



3/4 XXXVI (336/337)
marec/april 2007

Vsebina

Uvodnik
1 Lenart Rihar: Med moralo in mentalno higieno ni meje

Vera in razum
2 Jean-Luc Marion: Vera in razum

Filozofija
10 Milan Komar: Senca Johanna Gottlieba Fichteja

Religija in družba
28 Brane Senegačnik: Nevidna harmonija
40 Aleš Maver: Korenine in pasti ločitve po evropsko

Patristika
52 Avrelj Avguštin: O srečnem življenju

Sveto pismo
59 Lea Jensterle: Pojmovanje demonov in satana v Svetem pismu in v judovstvu

Meditacije
64 Marjetka Smrekar: Pisma Jezusu

Leposlovje
68 Brane Senegačnik: Pesmi

Moralka

77 Vinko Potočnik: Spopad moralnovrednotnih usmeritev
83 Andrej Marko Poznič: Ravnaj po svoji vesti
91 Miro Cerar: O razmerju med moralo in pravom
101 Roman Globokar: Z genskim inženiringom do večnosti?
111 Marko Jerina, Lucija Smerdel: Ko zvestoba skoči čez plot
114 Tomaž Maras: "Pomagaj mi s svojo milostjo"

Film

121 Andraž Arko: Jezus kot akcijski heroj v Gibsonovi teologiji nasilja

Psihologija

132 Gregor Jenko: Psihološki pomen žalovanja

Sociologija

136 Leja Drofenik Štibelj: Vloga ritualov v življenju

Presoje

139 Matej Matija Kavčič: Marko Ivan Rupnik, Reči človek. Oseba, kultura velike noči.
143 Helena Jaklitsch: Peter Vodopivec, Od Pohlinove slovnice do samostojne države - Slovenska zgodovina od konca 18. do konca 20. stoletja

SLIKA NA NASLOVNICI:

Leon Zakrajšek

Izdajatelj: Društvo SKAM in Medškofijski odbor za mladino
Jurčičev trg 2, 1000 Ljubljana
Tel.: 01/426-84-77 Faks: 01/426-84-78
E-pošta: info@društvo-skam.si
Transakcijski račun: 02140-0012516781
Za tujino: NLB d. d. 01000-0000200097-010-114284/4

Odgovorni urednik: Lenart Rihar
E-pošta: lenart.rihar@kiss.si

Uredništvo: Leja Drofenik Štibelj, Helena Jaklitsch, Lea Jensterle, Matej Matija Kavčič, Ivo Kerže, Helena Kocjančič, Marko Kovačič, Gregor Lavrinec, Maksimilijan Matjaž, Miran Špelič, Ajda Kristina Trontelj
Svet revije: Matej Zevnik, Ivo Kerže, Maksimilijan Matjaž, Jernej Pisk, Andrej Marko Poznič, Andrej Saje, Miran Špelič, Petra Turk

Upravnik: Gregor Kunej
Tehnični urednik: Robert Rozman
Likovna zasnova: Lucijan Bratuš

Jezikovni pregled: Marjeta Pisk

Tisk: Povše

Na leto izide deset števil. Celoletna naročnina 23 EUR (5.511,72 SIT), za tujino 46 EUR (11.023,44 SIT) na uredništvu oz. 50 EUR (11.982 SIT) s čekom. Poštšina je vključena v naročnino in plačana pri pošti 1002 Ljubljana. Naročnina velja od tekoče številke do pisnega preklica, odpovedi pa veljajo od začetka obračunskega obdobja.

Besedila sprejemamo v elektronski obliki.

Naklada: 800 izvodov

ISSN 1318-1238

cena: 4,60 EUR (1.102,34 SIT)

Med moralo in mentalno higieno ni meje

Splošno dojetje bodisi moralke kot take bodisi norm, ki zadišijo po njeni pokrovki, je nekje med zmrdljivostjo, ignoranco in odporom. Ena od logičnih izpeljav, ki povprečnega sodobnika takole nečastno označi, ima korenine v moralističnem principu, ki nas obvladuje od Kanta naprej. Gre za represivno kantovsko moralo, racionalistično, puritansko moralo iz viktorijanske dobe, moralo dobre buržoazije predprejšnjega stoletja. Zanj je značilno oblastno obvladovanje samega sebe. Reš je, da to skuša početi z razumom – kar je dobro –, vendar je problematična močna navezava na slabo razvado, na strasti, ker pri čistem obvladovanju samega sebe strasti kot take ohranjajo stanje silovitosti; ostajajo v neurejenem stanju. To pa pomeni, da obstaja neka “napeta represija”, ki ne more prispevati k človekovi popolnosti in zato je to represivna morala.¹

Da bi obudili učinkovitost morale, bi, po predlogu dr. Milana Komarja, kazalo razmisliti o zamenjavi kantovske morale s tradicionalno oz. realistično. Morale namreč ne bi smeli razumeti kot nekaj zunaj nas, kot vrsto ukazov, ki so naši naravi in naši volji vsiljeni od zunaj – bodisi od družbe bodisi od Boga. “Tako razumljena in takšna morala je absolutno nasprotna Platonovi in Aristotelovi in morali velikih sholastikov, kot sta sveti Bonaventura in sveti Tomaž, v katerih perspektivi je morala vedno krik narave same. Norma je znotraj, ni a priori, vsa človeška realnost prosi zanjo.”² Tukaj je morala “zaveznica mojih najglobljih teženj, ki prosijo za takšen red.”³

Seveda tudi ta princip zahteva ogromne napore, le da ti napore ne zatrejo človeške narave, ampak odstranjujejo nered in jo osvobajajo. Orodje za to je krepost,⁴ ki je trajna naravnost, da bi delali dobro. Krepost “prodre z lučjo realističnega razuma v maso strasti”,⁵ jo preobraža in ureja. Ob tem sama postaja urejena strast, obenem pa človeku omogoča naraven razvoj. Živeti moralno pomeni živeti skladno z realnim redom, z naravnim redom. In seveda, – razum, ki vedenje vodi, “je realistični razum, substancialen, pozoren na notranji bistveni logos stvari in situacij.”⁶

Lenart Rihar

-
1. Prim. M. Komar, *Red in misterij*, Ljubljana, Študentska založba, Claritas, 2002, 34-40.
 2. M. Komar, *Iz dolge vigilije*, Ljubljana, Družina, 2002, 12.
 3. M. Komar, *Iz dolge vigilije*, 14.
 4. Prim. M. Komar, *Red in misterij*, 2002, 189-207.
 5. M. Komar, *Iz dolge vigilije*, 15.
 6. M. Komar, *Red in misterij*, 2002, 41.

Vera in razum*

Vera in razum, verovati ali vedeti, verovati brez gotovosti ali vedeti z znanstveno gotovostjo. Ali je katero od nasprotij bolj očitno? In če dodamo, da gre za srečanje "moderne znanosti" s krščansko vero, imamo opraviti z dihotomijo brez primere, vredno rednih tedenskih razprav v časopisih, skonstruiranih debat in ideoloških razprtij. Pa vendarle tej očitnosti ne bi smeli tako zaupati, ker je po nenavadnem preobratu v tej banalni razpravi danes argument avtoritete nedvomno na strani "znanosti", ki je za njene pristaše predmet najbolj neomajne vere, medtem ko z druge strani ostajajo dvom, kritični čut in iskanje usode "vernikov" (resda včasih neprostoovoljna). V resnici pa - kakor so pokazali najboljši filozofi znanosti - ni nič bolj krhkega, kakor je to nasprotje. Prva naloga preprosto poštenega in poučenega duha bi bila, da pokaže na nesprejemljivo prevaro tega nasprotja, zakaj vera ima svoje razloge in znanstveni razum svoja verovanja.

Krščanska vera kot razumskost

Za začetek bi morali kristjani sami prvi priti na misel, da se njihova vera razumu ne more in ne sme izogibati, še manj pa se z njim bahati. Vera brez razuma nazadnje pripelje do zaničevanja Njega, za katerega pravimo, da Vanj verujemo. - Najprej zato, ker moramo biti, kakor to poudarja sveti Peter, "vsakomur pripravljeni odgovoriti (*apologia*), če nas vpraša za razlog (*logos*) upanja, ki je v nas" (1 Pt 3, 15). Vera, ki ne ve kako niti zakaj, ne more rasti, ampak se spridi in postane morda celo nesmiselna. Pri tem v resnici ne gre za to, da bi se spopadali s sogovornikom kakor v kakšnem ideološkem dvoboju, ampak za

to, da Njemu, za katerega pravimo, da Vanj verujemo - Vanj in v njegov vzvišen razum -, damo tisto, kar mu gre. Kajti verujoči bo moral "še dajati odgovor (*apodidonai logon*) pred tistim, ki je pripravljen, da bo sodil žive in mrtve" (1 Pt 4, 5). Pred Kristusom bomo morali dajati odgovor o tem, kako bomo o Njem odgovarjali pred ljudmi in "za vsako prazno besedo, ki jo ljudje izgovorijo, bodo dajali odgovor (*apodôsousin peri autou logou*) na sodni dan" (Mt 12, 36). Kakor bomo pred ljudmi govorili o Kristusu, tako bo tudi Kristus govoril o nas pred Očetom.

Takoj se zastavi še neko drugo vprašanje: zakaj torej Bog pričakuje od nas, da o njem govorimo z argumenti, razlogi in umno? Ali ne ve bolje kakor mi vsi, da ga ne moremo niti razumeti niti ga ustrezno misliti, da ne omenjamo svojega strahu pred tistimi, ki ga ne priznavajo? Če je torej Bog res Bog, to ve, ve pa tudi vse ostalo; če torej zahteva od nas, da govorimo z razlogi, brez dvoma od nas to zahteva z dobrimi razlogi. Kaj vemo o teh razlogih? Vemo vsaj naslednje: krščanska vera oznanja smrt in vstajenje človeka, ki je bil Bog in ki je še vedno Bog; tega človeka, Jezusa Kristusa, imenujemo tudi Logos, Beseda in torej Razum. Kljub paradoksu njegovega križanja, ki spodbija "modrost sveta", še naprej ostaja *logos*, in sicer "*logos* križa", ki "modrosti sveta" postavlja nasproti neko drugo *sophia*, "Božjo modrost" (1 Kor 1, 18). Sveti Pavel na Areopagu razpravlja z Atenci in to počne v imenu *logosa* Njega, ki po pravici nosi ime *Logos*. In ko oznani norost križa, ki je v nasprotju s posvetno kulturo Korinčanov, zo-pet govori v skladu z *logosom*, govori namreč v imenu *Logosa* in v skladu z *Logosom*. Tudi

– in zlasti – ko se nekdo, ki veruje v Kristusa, spoprime z razumskostjo sveta, se spoprime z razlogi in z ljubeznijo do modrosti. Pričati lahko pomeni tako podati argument kakor tudi dati življenje, filozofirati ali pretrpeti mučenje. Tako je prvi kristjan, ki se je imenoval “filozof”, Palestinec Justin iz Nablusa iz drugega stoletja, ki je sproščeno razpravljal z Judom Trifonom, bil tudi mučenec. Tudi sicer nosi ta občudovanja vreden naziv: “filozof in mučenec”. Mučenje je pretrpel tudi zadnji in najzahtevnejši velikan med grškimi očeti, Maksim Spoznavalec, ki je v sedmem stoletju dovršil genialno kristološko in trinitarično sintezo, zasnovano na Kalcedonskem koncilu: da bi utišali njegove argumente, so mu morali odsekati jezik. Tudi pojem lahko pričuje.

Oznanilo Besede, ki je prišla človeštvu razodet Boga v njegovi človečnosti, razgrinja višji in nov razum, ki ga je mogoče razgrniti samo z razlogi. Za kristjane *logos* ni nekaj, kar bi lahko izbirali, kajti ime *Logos* nosi On, po katerem se imenujejo. V dobrem in slabem so kristjani morali privzeti pridobitve Grkov, njihov *logos*, in torej njihovo filozofijo ter znanosti (kakor kasneje rimsko pravo). Sicer pa, kakor poudarja sveti Avguštin, je krščanstvo takoj zavrnilo to, da bi ga primerjali s starodavnimi religijami (*theologia civilis* ali *theologia fabulosa*), sprejelo pa je primerjanje s *theologia naturalis*, ki je bila rezultat razumskega spoznanja božjega prek preučevanja zvezdnih gibanj. V nasprotju s teološko kozmologijo starih zahteva Avguštin za svojo krščansko vero naziv resničnega spoznanja tega, kar je božje; samo tako je mogoče pravilno razumeti besedo *theologia*, pogansko po izvoru in zato sumljivo. Ker gre za resnico, “... se je treba primerjati s filozofi (*cum philosophis est habenda conlatio*)”. Nam se zdi nenavadno, njemu pa je povsem očitno vera najprej stvar filozofije, na koncu namreč pravi: “Pravi filozof je tisti, ki ljubi Boga (*verus*

philosophus est amator Dei)” (*Božje mesto*, VIII, 1). Seveda, končna usoda filozofije, znanosti o bivajočem, ki je kasneje postala “metafizika”, ne bo več dovoljevala, da jo poistovetimo z znanostjo o Bogu (četudi je v izrazu *philosophia christiana* živela naprej, vsaj do Erazma). Eno pa ne bo izginilo: dolžnost, da krščanska teologija ostane razumska. Dolžnost, ki jo je včasih še preveč dobro izpolnila in tvegala, da razodeto Besedo skrči na pojmovni sistem. Dolžnost, ki ji je vendarle omogočila izdelati *teo-logijo*, védenje, temelječe na razlogih, ki prihaja od Boga in je o Bogu. Ta dosežek se nam zdi samoumeven; če pa dobro pomislimo, se *kot takšen* uresniči samo v krščanstvu. V obeh primerih pa se potrjuje, da je dolžnost, ki jo ima vera do sebe, razumskost.

Seveda bo kdo temu ugovarjal, da tu ne gre za nalogo, ki jo ima razum vere do samega sebe, ampak za njegovo racionalnost, kolikor je ta postavljena pred sam razum, ki se razgrinja v znanostih. Kako ob tem ne bi pomislili na nekatere spore, ki so zaznamovali zgodovino, od Galileja do Darwina, ki sta le najbolj legendarna primera?

Ta način postavitve problema vključuje tri opazanja. Najprej najbolj očitno: nobene spora ne bi bilo med to ali ono znanostjo na eni strani in to ali ono odločitvijo rednega cerkvenega učiteljstva na drugi strani, če ene in druge ne bi delile edinega in skupnega prostora, namreč razuma. Včasih bi se bilo treba vprašati, če je ta prostor res bil obema skupen in če je bilo srečanje upravičeno. Ali je bila naloga cerkvenega učiteljstva, da brani določeno kozmologijo proti neki drugi – in, vrh tega, ali je to res počelo? Ali je bilo Galileju res treba razpravljati o pravih razlage Svetega pisma – in ali se je tega sploh zavedal? Zgodovina in filozofija sodobnih znanosti sta nas glede teh vprašanj naredili bolj previdne, kot so bili naši predhodniki, in upravičeno lahko predpostavljamo, da je

obema stranema manjkalo epistemološke previdnosti. – Tukaj pa se pojavi drugo opažanje: bolj kakor z oklevanjem se zgodovina krščanskega verovanja odlikuje s prispevki – pogosto odločilnimi – k rojstvu in napredku znanosti. Četudi ne bi šlo za drugo kakor za zbiranje in prenos antičnih besedil, ustanavljanje univerz, kjer so se “umetnosti” osamosvojile od teologije, za spodbudo, ki jo je dalo matematiki, astronomiji in fiziki v kolegijih. Krščanska vera, predvsem zato, ker jo je vezala najprej dolžnost razumskosti do same sebe, te ni mogla ohraniti zase in jo je razgrnila pred svetom in človeško družbo. – Nazadnje tudi spori ali vsaj napetosti, v katerih se katoliško cerkveno učiteljstvo danes postavlja nasproti določenemu razvoju biologije in nevroloških znanosti, izhajajo iz vprašanja racionalnosti: kako uskladiti svobodo rojevanja in človeškost rojenega; kako določiti, kdaj postane biološko življenje človeško; kako prepoznati konec človeškega življenja; kako zagotoviti istovetnost posameznika pred nevarnostjo reproduciranja? Vprašanja, ki nas nedvomno vznemirjajo in bodo še naprej povzročala razhajanja, a kdo bi jih mogel prezreti in jih prepustiti iracionalizmu? Nasprotno, ta vprašanja prejkone silijo k večji mnogostranskosti modelov in tehničnih postopkov, ki so danes dopustni, kar vodi k bolj razviti, prožnejši in, torej, višji racionalnosti.

To, kar razum misli in česar ne

Višji razum – kaj lahko o tem rečemo? Če pričakujemo od racionalnosti sodobnih znanosti, da mislijo božje, je ta zahteva povsem nesprejemljiva. Najprej bi bilo to nesprejemljivo za znanosti, ki ne stremijo (danes je razumno pričakovati vsaj to) k absolutnemu znanju o svetu, niti k poznavanju lastne, morebiti božanske dimenzije. Obenem pa bi bilo nesprejemljivo tudi za vero, kajti tako bi naredili krivico presežnosti Boga, presežnosti Njega, o katerem vemo le to, da o njem ne

vemo ničesar: kajti “... vrh človeškega spoznanja o Bogu je vedeti, da Ga ne pozna, zato ker ve, da to, kar Bog je, presega vse naše razumevanje o Njem. – *illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere*” (sveti Tomaž Akvinski, *De potentia*, q. 7, a. 5, ad 14).

Ali pa bi lahko ta višji razum razumeli kako drugače, natančneje in strožje? Morda ob poslušanju Nietzschejevih besed o skrivnostni pojavnosti: “Jaz’ praviš in si ponosen na to besedo. Ampak večje je – v kar nočeš verovati – tvoje telo in njegov veliki razum (*dein Leib und seine grosse Vernunft*): ta ne pravi jaz, ta je jaz.” (*Tako je govoril Zaratustra*, I, 4, O zaničevalcih telesa). Nenavadna formula, v kateri se zastavljata dve vprašanji. Kako je treba razumeti besedo “telo”? Kako je ta beseda deloma povezana z “velikim razumom”?

Pod besedo telo ne smemo razumeti teles, ki se postavljen v svetovni prostor počutijo zaznavana ali bolje občutena, ampak to drugo, edinstveno telo, moje lastno telo, ki sâmo občuti druga telesa na svetu. Moje telo občuti telesa, ki pa ne občutijo. Tega je zmožno zaradi neke druge prednosti: ne zaznava preostalih, razen takrat ko čuti samega sebe, da občuti. Vendar v čem bi lahko to telo preseglo “jaz” in njegov um?

Da bi to razumeli, je treba pretehtati, kaj spoznava “jaz”, *ego*, na katerega je tako “ponosna” moderna metafizika. Dejstvo je, da spoznava z gotovostjo, kajti izkušenj se spominja samo takrat, ko jih lahko ohrani in predvidi, vse ostalo pa opusti kot nespoznavno. To, kar omogoča takšno spoznavanje z razumom in je Descartes istovetil z redom in mero, danes imenujemo modeli in parametri. Takšen material za gotovo spoznanje pa ponujajo samo pojavi, ki imajo razsežnost in so količinski, torej zunanji. Pojave, pri katerih intuicija vnaprej odgovarja na pričakovanja pojma, ne da bi pojem prekoračila,

imenujemo predmeti. Vsaki znanosti torej ustreza metoda konstrukcije in produkcije predmetov. In moderna racionalnost se razvija s širjenjem števila in domene teh predmetov. Ne samo, da jih razumsko konstituira in eksperimentalno ugotavlja, ampak jih v tehničnem smislu proizvaja in reproducira, tako da se je pred našimi očmi, kar nas vedno manj preseneča, pojavil nov svet, poln tehničnih predmetov. Ta novi svet vedno bolj zastira in nadomešča antični svet stvari. Tako se opredeljuje racionalnost, lastna našemu skupnemu razumu, in se širi narava, ki smo ji "kot mojstri in gospodarji" (Descartes, *Razprava o metodi*, VI).

Zaradi tega uspeha in neprekinjenega procesa (kajti vsaka kriza znanosti postane prilžnost za nov tehnološki skok) pa smo v zadregi in celo zaskrbljeni. Močno namreč slutimo, da se svet v predmete artikulira šele v daljavi, na področju, ki je oddaljeno in kjer se nam predmeti postavljajo nasproti, prav kakor cilji naših namer. V resnici poznamo predmete na način, na kakršnega jih tudi proizvodimo – od daleč. Vendar, ker živimo tudi med njimi, jih občutimo in tako neizbežno občutimo najprej sami sebe. Torej, ta neposrednost občutenja, natančneje rečeno telesa, zadeva tisto, kar je najbolj blizu, medtem ko racionalnost predmetov zadeva tisto, kar je najbolj oddaljeno. Ker se v neposrednosti občutenja izkušamo brez razdalje, nam spoznavanje predmetov, ki jih spoznavamo na daljavo, v ničemer več ne pomaga. Sami ne stopimo pred sebe, ampak občutimo to, kar smo, in smo to, kar občutimo kot najbližje, namreč bolečino in veselje, smrt in rojstvo, lakoto in žejo, spanec in utrujenost, pa tudi sovraštvo in ljubezen, slogo in neslogo, pravico in nasilje. Od tu, iz najbližjega, zelo jasno vemo, da racionalnost, skupna predmetom, o tem ne ve nič in pri tem nič ne more.

Prav v *tem* pomenu je Heidegger upravičeno lahko dejal, da "znanost ne misli". Lah-

ko bi samo še dodal, da je znanost to zahtevala kot svojo prednost: znanost ne misli, ampak meri in ureja na način izdelave modelov, parametrov in popredmetenja. To, kar sama na takšen način zajema z razumom, tehnika izdeluje, in obratno. V nasprotju s tem pa ima samo telo dostop do nepredmetnih pojavov, do tistih namreč, pri katerih presežek intuicije zasiti nek pojem, ki je že znan in vedno vnaprej predviden, do njegovih meja – na primer telo ima dostop do nepredvidljivega dogodka, ki nastopi nepredvideno in kljub predvideni nemožnosti, do idola, ki očara s svojim bliščem, do telesa nekoga drugega, ki v mojem prebudi erotično strast, do obraza katerega koli drugega, ki mi nalaga spoštovanje in zahteva od mene, da mu prizanesem. Nihče se ne more delati, da takšnih pojavov ne vidi, in vendarle jih ne more nihče misliti v skladu z racionalnostjo predmetov. Pred njimi ne morem več preprosto reči "jaz", jih konstituirati, jih predvideti in držati na razdalji nasproti meni. Nasprotno, ti nasičeni pojavi intuicije me ustvarjajo in premagujejo. Telo me izpostavlja temu, česar "jaz" ne more več konstituirati kot predmet. Telo presega mojo objektivirajočo racionalnost. Označuje torej prav neki "vzvišeni razum".

"Veliki razum" – kdo ga lahko danes uporabljaja? Upravičeno vprašanje, bolje pa bi se bilo vendar vprašati: kdo ga mora uporabljati in kdo se mu ne more odreči? Odgovor: uporabljati ga morajo vsi, za katere so človeškost človeka, naravnost narave, pravičnost države in resničnost spoznanja še vedno absolutne zahteve. Se pravi vsi ali vsaj vsi tisti, ki verjamejo, da so še vedno mogoče. Ali natančneje: ves tisti del vsakogar od nas, ki še vedno želi verjeti vanje. Kajti poleg prve težave (objektivnost) se moramo spopasti še z drugo, ki je z njo povezana, vendar težja, z nihilizmom. Pogosto trdimo, da bi zadostovalo, če bi znanost predmetov dopolnili s

tako imenovanim “dodatkom duše”. Poenostavljena iluzija, saj prav zaradi objektivnosti to, kar smo razumeli pod besedo “duša”, ni dostopno: odslej tega, česar ne moremo več poznati kot gotov in torej oddaljen predmet, ne moremo misliti drugače kakor eno od vrednot. Vendar so v teh časih nihilizma najvišje vrednote razvrednotene. Brez koristi je “braniti” pokojno dušo, nič bolj kakor kakšno tako imenovano vrednoto, kajti s tem le

priznamo notranjo slabost tega, kar naj bi branili ali napadali, kot vrednoto, ki je v celoti odvisna od tistega, ki jo ovrednoti ali razvrednoti. V vseh primerih zasveti črno sonce nihilizma, ki vsakomur zastavlja razorožujoče vprašanje: “Čemu to služi?”. Čemu služi človeškost človeka, naravnost narave, pravičnost države in resničnost spoznanja? Zakaj pa ne bi govorili o njihovih nasprotjih: o razčlovečenju človeka, da bi ga izboljšali; o siste-



matičnem izkoriščanju narave, da bi izboljšali gospodarstvo; o nepravičnosti, da bi dobili bolj učinkovito družbo; o absolutnem informacijsko-zabavnem imperiju, da bi ubežali pritisku resnice? Te nasprotni možnosti niso več samo del domišljije, niti napoved, kajti načrti ideologij, ki obvladujejo zgodovino od začetka preteklega stoletja, so bili spraviti te možnosti v življenje. Ideologije prezirajo vsako telo; torej se dobesedno ne občutijo več in s tem, ko se ne občutijo več, ne da bi za to sploh vedele, dovršujejo nihilizem.

Razum, kakor ga spoznavamo, trpi zaradi dveh omejitev, ki sta med seboj povezani in lahko obenem postaneta nevarni. Omejevanje izkušenj na pojave, ki se jih da popredmetiti, in nepoznavanje lastnih teles lahko vodi v razvrednotenje vseh vrednot in v ideologijo. Torej danes ne gre več za reševanje razuma pred obskurantizmom ali vraževerjem, ampak pred nevarnostmi, ki izvirajo iz njega samega. Ne gre več za pojasnjevanje stvari, ampak za upravičevanje racionalnosti. V tem položaju ne smemo čakati na čudež niti na kakšnega "boga", ki nas bo rešil (kakor da ne bi že prišel). Vsi tisti, ki lahko kaj storijo – najprej pa tisti, ki morejo misliti in misliti drugače –, naj to storijo.

Razsežnosti razuma

Ko je naš razum – je namreč en sam, skupen in neizbiren – v takšnem položaju, kaj lahko storimo? Upravičevati razum: vsi, ki mislijo, lahko k temu vsak na svoj način prispevajo, znanstveniki prav tako kakor pesniki, modri prav tako kakor politiki, revni prav tako kakor bogati, vsa verska izročila in kulturne dediščine, vsak na svoj izviren in nepogrešljiv način.

Kaj morejo in morajo k temu sozvočju prispevati kristjani? Kakor vedno lahko tudi tukaj kristjani doprinesejo le to, kar so prejeli, Kristusa. "Jaz sem namreč prejel (*parelabon*) od Gospoda, kar sem vam tudi izročil

(*paredôka*): Gospod Jezus je tisto noč, ko je bil izdan (*paredidoto*), vzel kruh in se zahvalil, ga razlomil in rekel: "To je moje telo [izročeno] za vas. To delajte v moj spomin" (1 Kor II, 23-24).

On, ki se nam izroča in deli kot naš kruh, pripada vsem. Kristjani si ga ne lastijo, ampak ga morajo kot prvoobdarovani darovati naprej, vsaj tistim, ki si tega želijo (ljudje namreč Boga ne ljubijo preveč). Sprejeti Kristusovo slavo je veliko breme in preizkušnja vseh, ne samo za "krščanstvo", ki ga razumemo kot avantgardo proletariata človeštva; vsak posameznik, brez izjeme, na ta ali drugi način, se je moral, se mora ali se bo moral v zvezi s Kristusom izjasniti, ali veruje vanj ali ne. Če nekdo vanj ne veruje, to pomeni, da mu je s tem že odgovoril. Prispevek kristjanov k "velikemu razumu" torej ne prihaja od njih samih, ampak od Njega, od katerega imajo vse od vzdevka do imena. Kaj nam torej vsem, povsod in vedno deli Jezus Kristus?

Pojav, neobjektiven in neprimerljivo poln, ki bi ostal brez njega nedostopen – ljubezen ali erotičen pojav: "Bog je ljubezen" (1 Jn, 4, 16) in "*Ljubi Gospoda, svojega Boga, iz vsega srca, z vso dušo, z vso močjo in z vsem mišljenjem, in svojega bližnjega kakor samega sebe*" (Lk 10, 27), ki sta citata iz 5 Mz 6, 5 in 3 Mz 19, 18. V Bogu tako živijo tisti, ki ga ljubijo, oziroma tisti, ki se ljubijo med seboj (1 Jn 4, 20). To oznanilo postaja za nas blagovest iz mnogih razlogov, za katere nam ves čas sveta ne bi zadoščal, da bi jih izrekli in slavili.

A med drugimi razlogi obstaja tudi ta – samo ta ljubezen lahko omogoči dostop do "velikega razuma", kajti ljubezen, razodeta po Besedi, torej po *Logosu*, se razgrinja kot *logos*, torej kot razum. Ta razum je polnopraven, ker nam odpira pot do najbližjih in najbolj notranjih pojavov, do tistih, ki jih občuti telo in nasiti intuicija. Če bi se v Kri-

stusovem razodetju razkrilo samo to – ljubezen ima svoj razum, močan, izviren, preprost razum, ki vidi in pove, česar obči razum ne vidi in ne pove –, bi že odrešilo ljudi ali vsaj njihov razum. Vendar Kristus z razodetjem sebe ni le pokazal logike ljubezni, on jo je ponazoril v svojem trpljenju in vstajenju ter pokazal z dejanji v dejanskem življenju. Po prihodu in navzočnosti Logosa med nami, ljubezen ni samo našla svoje logike, ampak jo je uresničila “do konca – *eis telos*” (Jn 13, 1). Kajti “milost in resnica pa je prišla po Jezusu Kristusu” (Jn 1, 17) in videli smo jo, še vedno jo vidimo in videli jo bomo naenkrat in nerazdružljivo, ko bo “polna milosti in resnice” (Jn 1, 14). Ne gre samo za to, da Kristus s svojimi dejanji podarja resnico. Ta stavek je treba postaviti na glavo: v Kristusu se ljubezen izraža kot zadnja in prva, tista, ki omogoča vse druge in jih nazadnje povzema: “Jaz sem pot, resnica” (Jn 14, 6). To zahtevo bi lahko odklonili kot nekakšno iluzijo brez prihodnosti, jo označili kot nekakšno blodnjo domišljije in se je celo bali kot kakšne revolucije, ki kvari mladino. Kakorkoli že, kristjani drugega ne morejo povedati kakor to, kajti dobili so jo takšno, kot je.

Kakšen razum razkriva logika ljubezni? Tu se bomo omejili na to, da bomo nakazali nekatere njenih zakonov. Najprej: gotovost. Ker ljubezen “vse prenaša, vse veruje, vse upa, vse prestone” (1 Kor 13, 7). To pomeni, da ljubezen vedno brezpogojno ljubi, nikoli pogojno, zlasti pa ne pod pogojem vzajemnosti; da bi ljubila, ne potrebuje povračila za tisto, kar je vložila, kajti v primerjavi z vsako ekonomijo uživa izreden privilegij: odklonjena ali zaničevana ljubezen, skratka, ljubezen, ki v zameno ni ljubljena, še vedno ostaja popolna ljubezen, ki se brez preostanka uresniči; zavrtni dar ni nič manj dar, ki je bil dan. Samo od ljubezni je torej odvisno to, da v resnici ljubimo. Iz nje je stvarstvo, iz nje je križ kot nepogojna in enosmerna prejšnjost

ljubezni pred bitjo. – Drugič: možnost. Ker ljubezni ni nič nemogoče, zlasti to, da bi brez izjeme ljubila ljudi, vse do svojega sovražnika (Lk 6, 27-35), prav zato, ker ljubezen za to, da ljubi, ne potrebuje drugega kakor samo sebe. Značilen za Boga – to je ena od njegovih lastnosti – je poseben privilegij brez primere, privilegij nemožnosti nemožnosti: “Pri ljudeh je to nemogoče, ne pa pri Bogu, kajti pri Bogu je vse mogoče” (Mr 10, 27); vendar pa Kristus takoj doda, da je tisti, ki ljubi – če veruje iz ljubezni in v ljubezen – prav tako deležen tega privilegija: “Da, moreš! Vse je mogoče tistemu, ki veruje” (Mr 9, 23). Kristusovo vstajenje to dokazuje in naše vstajenje postane mogoče. – Tretjič: poznavanje samega sebe. Videli smo namreč: če se naš ‘jaz’ želi utemeljiti na mišljenju, je to bivanje, ki je dosežek *mojega* mišljenja, izpostavljeno še dvema nevarnostma: bodisi miselni samoprevvari (“Kaj misli v meni?”) bodisi sumu nihilizma (“Čemu to služi?”). In tako pravi sveti Pavel: “Če si kdo domišlja, da je kaj spoznal, še ni spoznal, kakor bi bilo treba spoznati” (1 Kor 8, 2). Kako je torej treba spoznavati, da bi se zanesljivo spoznali? Treba se je pustiti spoznati Bogu in zato ga je treba ljubiti: “Če pa kdo ljubi Boga, ga je on spoznal” (1 Kor 8, 3). Spoznati se s pomočjo mišljenja, gotovo, a ne s pomočjo *svojega lastnega*, ampak s pomočjo Njegovega, ki razmišlja o meni in me obenem ljubi in ga lahko spozna le tisti, ki ga ljubi. Potrebno je bilo, da “... ste Boga spoznali, ampak še več, tudi Bog vas je spoznal” (Gal 4, 9). Torej se ta drugi, ki me ljubi, razkrije globlje v meni, kakor sem sam sebi. *Ego* je temelj, ker ima tudi sam temelj. – Četrtrič: drugost. Samo ljubezni uspeva spoznavati drugega človeka, kajti vanj verjame *par excellence*. Pravzaprav si ljubezni za spoznanje tega, kar ima rada, ni treba tega niti predstavljati niti ji tega ni treba spreminjati v pojme, tj. da bi spoznano privedla k sebi. Ali bolj rečeno:

to, kar ljubi, se ji bo pokazalo natančno toliko, kolikor je – s tem, ko ga ljubi – usmerjena k njemu in se bo – s tem, ko je k njemu usmerjena – vanj prenesla. Samo ljubezen lahko spoznava onstran same sebe, kajti samo ona lahko gre iz sebe in spozna “Kristusovo ljubezen, ki presega spoznanje” (Ef 3, 19). Takšno spoznanje, preneseno v spoznano, pravzaprav v ljubljeno, se imenuje občestvo. Samo občestvo omogoča po ljubezni dostop do presežnosti ljubezni.

