavestno“. Spoznanje preko konaturalnosti ali simpatije ni filozofsko spoznanje, kajti ne moremo ga spraviti v pojme. To se pravi, ni racionalno spoznanje, do katerega pridemo s pojmovnim, logičnim in diskurzivnim naporom razuma. Je pa kljub temu resnično in avtentično spoznanje, katerega mesto je v etiki – v tej zvezi ga omenja Tomaž Akvinski¹¹ – ter v mistiki in umetnosti. To ne-racionalno, ne-diskurzivno in ne-pojmovno spoznanje si svoj predmet osvoji s simpatijo. Vse to so značilnosti Bergsonove intuicije. Vpliv Bergsona se kaže tudi v pojmu „*inconscient spirituel*“ ali v „*supra-conscient de l'esprit*“ tj. v pojmu „nadzavestno duha“, ki je koncipiran v nasprotju do Freudovega „podzavestnega“ (prim. Bergson 1963: 1432). To „nadzavestno“ je anticipirano že v *Ustvarjalni evoluciji*.¹² Da bi to „nadzavestno“ zasidral v svoji tomistični razlagi, je Maritain uporabil Aristotelov *nous poetikos* oz. *intellectus agens*, torej dejavni intelekt, ki iz predstav abstrahira bistveno vsebino. To Maritainovo interpretacijo je kritiziral italijanski filozof Umberto Eco s trditvijo, da ne obstaja nobena analogija med Maritainovo pozicijo in pozicijo sv. Tomaža. Vlogo dejavnega uma vidi omejeno zgolj na „transcendentalno možnost vsakega čutnega spoznanja“ (Eco 1978: 122), ali na funkcijo, ko npr. ob pogledu na hruško, k čutni zaznavi primislimo še splošni pojem „hruška“. Toda ta argument je v Maritainovi *Kreativni intuiciji* že vnaprej zavržen, kajti dejavni um, tako Maritain, obdrži svojo aktivirajočo, raz-

svetljujočo funkcijo tudi še v *anima separata*, tj. v duši, ločeni od telesa, pri kateri ni več nobene čutne zaznave in s tem nobenega procesa abstrakcije – pri čemer se sklicuje na sv. Tomaža.¹³ Maritainu gre predvsem za določitev položaja umetnosti in filozofije. K ustvarjalni intuiciji pa spada, da v nekem delu obrodi sad, kar postavlja nasproti abstraktnemu umu.

V tej zvezi vidi Maritain tudi med številnimi vidiki moderne umetnosti, ki sugerirajo nek protest proti umu, predvsem opozicijo proti abstraktnemu umu oz. zgolj intelektualističnemu pojmovanju umetnosti. Ta dela po njegovem mnenju pričajo o neki ustvarjalni intuiciji, ki je ontološkega značaja in ima svoj izvor v predzavestnem duhovnem področju. V zvezi s tem pojmovanjem intuicije razlikuje tri temeljne težnje v umetnosti. Najprej je tu skupina, ki se najmočneje drži ustvarjalne intuicije kot izvira iz globin človeške duše. Sem uvršča npr. Baudelaira, Rouaulta, Chagalla in Debissya. Potem je skupina, ki je od tega ideala že bolj oddaljena, vendar se vseeno še poskuša držati proč od vsakega predpisanega kanona in pristane v abstrakciji. Primer za to skupino je Picasso. In končno je še skupina, ki nasprotuje Maritainovemu idealu in teži k temu, da v narcističnem samozadovoljstvu oz. v surrealistični fantaziji ustvarja titanska in iracionalno določena dela. Sem spadajo Rimbaud, Gide in Melarmé. Toda celo tej skupini priznava nekega duha resnicoljubnosti.

K ustvarjalni intuiciji spada torej predvsem to, da v nekem delu obrodi sad. Pesnik, ki uporabi svojo umetnost kot sredstvo za raziskavo lastne subjektivnosti, ki iz poetične intuicije želi povleči nek spoznavni dobiček, pri tem pa bi hotel odmisлити delo, zamenja metafiziko za poezijo. To očita Maritain predvsem surrealistom (OEC X: 86r). Utiralec te poti je bil predvsem Rimbaud, ki pravi: „Prvi študij tistega, ki hoče biti pesnik, je njegovo lastno in sicer popolno spoznanje. On išče

svojo dušo, preži nanjo, jo preizkuša ... Pesnik postane vivec s počasno, neizmerno dobro premišljeno zmedenostjo vseh svojih čutov“ (cit. po OEC X: 331).

Nasprotno pa se filozof, ki se posveti *subjektivite comme telle* (Maritain 1964: 115)¹⁴ – torej sami subjektivnosti, poda v domeno spoznanja preko konaturalnosti in zapusti s tem področje filozofije. Spoznati lastni jaz in ga hkrati hoteti spoznati filozofsko je *contradictio in terminis*. V nobenem primeru ni spoznanje subjektivnosti kot subjektivnosti v modusu filozofskega spoznanja, to je spoznanje s pojmovno objektivacijo. Bilo bi pojmovno protislovje, če bi iz tega hoteli napraviti neko filozofijo, kajti *vsaka* filozofija kot filozofija nujno postopa pojmovno. Neprekorajljiva meja, na katero naleti filozofija, obstaja v tem, da subjekte sicer spozna, toda zgolj kot objekte. „Subjektivnosti kot subjektivnost ni moč strpati v pojme, je nespoznatno brezno, nespoznatno s pomočjo izraza, pojma ali podobe, s pomočjo kakršne koli vede, introspekcije, psihologije ali filozofije. Kako naj bo drugače, če pa celotno stvarnost, ki jo zajemajo pojem, izraz ali podoba, spoznavamo kot predmet in ne kot subjekt? Subjektivnost kot taka se po definiciji izogiba temu, kar prek pojmov spoznamo o sebi“ (Maritain 2004: 165sl.). Subjektivnosti kot subjektivnosti ni mogoče spoznati na načine pojmovnega upredmetenja – torej filozofsko. So pa tu alternative k filozofiji, kjer nam subjektivnost postane dostopna: moralno, mistično in umetniško izkustvo.

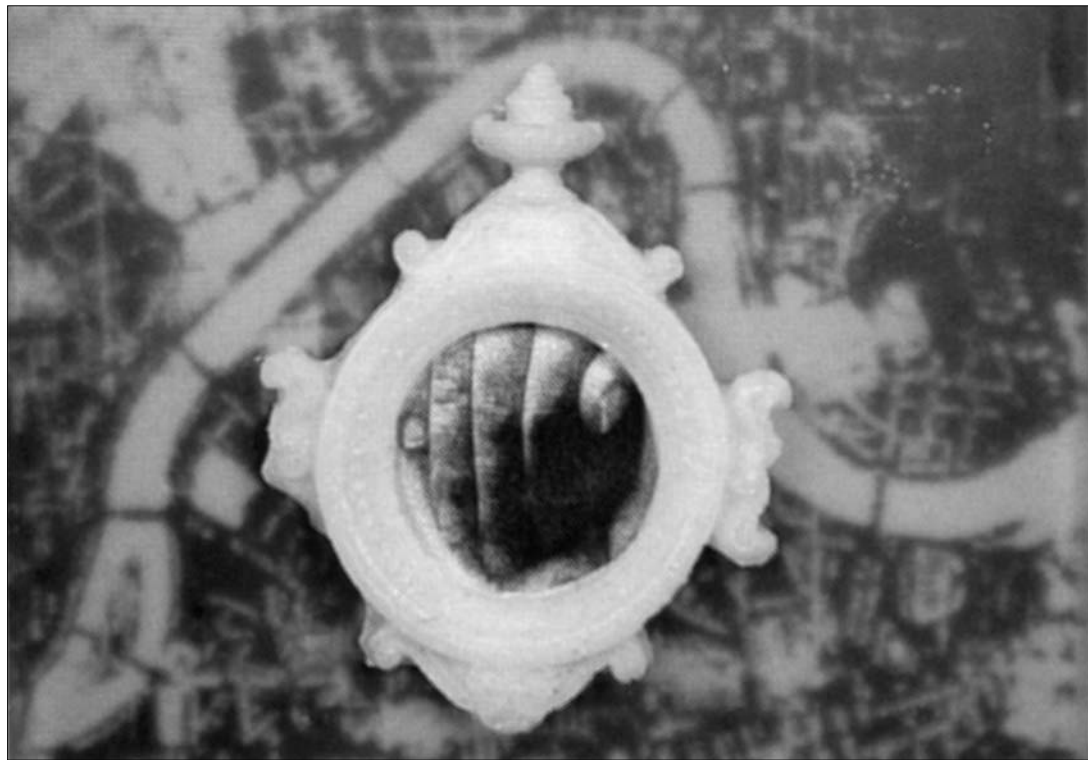
Tema umetniškega dela

V zvezi z interpretacijo umetnosti se pri Maritainu pojavlja problem, da poskuša umetnino razumeti kot objektivacijo osebnosti umetnika, s čemer je povezana tudi razlaga duhovne lepote v sferi vidnega in slišnega. Seveda lahko objektivacijo umetnikove osebe razumemo zelo različno. Nedvomno je, da vse umetnine nosijo pečat umetnika. Nje-

gova posebnost se lahko v nekaterih njegovih delih močneje v drugih zopet manj izrazito izraža. Pogosto takoj spoznamo, da je neko delo Beethovno, Mozartovo, Čajkovskega, Wagnerja itn., da je nekaj brez dvoma napisal Shakespeare ali Goethe. Po drugi strani pa ima delo lahko tudi tako strukturo, da avtorja ne moremo na hitro identificirati, ker zanj ni tipično, ali ker je njegov razvoj tak, da so zgodnja dela radikalno različna od poznejših.

Toda teza, ki jo zagovarja Maritain, da je umetnina objektivacija osebnosti, ima v vidiku nekaj drugega kot enotnost stila ali pečat umetnika v njegovih delih. Ta teza namreč implicira, da se umetnik v svoji človeški posebnosti nekako projicira v umetniškem delu, pri čemer ni narejena pomembna razlika med umetniško in človeško osebnostjo. Pečat umetniške osebnosti je lahko zelo izrazit, tj. delo more v svoji posebnosti, v svojem svetu in po svojih vrednotah daleč presegati umetnika kot človeka, nas torej o umetniku kot človeku in njegovem značaju ne pouči. Zato je narobe trditi, da je odnos umetnika do njegovega dela hkrati neka objektivacija njegove človeške osebnosti, njegovih čustev, doživetij itn. Poleg tega ta teza implicira, da je objektivacija intendirana, hkrati tematična, tako za umetniški ustvarjalni proces kot celo za samo umetniško delo.

Ali ni prej tako, da dojame umetnik nekaj objektivnega, kar neumetniku ni dostopno. Pri tem dojetju seveda ni tematizirano filozofsko vprašanje – v čemer ima Maritain popolnoma prav –, ampak umetniška lepota, globina. Ko dobi inspiracijo, se njegova intencija usmeri na objektivno oblikovanje te inspiracije, na ustvaritev nekega predmeta, ki je nosilec lepote. Če bi umetnik vložil v svoje delo samega sebe, olajšal samo svojo dušo, ali se hotel zgolj „izživeti“, potem je to prej pomanjkljivost kot pa resnična umetniška težnja. Popolnoma zgrešen je zato poskus, razlagati dejstvo, da sta lahko vidno in slišno



Jennifer Blazina, **Dotik**, instalacija, sitotisk na steklu, prenos na saten vlite oblike in umetne smole, 1999.
Razstavljeno na XXIII. mednarodnem grafičnem bienalu, 1999, Ljubljana.

v umetnosti nosilca neke specifične duhovne lepote kot projekcija iz duše umetnika v umetniško delo. Tudi v naravi lahko lepota vidnega in slišnega doseže visoko stopnjo neke specifične duhovnosti. Nedvomno pa so umetnine kot simfonije in druge skladbe, čeprav sestojijo iz slišnih elementov, izrazito duhovne tvorbe. Tudi slike, kipi, skulpture itn. so duhovne tvorbe, čeprav jih sestavljajo snovni elementi.

Vsa ta duhovnost predpostavlja duhovno osebo umetnika, je proizvod določenega, izrednega umetniškega daru, ki s svoje strani predpostavlja inspiracijo - seveda poznamo tudi neinspirirane krparije, ki pa niso umetnine -, posebno sprejemljivost, obdarjenost itn. Seveda duhovnost umetniškega dela ni zavestna bit. Je *analogna* duhovnost, kot jo na podoben način vsebuje v stavkih objekti-

virana resnica. Analogna zato, ker je tudi tu ontološka duhovnost različna, vendar spadata obe k nekemu radikalno drugemu tipu ontološke duhovnosti kot oseba in njena zavestna bit. Dejstvo, da so umetniška dela ustvarjena po človeku, nikakor ni dokaz, da so objektivacije duše umetnika.

So samo objektivno duhovne tvorbe in morajo, če so resnično uspele, stati na svojih nogah, imeti svojo digniteto in ne biti zgolj izraz duše umetnika. Če bi to slednje držalo, potem bi moral biti Mozart pravi svetnik glede na sublimno poveličanost in božansko noto svoje glasbe. Nekje sem prebral stavek: „Beethovnova glasba sega do nebes, Mozartova prihaja od tam“. Sublimna veličina, nadih božanskega v delih Mozarta, Beethovna ali Michelangela sega daleč nad tisto, kar so bili kot ljudje. Skrivnostna zmožnost ustvariti

nekaj tako velikega in čudovitega je drugo kot duševna bit umetnika.

