

Irena Avsenik Nabergoj

Od religioznega izkustva do duhovne literature Svetega pisma

From Religious Experience to the Spiritual Literature of the Bible

Povzetek: Notranje izkustvo v razponu od najbolj elementarnih čutnih in čustvenih vzgibov do pretanjenih duhovnih doživetij in vizij močno določa človeka v njegovi osebni biti. Skupinski odraz človekove tovrstne dojemljivosti so številna religiozna in svetna literarna besedila iz vseh obdobj človeške zgodovine. Kljub temu v naši sodobnosti ne najdemo veliko avtorjev, ki bi se načrtno lotevali raziskovanja te človekove čustvene, razumske in duhovne razsežnosti. Tisti, ki to topiko vendarle raziskujejo, naletijo na večje metodološke težave, ker je v naravi stvari, da se človekov notranji svet izmika analitičnim metodam psihologije, teologije in drugih sorodnih znanosti. Ta članek izhaja iz raziskovalnih izkušenj avtorice, ki jih je pridobila v dolgotrajnem raziskovanju podob resničnosti, resnice in ljubezni v Svetem pismu in literaturi ob upoštevanju temeljne dosegljive literature s področja humanistike. Poudarek je na notranjem izkustvu duhovne narave, kot ga najdemo v Svetem pismu in poznejših literarnih zapisih o religioznem izkustvu. Kritična analiza uporabljenih metod kaže, da le celosten pristop omogoča strokovni diskurz, ki individualno notranje izkustvo kot osnovo človekove notranje skladnosti razširi na večjo ali manjšo skupnost v edinosti in dialogu.

Ključne besede: notranje izkustvo, religiozno izkustvo, duhovna intuicija, videnje, duhovna avtobiografija, preroško izročilo

Abstract: *Inner experience, in its range from the most elementary sensual and emotional stirrings to the most magnificent of spiritual experiences and visions, determines an individual's personal being. The many religious and sacred literary texts from all periods of human history make for a collective expression of human perception of this kind. In spite of this, in modern times we find few authors who systematically explore this human emotion, and the rational and spiritual extension thereof. Those who do engage in such research encounter many methodological difficulties, because it is in the nature of things that man's inner world evades the analytical methods of psychology, theology, and other related sciences. This article is based on the research experiences of the author that she acquired in her long-term research into the image of reality, truth and love in the Bible and literature in the light of the fundamental extant literature in the field of the humanities. The emphasis here lies on inner experience of a spiritual nature, such as that we find in the Bible and in subsequent*

literary records of religious experience. A critical analysis of the methods used shows that only a holistic approach allows for a proficient mode of discourse that extends individual inner experience as the basis for human inner harmony to a larger or smaller community in unity and in dialogue.

Key words: *inner experience, religious experience, vision, spiritual autobiography, prophetic tradition*

Uvod

Človekovo življenje v vseh razsežnostih čustvovanja, mišljenja in delovanja poteka po zakonitostih, ki jih znanstveniki, filozofi, teologi, umetniki in mistiki ne morejo zaznati v celoti, da bi lahko dosegli splošno sprejemljiv metodološki pristop. To še posebej velja, ko gre za vprašanje »notranjega izkustva«. Naše strokovne ugotovitve so lahko bolj zanesljive, če svojo intuicijo in duhovno izkustvo preverjamo skozi daljše obdobje svojega življenja in ju primerjamo s pričevanji, duhovnimi avtobiografijami in opisi duhovnega izkustva v različnih drugih duhovno naravnanih literarnih delih. Ob slovesnem jubileju 50. obletnice ustanovitve enote Teološke fakultete v Mariboru, naslednice ugledne Slomškove visoke teološke šole v Mariboru, katere delovanje je bilo prekinjeno z drugo svetovno vojno, imamo v zavesti pomemben religiološki, teološki in kulturni prispevek celotnega obdobja teologije v Mariboru, ko se vključujemo v globalne razsežnosti medverskega in medkulturnega dialoga v sedanjem času. Prizadevanje za ekumenski dialog, ki ga po zgledu pobudnika in pospeševalca ekumenskega dialoga Stanka Janežiča goji enota v Mariboru, med drugim tudi z revijo *Edinost in dialog*, pomembno pripomore k poglobljanju vrednot, ki omogočajo kakovostno sobivanje ljudi in njihovo skrb za duhovno rast.¹

V tem okviru želimo kot temo prispevka predstaviti vprašanje razmerja med »notranjim« religioznim izkustvom ter različnimi sintetičnimi in sistemskimi pristopi v dojemanju in razlaganju vrednot in doktrin. Razmerje

1 Sama se najbolj spominjam bogastva mednarodnega ekumenskega simpozija Teologija v dialogu, ki je v okviru Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, Enota v Mariboru, ter Inštituta Stanka Janežiča za ekumensko teologijo in medreligijski dialog v organizaciji izr. prof. dr. Maksimilijana Matjaža potekal od 16. do 18. oktobra 2014 na Enoti v Mariboru. Na tem simpoziju sem nastopila s predavanjem »Iskanje resnice v literaturi: etični izzivi literarnih junakov v delih Cankarja, Tolstojina in Dostojevskega« (Avsenik Nabergoj 2015, 65–74).



med izkustvom in strokovnim diskurzom ali doktrino je skozi obdobja zaznamovano z ustvarjalnim zagonom, pa tudi z eksistencialnimi krizami. Ameriška psihologa Russell T. Hurlburt in Christopher L. Heavy v svoji knjigi *Exploring Inner Experience: The Descriptive Experience Sampling Method* ugotavljata: »Notranje izkustvo je ena najstarejših in najpomembnejših topik človeštva [...] Skozi zgodovino so najgloblji misleci sveta prepoznali osrednji pomen notranjega izkustva.« (2006, 3) Avtorja navajata zglede s področij literature, religije in filozofije: *Ep o Gilgamešu*, zapuščina Bude, Konfucija, Aristotela in Jezusa Kristusa. Čeprav verjameta, da je človekovo samoopazovanje njegovega notranjega sveta lahko zanesljivo, pa niti na področju kognitivne znanosti niti na področju psihologije ne najmeta kakšne že uveljavljene metode, zato predlagata svojo metodo deskriptivne izkušnje (DES: *Descriptive Experience Sampling*). Po tej metodi z uporabo pozivnika (pagerja) prisluhnemo udeležencem in jih spremljamo v natančno določenih trenutkih, zatem pa z njimi napravimo intervju, da bi dobili zvest opis njihovih izkušenj v teh trenutkih. V njihovem notranjem izkustvu odkrivamo prej neznane podrobnosti.

Leto pozneje je Russell T. Hurlburt skupaj z ameriškim filozofom Ericom Schwitzgeblom predstavil možnosti in meje zanesljivosti metode introspekcije v človekovo notranjo izkustvo v knjigi *Describing Inner Experience?: Proponent Meets Skeptic* (2007). Psiholog in filozof sta z nasprotnimi stališči v intenzivnem strokovnem dialogu iskala odgovor na vprašanje, ali je mogoče natančno opazovati in zvesto opisati človekovo notranje izkustvo. Spraševala sta se: Ali so lahko zavestna izkustva natančno opisana? Ali lahko zanesljivo poročamo o svojih čutnih izkustvih in bolečinah, o našem notranjem govoru in podobah, o čustvih, ki jih čutimo? Ta vprašanja so osrednjega pomena ne le za naše humanistično razumevanje tega, kdo smo, ampak tudi za znanstveno področje študij zavesti. Hurlburt je ostal optimist, Schwitzgebel pa pesimist, češ da so »ljudje nagnjeni k precejšnji introspektivni zmoti celo pod najboljšimi pogoji« (Hurlburt in Schwitzgebel 2007, vii). Tudi na koncu številnih izmenjav stališč se stališči soavtorjev nista zblížali. Njuno skupno poročilo se je glasilo: »Kot sva se strinjala, je zgodovina introspekcije pokazala, da večina introspektivnih poročil ni bila verodostojna. Nesoglasje pa je ostalo glede vprašanja, v kakšnem obsegu neuspeh zgodnejših metod odraža *splošne, neodstranljive* težave introspekcije.« (Hurlburt in Schwitzgebel 2007, 8)



