

Maja Lopert

Identiteta in religioznost

Povzetek: Članek govori o temeljnem psihološkem vprašanju, s katerim se mora spopadati pripadnik sodobne kulture - o vprašanju identitete - in o tem, kako se je na podlagi tega vprašanja spremenil sistem vrednot. Ali za sodobno kulturo značilen »sakralni status« osebe pripadnike sodobne kulture oddaljuje od iskanja transcende-
 nce ali ga morda celo spodbuja k iskanju? Ali je iskanje osebne identitete v religiji posebnost sodobne kulture ali pa je ta le ponovno poudarila, kaj je bistvo vsake dejanske »življenjsko relevantne« religioznosti? Katera oblika duhovnosti je za odgovor na vprašanje identitete še posebno primerna in zakaj?

Ključne besede: kriza identitete, vrednota osebe, sistem vrednot, iskanje identite-
 te, bistvo religioznosti, oblika duhovnosti, mistika.

Abstract: Identity and Religiousness

The paper speaks about the problem of identity as the basic psychological problem of members of contemporary culture and about the changes in the system of values instigated by said problem. Does the »sacred status« of the person, which is characteristic of the contemporary culture, take its members away from the search for transcendence or does it even enhance it? Is the search for personal identity in religion a special characteristic of contemporary culture or has the latter only re-emphasized the essence of every real religiousness that is relevant to life? Which form of spirituality is especially suitable as a reply to the identity problem and why?

Key words: identity crisis, value of person, system of values, search for identity, essence of religiousness, form of spirituality, mysticism.

V sodobni kulturi obstaja troje vprašanj, ki so za človekovo eksistenco osrednjega pomena, a ostajajo v njej brez trdnega odgovora in s tem troje področij, na katera se usmerjajo iskanja njenih pripadnikov. To so: vprašanje identitete, vprašanje gotovosti in vprašanje življenja v čistem tostranstvu. Osrednje med njimi pa je vprašanje identitete. To je pričakovano: če človek najde zanesljiv odgovor na vprašanje lastne identitete, najde že s tem več ali manj tudi odgovore na vsa svoja druga vprašanja, tudi na vprašanje gotovosti in orientacije ter tako odkrije lastne nove in globlje dimenzije

1 Jaz kot osrednja vrednota sodobne kulture

Ker je osrednja kriza sodobne kulture kriza človekove identitete - in to tako jasnosti glede nje kot prostora za njeno potrjevanje in uveljavljanje -, je vprašanje posameznikove identitete, njegovega »jaza«, v samem njenem središču. Tako ni presenetljivo, da je vrednota, ki je v naši kulturi izrazito stopila v ospredje, »jaz«.

Opažanja sociologov to potrjujejo. Ker v prejšnjem vrednotnem sistemu ta izrazit poudarek na osebni identiteti še ni bil upoštevan, in tudi ni bilo za pluralizem splošno značilne skepse, je ena od značilnosti postmoderne kulture najprej relativiranje vseh starih vrednot. Stare kulturne vrednote so bile v veliki meri materialne, (prim. Barz 1992, 25-26): poudarjale so predvsem posameznikovo socialno varnost in kariero, osredotočale pa so se predvsem na njegovo vedenje in njegove dolžnosti do družbe, npr. pridnost, discipliniranost, delo, napredek. Te vrednote zdaj vse bolj izrazito nadomeščajo nove. Na ta premik na področju vrednot je R. Inglehart v svoji knjigi »Tiha revolucija« opozoril že leta 1977 in kot njegovo osrednjo značilnost navedel to, da se pozornost vse bolj preusmerja od materialnih k nematerialnim vrednotam (prim. Martin 2005, 221). Ne gre sicer za nadomeščanje v tem smislu, da bi stare vrednote ne bile več veljavne. Materialna gotovost, visok dohodek, kariera ipd. ohranjajo svoj pomen tudi v sodobni kulturi, vendar pa se večja delež ljudi, ki dajejo prednost drugim vrednotam. Drugo jasno potrjeno dejstvo, ki je v skladu s pričakovanim premikom težišča kulturnih vrednot, je tako sama vsebina novejših vrednot. V njih se jasno odraža osrednji pomen, ki ga ima v naši kulturi vprašanje identitete in iskanje odgovora nanj. Zadevajo namreč predvsem področje nematerialnih vrednot, natančneje, področje človekove samouresničitve. Ponovno pridobivajo na pomenu vrednote, kot so zaupanje, neodvisnost, prijateljstvo, komunikativnost, užitek, sreča ... Gre za nekakšno »detradicionalizacijo« vrednot, ki jo je posameznik tako rekoč prisiljen izvesti pod vplivom pritiska okolja (prim. Barz 1992, 25-28).