Zatorej resno delo, potrpežljivost in bolečina zanikanja v ničemer ne dosežejo tiste dovršenosti kakor v ljubezni; če smo natančni zato, ker pri ljubezni ne gre za negativnost, ampak za *kenozo*, za izpraznjenje in za posebno opustitev svoje pozitivnosti. Ljubezen ima torej popolno in celostno pravico, da prevzame nase odgovornost za to, kar je filozofija – ne da bi vedela, kaj je hotela povedati – postavila na svoje krhke kreposti. “Ljubezen do resnice” (2 Tes 2, 10), z drugimi besedami ljubezen do *Logosa*, ki se je utelesil in je postal učitelj vsakršne bližine, v kristološkem smislu prevzame opredelitev samo filozofije, ki je “ljubezen do resnice”.

Veri torej ne manjka razumskosti, če samo sebe vsaj predstavi takó, kakor se mora misliti – kot vero v samostojno in brezmočno moč ljubezni. Poleg tega veri ne bo manjkalo gotovosti: kajti kot vera v ljubezen sama *že* ljubi, torej *že* razgrinja logiko ljubezni. Ni vera tista, ki se opredeljuje kot “senca prihodnjih dobrin” (Heb 10, 1), ampak obljuba postave. Vera pa *že* dosega “obstoj resničnosti, v katere

upamo – *pistis elpizomenôn hupostasis*”, ker v verovanju *že* odkriva “zagotovilo stvari, ki jih ne vidimo – *elegkos* ali *blepomenôn*” (Heb 11, 1). Katere so nevidne stvari, ki nam v veri postanejo dostopne? To je pokazal sveti Avguštín: vsi, mojemu telesu najbližji pojavi, kot so “volja tvojega prijatelja v odnosu do tebe” ali “iskrenost, s katero veruješ v tisto, česar ne vidiš v njem”, skratka “ljubezen tistih, ki ljubijo tisto, česar ne vidimo” (*De fide rerum, quae non videntur*, c. 2 in 4). Naj nikar kdo ne ugovarja, da gre tu za spoznanje bližnjega, in ne za spoznanje Boga. Spoznanje namreč pomeni ljubiti in ljubezen se ne deli.

Doslej se je razum omejeval na razlago sveta, torej na to, da ga je preoblikoval v predmete, ki jih obvlada. Čas bi bil, da ga razum začne spoštovati. Spoštovati svet pomeni videti, torej motriti obraz drugega človeka, česar pa ni mogoče drugače kakor v ljubezni, tako da sledimo njeni logiki, in v luči nje ne slave. Kristjani nimajo nič boljšega, kar bi lahko ponudili človeški razumnosti.

Kristjani, ne bojte se, bodite razumski!

In vi, ki ne verujete v Kristusa, bodite razumni, ne bojte se njegovega vzvišenega razuma!

Prevedla: Irena Modrijan

* V izvorniku Marion, Jean-Luc. “La foi et la raison.” V: *Dialogue entre la foi chrétienne et la pensée contemporaine, Conférence de Carême 2005, Notre-Dame de Paris*, str. 11-30, Paris, Parole et Silence, 2005.

Senca Johanna Gottlieba Fichteja¹

Ena poglavitnih Fichtejevih tez je: ne dejstev, temveč dejanja. Dejstvo ni zanimivo, saj je vselej sad nekega predhodnega dejanja. Zanimiva so dejanja, ki obrodijo dejstva, ob katerih pa se ne smemo ustavljati, saj je treba iti naprej na naslednje dejanje. Tak način onemogoča vsakršno stabilnost. V zgodovini filozofije je Fichte eden tistih, ki so najbolj širili aktivizem.

Če v resnici ni trdne strukture, če v svetu ni reda biti, potem je vse energija, vse dejavnost. Človeška energija se lahko razprostira brez naravnih omejitev. Krščansko pojmovanje, ki je platonskega izvora, pa zagovarja misel, da je Bog ustvaril bitja z nespremenljivim bistvom. To idejo danes potrjuje fizika s svojo tezo o nespremenljivosti snovi. Kisik ostaja kisik in atom vodika je atom vodika. Lahko pride do dinamizma, a v osnovi se vse omeji na neko temeljno stabilnost. Sv. Tomaž to izrazi na filozofski način: "Bog je v bitju ustvaril stvari tako, da jih je uredil."²

Veliki nemški pisatelj Thomas Mann, goreči nasprotnik režima, na katerega je vplival Goethe, v svojem delu *Jožef in njegovi bratje* poda morda ne najbolj posrečeno trditev, ki pa je v svojem bistvu točna: *Vzorec, ki nam je prenešen, prihaja iz globin, od spodaj in to je, kar nas veže* (se pravi naše bistvo, ki ga moramo razviti, izhaja iz globine, ki je spodaj in nas veže). *Ampak jaz (zavedni) je lasten Bogu in pripada duhu, ki je svoboden. Civilno življenje torej temelji na dejstvu, da se mora obvezujoči vzorec napolniti z božansko svobodo jaza. Brez enega ali drugega ni civilizacije.* Zagovarja, da obstajajo neke danosti, ki pridejo "od spodaj". Krščansko bi lahko rekli: "Bog nas je ustvaril

in naredil na ta način." To nas veže; lahko smo samo to, kar smo. Takoj ko to globoko bistvo izgine, je konec vsake pristnosti. Kajti pristnost pomeni živeti v skladu s tem, kar smo. Če nekdo živi v nasprotju s tem, kar je, ni pristen in se ponareja. Nikdar ne bo mogel doseči naravne preprostosti. Nemci za preprostost uporabljajo izraz *einfach* – "iz enega kosa". *Fach* pomeni tudi "predal" in v izpeljanem pomenu "stroka". *Fachman* je npr. strokovnjak na določenem področju: *Fachphilosoph* je poklicni filozof. *Fach* je en kos, en sektor, *einfach* pomeni biti iz enega samega kosa. Ampak če zanimamo to, kar po naravi smo, in na to zgradimo umetno izoblikovano osebnost, potem smo iz dveh kosov, *zweifach*. Nismo *homo simplex*, temveč *homo duplex*, kar pomeni izgubo enovitosti in notranjo oviro, kajti to, kar je zgoraj, zatira tisto, kar je spodaj. Če pa nasprotno bistvu, ki nas veže, vdihnemo duha in duh sprejme njegovo usmeritev in omejitve ter spodbudi rast njegovih potencialov, potem postanemo *einfach*. Gre za sprejemanje tistega, kar nam je lastno, saj človek raste iz svojih korenin. Edinstvenost je nekaj podarjenega. Kastiljska beseda za *einfach* je "simple", preprost. Uporablja se tudi "sencillo", ki prihaja iz latinskega *singellus*, kar je deformacija besede *singulus*, ki pomeni edinstven, poseben. Bolj kot sprejemam svojo edinstvenost, bolj sem preprost. V temelju preprostost vselej vsebuje značaj lastnega. Če je nočem sprejeti, ne morem biti ne preprost ne pristen. Ampak to je danost, omejitev. Ko filozofija izniči vse omejitve, razriše identiteto subjekta. Ideje, ki jih zasledimo v Euckenovih

besedilih, potemtakem težijo k univerzalnemu, k odpravi posamičnega in s tem tudi narodnih identitet.

Revolucionarni duh je univerzalističen, se pravi, da izpodbija posameznika. Takšna je bila francoska revolucija, ki je imela univerzalno poklicanost. A da bi se utelesila, gibanja potrebujejo deželo, konkretno ozemlje, ker je ta svet konkreten. Tako kljub svoji univerzalnosti francoska revolucija ostaja zelo francoska. Napoleon, ki je izpolnil veliko zahtev francoske revolucije, jo je hotel univerzalno razprostrti, toda na zelo francoski način, podjarmljajoč si ostale države. Hegel je v Jeni z zanosom pozdravil Napoleona zaradi bitke, v kateri je pometel s Prusi. Jena je bila polna francoskih vojakov, ki so si po domovih iskali prenočišče. Dejstvo, da je njegovo stanovanje zasedlo pet francoskih vojakov, ni zmanjšalo njegovega občudovanja. Ko je z radovedneži prisostvoval vojaški paradu, je vzkliknil: "Prihaja univerzalni duh na belem konju!". Po njegovem se je zgodovina univerzalno izrazila v tem človeku. Kasneje so bile zlorabe francoske okupacije tako velike, da so izzvale nacionalistično reakcijo. Nemški nacionalizem se je sprožil kot reakcija na Napoleonovo nasilje. Enako se je zgodilo v Italiji: *Risorgimento*³ je protifrancoski in sovražniki *Risorgimenta* so mu rekli protifrancoski.

Bonaparte je izvedel enak proces kot na severu Nemčije, a da bi pognal korenine, je moral sprejeti nacionalno stvarnost, ki jo je uničeval; in ta nacionalna ideja je povratno uničevala lažni univerzalizem. Enako se je zgodilo z ostalimi revolucionarnimi gibanji, ki so težila k temu, da bi s pretresom in bolečim gibanjem, ki pred seboj vse pomete in uvede novo obdobje, ustvarili nov svet, novo dobo. Mussolini se je na primer v svojem poskusu, da bi izvedel revolucijo, zbližal z obstoječimi vojskujočimi skupinami v Italiji; tedaj so bile to skupine pripadnikov gibanja,

ki ga je vodil Giuseppe Mazzini (*movimento mazziniano*), ki so jih sestavljali populisti, polnacionalisti, polliberalci in ki so bili edini, ki so želeli končati z *Risorgimentom*. Njim je bilo pomembno uničiti avstro-ogrski imperij, zadnji reakcionarni ostanek. Iti v revolucionarno in ne le osvajalsko vojno, da bi odpravili še zadnje reakcionarno žarišče in v kraljevino Italijo vključili z Italijani poseljeno avstrijsko ozemlje. Niso hoteli militaristične, temveč revolucionarno vojno.

Po svojem revolucionarnem duhu se je Mussolini vključeval v to miselnost, zaradi česar bo kasneje postal veliki glasnik italijanskega posredovanja v svetovni vojni. Italija je bila sprva nevtralna in je tvorila del trojne zveze z Avstrijo in Nemčijo. Giolitti, veliki liberalni politik iz Piemonta, je naredil vse mogoče, da Italija ne bi vstopila v vojno. Na skrivaj se je pogajal z Avstrijci in jim obljubil Trento in druge ozemeljske koncesije, da bi Italija ostala nevtralna. Ampak zmagala je manjšinska frakcija Salandrove liberalne stranke, ki jo je podprla univerzitetna mladina z Mussolinijem kot mladim vodjo. Medtem ko se je toliko govorilo proti vojni, jo je on v imenu veteranov podpiral in integriral gibanje, ki ga je pripeljalo na oblast. On, ki je bil antimonarhičen in antiklerikal, je moral nena doma voditi nacionalistično filomonarhično politiko. Izdal je svoje izhodišče, a to je bil pogoj, da pride na oblast in nekaj naredi. Sprejeti stvarnost, ki je omejevala in "zbadala" njegov revolucionarni globus.

Zgodba se ponovi v Rusiji: da bi utrdil revolucijo, je Stalin socializem omejil le na to državo in se zoperstavil Trockemu, ki je bil revolucionar z univerzalističnimi težnjami. To je bil začetek propada komunistične revolucije in njenega upanja, da bi vzpostavila novi svetovni red.

Tito je napravil podobno potezo: da bi promoviral komunistično revolucijo, je moral

različne etnične skupine, ki so sestavljale Jugoslavijo, prepričati, da je njegov interes v tem, da jih osvobodi nemške, italijanske, madžarske idr. okupacije in da bo v zamenjavo vsaka etnična skupina dobila svoje pravice. Govoril je v močno nacionalističnem jeziku, ki mu je kasneje prinesel mnogo težav. Jugoslavija je država, ki zdaj poka po šivih zaradi separatističnih teženj, ki so jih oni sami spodbudili.

Globalno se je Jugoslavija morala zoperstaviti Rusiji, da bi branila svoje lastne interese in značilnosti in čudežno se je zmoгла obraniti pred Stalinom. Pritisk z obeh strani stekla je bil enak: oba sta bila komunisti, oba sta imela enak sistem in steklo se ni zlomilo. Če moči ne bi bile enakovredne, bi se bilo zlomilo.

To je problem domovine, ki odpravi revolucijo, ki je bila prej pogoj za njeno ostvareitev: je pogoj za uspeh in vzrok neuspeha.

Takšna vrsta revolucije je predvsem splošnega značaja in nasprotuje vsemu posamičnemu. Če se že od vsega začetka zanika človeško osebo, kako se ne bo zanimalo osebnosti držav?

Bataille, zelo pesimističen in negativen francoski filozof, v besedilu z naslovom "Vrhunec mogočega" govori o Nietzscheju in pravi: *Nietzsche se ima začuda za otroka prihodnosti in on sam povezuje to ime z njegovim obstojem nekakšnega "brezdomovinca": dejansko je domovina za nas del preteklosti in samo in izključno na njej je hitlerjanstvo gradilo svoj vrednostni sistem in ni izhajalo iz nobene nove vrednote: nič bolj tujega Nietzscheju.*

Nič od tega ni res. Hitlerjanstvo se ni opiralo na preteklost. Namesto nacije je predlagalo nekaj zelo čudnega, umetnega, narejenega - raso, v katero še sami niso verjeli. Rasa je bila pretveza za preganjanje Židov in Ciganov. Izgovor. V resnici pa so sodelovali z Japonci, kar je bila popolna rasna herezija. Če bi problem rase jemali resno, potem

določenih stvari ne bi mogli početi. Ne bi mogli ustanoviti osi z Italijani, ker so Sredozemci; jug je poln feničanske, grške in semitske krvi itd. Se pravi, da je bil razizem nekaj izmišljenega, v kar niso verjeli in kar je nadomeščalo pojem domovine. Pojem domovina ne sodi v nobenega od teh sistemov, ki vsi zanikajo identiteto. Veliki klasični metafiziki od Grkov naprej zagovarjajo tezo, da je prostor, kjer končno bitje (človek) mora in more bivati, njegova narava. To je prostor, kjer je njegovo resnično bivališče, resnično okolje. To pomeni bivati v samem sebi. Tu se počuti kot doma, tako da se sprejema in živi iz svojih korenin. V filozofiji, v kateri prevladuje dejanje, tega ni mogoče zagovarjati: človek nima individualne konstance, je izhodni jašek za univerzalno energijo, za univerzalnega duha.

Bolj jasno kot Fichte je to izrazil Hegel. V njegovi filozofiji ni možno nobeno ukoreninjenje in posledično nobena družina v pravem pomenu besede, noben dom, ne v strogem ne v širšem pomenu. Nobena domovina.

Filozofska osnova nacizma je antidomovinska. Primer tega je Avstrija, kjer so pristajali ohranjanja neodvisne državne tvorbe vztrajali pri domoljubju kot protiuteži nacizma. Hitler je bil Avstrijec in je sovražil Avstrijo; pojem nemštva je moral služiti razsvetljenski ideji, moči, imperiju, pri čemer je bilo nemštvo sredstvo in ne cilj.

Kako se zgodi prehod od razsvetljenstva in Kanta do Fichteja in idealizma, ki ga zdaj obravnavamo? Razsvetljenstvo je izraz, ki ga Adorno in Horkheimer imenujeta "samostojno mišljenje". Duh, ki se ne ukloni pred danostmi in tradicijo, temveč se aktivno uveljavlja. Njegova težnja je pomesti z vsemi tabuji, se pomalem vsemu posmehovati in razvrednotiti, kar je bilo prej. Kar je Madame de Staël govorila o Frideriku Velikem, velja tudi za Voltaira, Diderota itd.

Vse to se združi s Kantovo filozofijo, ki je stroga in aprioristična: spoznavamo na podlagi apriornih kategorij in oblik; spoznati ne pomeni spoznavati resnico, temveč graditi. Objektivne stvarnosti ne spoznamo nikoli. Etika torej ne sloni na objektivni stvarnosti, na resnici obstoječega, ampak se gradi subjektivno, s pomočjo apriornih norm, ki so dolgoročno vselej nasilne, saj spontanost omenjenim normam nasprotuje.

V Fichtejevem sistemu pride do razmaha takšnega načina razmišljanja. Kant ne zanika, da je izven razuma še ena stvarnost – v tem je realist –, trdi pa, da je same po sebi ne moremo spoznati, da jo poznamo le v skladu z našimi stališči. Fichte napravi korak dlje in zatrdi: "Kako lahko govorimo o objektivni stvarnosti, če je kot take nikoli nismo spoznali, če smo jo vedno spoznali že preoblikovano preko subjekta?" In odloči se za njeno zanikanje.

Razsvetljenje kot duh, ki nasproti stvarnosti spodbuja veliko neodvisnost, popolno upravljanje stvarnosti, logično zapade v idealizem, ki kot tak nikdar ne pride do ulice, ker ulica ni metafizična, ne išče, ne vrta izza stališč po poslednjih koreninah in načelih, temveč sprejema stvari napol, na četrto ali na tretjino. In to je hitlerjanstvo.

Hitlerjanstvo ni popolni idealizem, vendar uteleša veliko njegovih elementov. V teh gibanjih so imeli strašansko vlogo polintelektualci, ki po eni strani asimilirajo nekatere ideje, ne da bi jih razumeli popolnoma v globino, a imajo kljub vsemu moč in vpliv. Tako kot slavni dr. Goebbels, Hitlerjev minister za propagando in vodilni um celotnega gibanja. Izdajal je tednik z naslovom *Das Reich*, ki je bil zelo lepo tiskan in je vsak teden objavljaval njegove članke, ki v nemškem slogu nikdar niso mogli biti krajši od dveh ali treh strani. Od tam je narekoval ritem idejam. Kot učenec jezuitov je imel precej dobro klasično izobrazbo, znal je navidezno logično

argumentirati, a njegovim besedilom je manjkala poslednja jasnost. Vsi so verjeli, da jih bo stvarnost, ki so jo kršili, ubogala. Niso hoteli biti popolni idealisti, realisti pa tudi ne.

Analizirali bomo besedilo sodobnega nemškega avtorja Hansa Heimsoetha⁴, ki pravi: *Nemški idealizem je iz jaza, iz zavesti sebe, subjekta, osebe, naredil osrednjo temo filozofije. Fichtejeva filozofija jaza v središče vsega obstoječega umešča jaz in zavest sebe, življenje duhovnega subjekta, ki ve, da je*. Se pravi, ki se zaveda samega sebe. To besedilo je potrebno dopolniti z Euckenom; slednji odkrito pove, da subjektivni duh ni osebni. *Duhovni napredek zgodovine se nam tako razkriva*, nadaljuje Heimsoeth, *kot raščoča preobrazba življenja v samodejavnost (subjektivno dejavnost). Ampak ta samodejavnost nujno predpostavlja neki jaz, ki ne more pripadati človeku, temveč življenju samemu*. Govori o jazu, toda ta jaz ni osebni, temveč univerzalen, transcendenten. Osebni, subjektivni, izkustveni jaz je kot slamica, skozi katero veje univerzalni duh. Resnično osebno življenje ne obstaja. Nemški idealizem je natančno zanikanje posameznika. Je potrditev subjektivnega, ker ga objektivno ne zanima. Zanimata ga dejavnost in spontanost. Ampak ta spontanost ni osebna. Pravi, da je treba odstraniti točkasto [punktformig] subjektivnost, ker mora biti subjektivnost zabrisana in pripadati celoti.

Heimsoeth je manj subtilen, a izrazi nekaj, česar pri Euckenu ne najdemo: *Temeljna osnova njegovih opisov esence jaza je: jaz ni stvar ali dejstvo, ampak dejanje. Naša notranjost je v samem jedru jaza, dejavnost, ki postavi (ne zaznava, ni pozorna, ampak postavi), dejanje, ki se nenehno izvršuje in samo obnavlja, skratka "čista agilnost". In ne nekaj substancialnega in konsistentnega, neka trdna predhodna danost, ki preide v dejavnost zaradi zunanjih trkov*. Brez tega duha bi hitlerjanstvo in nacional-socializem ne mogla obstati. Tam je vse us-

merjeno v aktivnost, v gibanje, v izvršitev, ne da bi bil kdo kakor koli pozoren na to, kaj je bilo pred aktivnostjo. Se pravi, da stvari izven te aktivnosti, izven njegovega načrta pomenijo ali oviro ali pomožni element. Če gre za slednje, ga je treba vključiti v sam načrt. Če gre za ovire, jih je treba podreti. Nikoli pa jih ne zanima stvarnost izven samega načrta.

Ne moremo reči, da Hitler in njegovi niso bili realisti v smislu, da niso imeli izkušnje ulice, izkušnje boja, sindikatov, tovarn itd. Niso niti ljudje iz pisarne niti ideologi. Gre preprosto za to, da jih zanima izključno tisto, kar sodi v načrt. Pozornost vzbuja dejstvo, da se ves čas boja Hitler ne zanima za nič drugega, zato je po eni strani zelo realističen, ko gre za politične probleme, ki ga zadevajo, po drugi strani pa je popolnoma nesvaren, ko gre za stvari, ki so izven njegovih načrtov. Ko bi na primer moral razumeti položaj Ukrajine, Poljske, Norveške, Nizozemske, Francije, Srednje Evrope, Balkana in Anglije, ni bil svaren, ker ni dojel, kaj se tam dogaja. Izven meja njegovih načrtov ga ni zanimalo nič. V tem je njegova krutost. Ker je vsak, ki mu je za drugo stvarnost vseeno, a mora v njej delovati, lahko samo krut, ker je ne vzame v ozir.

Zelo zanimiva je izjava dr. Hansa Francka, pravosodnega ministra *Reicha*, nato generalnega guvernerja Poljske, ki je bil v Nürnbergu obsojen na smrt in je med procesom izjavil: "Führer nas je sovražil". Pri tem je mislil na juriste, pravnike. Zanj namreč pravo ni obstajalo. Zanj je obstajala samo učinkovitost, učinkovita oblast, ki izvršuje, kar je v načrtu. Za razliko od tega vsako pravo po definiciji "pravičnost je dati vsakemu tisto, kar mu pripada" vedno predpostavlja nekaj predhodnega pravnega dejavnosti, ki jo pravo prepozna. Če pravičnost "da vsakemu tisto, kar mu pripada", "tega, kar pripada" ne postavlja pravičnost, ampak je to nekaj pred-

hodnega. Na primer starostna pravica, pravica matere, ki pričakuje otroka itd. So pravice, ki jih sistem priznava in se zato lahko govori o pravičnih zakonih in o pravici. Sodnik prepozna prejšnje stanje in ga tolmači skozi zakon, da bi izvršil pravico.

Fašizem je na primer kljub aktivizmu, ki ga je izpovedoval, zelo spoštoval pravo po italijanski tradiciji rimskega prava. Spoštovati zakone in podpirati študij prava, je bilo narodu v ponos in celo v sami dobi fašizma so bile obsodbe (ne le sodnikov, ampak porote), ki so se oslanjale na pravičnost.

Vanoni, finančni minister, ki je reformiral italijanski tributni sistem, opozicijski socialist in strokovnjak za finančno pravo, je objavljal razprave ter se prijavljal na razpise za katedro Univerze. Poroto so v večini sestavljali fašisti, pristaši režima in so ga vedno zavračali, a kup resnih, tehničnih Vanonijevih del je rasel. Nato so rekli: "Po pravici ga ne moremo več odpraviti" in je zmagal na razpisu. Sicer ga niso dodelili na nobeno univerzo, odlašali so in mu administrativno nagajali, nazadnje pa mu dodelili mesto na nedavno ustanovljeni Univerzi v Sassariju, ki je bila po rangi na zadnjem mestu, druga univerza na Sardiniji. Ampak mesto so mu le dali.

V Turinu je bil profesor z imenom Perucca, zelo znan fizik, nasprotnik režima. Proforski svet politehnične šole v Turinu je bil v večini fašističen in razpravljali so o tem, kaj naj z njim naredijo. "Velik fizik je, krivično bi mu bilo dati odpoved." Nato so ga na ministrstvu predstavili za norega, da je bil izven svoje stroke nor, a da univerza brez njega ne more in naj se zato njegova norost tolerira. Tako je prof. Perucca do konca ostal na katedri.

Tovrstne ideje prodrejo v množico. Podobno se dogaja npr. z natančnostjo francoskega jezika, ki izvira iz srednjeveške sholastike, ko se je toliko razpravljalo; zaradi tolikih logičnih bojev je razlikovanje prišlo v

meso in kri. De Gaullova politična propaganda je bila jasna: "Čiste, trdne in varne roke". Kajti on je delal točno, natančno in jedrnato. Ne bi mogel biti bolj jasen.

Italija, zibelka zahodnega rimskega prava, je imela svojo tradicijo in formule, ki nikdar niso zamrle. Gojili so določeno občutljivost do prava in odpor do prehude škode. V tem pogledu Hitler ni imel nobene občutljivosti, ne zanimanja. Pravni sistem je ohranjal preprosto zato, ker mu je ustrezal zaradi

zunanjega ugleda. Franck je verjel, da jih je sovražil.

Nekoč so na sestanku ministrstva (pravosodni minister je čuvar pogodb, paktov, listin itd.) obravnavali nek mednarodni pakt in Franck je dejal: "To je eden redkih paktov, ki ga še nismo prekršili". Kot sem že prej dejal, se je Hitler temu smejal, saj v tem ni videl nič slabega. Ne toliko iz perversnosti, ampak bolj v skladu z njegovo perspektivo, ki je izločevala vse, kar ni bilo v mejah nje-



govega načrta. Pravica predpostavlja realizem, red stvari, nekaj predhodno danega, kar je vredno spoštovanja.

Heimsoeth potem nadaljuje: *Običajna pot izoblikovanja konceptov se na tem mestu obrne. Tu ni vodilo stari običajni pregovor "operari sequitur esse" (dejanje sledi biti). "Bit" jaza, osebe, samozavednega duha je vselej izraz in posledica nekega dejanja. "Jaz sem tisto, kar se naredim". Le tako je moč resnično dojeti svobodo in pravo oblikovanje samega sebe iz jaza, ki se odkriva v naravni moči hotenja. Se pravi, da se delam, se izdelujem. To je enako, kot smo prej rekli za Hitlerjevo politiko, le pripeljano na raven stranke oz. nacionalnega gibanja. Dela se in se ničesar ne spoštuje.*

Vedno ko govorimo o danem "značaju" ali "lastnostih" človeškega značaja, se že predpostavlja nek jaz-stvar, nek derivat. Ni čudež, če iz tega sledi pomanjkanje svobode človeka, ki je kot stvar med drugimi stvarmi. Slednje predpostavlja nepravo pojmovanje svobode. Z realističnega stališča, ki ga Heimsoeth kritizira, človek je svoboden, a omejeno. Znotraj zmožnosti, ki mu jih nudi njegov značaj, se lahko giblje, izbira itd. Ampak nikdar ne more proizvesti talenta, ki ga nima, dispozicij, ki jih nima itd. To je, kot bi želeli pobeliti črnca. Ne gre. Tako je. Rodimo se ustvarjeni na določen način, ki na splošno vsebuje široko paleto možnosti in ki jo ponavadi borno izrabljamo. Več kot jasno pa je, da izven teh možnosti ne moremo izbirati.

Mnogi psihiatrični, karakterološki, politični, zgodovinski in filozofski primeri dokazujejo, da človek želi biti to, kar ni. V filozofiji je na primer veliko vsiljivcev, ki nimajo nikakršnega posluha za filozofijo in se kljub vsemu ukvarjajo s filozofijo. Prav ti, ki so brez daru, brez duha, uničujejo dobro stvar. V glasbi kaj takšnega ni mogoče, ker je bolj oprijemljiva in objektivno lažje določljiva. Schopenhauer je to ostro obsodil. Tudi na drugih področjih se dogaja, da ljudje

delajo stvari, za katere niso bili rojeni, in s tem povzročijo polno zapletov. Nekaj je dano. Eksperimentalna karakterologija in psihologija sta to pojasnili in dokumentirali, tako da o tem ni nikakršnega dvoma. Kljub temu obstaja celo med psihologi težnja k trditvi, da je vse mogoče. Zakaj potem govorimo o značajih, tipih, temperamentih? To je nekaj presežnega. Ampak tovrstne trditve ne izhajajo iz izkušnje, temveč iz te vrste mišljenja. Zakaj verjame se, da če človek ni popolnoma svoboden, potem je "stvar". A ni tako. Človek je precej svoboden in ima v rokah mnoge odločitve. Ampak česar narava ni dala, tega tudi najboljša univerza ne more nadomestiti.⁵

Heimsoeth nadaljuje: *Jaz, ki ga resnično živim in katerega vitalno udejanjenje lahko s svobodnim dejanjem intelektualne intuicije priključim v jasno zavest, oblikuje karakter in teži k "možnostim" lastnega jaza. Njegov samopogled ni ugotovitev neke danosti in že storjenega, temveč neko ciljanje, zasnova, ki samega sebe oblikuje in snuje ter se ne posnema ali razmnožuje (Filozofija načrta). Svoboda in zavest se prepletata v najbolj intimnem. Pomembno je to, kar smo že povedali: ne dejstev, ampak dejanja. Stvarnost je sestavljena iz vrste dejstev. Če me dejstva ne zanimajo in mi gre le za dejanja, se ločim od stvarnosti, ustvarim svoj svet.*

Kar sedaj sledi, ni popolnoma točno: *19. stoletje za fenomenologijo in ontologijo osebe ni popolnoma izkoristilo temeljev, ki jih je postavil Fichte. Nasprotno, velik del njegove filozofije je ponovno napadel plevel z naturalističnim načinom razmišljanja, prilagojen stvarem, ki je privedel do pozitivističnega razkroja jaza in enotnosti osebe. To ni prava oseba. Prava oseba je kreatura, nekaj narejenega. Je najprej dejstvo. Dejstvo, ki v sebi nosi sposobnost samodoločevanja. Zanj ni dejstvo. In če ni dejstvo, nima ostrine, je nekaj medlega, univerzalni duh, ki veje skozi posamezno od-*

prtino, a ki ne vsebuje nič trdnega. Hitler – ne da bi to jasno izrazil – to prenese na pojem nacije. Njegovo vesoljno osvajanje sveta je pomenilo tudi razkroj nacionalne osebnosti. Te teme smo se že dotaknili. Vse te filozofije (po Heglu ...) so sovražne domovinski in nacionalni ideji. Sovražne v svoji osnovi. Zato je marksizem, ki izhaja iz hegeljanstva, ostal na ravni doktrinalne čistosti, vedno strogo mednaroden. Naslov njegove himne je *Internacionala*. Pred vojno je Radio Moskva večer zaključil s prenosi, ki jih je slišala vsa Evropa, s tisoč violinami, ki so igrale Internacionalo; zadnji verz pravi: “Združimo se, da bi Internacionala postala ves človeški rod”. Na ta način vkoreninjenje na nekem mestu, v določenem trenutku postaja nemogoče, ker je cel svet obzorje. To obzorje je imel Trocki. Bil je otrok mesta, žid, meščan in manj vezan na “rusko stvar”, kot so bili na primer židovski kmetje (na splošno židovski kmetje imajo korenine). Trocki pa je bil mestni otrok za razliko od Stalina, ki je bil kavkaški kmet in je zato čutil ukoreninjenje. Po Leninovi smrti je Stalin začel z idejo o utrditvi socializma v eni sami državi. Trocki pa je bil nasprotno privrženec izvoza revolucije, zanj je želel vneti ves svet. S tem se začne napetost, ki se konča z odstranitvijo Trockega s sovjetskega vrha. Stalin je bil pretkan, praktičen in neposreden. Trocki je bil skrajno briljanten in se je posmehoval manj bistrim, a ni bil stvaren. Šel je na lov na race na jezera v severnem delu Moskve in tam staknil močno gripo, ki ga je za nekaj dni priklenila na posteljo. Medtem je Stalin povezal vse konce in ko se je Trocki ponovno pojavil, so ga aretirali, poslali v internacijo v Srednjo Azijo, kjer so se ga kasneje znebili. Po tem se je vpeljala ideja o socializmu v eni državi, ki jo je Trocki napadel v svoji knjigi *Izdana revolucija*.