Prepoznavanje notranjega izkustva poteka v interakciji med spoznavnimi in čustvenimi dejavniki našega odzivanja na dogajanje v našem okolju, v svetu in v nas samih. Poglavitna vsebina notranjega izkustva je dojemanje vrednot in smisla življenja, zato neopredeljeno notranje izkustvo samodejno lahko preraste v religiozno izkustvo resnic in vrednot kot skupne verske in kulturne dobrine, ki pomeni temeljno podporo za harmoničen razvoj družbe. Vrednote dojemamo v njihovih razmerjih, še posebej v nasprotjih med dobrim in slabim, veseljem in žalostjo, ljubeznijo in sovraštvom, smislom in nesmisлом. Celostno dojemanje notranjega izkustva religioznih vrednot omogoča tudi vizijo, notranje dožitve dogodkov, ki v stvarnosti še niso nastopili, ter slutnje nadčasovnega sveta. Izkušnja neuspeha v doseganju kratkoročnih ciljev lahko človeku pomaga doseči spoznanje ter iskati višje cilje v dolgoročni perspektivi v dialogu z ljudmi.²

Kot kaže primerjava med različnimi področji humanistike, so notranje izkustvo, ki sega od spontanih vzgibov človeške duše do najbolj pretanjenih razsežnosti duhovnega izkustva, najustrezneje izražali pesniki, pisatelji in dramatik v različnih literarnih vrstah in zvrsteh. Avtorica članka je vprašanje metod v širšem spektru raziskovanja razsežnosti notranjega izkustva preizkusila v svoji monografiji *Podobe resničnosti, resnice in ljubezni v Svetem pismu in literaturi* (2018). V tem članku se omejuje na nekatere vidike dojemanja notranjega izkustva v razmerju med psihološkimi konceptijami in duhovno intuicijo. Pri tem poudarja, da literatura uporablja izrazna sredstva za opise ali simboliziranje notranjega izkustva brez potrebe po teoretičnem utemeljevanju, ker vrednote duha dojemamo intuitivno.

1 Notranje izkustvo smisla življenja in aktualizacija zgodovine v literaturi

Človek je edinstveno individualno bitje s svojim temeljnim dostojanstvom, ki mu ga zagotavlja »iskra večnosti« v njegovi duši. Ta se kaže v njegovem čutu za dobro, v hrepenenju po sreči, v čutu za dojemanje vrednot, v naravnosti na presežno, na druge ljudi in na svet, ki sestavlja njegovo

2 Mari Jože Osredkar v svojem prispevku »Krščanski dialog v medčloveških odnosih« ugotavlja, da je »dialoški« nauk zadnjega cerkvenega zbora »navodilo sodobnemu človeku, kako reševati medčloveške odnose, za katere se zdi, da se nahajajo v krizi« (2016, 13).



življenjsko okolje. V človekovem življenju ima še posebej pomembno vlogo sposobnost za introspekcijo in za spominjanje minulih doživetij, se pravi za dojemanje, podoživljanje in aktualizacijo minulih življenjskih in zgodovinskih dogodkov. Ko se sprašujemo o kakovosti ali smiselnosti življenja kakšnega človeka, se sprašujemo o kakovosti njegovega ali nje-nega notranjega izkustva. V *Knjigi modrosti* avtor pričuje o svojem notranjem izkustvu, ko izjavlja, da je modrost cenil bolj kakor žezla in prestole: »V primerjavi z njo sem imel bogastvo za prazen nič. Niti z neprecenljivim draguljem je nisem primerjal, saj je v njenih očeh vse zlato le kupček peska in srebro se v primeri z njo šteje za blato.« (Mdr 7,8-9)

Že leta 1977 je ameriški psiholog Eric Klinger vprašanje notranjega izkustva dokaj izčrpno in prepričljivo preučil v svojem delu *Meaning & Void: Inner Experience and the Incentives in People's Lives* (1977). Avtor je v okviru »znanstvene psihologije« želel raziskati, kako človekov občutek pomena ali praznine življenja določa njegovo notranje življenje v interakciji mišljenja in čustvovanja ter vpliva na postavljanje in doseganje ciljev v življenju. Njegova knjiga predstavlja »sliko načina, kako ljudje mislijo in čutijo, in teorijo človekovega notranjega izkustva, kot se povezuje s cilji, za katere si prizadevajo« (Klinger 1977, v). V svojem delu išče odgovore na vprašanja, kot so »prirojene vrednote, obstoj univerzalnih simbolov, čustvo in hedonizem, alienacija in samouničenje« (Klinger 1977, v).

V raziskovanju razumevanja smisla življenja v različnih generacijah ljudi ugotavljamo, da intuitivno bivanjsko dojemanje smisla življenja v pomenu osebne integritete na osebni ravni in na ravni skupnosti prevladuje nad vsemi družbenimi in materialnimi premisleki. Presoja smisla življenja je nekaj zelo subjektivnega in prepričljivo kaže kakovost celotnega notranjega življenja neke osebe. Ključen pomen ciljev in spodbud v življenju določa motivacijo za njeno dobro počutje in ustvarjalnost, za sprejemanje uveljavljenih vrednot in verovanj ter pozitivno vključevanje v družbo. Nasprotno pa polom v iskanju izpolnitve ciljev in spodbud človeka vodi v razočaranje, melanholijo, še posebej ob doživljanju družbene krivičnosti pa tudi v agresivna dejanja, kriminal in samouničenje.

Razočaranje in depresija zaradi neizpolnjenih pričakovanj pa lahko pomagata tudi k obratu v iskanju vrednot. Klinger razlaga: »Ljudje dobivajo pogum, da svoje dejavnosti, ki se zdijo nesmiselne, ali svoje trpljenje



uporabijo kot pomoč za doseg v iskanju kakšnega drugega cilja, ki ga prej morda nikoli niso imeli v zavesti. Takšen cilj je lahko osebni, kot sta osebna denimo študij in poglobljanje; lahko je medoseben, na primer vzdrževanje vitalne čustvene podpore za svoje otroke; lahko pa je tudi duhoven, kot je utrjevanje osebnega odnosa do Boga.« (1977, 315) Prepoznavanje in sprejemanje višjih ciljev pomeni tudi močnejšo in trdnjšo psihološko oporo v prizadevanju za uresničevanje višjih ciljev. Tak obrat pomeni, da ljudje, ki so razočarani zaradi poloma kratkoročnih ciljev, »lahko transformirajo svoja čustvena življenja tu in zdaj, brez kakšne spremembe objektivnih dejstev v njihovih življenjskih situacijah, preprosto z dojetjem svoje sedanje bridkosti kot tiste, ki služi višjemu, morda nadzetskemu cilju« (Klinger 1977, 316). Transformacija v odkrivanju dolgoročnih ali končnih ciljev po razočaranjih s kratkoročnimi pa lahko bistveno spremeni tudi čustveno dojetje nove mentalne in čustvene situacije. Žalost se lahko spremeni v vedrino in veselje.

Družbe, ki jih v veliki meri ali vsaj delno določajo sistemi verovanj in obredja, omogočajo učenje in sprejemanje višjih vrednot, kar pa pomeni tudi določene zaveze, ki vernikom prinašajo zadovoljstvo in notranji mir. Notranji mir v vernih ljudeh utrjuje njihovo čustveno stanje v pozitivni naravnosti. Možnost sprejemanja ali zavračanja višjih vrednot in ciljev neizbežno odpira vprašanje meje človekove racionalnosti in svobodne volje. Postavlja se vprašanje, kako razložiti znamenja iracionalnih sil, ki delujejo v človeku. To vprašanje je močan izziv za prevladujoč racionalizem, ki je dediščina razsvetljenstva in temelji na postavki, da je človek sposoben živeti po nekem racionalnem redu skladno z višjo moralnostjo.

Človekovo intuitivno dojetje notranjega izkustva ni v nasprotju z racionalnostjo in mišljenjem. Mišljenje je tako organsko povezano s stimulacijami, da spremlja izbiro vrednot, premislek o njihovi pridobitvi ali izgubi, prepletanje med upanjem in strahom, veseljem in žalostjo. Mišljenje je prisotno tudi v doživljanju dileme, ali je človek sposoben delovati iz občutka višjih vrednot, kot so moralnost, empatija, simpatija in altruizem. Najpomembnejši pa je morda premislek, do kakšne mere ljudje v življenju lahko uveljavljamo svobodno voljo v odnosu do neposrednih okoliščin, v odnosu do drugih ljudi kot posameznikov, v odnosu do družbenih skupin ter v odnosu do univerzalnih zakonitosti sveta.