Pomembno je, da »se zdi, da so se spremenile ne le vrednote kot take, ampak, da se je mnogo bolj spremenilo ravnanje s temi principi samo (...)« (Barz 1992, 27). Ravnanje samo - oziroma predvsem določen tip ravnanja, namreč avtonomno ravnanje - je, kot že rečeno, postalo vrednota. Tako postaja, pa čeprav to zveni precej protislovno, od družbe predpisana vrednota to, da si je posameznik sposoben sam zastavljati cilje.

Za sodobnega človeka je izredno pomembno, da odkrije trden odgovor na vprašanje »Kdo sem?« kot tudi to, da najde temu odgovoru ustrezen stil življenja, torej takega, pri katerem bi bil »v skladu s samim sabo«. Tako npr. sociolog T. Luckmann opaža: »Uresničenje sebstva je najpomembnejša oblika v svetem kozmosu prevladujoče teme individualne »avtonomije« « (Luckmann 1997, 102). Gre za zelo spremenjen način človekovega dojetja samega sebe, ko vsak bistveno bolj vidi samega sebe kot tistega, ki odloča o svojem življenju. Preko tega človek tudi svoje mesto in vlogo v družbi razume drugače kot prej. E. Biser piše o tej usmerjenosti sodobnega človeka takole: »To je tisto gonilo, ki ga je Kant opisal kot 'izhod človeka iz njegove nedoletnosti, ki jo je sam zakrivil', in to opiše kot 'neutešljivo hrepe-

njenje po primernem prostoru individualne samopredstavitve in samorazvoja'.« Zaradi tega je že samo pripisovanje visoke vrednosti jazu postalo krepost (Biser 1970, 88). In tako tudi ni čudno, da Luckmann opaža, da aktualne teme sodobne kulture »dajejo posamezniku nekaj takega kot sakralni status, s tem ko poudarjajo njegovo »avtonomijo« (Luckmann 1997, 101).

2 Iskanje odgovora na vprašanje identitete v religiji

Težnja, že kar »hrepenenje« po odkritju lastne identitete se jasno odraža tudi na religioznem področju.

S tem se da npr. vsaj deloma pojasniti reagiranje ljudi na »tržno« ponudbo raznih sekt in na »psiho-trg« (Barz 1992, 90). Sekte in podobne skupine sicer včasih naletijo na zanimanje, vendar pa ne tudi na enako veliko pripravljenost ljudi, da bi se jim pridružili. Povsem drugačen odnos kot do sekt pa imajo ljudje do danes zelo razširjenega psiho-trga. Študija iz leta 1987 je pokazala, da se kar vsak drugi odrasli v Zvezni republiki Nemčiji zanima za ta trg in njegovo ponudbo, in to predvsem v zvezi z že omenjeno potrebo po samouresničitvi, kot je npr. razširitev zavesti ipd. Razlog za omenjeno razliko lahko iščemo v dejstvu, da sekte ponujajo »že izdelana« nova verstva, »psiho-trg« pa pripisuje največji pomen osebnim vprašanjem vsakega posameznika in njegovemu lastnemu iskanju odgovorov. Opisana razlika v številu »privržencev« ene in druge oblike religioznosti potrjuje, da se zanimanje ljudi dejansko ne osredotoča na kakšno konkretno novo verstvo – niti na vzhodnjaška ne, čeprav morda zaradi njihove velike prisotnosti na trgu (ponavadi v zahodnjaškemu okusu bližji in temu ustrezno precej »predelani« obliki) včasih dobimo tak vtis. Bistveno je, da se to zanimanje osredotoča predvsem na sam način dobivanja odgovorov, da ljudje na svoja najgloblja vprašanja ne iščejo odgovorov, ki bi bili dani že vnaprej in od zunaj, pač pa izrazito iščejo svoje lastne odgovore. In najti jih poskušajo v svoji notranjosti, z metodami, za katere mislijo, da jim bodo to omogočile, npr. z ustreznimi metodami vzhodnih verstev.