Ta ustvarjalna zmožnost je analogna daru globokega filozofskega spoznanja. Filozofsko spoznanje nedvomno predpostavlja tudi primerno нравno držo, čeprav ni nujno, da je prisotna v poslednji popolnosti. Podobno je tudi umetniku dano, da ustvari dela, ki presegajo okvir tistega, kar uresničuje kot človek z ozirom na нравnost. Tema umetniškega dela ni oseba ustvarjalca, ampak objektivna vrednota, lepota umetniškega dela, zato umetnina ne sporoča prvenstveno o avtorju, ampak o veličastvu kozmosa, končno o lepoti, ki ima svoj izvor v samem Stvarniku. Leonardo da Vinci je dejal: „Čim večji je človek, toliko globlja je njegova ljubezen“. Tega pa ne moremo aplicirati na sposobnost umetnika. Za velike osebnosti, svetnike, ni treba, da so umetniki. Pogosto se celo osebni nazor umetnika ne sklada z duhom umetnine. Globoko religiozna, krščanska atmosfera v delih Dostojevskega ni odraz njegovega osebnega življenjskega nazora – ne glede na vprašanje, če in koliko je bil osebno veren kristjan. Skrivnostni dotik resnice po notranjem logosu umetnine lahko velikega umetnika dvigne daleč nad njegov osebni nazor. Resnična umetnost in resnična filozofija kažeta preko sebe: pogled usmerjata v neskončno. To poudarja tudi Maritain in pri tem opozori na Baudelaira, „kateremu je moderna umetnost dolžna zahvalo za zavest o teološki kvaliteti in tiranski spiritualnosti umetnosti ...: Nesmrtna sla po lepoti nas pusti zreti zemljo z njenimi razstavnimi kosi kot nek domislek, kot prispodobo nebes. (...) S pomočjo poezije in skozi njo, z glasbo in skozi njo gleda duša lepote onstran groba“ (OEC X: 305).¹⁵

Literatura:

- Bergson, H. 1948: *Denken und Schöpferisches Werden*. Meisenheim am Glan.
 Bergson, H. 1963: *Introduction a la metaphysique*, v: Robinet, A., H. Gauthier (ur.): *Oeuvres. La Pensée et le mouvant*. Pariz.

- Bergson, H. 1972: Pismo H. Höffdingu z dne 15.3. 1915, v: Robinet, A.: *Melanges*. Pariz.
 Eco, U. 1978: *Storiografija medievale et estetica teoretica. Appunti metodologici su Jacques Maritain* (1961), v: isti: *La definizione dell'arte*. Milano, 102-128.
 Hildebrand, v. D. 1959: *Christliche Ethik*. Düsseldorf.
 Kant, I.: *Kritik der Urteilkraft*, 1. Teil: *Kritik der ästhetischen Urteilkraft*, 1. Abschnitt, 1. Buch, 5.
 Marshall Mc Luhan, H. 1953/54: Maritain on Art. *Renascence* 6 (1953/54), 40-44.
 Maritain, J. 1969: *Der Bauer von der Garonne*. München.
 Maritain, J. 1973: Vers une idee thomiste de l'evolution (1967), v: *Approches sans entraves*. Pariz.
 Maritain, J. 1966: *Creative Intuition in Art and Poetry* (poglavje *The Philosophical Concept of Beauty*). New York.
 Maritain, J. 1964: *Court traite de l'existence et de l'existant*. Pariz (slov. prevod *Kratka razprava o biti in bivajočem*, v: Maritain, J. 2004, 124-214).
 Maritain, J. 2004: *Po navdihu Tomaža Akvinskega*. Celje.
 OEC: Maritain, J.: *Oeuvres compl.* I: *Art et scolastique*; X: *L'Intuition creatrice dans l'art et dans la poesie*.
 Rimbaud, A.: *Lettre de Voyant*, v: OEC X: *L'Intuition creatrice* (Maritain, J.: *Situation de la poesie* (nemško: *Situation der Poesie*. Düsseldorf, 1950).

1. Delo je najprej izšlo v angleščini. Francoski prevod pod naslovom *L'Intuition créatrice dans l'art et dans la poésie* pa je izšel l. 1966 v Parizu.
2. Tomaž Akvinski, *Summa theol.*, Ia, IIae, q.49, a.1, c.
3. Aristotel, *Metafizika* VIII, 3, 1043b, 21sl.
4. Aristotel, *Met.* X, 1, 1052a, 21sl.
5. I. Kant, *Kritik der Urteilkraft*, 1. Teil: *Kritik der ästhetischen Urteilkraft*, 1. Abschnitt, 1. Buch, 5.
6. Tomaž Akvinski, *Summa theologica*, Ia, 2.5, a.1 in q.16, a.3.
7. Tomaž Akvinski, *Summa theol.*, Ia, q.5, a.4.
8. Tomaž Akvinski, *Summa theol.*, Ia, q.5, a.4, ad1.
9. Tomaž Akvinski, *Summa theol.*, Ia, q.84, a, 8, c.
10. Tomaž Akvinski, *Summa theol.* IIa, IIae, q.45, a, 2, c.
11. Prim. H. Bergson, *L'Evolution creatrice* (Bergson 1963: 703): „... (la) supraconscience ... serait pure activité creatrice“.
12. Prim. Tomaž Akvinski, *Quest. disp. de Anima*, a 15, ad 9, v: *Summa contra gentiles*, III, 45.
13. Glej predvsem poglavje *Subjektivnost kot subjektivnost*.
14. Citat je vzet iz Boudelairovega predgovora k prevodu Poejeve *Nouvelles Histoires extraordinaires*.

Pogledi na 19. stoletje, I.

Katolištvo in narodnost

Vprašanje razmerja med evroskim katolištvom 19. stoletja in vznikom ter razvojem modernega pojmovanja narodnosti še ni celovito raziskano. Zgodovinopisje je veliko pozornosti posvetilo odzivu katolištva na pojav moderne "svobode", manj njegovemu soočenju s pojavom moderne "narodnosti", in to kljub temu da je bila narodnostna prebujanja v 19. stoletju nemara enako pomemben politični dejavnik kot razpiranje prostora svetovnonazorske, politične in ekonomske svobode.

V 19. stoletju je bila narodnostna prebujanja marsikje tesno povezana z verskim prerodom. To ni naključje. Dosledna uporaba maternega jezika vernikov je bila namreč vse od prvih stoletij eno temeljnih krščanskih načel pri oznanjevanju evangelija. V trenutku, ko je torej jezik postal politična kategorija, se je utegnilo zgoditi, da so oznanjevalcem evangelija, samo zato ker so pridigali v domačem jeziku, očitali izrabljanje vere za "narodnostno propagando". In tako se je Cerkev, zlasti na narodnostno mešanih področjih, v 19. stoletju nehote znašla v vrtincu narodnostnih bojov. To pa ni vse. Najbrž ni daleč od resnice niti domneva irskega zgodovinarja Donala Kerra, ki je zapisal, da vera jači narodno zavest že samo zato, ker po svoji naravi teži k oblikovanju »močnega prepričanja« in ker deluje v smislu ohranjanja trdnih skupinskih vezi (Kerr 1992: 1).

Na družbeno-zgodovinski ravni je nesporno, da je katoliška duhovščina kot ozaveščena družbena elita v 19. stoletju pospeševala narodnostne prebuje. Njen doprinos k narodnim prerodom je bil navadno toliko večji, ko-

likor bolj je določenemu narodu primanjkovalo vzvodov moči na ravni posvetne oblasti. Za nekatere narodne skupine (na primer za Albance v Italiji ali za Furlane v Avstriji in potem v Italiji) so katekizem in pridige v domačem jeziku ali prevod Svetega pisma predstavljali začetek in temelj narodnega preroda (Kerr 1992: 22). Najočitnejši je bil zato prispevek duhovščine k narodni prebujanju pri zatiranih in malih narodih ali pri narodih s slabo razvitim vodilnim razredom.

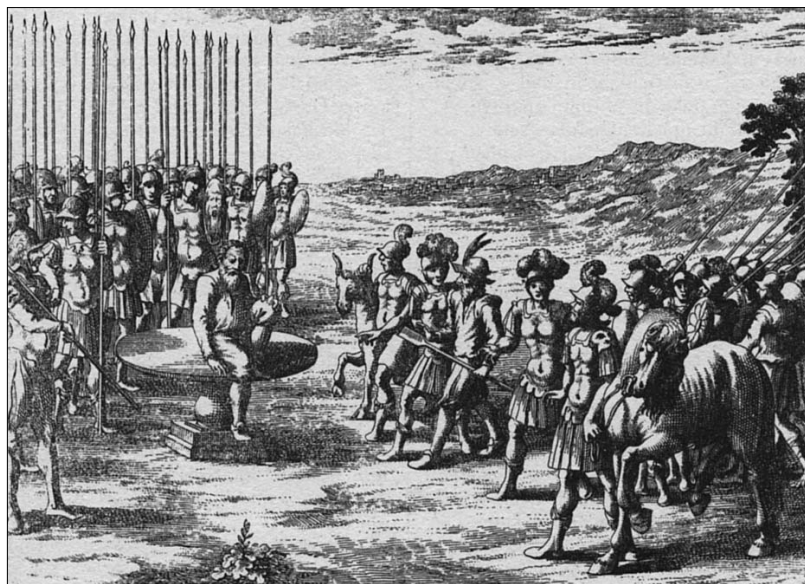
1. Nespravljlivi' katolicizem

Toda kakšen odnos je zavzela kultura nespravljlivega katolicizma do ideje naroda, kakršna se je na evropskih tleh izoblikovala po francoski revoluciji? Spričo dejstva, da so se evropska nacionalna gibanja 19. stoletja tako ali drugače navezovala na liberalizem, je razumljivo, da nespravljlivi katoličani na splošno niso bili posebno naklonjeni narodnostni ideji. To ne pomeni, da so bili narodnostno manj zavedni od liberalcev in liberalnih katoličanov. Nasprotno, mnogi med njimi so bili iskreni rodoljubi in so veliko storili za svoj narod. Njihovi pomisleki do narodnostne ideje niso bili vezani na narodnost kot tako, ampak na politični okvir, znotraj katerega so se v liberalni Evropi odvijali narodnostni boji. Nespravljlivi katolicizem je namreč odločno odklanjal možnost, da bi narodnostno ali katero koli drugo načelo, utemeljeno v "volji naroda", pogojevalo urejanje družbenega in političnega življenja. Izhajal je iz načela, ki ga je že leta 1819 ubesedil Joseph De Maistre v svoji znameniti knjigi *Du Pape*, ko je nagla-

sil, da določa narodu družbeno ureditev vladar, in ne narobe (Traniello 1992: 327). General jezuitov Johann Philipp Roothaan je leta 1849 napisal: "že več kot pol stoletja potekajo velike prekucije v imenu nekaterih čarobnih in lažnivih besed. Za Italijo in tudi za Nemčijo je ena taka beseda narodnost. Za božjo voljo! Kje je enotnost naroda v Italiji in Nemčiji? Kolikšne razlike v kulturi, značaju, navadah, interesih med deželami in samimi mesti! Nakana, da se iz njih tvori en sam narod, bo imela ravno nasproten učinek: razkol. Strašilo narodnosti je v očitnem nasprotju z duhom evangelija in katolicizma. S tem da združuje v eno vse narode, le-ta gradi univerzalno Cerkev, ono pa vodi v sistem razkolniških narodnih cerkva" (Martina 1968: 386; Martina 1978: 153).