Na področju literarne kritike se pojavlja izraz »zgodovinsko izkustvo«, ki v percepciji zgodovine omogoča »notranje izkustvo«. Alan Menhennet v knjigi *The Historical Experience in German Drama: From Gryphius to Brecht* (2003) ugotavlja, kako avtorji »zgodovinske drame« resnične zgodovinske osebnosti prikazujejo kot dramske like dramske sedanjosti in s tem v bralcu omogočajo izkustvo, ki ni omejeno na zgodovinski okvir njihovega življenja in delovanja, ampak se osredotoča na sedanje udeležence v zgodovinski drami ter jih nagovarja z intelektualno in emocionalno nujnostjo. Avtor študije pravi, da je v zgodovinski drami »zgodovina do neke stopnje ponotranjena: izkustvo je hkrati dramsko in zgodovinsko« (Menhennet 2003, 1). Gre za ključno vprašanje aktualizacije zgodovine v novih zgodovinskih okoliščinah:

Tri vidike je treba upoštevati, če želimo *učinek* dramskega dejanja opisati kot »zgodovinskega«. Prva dva sta očitna: časovnost in aktualnost. Dogodki se dogajajo »pred našimi očmi«, toda takoj in dotlej, ko jih vidimo kot »zgodovinske«, imamo izkušnjo o njih na poseben način. Živeči so tudi mrtvi, lik, ki živi upodobljen v sedanjosti, obstaja tudi v dejanski preteklosti. Da bi dosegel zgodovinski učinek, mora dramatik izraziti občutek tako dejanske kot tudi dramske resničnosti: »takratnega« kot »sedanjega«. Lahko si kaj izmisli, a se mora izogniti neskladnostim z znanim dejstvom, ki bi – tudi če še tako učinkovito – zgodovino degradiral zgolj na status odra, da bi prikazal »resnično« dejanje. (Menhennet 2003, 2)

Tretji, težje opredeljiv vidik, ki ga mora dramatik upoštevati, je vloga skupnosti: »Namesto čisto dramske (kar bi Brecht imenoval »aristotel-ske«) identifikacije med gledalcem in likom potrebujemo občutek skupnosti kontinuuma. To je izkušnjo časa, v katerem se gledalec, ki se zaveda samega sebe v svoji lastni sedanjosti, zaveda tudi prehodnega območja in ga povezuje z dogodki, ki jih prepozna kot pretekle.« (Menhennet 2003, 3) Predstava zgodovine je več kakor le kronika, ki zgolj zapisuje dejstva. Zgodovina v dramski uprizoritvi tistemu, kar je za nas oddaljeno, vdihne pomen z interpretacijo. Tehnična zahtevnost dramske uprizoritve zgodovinskih likov in dogodkov je v tem, da mora dramatik tisto, kar se je zgodilo – ali se bo oziroma se lahko zgodi – v svojem dramskem delu gledalcu ali bralcu prikazati kot nekaj, kar se dogaja zdaj. To je tisto, kar je lahko prikazano »bolj resnično, kakor je resničnost« (*wirklicher als*



Wirklichkeit), kot je Heinrich Koch označil dramski učinek Heinricha von Kleista (Menhennet 2003, 8). Upošteva te postavke, Alan Menhennet analizira primere nemške drame, ki so zgodovinske ne le v smislu izvora gradiva, temveč tudi v tem, da ostajajo dramatične po svoji naravi in prenašajo zgodovinsko izkušnjo. S tega vidika predstavi drame od 17. do 20. stoletja v kontekstu literarne zgodovine, filozofije zgodovine in nemške zgodovine od tridesetletne vojne do druge svetovne vojne. Poglavitne osebnosti vključujejo Gryphiusa, Lessinga, Schillerja, Goetheja, Grillparzerja, Hebbla, Schnitzlerja in Brechta.

Občutek, da je lahko resničnost življenja prikazana »bolj resnično, kakor je resničnost«, še posebej spremlja pisatelje avtobiografe, ki opisujejo »nepredstavljive« tragične dogodke iz preteklosti. Elizabeth A. Petroff v svojem članku »Reading and Writing, Teaching and Learning Spiritual Autobiography« (2005) na več mestih nazorno razloži to posebnost duhovnih avtobiografij. Avtorica, ki se ukvarja tudi z vizionarskim pisanjem žensk v srednjem veku (Petroff 1986), vrst »duhovne avtobiografije« označuje z besedami:

(1) Je opis notranjega življenja, ki je daleč globlji kakor zgolj poslušanje dogodkov (2), v katerem si protagonist [...] prizadeva za globoko notranje iskanje pomena in (3) v katerem preiskovanje notranjosti lahko predstavlja vesoljni svet, kozmos, kot posameznikov dom. Kot v avtobiografiji na splošno, je duhovna avtobiografija retrospektivna, prekinjena pripoved, pogosto napisana zgodaj v življenju. Vsa avtobiografija je iskanje resnice, toda zdi se, da pisatelji duhovne avtobiografije iščejo dokazljivo resnico, resnico, ki se ponavlja, tisto, ki jo lahko »nesejo s seboj« v prihodnost. (Petroff 2005, 28)

Elizabeth Andrew piše o opisovanju notranjega izkustva v svoji knjigi *Writing the Sacred Journey: The Art and Practice of Spiritual Memoir* (2005). V njej napotuje bralce, kako naj pišejo o duhovnosti in notranjem življenju s srcem in duhom, kako naj odkrivajo in častijo sveto v svojih življenjskih zgodbah. Opisuje začetne ovire, s katerimi se pisci srečujejo pri opisovanju notranjega izkustva, duhovnega življenja, in daje praktične nasvete, kako jih premagati. Posebno pozornost si zasluži duhovnost sv. Avguščina in redovnikov avguštincev, kot jo opisujejo avtorji knjige



Augustinian Spirituality and the Charisma of the Augustinians (Rotelle 1995). Posebno dober primer izkustvenega pristopa k branju Svetega pisma in k notranjim vzgibom naše duhovne narave je sveti Avguštin. Nekateri pričevalci osebnih zgodb iz obdobja iskanja v svojem otroštvu, prek odraščanja pa vse do doživljanja preteklosti v zreli dobi, v kateri so se odločili, da o svojih doživetjih pišejo za širšo javnost, so zgodovinske dogodke opisali s podobno visoko mero imaginacije in poetizacije. Vedno pa je avtobiografija selektivna, retrospektivna in nedokončana. Vsaka zvrst avtobiografije postavlja na preizkušnjo pisateljevo identiteto, iskrenost in poštenost. Ker je zanjo značilno človekovo spraševanje o njegovi lastni izkušnji, kronologija in vprašanje vzročnosti nista v ospredju; ves poudarek je na mediju jezika, ki lahko do neke mere izrazi izkušnjo ter osebno in kolektivno zavest, ki presega vsa izrazna sredstva. Pisanje o travmatičnih dogodkih, ki povzročajo veliko trpljenje posameznikom, družinam in širšim skupnostim, pogosto kaže terapevtsko težnjo:

Izkušnje, kot so emigracija, katastrofični dogodki, naravne nesreče, izguba družine [...], prinašajo s seboj občutek izolacije in zapuščeniosti ter ustvarjajo okoliščine za iskanje skupnosti. Paradokсно je, da je duhovna avtobiografija, ki je morda najbolj navznoter obrnjena avtobiografska oblika, hkrati od vseh najbolj usmerjena v skupnost, kajti v avtobiografiji se lahko tako kot v resničnem življenju individualna izkušnja travme ozdravi v obračanju na skupnost. (Petroff 2005, 29)

Trpljenje posameznikov, družin in širših skupnosti je lahko tako nepopisno, da v dolgem obdobju ostaja zakrito ali zamolčano, pogosto zaradi prevelike ranjenosti in nezavednega strahu. Ko se izrazi z besedo, izgovorjeno ali zapisano, trpečemu članu skupnosti pomaga, da se reši izolacije v svojem trpljenju in se poveže z drugimi ljudmi. »Intenzivnost notranje bolečine postane ekspanzivna, kamnita srca se stopijo in izkušnja poskrbi za metafore in strukture za dojetanje novega življenja.« (Petroff 2005, 30) Izpovedani spomini vzpostavljajo dialog, ki omogoča ozdravljenje notranje človekove biti.



2 Razmerje med racionalnostjo in čustvovanjem ter vertikalnost religioznega izkustva

Ena od ironij našega časa je, da z izginevanjem prakse vere narašča teoretsko zanimanje za vprašanja vere pri številnih antropologih, psihologih, sociologih in filozofih. Razumljivo je, da imajo etnografi, antropologi, sociologi in drugi empirični znanstveniki težave, ko se srečujejo z doživljanjem neposredne mistične resničnosti religije, ker pojav religije raziskujejo v njegovih vidnih pojavnih oblikah obredov, magije, verovanj, teoloških sistemov in verskih zakonov.

