

Anselm Grün – Duhovnost odozdo ili što učiniti s humusom?

Melanija Strika

Sva mudrost gubljenja i onda (ponovnog) zadobivanja izgubljene čovjekove slobode ogleda se kroz Ivanovu riječ kako nam je ljubav Očeva darovana u imenu: »djeca se Božja zovemo, i jesmo«¹. U nastavku tog izričaja izgovoreno je nešto tajanstveno: »i još se ne očitova što ćemo biti«². Može li biti govora o »mudrosti« gubljenja slobode? Mudrost njezina pronalaženja ne izaziva toliko na promišljanje o smislu tog puta, koliko o načinu i ispravnosti puta kojim se to ostvaruje; zato se najprije pozabavimo onim paradoksalnim, »mudročću« njezina gubljenja.

Slobodu nitko ne bi pristao izgubiti a da se pritom ne nada da će, plativši toliku cijenu, zadobiti nešto još »veće« od slobode. Tako se sav ulog koji imamo baca na još opasniju kartu, zadobivanje ljubavi onog koji je *drugi*, pa preostaje zaključak da je blagoslov i prokletstvo specifično čovjekove egzistencije, koju upravo stoga ne dijeli ni s jednim drugim zemaljskim bićem, u čežnji za *drugim*. Ne ulazeći pobliže u znakove prepoznavanja drugog kao *drugog za mene* (onog gadamerovskog *Ti*, koje je *Ti-mojeg-Ja*, a koje istodobno i nesvjesno ima moć da me rani samim tim što moje *Ja* ne mora nužno biti *Ti-njegovog-Ja*), njihovu ispravnost ili pogrešnost, ovdje je ponajprije riječ o iskustvu pogrešnih koraka na čovjekovu putu do drugog, do samog sebe i napokon do *posve-Drugog* (Boga) – odakle zapravo tek tada započinje pravi iskorak prema drugom (bližnjem).

¹ 1 Iv 3, 1.

² 1 Iv 3, 2.

Budući da je sloboda jedan od najčešćih pojmova u njegovim spisima, benediktinac Anselm Grün³ na početku svoje, iako ne kronološki prve, ali po iznesenim idejama u mnogočemu programatske knjižice *Putovi k slobodi*⁴ odmah naglašava da se ne kani baviti teološkim i filozofskim razglabanjima o slobodnoj volji, odnosu milosti i slobode, kao ni političkom slobodom, već govorom evanđelja o slobodi, te otačkim i monaškim ostvarenjima Isusova evanđeoskog govora o slobodi. Iskustvo Boga nadaje se kao kategorija slobode, ali i osloboditeljska kategorija *in se*, jer čovjeka oslobađa od moći svijeta. Ovdje pod »svijetom« valja razumjeti sve moguće oblike čovjekove »mudrosti« gubljenja slobode u nadi da će tako postići prihvaćanje i ljubav drugih, čije je postojanje obilježeno kontingencijom poput njegova, a uz to nikada do kraja dohvatljivih i posjedovanih da bi u njima mogao utemeljiti svoju egzistenciju i tako iz jednom zauvijek razriješenog pitanja osobne alfe (počela kojeg se nikada neće postidjeti) i omega (mjesta duše na kojem se nikada neće osjećati nepozvan) egzistirati u svojoj neokrnjenoj ljudskosti. No, odnos između »biti slobodan« i »biti ljubljen« pokazuje se uvijek iznova u svojoj osjetljivoj ravnoteži u kojoj svaki pokušaj kvantitativnog dodavanja ili oduzimanja na bilo kojem polu rezultira urušavanjem cijele konstrukcije. I tako se događa da se svijet uređen po pravilima »mudrosti« gubljenja slobode