Jezuiti okrog revije *Civiltà cattolica* so bili sicer nekoliko previdnejši in so v narodnosti videli vrednoto, odločno pa so ji odrekli pravico do državotvornosti in so nacionalna gibanja kratkomalo izenačevali s "poganskim

nacionalizmom". V najbolj dovršeni obliki je njihovo stališče izoblikoval jezuit Luigi Taparelli D'Azeglio. Leta 1847 je v Genovi izšla njegova krajša polemična,² čeprav strokovno zastavljena razprava *Della nazionalità*, v kateri je na podlagi pravnih, moralnih in filozofskih argumentov dokazoval, da so narodne vrednote sicer pomembne, vendar morajo biti podrejene "pravnemu redu" (diritto). Bistvo narodnosti je skupni rodovni in jezikovni izvor, ne pa politična neodvisnost, je trdil. Po sledih De Maistra je zato zaključil: "Narodnost izhaja iz pravnega reda, ne pa pravni red iz narodnosti" (Taparelli D'Azeglio 1928: 396), kar pomeni, da po Taparellijevem mnenju narodnost ne more biti vir nove zakonitosti in pravnega reda. Vendar, je takoj dodal, mora biti zakonitost povezana s pravičnostjo. »Če je kak narod po krivici v podrejenem stanju, ima pravico do osamosvojitve. Toda če je po priznanem pravnem redu narod *ab antiquo* podrejen drugemu narodu in je bila ta podrejenost obojestransko priz-



Ustoličenje na knežjem kamnu. Grafika iz Valvazorjeve *Slave Vojvodine kranjske*, 1689.

nana in potrjena na mednarodni ravni ter je nadrejeni ne zlorablja, v tem primeru pomeni zahteva po osamosvojitvi za vsako ceno, češ da morajo biti vsi narodi neodvisni, nič drugega kot to, da mora zakonitost priznati premoč zemljepisa, jezika, trgovine in podobnih materialnih interesov, kar se seveda upira poštenjakom, v katerih gori resnična domovinska ljubezen. Pravica do neodvisnosti je zato podrejena družbenemu redu in moralnim zakonom« (Taparelli D'Azeglio 1928: 397-399), je zaključil.³

Z drugimi besedami, zgodovinsko pravo naj bi v normalnih okoliščinah imelo prednost pred naravnim pravom. To stališče je v Italiji zagovarjal velik del takratne katoliške kulture, vključno s cerkvenim učiteljstvom. V razmerju s katoliško Cerkvijo je to pomenilo, naj bi se »narodnost vključevala v katolištvo kot del v celoto, kot sredstvo v odnosu do cilja«, kar pomeni, da se mora »narodnost podrežati katolištvu v dejanjih in čustvih, kakor to narekujejo razlogi logike in ontologije, kar v nadnaravnem redu izraža isti zakon, ki smo ga prej spoznali v naravnem redu, da se morajo namreč narodni interesi prilagajati pravnemu redu, ne pa pravni red narodnim interesom« (Taparelli D'Azeglio 1928: 406-407). Kdor sprevrže ta red stvari, zapade v malikovanje domovine, v narodno sebičnost ter v poganški nacionalizem. Katoliško načelo, zaključuje Taparelli D'Azeglio, je temu nasprotno in narodom narekuje spoštovanje reda in zakonitosti. Kot je Cerkev osvobodila sužnje, s tem da jih je nagovarjala k pokorščini, tako danes vzgaja narode za svobodo, s tem da jim priporoča spoštovanje zakonitosti (Taparelli D'Azeglio 1928: 408-40).

Toda v drugem delu svoje razprave se je Taparelli D'Azeglio, potem ko se je ogradel od razumevanja narodnosti kot izvora pravne suverenosti in neodvisnosti in se umestil kot nekakšen teoretik nadrejenosti zgodovinskega prava nad naravnim, razpisal o pozitivnih vi-

dikih narodnosti ter o razmerju med narodi in Cerkvijo. Narod je po njegovem mnenju posledica naravne težnje človeka, da se združuje in prepozna v čedalje širših skupnostih, katerih temelj je družina kot osnovna celica družbe. Res je, je trdil, da narodi, »ko častijo Križanega, izgubijo tisto absolutno neodvisnost, ki je značilna za osamljenega posameznika, za divjaka v svojem brlogu. /.../ Toda ko izgubijo to primitivno neodvisnost, povzdignejo svoje bivanje v edinstveno odličnost« (Taparelli D'Azeglio 1928: 401). Cerkev, je nadaljeval, ima v sebi močne prvine, ki narodom pomagajo, da svojo enotnost utrdijo. Taki dve prvini sta zlasti red in tradicija. V tem smislu Cerkev ščiti narodne značilnosti, »v prvi vrsti narodni jezik«. In ker je Cerkev zaščitnica reda, »varuje jezik pred kvarnim tujim vplivom«. Dalje je Cerkev varuhinja naroda, ker zagovarja družino in neločljivost zakonske zveze, družina pa je osnovna celica narodnega tkiva. Zato, zaključuje, je »poglavitni dejavnik narodne enotnosti verska enotnost« (Taparelli D'Azeglio 1928: 404).

V jedru Taparellijevega pogleda odkrivamo tako neko dvoznačnost, ki je značilna za katoliško-konservativno pojmovanje naroda in narodnosti. To pojmovanje je sicer zavračalo narodno načelo kot kriterij političnega preurejanja Evrope, nikoli pa ni zanikalo pravice vsakega naroda do lastnega jezika, kulture in polnega duhovnega in materialnega razvoja. Sam De Maistre je na primer v polemiki z razsvetljskim racionalizmom trdil, da pozna »Francoze, Italijane, Ruse itd.«, da pa »kar zadeva človeka na splošno, izjavljam, da ga v svojem življenju nisem srečal še nikoli« (Spektorskiy 1933: 24-5). Ta pozitivna narodna misel, ki je na narodnost gledala kot na vrednoto, je bila v okviru nespravljivega katolicizma 19. stoletja sicer manj opazna in razvpita, vendar vseskozi prisotna. Svoj prastar izvor je imela seveda v Jezusovi zapovedi:



Knez sedi na vojvodskem prestolu (desno prizora Gradničanov, ki da so smeli "kositi zase tujo senožet", in Portovčanov, ki da so "imeli moč in oblast" požigati po deželi, dokler je knez sedel na prestolu). Grafika (Anton Trost) iz Valvazorjeve *Slave Vojvodine Kranjske*, 1689.

»Pojdite in učite vse narode« (Mt 28,19). Od vsega začetka je torej Cerkev težila k temu, da ponese evangelij vsem ljudstvom sveta, kar pa bi bilo brez naklonjenega odnosa do narodnih jezikov dolgoročno nemogoče. V tem smislu je torej katoliško gledanje na narodnost nadaljevalo izročilo iz časa pokristjanjevanja in solunskih bratov svetega Cirila in Metoda.

2. Romantični katolicizem

V prvi polovici 19. stoletja je tradicionalnemu katoliškemu odnosu do narodnosti dala novega zaleta in novih vsebin misel, ki je izšla iz Chateaubriandovega in Schleglovega ovrednotenja vsega, kar je bilo srednjeveško, krajevno, ljudsko. Ta misel, značilna predvsem za nemški kulturni prostor, je ubesedovala narodna gibanja na romantični, konservativno-tradicionalni osnovi ter »povezovala religijo, ljudskost, legitimizem in nacionalno voljo« (Langner 1985: 7). Po eni strani je slonela

na tradiciji, po drugi pa ni bila imuna pred vplivi zgodnjoromantičnih mislecev Herderja, Fichteja in Novalisa. V političnem pogledu je vzniknila iz duha protinapoleonskih vojn, iz odpora do vrednot razsvetljenstva in francoske revolucije. Šlo je pač za konservativni, restavracijski patriotizem, kakršnega so predstavljali sociolog Adam Müller, literarni kritik Friederich Schlegel in zgodovinar Joseph Görres in ki se je skladal z Metternichovim razumevanjem evropskega družbenega reda. Sem spada kajpak tudi katoliški patriotizem tirolskega junaka Andreasa Hoferja, ki je padel kot žrtev protinapoleonskega odpora. Ta oblika narodnostne ideje je v evropski kulturi odigrala pomembno vlogo zlasti pred letom 1848 (Lill 55-59). Na Slovenskem je odločilno vplivala zlasti na Jerneja Kopitarja in na njegovo ljubezen do jezika in do ljudske pesmi, medtem ko jo je krog Čopa in Prešerna že presegal, saj je jezikovni in folklorni sestavini narodnosti dodajal tudi politično vsebino.



Duba Sambolec, **Dva predmeta**, poliester in različen material, 1976, zasebna zbirka.

Med ideologi tovrstnega restavracijskega patriotizma je bil eden od najpomembnejših Karl Ernst Jarcke, sicer spreobrnjenec iz protestantizma in z Görresom sourednik vplivne revije *Historisch-Politische Blätter*. Jarckeja je Metternich imenoval za vodjo svojega tiskovnega urada in ga zadolžil za vprašanje odnosa med državo in Cerkvijo (Hosp 1971: 356). V okviru svoje nemško-restavracijske ideologije, ki je rešitev vseh težav modernega časa pričakovala od ponovne vzpostavitve germansko-krščanskega cesarstva, je Jarcke razmišljal, kako uskladiti nacionalno državo z univerzalnostjo katoliške Cerkve. V protestantskem delu Nemčije, od koder je prihajal, je namreč vladalo prepričanje, da sta katolištvo in domoljubje neuskladjeni. Jarcke se je temu prepričanju odločno postavil po robu. »Res no-

benega razloga ni,« je trdil, »da bi moral človek izbirati med Cerkvijo in narodom; toda če bi ga kdo prisilil v tako nesmiselno izbiro,« je priznaval, »potem nobena narodnost, ki bi se postavila proti krščanstvu, ne bi mogla biti upravičena« (Shnabel 1987: 178). Toda do tega sklepa človek pride samo v primeru, da proti vsaki logiki primerja dve tako različni vrednoti, kot sta krščanstvo in narodnost. Krščanstvo in Cerkev sta namreč na neki drugi, višji ravni od narodnosti, zato omenjeno protislovje ne le da ni umestno, ampak je tudi nemogoče. Zato so Jarcke in njegovi soomisljeniki trdili, da ima narod pravico in dolžnost opredeliti se z ozirom na druge narode. Pomanjkanje domoljubja so šteli za moralno pomanjkljivost, saj naj bi katoliški nauk zahteval vzgojo celega človeka. Tudi narava in

»svet« naj bi namreč sodelovala pri odrešenjskem načrtu. »V kraljestvu Cerkve, ki tvori most do Nebes, mora biti človeštvo v svoji izvirni enotnosti ena sama velika družina. Nasprotno imajo različnost, ločenost, narodna in politična mnogostranost svojo polno domovinsko pravico v Državi, v občini, v stanu in v družini. Ni v interesu Cerkve, da bi na tem področju priporočala plitev kozmopolitizem,« so pisali (Shnabel 1987: 179).

Posebno razumevanje naroda in narodnosti, vezano na organsko pojmovanje države in na teorijo stanovske družbe, sta v restavracijskem duhu izoblikovala tudi že omenjeni sociolog Adam Müller in Friedrich Schlegel, sloviti utemeljitelj nemške romantike in raziskovalec slovanske književnosti. Pomen Müllerjeve vizije je v tem, da je opozoril na tesno zvezo med preteklostjo in prihodnostjo, med preteklimi in bodočimi rodovi, in s tem pripravil tla pojmovanju, ki narod razume v prvi vrsti kot tradicijo, kot predajanje izročil iz preteklosti v prihodnost po liniji krvnega sorodstva. »Država je zaveza minulih rodov z bodočimi in narobe, je zveza več družin, ki žive druga poleg druge in ki si sledijo druga za drugo,« je učil (Müller 1922: 59) ter kot enega od razpoznavnih znakov »neumrljivega občestva« določil jezik (Müller 1922: 146). Tragedija sodobnega časa je bila po njegovem mnenju v tem, da je en rod, in sicer »sedanji rod«, v vseh ozirih in v celoti zatajil vse pretekle rodove.

Po mnenju Friedricha von Schlegla pa je pojem »naroda« povezan s pojmom »nravi«, kjer pozitivno pravo vodi nazaj k naravnemu pravu, ki ga sicer lahko dopolni, ne pa razveljavi. Bistvo naravnega prava pa je po Schleglovem mnenju v »pravosti«. To bistvo leži v »absolutni edinosti« družine, več družin in rodov pa se druži v eno samo večje združenje - narod. »Narod je velika vseobsežna družina, ki v moči skupne sestave, nravi, navad, jezika in splošnih interesov povezuje več družin in

rodov v eno družbeno celoto« (Schlegel 1846: 357). V skladu s svojim organskim družbenim pojmovanjem je dalje trdil, da so člani enega naroda dejansko en sam »individuuum«. Če pa je tako, je sklepal, »morajo izhajati skoraj vsi iz istega rodu, kajti bolj je rod starodaven, čist in nepremešan, bolj je nrvstveno odličen in resnično stanoviten, skratka, bolj je narod. /.../ Stari narodi skrbno čuvajo narodnost, stare nravi, skrbno varujejo plamen domovinske ljubezni, da bi škodljivi tuji vplivi ne zmanjšali moči čiste krvi. Od tod ono goreče navdušenje, čudovita moč in sposobnost za izredne podvige, ki jih poznamo iz zgodovine« (Schlegel 1846: 358). Po Schleglovem mnenju - in tu je romantični esteta dolžnik Herderjevi misli⁴ - je med najpomembnejšimi pokazatelji narodnosti jezik, ki je neovržno znamenje občestvenosti, poleg nrvstvene povezanosti najgloblja medčloveška vez, pa tudi pglavitni kriterij za razmejitve med narodi. Schlegel je sicer priznaval, da je bila delitev na narode in jezike posledica »notranjega nereda« (Schlegel 1971: 34-35), vendar ni delil mnenja onih, ki so zgodobo o babilonskem stolpu razumeli tako, da so v narodni mnogovrstnosti videli zgolj posledico greha. Nasprotno, »zelo primerno je, da je človeštvo razdeljeno v narode, primerneje, kakor pa da bi se narodi spajali v višjo celoto. Združitve, katerim smo priča danes (leta 1828, op. pis.), niso naravne. /.../ Ljubezen do domovine mora biti naravno čustvo, ki vznikne, ko je narod dejansko in resnično narod, ne pa ko se samovoljno okliče za velik narod« (Schlegel 1846: 358-359).