Razmerje med racionalnostjo in čustvovanjem v dojetanju notranjega izkustva je temeljno vprašanje na vseh področjih humanistike. Ameriški filozof Thomas N. Munson to razmerje dobro osvetljuje v monografiji *Religious Consciousness and Experience* (1975). Sprašuje se, katere so nejasnosti, ko govorimo o filozofiji religije. Karl Marx in Sigismund Freud sta religijo dojemala kot racionalizacijo zavednega in nezavednega. Thomas Munson poskuša racionalistične pristope dopolniti z vlogo jezika, pri čemer se še posebej opira na filozofijo jezika Ludwiga Wittgensteina. Vse religije so bistveno povezane z jezikom v vseh njegovih slovničnih in semantičnih potencialih v organskem poteku življenja. Toda logika, ki je filozofska razsežnost jezika, ne more zajeti živete resnice verskega izkustva. Za prikaz živete resnice se je skozi tisočletja najbolj uveljavila literatura.

Munson se v svoji knjigi ne odloča za raziskovanje religioznega izkustva ob pomoči logike, ker se zaveda, da je versko izkustvo tesno povezano z osebnim srečanjem oseb z Bogom, v religiji starega Izraela pa s srečanjem ljudstva zaveze z Bogom. Čeprav ni mogoče znanstveno preiskovati dejanja osebnega srečanja neke osebe z Bogom, pa na podlagi našega lastnega izkustva vendarle lahko preiskujemo različne načine človekovega izražanja religioznega izkustva. Pomembno je spoznanje, da je izkustvo Boga združevalno, zato zadosti pretanjenim človekovim občutkom. Kot meni Ignacij Lojolski, božansko prinaša tolažbo (*consolation*), demonično obup (*desolation*) (Munson 1975, 8). Munson v sklepu svojega razmišljanja skuša odgovoriti na vprašanje, kako bi lahko koncept »osebe« dojemali kot sistematičen pojem, in razlaga, »da je človek stvaritev čuta in materije, ki vendarle odgovarja na lepoto in tako presega samega sebe« (1975, 13).



Moderni mehanistični in materialistični pristopi so religiozna čustva in mistiko razglašali za področje, ki ne dopušča znanstvenega diskurza. Profesor filozofije in religije z Univerze v Leedsu Mark Wynn pa v svojem delu *Emotional Experience and Religious Understanding: Integrating Perception, Conception and Feeling* (2005) zavrača enostranske obravnave racionalnosti na eni in emocionalnosti na drugi strani ter poudarja razloge za upoštevanje enotnosti med obliko in vsebino dožemanja religioznih vsebin. Celotna Wynnova knjiga je sestavljena iz analiz različnih mnenj, ki jih zastopajo različni avtorji, da se vedno znova vrača v osnovna vprašanja, pomembna za razumevanje interakcije med notranjim religioznim izkustvom, in diskurzivno interpretacijo. Ta vprašanja so: kako lahko emocionalni občutki delujejo kot načini percepcije vrednote v razmerju do Boga, sveta in posameznih človeških bitij (pogl. 1–3), kako po tej poti nastajajo paradigme, ki usmerjajo razvoj našega diskurzivnega razumevanja v religioznem in drugih kontekstih (pogl. 4–5), in kako je reprezentacijo bogov ali Boga mogoče razumeti po analogiji z reprezentacijo v umetnostih (pogl. 6).

Ameriški filozof Anthony J. Steinbock v svoji knjigi *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience* (2007) ponudi fenomenološki pogled na verska izkustva, ki temeljijo na mistiki. Prek prvoosebni pripovedi treh oseb iz krščanske, judovske in islamske verske tradicije – sv. Tereze Avilske, rabina Dov Baerja in Ruzbihana Baqlija – predstavi fenomenologijo mistike, ki temelji na abrahamskih verskih tradicijah. Široko paleto verskih izkustev ali vertikalnosti povezuje s filozofskimi problemi razvidnosti, sebstva in drugosti. Od filozofskega opisa vertikalnih izkustev razvija socialno in kulturno kritiko v smislu idolatrije – kot sekularizma in fundamentalizma. Meni, da morajo sodobna razumevanja človeških izkušenj izhajati iz popolnejšega, bolj odprtega pogleda na verska izkustva. S pojmom vertikalnosti označuje presežne resničnosti ter pojem uporablja za razsežnosti resničnosti in resnice, ki jih sicer največkrat označujejo s pojmom transcendence. Gre za posebno človeško izkušnjo, ki je tradicionalno izločena iz filozofske obravnave ter zahteva bistveno širši pogled na izkušnjo in dokaze, kot pa jih običajno sprejemamo. Navadno menimo, da je tisto, kar imamo za dokaz ali kar je lahko izkušeno, empirično ali celo intelektualno. Področja izkušenj in dokazov, ki so močnejša od samih predmetov, avtor imenuje »vertikalna danost« (*vertical givenness*) ali »vertikalnost« (*verticality*). Svoje razumevanje obstoja in percepcije vertikalne danosti razloži na začetku uvoda:



Občutljivosti za vertikalno danost (*giveness*) ni mogoče doseči s konstruiranjem metafizike ali aplikacije bodisi teoloških prepričanj bodisi etičnih verskih sistemov na izkustva, temveč z uporabo fenomenološkega pristopa k tem različnim vrstam danosti, se pravi z evalvacijo tistega, kar je dejansko *dano v človeškem izkustvu* (*given in human experience*), pri čemer razširimo naš pojem razvidnosti. Ta razširitev, ki ima svojo osnovo v izkustvu, nas odpira k religijskim, moralnim in ekološkim sferam eksistence, čeprav je kakovost teh vrst izkustev temeljno različna od načinov, v katerih so predstavljeni v percepciji ali sodbah. Ker so religijske, moralne in ekološke razsežnosti dane (čeprav dane na njihov lastni enkratni način), so dojemljive za kritično, filozofsko mišljenje. (Steinbock 2007, 1)

V dojoemanju vertikalnih danosti pa ne gre samo za vprašanje, kaj je dano v nekem religioznem izkustvu, temveč tudi, kako se religiozne vsebine javljajo v človekovi zavesti in percepciji. Ko pojem »vertikalna danost« razumemo v širšem smislu in s teh dveh vidikov, je jasno, da se vertikalne danosti v človeku javljajo na različne načine, odvisno predvsem od stanja duha, ki v danem trenutku prevladuje: odprtost do vertikalne danosti in predanost Svetemu ali zaprtost v svoj jaz in lastne interese. Najbolj običajen problem v dojoemanju religioznega izkustva je nevarnost, da to izkustvo dojemamo preozko in ga reduciramo na določen vidik.

Drug problem se kaže v težnji po predstavi religioznega izkustva v procesu percepcije, imaginacije, mišljenja, spominjanja in pričakovanja. Predstavni svet, ki zaposluje človekove notranje in zunanje danosti, nas lahko zavede, da si Boga predstavljamo kot objekt. Zato je že v izhodišču treba upoštevati, da nekatere danosti niso dosegljive s predstavami oziroma predstavitvami. Zato je znamenito načelo *analogia entis* in *analogia fidei* mogoče zagovarjati le do točke, ko se zgodi preskok v povsem »drugačno«, absolutno danost, ki je onkraj predstave objektov. Steinbock ugotavlja: »V filozofski literaturi je bil koncept vertikalnosti v veliki meri zapostavljen. Toda znova in znova se je pojavljal ter se razmahnil v sodobno misel v poeziji in prozi.« (2007, 13) V svoji knjigi se osredotoča na osrednji teološki vidik, ki ga označuje beseda »epifanija«, s tem pa omogoči tudi prepričljivo utemeljitev njenega nasprotja, za katero je najbolj uveljavljen izraz »idolatrija«. Če vertikalnost v človekovi biti človekovega duha versko

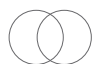


in moralno dviga, njegova osredotočenost na lastni jaz, ponos in interes lahko povzroči padec v praznino. Steinbock razlaga značilnosti vertikalnosti in horizontalnosti: »Vertikalnost je vektor skrivnosti in spoštovanja, horizontalnost je to, kar je v načelu znotraj dosegljivega, oprijemljivega, obvladljivega.« (2007, 14) V terminu vertikalnost vidi na delu ontološko karakterizacijo, ki napeljuje na dinamično orientacijo, gibanje, zgoščenost, spontanost in nenapovedljivost. Vertikalnost izbruhne v »horizontalnem« svetu, ki vertikalnost sicer zatira, a je vendarle dojemljiv za vertikalnost, ki je onkraj njegovega nadzora. Steinbock pravi:

Zame vertikalnost kliče v spomin in pomeni tiste dinamične vektorje izkustva, ki imajo edinstveno lastno strukturo, skrivajo svoje lastne načine razvidnosti in načine danega. So takšni, da jih ni mogoče reducirati na področje izkustva, ki ga označuje, kar sem imenoval prezentacijo. Načini danosti so »vertikalni« v tem smislu, da nas vzamejo *onkraj* nas samih. Ti načini vertikalne danosti so priče radikalne navzočnosti »absolutov« *znotraj* polja človekovega izkustva. (2007, 15)

Izraza »absolutno« ne kaže povezovati niti s posamičnostjo niti s pluralnostjo niti z »univerzalnim«: »Obstajajo tri poglobitvene sfere absolutnega izkustva: religiozna, ki se nanaša na vertikalno izkustvo Svetega; moralna, ki se nanaša na vertikalno izkustvo druge osebe; ekološka, ki se nanaša na vertikalno izkustvo Zemlje kot estetske osnove« (Steinbock 2007, 15). Za Steinbocka je pojem »epifanija« način danosti, ki kvalificira razsežnost izkustva kot religioznega; pojem »razodetje« je način danosti, ki kvalificira razsežnost izkustva kot moralne drže v medosebnih odnosih, pojem »manifestacija« pa označuje vertikalno danost, ki se nanaša na načine vertikalnega manifestiranja »ikon«, ki kažejo onkraj same sebe in kličejo v spomin »absolutno v svoji lastni relativnosti«.