To popularnost »psiho-trga« pa gre gotovo pripisati tudi dejstvu, da se je v sodobni kulturi spremenilo tudi samo razumevanje tega, kdo človek je, kaj je njegova identiteta; ta zdaj ne izhaja več bistveno iz človekovega družbenega položaja, njegove »zunanosti«, pač pa se veliko bolj kot prej nanaša na »novo definicijo osebne identitete kot človekove »notranjosti« (Luckmann 1997, 102). V skladu s tem je tudi religiozno iskanje usmerjeno predvsem k tistim metodam in načinom duhovnosti, ki pomagajo človeku odkrivati lastne notranje dimenzije. Tudi družbeni uspeh popularnega »new agea« razlaga sociolog

Stenger v kontekstu odkrivanja lastne posameznikove identitete: »Gibanje«, kakor to jaz razumem, ni uspešno zato, ker ezoterične, religiozne potrebe »ponovno odkrivamo«, ampak ker se lahko preko ezoteričnih vsebin uveljavlja program odkrivanja samega sebe (...). »Celostnost« in »duhovnost« sta metafori za ta spremenjen odnos do samega sebe (...).« (Barz 1992, 93).

Vprašanje o pravem človekovem bistvu je pravzaprav vedno religiozno vprašanje. V vprašanju naše identitete vedno izhajamo iz določenih predpostavk, vedno v nekaj »verujemo«, pa čeprav morda zgolj v to, da tako bistvo ne obstaja. Že zato je »*problem individualnega načina bivanja v moderni družbi 'religiozni' problem*« (Luckmann 1997, 16). Religiozni, na transcendenco vezan odgovor glede vprašanja človekove identitete, predstavlja nekakšno »končno fazo«, najvišjo stopnjo njenega upravičenja, saj »to pomeni, da je posameznikovo pravo tisto ime, ki mu ga je dal Bog« (Berger in Luckmann 1988, 95-96).

P. L. Berger in T. Luckmann poudarjata, da je na ta način dobljena identiteta odporna tudi proti »socializacijskim naključjem«, kamor bi gotovo lahko prištevali tudi kaotično situacijo glede odgovorov na vprašanje človekove identitete v sodobni družbi. Berger vidi v sodobnih za identiteto kriznih razmerah dejavnik, ki je prispeval k temu, da je ta sicer stalna dilema postala zelo jasna, v njih pa vidi prav zato tudi veliko možnost za religije. »Jaz« je namreč lahko trden le, če ima ontološke korenine, če sam izvira iz onstranstva: »Končno, vsaj jaz tako vidim, problema religiozne vere in pravega jaza sovpadata, izhajata eden iz drugega; odgovor na vprašanje o pravem jazu je mogoče dati le v okviru nekega religioznega razumevanja realnosti. Drugače rečeno: če posedujem pravi jaz, potem je ta jaz božja zasnova« (Berger 1994, 27). P. M. Zulehner v zvezi z novo duhovnostjo ugotavlja, da gre pri njej prav za to iskanje lastnih korenin v onstranstvu, za »izsleditev lastne eksistencialne resničnosti, ki je navsezadnje udeležba na božanskem« (Zulehner 1999c, 3).

Berger »zelo dvomi« o tem, da bi lahko na to vprašanje kdaj odgovorila znanost ali filozofija. Meni, da gre »za eno tistih vprašanj, na katera mora končno, kakor pravi Pascal, odgovoriti »razum srca« (...).« (Berger 1994, 104-105). Razen tega se mu ne zdi verjetno, da bi bilo mogoče »predstavo jaza onstran vseh socializacij« utemeljeno podpirati v svetovnem nazoru, ki transcendence ne vključuje. »Dostojevski je dejal, če ni Boga, je vse dovoljeno. Njegova ugotovitev se da parafrazirati takole: Če ni Boga, potem je mogoč vsak jaz – in vprašanje, kateri od mnogih mogočih jazov naj bi bil 'resnični jaz', postane nesmiselno.« Tako je npr. eksistencialistična filozofija, ki je temeljila v glavnem na ateističnih predpostavkah, prišla do logičnega sklepa, da

je jaz zgolj stvar odločitve. Berger zato meni: »Če se odpovemo vsaki transcendentni zakoreninjenosti jaza, ki ni nikoli naravna danost, (...) se za njegovo označitev ne da reči mnogo več, kot da je to morda težak podvig, dejanje volje, v katerem in skozi katerega se individuumi, vedno v sodelovanju z drugimi ljudmi, sami ustvarjajo. Drugače rečeno, brez Boga ni jaza.«