³ Anselm Grün, OSB, rođen 1945. U 19. godini ulazi u benediktinsku opatiju Münsterschwarzach kod Würzburga. U svojim knjigama u velikoj se mjeri služi spisima iz kršćanske asketsko-monaške duhovnosti otačkog razdoblja (od 3. stoljeća poslije Krista do Benedikta iz Nursije, 5/6. stoljeće poslije Krista), te je povezuje sa spoznajama moderne psihologije 20. stoljeća, osobito dubinske psihologije C. G. Junga. Nakon studija psihologije, teologije i ekonomije od 1977. djeluje kao ekonom u istoj opatiji u kojoj je u mladosti započeo svoj životni put benediktinskog redovnika, ali postaje poznat ponajprije kao voditelj duhovnih vježbi (»uža specijalnost« su mu poslovni ljudi) i veoma plodan kršćanski spisatelj. Potkraj 2003. u Tribini grada Zagreba predstavio je svoju knjigu, nastalu u koautorstvu sa subratom Meinradom Dufnerom, *Duhovnost odozdo*, koja je u nas izišla u izdanju Kršćanske sadašnjosti. Svi njegovi spisi objavljeni u nas zapravo su kratke knjižice koje jednostavnim, pristupačnim jezikom, prilagođenim razumijevanju kako prosječnog, tako i manje prosječnog čitatelja popularne kršćanske duhovne literature, obrađuju teme iz područja duhovnog života u svakodnevicu.

⁴ Anselm GRÜN, *Putovi k slobodi. Duhovni život kao ostvarivanje unutarnje slobode*, Zagreb, Tevizija, 2001.

sve više sastoji od ljudi koji očajnički nastoje prikriti sliku koju su stvorili o sebi samima kao o »robi s greškom«. Granice toga svijeta i evandeoskog svijeta slobode i slave djece Božje (»i još se ne očito-va što ćemo biti«) nisu sociološke, nego antropološke i spasenjske kategorije, i kao takve preispituju pojedinačnu egzistenciju svakoga od nas.

Isus se u četiri svojstva očituje kao Sin Božji: kao Riječ i kao Istina koja oslobađa, dakle sloboda sâma (*eleutheria*); kao slobodan govor (*parresia*); kao slobodno predanje na križu i kao poslušnost Ocu do same smrti. Pripadati Bogu kao sin ili kći znači slušati Božji glas i tako biti slobodan od vlastita glasa i glasova drugih koji osuđuju i djeluju kao prisila da čovjek ide smjerom kojim oni žele, makar se u sebi tomu snažno opirao. Slobodan je govor višeznačan: podrazumijeva slobodu govora koju je imao građanin grčkog polisa; hrabrost u izricanju istine bez obzira na mišljenje drugih i na društvene običaje (Isusova *parresia* u obraćanju »svijetu«, shvaćenom ovdje kao cjelokupnost grijeha i moralne izopačenosti); otvorenost u govoru kakva postoji među prijateljima; slobodu od unutarnje prisile da se priklanjam o sugestivno artikuliranom mišljenju drugih; odsutnost straha pred osudom drugih i, napokon, cilj svih duhovnih težnji, *parresia* kao govor povjerenja Bogu i u Boga.

Govor o slobodi kod Grūna se isprepleće s govorom o jungovskoj *sjeni*. U poglavlju posvećenu *sjeni* apostola Pavla, njegovoj silovitoj naravi koja i njega samog neprestano iznenađuje i s kojom se ne prestaje boriti ni nakon obraćenja, opširno se raspreda o teretu četverostrukog ropstva kojem je čovjek podvrgnut: ropstva naravi; ropstva grijehu i iluziji slobode u činjenju grijeha; ropstva Zakonu i ropstva smrti (shvaćenoj kao posljedici grijeha, ne tek kao prirodnoj smrti tijela). Moć tako shvaćene smrti očituje se već za života »...u čovjekovoj prolaznosti, u rasapu svega živoga... Mi, doduše, naizgled živimo, ali u stvarnosti smo mrtvi, zakočeni mnogim prisilama«. ⁵ Pavao govori o Isusu kao osloboditelju koji čovjeka razrješuje tog četverostrukog ropstva i daje mu svoga Duha – Duha sinovstva u kojem Boga nazivamo Ocem. Tako se ostvaruje ono što je spomenuto na početku ovog teksta – darovanost Očeve ljubavi u imenu.

⁵ Isto, str. 38.