Presežna razsežnost pa sama po sebi nakazuje, v čem je bistvo idolatrije, ki v najstrožjem smislu pomeni destrukcijo vertikalnih razmerij, kot jo povzročajo krize, ideologije in destruktivni nagoni: »Življenje pod oblastjo idolatrije se aktualizira po številnih poteh: krivičnost, sovraštvo, rasizem, institucionalizirana revščina, militarizem, sovraštvo do žensk, ekološki terorizem in splošna alienacija zemlje.« (Steinbock 2007, 17) Med vertikalnostjo in idolatrijo se odločamo v načinih odnosa do drugih ljudi.



Kolikor bolj se osredotočamo na svoje interese in se zapiramo pred drugimi, toliko prej se lahko zgodi, da smo tako globoko zasidrani v idolatriji, da je sploh ne občutimo več kot idolatrijo, ampak kot »naravno« prvine našega izkustva. Idolatrija lahko prevlada nad našim mišljenjem in dejanji ter končno zamegli sposobnost razlikovanja med ljubeznijo in sovraštvom v vsakdanjem življenju.

3 Razmerje med psihologijo, religijo in duhovnostjo

Filozofski, religijski in teološki diskurz o razmerju med psihologijo, religijo in duhovnostjo je sorazmerno novo raziskovalno področje, čeprav je samoumevno, da si religije in duhovnosti ne moremo predstavljati brez vloge psiholoških danosti. Ozko povezavo med človekovim duhom, psihologijo, religijo in duhovnostjo pozitivno ocenjuje Carl Gustav Jung. Ameriški klinični psihiater J. Harold Ellens se v monografiji *Understanding Religious Experiences: What the Bible Says about Spirituality* (2008) tega razmerja loteva z »objektivnim« pristopom, ki temelji na izkustvu glede vrednosti našega duhovnega iskanja in preiskovanja. V preiskovanju človekove duhovne narave in raznolikosti duhovnih izkušenj išče odgovor na vprašanje, kako duša in duševnost delujeta v lakoti in žeji smisla. Priznava, da so bili nekateri vplivi religije na osebe in družbo skozi vso zgodovino negativni, toda večina vplivov velikih religij na človekovo življenje in kulturo je bila po njegovem mnenju globoko zdravilna. Zato se mu zdi nujno, da si prizadevamo za spoznanje, katere so psihološke in duhovne sile, ki v ljudeh omogočajo vero in pristno duhovnost v najboljšem pomenu besede. Tako kot večina drugih raziskovalcev fenomenologije religije tudi Ellens verjame, da »sile za dobro v psihologiji in duhovnosti daleč presegajo moči in nagnjenja k zlu, ki ga vidimo tako izrazito izvajati v imenu religije v našem svetu danes« (2008, xii).

S svojo knjigo želi Ellens prispevati k boljšemu razumevanju in omogočanju humanosti, k veličini človeškega duha ter človekovi izrabi njegovih potencialov za dosego življenjskega sijaja. Zelo primerno izhodišče za preverjanje verskega in duhovnega izkustva je ugotavljanje splošnega pojava, ki ga lahko najdemo po vsem svetu, da veliko ljudi tudi ob zelo pozitivnem odnosu do verskih doktrin in praks v globini svoje duše ostane nepotešeni. Ellens ugotavlja: »Malo nas razume naše lastno notranje psihološko



in duhovno sebstvo dovolj jasno, da bi opisali vsaj samim sebi, kaj je tisto, kar imamo v mislih ob naših duhovnih in psiholoških iskanjih, naših občutkih in potrebah in ob naših psiho-duhovnih željah. Če ne moremo zelo dobro razjasniti, kaj je tisto, po čemer čutimo lakoto, in kaj preiskujemo, bomo to najverjetneje še naprej težko prepoznali, če sploh kdaj pridemo do tega.« (2008, xiii–xiv)

Ellens raziskuje razsežnosti naše duhovne narave, zmožnosti naših duhovnih izkustev ter hrepenenje človekove duše in duševnosti, ki se kaže predvsem v odnosu do Boga in do ljudi. Osnovni namen tega preiskovanja je iskanje pomena Boga, pomena razmerja z drugimi, pomena intimnosti in pomena naših vpogledov v resnico, ki zadovoljijo dušo. Ellensova študija je izjemna in redka z vidika njegovega prizadevanja, da bi v opisih svetopisemskih zgodb o duhovnih izkustvih odkril univerzalno usmerjenost človekovega duha v pomen, ki gre »prek običajnih obzorij materialnega življenja na zemlji«, da bi ugotovili, »kaj avtentična duhovnost in duhovno izkustvo v resnici sta in zakaj lahko imata ali nimata nujno kaj opraviti s tradicionalno institucionalizirano religijo« (Ellens 2008, xiv). Zato avtor posega v širše področje izkustva duhovnosti, kot so izkustva o bližini smrti, religiji, magičnem mišljenju in naravi ter o vrednosti molitve. Končno je pomembno vprašanje opredelitev pobožnosti in njenega odnosa do duhovnosti in religije.

Raziskovanje odnosa med psihološkimi in duhovnimi razsežnostmi iskanja smisla življenja na podlagi duhovne usmerjenosti človeške osebnosti, kot jo zaznavamo v Svetem pismu, razkriva moč človekove potrebe po ljubezni v razmerju do Boga, do drugih človeških oseb in po smislu v dojetanju sveta. To hrepenenje po smislu v vseh odnosih odraža našo duhovno naravo. Osnovne vsebine iskanja smisla so boljše razumevanje prijateljev in vseh drugih, ki jih ljubimo, s posebnim odnosom do Boga in večnosti. Hrepenenje zrcali bistvo naše osebnostne biti, ki s svojo duhovnostjo presega materialni svet. V odnosih pa osebno duhovno izkustvo postane občestveno. Napaja se v srečanjih občestev, v molitvi, liturgiji, petju in poslušanju besedil duhovne narave. Za svetopisemsko razlago liturgičnih besedil, na primer psalmov, je vedno veljala vzajemnost med osebnim in občestvenim izkustvom, zato se tudi subjekt molitve pogosto pojavlja izmenično med ednino in množino.



Udeleženosť v branju bibličnih in drugih besedil različnih literarnih vrst in zvrsti omogoča samodejno aktualizacijo doživetih duhovnih izkustev v sedanjih subjektih iskanja odnosa do Boga in ljudi. Če take spontane aktualizacije ni, se lahko vprašamo, koliko je neko versko dejanje avtentično in kako lahko zadovolji globinske duhovne potrebe sedanjih subjektov religioznega doživljanja in življenja. Takšno stanje pa lahko človeka vodi v frustracijo, v občutek, da tradicionalna institucionalna religija zanj nima učinka in pomena v njegovi sedanji življenjski situaciji. Osebo in občestveno gibanje verskega življenja med polnostjo izpolnitve in frustracijo pa v filozofskem, religijskem in teološkem diskurzu odpira vprašanja, ki se tičejo rabe terminologije grškega izvora, predvsem osnovnih pojmov *pneuma* in *psyche*. Oba se uporabljata za označevanje notranjega človekovega duhovnega sebstva. Ko grško terminologijo primerjamo s hebrejskimi antropološkimi pojmi, kot so *ruah*, *nefeš* in podobno, lažje razumemo, da notranje duhovno sebstvo ni deljivo. Tako postane jasno, da različni pojmi semantičnega polja v temelju pomenijo isto, vendar z različnih vidikov. Ellens razmerje med pojmom razlaga tako:

Pojma *psyche* in *pneuma* uporabljamo v razmerju do notranjega človekovega sebstva ali ega tako, da se tako rekoč prvi od obeh pojmov nanaša v bistvu na »organ« notranjega sebstva, drugi pa poimenuje silo ali vitalnost v tem »organu«. Smo torej dokaj natančni, ko govorimo o psihologiji osebe, ki je opisno notranje vitalno sebstvo ali ego; in ko uporabljamo besedo duhovnost, je to termin za moč, ki je usmerjena v pomen, in za hrepenenje, ki ga izkusi naše vitalno sebstvo. Na grob in hiter način lahko rečemo, da sta psihologija in duhovnost dva termina za stvar, ki je v bistvu ista. Sta dva različno obarvana dežnika, ki pokrivata isto domeno ali področje, delovanje notranjega sebstva. To se pogosto nanaša na živi človeški dokument, dinamično živo osebo. (2008, 5)

Pojma *psyche* in *pneuma* sta po Elensovem mnenju zamenljiva, a človekovo notranje sebstvo označujeta z različnih perspektiv z različnimi vprašanji in odgovori. Z besedo duhovnost označujemo presežno razmerje do Boga in razmerja med ljudmi v vzajemnosti intelektualnih, teoloških, religioznih ali emocionalnih izmenjav. Vprašanje je, kako lahko Sveto pismo pomaga pri negovanju notranjega izkustva. Zgled za to je sveti Avguštin, ki je



doživel korenit preobrat v svoji duhovni naravi ob spoznavanju sporočila Svetega pisma:

Obrat je napravil, ker se je njegovo prejšnje življenje, z vsem obupnim lovom za izpolnitev prek čutnosti, pokazalo za prazno in brez pomena. Ko je svoje življenje uravnotežil med svojimi duhovnimi in psihološkimi iskanji resničnega odnosa do Boga in do drugih oseb, je dosegel resnično duhovno izpolnitev in religiozno avtentičnost. Vzkliknil je: »O Bog, k sebi si nas ustvaril in nemirno je naše srce, dokler ne počije v tebi.« (Ellens 2008, 7)

Ellens se s svojimi pogledi ujema s sto let starejšim ameriškim funkcionalističnim psihologom in filozofom Williamom Jamesom in njegovo študijo *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (1902) ter z razmišljanjem škotskega pisatelja in religiologa Niniana Smarta *The Religious Experience of Mankind* (1969). James se je izrecno postavil na stališče, da raziskuje religiozno izkustvo kot dokazljivo dejstvo. Njegov osnovni pogled je, da je vidni svet del bolj duhovnega veselja, ki mu daje pomen, da je resničen cilj človekovega življenja edinost ali harmonično razmerje do višjega duhovnega veselja in da molitev omogoča notranjo komunikacijo z višjim duhovnim svetom.

Ninian Smart je v svoji študiji podal pregled vseh poglavitnih religijskih tokov od antike do sedanjosti z vidika versko-duhovnega izkustva, ki sestavlja jedro vsake religije in jo tudi poganja, čeprav je nevidno. Ni želel špekulirati o verski resnici ali o naravi človekovega verskega izkustva, ampak si je zadal nalogo ugotavljati, kako se versko izkustvo kaže v življenju posameznega človeka. V Svetem pismu je za ta namen našel še posebej dobre osnove. Jezus je v dejanskem stiku z ljudmi oznanjal »Božje kraljestvo« v podobi dejavne Božje ljubezni, ki ozdravlja. Pavel je Jezusovo oznanjevanje v živem stiku z ljudmi prav tako oznanjal kot pričevanje v osebnih stikih, ki so obujali človekove skrite potenciale za duhovno življenje. Ellens meni:

Sveto pismo predstavlja bogato zbirko podatkov o raznolikostih duhovnega izkustva in religioznega vedenja. Z velikim zanimanjem smo pozorni na tiste pripovedi, v katerih Sveto pismo predstavlja ali implicira poučne opise človekovega iskanja smisla. Vedno gre za pripovedi o lakoti človekovega duha po smiselnem odnosu z



drugimi ljudmi in z Gospodom. Vse svetopisemske zgodbe o duhovnem izkustvu na neki stopnji govorijo o hrepenenju, ki so ga ljudje vedno imeli za intelektualno, emocionalno, psihološko in duhovno izpolnitev od drugih in še posebej od te neskončne, presežne, povsem drugačne osebe, Boga. Večina teh svetopisemskih poročil nas neposredno seznanja z naravo pristnega duhovnega izkustva in avtentične religiozne prakse. (2008, 21)

V Svetem pismu Stare in Nove zaveze je več literarnih vrst in zvrsti, ki globoko religiozno izkustvo izražajo z rabo nekaterih ključnih besed, besednih zvez in širših literarnih struktur. Nekaterne besede in besedne zveze se uporabljajo kot poetične metafore ali besedne podobe. Zelo značilna poetična metafora je besedna zveza »hoditi z Bogom«, ki jo srečamo že v zgodbi o pripravi na vesoljni potop (1 Mz 6,5-21). V tem delu pripovedi o vesoljnem potopu je poudarek na pokvarjenosti človeštva, ki je razlog za Božjo odločitev: »Sklenil sem narediti konec vsega mesa, kajti zemlja je polna nasilja zaradi njih, zato jih bom pokončal skupaj z zemljo.« (1 Mz 6,13) Toliko bolj izstopa poudarek, da je obstajala le ena izjema, in sicer lik Noeta, o katerem je rečeno: »Noe je bil pravičen, brezgrajen mož, popoln med svojimi sodobniki. Noe je hodil z Bogom.« (1 Mz 6,9) Noe v pokvarjenem svetu predstavlja simbol pozitivne Božje navzočnosti.

Drug značilen primer lika človeka, ki »hodi z Bogom«, je Henoh, o katerem je dvakrat rečeno, da je hodil z Bogom: »Henoh [je] hodil z Bogom še tristo let in rodili so se mu sinovi in hčere. [...] Henoh je hodil z Bogom, potem ga ni bilo več, kajti Bog ga je vzel.« (1 Mz 5,21-24) Besedilo ne navaja, kako se je kazala Henohova hoja z Bogom, a je očitno, da metafora pomeni, da je bil Henoh povezan z Bogom in večnostjo na edinstven način. To razloži, zakaj je Henoh v poznejšem judovskem izročilu veljal kot vzor človeka, ki je predan Bogu. Metafora hoje z Bogom se dalje uporablja v odnosu do Abrahama, ki mu Bog naroča: »Jaz sem Bog Vsemogočni, hodi pred menoj in bodi popoln!« (1 Mz 17,1) Pozneje pa Abraham sam izrazi vero v Božjo navzočnost, ko išče ženo za svojega sina: »Gospod, pred čigar obličjem hodim, bo poslal svojega angela s teboj in bo tvojo pot naredil uspešno, tako da boš dobil ženo mojemu sinu iz mojega rodu in iz hiše mojega očeta.« (1 Mz 24,40) Tudi Jakob med blagoslavljanjem svojih sinov izjavlja, kdo je njegov Bog, »pred čigar obličjem sta hodila moja očeta Abraham in Izak« (1 Mz 48,15).



Pravo nasprotje tega pozitivnega lika pa sta lika Adama in Eve, ki sta se z nepokorščino odtujila od Boga: »Zaslišala sta glas Gospoda Boga, ki je ob dnevnem vetriču hodil po vrtu. Adam in njegova žena sta se skrila pred obličjem Gospoda Boga sredi drevja v vrtu.« (1 Mz 3,8) Odtujenost od Boga ima za posledico pomanjkanje zaupanja (strah), pomanjkanje gotovosti (krivdo) in sram. Takšno stanje odtujenosti ima v mislih Janez, ki v evangeliju posreduje Jezusove besede: »Le še malo časa je luč med vami. Hodite, dokler imate luč, da vas ne zajame tema. Kdor hodi v temi, ne ve, kam gre. Dokler imate luč, verujte v luč, da postanete sinovi luči.« (Jn 12,35-36)

»Hoja z Bogom« v Svetem pismu ter v poznejšem judovskem in krščanskem izročilu je ključen izraz za duhovnost, ki se kaže v hrepenenju po Bogu v osebnem stiku in po pravičnosti. Poudarek ni na nekem tipu moralne, materialne ali duhovne popolnosti, temveč v osnovni naravnosti duha, kar pomeni, da morda preprosti ljudje še najbolj »hodijo z Bogom«. Noetov lik je zelo zgovoren, ker se tudi v Novi zavezi pojavlja kot primer človeka, po katerem se javlja Božja navzočnost med ljudmi. V Pismu Hebrejcem na primer beremo: »Po veri je Noe, posvarjen glede tega, kar še ni bilo vidno, v svetem strahu naredil ladjo, da bi rešil svojo hišo. Po njej je obsodil svet in postal dedič pravičnosti po veri.« (Heb 11,7) Sveti Pavel stanje duha človeka, ki »hodi z Bogom«, opiše: »Prepričan sem: ne smrt ne življenje, ne angeli ne poglavarstva, ne sedanost ne prihodnost, ne moči, ne visokost, ne globokost, ne kakršnakoli druga stvar nas ne bo mogla ločiti od Božje ljubezni v Jezusu Kristusu, našem Gospodu.« (Rim 8,38-39)

Poseben odnos človeka do Boga v Svetem pismu izražajo liturgična besedila, predvsem knjiga Psalmov. Molitev omogoča tudi globlje notranje uvide in »videnja« Boga. Duhovno izkustvo se uresničuje v osebi odprtega duha in srca.