Izhodišča te konservativne smeri v nemškem katolištvu je do njenih skrajnih, že skoraj prevratnih posledic izpeljal münchenki teolog in zgodovinar Ignaz Döllinger, in sicer v obdobju, ko je veljal za nosilca nemškega konservativnega katolištva. Nasproti glasnikom nemške ideje, ki so bili z izjemo Görresa vsi protestanti, je skušal uveljaviti katoliški

pogled na nemštvo. Na nemški škofovski konferenci v Würzburgu leta 1848 je imel obsežen referat, v katerem je očrtal razmerje med katolištvom in narodnostjo. V svojem poslednjem temelju, je trdil, izhaja narodnost od Boga. Zato pripada duhovna različnost zgodovinskih ljudstev, ki se zrcali tudi v njihovi religioznosti, »ekonomiji Božje previdnosti«. V tem smislu, je nadaljeval, obstaja med nemštvom in katolištvom še izza srednjega veka neločljiva vez. »Katoliški del naroda,« je sklenil, »je nosilec in predstavnik nemške narodnosti.« Döllingerjeva izvajanja so se uokvirjala v splošna prizadevanja nemške katoliške Cerkve v revoluciji leta 1848, da bi dosegla avtonomijo od posvetnih oblasti in povrnitev pravic, ki so ji bile odvzete v procesu sekularizacije (Lill 1985: 60). Glasno pritrdjevanje, s katerim je del zbranih škofov sledil predavateljevim izvajanjem, razume zgodovinar Rudolf Lill kot dokaz, da so si narodnostne ideje sredi 19. stoletja utrle pot v nemške katoliške kroge. Med katolištvom in nemško narodnostjo je prišlo do zbližanja, ki je imelo zgodovinski temelj v srednjeveškem cesarstvu, politični temelj pa v velikonemški ideji (Lill 1964: 33). Prav zato pa najbrž v Rimu poseg ni bil dobro sprejet, saj so ga razumeli, kot da pogreva staro zamisel o nemški narodni cerkvi, kakršno je že na Dunajskem kongresu zaman zagovarjal Heinrich Ignaz von Wessenberg, generalni vikar škofije Konstanca (Conzemius 1985: 1-15).

(nadaljevanje prihodnjič)

Literatura

- Conzemius, V. 1985: Kirchen und Nationalismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts, v: RR.AA.: *Katholizismus nationaler Gedanke und Europa seit 1800*. Paderborn.
- Herder, J. G. 1989: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, v: *Werke*, 6. Frankfurt.
- Hosp, E. 1971: *Kirche Österreichs im Vormärz 1815-1850*. Dunaj, München.

- Kerr, D. 1992: Religion, State and Ethnic Identity, v: *Religion, State and Ethnic Groups*. Dartmouth, 1.
- Langner, A. 1985: Vorwort, v: RR.AA.: *Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800*. Paderborn.
- Lill, R. 1964: *Die ersten deutschen Bischofskonferenzen*. Freiburg, Basel, Wien.
- Lill, R. 1985: Katholizismus und Nation bis zur Reichsgründung, v: RR.AA.: *Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1800*. Paderborn, 55-59.
- Martina, G. 1968: La censura romana del 1848 alle opere del Rosmini, *Rivista rosminiana* 61 (1968).
- Martina, G. 1978: *La Chiesa nell'età del liberalismo*. Brescia.
- Müller, A. 1922: *Die Elemente der Staatskunst I*. Dunaj, Leipzig.
- Pirri, P. 1932: *Carteggi del P. Luigi Taparelli D'Azeglio*. Turin.
- Schlegel, F. 1846: *Sämmtliche Werke*, Supplemente, Vierter Theil. Bonn.
- Schlegel, F. 1971: *Philosophie der Geschichte*. München, Paderborn, Wien.
- Schnabel, F. 1987: *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, IV, *Die religiösen Kräfte*. München, 178.
- Spektorski, E. 1933: *Zgodovina socialne filozofije*, II. Ljubljana.
- Taparelli D'Azeglio, L. 1928: *Della nazionalità*. Genova, 1846, ponatis v: Saggio teoretico di diritto naturale, *Civiltà cattolica* (1928), 396.
- Traniello, F. 1992: Religione, nazionalità e sovranità nel risorgimento italiano, *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 2 (1992).

1. Izraz "nespravljivi" tu seveda nima nobene moralne konotacije, ampak ga uporabljam v zgodovinsko označenem pomenu kot enega izmed tokov katoliške kulture 19. stoletja.
2. S to razpravo je Luigi Taparelli D'Azeglio odgovoril svojemu bratu Massimu, enemu glavnih voditeljev italijanskega *Risorgimenta*, ki je v knjigi *Ultimi casi di Romagna* dokazoval, da je "najvažnejša pravica neodvisnost". Prim. Traniello 1992: 337.
3. Taparellijev bratranec Cesare Balbo, zgodovinar in piemontski državnik, je sorodniku očital, da so njegova izvajanja načelno sprejemljiva, toda v obliki, v kateri so bila oblikovana, izpadejo kot napad na vse tiste, ki si prizadevajo za neodvisnost Italije. Taparelli je odgovoril, da ne on ne jezuiti na splošno niso proti neodvisnosti Italije, vendar naj italijanski narodnjaki prej dokažejo, da je ta zahteva "pravična". Prim. Pirri 1932: 221-226.
4. "V jeziku sta vtisnjena um in značaj naroda." Prim. Herder 1989: 353.

Cerkev je vedno imela profesionalce

Ko je Jezus hodil po Palestini in zbiral množice ter jih učil, je izmed ožjega kroga učencev izbral dvanajsterico, ki ji je posvetil posebno pozornost. Teh dvanajst je imenoval »apostole« in jim je nalagal posebne naloge, predvsem pa jih je vzgajal, da bodo kos poslanstvu, ki se je začelo po njegovem vstajenju. Apostole je tik pred smrtjo imenoval prijatelje (prim Jn 15,15), posvetil jih je v resnici in jim povedal vse, kar morajo vedeti o njem, o Očetu in Svetem Duhu, čeprav vsega tisti hip še niso mogli nositi. Pri zadnji večerji, ki jo je obhajal le z njimi in kamor ni povabil ne svoje matere ne kake druge žene, jim je naročil, naj zbirajo njegove ovce pri mizi sv. evharistije. Pomembnost duhovniške službe je odtlej bistveno povezana s tem naročilom. Čudovita izpoved prijateljstva pa se zaključi s popolno zatajitvijo dvanajsterih. Le Janez rešuje pod križem njihovo čast, drugi so se poskrili in v strahu trepetali za svoja življenja. Binkoštni dan, ko jih Sveti Duh napolni in dokončno preoblikuje, prinese spremembo, ki je zaznamovala svet. Apostoli so bili pripravljeni za Jezusa, križanega in vstalega, trpeti in umreti. Pozornosti, ki jo je Jezus namenil tem dvanajstim, ni namenil niti svoji lastni materi, pa čeprav je ona tista, ki je njegova največja prijateljica in učenka, saj prav ona najbolje izpolnjuje, kar on naroča (prim. Jn 15,14).

V dveh zaporednih stavkih Janezovega evangelija sta zapisani dve različni obliki prijateljstva. Prva vrstica (v. 14) govori o prijateljstvu, ki ga prinaša hoja za Kristusom. To prijateljstvo je pogojeno in zahteva aktivno

sodelovanje vernika, ki si Božje prijateljstvo pridobi in prisluži s poslušnostjo in izvrševanjem Jezusovih zapovedi. V naslednji vrstici (v. 15) pa se srečamo s prijateljstvom izvolitve, ki pa ni odvisno od človeka in njegovega truda, ampak je sad svobodne Jezusove izbire, ki hoče svojim izbrancem razodeti vse, kar je slišal od Očeta (prim. Jn 15,15). Izbira torej, s katero se ne moremo kititi ali pohvaliti, ker so nam razlogi zanjo v resnici neznani. Zakaj je Jezus izbral teh dvanajst in ne kakih drugih? Zakaj je med nje uvrstil tudi Juda Iškarjota, čeprav je vedel, da ga bo izdal? Odgovorov na taka vprašanja nam Jezus ni dolžan dati, ker je to njegova stvar. Bog ima enako pravico kakor človek, da si svobodno izbira svoje ožje prijatelje. S tem ne dela krivice nikomur. Jasno pa je, da bi morali izvoljenci dokazovati veselje in hvaležnost nad izvolitvijo tako, da izpolnjujejo Božjo voljo bolje in popolneje kakor ostali ljudje. Na nek način je vsak človek posebej od Boga izbran. Vsak v svojem redu in na svoj način.

Cerkev je občestvo sklicanih, da bi postali božje ljudstvo, Kristusovo skrivnostno telo, božja čreda, svet narod ... V tem občestvu ni nereda ali kaosa, ampak vlada poseben red in ima svoja lastna, trajna pravila. Notranji red Cerkve izvira naravnost od našega Zveličarja, ki je postavil hierarhijo in jo pooblastil, da govori v njegovem imenu, da ureja disciplinske zadeve oz. »zavezuje in razvezuje«, kar ima učinke tudi v onostranstvu (prim. Mt 18,18). Zboru apostolov je postavil za glavo Petra, ki ga je - spet - Jezus sam izbral. Zbor apostolov so nasledili škofje, njim pa je glava Kristusov

namestnik, naslednik sv. Petra, rimski škof, imenovan tudi papež. Ker so se cerkvene občine širile, so škofje že v davnini postavili in posvetili prezbiterje, ki so jih zastopali in nadomeščali pri obhajanju svete daritve in so predsedovali skupnosti. Duhovniki so predstojniki in pastirji svojih skupnosti (župnij). Oni so zadolženi, da iz ljudi, zbranih iz vseh vetrov, naredijo občestvo verujočih, ki naj bo »enega srca in enega duha« (prim. Apd 4,32 - ekumenska izdaja). Težka je ta naloga duhovnikov, ker je edinost v občestvu odvisna od mnogih zemeljskih dejavnikov, predvsem pa od nadnaravnih. Na občestvo močno vplivajo moč vere, upanja in ljubezni njenih članov, pa tudi rušilna sila njihovih grehov, iskreno kesanje in pokora za storjene prekrške itd. Običajni sociološki pojavi in različne oblike združevanja med ljudmi imajo v Cerkvi vedno drugoten pomen, ker se ne dotaknejo njenega bistva in kljub temu da so ti pojavi bolj vidni in preprosti. Duhovna in nadnaravna razsežnost sta za Cerkev bistveni in bolj pomembni kakor zemeljske stvari in minljive oblike socioloških pojavov. Prav zaradi božjega, ki se skriva pod fasado zemeljskega, Cerkev uhaja popredmetenju sociologije in drugih znanosti.

Cerkve, posebno katoliške in pravoslavne, si ne moremo predstavljati brez hierarhije. Brez duhovščine ni Cerkve, ker ni klicarja. Celo protestantje, ki so zapustili rimsko Cerkev v zmotnem prepričanju, da bodo našli kaj boljšega, so se morali vrniti k neki obliki »duhovniške službe« in so uvedli »pastorje«, ki pa niso posvečeni, ampak so laiki, ki skrbijo za njihove župnije, ker brez vidne glave ne more obstajati nobena čisto človeška in tuzemska skupnost. Tako sicer govorijo danes o »škofih«, čeprav to niso, in celo o »duhovnikih«, kar tudi niso, ker so voditelji njihovih skupnosti prvi med enakimi. Še bolj pa so se protestantje oddaljili od Jezusa in evangelija in tako tudi od edinosti s Cerkvijo, ko v zad-

njih letih celo dopuščajo, da te službe prevzemajo tudi ženske, ki jih v evangelijih najdemo v drugačnih službah, ne pa v medposvečenimi dvanajsterimi, kjer ni niti Marije, kaj šele ostalih, ki so imele častno mesto v skupnosti in jih poznamo po imenih: Marija Magdalena, Marija Kleopova, Marta in Marija, da naštejem samo nekatere.

Ena od značilnosti Jezusovega oznanjevanja je tudi ta, da ljudi ni trgal iz njihovega okolja, ampak jih je vedno pošiljal nazaj. Le dvanajsteri so v tem izjema. Dvanajstere, ki jih je izoblikoval v posebne sodelavce, je tudi poklical tako, da so »odbrani od ljudi in postavljeni za ljudi«. Klic vsem ljudem pa je klic k spreobrnjenju in hoji za Kristusom tam, kjer so, v svojih družinah, med sodelavci, sosedi, v svojem narodu ali na kratko v svetu. Iz te razsežnosti apostolske službe se je v zgodovini Cerkve razvila čudovita veja redovništva oz. posvečenega življenja, ki je Cerkvi v poseben ponos in veselje. Najslavnejši svetniki in najlepši zgledi hoje za Kristusom prihajajo prav iz vrst ljudi, laikov in duhovnikov, ki so se posvetili Bogu v redovništvu.

V občestvu, ki se imenuje Cerkev, srečujemo že od vsega začetka urejeno vodstvo, hierarhijo, ki jo je priklical v življenje, ji določil značaj in naloge sam Odrašenik. Različnost služb in dostojanstva služi enemu samemu namenu - zveličanju duš, kakor lepo pravi sv. Peter v svojem pismu. Po dvatisoč letih se je v Cerkvi izoblikovala trojna plast vernikov: laiki, redovniki in člani drugih oblik posvečenega življenja in duhovništvo ali kler. Med redovniki najdemo tako laike kakor klerike. V našem času je postalo popularno veliko govoriti o laikih v Cerkvi.