Tako ni težko razumeti, da imata sociologa Kaufmann in Staechel že gradnjo identitete samo, neodvisno od vsebine, za »religiozno dogajanje« (Kaufmann in Stachel 1980, 127). Pripominjata pa, da mnogi avtorji v povezavi z Luckmannom in A. Gehlenom pod izrazom »religiozno« razumejo vse, kar lahko da oz. naredi smisel.

Vendar pa samo iskanje identitete v religiji seveda nikakor ni novo, ni nekaj, kar bi bilo posebnost naše kulture. Ta kultura je to zvezo le izrazito poudarila in prinesla »na svetlo«. »Življenjsko relevantna« religija, torej religija, ki ne ostaja zgolj na ravni retorike, pač pa človeka dejansko vodi v njegovem življenju, lahko to doseže le na ta način, da predstavlja temelj njegove identitete. Vedno je bilo tako in tudi danes ni glede tega nič drugače. Religija, ki svoj naziv upraviči, ki je središče človekovega ravnanja in ki temeljno določa njegovo življenjsko držo, zahteva, kot poudarja A. Stres, absolutno razmerje do Absolutnega. Absolutno razmerje pomeni prav vzpostavitev posameznikovega odnosa do Absolutnega z vsem človekovim bitjem, z najglobljimi temelji človekovega razumevanja samega sebe, torej z njegovo identiteto. Tisto, kar se je v sodobni kulturi – predvsem zaradi pluralizma – spremenilo, pa je sam način vzpostavljanja te povezave. To sledi iz dejstva, ki ga ugotavljajo Luckmann, Berger, Zulehner, etnologinja A. Martin in drugi, dejstva, da se v naši kulturi bistveno spreminja sam način religioznosti.

Prav zaradi velike aktualnosti vprašanja identitete v sodobni kulturi bi morala biti to osrednja tema, na katero bi se morale religije pri svojem oznanjevanju osredotočiti. Če je morda res, da določene religiozne teme ali vsaj predstave za naše sodobnike niso posebno zanimive, pa kot njihov izrazit nasprotni pol v religioznih iskanjih vse bolj jasno izstopa glavna tema naše kulture – »jaz«. Opisani trend »novih duhovnosti« je izrazito usmerjen v pridobivanje osebne identitete, to je njeno središče, njen temeljni poudarek, poudarja A. Martin. Tudi Zulehner opaza, da je sodobna respiritualizacija v temelju prav »iskanje lastnega jaza, sredine, stika z lastno globino« (Zulehner 1999a, 3). Na podobno težnjo po iskanju identitete v religiji je tudi pri mlajši generaciji že pred dvema desetletjema opozoril G. Schmid, ki meni: »Religioznost mladih je podlaga za spoznavanje neznanega, za seznanjanje z lastno, notranjo skrivnostjo. Religija mladega človeka je ljubezen do lastnega jaza, ki ga še ne pozna« (Barz 1992, 15).

Kot taka je sodobna duhovnost že v osnovi popolnoma nasprotna vsem masovnim odgovorom in odgovorom, posredovanim od nekega drugega, ki končno na vprašanje: »Kdo sem?« - na to najbolj osebno od vseh mogočih vprašanj – tudi dejansko ne morejo odgovoriti. Tovrstne nezadostnosti vseh tujih odgovorov pluralizem ni prinesel, pač pa jo je samo poudaril, jo postavil na pravo mesto, »na svetlo«, v zavest.