Osim Božjeg govora čovjeku preko Svetog pisma, još je nekoliko područja na duhovnom putu gdje Bog izgovara svoju riječ svakom čovjeku posebno: u njegovim mislima i osjećajima, u tijelu i u snovima. Promišljanja preuzeta iz dubinske i analitičke psihologije Grün u svojoj knjižici *Snovi na duhovnom putu*⁶ nastoji sintetizirati s pristupom snovima i njihovu tumačenju kod monaha i pustinjaških otaca iz prvih kršćanskih stoljeća, te s primjerima Božjeg komuniciranja s čovjekom u snovima, o kojima govori Sveto pismo.

Mentalnoj zakočenosti i njezinu prevladavanju posvećen je zasebni kratki ekskurs,⁷ u kojem su izloženi brojni primjeri negativnih i pozitivnih unutarnjih nagovarivanja, kao i osvrt na odnos dubinske i biheviorističke psihologije prema tom problemu koji je u čovjekovoj svakodnevici često posve zanemaren, iako čini sastavni dio njegova mentalnog suočavanja sa svakom situacijom. Za razliku od S. Freuda, C. G. Junga i njihovih sljednika, dubinskih psihologa koji u prvi plan ističu snove, asocijacije, reminiscencije, podsvjesni osjećaj krivnje, odnosno slike i arhetipove, zanemarujući istodobno unutarnji govor, psihologija ponašanja pokazuje interes za čovjekovu sposobnost samopoticanja na djelovanje unutar sebe i prema van, a ne tek za reakcije na poticaje izvana. Programatska (u patološkim slučajevima, moglo bi se reći, i programirajuća) snaga unutarnjeg govora može se promatrati i kao *magija govora*: riječ može izvesti svoju magičnu moć uz stalno ponavljanje, smatra autor pozivajući se na psihologa W. Schneidera i njegovu pretpostavku o nastanku govora iz vjere čovjekovih predaka u magičnu moć izgovorene riječi,⁸ koja se može pojačati ritmom i rimom. Ova se sekularizirana vjera u magiju riječi može pronaći u poslovicama, ali i u tehnikama autogenog treninga ili transakcijske analize. Govoreći o metodama ophođenja s mislima općenito i unutarnjim nagovaranjima posebno, Grün se još jednom vraća monaškim izvorima i njihovim slikovitim poukama kako doskočiti negativnim mislima, pri čemu je najraširenija bila tzv. antirrhetička metoda: suprotstavljajući negativnim mislima pozitivne, ulazeći u dijalog s

⁶ Anselm GRÜN, *Snovi na duhovnom putu*, Zagreb, Teovizija, 2002.

⁷ Anselm GRÜN, *Unutarnji poticaji. Odnos prema mislima*, Zagreb, Teovizija, 2002.

⁸ *Isto*, str. 46-47.

njima, priznavajući njihovu snagu i onda ih, katkad humoriističnim obratom, dovesti do apsurdna. Za monahe i oce pustinjake primarno značenje vjere jest *činiti tako kao da već jest i vjerovati da već primamo*, a tek potom prihvaćati dogme i vjerske istine. Vjerovati, dakle, znači iskoračiti u prazno (gledano iz sada), ali iskoračiti *zato* što svoje sada promatram iz njegove budućnosti u kojoj je njegova praznina ispunjena. Tako, početnim mijenjanjem pozicije s koje promatram situaciju iz onoga u čemu jesam u ono što hoću da budem, od pukog aktera događaja postajem njegov kreator, činim događaj svojim. Tako i vjerovati znači činiti vjeru ne onim reziduom koji ostaje kada *theoria* zakaže zbog kategorijalnog siromaštva uma pred onostranim koje naslućujem, a ne uspijevam doseći umskom spoznajom, nego *kao već nekim imanjenjem onoga čemu se tek nadam*, u pavlovskome smislu. Vjerovati (u ovom smislu), dalje, znači prestati (pretežno ili isključivo) vjerovati mudrosti koja dolazi od iskustva. Vjerovati, naposljetku, znači živjeti u Božjoj prisutnosti, biti uvjeren da me Bog gleda na svakom mjestu. Živjeti u Božjoj prisutnosti znači život pred Bogom koji vodi sve dubljoj samospoznaji, dopuštenje koje čovjek *daje* Bogu da stalno gleda u dubinu njegova srca. Bog je prisutan i kao inicijator riječi, onaj koji nam govori prije no što ga zapitamo.⁹ Tako se u viziji Benedikta iz Nursije riječi Pisma osluškuju u pozornom iščekivanju, kao one koje bitno strukturiraju čovjekovu molitvu (*lectio divina*), te one postaju Božja riječ izgovorena čovjeku u njegovoj konkretnoj situaciji.¹⁰ Problem koji se pritom nameće jest kako premostiti distancu između riječi Pisma i čovjekova *ovdje i sada*, tada kada i tamo gdje mu je riječ potrebna. Ta se distanca očituje u realnoj nemoći da to učinimo bez posrednika i u unutaršnjem otporu koji se zbog te nemoći pojavljuje. Grün ovu dilemu pokušava razriješiti s pomoću jednog aspekta antirrhetičke metode ophođenja s mislima: iskorak vjere ili *činiti tako kao da već jest (i vjerovati da već primamo)*.