Ob koncu tega obdobja in s pričetkom prve svetovne vojne je šel Stalin še korak dlje:

razglasil je “sovjetski patriotizem” in “patriotsko vojno”. Ruski pravoslavni cerkvi je pustil določeno svobodo in ponovno vpeljal caristične uniforme (ki jih Sovjeti uporabljajo še danes). Zopet je dopustil oživljanje ruske tradicije; ponovno se oživi kult maršala Suvorova iz Napoleonove dobe, Petra Velikega, ustanovitelja nove Rusije itd. Marksizem s tem sam sebi zada udarec, ker se samooslabi in povzroči interno krizo.

To se je dogajalo v mnogih drugih krajih. Tito je na primer v Jugoslaviji – kot smo prej videli – svojo boljševiško revolucijo predstavil kot osvobodilni boj; razprostrl je zastave nacionalne neodvisnosti različnih etničnih skupin in se nato moral soočiti z zagato, ki jo je poprej sam povzročil.

Komunistična partija Argentine je razpravljala o tem, ali bi lahko kolaborirala s peronisti. Skupina mladih komunistov je govorila, da ne more biti ločena od večine delavne mladine, ki je bila s Perónom. Skupina starih je objavila okrožnico, v kateri je pisalo: “Vse lepo in prav, a treba se je zavedati, da se vedno, ko je govor o socializmu naroda, ta konča z nacionalsocializmom”. Pritisk mladih zagovornikov peronizma je bil na koncu tako močan, da so se jim morali vdati. A med koncepti domovine ali nacije in marksizmom obstaja neka strašanska napetost, ki je posledica bistvene neskladnosti.

To je rezultat filozofije, ki ne prizna svojega; kajti tudi domovina in nacija nista brez mej, sta določeni z jasno označenimi razmejitvami. Nacionalna politika, življenje in razvoj potekajo enako kot na osebni ravni; potrebno je razviti tisto, kar je v bistvu že dano. Če se ne upošteva meje, se ne more upoštevati ničesar, kar je že v začetku načrtano in natančno določeno.

Kljub nacionalističnem programu je bila nacizmu usojena razvodenitev. Nemogoče si je predstavljati, da bi nemška nacija vključevala skoraj vso Evropo. Ob koncu vojne sem



v Milanu videl, kako so v SS vključevali čisto vsakogar. Videl sem napolitanskega častnika v nemški uniformi. Bilo je kot podoba incesta, kot križanje volčjaka z jazbecarjem; eno z drugim ni imelo nič skupnega. In poleg tega še čista rasa. Kako naj ubijamo druge, Žide, Cigane, vse, ki so brez rase? Nemogoče. Ali ekspanzija in žrtvovanje nacije ali potrditev nacionalnih značilnosti in vrednot. Neka nacija znotraj svoje nacionalne politike zvesto

sklepa pogodbe z drugimi, ki sledijo njeni nacionalni politiki, ne da bi jih zato izkoreninjala. Ta tip ekspanzije, ta "biti brez meja" je dejavnik, ki pojasnjuje neuspeh. Preveč stvari so želeli osvojiti, preveč daleč so se hoteli razširiti. Nikdar ni bilo dovolj. Lahko bi se bili izognili določenim zagatam; pustili, da določene nevtralne države ohranijo svojo nevtralnost (ker Nemcem niso bile sovražne). Takšno je bilo strateško zadržanje generala

Franca, ki se pred Hitlerjem ni vdal. Znan je, kako je Hitler z nekega sestanka s Francom odšel izjemno razburjen in živčen, ker mu Franco ni ničesar odstopil in ga je jasno odbil, braneč španske interese, češ da ne more dovoliti, da bi nemške čete prekoračile špansko ozemlje, da bi prišle v Afriko, ker bi bilo to žaljivo za nacionalni ponos in tega ni mogel sprejeti. Hitler je Špancem ponudil osvojitve Gibraltarja in Franco je odvrnil: "To pa, prosim, prepustite nam. Kako naj dovolimo, da nam druga država pribori tisto, kaj je naše?". Rekel mu je tudi: "Poglejte, vaši načrti o vojni v Afriki so popolnoma brezglavi; sam sem bil general na tistem območju in vem, da je to nemogoče". Ni se vdal. Bil je eden redkih, ki so se uprli, čeprav z malo moči, saj je bila Španija po državljanski vojno hudo oslABLJENA in se Hitlerju ni imel s čim upirati. Če bi se Hitler razjezil in bi se z njimi soočil, Španci ne bi mogli nuditi odpora, kvečjemu sabotaže in gverilo.

Opraviti imamo z dvema različnima filozofijama, ki sta med seboj nezdružljivi. Ena sprejema red biti, narav, da je svet, stvarnost, zgodovina urejena po določenih normah, ki imajo jasno označene meje in torej razvoj ne pomeni izbrisati mej, temveč posodobiti vse možnosti, ki so zaobjete v biti. Nobena nacija se ne razvije v polnosti in ne izkoristi do kraja svojih zmožnosti. Mnoge se še niso razvile.

Trditev, da niso pomembna dejstva, ampak dejanja, nas torej privede do nejasnosti. Idealizem pripelje do razkroja jaza in osebe. *Šele na prelomu 20. stoletja močno privre na dan zavest o filozofskih problemih, ki jih je postavilo temeljno dejstvo naše zavesti o jazu. Bergsonove raziskave o neposrednih danostih zavesti, njegovo pojmovanje jaza kot ustvarjalne svobode in razvoja so temu odprle pot*, pravi Heimsoeth. Ampak Bergson je prav tako filozof, ki ne priznava bistev. Znan je njegov izrek: *Zelo rad imam Platona, a ne tistega o bistvih.*

Besedilo se nadaljuje: *Husserlova fenomenologija* (ki je natančen opis bistev) in *Schellerjeva teorija*, ki iz nje izhaja, in ki osebo smatra za aktivni center, ki ga objektivno živimo in zaobjamemo le v ponovljivem izvajanju, sta postavili nove temelje. To ni točno. Kajti Husserl je – vsaj v začetku – popolnoma nasprotoval Fichtejevi filozofiji in Max Scheller je bil v drugi etapi svojega mišljenja znan kot zagovornik osebe.

Martin Heidegger je s tem, ko je zahteval in razvijal ontologijo obstoja – ki je taksativno nasprotna stari ontologiji in teoriji kategorij usmerjenih v pojmovanje biti stvari – obnovil veliko delo, ki ga je prvi zasnoval Fichte, povrh vsega v globljem dogovoru z velikim vodjo nemškega Idealizma, o katerem Heidegger očitno ni ničesar slutil. V mogočnem sunku sedanjega časa proti fenomenologiji in metafiziki duha, problem "jaz (stva)" in osebnosti, videnih v novi luči predstavlja eno najpomembnejših stičnih točk. To spet ni točno. Tu opazimo strašno zmedo, ker ta jaz, ki je slamica, skozi katero naj veje "univerzalni jaz" (o katerem govorijo Eucken in drugi), ni prav nič podoben osebi, kot jo je razumela klasična filozofija, predvsem krščanska, kjer je jaz duhovna substanca, ki ima svojo neodvisnost. Personalizem namreč vedno terja prisotnost in primerjavo, odnos do drugega. To pomeni, da je oseba tisto, kar se more postaviti nasproti drugi osebi. Na koncu se je človek zmožen postaviti pred Boga in je Bog lahko navzoč. Vse se razreši v odnos jaz-Ti, Ti-jaz.

Vseeno pa ta Ti, ki bi bil Bog, osebno ne obstaja, vse je splošno. Zatorej tudi ne morejo obstajati osebni "jazi", ker so ti samo izraz celote. To je popolnoma netočno, ampak tako misli ta filozofska smer. Misli, da se v eksistencializmu, v Fichtejevi filozofiji in v aktivizmu človek lahko udejanji in se ne zaveda, da je tisti "transcendentalni jaz", ki veje skozi mojo individualno "slamico", veliko

bolj krut in človeku dela veliko večjo silo kot kateri koli Bog janzenistov in kalvinistov. Kajti v osnovi se nikdar ne dolgujem sam sebi in svoji pobudi; pobudo da vedno tisti transcendentalni jaz.

Ponovimo, kar pravi Eucken: samodejavnost vselej predpostavlja nek jaz in ta ne more pripadati človeku, temveč življenju samemu. Vse gibanje bi pomenilo zapravljen trud, nekoristno prizadevanje, če življenje vanj ne bi prodrlo z večjo izvirnostjo in dalo duši vsebino. Če se človek ne poveže z gibanjem življenja samega in od njega ne jemlje moči, potem vsak človeški napor v tej smeri pomeni odklon od resnice. To gibanje človeka odtrga in mu zada prevelike bolečine in muke, da bi ga človek mogel smatrati za pot sreče v običajnem pomenu besede; morda mu lahko da občutek določene veličine in z njo neke sreče; a samo če ga iztrga iz njegove točkaste [punktförmig] individualnosti in mu da zavest, da je vir kreativnega življenja. Namesto vir uporabimo izraz slamica: "slamica kreativnega življenja". Torej ni oseben.

Ko Hitler v svojih govorih pravi: "Previdnost me vodi", "Previdnost me žene"; "Previdnost me rešuje", to počne v tem duhu. Hitler še zdaleč ni bil pobožen. Gre za neko laično dožemanje vere, ki verjame v univerzalno silo. Po atentatu, ki ga je preživel, je Hitler zbral vse vodje strank in jim rekel: "Sedaj sem bolj kot kdajkoli prepričan o naši zmagi, kajti smisel tako dobro pripravljene zarote, iz katere sem se rešil izključno po volji previdnosti, je, da nemški narod povedem v zmago." Ko je bilo že vse izgubljeno, je on ohranjal neizmerno vero, ker je bil zaverovan v svoje načrte in ni opazoval stvarnosti.

Če nadaljujemo s Heimsoethovim besedilom: *Za Fichteja so vse pobude, vse človekove naravne sposobnosti in potrebe že težnja k vrednotam (vse, na primer volja do moči, ambicije itd.), a so še vedno v nagonskem stanju, v stanju nastajanja, kjer je razum še vedno privezan in*

podvržen. V vseh pobudah je prisoten "prvotni impulz", ki določa našo eksistenco. Pomembno je ta impulz privedi na višjo življenjsko obliko zavestne duhovne končnosti (se pravi, da je treba impulze priklicati v zavest). Izhajajoč iz naših naravnih nagnjenj in z odstranjevanjem njihovih izključno omejujočih plati, se bo polnost duhovnega lahko osvobodila. Duh je univerzalni impulz, univerzalno življenje.

Le tako se ustvarja konkretna moralna osebnost, duhovna individualnost. Vsak človek je po svoje določen; naravni obstoj je samo predhodna stopnja in izhodiščna točka za osebno polnost duhovnega življenja. Polnost pomeni ne-določenost. Razdor s konkretnim in izhod v univerzalno.

Schelling je čudovito zaključil misel o usmeritvi, ki osebnost pojmuje kot sintezo močnega impulzivnega življenja, ki je večkratno izpostavljena z voljo po duhovnem jazu in se samooblikuje ter vse nad-ureja. Je kot vmesni člen med idealisti. Veliki idealisti so: Fichte - Schelling - Hegel, v tem vrstnem redu.

Heimsoeth nadaljuje: Čprav visoko cenim razum, ne verjamem, da bi lahko bil kdor koli na podlagi "čistega uma" kreposten, junak ali na splošno velik človek. Življenje je samo v osebnosti in ta počiva na nejasnih temeljih. Nejasni temelji so iracionalna volja [Eigenwille], dinamika instinktov, strasti, ki vrhunec dosežejo v volji po samoohranitvi, razmnoževanju in skrbi zase. V moči te volje leži načelo individualizacije. Kjerkoli, celo v infračloveški naravi, ta volja pomeni težnjo, ki življenju v izobilju njegovih stvarnosti dodeljuje "zadnji stadij determinacije in strogosti", mnogoterost in edinstvenost. Ta iracionalna volja je ustvarjalni in produktivni življenjski impulz. Enako se dogaja v človeku in v samopodreditvi njegove osebnosti ... Osebnost je "živa enota moči", sprava in vez nečesa neodvisnega s temeljem, ki ni del njega samega (naravna samovolja, impulzivna moč posameznika), "tako da se oba popolnoma prepleteta in postaneta eno bitje. Ni

naključje - pravi Schelling - da se ravno pri velikih osebnostih - pri čemer je meril na velike moralne osebnosti - dobro in zlo, svetle višave in temačen prepad prebivajo tako blizu drug drugega. Smo v popolni zmedu, ker je vse pomešano.

Hitler ni mogel biti moralist, ker, če bi to bil, ne bi mogel biti velik; veličino je predstavljal impulz, ustvarjalnost itd. Tu imamo opraviti z vitalizmom, ki izhaja iz idealizma. Vse izhaja iz nejasnih temeljev. Kasneje so si mnogi intelektualci trgali obleko zaradi neracionalnosti Hitlerja in njegovega gibanja. Ampak oni sami so bili idealisti in so deležili podobnega duha.

V prvi svetovni vojni je bilo zelo običajno, da so za tvegane akcije izbrali nekoga, ki je bil kdaj obsojen ali v zaporu. Njim so zaukali tvegane odprave, ker se je govorilo, da so delinkventi, hudobneži bolj spretni in da so dobri ljudje neumni. Seveda je na svetu veliko dobrih neumnežev in določena vzgoja zamenjuje dobroto za neumnost, ampak to ni v redu. Prepričanje, da bodo državo rešili tisti od spodaj, je bil eden izmed pomembnih dejavnikov, ki so pripomogli k Hitlerjevemu prevzemu oblasti. Govorilo se je namreč: "Kar je od spodaj, je močno, krepko. Kar je od zgoraj, je bolj vzvišeno, a tudi bolj šibko. Nemčija je sedaj potrebna velikega napora, ki ga bomo našli v gibanju, ki prihaja od spodaj." Napaka ni bila na strani nacionalsocialistov, temveč na strani drugih, intelektualcev, ki so dopustili, da je Hitler prišel na oblast.

Zelo zanimiv je tudi proces prevzema oblasti, ki je bil popolnoma presenetljiv. Zadnje tri vlade pred Hitlerjevim vzponom so bile naslednje: prva je bila Brüningova vlada. Brüning je bil krščanskodemokratski sindikalist, oster Hitlerjev nasprotnik. Veliko nam razkrijejo njegovi govori proti Hitlerju v parlamentu; imenuje ga "nemški Katilina". Brüning je bil resen človek, a med krščanskodemokratsko stranko (sredinska stranka) in socializmom, ki v demo-

kratičnem smislu ni bil dovolj definiran, ni bilo možno skleniti koalicije. Koalicija med socialisti in sredino bi preprečila Hitlerjev vzpon na oblast. V tem kontekstu se nikdar ni mogla izoblikovati trdna parlamentarna večina, ki bi lahko mirno vladala.

Drugi je bil von Papen, pruski katoliški konzervativec, lastnik edinega katoliškega časopisa v Berlinu, ki se je imenoval *Germania*. Fin, a nejasen človek, ki je imel precej krivde pri vsem dogajanju. Von Papen je mislil: "Ti zunaj povzročajo takšno zmedo, pokličimo jih v vlado: ko bodo zgoraj, se bodo spremenili, ker bodo uvideli, s kakšnimi težavami se sooča Nemčija itd." Imel je dostop do Paula von Hindenburga, predsednika republike, zelo starega človeka, ki se je iz vojske upokojil s činom generala in je bil ob izbruhu vojne ponovno vpoklican. Že v pokoju je vodil vojake na ruski fronti in zmagal v bitki pri Mazurskih jezerih. Postal je zelo ugleden maršal. Po koncu vojne je pustil orožje. Predlagan je bil za predsednika republike in dvakrat zmagal na volitvah. Mnogim Nemcem je bil pomirjujoča figura, neke vrste republikanski cesar, ki je ljudstvu dajal jamstvo. Hitlerja živega ni mogel videti. A ta, ki je v teh dvornih spletkah Hitlerju pripravil pot, je bil Franz von Papen, predstavnik katoliškega dela pruskega plemstva (iz Westfalije).

Pred Hitlerjem je bil predsednik vlade general von Schleiger, sindikalist, ki je bil v nekaterih rečeh podoben generalu Perónu, se pravi general, ki je po eni strani zagovarjal interese vojske, po drugi pa je bil zelo odprt za socialno pravičnost in se je povezoval s sindikati (sindikalnovojaški). A ni bil velik politik. Hitler ga je dal takoj po prevzemu oblasti umoriti, ker ga je imel za nevarnega.

Leta 1933 je bilo pet parlamentarnih volitev v *Reichtagu* in ene regionalne v Prusiji. Na vseh je nacionalsocialistična stranka zmagala s približno 30, 31, 33 odstotki. Ni močna večina, ne zmagajo z absolutno večino.

Hindenburg Hitlerju ni hotel odpreti vrat in nato je Goebbels napisal članek (zaradi katerega so Francozi umirali od smeha), v katerem piše: "Revolucija je naletela na zaprta vrata". Francozi so govorili: "Kakšna revolucija pa je to, da naleti na zaprta vrata? Če je revolucija, jih zlomi".

Hitler se je pokazal kot velik dvorni spletkar. Hindenburga so prepričali, da mu je dal mandat za oblikovanje vlade. V to vlado je vključil von Papena, ki je bil podkancler. Potem se je povezal z nekaj manjšimi strankami, predvsem z Hugenbergovimi nacionalisti. Zaupal jim je pomembno ministrstvo, potem pa se jih je brez opravičila in brez obzira znebil.

Krivda za njegov vzpon na oblast je zelo enakomerno porazdeljena, kajti popolnoma mogoče bi ga bilo ustaviti. Ampak Hitler je zelo diplomatsko prepričal generale, da jim bo dal vso možno odškodnino za Versailles in da bo obnovil vojsko, kar je tudi storil. Generali so rekli: "Vi imate tiste sive milice, ki so uporne in bolj številne kot vojska." (Nemška vojska je bila zdesetkana.) Hitler jim je dal cel kup obljub, ki jih je potem izpolnil. Ne le, da je razpustil SA; njenega vrha, ki ga je vodil komandant major Rohm in ki se je upiral, se je na krut način znebil v zloglasni "noči dolgih nožev". Nemilostno jih je odstranil, da bi izpolnil obljube vojski, ki ga je podprla. Vojsko sta predstavljala generala von Blomberg in von Fritsch. Ko je enkrat vse izpolnil, ju je nacistična propaganda začela poniževati na najbolj surov način; za enega so govorili, da je homoseksualec, za drugega pa, da je njegova žena bivša prostitutka iz Hamburga. Odstavili so ju in nastavili nekoga bolj konformističnega; najprej Brauchitscha, nato pa von Keitela, ki je ostal zvest do konca dogodivščine.

Lahko bi se izognili njegovemu vzponu. Na katoliškem področju je močno motil von Papen, ki je v *Germaniji* napisal: "Z zdajšnjo

vlado se bo izpolnila socialna okrožnica *Quadragesimo Anno* Pija XI. z delom *Führerja* Hitlerja". Zaradi takšnih neumnosti bi ga bilo treba obesiti.

Pričakovalo se je, da se bo škofovski svet glasno odzval (zbirali so se v benediktinskem samostanu v Fuldi), a slišale so se le blage izjave: osemdeset škofov, vsak s svojim mnenjem, ki popravljajo in se pogajajo glede enega članka, lahko rodi le brezbarvno prozo za Uradni list. Kardinal Ratzinger, Bavarec in trenutni prefekt kongregacije za nauk vere (bivše inkvizicijsko sodišče), je v svojih znamenitih izjavah o doktrinalnih neredih Cerkve dejal, da bi bilo bolje, če bi škofje osebno prevzemali odgovornost in pisali jasna pastoralna pisma, ker škofovske konference pogosto objavljajo blede pisma. Dodal je, da so v Nemčiji pred Hitlerjem edini odločni cerkveni dokumenti prišli od posameznih škofov in da so bile nasprotno izjave škofovske konference blede in brezbarvne.

Laični teolog in filozof Dietrich von Hildebrand je v nekem delu kot intelektualec-laik obtožil nemško katoliško škofovstvo, da je pripomoglo k Hitlerjevemu vzponu na oblast, saj če bi takrat govorilo tako jasno, kot je to kasneje storil Pij XI., se ne bi zgodilo, kar se je. Njegova okrožnica iz leta 1938 je skrajno jasna; pove vse, česar nemško škofovstvo ni.

Židje so dolgo časa ostali nejeverni. Bili so opozorjeni na to, kar se je pripravljalo. Hitler je v svojih spisih, v *Mein Kampf* to jasno povedal. Kljub temu so mislili, da se ne bo nič zgodilo, a na žalost se je.

Nacionalsocializem za razliko od marksizma ni lagal. Povedal je vse, kar je nameraval storiti in to potem tudi storil. Ampak vzponu na oblast bi se lahko izognili. Celo Francija in Anglija bi ga bili popolnoma zmožni zaustaviti. Če bi dali veto in bi mobilizirali čete na nemško mejo, se Hitler ne bi povzpел. V svojem programu je Hitler načrto-



val nespoštovanje Versajske pogodbe. Zakaj se Francija ni odzvala? Zaradi udobja niso naredili ničesar. Angleži prav tako. Nihče ni ničesar storil.

Mussolini in Hitler se v tistem obdobju nista razumela. Musoliniju ni bil všeč Hitler, slednji pa se je Musolinija izogibal. Mnogi bi lahko kaj ukrenili, a nihče ni ničesar storil. Človek se vpraša, kako se je moglo zgoditi, a zgodilo se je.

Ko je bil enkrat na oblasti, je začel z diktaturo, še eno leto pred Hindenburgovo smrtjo. Iz vlade je preprečil izvolitev predsednika in se oklical za *Führerja* vse Nemčije, začel je vladati z zakonskimi odloki, razpustil parlament in postavil novega. Ko so v Pomeraniji, blizu Mazurskih jezer pokopali Hindenburga, je imel Hitler zelo hladen govor, ker mu Hindenburg ni bil všeč, a je bil to primoran narediti.

Kar mu je na nek način manjkalo, je bil državljanski čut. Ko se je zgodila "noč dolgih nožev", je še vedno poveljeval general von Fritsch, ki tega poboja ni odobral in je hotel izvesti državni udar ter Hitlerja prijeti, ker je bilo nedopustno, da bi bil vodja vlade vpleten v tovrstna dejanja.

Pomeni, da so bile določene okoliščine Hitlerju naklonjene. Ena takih je, da so ga tolerirali. Če moč prihaja od spodaj, iz umazanije, iz kloake, kako pričakovati, da bi bili moralisti? Treba jih je bilo upravičiti in tako so se mu na vse pretege smejali, ne samo nemški vitalisti, temveč tudi francoski in angleški skeptiki itd. Tudi oni so imeli svoje "Machiavellije", ki so jih močno občudovali. Angleži so imeli na primer Disraelija, lorda Beaconsfielda, ki je bil velik cinik, a zelo sposoben mož. Ko je bila Anglija konec prejšnjega stoletja v zvezi s Turčijo in je na Balkanu prišlo do strahovitega poboja kristjanov, je protestirala in vzrojila vsa Evropa. Gladstone, liberalna opozicija v parlamentu, je v spodnji zbornici v globino napadel Disraelija, ki je cinično odvrnil, da nima občutka, da bi Božja previdnost kraljestvu njegove visokosti naročila, naj varuje balkanske kristjane. Ko je to prebral drugi cinik, Bismarck, je ta v Berlinu dejal: "To je pravi človek, realist, resnični politik!". Če se tovrstne ideje podpirajo in se nato pojavi nek tak subjekt, moralno nisi oborožen, da bi ga zaustavil.

Vprašanje krivde je enakomerno porazdeljeno, ni bila stvar le nekaterih. Veliki nemški mislec Scheller, ki je na koncu življenja odpadel od katolištva, Nicolai Hartmann, velik aristotelski ateist, fenomenolog, pisec pomembnih del, in mnogi drugi so učili naslednje: "Duh je nekaj zelo vzvišenega, ampak šibkega; moč je spodaj". Biblični pogled je drugačen: materija se ukloni duhu, ki vnaša življenje. Druga perspektiva.

Heimsoeth v besedilu nato preide na Hegla: *Hegel je to novo in veličastno pojmovanje*

nje osebnosti izkoristil zlasti pri študiju zgodovine in njenih velikih osebnosti. Zavzel se je tudi zoper protizivljenjsko ločitev človeškega bitja in človeških dejanj v dve plasti, eno, ki mora biti zatirana zaradi "jaz-ističnih" interesov, in drugo, edino zveličavno, ki jo tvorijo čisti smotri neosebnega razuma. Neko bedno nerazumevanje je krivo, da se velikim zgodovinskim osebnostim pripisuje, da jih je spodbujal osebni interes, upornost, da bi vse pripisali sami sebi. A v resnici se "nič velikega na svetu ni zgodilo brez strasti", v dejanjih zgodovinsko učinkovitih ljudi vsa stvarnost racionalnosti poganja iz dinamike posameznikovih interesov, iz posebnih ciljev ali, če hočete, iz njihovih egoističnih namenov, tako da so vsi moč volje in značaja usmerili v svoj cilj in žrtvovali vse ostalo.

Če nekdo uči nekaj takšnega, kako se ne bi našel nek politik, ki bo to izvršil?

Le tako se dela zgodovina, kot udejanjanje razuma v kreativni duhovni moči, polni volje. Tu ne gre za smotre neke impotentne in preproste notranjosti, v kateri si šibki značaji dajejo opravka z rojevanjem miši. Treba je biti delinkventen, vse onesažiti, biti nemoralen, kajti le tako si močan.

Potem ko je bila filozofiji po 19. stoletju zelo nepoznana, ta teorija osebnosti sedaj spet postaja aktualna. Dovolj je, da citiramo samo eno ime, v znamenju katerega so bolj ali manj zbrane vse naše aktualne misli o možnostih in smotrih človeške osebnosti: Friderich Nietzsche. Njegov "nemoralizem" pomeni boj za neko produktivno obliko človekovega moralnega življenja, boj proti negativni moralni (v smislu Schellinga), ki ne pozna osnovnih pogojev kreativnega življenja osebnosti. Tako se konča Heimsoethovo besedilo.

V njem najdemo dokončno razlago. Tisti, ki v velikih javnih poslih zahteva poštenost, je naiven. Ampak bili so ljudje, ki so pognali korenine, pa niso kradli (San Martín, Belgrano⁶ nista nikoli kradla). Zgo-

dovine niso pisali izključno nemoralneži; po svoje imajo vsi ti zločini posledice in negativne učinke.

Heimsoeth je zelo pomemben nemški avtor. Članek je vzet iz revije z naslovom *Revista de Occidente*⁷ iz leta 1932 in prikazuje določeno miselnost. Hitler takrat še ni prišel na oblast.

Pri Hitlerju redko najdemo poglavja, kjer bi krutost znotraj konteksta njegovih načrtov ne bila logična. "Noč dolgih nožev", denimo, je primer njegovega načina reševanja problemov: Röhm in njegove milice bi se mu lahko bile uprle in mu odvzele vodstvo. Poleg tega je bilo Hitlerju do tega, da ohrani dobre odnose z vojsko.

Ko je C. G. T.⁸ ob koncu drugega Perónovega predsedniškega mandata, ki ga je prekinila osvobodilna revolucija, pričela razmišljati o ljudski milici in o tem, da bi obožila sindikate, se je Perón sam odločno uprl. Poleg tega da je bil peronist, je bil tudi general in zavedal se je, da se to ne bi dobro izteklo. In ko je v Cámporovi dobi Galimberti skušal uniformirati peronistično mladino, tiste, ki so pomagali utopljenim v provinci Buenos Airesa, ga je Perón poklical v Madrid in ga ozmerjal. Vojska in milice se grdo gledajo.

Drug tak dogodek je bil, ko je po atentatu Hitler dejal, da bi mu bilo všeč, če bi vse zarotnike videl obešene. Ampak na splošno pri njem ne najdemo dogodkov, ki bi kazali na notranjo neracionalnost glede na njegove načrte. Živel je strogo in disciplinirano, včasih je bil brezvoljen, a na splošno je ohranjal ozračje strogosti in discipline in ne osebne etike.

Arhitekt von Speer je dejal, da je bilo v Hitlerjevem okolju nemogoče razviti resnično moralno razpravo. Vse je bila disciplina, skupni cilj, organizacija. Petindvajset točk programa njegove stranke je izredno preprostih. Razume jih lahko popolnoma

vsak; njihova preprostost pritegne pozornost. Teh petindvajset točk so vsem ponavljali na vse možne načine: "Stranka zahteva, da se nemško govoreče prebivalstvo združi v eno samo državo"; "Stranka zahteva, naj nemško bogastvo ostane v nemških rokah" (razširjali so ta tip etike). V tem je ves program; iz njega ne moremo razbrati filozofskih vplivov. Poleg tega filozofija, ki stoji za njimi, v stranko ne pride čista, ampak precej nečista.

Zanimivo je, da v Hitlerju sobivata meščan in protimeščan. Protimeščanska propaganda ni marksističnega izvora, kot se napačno misli. V fašizmu že, ker fašizem izvira iz nastajanja socialistične stranke. Protimeščansko gibanje je tradicionalističnega ali socialnokrščanskega izvora. Ko se s francosko revolucijo na oblast pozvzne meščanstvo (namesto plemstva in klera se povzpnejo odvetniki, provincialni lekarnarji in vsi, ki so osnovali filozofske skupine z malo filozofije in ki so duhovno pripravili revolucijo), se polasti oblasti, nadarbin in zelo slabo opravi svoje delo. Potem se je govorilo, da je bolje živeti pod grofi kot pod odvetniki, ker so bili slednji na smrt zlakoteni in so bili zdaj nadvse pogoltni. Veliki avtor te protimeščanske polemike je bil Lamennais, duhovnik, človek z izrednimi organizacijskimi sposobnostmi, ki se je boril proti liberalizmu in razsvetljenstvu te nove buržoazije. Kritiziral je njihov življenjski slog, ki se je opiral na blaginjo, na uspeh, na doseganje položajev itd. Marx se je s temi idejami srečal in jih prevzel v Parizu. Marksisti nikdar ne navajajo svojih virov. Protimeščanska polemika je bila usmerjena predvsem v razsvetljenstvo, v neverno filozofijo "Luči" in njeno praktično aplikacijo, se pravi v tiste, ki naj bi to filozofijo živeli, predvsem v Voltairov duh. Voltaire je bil cinik, ki je kritiziral vsakogar, a je zelo pazil na svoje finance in bil vedno v dobrih od-

nosih z mogotci; svoje "komolčenje" z mogočnejši je izkoriščal na čudovit način, se smejal tistemu, kar je demokracija resno jemala itd. Osebnost brez načel, katere najbolj čuvana vrednota je bila blaginja in lagodno življenje in nekrščanska vsebina, ki ni imela nič skupnega z meščanskim družbenim razredom, kajti veliko kritikov meščanskega duha je meščanskega izvora.

Marksizem spremembo perspektive pelje naprej in to filozofijo pripiše meščanstvu kot družbenemu razredu. Te zadnje misli, da pripadnost enemu družbenemu razredu oblikuje našo miselnost, pri Lamennaisu ni. Te marksistične ideje so prišle do Mussolinija, ki je bil protimeščanski. Še kot mlad agitator se je poročil z dekletom s kmetov, ki mu je bila vselej zvesta. Življenje je prebil med upori, kot delavec je šel v Švico; ni živel meščanskega življenja. Bil je agitator, a ko je prišel na oblast, je postalo potrebno ohraniti red, moral si je obleči kravato, čeprav se je včasih spozabil in se popraskal, kjer se v javnosti ne bi smel. Tajnik stranke Marinelli je bil priznan buržuj. Mussolini pa je na primer prišel na ogled mesta in je njegove najbolj častitljive predstavnike takole povabil: "Ali ste za en tek okoli blokov?". Ker je bil dober športnik, jih je zmeraj upehane pustil zadaj in se iz njih norčeval. Ob žetvah je šel na polje delat s kmeti in se s slamnikom na glavi in z golimi pleči pustil snemati. Enkrat je nekega kmeta prepoznal in mu rekel. "Jaz te od nekod poznam". Ta mu je odgovoril: "Sem stražnik predsedstva". Hotel je biti z ljudstvom, a družbeni aparat ga je varoval.