4 Videnja v Svetem pismu in vprašanje njihovega izvora

V Svetem pismu se preroki imenujejo »vidci«, ker so bili obdarovani s posebno zmožnostjo, da vidijo stanje duha v sedanosti in potek dogodkov v prihodnosti. Poseben dar videnja presega spoznavni svet vidnih okoliščin, ki jih lahko dojemamo in razlagamo le parcialno. S posebnim



videnjem pa niso bili obdarovani samo preroki, temveč tudi nekatere druge izredne osebe, na primer egiptovski Jožef (1 Mz 37–50). Zato je toliko bolj mikavno vprašanje, kako je metodološko mogoče pristopiti k pojavu preroškega videnja. Nekatere novejšje študije obravnavajo videnja (Deusen 2010, Keshiaho 2015, Segal 2016) na teoretično-strokovni in le malo na eksistencialni ravni. Harold Ellens pa v svoji knjigi *Understanding Religious Experiences* (2008) globinskim eksistencialnim vidikom religioznega izkustva posveča poglavje 10 z naslovom »Visions and Visionaries in the Bible and Today« (Ellens 2008, 100–116). V primerih sanj, videnj in razodetij imamo pojave, ki so čisto nadnaravni. V Prvi Samuelovi knjigi nastopa svetopisemski lik Samuela z intuicijo, ki kaže, da je bil jasnovidec. Bil je vizionar z nenehnimi videnji, ki jih on sam in drugi pripisujejo posebni Božji navzočnosti v njegovi osebnosti. V videnju je Savla prepoznal kot osebo, ki jo je Bog izvolil za prvega izraelskega kralja, po njegovih napakah pa je prejel videnje, da mora za kralja maziliti Davida. Ko je Savel ob spremstvu hlapca iskal izgubljene oslice svojega očeta na Efrajmskem pogorju in se po začetnem neuspehu želel vrniti k očetu, ga je hlapec nagovoril: »Glej, prosim, v tem mestu je Božji mož. Mož je v časteh. Vse, kar pove, zagotovo pride. Pojdiva zdaj tja! Morda nama pove najino pot, po kateri naj greva.« (1 Sam 9,6) Pisec knjige na tem mestu daje nekakšno definicijo preroka vidca: »Včasih se je v Izraelu, ko je šel kdo Boga vprašat, reklo: 'Pojdimo, gremo k vidcu,' kajti kdor se danes imenuje prerok, se je včasih imenoval videc.« (1 Sam 9,9) Med iskanjem »Božjega moža« Savel in njegov spremljevalec naletita na dekleta, ki so šla zajemat vodo, pa jih vprašata: »Ali je videc tukaj?« (1 Sam 9,11) Ko se končno Savel sreča s samim Samuelom, ga vpraša: »Povej mi, prosim, kje je tukaj vidčeva hiša?« (1 Sam 9,18) Samuel mu odgovori: »Jaz sem videc. Pojdi pred menoj na višino! Jeita danes z menoj! Zjutraj te odpošljem in ti povem vse, kar imaš na srcu. Zaradi oslic pa, ki so se ti izgubile pred tremi dnevi, ne ženi si jih k srcu, ker so se našle.« (1 Sam 9,19–20) Samuelova vizionarska intuicija naj bi se pokazala v njegovi sposobnosti, da ugotovi, kje so izgubljene Savlove oslice in da je Gospod Savla izbral za kralja.

Preroške osebnosti Svetega pisma določajo posebne lastnosti:

Sveto pismo pogosto govori o osebah, ki so bile znane kot vidci ali preroki. Ti so bile osebe visoke ravni duhovne intuicije in vneme, ki so pogosto govorile, kot da so jim bili njihovi uvidi dani od



neke presežne avtoritete. Bili so precej gotovi, da je bil vir Božji Sveti Duh.

Toda Sveto pismo se je soočalo z vprašanjem ugotavljanja, kateri od teh je bil resnični in kateri lažni prerok ali katere izmed njihovih izjav so bile resnične in katere lažne. Na koncu se je sodba navadno obrnila na vprašanje, ali se je preroštvo pokazalo za resnično in ali je bilo videnje vidca koristno. Poglavitna vloga vizionarja pa ni bila napovedovanje prihodnosti ali najdenje izgubljene živine ali pobeg konjev. Osrednja vloga preroka je bila, da dokaže Božje zahteve glede pomena trenutne situacije. Videc ali prerok je deloval kot oseba, ki je bila dovolj bistra in dovolj obveščena, da se je dvignila nad običajno omejeno perspektivo ter interpretirala zgodovinske dogodke in življenje v smislu »velike slike«, da se tako izrazimo. (Ellens 2008, 101)

Preroke, ki so vključeni v kanon Svetega pisma, bi lahko imenovali »etični preroki«. Njihovo delo ni bilo v tem, da bi veliko napovedovali prihodnost, temveč ugotavljanje nepravilnosti v skupnosti in širše v regiji, še zlasti kritika bogatih, ki ugonablajo revne ljudi. Tej temeljni sposobnosti globinskega uvida v celoto dogodkov pa je pogosto sledila tudi sposobnost pravilnega napovedovanja prihodnjih dogodkov.

Samuel se je uveljavil kot prototip preroka vidca v Izraelu. Prvo kroniško knjigo končuje povzetek Davidovega kraljevanja in njegove smrti: »Zgodovina kralja Davida, prva in zadnja, glej, je zapisana v zgodovini vidca Samuela, v zgodovini preroka Natana in v zgodovini vidca Gada, z vsem njegovim kraljevanjem, z njegovimi mogočnimi deli in s časi, ki so prišli nanj in na Izraela in na vsa kraljestva dežel.« (1 Krn 29,29-30) Iz tega lahko razberemo, da so bili »vidci« izobraženi ljudje, ki so ustvarjali tudi literaturo. To nam razloži utrjeno tradicijo o Davidu kot navdihnjenem glasbeniku in o Salomonu kot ustvarjalcu modrostne literature, ki je bila namenjena širšim množicam ljudi. V Drugi Salomonovi knjigi beremo o Salomonu (2 Krn 9,29): »Preostala Salomonova dela, od prvih do zadnjih, mar niso zapisana v delih preroka Natana v prerokovanju Ahija iz Šila in v videnjih vidca Jedoja o Nebatovem sinu Jeroboamu?« Podobna je informacija o kralju Roboamu: »Roboamova dela, od prvih do zadnjih, mar niso zapisana v delih preroka Šemajaja in vidca Jedoja, po rodovnih seznamih?«



(2 Krn 12,15) V 29. poglavju Druge kroniške knjige so omenjeni »vidci«, ki so ustvarjali liturgična in različna druga besedila. O kralju Ezekiji kronist poroča: »Postavil je tudi levite v Gospodovi hiši s cimbalami, harfami in citrami po določbi Davida, kraljevega vidca Gada in preroka Natana, kajti ta določba je prišla po prerokih od Gospoda.« (2 Krn 29,25) Dalje kronist poroča: »Kralj Ezekija in poglavarji so rekli levitom, naj hvalijo Gospoda z besedami Davida in vidca Asafa. In z veseljem so peli hvalnice, poklekovali in molili.« (2 Krn 29,30)

Za vse vidce velja, da so izjemne osebnosti, ki so zaradi intenzivne duhovne povezave z Bogom prejemale posebne darove spoznanja v globino, širino in daljavo. Slovito je videnje preroka Joela o izlitju Božjega duha v prihodnosti (Joel 3,1-2):

Potem se bo zgodilo:
 izlil bom svojega Duha na vse meso
 in prerokovali bodo vaši sinovi in vaše hčere,
 vaši starčki bodo imeli sanje,
 vaši mladeniči bodo gledali videnja.
 Tudi na hlapce in na dekle
 bom v tistih dneh izlil svojega Duha.