Psihološka literatura, iako se detaljno i mnogo bavi snovima (pretežno snovima pacijenata kliničke psihologije i psihijatrije), s druge strane gotovo posve zanemaruje duhovnu dimenziju snova.

⁹ Anselm GRÜN, *Sveti Benedikt – lik i poruka*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2004, str. 12-13.

¹⁰ Anselm GRÜN, *Molitva kao susret*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2004, str. 52-57.

Iz suvremene duhovne literature, smatra Grün, snovi su također neopravdano odsutni, iako Sveto pismo navodi više situacija u kojima se Božji govor čovjeku očituje upravo u snovima koji simboliziraju njegove aktualne situacije i upućuju na njihova razrješenja. Uz Sveto pismo, tu je i otačka i monaška tradicija, kao i brojne ključne situacije u životima svetaca u kojima je upravo nesvjesno odigralo ulogu medija da bi Božja poruka mogla biti ne samo izgovorena nego i saslušana od pojedinca ili (posredno) skupine. U ranom razdoblju nastajanja Crkve snovima se, po uzoru na antičku grčku i biblijsku tradiciju, pripisivala pozitivna funkcija, dok će na kraju, malo-pomalo, biti značenjski svedeni na sukus pojedinačnih tlapnji i neostvarenih želja koje je moguće ostvariti samo tamo gdje nema kontrole svjesnog uma koji pojedincu sugerira što je u njegovu životu moguće i prihvatljivo, a što nije.

Ako je Božji bitak istinska stvarnost, a čovjek stvaran onoliko koliko participira u Božjem bitku, onda je čovjekova egzistencija u mnogim situacijama zapravo bezbožna i stoga nestvarna, jer se odvija kao da Bog ne postoji, čak i kada čovjek teorijski prihvaća Božje postojanje kao ono koje ne samo nosi, nego uopće *dovodi u postojanje* i njegovu zbilju. Otačka i monaška tradicija drži da Bog stoga zahvaća u snove i ondje, neometan, govori čovjeku – jezikom slika i simbola – riječi koje on u budnom stanju nije sposoban ili ne želi čuti. Snovi u Svetom pismu imaju vrijednost samospoznaje, jer razotkrivaju čovjeku istinu o njemu samom, te vrijednost konkretnog usmjeravanja, jer kroz njih Bog priopćuje čovjeku kojim putem treba poći. Snovi tako nisu samo igra čovjekovih misli koja se slobodno odvija tek u nesvjesnom, već ga se bezuvjetno tiču, poput zapovijedi, iako ponekad nerazumljive. Zato se u monaškoj tradiciji vjeruje da po snovima Bog zahvaća u povijest i usmjerava njezin tijek po svojoj volji. No, kao otvoreno nameće se pitanje kako je moguće da čovjek tako spremno reagira na poruke iz snova, čak i kada možda iste poruke, izrečene na javi, s lakoćom otklanja kao neprihvatljive i iracionalne?