Eno izmed protimeščanskih gesel je Nietzschejevo: *vivere pericolosamente*⁹. To je bila prav bedasta protimeščanska propaganda. V govorih fašistične mladine in univerzitetnih skupin, ki so fašizem jemale resno, je bilo vedno čutiti protimeščansko noto. Prijavljali so se kot prostovoljci, ho-

dili so v kolonije, živeli požrtvovalno, se izpostavljali nevarnostim itd. V tem smislu je obstajala neka dinamika, ki je izhajala iz socializma, a ki ni nikdar zajela celotnega gibanja.

Hitler je bil podoben, a brez čudaštva. Bil je popolnoma strog človek, zelo discipliniran, nezahteven glede hrane, udobja; svojim sodelavcem je želel vsiliti strogost, vendar ni imel uspeha. Goebbels je bil znan ženskar. Ker je vodil gledališče in film, je imel množico oboževalk, ki so bile srečne in blažene, če jim je minister naklonil pozornost. Njegova žena je strašansko trpela in Hitler se je zelo jezil, a brez njega ni mogel. Goering je bil debel narkoman, ki je na svojem posestvu v Vzhodni Prusiji prirejal čudaške zabave. Nekoč je priredil velik sprejem za diplomate, na katerem se je pojavil oblečen v starega Germana v kožah in s sulico v roki; njegova žena ga je morala spremljati. Kot predstavo slabega okusa so morali potem gledati parjenje bizonov. Ti izgredi Hitlerju niso bili všeč, a glede na to, da je na začetku svojega mandata Goeringa nastavil za svojega naslednika, ni mogel požreti javno izrečene besede. V zadnjih letih vojne je bil Goering popolnoma izključen.

Podobno kot Mussolini Hitler ni imel prijateljev. Streicher, znani vodja protizidovskega gibanja, ki je izdajal tednik z naslovom *Mož jurišnih čet*, je v Nürnbergu izjavil, da po njegovem mnenju *Führer* ni imel nobenega prijatelja. Imel je zveste in vdane sodelavce, a nobenega prijatelja.

Zanimivo je, da je italijanski sodobni filozof Augusto del Noce zelo temeljito analiziral prav ta vidik Mussolinijeve osebnosti. Meni, da bi, ker je bil dosleden aktivist, ki mu je bil pomemben samo lastni načrt in ker je vso svojo voljo posvetil izvrševanju tega dela, težko imel prijatelje.

Hitler je bil tudi brez žene; Eva Braun je bila uboga občudovalka in zvesta spremlje-

valka, a na njegovo osebnost ni mogla metati nobene sence, enako kot Rachelle, Mussolinijeva žena. Ko je ugotovila, da hodi s Claretto Petacci, je poklicala notranjega ministra, ga nadrla in ga oklofutala. Stekla je k telefonu, poklicala Mussolinija, ki je takoj prišel in jo tri ure tolažil, češ da jo resnično ljubi. Ženska, ki nanj ni metala sence. Spremljala ga je, a ni bila zares žena, ki z možem deli življenje, bila je bolj močna osebnost kot Eva Braun, a je vedno ostajala bolj na obrobju, prav kakor Eva. Hitler se je poročil šele malo pred samomorom.

Vsi, ki so se kdaj srečali s Hitlerjem in so z njim govorili, pravijo, da je bil poln znanja. Njegov otorinolaringolog, ki ga je zdravil po atentatu, ker so mu krvavele sence, je rekel: "Presenetilo me je njegovo poznavanje medicine. Vedel je mnogo stvari, a vedno v praktičnem smislu". Eden njegovih sodelavcev je zatrjeval: "Bil je človek kulture, a ne akademske" (akademske v nemškem smislu, spekulativen, ki ga zanima resnica zaradi resnice in ne njena praktična raba). Akademskosti ni imel, poznal pa je detajle, ki so njegove generale presenečali. Česar ni imel, je vizija stvarnosti, pogled dlje od soja njegovega načrta.

Keserling, letalski maršal, kasneje obrambni poveljnik v Italiji, je bil zelo pošten general, ki je bil na vojaškem sodišču v Padovi sojen za vojne zločine. Glavna razbremenilna priča je bil neki angleški polkovnik, ki ga je rešil. Keserling je bil s Hitlerjem v stiku, a ni bil nacist, bil je poklicni vojak. V pogovoru za dnevnik *Corriere della Sera* ga je novinarka vprašala: "Kako to, da je imel Hitler med vami tak vpliv?". Odgovoril je: "Ker je bil impozantna in privlačna osebnost".

Ni bil nesposobnež, ni bil le nasilnež, imel je privlačno osebnost in nedvomno znanje. Manjkalo mu je klasične aristotelske previdnosti, ki temelji na *veritas rerum* (resnici stvari), na odmiku do neposrednega, ki omo-

goča širši vpogled, ki vključuje vse stvari, tudi tiste, ki so v nasprotju z izključno praktičnim interesom.

Hitlerjev polom je bil apokaliptičen, ker se je vpletel v načrt prevelikih razsežnosti. Mnogi drugi apokaliptičnega neuspeha niso poznali, ker niso posedovali njegove strasti po veličini. A to jih nič bolj ne opravičuje, ker so bili v osnovi prav tako izven stvarnosti. V tem je *quid*.

Prevedla: Jasmina Arambašič

1. Prevod pričujočega poglavja je vzet iz knjige dr. Milana Komarja *El nazismo, una perspectiva transpolítica* (Nacizem, transpolitični pogled), ki je l. 2005 izšla pri založbi Sabiduría Cristiana. Gre za zapis predavanj, ki jih je imel Komar leta 1984 na domu inženirja Enriqueja Cassagneja in dr. Inés Futen de Cassagne. V besedilu se mestoma čuti, da gre za zapis govorjene besede. Bralec naj se prav tako zaveda časa, v katerem je delo nastalo in ki pojasnjuje rabo podatkov in izrazov, ki danes niso več aktualni npr. Sovjeti ipd. (op. prev.)
2. Contra Gentiles, II, 24
3. Risorgimento: politično gibanje za osvoboditev in združitev Italije v 19. stoletju (op. prev.)
4. Heimsoethm Hans, Las conquistas del Idealismo alemán (Osvojitve nemškega idealizma), Revista de Occidente, 1932, št. 106, 311-330.
5. Komar parafrazira španski pregovor: *Lo que naturaleza no da, Salamanca no presta* (Česar narava ni dala, tudi Salamanka ne bo). (op. prev.) Salamanka je znana po eni najstarejših evropskih univerz in enem močnih intelektualnih središč od srednjega veka dalje.
6. José de San Martín je bil argentinski poveljnik, ki se je v 19. stoletju boril za osvoboditev Južne Amerike. V Argentini je imenovan tudi "oče domovine". Manuel Belgrano, njegov sodobnik, je bil pravnik in vpliven politik, ki se je skupaj s San Martínom boril za neodvisnost Argentine; je tudi avtor argentinske zastave. (op. prev.)
7. Revija Zahoda (op. prev.)
8. C. G. T. - Confederación general del trabajo je ime za zvezo sindikatov; pod to kratico je znana na Iberskem polotoku, v vsej Srednji in Južni Ameriki ter v Franciji. V Argentini je bila ustanovljena leta 1930. C. G. T. je pripomogla k izpustitvi Peróna iz zapora in ga je podpirala ves čas njegovega vladanja. (op. prev.)
9. Živeti nevarno (op. prev.)

Nevidna harmonija*

Uvod

Zlahka si predstavljam, da se ob naslovu mojega predavanja na srečanju, kakršno je naše, marsikomu vzbujajo mešani, če ne celo neprijetni občutki. "Oh ne!" si mogoče poročajo tisti, ki bodo prepoznali v njem prevod znane Heraklitove sintagme (*harmonie aphanes*),¹ "že spet kake za lase privlečene analogije, tam, kjer ni nobene resnične ali vsaj nobene pomembne podobnosti! In mi bomo spet ničesar krive, nesrečne priče avtorjevih samovšečnih retoričnih ekshibicij!" Ali pa – si morda mislijo – gre celo za retoriko kar tako: za evociranje velikih imen brez pravega razloga, zgolj zato, ker so pač velika imena in že njihova omemba kot nekakšen intelektualni hokuspokus pri pomanjkljivo izobrazenih ustvari vtis o tehtnosti in celo globini avtorjevega umovanja. A to je še najmanj: če pomislim na svet, v katerem živimo, in pobrskam po svojih izkušnjah, se mi zdi prav mogoče, da koga že obletavajo temne slutnje o mojih integralističnih predstavah in apetitih in ga, še preden začnem brati, že navdajo ne le s skepto in sumničanjem, temveč celo z odporom.

Naj poskusim kar takoj razpršiti ali pa vsaj omiliti strahove v zvezi s tem zadnjim. S harmonijo ne mislim na ubranost, skladnost, kar sicer ta beseda lahko pomeni in pogosto pomeni, in kar bi seveda upravičeno vzbujalo pomisleke, da morda sanjam o idejni ubranosti kulture in religije, in potem seveda tudi o ideološki podreditvi prve drugi, skratka, da skušam, če že ne v realnosti, pa vsaj v svoji glavi kot nekakšen *Capuder redivivus* spet privedi kulturo k oltarju pod zloglasnim geslom "ora et labora". Grški glagol *harmodzo* po-

meni: povezujem in od njega izpeljani samostalni harmonia najprej pomeni to, namreč: povezanost. V mislih imam najširšo povezanost, sopripadnost vsega, kar je, tistega torej, kar se, če smem biti nekoliko bolj ohlapen, označuje s filozofskim terminom bivajoče (čeprav ta izraz seveda nima enakega pomena v različnih filozofskih idiomih in bi ga moral – ko bi imel za kaj takega prostor – natančneje pojasniti); sopripadnost bivajočega torej ne glede na njegovo navidezno nezdržljivost, nepodobnost ali celo popolno drugačnost. Seveda so v filozofskem arzenalu na razpolago različni termini tudi za to: kot npr. svet, resničnost ali celota, a vsak od njih ima spet specifičen obseg in konotacije v različnih sistemih in spet je križ z izbiro. Če že, bi se odločil za celoto, vendar z zelo močno poudarjenim pristavkom: to je celota, ki je nekaj bistveno odprtega, nad katero nimamo nadzora, s katero ne moremo manipulirati, temveč jo lahko mislimo le v obrisih, ki jo, figurativno rečeno, uzremo le s celotno osebo in to ob njeni posebni naravnosti, ki pa jo vendarle doživljamo kot nekaj skrivnostno stalnega, zaradi česar je življenje ljudi in stvari popolnoma drugačno, kot bi bilo brez tega. Kot kaj? Težko, pretežko vprašanje! Morda gre za občasno zaslutene razsežnosti enotne resničnosti, v skrivnost razprte, pa tudi skrajno kompleksne in pogosto s konflikti vzpostavljaajoče se enotnosti, ki se daje čutiti skoraj kot atmosfera in zapleten vtis povezanosti vsega dogajanja. Iz zgornjih besed se že nakazuje, zakaj je tudi drugi člen Heraklitove sintagme nadvse primeren: figurativno uporabljeni pridevnik "neviden" meri ne le na čutno nedosegljivost te enotnosti dogodka vsega,

ampak tudi na njeno teoretsko nezapopadljivost (v smislu kakršnega koli še uporabnega teoretskega termina, ki zagotavlja zanesljivo upravljanje z jasno določljivo vsebino).

Na tej "celoti" deležita obe, religija in kultura; v deloma drugačnih smereh in z deloma različnimi plovili križarita po Dantejevem "velikem morju biti". Na tem skrajnem, eshatološkem obzorju (ker gre za skrajno, zadnjo človekovo dojemljivost) je težko potegniti jasne razmejitvene črte med njima. 85. izmed sentenc Friedricha Schleiermacherja se glasi: "Zgodovina je vedno religiozna, religija pa po svoji naravi mora biti zgodovinska." (prev. Samo Krušič). Če se za Schleiermacherja religija začne in konča z zgodovino, je to zato, ker je najvišji predmet religioznega mišljenja zgodovina, torej to, kar se dogaja, v najširšem smislu (tudi tisto, kar zaganava le pre-roški ali mistični čut);² to pa implicitno pomeni, da je predmet religioznega mišljenja tudi kultura in gotovo bi ne bilo pretežko oskrbeti materialnih in drugih dokazov za to, da je religija v zgodovinskem obzorju neločljivo povezana s kulturo, da je njen del, marsikdaj pa celo njen izvor. V bistvu nikoli ne more brez kulture, preprosto zato, ker se vselej dogaja tudi kot specifična oblika kulture. Gledano v tej perspektivi je skrajno težko vleči črte med ljudmi in jih deliti na kulturne in religiozne ljudi.

Zaradi izkušnje sekulariziranih zadnjih treh stoletij pa je po mojem prav, če smo v obratni smeri previdnejši. Res je: beseda kult, ki označuje eno od osnovnih prvin religije, je istoizvorna z besedo kultura; a domet etimologije pri razlagi pojmov je včasih vendarle precej omejen – in mislim, da gre tu za enega takšnih primerov. Ne glede na izvor se velik del sodobne kulture zavestno ograjuje od religioznih vsebin in razsežnosti in to je treba spoštovati. In vsekakor sta v obzorju zelo prevladujočega dela sodobnega družboslovja ta dva "fenomena" ali, bolje rečeno, obliki živ-

ljenja skrbno in tudi ostro razločeni. Sta tudi vir konfliktov, do katerih je prihajalo velikokrat v zgodovini in do katerih bo neizbežno še prihajalo, saj prizorišče njihovih konfliktov ni samo in ni predvsem med ljudmi, temveč v ljudeh samih, teh pa ni mogoče razrezati na kulturno in religiozno polovico.

Zato bom poskušal predvsem orisati nekaj specifik današnje kulture in religije, natančneje krščanske oziroma katoliške vere; nekaj specifik dojemanja le-teh, ki ne le otežujejo dialog med njima, ampak tudi njuno dojemanje in razmejitev.

Pomembna dejstva pri razmišljanju o kulturi in religiji

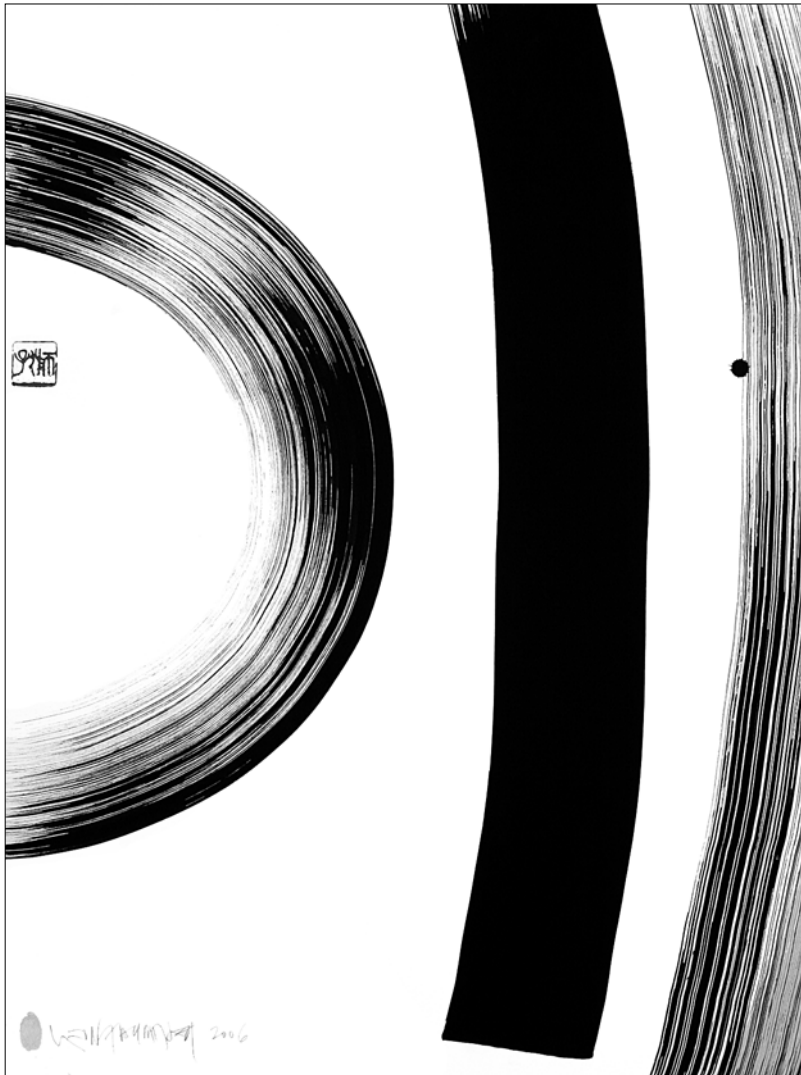
Preden začnem s pravkar napovedanim opravilom, bi rad opozoril na nekaj splošnih okoliščin, ki določajo razmišljanje o tako kompleksnih vprašanjih, kot sta religija in kultura (to velja še posebej za našo sodobnost), in ki se mi osebno zdijo zelo pomembne, čeprav nanje pogosto pozabljamo, še posebej kadar nas priganja akademski red s svojimi ozkimi konvencijami ali pa nas žene pragmatična želja, da bi povedali, kot se glasi banalna popularna formulacija, "nekaj konkretnega". Vendar naj poudarim, da je moja skrb kljub drugačnemu vtisu, ki ga po vsej verjetnosti ustvarja hudo abstraktni uvod, predvsem *praktična*, če hočete, življenjsko uporabna, toda v globokem pomenu smiselnega delovanja in ne zgolj v pomenu napol samodejnega razreševanja zatečenih problemov.

Sorazmerno lahko je govoriti o kakem problemu, denimo kulturi ali religiji, zelo na splošno, tako da prikažemo visoke vrednote, ki (naj) ju utemeljujejo, in sistem načel, po katerih naj poteka njuno delovanje. Prav tako je po drugi strani razmeroma preprosto popisati konkretne socialne probleme, povezane z religijo ali kulturo, ali pa napraviti statistično analizo o posameznih problemih na teh področjih, za kar se danes nekritično

v svetem prepričanju o znanstveni zveličavnosti takega početja namenjajo težki denarji v obliki raziskovalnih projektov. Toda vsi takšni načini nas sicer lahko oskrbijo z zelo važnim teoretičnim vedenjem, v glavnem pa nas pustijo praznih rok, ko iščemo zares uporabna napotila za praktično delovanje. Ali so namreč preveč odtrgana od konkretnih situacij, s katerimi se srečujemo, ali pa so preveč vezana na konkretne situacije in tako pridob-

ljenih spoznanj ne moremo uporabiti nikjer drugje.

Tako sicer lahko nedvomno naštejemo dolgo vrsto socialnih in historičnih stičnih točk, podobnosti, sorodnosti in povezav: splošnokulturni, socialno-vrednotni, etični, pa tudi religiozni pomen mitov se je prepletal z umetniško funkcijo epskih pesnitev, v katerih je bil tradiran, pri antropološki formaciji grških družb v starejših zgodovinskih obdobjih.



jih; evropska umetnost in kult sta v veliki meri soizvorna; govorimo lahko o pomenu stoiške (pa tudi drugih antičnih) filozofije, ki je imela religiozni značaj, judovstva in krščanstva, pa tudi drugih svetovnih religij za nastanek tako pomembne sekularne vrednote, kot so človekove pravice, ali na sodobni pojem osebe in njegove popačene derivate, ki jih predstavljajo različni individualizmi.³ Vse to je seveda ne le legitimna tema družboslovja in humanističnih ved, ampak celo vitalnega pomena za prisebnost in živost kulture. Je neobhoden kašipot za pot sodobnega človeka k sebi. Vendar postavlja naš čas s svojimi specifikami še drugačne probleme.

Najpomembneje se mi torej zdi spregovoriti o stvareh, ki jih dejansko osebno srečujemo kot religiozna in kulturna bitja, a vendarle tako, da jih zajamemo v karseda širši perspektivi in jih skušamo pojasniti v povezavi s splošnimi duhovnozgodovinskimi okoliščinami. Tega pa vendarle ni mogoče storiti brez slehernega bolj abstraktnega premisleka na eni in brez osebnih tonov na drugi strani. Potrebno bi torej bilo ne postaviti v oklepaj lastno individualno eksistenco in iz nje izvirajoče izkušnje, temveč jo "podaljšati" v nevidne sfere izvora.

Kultura

Sodobno kulturo je težko "zapopasti"; vsi vemo, da je težko odgovoriti na vprašanje, kaj je njena identiteta. Ali ni morda prav v svojski izmuzljivosti, v tekočnosti (najbrž ni naključje, da eden pomembnejših premišljevalcev sodobne družbe, Zygmunt Bauman govori o *liquid modernity*, "tekoči moderni"), v podobi grškega boga Proteja? Čeprav nisem sociolog in nisem pravzparav nikoli pripisoval prav bistvene teže sociološkimi ugotovitvam, se mi zdi, da so lahko v našem primeru prav te učinkoviti raziskovalni instrument. Tak natančen in občutljiv instrument so npr. analize münchenskega profesorja

Ulricha Becka. Predvsem zato, ker nas sooča s stvarmi, ki jih najbrž že vsi poznamo, a se nam prav ob takšnih, po mojem izvrstnih in pregnantnih formulacijah izkušnja izbistri v spoznanje. Njegova teorija poznanstvenjenosti razlikuje med enostavno (primarno) in reflektivno (sekundarno) poznanstvenjenostjo, sredi katere živimo danes: "Če je aplikacija znanosti nekoč potekala na "vnaprej dani svet" narave, človeka in družbe, se v refleksivni fazi znanosti že soočajo s svojimi lastnimi produkti, pomanjkljivostmi, posledičnimi problemi, zadenejo torej ob neko *drugo civilizacijsko stvaritev*."⁴ To je šele radikalno poznanstvenjen, samoproizveden in vase ujet svet, ki temelji na principih moderne, medtem ko so zaloge predmodernega sveta začele pohajati. V takšnem svetu se močno spremeni razmerje med zasebnim in javnim. V odmevni študiji *Preobrazba intimnosti* Anthony Giddens razmišlja o pomenu spremenjenega pojmovanja intimnih medčloveških razmerij za razvoj demokratične družbe: "Iz intimnosti je razvidna vsesplošna demokratizacija medosebne sfere na način, ki je povsem združljiv z demokracijo v javni sferi. Ima pa še druge implikacije," pravi. "Preobrazba intimnosti bi namreč lahko prevratno vplivala na moderne institucije kot celoto. Družbeni svet, v katerem bi čustvena zadovoljitev nadomestila prizadevanja za kar največjo gospodarsko rast, bi bil namreč zelo drugačen od tistega, ki ga poznamo danes. Spremembe, ki danes vplivajo na spolnost, so namreč zares revolucionarne v najglobljem smislu."⁵ že omenjeni Zygmunt Bauman v nasprotju z Beckom meni, da sodobna družba je naklonjena kritični misli, vendar jo vključuje vase in "hkrati ostaja imuna za posledice tega vključevanja, tako da je preverjanja in preskusi politike odprte hiše ne prizadenejo in ne poškodujejo – prej jo krepijo kakor slabijo".⁶ Še pomembnejša pa je njegova ugotovitev, da "zasebno kolonizira javni prostor,

izstiska in podi vse, česar ni mogoče v celoti in brez ostanka izraziti v pogovornem jeziku zasebnih zadev, skrbi in prizadevanj. Posameznik, ki mu nenehno govorijo, da je gospodar svoje usode, ima malo razlogov, da bi pripisal "topično relevantnost" čemurkoli, kar se ne pusti pogoltniti jazu in obravnnavati z njegovimi zmogljivostmi."⁷

Kakšen smisel bi lahko imel pojem *harmonie aphanes* v takšni družbi, zlasti v spremenjenih relacijah med javnim in zasebnim?⁸ Temeljno vprašanje, ki si ga zastavljam, je, ali se harmonično stanje v svetu vzpostavlja preko nasprotij; ali je torej "normalnost", sredina itd. lahko vzpostavljena samo preko individualistične skrajnosti, kar pomeni preko igranja specifične družbene vloge oziroma bolje rečeno prek igranja specifičnega kompleksa vlog, ki pripadajo posameznemu individuumu. Takšno vprašanje velja tako institucijam kot človeškim posameznikom. Ali so splošni okviri (npr. zakoni) samo nujna koncesija omejitvam, ki jih postavlja družbeno-zgodovinska realnost, dejansko pa le sredstvo za največjo možno individualno samorealizacijo ne glede na drugega? (Nekateri družbeni pojavi to sicer prej zanikajo kot potrjujejo: najbrž ga ni med nami, ki ne bi že opazil, kako zelo se vsi v slovenski politiki trudijo, da bi jih javnost videla na sredini, da jim ne bi pripisovala kakršnih koli skrajnostnih značilnosti; pustimo pa ta hip ob strani, kako razumejo in opredeljujejo to sredinskost in koliko je smiselna in upravičena v zgodovinskem okviru.) Ali lahko med vero-religijo in kulturo sploh vzpostavimo nasprotje in ju imamo celo za nekakšni skrajnosti, ki s svojim polemičnim soobstojem vzpostavljata "normalnost"? In če je tako, kakšno vlogo naj torej v svetu takšne harmonije igra posameznik, konkretni človek? Če je "nevidna harmonija" vidna le pogledu "modrijana", recimo, teoretično izostrenemu in v pravo smer naravnemu po-

gledu, kako lahko njegova uzrtja vplivajo na življenje? Morda že vem, kako na njegovo lastno življenje – utrjujejo ga v prepričanju, naj se odmika od brbotajoče realnosti površine in v iskanju te odmaknjenosti je tudi njegova etika. Kaj pa ostali svet? Ali ni problem te intelektualistične etike ne le v njeni izraziti individualistični omejenosti, temveč celo v potrebi po zablodi *hoi polloi*, večine, ki s svojimi nasprotji vzpostavljajo "nevidno harmonijo", odlični objekt zgolj-modrijanovega vedenja? Vloga odlikovanih individuumov je pri takšni koncepciji resničnosti pravzaprav neodpisljiva: ali se normalnost, harmoničnost sveta vzpostavlja šele na nadosebni oziroma neosebni ravni? Toda kdo je potem njen presojevalec in varuh? *Profesor vates*, sodobni guru, ideolog-poglarar? Ali pa gre morda za tvegano in skrajno neodgovorno zaupanje v pravičnost Zgodovine oziroma, manj patetično rečeno, v samoregulativne sposobnosti družbe? Je potemtakem za posameznika edino smiselno in "pravilno" igrati izrazito, celo zaostreno parcialno vlogo, ker bo samo s tem lahko vzpostavil potrebno napetost za polemično dogajanje sveta, za "medsebojno vojno vsega ontičnega", ki je bit in oče vsega? To je preveč tvegano in po mojem predvsem preveč ne-realistično, ker zavrača bistveno vlogo človeka kot enkratnega bitja v najglobljem pomenu, kot posamezne hipostaze, tistega edinega načina, na katerega (ne glede na različnost historično-kulturnih artikulacij) smo zares odprti v svet in na katerega zares "je" vsa resničnost v svoji nedoumljivosti in bližini niču?

Harmonija naj bi se tedaj morda vzpostavila v posamezni osebi: človeški lik naj bi bil nekakšno uravnovešanje in uravnoteženje nasprotij. To najbrž zveni sprejemljiveje, ker pomeni, da navadni smrtnik ni zgolj prigodni igralec parcialne vloge v dialektični matriki dogodja biti, temveč lahko vsaj načeloma prav sleherni posameznik zaznava pravo, "nevidno" harmonizirano realnost, tisto izza

sveta pojavnosti, da lahko doživlja resnične vrednote in deluje iz tega doživljanja. Toda tudi to je v resnici močno problematično. Ali ne dobimo tako čudne množice nadvse različnih, medseboj neuskladljivih in celo nevarnih si popolnosti? Naša "postmoderna", "postzgodovinska" sodobnost nas je pravzaprav razpela v nenavadno dvojnost: po eni strani nas ekstaza znanosti peha v radikalno brezoseben odnos do sveta in drugega, ki obljublja objektivnost spoznanja na vseh področjih kot vrhunsko vrednoto; po drugi strani pa se dosledno drobijo še zadnji ostanki splošnoveljavnih vrednot, form presojanja in življenja. Povečana senzibilnost za življenje je pripeljala do tega, da se je življenje v naši predstavi zdrobilo na nepregledno množico kontekstov, ki se ne neha še naprej množiti.

Izostreno teoretično gledanje seveda pomeni zelo natančno določeno kontekstualizacijo problema in nas lahko oskrbi z izjemno natančnimi podatki, ki pa so relevantni oziroma uporabni izključno v natanko zamejenih kontekstih oziroma situacijah. Nezavedna, heideggerjansko rečeno, epohalna vera v tehniko (zapadlost pristnega mišljenja) poraja v zvezi s tem značilno iluzijo: kljub ozkemu dometu takega raziskovanja resničnosti in vedenja, ki ga prinaša, se vanj investira neizpolnjive želje po celovitem zajetju življenja. Ta želja je, če se izrazim predmoderno, odločilna generična poteza človeka (vendar prav v svoji neizpolnjivosti zahteva artikulacijo, izraz in vpliv na vsakdanjo, zgodovinsko, vselej na parcialne kontekste omejeno življenje), zato njeno uresničevanje celo v obliki, kakršno vsiljujejo pogoji poznanstvenjenega življenja, ima nekakšen človeški *raison*, je psihološko razumljivo. In vendar so takšna pričakovanja povsem brezupna in nujno napačno investirana, ker aktivirajo samo del spoznavnih zmožnosti, ne pa človekovo celoto. Včasih je humorno, včasih pa grozljivo, deprimirajoče poslušati za našo kulturo

nadvse značilne nasledke takšnih prepričanj. Tako si lahko v marsikaterem psihološkem akademskem učbeniku preberemo nadvse natančne statistične analize lestvice vrednot pri tej ali oni populaciji, analize tega, kakšno čustvo prevlada pri izbrani skupini v tej ali oni situaciji pri posebej v ta namen pripravljenem eksperimentu, torej v simulirani situaciji, ali pa po skrbno korektno izvedeni anketi. Vendar pa ne zasledimo nikakršnega dinamičnega opisa prelivajoče se kompleksnosti doživljanja vrednot, ne žgoče, misel in telo preplavljajoče zamotanosti pojava, ki mu preprosto rečemo čustvo! Tega ne smemo, to je prepovedano, saj ni znanost, ampak v najboljšem primeru literarne marnje. Mogoče si melanholično porečemo: res, kako bi bilo življenje enostavno, ko bi si bili tako na jasnem s kaosom lastnih čustev! O, in ko bi mogli s tolikšno preciznostjo razločevati vrednote in jih tako natančno in trajno rangirati! Od tod je samo par korakov do prepričanja v čarobno mehanično moč socialnih in pravnih ukrepov v konfliktnih medčloveških situacijah ali v blodnjakih osebnih kriz. Nihče ne zanika, da je zunanjeformalno urejanje razmerij in ustvarjanje pogojev pomembno; socialne službe in varne hiše so izredno važni pogoji reševanja posameznih situacij, neredko celo preživetja, in obstoj psiholoških svetovalnic in psihiatrične pomoči so pečat kvalitetnejše družbe. Pa vendar: iz katerega klobuka naj kot čarovnik potegnejo smisel in ga prek nekakšnega posebej prirejenega nürenberskega lijaka vlijejo v duše trpečih? Naj z organizacijo svobode gibanja in srečevanja, z omejevanjem približevanja izbrisejo razpadle svetove, katerih tragika je vidna samo odznotraj, iz neposredne individualne udeležnosti? To sicer vsi poznamo, ker hočeš nočeš to vsi doživljamo. Toda mnogo medijev promovira tak znanstven pogled in mnogo ljudi jim verjame v čudni razpetosti med vero v vsemoč brezosebne tehniko in razboleno

realnostjo, ki jo vselej izkušamo z individualno soudeležbo. Groteskno? Ne, tragичno.

Religija-krščanstvo

Govorjenje o religiji danes tudi na Slovenskem gotovo ni (ali vsaj naj ne bi bilo) samoumevno istovetno kot govorjenje o krščanstvu. Sam bom govoril o krščanstvu, še natančneje o katoliški obliki religije, ker sem za to manj nekompetenten kot za govorjenje o kaki drugi religiji ali o religiji nasploh. Seveda imam za to tudi objektivnejše razloge, ki so zgodovinske narave: gre za družbeno relevantnost katolištva v slovenski zgodovini, pa tudi v aktualni družbi. Kljub vsemu bom skušal govoriti predvsem o tistem, kar je pomembno za religijo nasploh.