3 »mistika« - oblika religioznosti, ki ustreza sodobnemu iskanju identitete

Teolog Karl Rahner je že pred časom napovedal, da bo »kristjan prihodnosti (...) mistik ali pa ne bo mogel biti kristjan« (Zulehner 1999b, 2). Rahnerjevo pojmovanje »mistike« je sicer precej široko, saj je s tem mislil predvsem na nujnost resne duhovne preнове, na to, da je današnja cerkvena religioznost v dobršni meri formalizirana in je poudaril že omenjeno nujnost prenosa težišča na posameznikovo notranjost. Vendar pa prav v sodobnem času narašča zanimanje tudi za tiste oblike duhovnosti, ki jih je mogoče imenovati »mistične« tudi v ožjem smislu besede. Tako etnologinja Martinova, ki je v svoji disertaciji raziskala fenomen t.i. »novih religioznosti«, ugotavlja, da se mnogi sodobni iskalci religioznosti intenzivno ukvarjajo z vzhodnimi načini meditacije, ponovno pa oživlja zanimanje tudi za spise krščanskih mistikov (Prim. Martin 2005, 71; 171-173). Iskalci tovrstnih duhovnih izkustev imajo za zelo pomembno pot, s katero bi spremenili lastne nazore in navade predvsem »predajo lastne osebe«, iskanje duševnih stanj »onkraj besed in misli« in doseganje stanja »absolutne notranje tišine«. Pogosto se v tej zvezi omenja tudi enost z božanskim, ki jo tradicija vzhodnih religij opredeljuje z izrazi kot so npr. satori, samadhi, zen-zavest, krščanska tradicija pa z »unio mystica«, zanjo pa se uporabljata tudi izraza notranja praznina oz. notranja polnost. Tako niti mistična izkustva v ožjem smislu – kakor kažejo pripovedi sodobnih religioznih iskalcev, ki jih je intervjuvala A. Martin – danes niso omejena le na duhovne izbranice. Kot odgovor na sodobno krizo identitete so tovrstna izkustva pomembna zato, ker niso omejena le na človekovo razumsko plat, ampak imajo bistveno globlji domet. Za tistega, ki nekaj takega doživi, pomeni to zelo močno izkustvo, ki ostane trajno zakoreninjeno v njegovi podzavesti in prav zato lahko tudi trajno vpliva na njegovo identiteto, na njegovo dojemanje samega sebe. V mistiki torej nikakor ne gre predvsem za osvajanje kakih abstraktnih teoloških vsebin, pač pa predvsem za spoznavanje samega sebe. To zelo dobro izrazi misel W. Krebberja, ki zelo jasno poudari načelno dostopnost takih izkustev vsakomur, ko pravi, da »(...) mistik

ni kakšen poseben človek, marveč je vsak človek nekakšen poseben mistik« (Martin 2005, 201).

To, da imajo prav izkustva »popolnoma drugačnega«, taka, ki odstopajo od vsakdanjih izkustev, veliko moč vplivanja na človeka, sta opazila že filozofa Otto in Schleiermacher in so lahko prelomnega pomena tudi za človekovo religioznost. To poudarja med drugimi tudi E. Schillebeeckx. Opozarja namreč na to, da je temeljni pomen prelomnih doživetij prav v njihovi sposobnosti, da spremenijo njegovo samorazumevanje, njegovo samoidentiteto - in sicer s tem, da zmorejo spremeniti njegove globoko zakoreninjene predstave in predsodke o samem sebi s tem, ko preko njih »(ponovno) spoznamo tisto najgloblje v nas samih« (Schillebeeckx 1980, 76). Tudi doseganje »notranje tišine« ima lahko torej na človeka zelo močan vpliv prav zato, ker bistveno bolj jasno priključuje na dan neko spoznanje o njem samem, ki je že v njegovi podzavesti, ni pa mu še prišlo v zavest. »Mistično doživetje« se tako po svoji vsebini izrazito navezuje prav na njegov »jaz«, kar je končno temeljni pogoj za vsako obliko religioznosti, ki ima zmogljivost, da na človekovo samorazumevanje in s tem na njegovo življenje dejansko vpliva. V svojih najvišjih razvojnih fazah mistično doživljanje tako pravzaprav sploh ne pomeni več nečesa izrednega, ni opisano predvsem kot nekaj senzacionalnega, pač pa predvsem kot »realizacija resničnosti« (prim. Martin 2005, 171-172). Pogoj za dostop do te resničnosti pa je, kot že rečeno, »notranja tišina«, saj gre za dožemanje oz. zaznavo neke kvalitete, ki je pravzaprav vedno prisotna, le da je večino časa preglášena. Schillebeeckx poudarja, da je bistvo prelomnih izkustev prav v tem, »da je bilo novo 'intimno', a nikoli izgovorjeno. Kajti drugače bi nas taka izkustva ne bi mogla privedi k sebi. Tako je, kot bi nam to izkustvo položilo v usta pravo besedo, ki je do tedaj nikoli nismo mogli najti: besedo, ki nam razodeva resničnost. Po tem izkustvu nam je bilo podarjeno nekaj, česar sami nismo ne domislili ne ustvarili« (Schillebeeckx 1980, 76).