Laiki v Cerkvi

Večkrat se postavlja vprašanje, kaj naj laiki delajo v Cerkvi in kakšno je njihovo mesto v njej. To naj bi bil danes osrednji problem Cerkve. Odgovori, s katerimi se srečujemo,



Richard Estes, *Gordon's Gin*, olje na lepenki, 1968, zasebna zbirka.

so večplastni in so zelo odvisni od izhodišča pisca oz. zornega kota motrenja tega vprašanja. Če vzamemo bogoslužje, potem so pravila jasna. Pri bogoslužju je duhovnik tisti, ki predseduje shodu in je nujno potreben. Brez duhovnika maše ne more biti. Brez njega Cerkve ne more izpolnjevati Jezusove oporoke »to delajte v moj spomin«. Naloga duhovnika je tudi pridiganje, kjer mora vernikom razlagati nauk Cerkve in ne razkladati svojih dvomom ali raziskovanj. Pridiganje je stvar prezbiterjev oz. diakonov. Verniki imajo tudi pravico, da slišijo pravi cerkveni nauk, da bodo imeli vsaj možnost verovati, kar so dolžni verovati, če hočejo biti katoličani. Laik po veljavni liturgični zakonodaji ne sme pridigati, ni mu dovoljeno, mu je celo prepovedano! Sodelovanje pri maši z branjem beril in prošnjami za vse potrebe (uradno: molitev ljudstva) so le zunanje oblike aktivnega sodelovanja. Meni osebno se različni uvodi v bogoslužne dele ne zdijo »sodelovanje«, prej jih doživljam kot »nakladanje«, največkrat kot mlatenje prazne slame. Pravo sodelovanje

je zame to, da sem z dušo in telesom pri stvari. Da molim, pojem, poslušam, sledim, pristopim k obhajilu in se po obhajilu resnično posvetim pogovoru z Zveličarjem. Sodelovanje je tudi to, da se postavim v vlogo »zastopnika« tistih, ki jih ni, da prosim za spreobrnjenje grešnikov, milosti za bolnike, narod itn. Tako duhovnik kakor laik sta enako poklicana, da na sebi primeren način sodelujeta pri bogoslužju.

Če na vprašanje poskušamo odgovoriti iz vidika župnije in njenega življenja, imajo verniki že mnogo stoletij svoje pomembno mesto in vlogo. Zaradi komunističnega totalitarizma se je vloga laikov na tem področju zmanjšala, saj se je bilo v svinčenih časih težko izpostaviti, ker so bile posledice za laika težke. Po več kot desetletju svobode se stvari počasi spreminjajo. Svoboda uničuje strah, ki je zaznamoval komunistični čas. Celotna družba, ne samo cerkveno občestvo, se zaradi tega razvija bolj dinamično in različnost mnenj in prijemov postaja samoumevni pojav. Odnosi med verniki in duhovniki se spreminjajo tudi

zaradi sprememb v zunanjem svetu, največji spodbujevalec sprememb pa je Cerkev sama, ki duhovščini vedno bolj jasno polaga na srce, da niso »gospodje« ampak »služabniki«. Vsako služenje prinaša posebno obliko moči in oblasti, npr. policisti »služijo«, pa vsi poznamo njihovo moč, vendar hoče Cerkev, da bi njeni duhovniki posnemali Jezusa, ki je svojim prijateljem umil noge, pa čeprav mu pravijo »gospod« in »učitelj«, kar ustreza resnici. Odnosi znotraj občestva se torej spreminjajo. Čas, v katerem so se duhovniki lahko pojmovali kot »bog i batina«, so mimo (v resnici ne bi smeli nikoli nastopiti!), ker tudi ni več nikogar, ki bi bil pripravljen tako miselnost sprejeti in molče prenašati. Duhovnik ostaja os in srce župnije, vendar se njegove naloge in oblike njegovega delovanja spreminjajo. Odnosi med verniki in njihovim duhovnikom so enkratni, ne moremo jih posploševati. Zamenjava župnika ali pa množično priseljevanje lahko v nekaj letih popolnoma spremenita podobo neke župnije. Kljub temu lahko trdimo, da je tudi Cerkev v gibanju, kakor je v gibanju svet, v katerem je prisotna.

V zadnjih dveh desetletjih se je zelo povečal vpis na Teološko fakulteto. Delež bogoslovcev se je znižal in stanje je za Cerkev je kritično, saj število novomašnikov že ne zadostuje za zamenjavo ostarelih duhovnikov. Povečanje slušateljev teologije gre na račun t. i. »laiških teologov«. Včasih, ko so bili študentje teološke fakultete le bogoslovci, je bilo jasno, da bodo kot duhovniki postali »cerkveni uslužbenci«. Skozi stoletja je postalo navada, da je teologija študij le za bogoslovce, se pravi bodoče duhovnike. Laiki tam niso imeli kaj iskati. Med študenti teologije je stalno prisotna nema primerjava med bogoslovci in laiki, pri čemer je »gotovost delovnega mesta« ena izmed najbolj odločujočih točk. Laik živi in študira z negotovostjo o svojem poklicnem delu oz. službi. Ta negoto-

vost je verjetno vzrok nenehni zahtevi, da mora »Cerkev dati laiškim teologom mesto«, kar pomeni predvsem to, da bi jim zagotovila službe, kakor jih zagotavlja bogoslovcem oz. duhovnikom. Cerkev nujno potrebuje duhovnike, brez katerih ne more prav obstajati. Kakšna pa naj bi bila naloga teologa laika? Uradnega odgovora na to vprašanje ni. Nihče ne pojmuje duhovnika kot teologa, ampak je teologija izobrazba, ki jo duhovnik mora imeti, da bi lažje opravljal svoje duhovniško delo, vendar je teološko znanje le eden od pogojev za posvečenje.

Kaj naj torej pričakuje laik, ki se odloči za teološki študij, od svojega morebitnega delodajalca, Cerkve? Mislim, da bi bilo najbolj pošteno, če bi povedali, da Cerkev načeloma ne zaposluje teologov, ampak potrebuje najprej duhovnike. Doslej je bilo to jasno. V zadnjih letih pa so se odprla nekatera delovna mesta, ki bi jih lahko zasedli tudi teologi laiki. Najprej so tu mesta, ki jih razpisuje Teološka fakulteta. Program podiplomskega študija, ki ga je bivša oblast spodbujala, laika ne pripelje nikamor. Strokovno in naravno delovno mesto doktorja teologije je fakulteta, vendar je delovnih mest na njej premalo za vse možne kandidate. Služba profesorja, ki vzgaja bodočo duhovščino, je tako pomembna, da je škofje ne bi smeli nikoli izpustiti iz svojega dejanskega nadzora. Kar se bogoslovec nauči, to duhovnik zna. In če se nauči narobe, bo duhovnik učil narobe. Nič ni bolj uničujočega za Cerkev kakor slab kler. Moralna pokvarjenost, ki uničuje Cerkev od znotraj, ima različne oblike. Grehi proti šesti božji zapovedi so sicer hudi in vidni in mnogokrat najbolj pohujšujejo ljudi, ampak največ škode naredijo grehi napuha. Ko odpove med oznanjevalci pokorščina pravemu nauku in se začne učiti krivo vero ali pa celo samega sebe, se med verniki uničuje vero. Profesorji na teoloških višjih šolah, fakultetah in semeniščih, ki vzgajajo in učijo bodoče rodove učiteljev v Cerkvi, nosijo velikansko od-

govornost in dobro bi bilo, da bi jim bila ta stalno pred očmi.

Duhovna oskrba v vojski je drugo področje, kjer je možno zaposliti tudi teologa laika. Vprašanje pa je, če študij teologije sam po sebi usposablja za duhovno oskrbo sočloveka. Duhovnik ima tu prednost, ker mu posvečenje omogoča podeljevanje zakramentov, ki delujejo sami po sebi. Laik ne more podeljevati zakramentov, predvsem mu je onemogočeno spovedovanje, ki najbolj odpira srca ljudi. Brez pomoči zakramenta postane duhovna oskrba vojakov silno naporna stvar, obenem pa zelo podobna psihologiji.

V mnogih župnijah povsod po svetu se zbira nešteta množica skupin, ki jih vodijo in ohranjajo pri življenju laiki. Poleg veroučne šole in priprav na zakramente štejejo mednje še mladinske skupine, skavte, oratorije, molitvene skupine, dobrodelne skupine, skupine za delo z invalidi, zakonske skupine, pevske zборе itd. Težko jih je že naštet, nemogoče pa je, da bi vsako od njih vodil župnik. Logično in normalno je, da vsako od teh skupin vodi nekdo, ki je za to delo pripravljen, poklican in postavljen ter sprejema to nalogo kot del svojega krščanskega življenja oz. da jo vodi nekdo, ki ima veselje in zavest odgovornosti. Množica laikov, ki se angažira na vseh naštetih področjih, je velika, rekel bi celo nepregledna in se morda premalo zavedamo, kako v njih živi Cerkev. Značilnost prostovoljnega dela je, da nihče ne pričakuje, da bi od tega dela živel. Pred nekaj leti smo imeli »leto prostovoljstva«, med katerim so bili pripravljeni mnogi seminarji o tej temi. Na letih pa so profesionalci za drage denarje pripovedovali amaterjem, kako naj opravljajo svoje prostovoljstvo. Takih nesmislov v Cerkvi ne bi smelo biti. Duhovnik je in ostaja prvi in glavni profesionalac v Cerkvi. Najprej bi moralo občestvo poskrbeti, da bi imelo čim boljšega duhovnika - svetnika, saj brez njega ne more obstajati. Okrog njega pa naj se zbi-

rajo vsi ostali, ki so v službi občestvu, redno zaposleni in prostovoljci.

Od duhovnika se pričakuje, da bo imel vedno čas za ljudi. Ker je samski, pri doseganju tega cilja ne bi smelo biti težav. Značilnost cerkvenega življenja je, da se dogaja v »prostem času«. Najboljši čas dneva posvetimo ljudje svojim službam in obveznim opravilom. Ko smo na delu, ne moremo k npr. verouku ali drugim podobnim srečanjem. Še pogrebi se ravna po službah ... Cerkevno življenje se po tej plati izenači z ljubiteljstvom, z glasbeno šolo ali pa jezikovnimi tečaji, ki se odvijajo v popoldansko-večernem času. Prostovoljci so za svoje cerkevno udejstvovanje na razpolago v svojem prostem času. Otroci hodijo k verouku pred ali po pouku, prav tako dijaki in študentje. Laiki, zaposleni v cerkvenih službah, pa pričakujejo, da bodo imeli osemurni delovnik v »normalnem delovnem času« - od osmih zjutraj do štirih popoldne. Ko je delovni čas mimo, gredo kakor vsi ostali uslužbenci domov. Problem profesionalcev laikov v Cerkvi je tudi ta, da bi moral biti njihov delovnik, zaradi značaja cerkvenega življenja, popoldansko-večerni, kar pa ni najbolj privlačno in škoduje njihovem družinskemu življenju. S tem se pojavlja težava, ki Cerkev sooča z očitkom, da svojim lastnim uslužbencem ne omogoča družinskega življenja, ki ga tako toplo priporoča in o katerem toliko pridiga. Še večja težava in očitki bi se pojavile takrat, ko bi Cerkev kot delodajalec zahtevala, da bi njeni laiški uslužbenci delali ob koncih tedna (oz. vsak konec tedna), da bi lahko vodili tečaje in srečanja vernikov. Iz tega zornega kota postanejo cerkvene službe nepriljubljene za delojemalce in zelo drage za delodajalca. Ker ni druge pametne rešitve, se po ovinku vrnemo na staro klasično navezo: duhovnik + sodelavci prostovoljci, s katero se Cerkev prebija danes skozi čas.

Ker je Cerkev velika ustanova s tisočletno tradicijo, ima nekatere službe, ki jih lahko in morajo opravljati ne-duhovniki. Mislim na

hišnike, čistilke, ekonome, tajnike itd. Pri Karitas pa lahko opazimo potrebo po še drugih poklicih, ki se posebej usposabljaajo za reševanje socialnih vprašanj. Za nobeno od teh služb ni potrebno imeti diplome iz teologije. Vsi ti zaposleni pa se morajo zavedati, da so te pomožne službe po svojem bistvu »nekarieristične«, saj bodo vedno imeli duhovnika oz. škofa za šefa in ne morejo napredovati, kakor se to lahko dogaja v drugih službah.

Kakor koli pogledamo na službe, ki jih duhovniki in laiki opravljajo v Cerkvi, vidimo, da Cerkev ne potrebuje laičkih teologov. Študentje teologije nimajo nobene pravice od Cerkve vnaprej zahtevati delovnih mest. Jasno bi morali imeti pred očmi, da so v Cerkvi laički teologi neznatna manjšina, ki je precejšnja v cerkveni javnosti zato, ker so vsi zbrani na enem mestu. Kdor študira teologijo, se mora zavedati, da ima prav toliko možnosti



Berenice Abbot, *Exchange Place*,
fotografija, New York, 1934.

zaposlitve, kakor jo imajo ekonomisti ali sociologi in da nima vnaprej določenega delodajalca, ki ga MORA zaposliti takoj, ko se mu to zahoče. Kljub temu pa bi bilo dobro, da bi cerkveno vodstvo odredilo, da se za cerkvene strukture čimprej strokovno in sistematično pripravi študijo o delovnih mestih in o poklicih, ki jih zanje potrebujejo, katere strokovne reference je dobro, da jih zaposleni ima in kakšen značaj oz. osebne sposobnosti želi delodajalec pri svojih zaposlenih. Na koncu pa mora biti tudi zapisano, koliko je pripravljen delodajalec plačevati svoje delavce. Temu dokumentu se reče »sistematizacija delovnih mest« in jo ima vsaka družba z nekaj zaposlenimi, v cerkvenih strukturah pa je še neznan dokument. Cerkev za svoj obstoj in delovanje nujno potrebuje le duhovnike in kopico pomožnih poklicev, da zadosti zakonom državnih oblasti, med njimi pa ne vidim nujno tudi laičkih teologov.