Religije, tudi slovensko katoliško krščanstvo, dandanes bolj ali manj mirno bivajo kot prvina evropske oz. zahodne civilizacije. Navsezadnje: zgodovinsko nastale ekonomske krivice se odpravljajo (pravne sicer malce počasneje ali sploh ne, a to je že drugo vprašanje), sprejet je zakon o verski svobodi, sodelovanje med državo (kulturo) in Cerkvijo poteka vsaj na nekaterih področjih solidno: država pomaga Cerkvi pri ohranjanju kulturne dediščine (in obratno), počasi se razvija zasebno (cerkveno) šolstvo, Cerkev omogoča zgodovinarjem dostop do pomembnih virov. Vse to je seveda pomembno, vendar se odločilne stvari dogajajo drugje. Zato na ravni bolj ali manj pragmatičnih opravil (čeprav zelo pomembnih) ni mogoče zares presoditi globine in narave razmeroma močnega antagonizma med religijo in kulturo (ne le v Sloveniji, temveč v zahodnem svetu nasploh). Problem odpora do religije ima sicer zgodovinske razloge, kakršni so npr. verske vojne ali "negativni" družbeni vpliv religioznih institucij, ki so nasprotovale progresivističnim konceptom družbene svobode in liberalizacije kulture, vendar so ti razlogi neredko ideološko oziroma kulturnobojno po-

daljšani preko območja svoje veljavnosti, ali pa so sploh zrasli iz miselnega horizonta, ki so mu religiozne razsežnosti sveta povsem nedostopne in neumljive. Zavračati skupaj s problematično družbeno-etično aktualizacijo religioznih vsebin tudi te vsebine same (in vso problematiko, ki jo prinašajo, in življenjski horizont, ki ga razpirajo) pač pomeni skupaj z vodo izliti iz kadi še dojenčka, kot se glasi stara primera. Takšna družbenokritična drža je seveda značilna predvsem za evropsko (zahodno) civilizacijo in je zelo star pojav, začne se morda že s sofistami, vsekakor pa ima širok kulturni vpliv vse od epikurejcev, kjer dobi – še posebej pri Lukreciju – močan značaj moralne revolte (podobno kot ga imajo sicer že Evripidovi protesti proti olimpskim bogovom, vendar je problem Evripidove teologije bistveno bolj zamotan). Tudi v naših časih, časih po zatonu marksistične znanstvene razlage zgodovine in religije, je ta kritika kar živa, njen intelektualni in estetski razpon pa zelo širok. A vsaj po mojem površnem poznavanju je več tistih (ali pa so vsaj glasnejši), ki jih Rudolf Otto že po par straneh svoje znamenite razprave *Sveto* zaprosi, naj ne berejo dalje, saj "je težko razpravljati o veroslovju z nekom, ki se spominja svojih pubertetniških prebavnih motenj ali socialnih občutkov, ne more pa se spomniti svojih religioznih čustev".⁹ Med takšne npr. sodi dandanes še kar popularni francoski teoretik hedonizma Michel Onfray, ki nam v eni svojih zadnjih knjig *Razprava o ateologiji* med drugimi osupljivimi dognanji sporoča tudi to, da je bil Hitler fasciniran z Jezusom in (katoliško) Cerkvijo, kar da se razkrije že površnemu bralcu knjige *Mein Kampf*.¹⁰ Jasno, da bi bilo mogoče navesti tudi pomembna, celo najpomembnejša in vplivna imena, ki pišejo o razmerju med religijo kritično in relevantno, ne glede na to ali sami delijo verovanjsko izkušnjo ali ne (npr. J. Deridda, I. Murdoch). Morda se ne boste strinjali z

menoj, pa vendar: ali ne izhaja danes malo knjig, ki bi s tako spoštljivo jasnostjo in pošteno distanco obravnavale ta razmerja, kakor je Karl Jaspers nekoč obravnaval razmerje med filozofijo in religijo v delu *Filozofska vera*? In, če se morda kdo vendarle strinja: ali ni ta maloštevilnost zgovorna?

Še enkrat se vračam k Schleiermacherju: kako "izumitelj" hermenevtike natančneje opredeli bistvo religije? "Religija," pravi, "ne hlepi po tem, da bi univerzum določila in pojasnila po njegovi naravi, kakor počne metafizika, ne hrepeni po tem, da bi

ga iz sile svobode in človekove božanske samohotnosti nadalje oblikovala in zagotavljala, tako kot morala."¹¹ Skratka: njeno bistvo ni ne mišljenje ne delovanje, temveč zrenje in občutenje (<...>), želi si, da bi jo v njeni otroški trpnosti zajeli in napolnili njegovi neposredni vplivi. Metafizika in morala vidita v celotnem univerzumu le človeka kot središče vseh odnosov, kot pogoj vse biti in vzrok vsega postajanja; religija pa hoče v človeku, nič manj kakor v vsem drugem posamičnem in končnem, videti neskončno, njegov odtis, njegov prikaz."¹² Zato "si svoje



lastno okrožje in svoj lastni značaj zagotavlja s tem, da docela izstopa tako iz spekulacije kakor tudi iz prakse, in šele v tem, ko se postavi ob drugi dve, se to polje v celoti izpolni in se človeška narava s te plati dopolni”.¹³ Te besede so stare približno dve stoletji;¹⁴ poleg tega je jasno, da so, kot vse definicije neznanskih reči, nepopolne, morda celo pristranske; ne le zato, ker gre vendarle za krščanski horizont mišljenja religije, ki je le eden od številnih; in navsezadnje gre za protestantskega misleca, ki je bil deležen takšnih in drugačnih kritik tudi od teologov iste veroizpovedi, da sploh ne omenjamo drugačnih, morda tudi širših formulacij bistva religije, ki so jih že davno pred Schleiermacherjem, kakor tudi mnogo let po njem oblikovali nekateri drugi krščanski teologi. A kljub vsemu se mi zdijo redko primerne za razmislek o sodobnem razmerju med religijo in kulturo. Zakaj? Zato ker v njih pobliskuje tista faceta bistva religije, ki je danes (v poznanstvenjeni družbi) še posebej globoko potisnjena v pozabo. Njihov avtor “je lahko aktualen za današnji čas, ker kljub svoji zavezanosti pluralizmu, spoštovanju individualnosti in zgodovinske tukajšnjosti ohranja smisel za presežno eno in pogojuje religioznost z radikalno spremembo osebne drže,” v odlični spremni besedi k slovenskemu prevodu govorov *O religiji* zapiše Branko Klun.¹⁵ Še bolj aktualen pa je morda njihov avtor zato, ker včasih govori, prav kakor bi govoril našim ušesom. Tako, denimo, v današnjem času najbrž še veliko bolj velja, da je “življenje omikanega človeka še posebno daleč od vsega, kar bi religiji bilo le podobno” in da “ne čutimo kaj prida ne za večno in sveto bitje, ki je za nas onstran tega sveta, saj nam je uspelo zemsko življenje narediti tako bogato in mnogostransko, da večnost ni več naša potreba: potem, ko smo si univerzum ustvarili sami, nam je prihranjeno misliti na tisto, kar je ustvarilo nas.”¹⁶

Če precej poenostavim, lahko ponovim sociološki “truizem” in rečem, da sodobna zahodna kultura, torej liberalna kultura, vsaj v svojem vitalnem jedru, kaže vse bolj očitne znake religiozne indifirentnosti. Kultura potemtakem vse bolj postaja a-religiozna oblika življenja človeške skupnosti. Seveda obstajajo – in to ne le za neutolažljivo obupane vernike – tudi drugačna znamenja (zanimivo je, da ravno zaničevalci religije, kakršen je npr. že omenjeni Michel Onfray, s strahom in odporom govorijo o dobi vrnitve Boga; podobne “temne” misli obhajajo tudi Alaina Badiouja in številne druge, na lokalni slovenski ravni npr. Marcela Stefančiča in Majdo Potrata). A ta znamenja so predvsem spodbuda h globinskemu premisleku, če nočemo, da se izživijo v kratkotrajnem sentimentalnem zanosu. Ta premislek pa mora odgovoriti na vprašanje: kako soočiti tako kulturo z religijo?

Takoj ko postavimo to vprašanje, že trčimo ob problem, ki izhaja iz zgoraj opisane (morda temeljne) značilnosti sodobne kulture: namreč, da ne izkazuje zanesljive identitete, da se tako rekoč legitimira kot protejsko bitje. V tem je bistveno različna od religije. Vendar to še ni razlog, da se vdamo. Tudi za krščansko, zlasti katoliško religijo je značilna notranja dinamika, ko gre za obstoj v različnih kontekstih. To je v različni meri (odvisno od oblike družbe in zgodovinskega obdobja) sicer značilnost vsake religije, a je prav posebej izrazita pri zahodnem, katoliškem (in protestantskem) krščanstvu. Za religiozni pogled je vse, kar je, vse, kar se dogaja, v območju milosti, neposredno odvisno od božje volje. V takem zornem polju je človek pri vsem, kar počne (zavedno ali nezavedno), v odnosu z Bogom. Bog je nenehoma navzoč, saj samo po tej navzočnosti človek in svet sploh obstajata. Kljub temu pa so potrebne posebne dejavnosti (obredi, molitve), v katerih se božja navzočnost nekako zgosti (odveč je dodajati, da je človek tisti,

ki potrebuje tako zgostitev in jo zato razume kot božji dar). Imamo torej dva konteksta: širšega, v katerem je božja navzočnost razpršena v nešteto oblik in v katerem se govorjenje cepi v najrazličnejše jezikovne zvrsti; in ožjega, ki ga zaznamuje ne le posebna intenzivnost razmerja z Bogom, ampak tudi s tem povezan poseben jezik, ki ima dandanes značilnosti ezoteričnega koda (to velja za večino obrednega jezika, pa celo za svetopisemski jezik in osnovne krščanske termine, kot so "božji Sin", "božja Mati", "troedini Bog", "sijaj resnice", da sploh ne govorim o evangelijskem pomenu "Besede" ali o stavkih, kot je: "Kdor je iz resnice, ta posluša moj glas!"). Za avtentičen krščanski obstoj bi bilo potrebno ves čas prevajati jezik ožjega, v katerem je razodeta božja beseda in kjer Bog razločneje "govori", v jezike širšega. Posebej pomembno je to v horizontu kulture: če hoče biti vera razumljiva navzven, se morajo verniki naučiti teh "tujih" jezikov, še sploh, ker so le-ti njihove druge materinščine. Avtonomija zemeljskih stvarnosti je torej relativna, a je vendarle nezanevarljivo dejstvo. Tu je mogoče izreči tudi nekaj aktualne, konkretne kritike na slovenske razmere. Ne strinjam se sicer s tistimi, ki zmajujejo z glavo nad tem, da se mučeniška Cerkev počasi spreminja v učinkovito ekonomsko podjetje s skrb vzbujajočimi znaki korupcije; toda takih izjav ne slišim samo iz proticerkveno nasršenih medijev, ampak tudi iz ust ljudi, ki sicer morda niso intelektualno impregnirani pred medijskim družbenim inženiringom, a so zagotovo resni kristjani, vsekakor boljši kot jaz. Razumljivo je, da se Cerkev mora naučiti ekonomskega jezika in logike, pravne in politične govorice; prav je, če zna v njih brezhibno in korektno občevati. Ni pa dobro, če ostane samo pri teh jezikih in govori v njih bolj na glas kot v svoji prvi materinščini. Prevajanje, to nikdar dokončano delo religiozne etike, je še veliko zahtevnejše. Seči mora tudi na druga področja, zlasti pa na

področja kulture v ožjem pomenu (tu je še posebej zahteven vstop na spolzka tla umetnosti). Religija bi morala znati tudi poslušati, zares poslušati. A se ne zadovoljiti s tem, temveč morda s svojim posluhom doseči posluš pri areligiozni (ali celo antireligiozni) kulturi. Ne trdim, da se vse to že ne dogaja, in vem, da je potrebna za to tudi določena stopnja benevolence na strani kulture. A vendar! Zdi se, da zaradi nedotaknjenih potencialov komunikacije religiozno življenje postaja vse bolj kulturno nerelevantno, kulturno dogajanje pa vse puščobnejše, sterilnejše, in se vse bolj izživlja v samonamenskem pogonu lastnih mehanizmov. Važno pa je, da religija na kulturo ne gleda kot na potencialni prostor svoje ekspanzije, kot na svoj morebitni fevd, temveč soudeleženko v dogajanju celote, s katero soustvarjata druga drugo. Njen izziv niso eventualni bodoči plačevalci cerkvenega davka, temveč smisla lačni ljudje. Njih želi povabiti na pot skupnega iskanja. *Homo omnium horarum* – človek za vse ure, ni človek, ki bi poljubno spreminjal svojo identiteto glede na življenjski kontekst, pa tudi ne rigiden, na življenje neobčutljiv človek: je nekdo, ki se neutrudno išče v vseh okoliščinah in si prav v tem iskanju ostaja zvest. Nekdo, ki vselej že ima to, kar večno išče.

Točka zблиžanja

Kultura in religija se morda lahko zblížata na skupni točki: tam, kjer vsaka na svoj način segata v transcendenco. Kljub vsem zgornjim pomislekom namreč mislim, da religije ni mogoče izločiti iz kulture, ne obratno. Religija je zmeraj historična, čeprav meri onkraj zgodovine, zmeraj se dogaja znotraj človeškega sveta in je zato nujno zvezana z družbenim življenjem. Je del kulture. Je način, na katerega kultura artikulira človeško spopadanje z vprašanji izvora, identitete in cilja, tudi in predvsem s "prekletimi" vprašanji, vprašanji brez (racionalnega) odgovora.

Zato pa je tisti del, na katerem kultura tudi zadeva ob svoj rob, se odpira v brezno.

Kultura pa se tej točki najbolj približa z umetnostjo, oziroma z njeno kvintesenco: poezijo.

“Kdaj naposled smo?” v eksistencialni nemir takšnega vprašanja se na enem od svojih vrhuncev razžari poema *Sončev kamen* mehiškega pesnika Octavia Paza. In to je v resnici ključno vprašanje našega časa. Kdaj, kateri jaz, kateri ti, kateri mi *zares* presojava življenje, kdaj imajo naša uzrtja in naša spoznanja resnično težo, ki presega meje najožjega konteksta? Težava – ponavljam: gre za vitalno težavo naše “postmoderne” in ne le te družbe –, na katero kaže zgoraj navedeni verz, pa ni le v tem, kako prevesti težko primerljive ali povsem neprimerljive uvide različnih ljudi v skupni jezik realnosti, ampak kako vedeti, kateri mojih k nedosegljivi celoti namerjenih uvidov je najbolj avtentičen. Doživljaljsko obzorje se širi in oži, odpira in zapira kakor Lorcova pokrajina oljk; na njem mi stopajo v ospredje zdaj te, zdaj one stvari, začasno se moje videnje neke določene situacije v svetu poistoveti z “objektivno” podobo, ki ji moram slediti v eni socialni vlogi, npr. kot predavatelj ali raziskovalec; ta podoba me spremlja še nekaj časa v vlogi sosedu, očeta ali zaljubljenca, potem pa se kar naenkrat z njo nekaj zgodi: ne, ne izgine, ampak ugasne, prekliče jo druga “objektivna” podoba ali pa jo še večkrat zasujejo podobe sveta, ki jih naplavlja valovi neprestopno individualnih izkušenj, neulovljivi za neprimerne instrumente objektivističnega zapopadanja stvarnosti. In to se dogaja ves čas, ko zunanji ali notranji sunki premeščajo gorišče mojega doživljanja.

Toda obstaja neki trenutek, redek, a nepozaben, ki na osvobajajoč način dekontekstualizira našo samoizkušnjo ali pa vzpostavlja kontekst vseh kontekstov. To je trenutek, ko se nas vsaj za kratek čas polasti “pozabljenka osuplost nad tem, da smo”, kot se glasi neki

drugi verz *Sončevega kamna*. Harmonija – vse, kar je tako nepresegljivo razločeno v mojih lastnih in v naših pogledih, se čudežno poveže, ko zadene ob rob vseh horizontov, ob smrt. Lahko to občutje sporočimo drug drugemu? Morda ne v celoti, ne neposredno, toda če se je res zgodilo, odslej diha, zdaj šibkeje zdaj močneje, skozi vsa naša dejanja in besede, skozi celoto naših oseb.

Vrnimo se k vsakdanjosti: tudi če pride mo do takšnega zblizanja, do povezanosti najglobljih človeških uvidov – kaj to pravzparav pomeni? V bistvu jih ni mogoče trajno povezati, in zdi se, da je to pač usojena danost. Kakor je brzčas usojena danost tudi iskanje presečišč, medsebojno približevanje. Iskanje skupnega jezika. Je potemtakem usoda vsakega razmišljanja o teh problemih zgolj ponavljanje “večnih” splošnih resnic, nekakšnih modrostnih puhlic v zmeraj na novo redizajnirani in estetsko posodobljeni obliki? Rekel sem že, da se mi zdi pomembno, zdravo iskati praktične posledice in zaključke. “No, konec koncev pomenijo praktičen zaključek tudi pravkar zapisane besede,” bo kdo rekel, “le da zvenijo malce resignirano.” Res je, a mislim, da gre pri tem iskanju vendarle še za veliko več: kakor govorimo, denimo, o politični kulturi in iščemo v tem pojmu pomembna konkretna napotila in rešitve, tako ima tudi zavestno rešpektiranje komplicirane problematike religioznega sveta lahko zelo otipljive, pomembne in po mojem pozitivne družbene učinke, čeprav si ne delam iluzij, da bi bilo moč zlahka odpraviti *realno* preteče civilizacijske konflikte ali da je mogoče stabilizirati utripajoči, prelivajoči se svet individualnih predstav o sebi in svetu in z njim zvezanega vrednotenja.

V aktualni zgodovinski stvarnosti bi to pomenilo več razumevanja: manj mehansko dojemanje pomena kulture in umetnosti, bolj eksistencialno zavezujoče branje, gledanje, spremljanje umetniških del, pa tudi prizadetjšo sodbo o njih. Pomenilo bi bolj skrbno

in dosledno govorjenje o politični odgovornosti in slovenski zgodovini. Na drugi strani pa bi se zmanjšale možnosti npr. za izigravanje ideje o pluralizmu religij zoper krščanstvo, ki je bilo kar pomemben del protireligiozne strategije, in morda bi se odpravili apriorni zadržki odločujoče "kulturne javnosti" zoper umetnost ljudi, ki doživljajo svet krščansko. Morda bi občutje nevidne harmonije vsaj malo dvignilo raven "dialoga", tako da bi namesto neznosno moralističnih skatoloških tirad, s katerimi univerzitetni profesorji filozofije napadajo katoliško Cerkev, pa tudi vero nasploh, vsaj kdaj pa kdaj slišali kritične glasove, ki resnično iščejo.

Toda to je samo nekaj sugestij, na katere boste znali bolje odgovoriti od mene. "Naj moj govor nič več ne zadržuje te vaše želje," kot pravi Pico della Mirandola na koncu svojega govora o dostojanstvu človeka, "saj mi je v veliko veselje, ko vidim, prečastiti možje in žene, da pripravljene in oboroženi že čakate na bitko. Že kliče tromba: v boj torej, in naj nas spremljata pri tem sreča in blagoslov!"¹⁷

* Predavanje na forumu Dialog med vero in kulturo, Lovran 2007.

1. Harmonie aphanes phaneres kreiton, frg. 54 DK; 47 B; 9 Marković. "Nevidna ("podpovršinska") metoda povezovanja med nasprotjema vsake stvari je močnejša od realnih povezav. Je to mehanska povezava dveh simultanih nasprotij (Marković, zlasti pa Sandbach). Je to "polna enotnost", najtesnejša povezava, medtem ko je vidna povezava evidentna posledica obstoja dneva in noči, življenja in smrti (Gigon, Walzer); ali pa hoče izrek reči, da je povezava med nasprotji močnejša kot povezava med podobnostmi ali med očitno medsebojno povezanimi stvarmi (ki jih odkriva ne-analitični, tj. ne-filozofski pogled na stvari okrog nas (Kirk)). Ali pa namiguje celo na to, da šele preko svojega nasprotja vsaka stvar začne bivati in notranja enotnost (tauton) postane vidna šele skozi dvojnost, nasprotje in večno premeno? (Reinhardt, *Parm.* 197).
2. Prim. F. Schleiermacher, *O religiji* (prev. S. Krušič), Ljubljana, Logos, 2005, 79.
3. Prim. Maritain, *Taylor - Sources of the Self*.

4. U. Beck, *Družba tveganja. Na poti v neko drugo moderno* (prev. Mojca Savski), Ljubljana, Krtina (Temeljna dela), 2001, 235.
5. A. Giddens, *Preobrazba intimnosti* (prev. P. Mesec), Ljubljana, Založba *Cf., 9.
6. Z. Bauman, *Teškoča moderna* (prev. B. Cajnko), Ljubljana, Založba *Cf., 2002, 32.
7. *Isti*, 52.
8. Tu velja po mojem opozoriti na zelo pomembno Unamunovo distinkcijo: lahko namreč imamo veliko množico individuumov, torej nedeljivih, pa tudi ostro ločenih posameznikov, ki pa so kakor vrči, napolnjeni z docela enako, ne-individualizirano tekočino – stojijo vsaksebi, ljubosumno varujejo svojo samobitnost, v kateri pa v resnici sploh ni enkratnosti, ampak je popolnoma reproducibilna; predvsem pa ne stopajo v odnos, v interakcijo. Ta je mogoča samo pri povsem drugačni naravnosti, ki jo Unamuno ponazori z naslednjo prisposobo: meje oziroma stene takšnega bitja so ozmotične; takšno bitje svojo pravo vsebino išče in soustvarja tako, da nenehoma stopa v, moderno rečeno, dialoška razmerja z drugim, lahko pa bi rekli tudi v kreativni Heraklitov polem, v katerem se vzajemno oblikuje enkratnost bitij. V tem spopadu se prvotna vsebina osebe spreminja z vsebinami drugih oseb, vendar je vselej v posebnem, idiosinkratičnem razmerju, kar pomeni v povsem enkratni in neponovljivi obliki. Takšna zagnanost v svet ne pomeni akcionizma ali pozunanjenosti eksistence, prav nasprotno: gre za samodoživljanje v tistih temeljnih razsežnostih, kjer prepoznaš konstitutivno vlogo drugega za svoje bitje (podobno, čeprav v drugačni perspektivi, kot jo je opisoval Martin Buber), ki pa v tej svoji oplojenosti z drugim in v neločljivi povezanosti s svetom doseže svojo edinstvenost v polnem smislu; šele tu se pozkaže vsa njegova ontološka teža, ko se z njegovo smrtnostjo postavi pod vprašaj obstoj in smisel vse resničnosti.
9. R. Otto, *Sveto* (prev. T. Virk), Ljubljana, Nova revija (zbirka Hieron), 1993, 16.
10. M. Onfray, *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*, Paris, Éditions Grasset&Fasquelle, 2005.
11. Prim. F. Schleiermacher, *n. d.*, 50.
12. *Prav tam*.
13. Prim. F. Schleiermacher, *n. d.*, 51.
14. Spis *O religiji* je izšel v več izdajah: prva je bila leta 1799, naslednje, v katerih so pomembni popravki, pa 1806, 1821 in 1836.
15. Prim. B. Klun, Rojstvo religije iz mističnega občutja, v: F. Schleiermacher, *n. d.*, 19.
16. Prim. F. Schleiermacher, *n. d.*, 21.
17. Prim. Pico della Mirandola, *O človekovem dostojanstvu* (prev. B. Senegačnik), Ljubljana, Družina (Tretji dan), 1997, 38-39.

Korenine in pasti ločitve po evropsko

I.

Ne strinjam se sicer s tistimi, ki so lansko leto zlivali gnojnico na peščico tretjerazrednih karikaturistov nepomembnega časnika in se kljub nekaterim pomislekom navduševali nad versko vnemo protestnikov zoper blasfemijo, vendar se mi kot omenjenim zdi, da nudijo s karikaturami povezani dogodki dobro izhodišče za vnovičen premislek o občutljivi in nikdar izčrpani temi razmerja med Cerkvijo in državo ali morda še širše med religijo in družbo. Kakor koli že na dogajanje gledamo, vsem je bržkone jasno, da je v ozadju ravnanja imamov in požigov zahodnih ambasad neko bistveno drugačno, od naših ustaljenih predstav celo svetlobna leta oddaljeno razumevanje tovrstnega razmerja. In čeprav je na vsak izziv mogoče odgovoriti na veliko načinov, se ob tokratnem zdi, da se vsi načini tokrat strnejo v dve temeljni možnosti. Po eni strani lahko kot kristjani in katoličani pritrdimo ogorčenju muslimanov, pri čemer tvegamo, da bomo sveže globalizirani svet pomagali spremeniti v farso, v kateri bodo pripadniki različnih religij kar naprej tekmovali v tem, kdo je zaradi domnevne politične nekorektnosti okolice bolj razžaljen. Po drugi strani lahko opozorimo, da je kljub mnogim podobnostim krščanstvo od islama tudi na točki razmerja z družbo in državo vendarle drugačno. A niti to ni brez tveganja, ker lahko z opozarjanjem na nujnost večjega ločevanja religije in družbe napeljujemo dodatno vodo na mlin večini med nami ne ravno dragega laicizma.

Če se človek loteva premlevanja takih vprašanj, se mu zdi, da ne more bistveno ustreliti mimo, če se odloči pogreti se ob pečici Starih, se reče pionirjev krščanstva, tistih kristjanov torej, ki so morali najprej razmišljati ne samo o dogmatičnih dilemah zgodnje Cerkve, marveč tudi o njenem razmerju do družbe, v kateri je, ne da bi sama hotela, morala (pre)živeti. Nesporno je, da so njihove izkušnje dodobra zaznamovale vsa poznejša soočanja članov Cerkve z vsemi naslednjimi družbami in zaznamujejo – na različne načine – še naša srečevanja z različnimi družbami (in državami) današnjega dne.

Vendar je potrebno takoj na začetku opozoriti, da izjave prvakov antičnega krščanstva o (idealnem) odnosu med Cerkvijo in državo veliko bolj kot njihove ugotovitve na drugih pomembnih področjih nosijo pečat čisto konkretnih okoliščin, v katerih so bile izrečene, ali bolje zapisane, kar pomeni, da jih je sorazmerno težko prenašati na kake drugačne razmere. Del poznejših (in sedanjih) težav kristjanov s temi vprašanji izhaja zatorej že iz dejstva, da so spričo (samega na sebi upravičenega) kanoničnega položaja mislecev skušali na vsak način kanonizirati tudi njihove tozadevne misli, v katerih pa, kot rečeno, ne smemo nujno iskati tako jasne in dosledne smeri kot pri drugih vprašanjih. Še zlasti pomembno je, da ni nič drugače z obema stebroma, ki stojita tako rekoč na začetku in koncu antičnega krščanstva, z apostolom Pavlom in sv. Avguštinom, katerih pogledi so imela na poznejša pojmovanja hkrati največji vpliv.

V manjši meri veljavnost izjav krščanskih pionirjev omejuje tudi dejstvo, da se vse po vrsti nanašajo na eno – če naj jo tako imenujemo – državno tvorbo, na rimsko državo z njenimi posebnostmi, kar pa ni tako bistveno, ker je z rimskim izročilom skoraj kot s popkovino povezano skoraj celotno območje, ki je pozneje obveljalo za krščanstvo jedro. Po drugi strani ni izključeno, da je iz rimskih razmer izvirajoče razumevanje odnosa med religijo in družbo prispevalo svoj delež k relativno malo uspešnemu krščanskemu misijonskemu projektu na nekaterih območjih, zlasti na Daljnem vzhodu. A s to specifično problematiko se v okviru pričujočega prispevka kajpak ne kanim ukvarjati.

Spričo doslej povedanega bo prav, da naprej na kratko orišem družbeno podnebje, v katerem se je krščanstvo znašlo, ko se je iz Palestine začelo širiti po rimskem imperiju. Seveda sprejemam očitke, da gre za splošno znane stvari, a nekaj opozoril bo prejkone nujno potrebnih. O naravi in obsegu rimske religioznosti so mnenja precej deljena. Znana je uničujoča sodba grškega zgodovinarja Polibija že iz 2. stoletja pr. Kr. (ki pa jo je sam imel prej za kompliment), češ da rimski oblastniki z razsežnim kultom mečejo preprostemu ljudstvu zgolj pesek v oči, da bi ga lažje obvladovali, sami pa v bogove prav nič ne verjamejo. In čeprav je tako mnenje lahko pretirano, je vendarle, kar zadeva Rimljane, določen prepad med zelo natančnimi obrednimi predpisi in bolj ko ne plitvo osebno religioznostjo očiten, česar pomembni pisci o religiji, denimo Cicero, niti ne poskušajo skriti.

Tako je zanje *religio* predvsem natančno opravljanje obredov (in mnogi samo besedo izpeljujejo iz glagola *re-legere*, tj. 'pogosto, večkrat, natančno' brati), *pietas* (ki v krščanstvu postane 'pobožnost') pa ni nič več in nič manj kot *iustitia erga deos*, pravičnost do bogov, to pa lahko hitro postane zgolj drug izraz

za *commercium*, obredno "trgovino" med božanstvom in človekom, kjer osebnost tistega, ki kult vrši, velja malo ali nič (značilno je, da redke namige na to, da je pravičnik prej uslišan kot grešnik, najdemo zlasti pri – komediografih).

Po drugi strani ni nobenega dvoma, da je rimska država okolje, v katerem sta religija in družba najtesneje povezani, kar bo kristjanom spočetka (in celo še v času po Konstantinu) povzročalo nemalo težav, saj se je bilo ob čisto vsakdanjih opravilih zelo težko izogniti elementom in obredom državnega kulta. Rimljani so namreč ravno "trgovsko" naravo (krivično bi bilo sicer, ko bi omenjeno lastnost obešali samo njim, ker brez njenih sledov niso niti strani Stare zaveze) svoje religije vzeli smrtno resno in niso dvomili o tem, da ob pravilno izvedenem obredu tudi bogovi brezpogojno opravijo svoj del. Zatorej je lahko isti Polibij skoval paradoks, da so "Rimljani bolj pobožni od bogov samih". Za kristjane je bilo še pomembneje, da je bilo dosledno izvrševanje predpisanih obredov neločljivo povezano z uspešnostjo države navzven in navznoter. Kar se je odrazilo na dveh ravneh: po eni strani je bilo pomembno, da vsi prebivalci sodelujejo pri državnem kultu, po drugi strani pa so si Rimljani sami že sorazmerno zgodaj (menda že ob osvojitvi Vejev 396 pred Kr., zelo očitno ob uvedbi Kibelinega kulta v času druge punske vojne) prizadevali v svoj religiozni sistem vključiti božanstva čim večjega števila ljudstev, da bi si zagotovili njihovo podporo v skladu s svojimi temeljnimi predstavami o bogovih. Spričo tega mnogi zoperstavljajo domnevno "rimsko odprtost" na verskem področju krščanskemu ekskluzivizmu. V enem prvih krščanskih apologetskih spisov v latinščini Minucij Feliks poganu Ceciliju polaga v usta dobro oznako rimske religioznosti: "*Vidimo, da imajo v vseh deželah, provincah in mestih tuja ljudstva svoje obrede in da ča-*



stijo lokalne bogove, kakor prebivalci Elevzine Cerero, Frigijci Mater, prebivalci Epidavra Eskulapa, Kaldejci Bela, Sirci Astarto, Tavrijci Diano, Galci Merkurja, Rimljani pa častijo vse. Tako njihova moč in oblast zajemata območje vsega sveta, tako se je njihov imperij razširil onkraj sončevih poti in meja samega oceana, medtem ko so se z orožjem vadili v sveti kreposti, medtem ko so utrjevali mesto s svetimi obredi, s čistimi devicami, z mnogimi častmi in naslovi svečenikov, medtem ko so oblegani in ujeti na Kapitolu častili bogove, ki so jih dru-

gi jezne že zaničevali, [...] medtem ko so od povesod vabili bogove v goste in ustvarjali svoje, medtem ko so oltarje postavljali tudi neznanim bogovom in manom. Tako so si, ko so prevzemali obrede vseh ljudstev, zaslužili tudi njihova kraljestva.” (Oktavij, 6,2 sl.).