Že iz teh opisov je razvidno, da je v sodobni kulturi, ki jo močno zaznamuje kriza identitete in z njo povezano vprašanje, kdo sem, prav seznanjanje z metodami, ki naj taka izkustva omogočijo, še posebno aktualno. Etnologinja Ariane Martin pravi v zvezi s to v človekovo prisluškovanje lastni notranjosti usmerjeno obliko duhovnosti, da so na njen pomen opozarjali že Avguštin (»V notranjem človeku biva resnica.«), Buda (»Človeku ni potrebno zreti v nebo, ampak v samega sebe.«) in Jezus (»Božje kraljestvo je v vas« (Lk 17, 21)). Vsi so poudarjali prav to, da gre pri njej predvsem za senzibiliziranje, da »naj bi torej na potovanju v notranjost obstajalo nekaj, česar ni potrebno šele uresničiti, ampak je že tu in je to potrebno le še odkriti.« Ukvarjanje z mistiko je zahtevno že zato, ker je pogoj zanjo to, da se je člo-

vek pripravljen odpovedati svoji lastni dosedanji identiteti, lastnim dosedanjim predstavam o sebi, ne da bi zanesljivo vedel, kakšne bodo posledice, kar pa zahteva od njega precej poguma. Ključno vlogo pri mistiki igra namreč prav posameznikova sposobnost izročiti samega sebe, pripravljenost tvegati svoje ustaljene poglede in navade. To seveda ni niti najmanj lahko in, kot opaza Martinova, se večina ob tem sprašuje: »Če se zdaj spustim v tole tu, ali bom mogoče izgubil samega sebe? (...) In kdo ali kaj bom potem? Ali bom potem sploh še lahko obstajal?« Neka njena 43-letna informantka pravi npr. naslednje: »Na drugi strani pa je tu občutek, da če lahko izročim samo sebe, da se spet najdem na neki drugi ravni. Če enkrat naš ego, naš individuum, naš mali omejeni jaz, za katerega nas je strah, da se mu bo primerilo kaj hudega, lahko pustimo za sabo, potem je to sicer velikanski korak v negotovo, toda končno najdemo vendarle vedno kozmično, božansko.« To pa pomeni: »V stanju absolutne notranje tišine naj bi bil človek zatopljen v trenutek (...) včasih se tudi reče, v tišini naj bi bil človek pri Bogu, počival naj bi v začetku, v pravzroku itd.«

Zadnja izjava nakazuje, da kljub temu, da odgovarja na vprašanje »jaza«, Mistika ni neka oblika egocentrizma, pač pa dejansko pomeni dostop do realnosti, ki človeka presega. Iz opisov sodobnih »mistikov« je namreč mogoče razbrati, da ta »intimna« resnica o nas, do katere dobimo dostop preko mistike, ni nič drugega kot doživetje lastnih ontoloških korenin, da odkriti samega sebe v končni fazi pomeni prav vzpostavitev stika s svojim »izvorom«, z »božanskim«, z Bogom. Ta oblika duhovnosti torej izrazito omogoča občutiti prav tisto transcendentno zakoreninjenost jaza, ki jo kot nujnost trdnosti osebne identitete poudarja Berger, omogoča torej »izsleditev lastne eksistencialne resničnosti, ki je slednjič udeležba na božanskem« (Zulehner) in s tem prav to, kar je v sodobnih kulturnih razmerah, ki jih tako izrazito zaznamuje kriza identitete, najbolj iskano - namreč »najvišjo stopnjo njenega upravičenja« (Berger in Luckmann).