U snu se otvara pogled u vlastito nesvjesno, oslobođeno kontrole svjesnog jastva, koje C. G. Jung naziva *personom*. Riječ *persona* u antičkom je teatru označivala masku koju su nosili glumci igrajući određenu ulogu. Persona je cjelokupnost onoga što o sebi želimo predstavljati pred drugima, psihološki oklop koji služi kao posrednik između čovjekova skrivenog jastva i okoline. Jung razlikuje tumačenje snova na razini subjekta i na razini objekta. Na ra-

zini subjekta, osobe, predmeti i situacije koje se pojavljuju u snu opisuju dijelove osobnosti onoga koji sanja, njegovo osobno, intimno stanje. Na razini objekta, osobe, predmeti i situacije iz snova opisuju vanjske odnose i često imaju kompenzacijsku funkciju, te daju nadopunu i tumačenje svjesne percepcije. U snovima je glavni akter *sjena*, cjelokupnost elemenata čovjekova jastva koji nisu integrirani u personu. Sjena je svojevrstan metaarhetip¹¹ koji je kadar raščlaniti slojevitost pojedinčeve osobne biografije u prizorima nalik na film ili dramu, u kojima se kompleksnost individualnog postojanja, njegovih realizacija, frustracija, težnji i želja, često posobljuje poprimajući likove ljudi ili životinja, predmeta, situacija (stvarnih ili izmišljenih), koji mogu predstavljati diferencirane i ekstrapolirane dijelove pojedinčeve osobnosti. U sadržaju snova, ali i u njihovoj strukturi, zrcali se nedovršenost procesa individuacije, te unutarjni rasap koji čovjek trpi između svog *animusa* i *anime*, arhetipskih sklopova individualne egzistencije čovjeka kao muškarca ili žene, koji nastanjuju njegovo nesvjesno. Tako sjena, oslobođena u procesu sanjanja, često artikulira potisnute i nerealizirane aspekte pojedinčeva muškog ili ženskog polariteta. Tumačenje snova kod Junga jedan je od ključnih procesa koji omogućuju individuaciju. San je stanje u kojem sjena bez ograničenja komunicira s personom, oslobođena njezine kontrole. Zato su snovi, smatra Grün, jedan od najvažnijih aspekata samospoznaje, a u duhovnoj tradiciji također instrumentarij za preispitivanje Božje volje, te mjesto dubokoga osobnog susreta s Bogom.

Slikovito i asocijativno Grünovo iščitavanje evanđeoskih tekstova katkad je dano s pomoću niza minijatura u kojima čitatelja uvodi u slojevitost Isusove ljudskosti:¹² Isus stranac, Isus iskušā-

¹¹ Ideja *arhetipova* koji čine čovjekovo kolektivno nesvjesno ubraja se među Jungove najvažnije doprinose razvoju zapadne misli. Poput Platonove koncepcije forme koja postoji u božanskom umu i određuje forme koje poprima materijalna stvarnost, arhetip je u Junga pra-forma koja konceptualizira temeljne dinamičke polove čovjekove osobnosti. Kako arhetipovi strukturiraju kolektivno nesvjesno čovječanstva, oni se, prema Jungu, uvijek iznova ponavljaju u individualnoj psihi svakog pojedinca kao kolektivno evolucijsko naslijeđe *homo sapiensa*. Mogu se očitovati preko arhetipskih likova (mudraca, svetaca, proroka, ratnika, mučenika, ljubavnika, lude...), kao i preko situacija, pripovijesti, kolektivnih mitova, religijskih simbola.

¹² Anselm GRÜN, *Slike o Isusu*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2003.

vani, Isus nježni, Isus divlji čovjek, Isus »Ta ja sam«... ili, s druge strane, u slojevitost svakodnevice kroz osobine, trenutke i situacije personificirane u likovima anđela:¹³ anđeo zaborava, anđeo slavlja, anđeo *fair* ponašanja... Takvim dubinskopsihološkim osvjetljavanjem biblijskih prizora, ali i tumačenjem svagdanjih, običnih situacija u njihovu metafizičkom značenju, uspostavlja se karika između čovjekova svjesnog odnosa prema Bogu i njegove nesvjesne, arhetipske religioznosti. Svjetlo prodire u sjenu i ona, jednom prihvaćena i integrirana u čovjekovu osobnost, prestaje biti izvorom straha i neprihvatanja sebe. Jungovska sjena, štoviše, shvaćena je kao *perpetuum mobile* onoga što Grün, parafrazirajući svojeg omiljenog asketskog pisca, Evagrija Pontika, naziva *duhovnošću odozdo*.¹⁴ Uspon k Bogu počinje silaskom u vlastitu stvarnost, sve do dubina nesvjesnog. U tom smislu kao klasičan izraz duhovnosti odozdo Grün navodi himan o Kristovoj kenozi, samoponiženju (Fil 2, 6.9), kao događaju koji je jednom zauvijek izmijenio čovjekovu percepciju Boga, i ne samo to, već je i metafizički utemeljio duhovnost odozdo.