Razumljivo kristjani tovrstnih pogledov niso mogli sprejeti in z njimi tudi niso mogli sklepati omembe vrednih kompromisov, saj Kristus zanje nikoli ni mogel postati zgolj eden od članov panteona, v katerem bi se družil s Kibelo, Jupitrom ali Bakhom (kar

je bil sicer bolj ali manj eksplicitno izražen predlog poznoantičnega kritika krščanstva Porfirija, v katerem bi mogli morda celo gledati predhodnika vseh tistih, ki so v zgodovini prisegli in še danes prisegajo na razvpito krilatico *Kristus da, Cerkev/krščanstvo ne*). In tu se najdemo pred bistveno določnico zgodnjekrščanskega pogleda na državo in odnosa do nje. Po eni strani je krščanstvo med redkimi velikimi religijami, ki se v prvih stoletjih svojega obstoja nikakor niso sončile v milosti državnih oblasti, marveč so bile s temi prekone na bojni nogi. To je v kričočem nasprotju denimo z razvojem v islamu, ki je kaj kmalu po svojem nastanku postal idejni temelj in motor ekspanzije novonastale arabske vesile (le-te brez islama sploh ne bi bilo). Zato ni presenetljivo, da v krščanstvu obstajajo veliko močnejši nastavki za pojmovanje religije in države (pa celo družbe) kot dveh ne nujno tesno povezanih, če ne celo povsem ločenih entitet.

Po drugi strani so kristjani, ker so se zavedali, da ob vprašanju državnega kulta (in vedno bolj kulta cesarja) rimski državi ne morejo iti nasproti, to poskušali večinoma nadomestiti na drugih področjih (zdi se, da so bili tisti, ki so cesarstvo preprosto razglasili za hudičevo delo, s čimer je bila stvar v glavnem opravljena, že od začetka v manjšini). Jasno je, da sta obe – med seboj ne ravno kompatibilni – predpostavki pripeljali do zanimivih in usodnih rezultatov.

II.

Kristjanom je bilo veliko do tega, da v nasprotju s svojo domnevno drugačnostjo ali celo prevratnostjo na verskem področju izpričajo svojo popolno lojalnost cesarstvu in cesarju v vsem, kar od njih ne zahteva odpovedi osnovnim načelom njihove vere. Če te želje nimamo pred očmi, težko razumemo nekatere izjave ključnih krščanskih mislecev že iz najzgodnejšega obdobja in jim zlah-

ka pripišemo pomen, ki ga bržčas nimajo. Kot sem poudaril že na začetku, moramo skoraj ob sleherni zgodnjekrščanski misli o državi in njeni oblasti najprej oceniti okoliščine, v katerih je bila izrečena, sicer brcnemo krepko mimo.

Sicer so bili prvi kristjani prepričani, da se morejo ob tovrstnem razmerju do državnih oblasti opreti na besede Jezusa samega, namreč na tisto znamenito izjavo o cesarjevem in Božjem. Vendar so v svoji zgoraj omenjeni želji najbrž pretiravali in prezrli, da bistvo Jezusovih besed ni v (domnevnem) poudarjanju enakovrednosti Božjega in cesarjevega, marveč je njegova misel povsem logično nadaljevanje celotnega svetopisemskega izročila, ki zelo dobro ve, da obstaja ob sferi človeškega, kjer gre oblastem vse spoštovanje, še sfera Božjega, v kateri ne more človek, najsi bo tudi cesar, ničesar spremeniti in vanjo tudi nima vstopa. To je Davidu jasno povedal že Natan, v Jezusovem času pa Herodu Janez Krstnik. Seveda Jezus ni prevratnik ali revolucionar (vsaj ne v vulgarnem smislu), kot to nista bila niti Natan niti Janez Krstnik. Vendar prav zato aktualnemu oblastniku (oblastnikom) v imenu celotnega izročila tudi ne more izstaviti prazne menice, kot so si mnogokdaj razlagali kristjani in kot si je njegove besede razlagala prenekatera oblast, ko je Cerkev opominjala, naj da "cesarju, kar je cesarjevega", najsi so bile njene zahteve še tako neupravičene.

Če pa je Kristus jasno postavil mejo med cesarjevim in Božjim in tudi v tistem konkretnem, bolj ali manj ironičnem kontekstu dal vedeti, da obeh avtoritet nikakor ne gre izenačevati, smo že takoj pri naslednjem za to vprašanje relevantnim odlomkom v precej večji zadregi. Zdi se namreč, da apostol Pavel v znamenitem mestu iz *Pisma Rimljanom* nekoliko pozabi pristriči krila posvetnim oblastem, ko zapiše: *Vsak naj se podreja oblasti, ki so nad njim. Ni je namreč oblasti, ki*

ne bi bila od Boga. In te, ki so, so postavljene od Boga. Kdor se torej upira oblasti, se upira Božjemu redu. Tisti, ki se upirajo, pa si bodo nakopali obsodbo. Oblastnikov se namreč ni treba bati, kadar delamo dobro, ampak kadar delamo hudo. Hočeš, da ne bi imel strahu pred oblastjo? Delaj dobro, pa boš imel od nje priznanje. Oblast je namreč Božja služabnica tebi v dobro. Če pa delaš hudo, se boj! Ne nosi namreč meča zastonj; Božja služabnica je, ki se maščuje zavoljo jeze nad tistim, ki počenja hudo (Rim 13, 1-4).

Vpliv Pavlovih misli je bil izjemen. Hkrati pa se je v poznejših stoletjih pogosto zastavljalo tudi vprašanje, kako se soočiti s temeljno težavo navedenih vrstic. V njih namreč nikjer ni omenjena kakršna koli omejitve, ki bi jo morala (pozemska) oblast upoštevati. Njen izvor od Boga – tako se vsaj zdi – pokrije vse, dolžnosti so le na strani tistih, ki so oblastnikom podrejeni. Čeprav bi bilo mogoče potegniti vzporednico z Jezusovim odgovorom Pilatu, da ne bi imel nobene oblasti, ko mu ne bi bila dana od zgoraj, je očitno, da je Pavel v svoji apologiji države veliko bolj ekspliciten. Mnogi razlagalci so skušali pastem predobesedne razlage odlomka ubežati s sklicevanjem na pričakovanje skorajšnjega konca sveta, ki da je temeljno ozadje celotnega Pavlovega pisanja. A za naslednje rodove kristjanov, ki so trčili ob besedilo, je imela ta omejitev silno majhen pomen. Pomenljivejše za današnje razumevanje apostolovega pisanja je poznavanje zgodovinskih okoliščin, v katerih je nastalo. Seveda učitelj narodov iz Tarza še ne ve za težave z rimsko državno oblastjo, s katerimi se bo Cerkev kmalu srečala, zato v ozadju ne more biti želja po izkazovanju lojalnosti cesarstvu in cesarju kot nadomestilo za “neposlušnost” na verskem polju. Pač pa skuša odvrniti kristjane od sodelovanja v judovski vstaji proti Rimu, za katero so krščanske skupnosti prav v tem obdobju skušali pridobiti judovski uporniki. Da bi do-

segel svoj cilj, ki ga je bilo glede na nadaljnji razvoj dogodkov nedvomno vredno doseči (saj bi morebitna udeležba palestinskih kristjanov v judovski vstaji verjetno imela katastrofalne posledice), je uporabil besednjak, za katerega je moč reči, da je bil ustrezen za prepričevanje naslovnikov pisma, medtem ko je gledano absolutno prejkone neustrezen. Povedano drugače: gotovo je opozorilo, da je vsaka oblast od Boga in da ji slehernik dolguje absolutno pokorščino, dosegla svoj namen pri tistih, ki so morda oklevali, ali naj se pridružijo uporju zoper oblast, vprašanje pa je, ali je lahko Cerkev ob upoštevanju teh vrstic vedno primerno odgovorila na izzive časa.

Nobenega dvoma pa ni, da so apostolove misli v vseh obdobjih padale na plodna tla. Zlasti v obdobju pred uradnim priznanjem krščanstva, ko so dobro ustrezale apologetskim namenom v odnosu do države. Pogosto so odmevale v povezavi z drugim Pavlovim naročilom, izrečenim v 1. pismu Timoteju, kjer se je zavzel za to, naj kristjani molijo za kralje in poglavarje. V celoti gledano je bilo precej manj odmevno od Pavlovega le nekaj desetletij mlajše videnje stvari, izraženo v Knjigi razodetja, kjer je rimska država s svojim cesarjem vred izenačena s pregovorno grešnim Babilonom.

Večina apologetov je sledila apostolu narodov ali po svoje razumljenim Jezusovim besedam o Božjem in cesarjevem. Že Justin je tehtnico precej nagnil na cesarjevo stran, ko je navedel omenjene besede in jih pokomentiral takole: “*Davke in druge dajatve, ki ste jih določili, skušamo vašim uradnikom vselej dajati prej kot vsi drugi, kakor nas je On učil. [...] Zato sicer molimo samo Boga, vama pa smo z veseljem pokorni v vseh drugih stvareh, saj vaju priznavamo za cesarja in vladarja ljudi in molimo za to, da bi imela razen kraljevske oblasti tudi razumno razmišljanje.*” (Justin, Prva apologija 17). Ta navedek lepo vsebuje oba bistvena poudarka večine krščanskega



razmišljanja o razmerju Cerkve in državne oblasti v prvih stoletjih. Irenej iz Lyona gre pri poudarjanju božjepравниosti oblasti še dlje in izrecno poudari tisto, kar smo že pri Pavlu v Pismu Rimljanov označili za šibko točko. Po Ireneju človek oblastem sploh ne more postavljati omejitev. Vsakršno možnost za to si je namreč zapravlil s svojo podivjanostjo, posledico odpada od Boga. Slednji je, da bi omilil posledice tega odpada in hudičevega zapeljevanja človeka, vzpostavil posvetno oblast, ki srbi za vsaj relativen mir, to pa ji daje

pravico do tako rekoč poljubnega ravnanja, ki vključuje tudi kaznovanje in mučenje (v skrajni konsekvenci takšno stališče opravičuje celo preganjanja kristjanov!). Z Irenejem je skrajno razumevanje Pavlovih izhodišč vsekakor doseglo vrhunec.

Manj skrajna stališča, a še vedno bolj ali manj na isti valovni dolžini, je ob vprašanju državne oblasti zastopal zagotovo najglasnejši med zgodnjimi latinsko pišočimi apologeti Tertulijan. Tudi on je zatrdil, da cesarja postavi Bog (*Kristjan ni sovražnik nikogar,*

še posebej ne cesarja; ker ve, da je postavljen od Boga, je potrebno, da ga ljubi kot samega sebe, ga spoštuje in časti ter mu želi dobro skupaj s celotno rimsko državo; Skapulji 6). Značilno rimski je Tertulijan s tem v zvezi predvsem v dveh točkah. Po eni strani se eksplicitno naveže na kulturni formalizem poganske okolice, ki mu je le-ta pripisovala odločilen pomen za blagor države, in zatrdi, da pravzaprav edinole kristjani opravljajo zares koristno in pravo bogoslužje, ko častijo edinega pravega Boga (medtem ko gredo molitve poganov, posvečene malikom, v prazno). V svojem značilnem slogu Afričan iz Pavlovih predpostavk izpelje celo presenetljiv sklep, ko zapiše: *Toda kaj bi še dlje govoril o krščanskem strahospoštovanju in vdanosti do cesarja, na katererega moramo gledati kot na tistega, ki ga je izbral naš Gospod, tako da bi po pravici rekel: Cesar je bolj naš, saj ga je postavil naš Bog?* (Apologetik 33,1). V nadaljevanju poudari še, da samo kristjani postavljajo vladarja na pravo mesto, to je na mesto takoj za Bogom (in ne skupaj z njim kot pogani), s čimer spet bolj koristijo njegovemu blagru.

Da bi se "odkupil" za to (po njegovem sicer upravičeno) odrekanje božanskega položaja državnemu poglavarju, poseže avtor *Apologetika* še po enem argumentu, ki bo postal v prihodnjih desetletjih del železnega repertoarja latinskega apologetskega pisanja. Izpostavi namreč bistveno razliko med krščanskimi in poganskimi cesarjevimi podaniki. Ne le, da prvi edini zares molijo za vladarja, nikoli jim tudi ne pride na misel, da bi se postavljali na stran uzurpatorjev (bližal se je že čas pogostih menjav na cesarskem prestolu) ali dvomili o upravičenosti vlade enega človeka (tako npr. v spisu *Skapulji*). To je pomemben poudarek, saj že nakazuje pot, po kateri bo zlasti strumno hodil Laktancij, ko bo v imenu analogije med enim Bogom in enim zemeljskim vladarjem bičal Dioklecijanovo tetrahijo in nastopal – kristjani pa

z njim vred – kot zagovornik resničnih rimskih vrednot, v nasprotju z napol barbarskimi nosilci oblasti, kot sta bila Galerij ali Maksimin Daja, glavna negativna lika njegovih *Smrti preganjalcev*. A k temu še pridemo. Povedati je potrebno, da izrazito krščansko poudarjanje monarhizma (ki je bilo izrednega pomena za nadaljnji poznoantični in srednjeveški razvoj) zagotovo ni naletelo na ugoden odmev pri stari rimski senatni aristokraciji, ki jo je bilo še v začetku 5. stoletja (pa še pozneje) zelo težko ogreti za krščanstvo.

Krščansko navdušenje za Rim se je sicer napajalo iz več virov, med katerimi kaže omeniti zlasti dva. Prvi je znova po (bolj ali manj brez resne podlage) svoje razumljeno mesto iz spisov apostola Pavla, natančneje iz *Drugega pisma Tesaloničanom*, kjer je o prihodu sina pogube (Antikrista) med drugim rečeno: *Veste pa tudi, kaj ga zdaj zadržuje, da se ne more razodeti pred časom. Skrivnost nepostavnosti je namreč že na delu; treba je samo, da se umakne on, ki zadržuje* (2 Tes 2,6 sl.). V "tistem, ki zadržuje" (sloviti *ho katéchon* grškega izvornika) so že zgodaj prepoznali rimski imperij – ta naj bi oviral Antikrista, da se ne more razodeti. In čeprav so si mnogi krščanski pisci želeli čim prejšnji Kristusov prihod, so v zavesti, da mora pred njim priti Antikrist, vendarle trepetali za usodo ne vedno ljubljene države, saj so v njenem obstoju videli jamstvo, da velikih nesreč, povezanih z nastopom Kristusovega nasprotnika, še ne bo. In kakor je Pavlovo mesto za razlago povsem odprto in bi lahko bilo namesto Rima mišljeno tako rekoč kar koli, je omenjena interpretacija celo take pisce, kot je bil Hipolit (ki si ni pomišljal Rimljanov razglasiti za Satanovo vojsko), zadržala pred popolnim odklanjanjem Romulove dediščine, pri v tej dediščini bolj domačih kristjanov pa je povzročila celo visoko stopnjo identifikacije z njo.

Drugi dejavnik je bil znova bližji tradicionalnim rimskim religioznim predstavam. Šlo

je za ugotovitev, ki jo je prvi razvil zgodnji grški apologet Meliton iz Sard. Zazdelo se mu je ne več ne manj kot to, da razcvet Rima pod Avgustom sovпада s Kristusovim rojstvom v času vladavine omenjenega cesarja. Vpliv te trditve je bil izreden, še zlasti zato, ker je nudila pri poganskem občinstvu ustrezno orožje zoper enega glavnih očitkov krščanstvu, da so se nesreče, odkar kristjani ne častijo več starih bogov, bistveno namnožile.

Spričo vsega navedenega ni moč trditi, da bi bili krščanski pisci prvih stoletij prevladujoče negativno nastrojeni zoper državno oblast in rimsko državo, čeprav je tudi res, da so jim izraze takšne ali drugačne lojalnosti polagale v usta prej trenutne okoliščine kot neka vnaprej začrtana usmeritev, če ne upoštevamo seveda kanoniziranih misli apostola Pavla in Kristusa samega (pri čemer so bile zlasti slednje – včasih kar zavestno – narobe razumljene in so kristjani poudarek videli tam, kjer ga v resnici najbrž ni).

III.

Drugačna pesem je odziv poganske okolice na izjemen trud, ki so ga kristjani vlagali v dokazovanje svoje zanesljivosti. Po eni strani so se pogani v cesarstvu skoraj vse do konca delali, kot da krščanstva sploh ni (kar velja celo za tiste zgodovinarje, ki so pisali v poznem 4. stoletju, ko je krščanstvo nedvomno že bilo pomembna sila). Po drugi strani splošno podnebje za Kristusove vernike tudi sicer ni bilo preveč ugodno, saj je bilo vse, kar so uspeli od rimskih oblasti iztržiti, naročilo cesarja Trajana, naj kristjanov uradniki ne iščejo, če jih ravno kdo ne prijavi. Da jih je treba v tem primeru kaznovati (s smrtjo), za cesarja ni nobenega dvoma. Seveda smo prerasli (ne tako oddaljene) čase, ko se je govorilo o milijonih krščanskih mučencev iz rimskih časov, vendar ostaja dejstvo, da se je morebitna prijava za kristjane praviloma končala slabo, kot nam pre-

dobro pričajo ohranjena poročila o mučeništvih (sv. Polikarpa, mučencev iz Scil, sv. Justina itd.). Država resda ni imela izkoreninjenja krščanstva za svojo prednostno nalogo, zato so centralno vodena preganjanja ostala velika redkost (četudi ne sprejmemo razlage nekaterih, da je bilo tako pravzaprav eno samo, Dioklecijanovo). Vendar tudi ni bila pripravljena zagotoviti krščanstvu kakršnega koli uradnega statusa. *Constitutio Antoniana* za kristjane ni veljala, pa tudi položaja, podobnega položaju prav tako monoteističnih Judov, si niso pridobili. O razlogih za to se je veliko razpravljalo, verjetno pa bo obveljala trditev, da so Rimljani lahko sprejeli zavračanje cesarskega kulta, če so ga zavračali strogo monoteistični Judje, veliko teže pa, če so isto počeli kristjani in obenem častili navadnega, na križu usmrčenega tesarjevega sina (povedati je potrebno, da so jim bili na tej točki apologeti s svojo nebogljenostjo kristologijo v zelo majhno pomoč).

Vsi apologetski napor kristjanov so tako izzveneli bolj ali manj v prazno. Tej zavesti se je končno pridružil še zelo dobro organizirani in v veliki meri nepričakovani udarec v podobi velikega Dioklecijanovega preganjanja. Sicer sta v imenu vzpostavljanja državne enotnosti po kristjanih udarila že njegova predhodnika Decij in Valerijan, a zadnje (in edino pravo?) veliko preganjanje je povzročilo strahotno psihološko zarezo. Če je Decijev odlok razklal krščansko skupnost, so odloki prvega vladarja iz obdobja dominanta ustvarili prepad med državno oblastjo in Cerkvijo, kakršnega poprej ni bilo, kljub posameznim tovrstnim poudarkom (že v *Knjigi razodetja*), ki pa se niso splošno prijeli. Toda celo zdaj se je jeza kristjanov usmerila predvsem proti aktualnim nosilcem oblasti in njihovim novotarijam, med katere je sodil tudi protikrščanski pogrom, in ne zoper Rim kot tak. Še več: najznačilnejši latinsko pišoči premišljevalec razmerja med

državo in Cerkvijo v tej dobi, Laktancij, je celo (upravičeno) obveljal za enega največjih razširjevalcev rimske slave med kristjani. Saj je v *Smrtih preganjalcev* in – če je verjeti drznejšim interpretacijam – že v prikazu krščanskega nauka, ki mu je dal značilno rimski naslov *Divinae institutiones*, ravno bičal domnevno nerimsko početje Dioklecijana in drugih tetrahov, ki se po njegovem niso pregrešili zgolj zato, ker so svoj izvor izpeljevali od Jupitra in Herkula, marveč tudi zato, ker so edino upravičeno vlado enega oskrunili s tem, ko so si državo razdelili na štiri dele. Laktancij se je tu kajpak uspešno naslonil na dolgo, od Melitona izviraajoče izročilo, ki je v Avgustu videlo idealnega vladarja. Slednjič je predvsem Dioklecijanovemu cesarju Galeriju in Maksiminu Daji, ki sta glavna negativna lika njegovega spisa o kaznih za preganjalce (Dioklecijan sam jo odnese še precej dobro), kot pravi Rimljan silno zameril njuno napol barbarsko poreklo in vseskozi opozarjal na barbarsko naravo njunih dejanj, spričo cesar so bili poganski Rimljani ravno tako pri-

zadeti zaradi preganjanj kot kristjani. V Laktancijevem najbolj znanem besedilu, ki ga je znameniti Arnaldo Momigliano oklical za “glas mrznje” in “grozno delce”, pač ni nikakršnega sledu o priseganju na božjepravnost oblasti; vsaj vsakršne ne. Se pa po drugi strani že izriše nova slika, slika razmerja kristjanov do krščanskega ali vsaj krščanskemu Bogu poslušnega cesarja (presenetljivo najbolj ob liku zmagovalca nad Maksiminom Dajo Licinija, čeravno Konstantin ne zaostaja dosti). Če je Laktancij s svojimi žolčnimi napadi na krščanstvu nenaklonjene vladarje na neki način izstopil iz ustaljenic tirnic in bil svetlobna leta daleč od kakega Ireneja, je po drugi strani zlasti v očeh poznejših stoletij obveljal za ob Evzebiju poglavitnega ideologa novega državnega cerkvenstva pod Konstantinom. Še bolj kot *De mortibus* mu je tak sloves (ki ne v cerkveni ne v posvetni sferi ni imel vedno pozitivnega predznaka, najbrž celo večinoma ne) prinesel dostavek k *Divinae institutiones* v podobi dveh posvetil Konstantinu. O dejanskem razmerju med obe-



ma je bilo prelitega toliko črnila, da so strokovnjaki izčrpali pravzaprav že vse možnosti – od tiste, da je Laktancij poslušno sledil Konstantinu lastni “teologiji zmage”, do tiste, da je bil Laktancij cesarjev teolog (in celo ideolog), ki naj bi svoj pečat pustil predvsem v slovitem govoru *Zboru svetih (Oratio ad sanctorum coetum)*, pri katerem nekateri enako vehementno zavračajo Konstantinovo avtorstvo, kakor ga drugi branijo. Predvsem se je pa potrebno zavedati, da afriški apologet ne predstavlja nikakršne vnebovpijoče izjeme med antičnimi krščanskimi pisci. Če je nekatere stvari, vse brez izjeme navzoče že pri predhodnikih, pretirano poudarjal v to ali ono stran, je to zgolj davek izjemnemu trenutku, v katerem je deloval. Zaznamovala sta ga naprej katastrofa velikega preganjanja (kot dvorni retor v Nikomediji jo je doživel čisto od blizu) in sorazmerno malo časa zatem čudež Konstantinove spreobrnitve. A osnovne konture krščanskega pogleda na državo in oblast se niti v tem trenutku niti pri Laktanciju niso spremenile.

IV.

Mislím, da na omenjeno dejstvo pogosto pozabljamó, ko razmišljamo in/ali pišemo o fenomenu, ki se mu pravi cesar Konstantin. Če je omenjeni možakar v preteklosti morda res bil deležen pretirane hvale, je danes položaj vsaj v zahodnem krščanstvu ravno nasproten (v vzhodni Cerkvi je skupaj s svojo, tudi na Zahodu čaščeno materjo še vedno eden poglobitvinih svetnikov). Na prvi pogled presenetljivo je, da mu v krščanskih vrstah ne gre bolje kot v laičnih. Če je razumljiva zadržanost slednjih, ki jim vse od Voltaira velja za poglobitvena negativca in “izdajalca” rimske dediščine, spričó cesar objokujejo nemilo usodo neuspešnega prenovitelja Julijana Odpadnika (čevravno je hvaliti Julijanove ukrepe, kakor so na pogled že simpatični, podobno kot hvaliti Lukašenka, ker je v Belorusiji obnovil sovjetski

sistem), je pri prvih manj razumljiva. Pa vendar se je tudi v zadnjih, z Brownovo *Da Vincijevo šifro* povezanih razpravah pokazalo, da se skušajo cerkveni ljudje čim bolj distancirati od Konstantinovega lika. K temu seveda prispeva do skrajnosti vulgarizirana Američanova interpretacija, v skladu s katero naj bi Konstantin tako rekoč do temeljev po svoje preoblikoval podobo krščanske vere. Zato je razumljiv poskus nekaterih prikazati cesarja kot človeka, ki o krščanstvu ni kaj dosti vedel in ki se je nanj oprl bolj ali manj naključno, pa še to zgolj zaradi politične preračunljivosti. Zamera do prvega krščanskega vladarja Rima pa je še globlja: kot mu Voltairovi dediči očitajo, da je vpregel državo v cerkveni voz, mu mnogi teologi očitajo, da je Cerkev za vse večne čase podredil državi. “Konstantinski preobrat” že zdavnaj nima več zgolj pozitivnega predznaka in ne pomeni več trenutka osvoboditve, marveč hkrati in še bolj trenutek, ko naj bi se za krščanstvo na vseh področjih končalo idilično pionirsko obdobje, ko se ji še ni bilo treba ukvarjati s profanimi, njenega poslanstva nevrednimi opravili. Konstantin je v številnih teoloških učbenik postal grešni kozel, na katerega je moč preložiti odgovornost tako rekoč za vse stranpoti, na katere je Cerkev moribiti zašla zaradi zapletanja z državo.

Gotovo Konstantin Veliki ni ne vem kako simpatičen človeški lik in ga Julijan na tej točki nedvomno poseka. Njegov obračun s člani lastne družine in nekatera druga krvoločna dejanja so nanj vrgla precej sence in nedvomno prispevala k temu, da je krst odlagal vse do smrtne postelje. Sama oseba krščevalca je predvsem na Zahodu vedno zbujala zgražanje. A po drugi strani Konstantinova odločitev za krščanstvo in njegovo vse očitnejše podpiranje Cerkve, pa tudi prvi protipoganski ukrepi nikakor ne gre presojeti zgolj v luči hladnega računa spretnega politika, kar je mož, ki je izšel kot zmagovalec iz spopada množice cesarjev in vladal več kot trideset let,

zadnjih trinajst let kot edini vladar cesarstva, vsekakor bil. S svojimi sodobniki je cesar iz Niša delil globoko zanimanje za duhovna vprašanja in nekatera poročila govorijo kar o dva tisoč videnjih, ki da jih je imel (vsa niso bila krščanska). Racionalist Evzebij zatorej z vidno zadrego poroča o dogodkih pred bitko pri Milvijskem mostu. Seveda so bili Konstantinovi pogledi mnogokdaj najbrž navzkriž z uradnim cerkvenim naukom, predvsem kar zadeva njegov odnos z Bogom, ki ga je očitno imel za svojega zaščitnika (v duhu "teologije zmage"), toda njegove legendarne teološke nepoučenosti – običajno jo ponazarja komentar arijanskega spora – ne gre precenjevati. In očitek, da bi se po njem in zaradi njega odnos Cerkev do državne oblasti radikalno spremenil in bi nastopil popoln prelom z izročilom, kratko malo ne more vzdržati. Želja po sobivanju in sodelovanju z državo je stara skoraj toliko kot krščanstvo samo.

Treba je tudi povedati, da so kritični toni o Konstantinu med njegovimi krščanskimi sodobniki izjemna redkost. Prvi izvirajo pravzaprav od afriških donatistov, pa še ti so – v duhu državi naklonjenega stališča – cesarja najprej prosili za pomoč in začeli šele potem, ko ni razsodil po njihovih željah, vpiti, da nima s Cerkvijo nič skupnega. Pobožni zgodovinar Rufin je šel v svojem svetem spoštovanju do Konstantinovega lika in dela celo tako daleč, da je dejanja, ki bi ga utegnila postaviti v čudno luč (npr. izgon Rufinovega poglavitnega junaka Atanazija), pripisal njegovemu sinu Konstanciju. Povezava med cesarjevo lastno teologijo in veliko hvaležnostjo cerkvenih ljudi do osvoboditelja Cerkev bi lahko, ko bi postala sistem, res bistveno spremenila razmerje med Cerkvijo in državo. Mnogi namreč menijo, da je Konstantin nase gledal kot na nekoga, ki ni v Cerkvii, marveč med njo in Bogom, v čemer so mu bili pripravljeni vsaj nekateri kristjani slediti (denimo Evzebij). S tem bi odpadla ali se vsaj

zabrisala ločitev med vladarsko in duhovniško službo, kot jo poznamo pravzaprav že iz judovstva (saj je tam početje Makabejcev nalletelo na mestoma hud odpor). A se ni zgodilo nič prelomnega, vsaj na površini predvsem zato ne, ker nihče od Konstantinovih naslednikov ni premogel njegovega nimba in njegove avtoritete. Resda je šel vzhodni del cesarstva in z njim pravoslavje po deloma drugačni poti, saj je tam še več kot tisoč let vselej obstajala bolj ali manj močna osrednja (cesarska) oblast, toda Konstantinu se ni nihče približal. Na Zahodu pa so se že kmalu začele homatije, ki so sčasoma Cerkvii prinesle pravzaprav ugodnejši položaj kot cesarju in le malo vladarjev se je še lahko enakovredno kosalo z vplivnimi škofi. Zatorej je bilo ravnotežje med svetim in svetnim v prihodnjem tisočletju, če že, večinoma nagnjeno na stran Cerkev, ne da bi ta seveda posebej poudarjala nujnost ločitve od države. Pa tudi sicer nas že delovanje glavnega protagonista na cerkveni strani v poznem 4. stoletju, sv. Ambrozija, pouči, da so bile pogosto spet zelo konkretne okoliščine tiste, ki so narekemale nekatere na videz epohalne korake. In tudi sv. Ambroziju bi bilo ob primerih bazilike v Milanu in sinagoge v Kaliniku moč očitati, da je zastopal precej ozke in parcialne interese, čeravno ni težko verjeti, da je bil globoko prepričan v upravičenost svojega ravnanja. Drugače je z incidentom v Solunu, a tam bi bili stvari spet povsem drugačne, ko ne bi v osebi cesarja Teodozija na nasprotni strani stal človek, ki ga lahko ob vseh omejitvah štejem za iskrenega kristjana.

Končno so čisto konkretne okoliščine botrovale tudi pogledu na državo sv. Avgušтина, ob Pavlu najvplivnejšega premišljevalca razmerja med krščanstvom in družbo v antiki. Navidezno apokaliptični padec Rima leta 410 mu ni narekoval le, da skuša vzeti ostrino poganskim očitkom kristjanom (kar stori nemalokrat precej banalno), marveč je začutil

tudi potrebo, da zaključi stoletno idilo med Cerkvijo in cesarstvom, saj mu je bilo očitno bolj kot njegovemu učencu Oroziju jasno, da vsaj zahodni del rimske države nima več pred seboj ne vem koliko prihodnosti. Zato je demonstrativno zatrdil, da nobena država nikoli ne bo popolnoma krščanska in se zatorej Cerkev z nobeno ne more poistovetiti ali se sončiti v njeni milosti. Njegov dvom o možnosti, da bi bila sploh kaka država lahko pravična (in če ni pravična, ni, kot jasno pravi, nič boljša kot razbojniška tolpa), ga postavlja precej daleč od Pavlovih izvajanj z začetkov krščanstva. Vendar se je tako kot pri slednjih tudi ob njem potrebno zavedati omejitev pri razlaganju njegovih stališč. Saj se je navsezadnje tudi še po padcu Rima v zvezi z donatisti oklepal po evangelijih povzetega gesla *Coge intrare* in za uresničevanje le-tega računal na državno pomoč. Je pa s svojo avtoriteto – kot na mnogih področjih – močno zaznamoval poglede prihodnjih rodov na to problematiko. In če je najprej imelo večjo težo (sicer zgrešeno in na podlagi Avguštinovega besedila neutemeljeno) enačenje Cerkve s *civitas Dei* in države s *civitas terrena*, je pozneje do veljave vedno bolj prihajalo poudarjanje nujnosti in smiselnosti ločitve Cerkve in države, pa celo družbe.

A čeravno ni nobenega dvoma, da za tako ločitev nastavki v krščanstvu obstajajo, saj jih je omogočal prvotni položaj krščanstva v rimski državi in njegova začetna zgodovinska izkušnja, pa tudi pogledi nekaterih zgodnjih kristjanov, si je najbrž malokateri antični pionir naše vere predstavljal laičnost v današnjem smislu. "Ločitev po evropsko" je torej po eni strani v svoji radikalnosti lahko zrasla samo na krščanskem zelniku (na islamskem, hindujskem ali budističnem pa ne bi mogla, kot *per negationem* dokazuje popoln fiasko turškega militantnega laicizma, ki ni nič drugega kot kopija evropskih krščanskih zgledov), po drugi strani pa je šele sad boleče izkušnje zahodnega

razkola in z njim povezanih verskih vojn, ko so začeli mnogi krščanstvo občutiti kot breme, ki ga je potrebno odvreči (in posledice so vidne še danes). Spet gre potemtaka za posledico zgodovinskih razmer. Lahko bi tudi rekli, da sta laičnost in laicizem pravzaprav na zunaj najvidnejši nasledek krščanske needinosti. In v tej luči morda bolje razumemo vnemo nekaterih rimskih krščanskih cesarjev, da bi zagotovili enotnost Cerkve, ne glede na pravovernost prevladujoče smeri. Za konec je moč reči le še, da izkušnje in stališča velikanov antične Cerkve lahko osvetlijo prenekateri problem, vendar ob vprašanju odnosa do družbe in države niso vedno konsistentne, četudi se kot rdeča nit skozi večino primerov vleče poudarjanje želje po sodelovanju obeh entitet in nujnosti le-te.