35-letna informantka Martinove tako npr. o svojem ukvarjanju z metodami, ki so jo privedle do »mističnega izkustva« in o tem izkustvu samem pravi naslednje: »Neka možnost, priti z božanskim v stik, je že. Če bi hoteli to zdaj tako označiti, bi bil to morda tudi neki cilj, toda bilo bi gotovo narobe meniti, da je to nekaj, kar lahko dosežem. Kajti v meditaciji bom ugotovila, da sem vendar že tu, to je pravzaprav moje izvorno stanje, počivati v božanskem in da je bilo že vedno tu, samo da ga prej nisem videla« (Martin 2005, 173). Neka druga informantka pa je preko tovrstnih metod »potovanja k sami sebi« prišla do spremenjenega dožemanja ljudi v svoji okolici: »V mnogih trenutkih imam občutek, da me (te 25 let stare ženske) pravzaprav sploh ni, ampak da je v meni nekaj, kar je in živi tudi v vseh ostalih ljudeh,

kar vse te ljudi nekako povezuje, ker vsi prihajajo od Boga. (...)» (Martin 2005, 72).

Mistika tako pomeni odkrivanje daljnih obzorij, izstop iz vsakdana in vezanosti na pravila, ki v njem veljajo. Z njo je povezana tudi relativizacija načina dožemanja, kot ga narekuje sodobna družba. Ljudje opažajo, da jih njihov stari miselni svet omejuje, da je ego »(...)« sebstvo, ki verjame le v samega sebe« (prim. Martin 2005, 172; 71).

Z mistično notranjo praznino povezan občutek blaženosti Berger pojasnjuje s tem, da »se lahko praznina mističnega izkustva interpretira kot molk, ki čaka na božjo besedo, kot praznina, ki zato dela blaženega, ker jo bo polnila božja neizmerljiva stvariteljska moč« (Berger 1994, 167).

Predvsem na razumsko plat omejeno utemeljevanje razlogov za religioznost v sodobni kulturi torej ne more pričakovati uspeha, saj je identiteta bistveno bolj kot z razumom povezana s podzavestjo in s področjem doživljanja. Gre za preprosto teološko dejstvo, da Bog »ni za to, da se ga rabi,« poudarja Zulehner in nadaljuje: »Tako je, kakor Hilde Domin pesni o vrtnici: Rose is a rose is a rose. Tudi Bog je preprost; je cilj, skrivnost našega življenja. In da to najdemo in spoznamo, smo vse življenje na poti. In mnogi so med nami, ki se jim morda šele ob smrti posveti, kaj so celo življenje iskali – postati božanski, potopiti se – ali kakor se temu reče v Apostolskih delih (17,28), da se naučimo, da smo »njegove vrste« (...)» (Zulehner 1999c, 2).

Mistično izkustvo človeku torej »da ime« oz. identiteto na ta način, da jo občuti, da jo doživi. Ta povezava identitete s področjem doživljanja in njeno ponovno odkrivanje prav v današnjem času pa pomeni utemeljen razlog tudi za ponovno oživitev pomena mističnega izkustva in mističnih poti tudi v krščanstvu, in to še toliko bolj zato, ker močno poudarja teološko resnico, »da je pravi in trajni smisel našega življenja: postati božanski, potopiti se v živega Boga« (Zulehner 1999c, 2).

Seznam literature:

- Barz, Heinrich. 1992. *Religion ohne Institution*. Opladen: Leske und Budrich.
- Berger, Peter. 1994. *Sehnsucht nach Sinn*. Frankfurt, New York: Campus.
- Berger, Peter. in Luckmann, Thomas. 1988. *Družbena konstrukcija realnosti, razprava iz sociologije znanja*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Biser, Eugen. 1970. *Glaubensprobleme*. Augsburg: Verlag Winfried.
- Kaufmann, Franz – Xaver. in Stachel, Guenther. *Religioese Sozialisation*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Luckmann, Thomas. 1997. *Nevidna religija*. Ljubljana: Krtina.
- Martin, Ariane. 2005. *Sehnsucht – der Anfang von allem*. Ostfildern: Schwabenverlag AG.
- Schillebeeckx, Edward. 1980. *Erfahrung und Glaube*. Freiburg-Basel-Wien: Herder.
- Zulehner, Paul. 1999a. *Kipptheorie* http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show&d=s (pridobljeno 20. Aprila 1999).

- Zulehner, Paul. 1999b. *Wer in Gott eintaucht, taucht neben den Armen auf*. [Http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show&d=s](http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show&d=s) (pridobljeno 20. aprila 1999).
- Zulehner, Paul. 1999c. *Wiederkehr der Religion*. [Http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show&d=s](http://www.pastoral.univie.ac.at/siteswift.php?p=detail_druck.tpl&so=zeitworte_detail&do=zeitworte_detail&c=show&d=s) (pridobljeno 20. aprila 1999).