To prerokovo videnje pomenljivo kaže, da izlitje Božjega duha ni omejeno na določen stan ljudi, ampak je odprto čisto za vse, na primer v smislu izjave v Jer 29:13-14: »Iskali me boste in me boste našli. Ko me boste iskali z vsem srcem, se vam bom dal najti.« Izjava v Dan 7,13: »V nočnih videnjih sem videl ...« pa končno odpira tudi vprašanje izvora sanj, ki so značilna tema v Danielovi knjigi.

Sklep

Članek je zasnovan široko, ker se dotika zapletenega vprašanja interakcije med racionalnim in intuitivnim dojetjem življenja in vrednot v razmerjih od človekove naravne sposobnosti notranjega dojetanja duhovnosti pa do razodetega uvida, kot ga predstavi Sveto pismo v različnih literarnih vrstah in zvrsteh. Opira se na novejšo študije o teh vprašanjih in jih kritično presoja s pogledom na najpomembnejše vidike dojetanja religioznega



izkustva. Bistvo ugotovitev se ujema s predstavitvijo razmerja med metafiziko in »jezikom evangelija«, kot ga predstavi Robert Petkovšek v svojem prispevku »Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija«. Svoje spoznanje izrazi z besedami: »Če je beseda Bog v metafizičnem kontekstu izgubila moč spreobračanja, pa v evangeljskem kontekstu deluje kot totalna beseda, ki človeka kliče k preseganju meja mogočega in k ustvarjanju sveta, kakršen se v očeh vsakdanjega sveta zdi nemogoč.« (2016, 7)

V prvem poglavju odpiramo vprašanje, kako se v človekovem notranjem življenju odraža občutek za pomen ali praznino življenja ob aktualizaciji likov in dogodkov iz pretekle zgodovine. Liki različnih generacij kažejo, da prevladuje intuitivno bivanjsko dojetje pomena življenja v smislu osebne integritete. Človekovo celostno dojetje življenja v njegovi naravnosti na najvišje bitje in vrednote omogoča skladno interakcijo med njegovim intuitivnim dojetjem življenja in racionalnimi razlagami vrednot na eni ter harmonično sobivanje posameznika znotraj skupnosti na drugi strani. V drugem poglavju ugotavljamo, kako tudi v moderni dobi notranja izkušnja naravnosti na srečo in smisel življenja omogoča religiozno izkustvo vertikalnosti, ki je značilno predvsem za svetopisemske preroke. Moderni mehanistični in materialistični pristopi so religiozna čustva in mistiko razglašali za področje, ki ne dopušča znanstvenega diskurza. To nasprotovanje pa nič ne zmanjša moči in vrednosti religioznega izkustva, ki svoj vrh doseže v mistiki. Kritika sekularizma razkriva, da izpraznjene abstraktne »ideje« o sistemu vrednot pospešujejo proces idolatrije, ki je nasprotje religioznega izkustva vertikalnosti.

V tretjem poglavju obravnavamo razmerje med psihologijo, religijo in duhovnostjo. Vprašanje je, katere so psihološke in duhovne sile, ki v ljudeh omogočajo vero in pristno duhovnost ter boljše razumevanje humanosti. Pozorni smo na dejstvo, da veliko ljudi kljub pozitivnemu odnosu do verskih doktrin in praks ostane nepotešenih. Naša duhovna narava je vir hrepenenja po sreči, moči ljubezni v razmerju do Boga in človeka ter našega vrednotenja sveta. Branje bibličnih in drugih besedil različnih literarnih vrst in zvrsti omogoča samodejno aktualizacijo prej doživetih duhovnih izkustev v sedanjih subjektivnih iskanja odnosa do Boga in ljudi. »Hoja za Bogom« po zgledu svetopisemskih očakov povečuje možnosti poglobljenega doživljanja Božje bližine in solidarnosti do ljudi. V četrtem poglavju primere iz Svetega pisma, ki poročajo o »hoji za Bogom«, dopolnjujemo



s primeri, ki poročajo o življenju in dejanjih prerokov in nekaterih drugih svetopisemskih likov, ki jih svetopisemski pisatelji imenujejo »vidce«. Ti so bili obdarovani s posebno zmožnostjo, da vidijo stanje duha v sedanjosti in potek dogodkov v prihodnosti.

V Svetem pismu Stare in Nove zaveze poročila, izjave in poetizacije videnj in sanj pomenijo velik metodološki izziv. Razlagalci imajo težave s tem, da vsi primeri, od fragmentarnih mest, ki poročajo o sanjah ali videnjih ali jih nakazujejo, pa vse do dramatičnih vizionarskih podob v knjigi Razodetja v Novi zavezi, kažejo na neko notranje izkustvo, ki ima komaj kaj opraviti s sistematičnimi in logičnimi razlagami resnic. Notranje izkustvo svetopisemskih »vidcev« je v poznejših obdobjih navdihovalo judovsko in krščansko mistiko. Pomembna skupna točka vseh primerov religioznega videnja je popolna naravnost na najvišje bitje; »vidci« ga dojemajo kot izvor in cilj življenja, ki vsestransko presega doživljanje sedanjih življenjskih okoliščin.

Reference

- Andrew, Elizabeth.** 2005. *Writing the Sacred Journey: The Art and Practice of Spiritual Memoir*. Boston: Skinner House Books.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2015. Iskanje resnice v literaturi: etični izzivi literarnih junakov v delih Cankarja, Tolstoja in Dostojevskega. *Edinost in dialog* 70: 65–74.
- – –. 2018. *Podobe resničnosti, resnice in ljubezni v Svetem pismu in literaturi*. Ljubljana: Slovenska akademija znanosti in umetnosti.
- Chopra, Deepak.** 2000. *How to Know God: The Soul's Journey into the Mystery of Mysteries*. New York: Harmony.
- Deusen, Nancy van,** ur. 2010. *Presenting the Past: Central Issues in Medieval and Early Modern Studies Across the Disciplines*. Zv. 2. Leiden / Boston: E. J. Brill.
- Ellens, J. Harold.** 2008. *Understanding Religious Experiences: What the Bible Says about Spirituality*. Westport, CT / London: Praeger. <https://doi.org/10.1163/157007410x534058>
- Hulburt, Russell T. in Christopher L. Heavy.** 2006. *Exploring Inner Experience: The Descriptive Experience Sampling Method*. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company. <https://doi.org/10.7551/mitpress/7517.001.0001>
- Hulburt, Russell T. in Eric Schwitzgebel.** 2007. *Describing Inner Experience?: Proponent Meets Skeptic*. Cambridge, MA / London: A Bradford Book / The MIT Press.
- James, William.** 1902. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Edinburgh: University of Edinburgh.



- Keshiaho, Jesse.** 2015. *Dreams and Visions in the Early Middle Ages: The Reception and Use of Patristic Ideas, 400–900*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139979610>
- Klinger, Eric.** 1977. *Meaning & Void: Inner Experience and the Incentives in People's Lives*. Minnesota, MN: University of Minnesota Press.
- Menhennet, Alan.** 2003. *The Historical Experience in German Drama: From Gryphius to Brecht*. Rochester, NY / Woodbridge, UK: Camden House. <https://doi.org/10.3368/m.xcvi.4.595>
- Munson, Thomas N.** 1975. *Religious Consciousness and Experience*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Osredkar, Mari Jože.** 2016. Krščanski dialog v medčloveških odnosih. *Edinost in dialog* 71: 13–25.
- Patridge, Christopher, in Theodore Gabriel,** ur. 2003. *Mysticisms East and West: Studies in Mystical Experience*. Carlisle, UK / Waynesboro, GA: Paternoster Press.
- Petkovšek, Robert.** 2016. Beseda Bog v jeziku metafizike in v jeziku evangelija. *Bogoslovni vestnik* 76: 7–24.
- Petroff, Elizabeth A.** 1986. *Medieval Women's Visionary Literature*. New York: Oxford University Press.
- . 2005. Reading and Writing, Teaching and Learning Spiritual Autobiography. V: Anne Herrington in Charles Moran, ur. *Genre across the Curriculum*, 21–43. Utah, CO: University Press of Colorado / Utah State University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt46nx0j.4>
- Rotelle, John E.,** ur. 1995. *Augustinian Spirituality and the Charisma of the Augustinians*. Villanova, PA: Augustinian Press.
- Segal, Michael.** 2016. *Dreams, Riddles, and Visions: Textual, Contextual, and Intertextual Approaches to the Book of Daniel*. Berlin: de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110330991>
- Smart, Ninian.** 1969. *The Religious Experience of Mankind*. New York: Scribner.
- Steinbock, Anthony J.** 2007. *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*. Bloomington / Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- Wynn, Mark.** 2005. *Emotional Experience and Religious Understanding: Integrating Perception, Conception and Feeling*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511610509>