Literatura

- Bleckmann, B.: *Konstantin der Grosse*. Reinbek bei Hamburg, 1996.
- Campanhausen, H. Freiherr von: *Lateinische Kirchenväter*. Stuttgart, 1995⁷.
- Chesnut, G. F.: *The First Christian Histories*. Macon, 1986.
- Christensen, A. S.: *Lactantius the Historian*. Copenhagen, 1980.
- De Palma Digeser, E.: *The Making of a Christian Empire: Lactantius & Rome*. Ithaca/London, 2000.
- Guyot, P. - Klein, R.: *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen: Eine Dokumentation*. Darmstadt, 1997.
- Heck, E.: *Mit theomächein oder: Die Bestrafung des Gottesverächters*. Frankfurt, 1987.
- Heim, F.: L'influence exercée par Constantin sur Lactance: sa théologie de la victoire. *Lactance et son temps: Recherches actuelles* (ed. J. Fontaine in M. Perrin). Pariz (Paris), 1978, 55-70.
- Koep, L.: Antikes Kaisertum und Christusbekenntnis im Widerspruch. *Das frühe Christentum im römischen Staat* (ed. R. Klein). Darmstadt, 1971 (Wege der Forschung, 267), 302-336.
- Markus, R. A.: *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. Cambridge, 1989.²
- Rode, F.: Cerkev in država v prvih stoletjih. *BV 62* (1981), 240-263.
- Thelamon, F.: *Paiens et chretiens au IV^e siecle: L'apport de l'Histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée*. Pariz (Paris), 1981.

O srečnem življenju

Dialog O srečnem življenju je potekal jeseni leta 386. Razgovor je potekal na Avguštinov rojstni dan v kraju Cassiciacum, ki se je verjetno nahajal v bližini Milana. Spomladi leta 387 je bil Avguštin krščen v Milanu. Prevod, ki je objavljen v tej številki Tretjega dne, se dogaja prvi dan dialoga. Pred prvim dnem ima delo še uvod, sledita pa še drugi in tretji dan.

Prvi dan

[6] Na novembrske ide¹ sem imel rojstni dan. Po tako lahkem zajtrku, da ne bi nič obremenjeval duha, sem vse, ki se nismo zbrali skupaj samo tistega dne, ampak vsak dan, poklical, da smo se posedli v kopališču². Kajti ta odmaknjen prostor se je pokazal primeren času. Tam pa so bili (zdaj si jih namreč zaradi tvoje edinstvene dobrotljivosti ne pomišljam napraviti znane po imenu): kot prva moja mati, po čigar zaslugi, verjamem, je vse, kar živim, moj brat Navigij, poleg tega pa še moja someščana in učenca Trigecij in Licencij. Ne bi hotel, da manjkata niti Lartidijan in Rustik, moja bratranca, čeprav se še nista šolala niti pri gramatiku. Menil sem, da je njuna zdrava pamet nujna za stvar, ki sem jo zasnoval. Z nami je bil tudi moj sin Adeodat, po letih najmlajši med nami, vendar njegova nadarjenost, če me ljubezen ne slepi, obeta nekaj velikega. Ko so prisluhnili, sem začel takole:

[7] "Se vam jasno zdi, da smo sestavljeni iz duše in telesa?"

Čeprav so se vsi strinjali, je Navigij odgovoril, da ne ve.³ Rekel sem mu:

"Ne veš popolnoma ničesar⁴ ali je treba to šteti med nekaj stvari, ki jih ne veš?"

Rekel je: "Menim, da nisem neveden v vsem."

"Ali nam lahko poveš za nekaj od tega, kar veš?"

"Lahko," je rekel.

"Če ni preveč neprijetno," sem nadaljeval, "navedi nekaj!" In ko je pomišljal, sem mu rekel: "Ali veš vsaj to, da živiš?"

"Vem," je odgovoril.

"Veš torej, da imaš življenje, če nihče ne more živeti drugače kot v življenju."

"Tudi to vem," je rekel.

"Ali veš tudi to, da imaš telo?"

Pritrdil je.

"Torej že veš, da si sestavljen iz telesa in življenja."

"Vem vsaj to, toda nisem prepričan, ali obstaja edino to dvoje."

"Torej," sem dejal, "ne dvomiš, da obstaja to dvoje – telo in duša, nisi pa gotov, ali obstaja še kaj drugega, kar služi k dopolnitvi in dovršitvi človeka."

"Tako je," je dejal.

"Kakšna je ta stvar, bomo raziskali kdaj drugič, če bomo mogli," sem rekel. "Zdaj pa, ko vsi priznavamo, da človek ne more biti niti brez telesa niti brez duše, vas že vse skupaj vprašam naslednje. Zaradi katerega od teh dveh iščemo hrano?"

"Zaradi telesa," je rekel Licencij.

Ostali pa so se obotavljali in med seboj različno razpravljali, kako se more zdeti, da je hrana potrebna zaradi telesa, ko pa je jasno, da je potrebna zaradi življenja in življenje se tiče le duše.

Nato sem vprašal: "Se vam zdi, da hrana spada k tistemu delu, za katerega vidimo, da zaradi hrane raste in postaja močnejši?"

Vsi razen Trigecija so se strinjali. Rekel je namreč: "Zakaj jaz nisem zrasel v skladu s svojo ješčnostjo?"

Odgovoril sem mu: "Vsa telesa imajo po naravi določeno mero⁶ in preko te velikosti ne morejo iti. Vendar postanejo manjša od te velikosti, če jim manjka živil. To zlahka opazimo pri živini in nihče ne dvomi, da telesa vsega živega shujšajo, če se jim odtegne hrano."

"Da, shujšajo, vendar se ne zmanjšajo," je rekel Licencij.

Dejal sem: "Meni to zadostuje za to, kar hočem: kajti vprašanje je, ali se hrana tiče telesa. Tiče pa se ga, saj odrekanje hrane privede do mršavosti."

Vsi so se strinjali, da je tako.

[8] "Kaj je torej z dušo?" sem rekel. "Ali nima nobene lastne hrane? Ali se vam zdi, da je njena hrana znanje?"

"Jasno," je rekla mati. "Verjamem, da nobena druga stvar ne redi duše kot razumevanje stvari in znanje." In ko je o tem mnenju Trigecij izrazil dvom, je nadaljevala: "Nas nisi ti sam danes poučil, odkod in kje se hrani duša? Kajti rekel si, da si šele po precejšnjem delu kosila opazil, katero posodo uporabljamo, ker si premišljeval o ne vem katerih drugih stvareh, vendar se tvoje roke in usta niso vzdržala hrane. Kje je bila torej tvoja duša v tistem času, da tega, medtem ko si jedel, ni opazila? Verjemi mi, duša se hrani odtod in na takih gostijah – to je s premišljevanjem in svojimi mislimi, če po njih lahko kaj dobi."

Ko so završali v dvomih zaradi tega, sem rekel: "Ali ne priznate, da so duše zelo učenih ljudi daleč polnejše in večje od duš neizobraženih, da so tako rekoč v svoji vrsti?"

"Jasno," so rekli.

"Torej lahko pravilno trdimo, da so duše tistih, ki niso izobraženi v nobeni vedi in niso zajeli nič od lepih umetnosti, mršave in tako rekoč izstradane."

Trigecij je na to rekel: "Menim, da so tudi njihove duše polne, toda polne napak in malopridnosti."

"Verjemi mi," sem rekel, "to je sama neke vrste jalovost in nekakšna lakota duš. Kajti kakor se telo zaradi odtegovanja hrane večinoma okuži z boleznimi in garjami in te napake na njem izdajajo lakoto, tako so tudi njihove duše polne bolezni, ki kažejo na lakoto svoje vrste. Vsekakor so stari⁷ želeli, da sama *nequitia*,⁸ mati vseh napak, izhaja iz tega, kar je *nequitiam*,⁹ to je iz tega, kar ni nič. In tej napaki je nasprotna tista krepost, ki se imenuje *frugalitas*.¹⁰ Kot se torej ta imenuje po *frux*,¹¹ to je po *fructus*¹² zaradi nekakšne plodnosti duše, tako nosi ime prejšnja *nequitia* po jalovosti, to je po *nihil*.¹³ Nič je namreč vse, kar razpada, se razkrajja, kar se raztaplja in tako rekoč vedno propada. Zato takim ljudem vedno rečemo propadli. Nekaj pa gotovo obstaja, če ostaja, če obstane in če je vedno tako, kot je krepost.¹⁴ Največji del tega, prav tako pa tudi najlepši, se imenuje zmernost in urejenost¹⁵. Toda če je to preveč nejasno, da bi vi to že lahko videli, gotovo lahko priznate to, da obstajata, če so duše neizobraženih tudi same polne, tako za telesa kot za duše dve vrsti živil: ena zdrava in koristna, druga pa nezdrava in kužna.

[9] Ker je tako, menim, da moram na svoj rojstni dan, ker smo se zedinili, da sta v človeku dve stvari – to je telo in duša –, pripraviti malo obilnejši obed ne samo za naša telesa ampak tudi za duše. Povedal vam bom, kaj bo ta obed, če ste lačni. Kajti če bi vas poskušal nahraniti po sili in bi vam bila hrana še zoprna, bi zaman trošil trud in bi moral raje moliti, da bi si močnejše želeli take pojedine kot pa tiste za telo.¹⁶ To bo tako, če so vaše duše zdrave. Kajti bolne, kot to vidimo med boleznimi na samem telesu, njim namenjeno hrano zavračajo in jo izbljuvajo."

Vsi so s samim izrazom in s pritrdilno besedo izjavili, da želijo sprejeti in pogoltniti, kar koli sem pripravil.

[10] In spet sem začel: “želimo biti srečni.”¹⁷

Komaj sem to izustil, že so planili nasproti s soglasnim pritrdjevanjem.

“Ali se vam zdi,” sem vprašal, “srečen tisti, ki nima tega, kar si želi?”

Rekli so, da ne.

“Kaj? Srečen je tisti, ki ima, kar želi?”

Nato je rekla mati: “Če želi in ima dobre stvari, je srečen, če pa si želi slabega, je nesrečen, čeprav to ima.”¹⁸

Nasmehnil sem se ji in vzkipele od veselja: “Mati, dosegla si sam grad filozofije. Kajti tebi je brez dvoma manjkalo samo besed, da zdaj nisi povedala kot Tulij, čigar besede o tej misli so naslednje. Kajti v Hortenziju, v knjigi, ki jo je napisal kot hvalnico in obrambo filozofije, je rekel:

„Toda glej, res ne filozofi, vendar vsi, ki so spretni v razpravljanju, trdijo, da so srečni tisti, ki živijo tako, kot sami želijo. To je gotovo narobe; kajti želeli si to, kar se ne spodobi, je samo po sebi najbolj nesrečno. In ni tako nesrečno, če ne dosežeš tega, kar si želiš, kot si želeli doseči to, kar se ne sme. Pokvarjenost želje namreč komu prinese več slabega kot usoda dobrega.“

In pri teh besedah je tako vzkliknila, da smo mi popolnoma pozabili na njen spol in smo bili prepričani, da z nami sedi kakšen velik mož;¹⁹ medtem ko sem jaz razumel, kolikor sem mogel, iz katerega in kako božanskega izvira pritekajo te besede.²⁰

In Licencij je rekel: “Toda pojasniti moraš, kaj bi si vsak moral želeli in po čem bi moral koprneti, da bi bil srečen.”

Odgovoril sem: “Povabi me na svoj rojstni dan, ko se ti bo zdelo; kar koli boš postavil predme, bom rad sprejel. Prosim te, da se pod tem pogojem gostiš danes pri meni in ne zahtevaš tega, kar morda ni pripravljeno.”

Ko mu je bilo žal sicer skromnega in obzirnega poziva, sem rekel: “Torej smo si edini, da ne more biti srečen niti ta, ki nima tega, kar si želi, niti vsak, ki ima to, kar si želi?”

Strinjali so se.

[11] “Kaj pa to: se strinjate, da je nesrečen ta, ki ni srečen?”

Niso pomišljali.

“Torej je vsak, ki nima tega, kar si želi, nesrečen.”

To so vsi odobraval.

“Kaj mora torej človek zbrati skupaj, da je srečen?” sem vprašal. “Kajti morda bo tudi to ponujeno na tej naši gostiji, da se ne bo prezrlo Licencijeve želje. Menim namreč, da mora dobiti to, kar ima, ko si želi.”

Rekli so, da je to razumljivo.

“To mora torej vedno obstati in ne sme biti odvisno od²¹ usode ali biti podvrženo kakršnim koli naključjem.²² Kajti kar koli je smrtno in minljivo, tega ne moremo imeti, kadar želimo in kakor dolgo želimo.”

Vsi so temu pritrdili, samo Trigecij je oporekal: “Toda obstaja mnogo srečnih ljudi, ki imajo minljivih in naključju podvrženih stvari, vendar prijetnih za to življenje, nako-pičenih v obilju in jim ne manjka ničesar od tega, kar si želijo.”

Rekel sem mu: “Se ti zdi srečen človek, ki se boji?”

“Ne,” je odgovoril.

“Torej je možno, da se nekdo, ki lahko izgubi, kar ima rad, ne boji?”

“Ni mogoče,” je rekel.

“Lahko pa se te slučaju podvržene stvari izgubi. Torej človek, ki ima rad in ima v lasti te reči, ne more biti na vsak način srečen.”

Nič ni ugovarjal.

Na tem mestu pa je rekla mati: “Čeprav je gotov, da vsega tega ne bo izgubil, se s takimi stvarmi vendarle ne bo mogel zadovoljiti. Torej je toliko bolj nesrečen, kolikor bolj je nejevoljen.”

Vprašal sem jo: “Kaj, se ti ne bi zdel srečen, če bi si postavil mejo poželenja, čeprav je bogat in ima vsega v izobilju, in če bi zadovoljen te stvari primerno in prijetno užival?”

Odgovorila je: "Torej ni srečen zaradi tistega imetja, ampak zaradi zmernosti²³ duše."

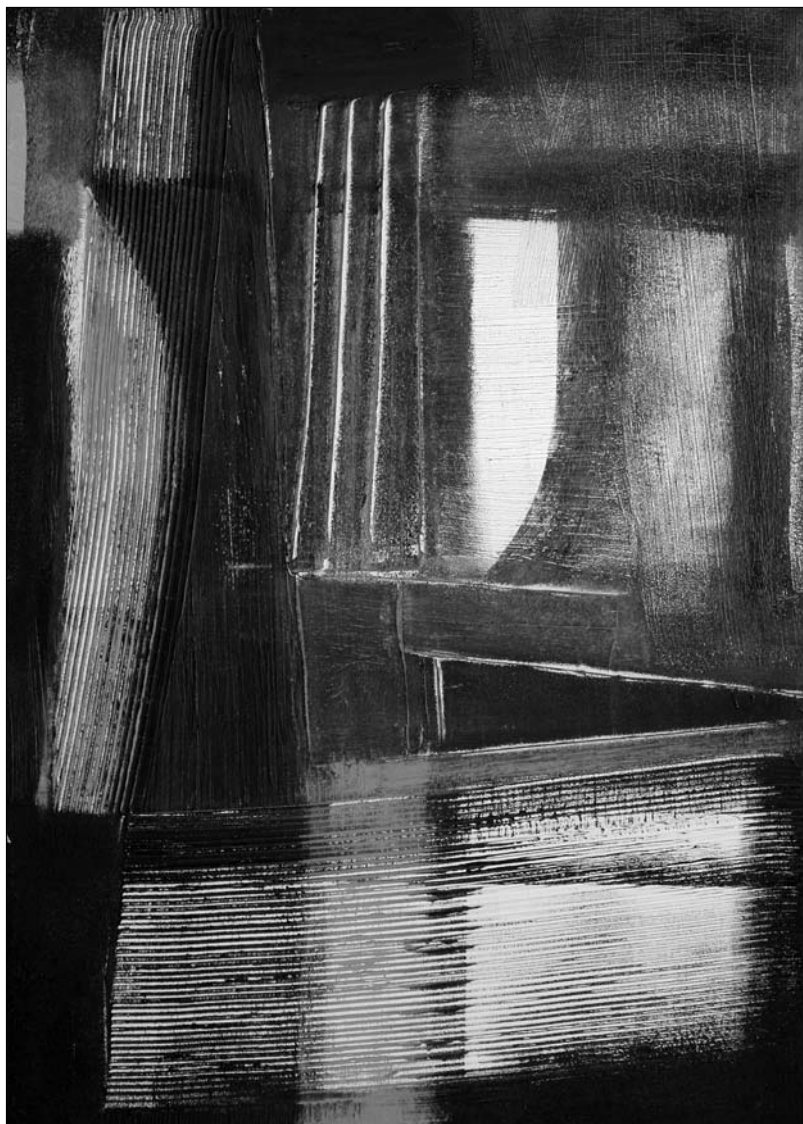
"Zelo dobro!" sem rekel: "Nobenega drugega odgovora ne bi smelo biti na to vprašanje niti ti ne bi smela odgovoriti drugače. Torej v nobenem primeru ne dvomimo, da mora človek, če se odloči biti srečen, zbirati tisto, kar ostane za vedno in mu tega ne more iztrgati nobeno divjanje usode."

Trigecij je na to rekel: "O tem smo se že zdavnaj strinjali."

"Se vam zdi, da je Bog večni in da večno obstane?" sem vprašal.

Licencij je odgovoril: "To je vendar tako gotovo, da vprašanje ni potrebno". Tudi vsi ostali so v pobožni vdanosti soglašali.

"Torej je vsak, ki ima Boga, srečen?"²⁴ sem vprašal. [12] Ker so to sprejeli z velikim veseljem, sem nadaljeval: "Torej nam po mo-



jem mnenju ni treba več iskati ničesar drugega kot to, kdo od ljudi ima Boga. Kajti ta človek bo gotovo srečen. O tem sprašujem. Kaj se vam zdi?”

Tedaj je rekel Licencij: “Boga ima tisti, ki dobro živi.”

Trigecij pa: “Boga ima tisti, ki izpolnjuje Božjo voljo.” Latridijan se je pridružil njegovemu mnenju.

Deček, najmanjši od vseh, pa je dejal: “Boga ima tisti, ki nima nečistega duha.”

Mati je odobraval vse, predvsem zadnje. Navigij pa je molčal.

Ko sem ga vprašal, kaj meni, je odgovoril, da mu je všeč ta zadnji odgovor. Zdelo se nam je, da ne smemo prezreti Rustika in ga ne vprašati, kakšno je o tem njegovo mnenje. Zdelo se mi je, da ne molči toliko zaradi premišljevanja, kot da ga je zadrževala sramežljivost. Strinjal se je s Trigecijem.

[13] Nato sem rekel: “Sedaj imam mnenja vseh o gotovo pomembni stvari, preko katere ni niti treba nič iskati niti se ne da ničesar najti, čeprav bi to preiskovali, kot smo začeli, zelo jasno in iskreno. Ker je danes to predolgo in trpijo duše na svojih gostijah nekakšno preobilje, če vanje plane vse preko mere in požrešno (tako namreč nekako dobijo slabo prebavo; zato se ni treba bati za zdravje duha nič manj kot same lakote), je bolje, da bi se lotili tega vprašanja jutri, ko bomo lačni, če se vam zdi. Samo s tem želim, da se radi posladkate, kar mi je kot vašemu gostitelju nenadoma prišlo na misel, naj prinesem na mizo. In če se ne motim, je to pripravljeno in začinjeno tako rekoč s shlastičnim medom – kakršne stvari se ponavadi postavijo na mizo nazadnje.”

Po teh besedah so se vsi iztegnili kakor do ponujenih jedil in so me silili, naj hitro povem, kaj je ta stvar.

“Kaj menite,” sem rekel, “da je vsa razprava, ki smo se je lotili, razen z akademiki,²⁵ zaključena?”

Ko so slišali to ime, so se trije, ki jim je bila stvar znana, živahno dvignili, kakor z dvignjenimi rokami (kakor je tudi bilo) pomagali strežniku pri delu in kazali, s kakršnimi koli besedami so mogli, da ne bodo ničesar poslušali raje.

[14] Nato sem jaz stvar zastavil takole: “Če je jasno, da ni srečen človek, ki nima tega, kar si želi (to je malo prej pokazala razprava), pa nihče ne išče tega, česar noče najti; in ti akademiki vedno iščejo resnico,²⁶ želijo jo namreč najti, želijo torej doseči razodetje resnice. Toda ne odkrijejo je, torej sledi, da nimajo tega, kar želijo, in iz tega sledi, da niso srečni. Toda nihče ni moder, če ni srečen. Torej akademik ni moder.”

Tu so nenadoma vzkliknili, kot da bi skočili na vse to. Ampak Licencij, ki je pozorneje in previdneje poslušal, se je bal pritrditi in je dodal: “Sam sem seveda skočil skupaj z vami, če sem namreč zavpil, vznemirjen zaradi zaključka. Toda od tega ne bom pojedel ničesar, svoj del pa bom shranil za Alipija.²⁷ Kajti on bo ta poobede ali polizal skupaj z menoj ali pa svetoval, zakaj se ga ne bi smel dotakniti.”

Jaz sem rekel: “Navigij bi se moral bolj bati slaščic zaradi bolne vranice.”²⁸

Ob tem se je nasmehnil in rekel: “Gotovo me bodo takšne pozdravile, kajti ne vem, na kakšen način je skuhamo in začinjeno²⁹ to, kar si postavil pred nas, kakor pravi Cicero o himecijskem medu³⁰ – grenkosladek je in nič ne napenja. Zato vsega z veseljem vržem vase, kolikor morem, čeprav sem svoje nebo v ustih nekoliko mučil, saj ne vidim, kako bi se moglo ta zaključek ovreči.”

Trigecij je rekel: “Nikakor se ga ne da; zato sem vesel, da sem se že dolgo tega spril z njimi. Kajti ne vem kakšen naravni vzgib ali, da povem bolj po resnici, celo Bog me je spodbujal k temu; čeprav nisem vedel, kako jih je treba zavriniti, sem jim vendarle močno nasprotoval.”



[15] Tu je Licencij vskočil: "Jaz jih še ne bom zapustil."

"Torej," je rekel Trigecij, "se ne strinjaš z nami?"

On pa je vprašal: "Se mar ne strinjate z Alipijem?"

"Ne dvomim," sem mu odvrnil, "da bi se Alipij, če bi bil tu prisoten, strinjal s tem mnenjem. Kajti ne bi mogel razmišljati tako nesmiselno, da bi se mu zdel srečen tisti, ki nima tako velikega bogastva duše, kot si ga zelo goreče želi imeti, ali da si oni ne želijo najti resnice ali da je človek, ki ni srečen, moder. To, kar se bojiš poskusiti, je namreč sestavljeno iz tega trojega kakor iz medu, moke in orehov."

"Ali bi on nasedel tej tako majhni slaščici za otroke³¹ in pustil takšno obilje pri akademikih, ki bo s svojo polnostjo zastrlo in raztegnilo to, ne vem kakšno kratko razpravo?"

Na to sem jaz rekel: "Kot da bi mi dolgo iskali nekaj izrecno proti Alipiju. Kajti on sam kar prepričljivo na tvojem telesu utemeljuje, da so zanj majhne stvari dovolj močne in koristne. Ti pa, ki si se odločil, da bo tvoje mnenje odvisno od mnenja odsotnega moža, povej, s čim od tega se ne strinjaš. Ali s tem, da ni srečen, kdor nima tega, kar si želi? Ali praviš, da oni nočejo doseči razo-

detja resnice, ki jo tako vneto iščejo? Ali se ti zdi, da noben moder človek ni srečen?"

"Gotovo je srečen, kdor nima tega, kar si želi," je odgovoril z nekakšnim jeznim rezanjem.³²

Ko pa sem rekel, naj se to zapiše, je vzkliknil: "Nisem rekel tega!". Ko pa sem ponovno namignil, naj se to zapiše, je izjavil: "Rekel sem."

In jaz sem mu enkrat za vselej zapovedal, da ne sme reči ničesar, kar ne bi temeljilo na zapisanem.³³ Tako sem držal mladeniča na trnih med sramežljivostjo in odločnostjo.

[16] Toda ko sem ga s temi besedami v šali tako rekoč izzival, naj poje svoj košček, sem opazil, da ostali o vsej stvari ne vedo ničesar in si želijo vedeti, kaj se je tako prijetno dogajalo med nama samima, saj so naju gledali brez smeha. Gotovo so se mi zdeli podobni tistim (kar se navadno zgodi), ki se gostijo skupaj s požrešnimi in lakomnimi ljudmi, pa se zaradi resnosti vzdržijo hlastanja ali pa jih od tega odvrne sramežljivost. "In ker sem jaz na gostijo povabil tudi nekoga, ki pooseblja nekega velikega človeka, in (da vse razložim) si pokazala, da sem prevzel vlogo gostitelja pravega človeka tudi na takih gostijah, me je vznemirila ta neenakost in neskladje našega omizja," sem se nasmehnil materi.

Ona pa je povsem prosto velela, naj vzamejo iz svojih zalog, kar so za mizo imeli premalo in rekla: "Povej in razkrij nam, kdo so ti akademiki in kaj želijo." Ko sem ji na kratko in jasno pokazal tako, da ni nihče od njih odšel, ne da bi vedel, je rekla: "Ti ljudje so padavičarji." (S tem imenom se pri nas široko označuje tiste, ki jih napade božjast.)³⁴ Hkrati s temi besedami je vstala, da bi odšla. In na tem mestu smo končali in se vsi veselili v smehu razšli.

Prevod: Tomaž Kremžar

1. Vsaj pogovor se je torej odvijal 13. 11. 386. Kdaj natančno je Avguštin pogovor zapisal, ni znano.
2. V antiki so Rimljani radi zahajali v kopališča, kjer se niso le telesno osvežili, ampak je bil to tudi prostor, kjer se je razpravljalo, bralo ...
3. Zanimivo je, da Avguštinu oporeka le brat.
4. Metoda spominja na Sokratovo. Avguštin začenja pri temeljnih zadevah, da vidi, v čem je problem. Brat bi lahko za vsako stvar trdil, da je ne more vedeti zagotovo – tak je bil nauk akademikov.
5. To spominja na Descartesa, ki je tudi podvomil o vsem, na koncu pa le prišel do zaključka: *Cogito, ergo sum*.
6. *Modus* pomeni mera ali merilo. Zadnji dan razgovora bo to zelo pomemben pojem.
7. Ponavadi izraz *veteres* zaznamuje prejšnje pisce. Avguštin z njim večinoma misli na Cicerona. Cicero je bil tudi tisti, ki je v latinščino prevedel grško filozofsko misel in izrazoslovje.
8. Pokvarjenost, malopridnost.
9. Zaman, brezuspešno.
10. Urejenost, poštenost.
11. Plod, sad.
12. Pridelek, donos.
13. Nič. Cicero v svojih delih Hortenzij in Pogovori v Tuskulu (3,8,18) ni tako prepričan, odkod prihajata izraza *frugalitas* in *nequitias*. Tam samo negotovo ugiba.
14. Ideje novoplatonizma, ki izhajajo že od Platona (ideje, nekaj kar obstane), so tukaj združene s stoiško krepostjo.
15. *Temperantia* in *frugalitas*.
16. Avguštin po svojih mladostnih izkušnjah želi, da bi mladi okrog njega imeli več želje po duševni hrani, kot jo je imel on.
17. Trditev, ki jo uporabi že Cicero v Hortenziju (13,4,7) in v Pogovorih v Tuskulu (5,10,28), Avguštin pa v delu Proti akademikom (1,2,5).
18. Avguštin in Monika sta naklonjena stoiškemu nauku, po katerem ima krepost odločilno vlogo pri doseganju sreče.
19. Prisotnost ženske pri takem razgovoru je bila zelo nenavadna. Avguštin mora njeno prisotnost skoraj zagovarjati.
20. Iz njenega krščanskega življenja namreč.
21. Tu stoji izraz *pendulum*, kar sicer pomeni *privesek*, kar visi z nečesa. Samo tu pri Avguštinu bi se ga dalo razumeti kot *odvisen od*.
22. Spet sklicevanje na stoiško misel. Stoiškega miru namreč usoda ne kali. Kasneje (*Retractationes* 1,2,2) mu je žal za pogosto omenjanje usode.
23. Zmernost spominja na stoike, kirenajke in epikurejce. Tudi slednji so menili, da je treba uživati zmerno, da je užitek največji.
24. Mnenje novoplatonistov in tudi krščanski pogled.
25. Avguštin je z akademiki prekinil na hitro, vendar še vedno išče, kako bi svojo odvrnitev od njih razumsko opravičil.
26. Po mnenju nove akademije moder človek sicer išče resnico, vendar ni ničesar mogoče imeti za gotovo.
27. Alipij je Avguštinov prijatelj še iz Tagasta. Je Romanijanov sorodnik, skupaj z Avguštinom je šel v Rim, kasneje v Milano in se dal skupaj z njim krstiti. Pred smrtjo je postal škof v Tagastu. Sodeloval v je prvem razgovoru proti akademikom, sedaj pa je šel za nekaj dni v Milano. Družbi se bo priključil spet v drugem razgovoru proti akademikom.
28. Zaradi tega je verjetno v razgovoru bolj zadržan, zadnji dan pa se sploh ne pojavi več.
29. V izvorniku sta izraza *contortum*, *aculeatum*, kar sicer pomeni *zavito*, *zasukano* in *bodičasto*, *zbadljivo*.
30. V antiki zelo slovit med iz Atike.
31. To so v tistem času pogani očitali krščanstvu v nasprotju s filozofskimi šolami z dolgo tradicijo. Krščanstvo je po njihovem med obupanimi ljudmi širilo na ničemer temelječe upanje na srečo in je ljudem zameglilo oči, da niso videli prevare.
32. Licencij je bolj vihrave narave. Večkrat je na Avguštinovo vprašanje odgovoril prvi, z malo premisleka. Zdaj pa, ko mu je zmanjkalo argumentov, brez premisleka izjavi prvo stvar, ki se je spomni, samo da lahko ugovarja. Ko vidi, da bo izjava zapisana za vedno, se ustraši.
33. Očitno je nekakšen stenograf pisal zapiske med razgovorom, Avguštin pa jih je uredil kasneje.
34. Bolniki ponavadi padejo, ko pride napad. Tako po Avguštinovem mnenju očitno tudi akademiki. Bolezen *comitialis morbus* (grško epilepsija) se imenuje tako, ker so v primeru, da se je pojavila na zasedanje volilne skupščine (*comitia*), le-to razpustili. Prvi izraz *padavičarji* je latinski *caducarii*.

Pojmovanje demonov in satana v Svetem pismu in v judovstvu

Ko danes slišimo besedo demon ali satan, nam pred oči največkrat pride kakšna filmska ali "stripovska" podoba. Morda se spomnimo kakega prizora eksorcizma iz filmskega platna ali risane upodobitve demonov v stripih, ki se na svetu pojavljajo v različnih odbijajočih manifestacijah. Toda zelo redko se sploh vprašamo o svetopisemskem pojmovanju. V tem kratkem članku bomo poskušali na kratko povzeti različne stopnje in prelome v pojmovanju demonov in satana v razvoju judovske misli – to je v Stari zavezi in kasnejšem judovstvu – ter v Novi zavezi. Naš osnovni vir bo predvsem teološki slovar *Theological dictionary of the New Testament*,¹ ki sledi uporabi obravnavanih pojmov v svetih tekstih.

Koncept demona

Stara zaveza

Dejstvo je, da je študij pojmovanja demonov v Stari zavezi izredno problematičen. Težave povzročajo predvsem raznovrstna nejasna terminologija in umanjkanje zgolj ene besede, ki bi bila vedno lahko nedvoumno prevedena kot demon. Poleg vsega pa je vse skupaj še veliko bolj kompleksno, saj se pojavlja tudi verovanje v duhove, ki so včasih poimenovani z besedo, ki natančno ustreza kasnejšemu prevodu demon (prim. 1 Sam 28,13). Poglejmo si torej samo najpomembnejša dejstva, ki jih lahko izluščimo.