Odlok o laičkem apostolatu

Ker se je razmišljanje o laikih v Cerkvi razmahnilo po Druge vatikanskem cerkvenem zboru, se moramo nenehno vračati k dokumentom, ki posebej govorijo o nalogah vernikov. Koncil je davnega leta 1965 skoraj soglasno sprejel odlok, ki nagovarja posebej laike. V kratkem dokumentu Cerkev od svojih vernikov pričakuje veliko. Predvsem pa je odlok dokument, ki dokončno pokoplje prepričanje, da je oznanjevanje evangelija v izključni domeni duhovščine oz. redovnikov. Zavest, da se vera najbolj širi, če to nalogo sprejemamo za svojo vsi krščeni, se opira na zapise v Apostolskih delih in drugih novozaveznih spisih. Laiki niso bili nikoli »laiki«, ko je šlo za oznanjevanje evangelija. Dokument že v uvodu jasno pove, da obstajajo mnoga področja, kamor imajo dostop le laiki (prim. AA 1). Kako naj duhovščina prekvasi delavstvo, če na skoraj vsakih vratih piše: »Vstop nezaposlenim prepovedan?« Kako uradniš-

tvo, če v pisarne lahko prihaja le kot stranka v postopku? Kako naj evangelij vstopa v šolo, če je Cerkev od tam uradno pregnana? Samo verni laiki, ki so polnopravni državljani »božje in svetne države«, imajo dostop na čisto vsa področja človeškega udejstvovanja in povsod lahko širijo blagodejni nauk evangelija. Samo oni. To nalogo jim koncil tudi zaupa in nalaga.

Cerkev je prisotna v zgodovini zato, da bi služila zveličanju ljudi. Delo, ki ga Cerkev opravlja, da bi dosegla svoj namen, imenujemo »apostolat« (AA 2). Apostolat je naloga vsakega kristjana, ker izvira iz krsta. Ko postanemo udje skrivnostnega Kristusovega telesa, Cerkve, moramo v skladu s svojim značajem in vlogo, prispevati svoj delež k širjenju evangelija. Laiški apostolat, pravi koncil, se začne s prejetjem zakramentov. Predvsem s prejetjem sv. obhajila in sv. spovedi, ki sta zakramenta krščanskega življenja. V moči teh dveh zakramentov lažje sprejemamo in živimo celoten dogmatični in moralni nauk Cerkve. Prva naloga apostola je, da verjame, kar uči, da upa, kar vera obljublja, in ljubi, kar spoznava. Brez vere, upanja in ljubezni apostol ne more nikogar navdušiti za Jezusa.

Duhovnost vsakega kristjana je sistematičen napor, ki ga naredi človek, da sodeluje z Božjo milostjo in tako doseže odrešenje. Tudi laiki imajo svojo duhovnost. Laiška duhovnost je bolj kot katera koli druga zaznamovana z »običajnostjo« in z »vsakdanjostjo« že zaradi tega, ker je to duhovnost velike večine kristjanov, po drugi strani pa je to duhovnost, ki jo mora kristjan živeti v svetu. Laiška duhovnost ne more »ubežati« svetu, ker jo je kristjan dolžan živeti »v« svetu. Odlok o laičkem apostolatu piše, da mora laiška duhovnost »dobiti posebno značilnost v zakonskem stanu in v družini, v samstvu ali vdovstvu, v bolezenskem stanju, v poklicni in družbeni dejavnosti. Vztrajno naj torej spolnjujejo svojim razmeram ustrezne, sebi

podeljene lastnosti in sposobnosti ter uporabljajo posebne darove, ki so jih prejeli od Svetega Duha» (AA 4 1980: 394). Ko je koncil osvetlil temelje laikove duhovnosti, se ozira po ciljih, ki jih naj laiški apostolat dosega. Za koncilске očete je nedopustna drža, ki opravičuje različna moralna merila v javnosti, privatnem življenju in pod cerkvenim zvoničkom. »Ista krščanska vest« mora voditi naše delovanje (prim. AA 5). V tem poenotenju ravnanja se začenja apostolat laika, ki je edini, ki lahko doseže vsakega človeka. Laiki imajo za polje svojega oznanjevanja ves svet, ki so ga dolžni urejati v skladu z božjimi in cerkvenimi zapovedmi, da bo časni red podpiral širjenje evangelija in olajšal življenje po veri. Mišljena je katoliška vera, ki je edina, ki v polnosti ohranja Kristusovo sporočilo.

Verniki so se torej dolžni angažirati pri vseh stvareh javnega značaja. »Vsa Cerkev se mora truditi, da bodo ljudje zmožni pravilni urediti celotni časni red in ga po Kristusu usmeriti k Bogu. Naloga pastirjev (škofov) je, da jasno oznanjajo načela glede namena stvarstva in rabe sveta ter poskrbijo za npravna in duhovna sredstva, da se bo časni red naravnaval na Kristusa.

Laiki pa morajo prevzeti graditev časnega reda za svojo nalogo. V luči evangelija in v duhu Cerkve ter po nagibih krščanske ljubezni morajo pri tem delati neposredno in dolčno. Kot državljani naj sodelujejo s sodržavljani s posebnim strokovnim znanjem in z lastno odgovornostjo. Povsod in v vsem naj iščejo pravico božjega kraljestva. Časni red je treba tako usmerjati, da se bo ob popolni ohranitvi svojih lastnih zakonov skladal z načeli krščanskega življenja in bo obenem prilagojen različnim razmeram krajev, časov in ljudstev. Med deli takega apostolata se posebno odlikuje socialno delovanje kristjanov. Cerkevni zbor želi, da bi se danes to delovanje razširilo na vsa svetna področja, tudi na kulturo» (AA 7). Naloga laikov je veličastna!

Pred njimi je ves svet in Cerkev hoče, da ga pridobijo za Kristusa, da se bo čim več ljudi zveličalo. Kdor se z vsem žarom loti tega dela, mu zmanjka časa, da bi iskal svoje mesto v Cerkvi.

Želja pastirjev, da znova v polnosti zaživi laiški apostolat, prinaša nove oblike sodelovanja v cerkvenem občestvu. Naloga pastirjev postane drugačna, če jih laiki opozorijo, da jim ni treba »vedeti vsega« in povsod »vtikati svojega nosu«. Laik, ki je apostol, ve in zna spoštovati čast in dostojanstvo duhovništva, obenem se pa zaveda, da je za mnoge stvari boljše usposobljen in pripravljen, zato v duhu resnicoljubnosti zna opozoriti na mejo, kjer se začenjajo njegove pristojnosti. Področja laiškega apostolata so tako raznovrstna, kakor so različni poklici, ki jih verni ljudje imajo. Koncil našteva najprej cerkvene skupnosti, kjer laiki sodelujejo pri oznanjevanju, nadaljuje pa z družino in konča z narodnim področjem oz. mednarodnimi odnosi. Bralec Odloka o laškem apostolatu si ne more zatisniti oči pred dejstvom, da zahteve koncilskih očetov po apostolatu pripeljejo laika v politične vode, v sindikalizem, v kulturna in druga društva ...

Laiki kot posamezniki ali združeni v različne njim lastne združbe, ne morejo predstavljati Cerkve kot take, kar je naloga in v izključni pristojnosti škofa oz. papeža za škofijo in vesoljno Cerkev, v pristojnosti župnika pa, ko gre za župnijo. Zato je koncil spregovoril tudi o odnosu laikov do hierarhije. Hierarhija ima dolžnost spodbujati laike k apostolatu. Dolžna jih je na njihovo delo pripraviti, pri čemer je mišljeno znanje o krščanskih načelih in cerkvenem nauku, kakor spodbujanje k gorečemu odnosu do Najsvetejšega. Hierarhija ne izpolnjuje svoje naloge takrat, ko posamezni duhovniki ali škofje ne učijo vsega nauka katoliške Cerkve ali ga prilagajajo trenutnim slabostim vernikov, kakor se npr. mnogokrat dogaja, ko morajo duhovniki spre-

govoriti o nauku o čistosti in zakonskem življenju. Laiki pa ne smejo pozabiti, da je hierarhija tista, ki kaže smer, poudarja načela. Poslušnost nauku je nujno potrebna, da se apostolat ne sprevrže v navadno politiko, ki ima v začetku sicer še krščanski navdih, kasneje pa postane le ena oblika politične prisotnosti več in se največkrat prepozna v neki konzervativni politični smeri, ki pa je daleč od Cerkve kljub morebitnemu pridevniku »krščanska« v imenu stranke. Katoliški laiki se lahko udeležujejo v javnosti v različnih političnih strankah in skupinah, kakor jim pač vest dovoljuje, vsi so pa dolžni priti k nedeljski maši in ohranjati »eno srce in enega duha« v zadevah vere in morale. Svet čaka, da bodo katoliški laiki vstopili v politiko in jo spremenili, da bo postala služenje vsem ljudem in ne samo lastnim strankarskim prijateljem. Naj se zdijo ti cilji še tako idealni, je Cerkev prepričana, da so možni. Laik, javni delavec in svetnik so v cerkveni perspektivi ena, nerazdeljena in ista oseba. Ker je v Kristusu tudi to mogoče, Cerkev pričakuje, da bi našla čim več svojih otrok, ki bi pogumno stopili po tej poti. To nalogo Cerkev podeljuje laikom. Duhovnikom jo je od zadnjega koncila naprej prepovedala, ker se čedalje bolj zaveda, da duhovnik ni zato tu, da bi se boril za politično moč, ampak da bi bil drugi Kristus, ki je tu za vse ljudi, da jim pokaže pot zveličanja in se bori za njihove duše proti silam pekla in greha. Nihče pa ne more biti kos takim nalogam, če se zanje ne pripravi. Vzgoja za apostolat je dolgotrajen proces, ki se mora začeti v rani mladosti. Poleg znanja o veri, rednega in resnega duhovnega življenja, potrebuje laik za tako veličastno nalogo tudi posebno pripravo za apostolat, h kateremu je poklican. Vzgojo za apostolat pa je cerkveni zbor postavil kot zahtevo kleru. Kljub temu da je vse cerkveno občestvo dolžno pomagati pri tem delu, je vzgoja kristjanov prva naloga duhovščine. Cerkev se zave-

da, da bo njeno delo zaključeno šele z Jezusovim drugim prihodom. Do takrat pa ne sme zamuditi nobene priložnosti, da bi se v svetu razodeval Jezusov križ, smrt in vstajenje za zveličanje vseh ljudi.

Različni so darovi in poklici

Verniki v Evropi so se skozi zgodovino navadili, da je kler »poskrbel« za vse. Bog je Staro celino bogato obdaril z duhovnimi poklici. Srednjeveška družbena ureditev pa je poskrbela, da je za vsako družino bilo tudi ugledno in marsikdaj zelo donosno, da je kateri izmed njenih članov vstopil v posvečen stan. Zadnjih dvesto let pa se je Evropa obrnila proč od krščanstva in sistematično ruši, kar so več kot tisoč let krščanski rodovi gradili. Naš čas je nekako na koncu tega procesa. Kler je v družbi izgubil vsako politično in gospodarsko moč. Iz zelo uglednega in donosnega poklica je pristala duhovščina na obrobju družbe. Ni ji (še) potrebno beračiti, a »biti duhovnik« v družbi pomeni malo več kot nič, še manj pa je cenjeno žensko redovništvo. Ker smo skoraj tisočletje enačili Cerkev in kler, se zdi, kakor da bi bila skupaj z njenimi profesionalci izrinjena iz družbe tudi Cerkev. Prav razkristjanjenje celotnega kontinenta sili Cerkev, da še bolj vneto in vztrajno plava proti toku neopoganstva. Kakor se telo, ki se je navadilo na neko udobje, razvadi in pomehkuži in se zato težko znova privadi na bolj ostre življenjske pogoje, pomanjkanje in fizično delo, tako se Cerkev počasi privaja na postkrščansko družbo, ki je marsikdaj tudi sistematično protikrščanska. »Mišice« skrivnostnega Kristusovega telesa se morajo znova navaditi na napor. Lahko bi rekli, da so - v prispodobi apostola Pavla - te mišice laiki. Družba vernikov-laikov preprosto ne more izločiti iz sebe, ker so njen sestavni del. V zgodovini je bilo že kar nekaj poskusov, da bi Cerkev uničili. Nobeden se ni resnično posrečil. Samo mlačnost, neenotnost in nevera krist-

janov so uničili Cerkev v nekaterih krajih, kjer je sedaj islam prevladujoča vera. Vendar osemsto let okupacije in sistematčne islamizacije ni bilo dovolj, da bi iz Španije naredili muslimansko deželo. Islam je tam ostal vera tujcev in priseljencev. Pretežno krščansko prebivalstvo, ki je veliko trpelo pod mavrsko oblastjo, je bilo osnova za rekonkvisto in je omogočilo združitev Španije pod kastiljsko in aragonsko krono.