U monaškoj tradiciji duhovnost odozdo kao pristup očituje se kroz susret monaha sa samim sobom ponajprije u postupku s njegovim vlastitim mislima, osjećajima, potrebama i strastima, bolestima, duhovnim ranama,¹⁵ te općenito kroz sva iskustva nemoći i posrtanja u kojima dotiče svoj *humus*, zemnu ljudskost, iz čega se izvodi i poniznost, *humilitas*. Potrebno je napomenuti da ni biblijska ni otačka predaja (s iznimkom Origena), kao ni benediktinska duhovnost, poniznost ne smatraju krjepošću, nego religioznim stavom ili putem urastanja čovjeka u iskustvo Boga kroz samospoznaju i prihvaćanje vlastitih slabosti i grješnosti kao stanja u kojima čovjek najčešće susreće Boga, jer ga tamo najviše treba. Za Be-

¹³ Anselm GRÜN, *50 anđela za dušu*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2004.

¹⁴ Anselm GRÜN, Meinrad DUFNER, *Duhovnost odozdo*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost, 2003.

¹⁵ Bit *duhovne rane* kod čovjeka osvijetljena je jednim sadržajno sjajnim (ali, čini se, formalno loše prevedenim – nap. aut.) citatom J. Bradshawa: »Duhovne su rane više od svega ostaloga krive za to kad od nas postaju nesamostalna, stidom ispunjena odrasla djeca. U povijesti propasti svakog čovjeka i svake žene radi se o tome da je neko prekrasno, vrijedno, posebno i dragocjeno dijete izgubilo osjećaj da 'je to što jest'. *Isto*, str. 62-63.

nedikta iz Nursije poniznost je nasljedovanje Krista u njegovoj ke-nozi.

Za razliku od ovoga pristupa, pristup poznat kao *duhovnost odozgo* za polazište uzima duhovnu formu i/ili sadržaj u njihovu idealnom stanju i odmjerava koliko im se pojedinac, ponajprije vlastitim naporima, uspio približiti. Prema Jungu, identificiranje s arhetipskim likovima, poput mučenika, proroka ili sveca, uz istodobno negiranje vlastite sjene, čovjeka čini slijepim za cjelovitu sliku sebe samog. Tako je i poniznost zapravo hrabrost suočavanja s vlastitom sjenom, makar i uz cijenu moralnoga brodoloma koji je katkad nuždan da bi čovjek mogao prevladati vlastitu oholost i licemjeran odnos prema sebi i drugima. Skrivajući svoje slabosti, čovjek uspostavlja lažne, parcijalne odnose s drugima, pa je poniznost također bitna pretpostavka zajedništva među ljudima.

Dajući kratak pregled promišljanja drugih psihologa o duhovnosti odozdo, Grün se osobito zadržava na Assagioliju, idejnom začetniku psihosinteze, čiji je pristup objašnjen na primjeru Danteove *Božanstvene komedije*; Göresu¹⁶ i Dürckheimu¹⁷. Sljedeći je korak promatranje strukture bajki kroz koncepciju duhovnosti odozdo: bajke o tri govora, o Zlačanoj Mariji i gospođi Holle, o zlatnom ključu...¹⁸ U njima se kao temeljna struktura pokazuje stvarnost sastavljena od dvaju paralelnih svjetova, jednog, svakodnevnog i naizgled jedino postojećeg, u kojem glavni junak biva ranjen, nepravedno proganjen ili iskorištavan, te drugog svijeta koji glavni junak otkriva upravo u najtamnijem trenutku proživljavanja svoje