Cerkev se torej sooča po eni strani s svojo družbeno nepomembnostjo, kar trpi predvsem kler, in s pomanjkanjem števila duhovnikov potrebnih za način delovanja, ki ga je prinesla srednjeveška ureditev in počasi pristaja med zgodovinsko šaro. Laiki se čedalje bolj zavedajo, da so oni kvas in duša sveta, saj Cerkve ni brez njih, kakor je tudi ni brez duhovnikov. Le skupaj, tesno povezani s Kristusom po škofu, ki je v popolnem občestvu s Petrovim naslednikom, smo in postajamo Cerkev. V Cerkvi so različni darovi in različne službe. Različnost nam je dana zato, da lahko skupaj izpolnimo naloge, ki jo je Jezus jasno naložil apostolom pri zadnji večerji in na vnebohod: »Ljubite se med seboj, kakor sem vas jaz ljubil«, da bo svet spoznal Očeta in »Pojdite po vsem svetu in vse narode naredite za moje učence« z oznanjevanjem in krščenjem. Cerkev, vsi kristjani, smo dolžni sodelovati pri tem delu. Sv. Terezija Deteta Jezusa je dolgo časa iskala svoj poklic in svojo vlogo v Cerkvi. Spoznala je, da je njena naloga biti srce, ki bije iz ljubezni za Ljubezen. Kljub svoji ve-

liki nalogi pa ni nikoli prestopala meja in postavljala neuresničljivih zahtev. Njena ljubezen do Cerkve je bila popolna.

Zavedati se moramo, da že sama narava Cerkve in Ustanoviteljeva volja določa njeno organizacijo. Če verjamemo, da je hierarhija sveta in od Jezusa hotena v taki obliki, potem njene vloge ne bomo postavljali pod vprašaj, pa čeprav bomo stalno kritični do posameznikov ali celo stanovskih bolezni duhovščine. Če verjamemo, da ima Peter v Cerkvi zadnjo besedo, ne bomo nadaljevali z razpravami in razmišljanji takrat, ko spregovori in nekaj razglasi za zaključeno. Marsikatera razprava in debata v Cerkvi bi bila lažje rešljiva, če bi na prvo mesto postavili vprašanje vere. Kaj verujemo in zakaj? Koliko je nauk Cerkve tudi vraščen v mojo osebno vero, kako se trudim, da bi po tem nauku živel, ker verjamem, da je to Božja Beseda zame? Šele, ko si bomo na jasnem glede takih vprašanj, bomo lažje in bolj upravičeno reševali vprašanja, ki jih zemeljska organiziranost božjega ljudstva postavlja vsaki generaciji kristjanov. Odgovori na vprašanja, kaj smemo in česa ne smemo v Cerkvi spreminjati, kaj je v naši pristojnosti in kaj prav gotovo ni, temeljijo na naši osebni veri, ki pa se mora vraščati v nauk ene, svete, katoliške Cerkve, in ne obratno. Ker na koncu vedno velja: »Kdo pa sem jaz, da bi Cerkev kar koli učil?«.

Literatura

AA 1980: Odlok o laičnem apostolatu 4. v: *Koncilski odloki*. Ljubljana.

**Albert Svetina:
Od osvobodilnega
boja do banditizma**
Ljubljana: Nova obzorja,
2004.

Knjiga z gornjim naslovom je avtorjevo pričevanje o času med drugo svetovno vojno in po njej. Pozornost zbujata zlasti zato, ker je bil Albert Svetina član najožjega vodstva OZNE oz. kasnejše UDBE. Poleg tega se ga je njegov lastni režim odrekal, tako da se je pred njim umaknil v tujino. Verjetno sta se morala izpolniti prav ta dva pogoja, da se je lotil podviga, ki mu v Sloveniji ni podobnega; gre namreč za pretežno neselektiven in realen opis razmer, kot se kažejo z njegove visoke funkcije. Z izjemo te knjige ostajata molk in programirana izguba spomina med še živimi nosilci totalitarnega časa več kot očitna.

Kot pravi avtor sam, se je za knjigo odločil zato, ker ni imel druge priložnosti, da neobremenjeno, brez pritiskov in omejitev spregovori o dogajanju, ki mu je bil priča in je nadvse pomembno za zgodovino slovenskega naroda. Svojo pripoved začne z otroštvom na Primorskem, ki je bil pod fašističnim režimom. Zaznamovanega z odporom do slednjega ga starši po osnovnem šolanju pošljejo v Ljubljano. Prva ljubljanska leta odraščanja tečejo v znamenju domotožja, iskanja

dela in pičle hrane. V letih do okupacije se zateka v sokolsko gibanje, stran od katoliške prakse. S prihodom Italijanov se aktivno vključi v Osvobodilno fronto in začne se njegova strma pot navzgor po funkcijskih stopnicah Komunistične partije – od partijskega sekretarja, inštruktorja CK KPS do pomočnika načelnika OZNE za Slovenijo. Po vojni je bil načelnik OZNE za Primorsko in namestnik načelnika OZNE za Ljubljano. Po resoluciji informbiroja je postalo nevarno tudi zanj in je zbežal na Madžarsko.

Vrh knjige prav gotovo predstavljajo poglavja, ki nas vodijo v neposredno bližino Ivana Mačka, enega najhujših slovenskih komunističnih molohov, ki je bil ustanovitelj in prvi vodja (načelnik) OZNE za Slovenijo. Kot omenjeno, je bil Albert Svetina njegov pomočnik. »Ivan Maček je bil preprost in surov človek, ki se je vmešaval v vse stvari. V svojih namerah je bil zelo odločen. Že med njegovo odsotnostjo, ko je bil pri Titu v Drvarju, sem spoznal, da ga niso mogli disciplinirati niti v CK. Nikoli ni dal nikomur prav. Nihče ni niti poskusil, da bi ga prepričeval. Niti ugovarjati se mu ni upal nihče. Nikoli. Kot je rekel, tako je moralo biti. Pravi diktator. /.../ Kdor ni bil njegov sorodnik ali pa ga ni poznal, je bil njegov sovražnik. Govoril je zelo na kratko. Večkrat je vse

pomešal. Ni se ponašal s pretirano inteligenco. Ko sem živel pod njegovim vodstvom, sem se ga prav tako bal, kot so se ga bali drugi. /.../ Tak je bil. Primitiven, nekulturen in nečloveški. Človek s tremi razredi osnovne šole« (str. 133).

V teh poglavjih med drugim izvemo tudi za eno glavnih nalog OZNE – sestavljanje kartoteke o političnih nasprotnikih, ki je proti koncu vojne vsebovala že nad 17.000 imen. Ta kartoteka je bila osnova za poveljne poboje. Zanimivi so odlomki o dvoiličnem sprejemanju pomoči idejno sovražnih zahodnih zveznikov, obenem pa udinjanje Sovjetski zvezi, čeprav se je ta izneverila njihovim pričakovanjem po pomoči.

Marsikaj izvemo tudi o notranjih razmerah v partizanskih enotah. Avtor je posebej kritičen do članov Centralnega komiteja, izvršilnega odbora Osvobodilne fronte in generalštaba, ki so se skozi vso vojno skrivali, si dali tudi v pomanjkanju gosposko streči in so za odvrnitev spopadov iz svoje bližine niso pomišljali žrtvovati npr. celega bataljona svoje vojske.

Povojna doba prinaša zanimivo pričevanje o delovanju OZNE pri kraji premoženja ljudem in podjetjem, o njenih roparskih dejavnostih čez mejo, pa tudi o avtorjevem soočenju s trupli v Brezarjevem breznu, o vlogi Mitja Ribičiča itd.

Zadnji del knjige je namenjen begu in življenju na Madžarskem. Tudi tu nam avtor ponuja veliko zanimivega branja. Morda kaže posebej poudariti to, kako je Madžarska po Stalinovi smrti postopala s političnimi zaporniki, med katerimi je bil tudi avtor. To je nekaj, kar si v slovenski državni skupnosti petnajst let po začetku demokratizacije in dvainpetdeset let za Madžari lahko samo želimo. Oktobra 1953 je amnestija zajela vse politične zapornike. Izpuščeni in rehabilitirani so bili vsi. Kdor je delal za AVH (madžarsko različico UDBE) na sodišču, na policiji ali na tožilstvu in sploh kdor se je ukvarjal s političnimi procesi, svojega dotdanjega dela ni mogel več opravljati. Vsi tisti torej, ki so bili vpleteni v stalinistične procese, so se morali iz represivnih državnih organov takoj posloviti. Kot pravi avtor, je šlo za popolno rehabilitacijo. Obsojencem so izbrisali vse tisto, za kar so bili obsojeni. Bili so, kot bi ne bili nikoli v kazenskem postopku. Čas zapore se jim je štel v delovno dobo. Dobili so odškodnino. Mnogim so dali stanovanja, službe, razne ugodnosti in tudi odgovorne funkcije. Tistim, ki so bili takrat v zaporu, se še danes prizna poseben dodatek k pokojnini. Poleg vsega tega se je po deželi začelo oglašati demokratično gibanje, vendar

ga je leta 1956 zatrl sovjetski vojaški poseg.

Avtor v knjigi ničkolikokrat razloži, kako manipulativna in ekskluzivna je bila Komunistična partija npr. znotraj Osvobodilne fronte in kaj so bili njeni cilji. Neko podpoglavje nosi naslov *Narodnoosvobodilni boj kot prva faza revolucije*. Nazorno omenja vosovske likvidacije, ki so bile prve akcije Komunistične partije s smrtnim izidom, uperjene proti Slovencem. Omenja tudi povračilne ukrepe okupatorja, ki so jih s svojimi akcijami provocirali partizani. Direktno utemeljuje, da so bile ustanovitve vaških straž samoobrambni odgovor na vosovske poboje. Kljub naštetemu avtor na več mestih vztraja pri veri v narodnoosvobodilne vzgibe partijskega in partizanskega gibanja ob začetku vojne, kar je razločno videti tudi v samem naslovu knjige. Iskren narodnoosvobodilni naboj znotraj revolucionarnega dogajanja bi pogojno lahko iskali kvečjemu pri nekaterih »navadnih« pripadnikih partizanskega gibanja, zlasti izven Ljubljanske pokrajine. Pri Svetinovem uvidu in visokih funkcijah pa je zadevno vztrajanje zelo težko razložiti - celo s prislovičnim primorskim sindromom zamejenega pogleda na vseslovensko dogajanje med drugo svetovno vojno.

Bralec te knjige ima seveda neprestano pred očmi, kdo je

avtor, in v tem smislu je s primereno prilagojenimi kriteriji deležen marsikaterega pozitivnega presenečenja. Zlepa pa ne bo prišel na svoj račun tisti, ki bi želel podrobnejšo in kritično presojo avtorjevega lastnega deleža pri vsem dogajanju. Vendar to za splošno pričevalsko vrednost knjige bržkone ni bistveno in jo je vsekakor vredno vzeti v roke.

Lenart Rihtar

**Br. Branko Likar
Spregovoril si mi
na srce**

**Pot duhovnega
spremljanja**

Ljubljana:

Družina, 2005, 296 str.,
ISBN 961-222-570-2.

Nekaj dni pred smrtjo minorita br. Branka Likarja je založba Družina izdala njegovo knjigo *Spregovoril si mi na srce*, s podnaslovom *Pot duhovnega spremljanja*. Slovenskemu prostoru je podarila dragoceno knjigo, ki bo vsaj malo zapolnila vrzel na področju duhovnega spremljanja, ki ga - po spremnih besedah Marjana Pogačnika - "čaka še velik razvoj" (str. 6). Knjig, ki bi neposredno govorile o tej tematiki, je pri nas res bore malo, zato je ta še posebej dobrodošla. Napisana je za spodbudo in pomoč vsem, ki želijo duhovno rasti kot spremljevalci ali spremljanci. Hkrati pa nam je z njo podarjena tudi avtorjeva "duhovna oporoka", v kateri nam podeljuje svoje iskreno iskanje in najdevanje Boga v Božji besedi, v življenju in liku sv. Frančiška Asiškega, v vsakdanjem življenju in apostolatu ter v odnosu duhovnega spremljanja.

Br. Branko Likar se je rodil na božični večer 1965. v vasici Otlica na robu Trnovskega gozda. Večino osnovnošolskih in gimnazijskih let je preživel v Ajdovščini. Po končanem

študiju na ljubljanski Biotehnični fakulteti je tri leta preživel kot laiški misijonar v Zambiji. Tam je spoznal brate minorite. Po vrnitvi se je tudi sam odločil postati manjši brat minorit. Zadnja leta je deloval kot gvardijan minoirskega samostana sv. Lenarta v Sostrem pri Ljubljani. Veliko se je posvečal osebno spremljanim duhovnim vajarjem in duhovnemu spremljanju. Po težki bolezni ga je v 40. letu starosti Gospod po Sestri smrti na praznik svetih apostolov Petra in Pavla poklical k sebi.

V uvodu v knjigo, ki je razdeljena na sedemnajst poglavij, br. Branko na kratko in s preprosto prispodobo sprehajalca v parku opiše duhovno spremljanje, nato predstavi njegovo mesto in vlogo v tradiciji Cerkve ter tudi krizo in izzive duhovnega spremljanja v današnjem času. Na koncu uvoda spregovori o nastanku te knjige. Knjiga izvira iz izkustva lastne duhovne rasti in duhovnega spremljanja tistih, ki so ga prosili za pomoč na svoji duhovni poti. Njegovo osebno izkušnjo duhovnega spremljanja je zelo zaznamoval trimesečni frančiškovski program za duhovno spremljanje in osebno spremljane duhovne vaje leta 2000 v Zambiji (Franciscan Internship Program in Spiritual Direction and Directed Retreats). Ta program je v začetku 80-ih let razvil p. Tom

Speier OFM. Vsako leto od leta 1982 je tak trimesečni tečaj potekal v Cincinnatiju v ZDA in tudi marsikje drugje po svetu. Čeprav na tečaj sprejmejo le devet udeležencev, je že obogatil na stotine Frančiškovih bratov in sester različnih starosti, jezikov, kultur, ras, poklicev in poslanstev s celega sveta (prim. str. 24). Sam pravi: "Poleg duhovne poglobitve, ki je odgovorila na marsikatero mojih predhodnih iskanj, sem tam prejel izkustvo in spodbudo za poslanstvo duhovnega spremljanja, kakor sem ga poskušal opisati v tej knjigi" (str. 28).

Po vrnitvi s tega programa je v jeseni leta 2000 začel v reviji *Duh Assisija med nami* pisati rubriko o duhovnem spremljanju. Ko je po štirih letih izčrpal glavne teme, se mu je porodila ideja, da bi vse to, kar je že napisal, seveda predelano in obogateno, izdal v eni knjigi. Ker so ga pri tem podprli njegov duhovni spremljevalec, nekateri sobratje in prijatelji, jo je uspel kljub težki bolezni dokončati in dočakati njen izid.

Jedro knjige sestavlja petnajst poglavij (II.-XVI.), v katerih br. Branko opisuje duhovno pot posameznika, ki se napoti za Kristusom. Z vsakim poglavjem nam poskuša prikazati del Jezusove poti, kajti v njegovi poti je tudi naša pot. Vabi nas, da bi v njej in v Besedi, ki jo nudi celotno Sveto pismo, odkriva-

li Božja povabila k polnosti življenja (prim. Jn 10,10) ter našli svoj edinstveni življenjski odgovor. Da bi mogli v večji meri odkriti dinamiko Božjih klicev in svojih odgovorov, predstavi tudi del življenja sv. Frančiška v hoji za Kristusom. Vsako poglavje se zato začne z odlomkom iz Frančiškovega življenja in njegovih spisov, iz katerih odmeva besedna zveza, ki zajema njegovo temeljno življenjsko izkustvo: *hoditi po stopinjah našega Gospoda Jezusa Kristusa*. Kakor v Frančiškovem življenju samem tako tudi v teh poglavjih stopa Frančišek, ki je tako rekoč kraj našega srečanja z Bogom, vedno bolj v ozadje, da bi vse močneje zažarel Kristus sam. Ta Frančiškova drža nam more v današnjem času pomagati na naši duhovni poti in tudi osvetliti nalogo duhovnega spremljanja. Zgodba sv. Frančiška na nek način ponazarja zgodbo vsakega kristjana, ki se vije preko velikega petka in sobote k vstajenju, novemu življenju v Kristusu.

Da bi se izognil zgolj teoretičnim razmišljanjem o duhovni poti in duhovnem spremljanju, je v posamezna poglavja vključil namišljene dialoge med spremljevalcem in spremljanko. Ti dialogi, ki izvirajo iz njegove konkretne izkušnje duhovnega spremljanja, želijo pripomoči k boljšemu razumevanju teoretičnih razlag. Čeprav avtor včasih pri

opisovanju doživljanja in notranjih duševnih in duhovnih stanj spremljancev uporabi besednjak in podobe, ki nas spominjajo na področje globinske psihologije, ne želi biti strokovnjak na psihološkem področju (prim. str. 26).

Vsako poglavje konča s kratkimi povzetki za duhovnega spremljevalca. Le-ti niso misljeni kot "kuharski recepti", kot sam pravi, "marveč kot točke za osebno razmišljanje in iskanje. Poslanstvo duhovnega spremljanja zori v sodelovanju karizme (Božjega daru posamezniku) in živete izkustva spremljanja. Ta knjiga je zato misljena bolj kot spodbuda k življenju, ki duhovno spremljanje omogoča, kot pa priročnik za uspešno opravljanje tega poslanstva" (str. 26). Avtorjev prvi namen ni dajati nasvete, "ampak predvsem odpirati vprašanja in spodbujati k skupnemu iskanju" (str. 33). Morda bi kdo to pričakoval, toda za duhovno spremljanje preprosti recepti niso mogoči, ker ima vsak človek edinstveno odrešitjsko zgodbo življenja in je enkrat v svoji hoji za Kristusom. V nasprotnem primeru lahko duhovno spremljanje zdrsne v duhovno nasilje, kjer voditelj pričakuje, da se bo spremljanec podredil njegovim predstavam o duhovni rasti. "Tak odnos pa je daleč od Jezusove evangeljske pedagogike, iz katere je krščanska tradicija črpala izvor za pristno duhovno spremljanje" (str. 34).

Zadnje poglavje "Vi ste Kristusovo pismo" pa je sestavljeno iz odlomkov dopisovanja s tremi spremljanci. Izkušnje teh spremljancev želijo pokazati njihovo doživljanje hoje za Kristusom in prizadevanje, da bi le-to ubesedili, hkrati pa nam želijo pomagati pri ubesedenju naših izkušenj duhovne poti.

Knjiga *Spregovoril si mi na srce* ni zgolj teoretično razglabljanje o duhovnem življenju in spremljanju, temveč je predvsem podelitev konkretne izkustva duhovne rasti in spremljanja. Če jo prebiramo v molitvenem duhu, nam omogoča odkriti pomembna obdobja duhovnega življenja, v katerem so vedno znova navzoči trenutki preizkušenj in duhovnih noči, ki so nujni pogoj za našo duhovno rast. Br. Branko nas ne samo s svojo knjigo temveč tudi s svojim življenjem, ki nam nazorno kaže, kaj pomeni popolnoma se prepustiti Gospodu tudi v najhujših preizkušnjah, postavlja na realna tla hoje za Kristusom. Ta ne gre nikoli mimo velikonočne skrivnosti.

Verjamem, da bo vsak, ki jo bo bral v tem duhu, (znova) odkril lepoto hoje za Kristusom, križanim in vstalim. Hkrati pa tudi upam, da bo ta knjiga spodbudila duhovnike, redovnike in tudi laike, da bi znova stopili na pot odkrivanja dragocenosti in potrebnosti duhovnega spremljanja zase in za druge. Janez

Pavel II. je v apostolski spodbudi *Posvečeno življenje* zapisal: "Zato imajo posvečene osebe dolžnost, da velikodušno sprejmejo in ponudijo duhovno spremstvo tistim, ki so se obrnili nanje, ker jih je žeja po Bogu nagnila, da so zahrepeneli po življenju v skladu z zahtevami vere" (103).

Br. Branko je zvesto odgovoril na to spodbudo. Naj njegova knjiga in zgled spodbudita tudi naš slovenski prostor.

Ivan Platovnjak

Janko Moder Dr. Valentin Meršol in slovenski veliki teden

Celje: Mohorjeva družba,
2005

Evropa letos slovesno praznuje šestdesetletnico zmage nad fašizmom-nacizmom oziroma konec druge svetovne vojne. Vojne, ki jo je spočel gospodarski razvoj, pravzaprav njegova kriza, ki je nasledila njen prvi resnejši razcvet. Prišlo je namreč do zlitja krize mišljenja (zaradi razvoja liberalne misli), ekonomske krize ter krize vrednot. Vojno je rodil človek, ki je mislil, da bo človeštvu zagotovil boljši jutri na svoj nov, originalen način. Pravzaprav je bilo takih roditeljev več in vsak od njih je imel pred očmi svojo vizijo, svojo veliko idejo, ki bo človeštvo izkopala iz vezi »boga-boječnosti« ... Potrpeti bi bilo treba le nekaj ostrih potez, nujnih posegov, opraviti nekaj čiščenja, potem pa ...

Po vojni se je v Evropi vzpostavilo zanimivo stanje. Demokratične sile so bile prisiljene sklepati kompromise – kot vedno. Zaradi zagotovitve vojaškega zavezništva v vojni, so pristale tudi na mirnodobno sodelovanje s komunisti. Na ta način se je tudi demokratični svet usodno kontaminiral. Sploh pa so ministrske predsednike začeli klicati

pred sodišča za vojne zločine veliko kasneje. V tem smislu se demokratična Evropa po vojni ni veliko razlikovala od njenega totalitarnega dela. Nasprotno, skupaj so, vsaj navidezno, nazdravljali na zmago ... V ekonomskem smislu pa jih je to sodelovanje sililo v odstopanja od kapitalističnega modela. Zahodnoevropske družbe so bile v strahu pred razcvetom komunističnih strank. Zato so »božale« predvsem svoje srednje in nižje sloje prebivalstva. Demokracija se torej v Evropi že več kot šestdeset let sramežljivo umika, prikimava, postopoma prilagaja levici. Zanimivo pri vsem tem je, da smo prišli do človeku najprijaznejšega ekonomskega modela (če zanemarimo ekologijo), kar ga je prinesel tehnološki razvoj. Na ta način je demokratična Evropa postopoma postala sodedič takega družbenega razvoja in tako bi nekateri radi tudi pri nas razdelili krivdo za zločine med in po vojni na vse ljudi.

Janko Moder, kot nekdanji sodelavec Frana Saleškega Finžgarja nadaljuje njegovo delo. Zgodovino Slovencev je dogradil z romanoma Sveta zemlja in Vladar Samo. Ob okrogli obletnici dogodkov pa nas je razveselil s knjigo o sodobnem slovenskem Iztočku, ki je bil prisiljen voditi Slovence preko koroškega Rdečega morja v svet. Zdi se, da se Moder ob prevajalskem

delu, ki mu je težko najti primerjavo celo v svetovnem merilu, z lahkoto loti zbiranja arhivskega gradiva. Tako je bilo za pričujočo knjigo treba opraviti ogromno »brskanja po arhivih«. Občudovanja je vredno tudi poglobljeno primerjanje oziroma vzporejanje citatov različnih avtorjev, ki opisujejo to žalostno obdobje. Za bolj površnega bralca lahko postane to primerjanje celo nekoliko naporno, saj si želi bolj gladek potek pripovedi. Modra pa zanima zadnja rešnica in mu ni dovolj ena pripoved. Prav po matematično se trudi, da bi za vsakim izrekom sledil še dokaz. Včasih je čutiti, kako želi odgnati vsak dvom, celo iz svojega srca.

Kot naslov sam pove, gre v pričujoči knjigi za dve zgodbi. Zgodbo o primariju dr. Meršolu, katerega življenje in delo samo po sebi zasluži primerno pozornost. Ni veliko manjkalo, pa bi ga poznali kot odkritelja penicilina. Bil je tudi naravni talent za danes moderno upravljanje s človeškimi viri, imel je dobre organizacijske sposobnosti. Tako je kot navaden vojak bolničar vzbudil posebno pozornost

poveljnikov že v prvi svetovni vojni. S svojimi zamislimi je pomembno vplival na dogajanje tako na fronti kot tudi v jetniških taboriščih. Samo dogajanje med prvo svetovno vojno je kar malo preveč romantično obarvano, saj je avtorjev namen prikazati grozote druge svetovne vojne. Meršolu je »penicilin« uspelo odkriti, ko se je v vetrinjskem taborišču srečal s feldmašalom Aleksandrom, poveljnikom vezniških sil za Sredozemlje. S tem dejanjem si je prislužil mesto v zgodovini, saj je preprečil vračanje beguncev tako v Slovenijo kot v vzhodne dežele. K temu je pomembno pripomogel talent učenja tujih jezikov. Morda je tudi tu vzrok za simpatije, ki so se poleg sorodnosti v mislih ter siceršnjega poznanstva stkale med avtorjem in glavnim junakom. Moder, kot Meršolov sodobnik, najbolje razume, kako je iz leta v leto bolj zapletena politična situacija oteževala življenje mladih slovenskih kristjanov. Seveda pa glavna teža knjige vendarle sloni na usodi našega naroda, ki so ga okoliščine ter nekaj »pomembnih ljudi« oziroma

njihovih odločitev pred šestdesetimi in več leti usodno zaznamovale. Avtor kritično tehta tudi namige ter celo jasna sporočila slovenskih predstavnikov iz tujine, ki so v Sloveniji med drugo svetovno vojno doživeli popolno ignoranco. S tem pokaže na pomanjkanje odgovornih, sposobnih politikov, ki bi narodu služili v dneh najhujših preizkušenj. V obupu pa že kar z jezo slika popolno naivnost in slepo zaupanje teh, ki naj bi nas vodili, narod pa zagledamo, kot da bi bil množično hipnotiziran. Kritičen je do nekakšne »vdanosti v božjo voljo«.

Živimo torej v tej Novi Evropi. Ali nam bo kdaj sposobna priznati vse te nepotrebne človeške žrtve? Ali morda zopet preveč slepo zaupamo? Nam bo morda ona pomagala pokopati Polineika, ali se bo zopet zaslíšal glas: »Sem mar jaz varuh svojega brata? V želji, da bi se iz zgodovine kaj naučili, nam Janko Moder poklanja svoje delo v branje.

Blaž Knez