¹⁶ Göres analizira Tertulijanovu izreku o tijelu kao stožeru spasenja, »*caro cardo salutis*«. Bez uključivanja tijela u metanoetički proces, za čovjeka nema istinskog obraćenja. Tijelo, možda više od svih drugih aspekata čovjekova postojanja, upozorava na njegovu tragičnu ne-samodostatnost i nemoć da bez Boga dosegne božanski način postojanja. »Naša bezuvjetna ovisnost o bićima kojima ne možemo raspolagati, o drugom i drugačijem, potpuno nepostojanje apsolutne neovisnosti, čuva nas od iluzija da smo kao Bog... *Slabost čovjekova, srećom, ostavlja ovdje nemoćnom i svoju zloću.* (ozn. aut.) Naša tjelesna nevolja učvršćuje nas uz nebo: *cardo salutis*.« *Isto*, str. 37.

¹⁷ Za Dürckheima duhovnost odozdo jest put sazrijevanja na kojem raste iskustvo postojanja, ali vodi preko odvažnosti čovjeka da siđe u vlastitu tamu, samoću i tugu. I tada se opet događa iskorak vjere: »... u časovima umiranja staroga *ja* osjećamo u sebi izdizanje neke druge zbilje«. *Isto*, str. 38.

¹⁸ *Isto*, str. 41-43.

bijede. Drugi svijet, junaku do tog trenutka posve nepoznat, slika je njegova poniranja u samog sebe, ali ne tek kao *fuga mundi*, već kao put u drugu, jednako realnu dimenziju stvarnosti s kojom njegovo biće komunicira kroz sjenu. Tako se trpljenje/sjena pokazuje kao spasonosna uvijek kada joj se čovjek prepušta s hrabrošću i nadom da ga na kraju mračnog tunela čeka svjetlo. Treći moment ovih bajki uvijek je, dakle, poznati iskorak vjere u nepoznato.

Pristup duhovnosti odozdo zahtijeva i obrat u poimanju ljudskog zajedništva i njegovih konkretnih društvenih ostvarenja, bilo da je riječ o samostanskim, župnim, obiteljskim, bračnim, društvenim, političkim zajednicama itd. S nastupanjem krize u bilo kojem obliku življenja zajedništva među ljudima, kritički pogled kreće se odozgo prema dolje, od ideala kojem se je težilo prema njegovim (redovito neuspjelim) realizacijama. Paradoksalnost obnoviteljskih pokušaja odozgo očituje se u novim pokušajima dostizanja ideala ili u odustajanju i povlačenju od daljnjih napora. Izgradnja zajedništva s onim što se ima, umjesto s onim što se misli da treba imati kako bi se izgradilo zajedništvo, možda je najplastičnije opisana primjerom Arke, zajednice koja okuplja i skrbi se za mentalno prikraćene osobe i osobe s poteškoćama u razvoju. Štićenike Arke njezin utemeljitelj Vanier tako naziva »ljudima s ruba«, kroz čiju se egzistenciju povratno zrcali autentičnost šire društvene zajednice koja ih često želi izolirati zbog njihove društvene nefunkcionalnosti. Iako se ovaj primjer na prvi pogled možda čini jednako reprezentativnim za problematiku izgradnje zajedništva kao i klasična psihoanalitička pogreška poopćavanja klinički utvrđenih neuroza na širi društveni plan, čini se da je primjer Arke ipak dobro odabran. Naime, plastičnost ovog primjera jest u tome što se osnovni problem pristupa duhovnosti odozgo u njemu smjesta razotkriva na zahtjevu perfekcionizma, »biti kao Bog« (ali bez Boga/vlastitim naporima), kojem mentalno prikraćene osobe ne mogu niti pokušati odgovoriti, dok u drugim nabrojanim oblicima zajedništva ovaj zahtjev može biti vrlo dobro prikriven pojmovima poput ljubavi prema Bogu i bližnjem, općeg dobra, postizanja viših stupnjeva svijesti, napretka i mnogih drugih. Osnovni kamen spoticanja duhovnosti odozgo (kojoj, dakako, ne treba odricati vrijednost težnje k idealu ako je on dobro u sebi), tako glasi: *što učiniti s humusom?*. Duhovnost odozdo na to daje odgovor: sagnuti se k njemu s poniznošću i humorom. Posve kršćanski.