Kakršno koli "občevanje" z duhovi je v Stari zavezi strogo prepovedano. V dneh Sava so tisti, ki so zaklinjali mrtve, izgnani iz dežele. Osnova te kazni je bržkone stara zapoved iz 5 Mz 18,10: "*Naj se ne najde*

pri tebi nihče, ki bi sina ali hčer žrtvoval v ognju, ki bi opravljal vedeževanje, zarotoval, razlagal znamenja ali čaral". Zaradi te prepovedi se je najbrž celotna sfera demonologije prenesla na obrobje. Demoni v smislu zlih sil še niso povezani s satanom, ampak so samosvoje entitete, ki se v besedilih pojavljajo sem in tja. Zagotovo demonske figure nastopajo v 5 Mz 32,17; Ps 106,37 in 3 Mz 17,7; 2 Krn 11,15; Iz 13,21; 34,14. Izstopata predvsem dve lastni imeni, ki predstavljata specifična demona: Lilith, ženski demon (v Iz 34,14 se povezuje z različnimi nečistimi živalmi), ter Azazel (v 3 Mz 16 je bil kozel poslan k Azazelu v puščavo).²

Četudi tekst odseva določeno prepričanje o obstoju nekega konkretnega demona, pa to prepričanje nikoli ne konkurira neizpodbitnemu dejstvu Jahvejevega gospostva. Verovanje v obstoj demonov je izredno medlo v primerjavi z močno vero v Jahveja. Tako so tudi uničenja in nesreče pripisana Jahvejevemu vladanju (prim. 2 Sam 24,16; 1 Sam 16,14), kar pa je bilo v grškem svetu pripisano demonom (*daimōnes*).

V številih besedilih Stare zaveze bi lahko dokazovali še primitivno pojmovanje demonov. Lahko bi našli pojmovanje o njihovih prebivališčih (puščava v Lev 16,10; Iz 13,21 ...) in našli mnoga njihova imena (Lilith, Azazel, Resheph, 'puščica', 'pijavka', 'opol-danska vročina', 'nočna strahota', 'katastrofa' ...). Toda vprašanje, ki se postavlja ob teh omembah, je, ali so ti demoni uporabljeni le kot retorične figure ali pa predstavljajo neko resnično sprejeto verovanje. Iz



konteksta je velikokrat izredno težko določiti, ali gre za dejansko ime demonske entitete ali le za splošen samostalnik, ki označuje nekaj slabega (nesrečo).³

Omembe vredna je še Septuaginta, grški prevod Stare zaveze, kjer izstopa poseben vidik besede demon. Septuaginta ima za samoumevno to, da uporablja besedo *daimonion*⁴ poleg ostalega tudi kot žaljivko za po-

ganske bogove. Karkoli je označeno z besedo *daimonion*, je torej sovražno človeku in mu predstavlja grožnjo – z *daimonionom* človek ne sme imeti opravka.

Če sklenemo, lahko rečemo, da je demon z vidika negativne perspektive v Stari zavezi zamegljena entiteta, vendar bi o njej težko povedali kaj več. Edino, kar ostaja neizpodbitno, je, da je tematika o demonih v judov-

skih Pismih postranskega pomena, saj ni zaslediti jasne in eksplicitne obravnave. Stara zaveza ne pozna koherentnega nauka o demonih. To nam že samo po sebi kaže, da tema ni bila bistvenega pomena, saj je v središču zanimanja namreč zgolj in samo Jahve, eden in edini Izraelov Bog, ki je absolutni gospodar nad vsem. Demoni, čeprav omejnjeni in v besedilih večkrat zasluteni, imajo le stransko vlogo.

Kasnejše judovstvo

V kasnejši judovski literaturi demoni dobijo drugačen in vidnejši značaj. V psevdopigrafskih⁷ besedilih so demoni pod vplivom okoliških kultur predstavljeni kot tisti, ki zavajajo in zapeljujejo človeka. Očitna je boleča zavest, da se človeška šibka volja upira izpolnjevanju postave. Demoni so tisti, ki ljudi zavajajo v greh: v malikovanje, vojno, prelivanje krvi ... V svojem delovanju torej nasprotujejo Bogu. Njihov začetek je predstavljen kot padec zaradi greha in krivde, izražena pa je že tudi njihova povezanost s satanom.

V rabinskem judovstvu, ki je kasnejše od psevdopigrafov, je verovanje v obstoj negativnih duhov – demonov in pozitivnih duhov – angelov, široko razširjeno. Demoni so nečisti duhovi, kar se manifestira tudi v njihovih grozljivih prebivališčih, posebno grobovih. Njihova glavna funkcija je predvsem škoditi življenju in razdirati; pripisane pa so jim tudi bolezni. Ker se rabinsko obdobje osredotoča predvsem na pomen postave in poudarja dejstvo, da je človek zmožen izpolniti postavo, je zavajajoča funkcija demonov in njihova povezava s satanom (ki je vidna v psevdopigrafih) zabrisana. Toda po drugi strani je res, da pride ostreje do izraza zavest, da so zemeljske razmere s svojim trpljenjem, boleznijo in smrtjo v nasprotju z Božjim načrtom. Za razliko od pojmovanja v grškem svetu, demoni ne predstavljajo posrednikov

med Bogom in ljudmi; svet duhov je namreč ostro razdeljen na pozitivne in negativne sile – angele in demone.

Novozavezni pogled

Novozavezni pogled razvija kasnejše judovsko pojmovanje, ki je izraženo v psevdopigrafski literaturi. Demoni so absolutno nasprotni angelom ter so podrejeni satanu, ki je izenačen tudi z Belcebubom (prim. Mr 3,22; Mt 12,24; Lk 11,15). Tako nimajo več avtonomije, ki so jo imeli prej, ampak jim vlada satan – so njegov instrument. Imenujejo se tudi satanovi angeli (prim. Mt 25,41; 2 Kor 12,7; Raz 12,7). Dokončno bodo obsojeni ob poslednji sodbi (prim. Mt 8,29; 25,41). Omembe demonov najdemo večinoma le v zvezi z obsedenostjo. Demoni lahko posedejo človeka, da se le-ta vede izredno (samo)destruktivno, ter popolnoma uničijo njegov jaz ter njegovo Božjo podobo (prim. Mr 5,3-5; 9,17-18.20 ...). Pojav obsedenosti je edini primer eksplicitnega vdora demonskih sil v človeka. Druge bolezni niso pripisane demonom, kljub temu da imajo karakter satanovega kraljestva (prim. Lk 13,11.16) in je satan torej na neki način vseeno njihov vzrok. Jezus se bori proti obsedenosti in tudi proti drugim boleznim. On premaguje zle sile, ki bodo dokončno obsojene ob poslednji sodbi. V ekorcizmih se najbolj neposredno pokaže, da se je Božje kraljestvo na zemlji začelo z Jezusom (prim. Mt 12,28; Lk 11,20).

Koncept satana

Starozavezni pogled

Koncept satana (*Satanās, diábolos*) v Stari zavezi je tesno povezan s teološko mislijo o Božji sodbi nad Izraelom. Satan v Stari zavezi namreč prvenstveno predstavlja tožnika pri zakonu. Njegovo mesto je na desni strani obtoženca (prim. Zah 3,1), njegova naloga pa je, da ga toži. Nebeško sodišče je torej analogno z zemeljskim. Satan kot nebeški to-

žitelj je najbolj obširno opisan v Jobovi knjigi, ki prikazuje podobno sliko kot Zah 3,1. Satan deluje po pooblastilu Jahveja ter preizkuša Joba. Zato mu je dana oblast nad boleznijo, naravnimi nesrečami ter drugimi oblikami tegob, ki lahko prizadanejo človeka.

Tudi Izraelovi sovražniki imajo pred Jahvejem vlogo Izraelovega tožnika. Tako se proti Salomonu vzdignejo "satani" (prim. 1 Kr 5,18; 11,14), ki niso preprosto le sovražniki, ampak predstavljajo tudi njegove tožnike v juridičnem smislu. Salomon je namreč grešil, zato se med njegovo vladavino proti njemu vzdignejo njegovi nasprotniki.

Satan bolj kot osebno ime (ker je uporabljeno brez člena) in manj kot funkcija se pojavi v 1 Krn 21,1, kjer satan skuša Davida, naj prešteje Izrael. Avtor tu Jahveja zamenja z imenom satan, saj se mu zdi to bolj primereno. Čeprav satanova skušnjava še vedno spada v Jahvejev načrt, pa je s tem, da je pripisana satanu namesto Jahveju, vzpostavljena večja distanca od Jahveja. Poleg juridične funkcije se satanu začne pripisovati tudi raznovrstno zlo.

Figura satana v starozavezni misli je torej edinstvena. Kot tožnik ali princip destrukcije je popolnoma vključen v načrt odrešenja. Tukaj ni nikakršnega dualizma, ampak je satan del nebes in njihovega sodišča.

Kasnejše judovstvo

Starozavezno idejo satana je kasnejši razvoj judovske misli povezal z zelo različnimi neodvisnimi idejami. Med babilonskim izgnanstvom in po njem se čuti tudi vpliv kozmološkega dualizma perzijskega zoroastrizma. Satan dobiva nove, drugačne značilnosti. Na kratko bi lahko povzeli, da je satan tisti, ki želi razbiti povezavo med Bogom in Izraelom. Zavaja h grehu, toži pred Bogom in poizkuša preprečiti Božji odrešenjski načrt. Satan torej ni več v službi odrešenja človeka, ampak teži za tem, da bi ga

uničil. V psevdepigrafih je včasih označen le kot uničevalec.

S temi pojmovanji satana se križajo drugačne ideje kasnejšega judovstva, ki so osnovane na legalističnem dojemanju postave. Vloga satana se relativizira, saj je poudarek postavljen na človeško svobodo, da se odloči za dobro ali zlo. Človek lahko z lastnimi močmi premaguje skušnjavca in tožnika satana.

Ker je bila ideja satana v nejasnem položaju, je zato predstavljala dobro osnovo, da se je razvilo pojmovanje o padlem angelu. Satan se je povezal s svetom demonov. Postal je njihov poglavar in oni njegovi podložniki.

Koncept Beliala (satana) v kumranskih spisih

Prav posebno ter najbolj konsistentno sliko o satanu, ki ima sicer drugačno ime, nam dajejo kumranski spisi, besedila stroge esenske skupnosti, ki je imela čisto specifične značilnosti. Kumanski pogled na svet je izrazito dualističen. V svetu vlada nenehna borba med lučjo in temo. Princ teme se imenuje Belial in je edina avtonomna sila zla. Vendar pa tudi Belial sam ni prvotni izvir, ampak je tudi njega ustvaril Bog. Bog je ustvaril vse, pravične in nepravične. Svet in ljudje so pod Belialovo močjo. Toda vse ni tako črnogledno in brezupno. Bog iz te mase ljudi pokliče pravične. Belial se sicer nenehno bori proti Božjim izbrancem, toda le-te varuje princ luči. V zadnji bitki bo prišel Belialov konec. Bog bo ustvaril nekaj novega, nov raj, in ljudje bodo živeli z angeli.

Koncept satana v Novi zavezi

Satan je v Novi zavezi postavljen v nasprotje z Bogom. Je gospodar tega sveta (prim. Lk 4,6; 2 Kor 4,4). Satan ima na tem svetu prvenstveno oblast nad ljudmi (prim. Mr 3,27), neodrešeni ljudje so pod njegovim gospodvom (prim. Apd 26,18; Kol 1,13). Njegova uničevalna moč se manifestira v vsakovrst-

nih nadlogah (prim. Lk 13,11.16; 1 Kor 5,5; 2 Kor 12,7). Najbolj očitno se njegov vpliv kaže, ko njegovi služabniki, demoni, posedejo človeka, da bi mu škodovali tako duševno kot telesno (glej 3.3). Satan in demoni so v ozadju vsega poganskega in magije (prim. Apd 13,10). Tako kot v Stari zavezi je tudi v Novi zavezi satan tožnik (prim. Raz 12,10).

Kristus prinese Božje kraljestvo in z njim se satanovo kraljevanje konča. Po njem je satan vržen iz nebes (prim. Raz 12; [Lk 10,18; Jn 12,31]). Sedaj je vsa sodba pridržana Kristusu, saj satan do nje nima več pravice. Toda satan ima še malo časa na zemlji (prim. Raz 12,12). Bori se proti Božjemu kraljestvu in nastopa v odločilnih točkah Jezusovega življenja (prim. Mt 4,1; Lk 22,13). Zgodnja krščanska skupnost opozarja pred satanom, proti kateremu se je potrebno boriti (prim. 1 Kor 7,5; 2 Kor 2,11.12.14; Ef 4,27.6,11; 1 Tim 5,15; 1 Pt 5,8 ...). Toda Gospod jih obvaruje pred njim (prim. 2 Tes 3,3). V zadnjih dneh bo satan poklical Antikrista, da mu služi. Antikrist bo prevladal (prim. 2 Tes 2,9; Raz 13,2). Satan bo nato zvezan za tisoč let, zopet spuščen za svoj zadnji napad ter dokončno obsojen.

Krščanska skupnost ima Božje zagotovilo, ki ga nobena satanova dejavnost ne more uničiti. Satan lahko stori veliko hudega (prim. 1 Tes 2,18; 1 Tim 5,15), toda skupnost je v veri rešena njegove moči. Satanu njegovo delovanje omogoča Bog, zato je razumljeno kot del Božjega odrešenjskega načrta (prim. 1 Kor 5,5; 2 Kor 12,7).

Zaključek

S teh hitrim preletom skozi razvoj pojmovanja demonov in satana v judovski misli in Novi zavezi smo pokazali, da se je prikazovanje negativnih sil razvijalo in dojemalo skladno s predstavitvijo podobe o Bogu in človeku ter njunem odnosu. V judovstvu so v različnih obdobjih negativne sile prikazane konsistentno s teološkimi poudarki. Ko je poudarek postav-

ljen zgolj na Izraelov odnos do Boga in na izpolnjevanje njegove volje ali na izpolnjevanje postave, so zle sile izven človeka v ozadju. Ko pa se poudari vidik človekove krhkosti in se pod vplivom drugih kultur začne dojemati človeka bolj pod vplivom zunanjih negativnih sil, demoni in satan stopijo v ospredje. V Novi zavezi je priznan vpliv satanovega kraljestva v tem svetu, ki pa je z Jezusom doživel svoj konec. Vendar pa je kljub napadom in zavaženjem "močnega", satana, in njegovih podložnikov, demonov, človek vseeno svoboden, da se temu upre in se namesto tega odloči za Božje kraljestvo na zemlji.

Literatura:

- Buttrick G. A., Kepler T. S., Knox J., May H. G., Terrien S., Bucke E. S.: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon, 1962.
- Freedman D. N., Herion G. A., Graf D. F., Pleins J. D., Beck A. B.: *The Anchor Bible Dictionary (volume 2)*. New York: Doubleday, 1992.
- Friedrich G.: *Theological dictionary of the New Testament (volume 7)*. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1971.
- Kittel Gerhard: *Theological dictionary of the New Testament (volume 2)*. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1964.

1. Prim. G. Kittel, *Theological dictionary of the New Testament (volume 2)*, Grand Rapids, WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1964, 1-20 in 70-81; G. Friedrich *Theological dictionary of the New Testament (volume 7)*, Grand Rapids, WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1971, 151-65.
2. Prim. D. N. Freedman, G. A. Herion, D. F. Graf, J. D. Pleins, A. B. Beck, *The Anchor Bible Dictionary (volume 2)*, New York, Doubleday, 1992, 139.
3. Prim. G. A. Buttrick, T. S. Kepler, J. Knox, H. G. May, S. Terrien, E. S. Bucke, *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville, Abingdon, 1962, 818-19.
4. Termin *daimonion* je bolj specifičen termin od splošne označbe *daimôn*, ki jo lahko razlagamo zelo široko.
5. Psevdepigrafi so številni izvenkanonični teksti, ki nikoli niso bili del grške in latinske biblije, vendar so kljub temu imeli močan vpliv.

Pisma Jezusu

Dragi Jezus!

Tvoj otrok, vedno bolj odtujen temu svetu, ti danes spet piše pismo. Vse, kar bom povedala, bo izvedel tudi kdo od ljudi, ampak v tem trenutku se mi zdi najbolj važno, da povem tebi.

Jezus, ti sam dobro veš, kako dolgo sva se iskala ti in jaz. Ti tudi veš za tiste besede, ki si mi jih davno tega navdihnil.

Tu ostani, živo bitje si,
otrok moje duše.

To pesem sem pisala že kot odraščajoče dekle, a v duši sem se res počutila kakor otrok. Tistega davnega leta te še nisem poznala v sveti beli hostiji in niti nisem slutila topline Svetega Duha. Samo iskala sem, Jezus. In potem je čas odmeval v času, v moji duši pa je ostajalo in se prebujalo hrepenenje. Vse dotlej, ko me je vsakdanjost potrdila v moji najgloblji želji. V globine moje duše si prišel ti. V drobnem koščku bele hostije si me potrdil za svojega otroka. Potem je življenje teklo naprej. Prva sveta maša je budila v meni negotovost, vendar samo za trenutek. Negotovost glede poti in tvoje potrditve, da sem te vredna. Vrednost tvoje ljubezni mi je potem dala sveta birma. Tistega davnega majskega dne, ko sem naskrivaj, v topli radosti duše prejela Svetega Duha. Tedaj je bilo tako neskončno lepo, Jezus, in od takrat se zavedam, da s počasnimi, vendar gotovimi koraki stopam po poti za teboj.

In prav to je bistvo, ki ti ga danes želim razkriti, čeprav ti zanj že davno veš. Občudujem te in s tvojo božjo besedo, knjigo vseh knjig, zajemam pomalem. Rada imam knjige, ki govorijo o vsem božjem, tebi, Svetem Duhu, Materi Mariji, ampak meni je naj-

bolj pomembno, da imam voljo za trud z življenjem. Z marsičem sem še vedno s teboj, samo s teboj, v tvoji skrivnosti – in menim, da je to prav. Veš, ne morem zaobjeti vsega tistega, kar je preveč posvetno in kar marsikomu, ne samo meni, povzroča bolečino. Zato, Jezus, hvala za dar osebne vere. Hvala, ker vem, da me ti v tej osebni veri podpiraš in razumeš. Kako globoko in toplo mi je, ko preko svete maše začutim tvojo modrost, tvojo zvestobo in tvojo resničnost. Jezus, vse to pride v mojo notranjost in tam živi, napaja me čisto skrivnostno s tvojo tiho, vedno pričujočo tišino.

To sem jaz, Jezus. Predvsem zate in zato, da v tvojem spokojnem miru dobim moč živeti v tem svetu. Prosim te, ne odreci mi svojega miru, ne odreci mi pomoči, da se bom lahko trudila živeti tudi v tem svetu in se s tvojo milostjo osvobajala vsega, kar ni prav. Vseh navad, ki tebe bolijo in zapirajo pot tvoji ljubezni. Jezus, ko bo čas, bom lahko, ko ti bom gledala v oči, povedala za vse tisto, kar v današnjem svetu otipavam in se učim, vedno znova učim, zato ker ljubim tebe in življenje. Amen.

Dragi Jezus!

Kaj pomeni izročiti se Tebi, izročiti življenje v Tvoje roke, ga po Tebi izročati nebeškemu Očetu? To pomeni tudi odpuščati, razumeti ljudi v usmiljeni ljubezni. Kar je često zelo zelo težko. Toda ko to zmorem, me ogreje duhovno veselje, zavest, da sem v srcu srečna.

Jezus, vem, bolj ko se bom zavedala, da me imaš rad, bolj iskreno bom odpuščala. Toda to bom zmogla samo s tvojo pomoč-

jo. Sama nimam moči niti sposobnosti. Ker večkrat boli neodpuščanje ljudi. Sposobnosti mi manjka zaradi moje omejenosti, mojih rev, slabosti. Jezus, usmiljenja te prosim – zase in za druge!

V srčni hvaležnosti še enkrat: hvala, ker mi ti daješ pogum in moč za odpuščanje, ki je pot k tvoji ljubezni.

Dragi Jezus!

V tihi zavesti in sreči se obračam nate. Tiha zavest me navdaja zato, ker doživljam v svoji duši spremembe. Te spremembe me globoko nagovarjajo in nudijo duši počitek. Počitek mi omogoča, da se prepuščam tebi, prepuščam vse občutke in izročam svoje nečutenje. Jezus, veselim se s teboj. Veselim zato, ker mi ti jemlješ vse in mi daješ vse – sebe v popolnosti. Hvala ti, da me vso sprejemaš vase, me potrjuješ v dozorevanju, v vsem, kar zmorem in me dela vredno tebe.

Ti mi verjameš, da mi je življenje s teboj najbolj dragoceno. Dragoceno v globoki notranji veri, v resnici, da mi verjameš, zakaj se trudim moliti z življenjem - v trenutkih, ki so samo najini. Jezus, v tvojem duhu sem se naučila moliti rožni venec, v tvoji globini sem sprejela molitev očenaš. Sprejela sem vse molitve, ki mi jih je podarila tvoja bližina, tvoja zvestoba.

Vse, kar zmorem in znam v besedi in dejanju, sem sprejela od tebe – najprej od tebe, saj drugače se ne bi trudila tega živeti, živeti v življenju.

Jezus, ni besede, ki bi ti jo povedala, kako zelo doživljam notranjo spremembo. To je močno, tako globoko in na trenutke tudi nerazumljivo. Pomembno je, da me ti razumeš, vse več in da me ne zapuščáš. In najvažnejše je, da mi vedno verjameš, da me usmerjaš in da mi res zaupaš. V mojih zrelih letih je tudi pomembno, da ne zanemarjam svojega duhovnega življenja, dozorevanja v tvoji varnosti, skrbi za svojo dušo.

Dragi Jezus!

Lepa so najina obiskanja, tiha, zaznavna v času in prostoru, ko zunanost kdaj hoče mrklost, ko ljudje hitijo in si ne vzamejo časa. Dragoceno mi je, ko sem lahko s teboj, ko v preprostih trenutkih med nama diha razumevanje in ko v momentih samo ti mojo nemoč lahko spremeniš v moč. Dragoceno je, ker se lahko duhovno dotaknem tvoje bele hostije in v njej použijem tvojo ljubezen in naklonjenost. Kako preprost si, Jezus, in vedno ti je vse razumljivo. Ti si moj spremljevalec, moj veroučitelj, moj najbolj prijazen gost iz dneva v dan. To je zame pomembno, da želim biti s srcem s teboj, da se tebi prepuščam, da me vzgajaš in daješ svojo modrost. Verjemi mi, Jezus, tudi tedaj, ko bo beseda na mojih ustih utihnila, ko bom lahko samo s srcem doživljala tvojo zvestobo. Dotlej pa me napolnjuj sam s seboj po beli hostiji, saj je v njej mir, svetloba in ljubezen.

Dragi Jezus!

Kako neskončno ti je hvaležna moja duša, ker znova in znova daješ objem in milost vanjo. Spoved pred dnevi me je vso predramila. Podarila mi je tvoje zdravje tudi za duha in telo. Zame in še za marsikoga, dragi Jezus, si in boš ostal veličina, ker s srcem in očetovsko bogatiš naše življenje. Ti si prizanesljiv, ker veš, da nas naše rane in naša ranljivost boli. Ti odpuščáš, ker razumeš našo nemoč in našo omahljivost. Ti ljubiš, ker tudi nam verjameš, da se trudimo ljubiti življenje v tebi in s teboj. Jezus, hvala, ker mi pomagaš, da se ne zanemarjam v svoji notranjosti. Ker krepiš mojo budnost in me v vsem resnično razumeš. Zavest, da moram tebe bolj poslušati kot ljudi, mi pomeni pomoč in pot za naprej. Hvala ti, dobri Jezus! Hvala, ker tudi dovoliš, da ti kdaj pa kdaj čisto na skrivnem izročim svoje solze. Zaupam tvojemu presvetemu srcu in vem, da bo vsaka moja solza nekoč postala biser in vsaka bolečina dragocenost.

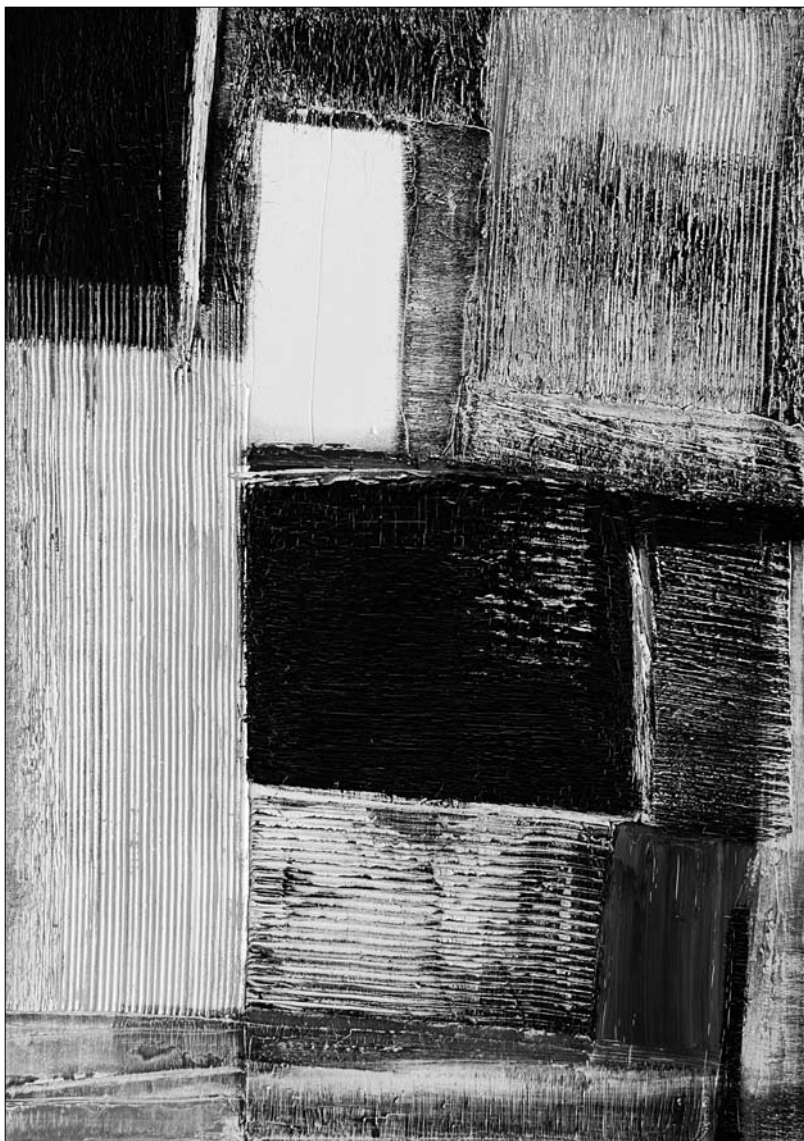
Bodi hvaljen, moj Gospod, z vsem, kar daješ, kar izročáš in kar dopuščas. Amen.

Marjetka

Dragi Jezus!

Brez svetlih poti, ki jih je toliko iz sledi tvojih korakov in stopinj, ti priznam, da ne bi mogla naprej. Včasih je utrujenost premočna. Včasih so telesni naporji preveč utrudljivi.

Vendar zaradi svetle poti se vse usmeri k svetlobi. Tu ima življenje svoj program in srečna sem, ker vem, da se ta še ne bo izčrpal. Večkrat doživim v duši, da me prav nemoč utruje v osebnosti in služenju življenju. Kako radosten je tedaj občutek, ko se telesno izčrpana vendarle "skobacam" na svoj invalidski voziček in se živo zavem, zakaj moram vztrajati. To so trenutki, ko me tvoja ljubezen



vso prevzame, me prepriča, da sem vredna tvojega blagoslova in tvoje pomoči. Jezus, iskrena ti hvala, ker me spoštuješ in ceniš. Ti si učitelj za mojo dušo, nikoli pa nisi učitelj po človeških merilih. Veš, človeška merila niso zame takrat, ko so preveč obrnjena k sebi. Moje življenje potrebuje tvojo šolo in tvojo svetlobo. Prosim te, skrbi zame še naprej in blagoslavlaj vse ljudi, ki mi podarjajo tebe v svobodi, darovanju in milosti.

Dragi Jezus!

Še je tu postni čas, ko naj bi človek s križem in spokornostjo vztrajal in podarjal. Tega se zavedam, včasih pa tudi ne. Ampak danes vedno bolj spoznavam, da je vsako moje zavedanje pa tudi nezavedanje dar tvoje modrosti. Zato, dragi Jezus, ti moram danes v svežih pomladnih trenutkih povedati, da sem neskončno srečna. Srečna predvsem zato, ker se vsi majhni in večji dogodki v meni dogajajo ne brezčutno ampak mirno in spokojno. So tudi dogodki, ko me ljudje stiskajo, ko je več hladu kot toplote in vendar je ravno to posebna vrednota. Jezus, biti na tak način srečen, je ljudem nerazumljivo, ampak ti razumeš mojo srečo. Zato mi daješ pogum in me potrjuješ, zelo me potrjuješ – že danes, pred velikim tednom, nosim toplino vstajenskega jutra. Tako čutim zato, ker moja duša ni zapuščena, ker moje srce ni prazno. Tako nekako nerazumljivo toplo mi je, Jezus, in za to toploto sem ti resnično hvaležna. Daješ mi jo v svojo nebogljeno, z njo krepiš moje samospoštovanje in me delaš vredno človeka. Jezus, pripelji mojo dušo k vstajenju! Objemi moje srce s toplino in slutnjo večnosti. To bo tvoja največja milost zame. Dotlej jo samo slutim in ji verujem. Amen.

Gospod, napolni nas z življenjem

V moči svoje osebne tihote, v moči notranje vere, se moja duša naslanja Nate, o Gospod! Tako silno Te doživljam in čutim bližino Tvojega Presvetega Srca. V njem je bivališče, je dom za vsakega človeka brez izjeme. Je tudi sreča; resda neotipljiva, a trdna. O Gospod, napolni nas z življenjem! Pa o tem ne mislim "vpiti". Želim samo pričevati. Zato ker sem v duhu obdana s tvojo milostjo, z veseljem, modrostjo – z vsem, kar me gradi in blagoslavlja.

Srečanje pred dnevi, ko sem lahko odprla svoje srce Tebi in Ti vse izpovedala in izročila v tabernakelj Tvojega Srca, me spet in spet napolnjuje s toplino, svetlobo, s potešenostjo. Le-ta pa mi omogoča ostati strpna in kolikor mogoče vse sprejemati iz Tvojih rok.

Velikokrat sem že rekla in tudi napisala, da sem srečna. Tako naj povem tudi v tem trenutku. Ampak ta moja sreča ni v besedah niti v dokazih – sreča je "spravljena" v tihi kamrici božjega in večnega. To hrani moje življenje in naj hrani življenja tudi vseh tistih ljudi, ki so mi tako ali drugače poslani na pot.

Molim, svoj pogled v duhu dvigujem k Tvojemu Srcu, Gospod. Molčim, ker poslušam Tvoje srce. Prosim Te, ne odtegni mi svoje bližine. Zakaj samo s teboj bom lahko živela in se učila slediti Tvoji volji. Samo s teboj, Gospod! S teboj bom tudi ljubila. To si zelo želiš. Veš pa tudi, kako slabotna sem. Zato te s tiho hvaležnostjo v srcu prosim, uči me svoje ljubezni. Saj samo v njej bomo enkrat vsi vse razumeli, ne bomo se ničesar bali in bomo, tako upam, vedno srečni.

Molim in ostajam srečna v šoli vere in življenja. Amen.

Pesmi

Molitev

*Ne moje krvave roke
ne moje izdajalsko srce
te nista ustavili.
Kot mrzli dež v novembrski noči,
kot praznota, ki se širi odznotraj,
si prišel.
Si res ti?
Kdo si?*

*Po mojih žilah se razliva svinec.
Z vsako besedo mi odpade kos jezika.
Z vsako lažjo se razblini zvezda.
Zakaj si prišel?*

*Pohodil sem rože v blato. Z naslado.
S krepkimi prsti zahrbtnega boga
sem iztikal otroške oči.
V drobovju se mi zdaj odpira ponor sveta.
Zakaj me gledaš?*

*Zakaj
postaja
tišina*

svetla?

Sobota

*Sklonjeni nad pesek brez sledi
iščemo.
Kakor vroč vosek kapljajo
nanj naše misli
in ponikajo brez sledi.
Rože, sanje in obup
potresamo po njem;
neslišne prošnje in notranje krike
prižigamo
nad nevidnim breznom,
v katerem izginjamo
brez sledi,
na ta nedotaknjeni pesek
poklekamo,
da bi stopili vase,
da bi goli in neponovljivi
okusili mleko dolgega jutra,
po katerem živimo,
po katerem umiramo
brez sledi.*

Novembrska noč

*Brezšumno se olistavajo
drevesa zvezd
nad oknom neke najemne mansarde,
nad opuščeno tovarno,
nad parkom na drugi strani proge.
V stoletje nevere
zarisujejo prsti poletne noči
iste črke
kot v vsa stoletja.*

*Črke molka.
Besede brez hrbtni strani.
Krvave sledi v zraku.*

*Odkril sem jih šele v neki drugi noči,
ko so zvezde ostre
in poslopja ob progi črna
od nostalgije po neznanem.*

*Tako daljne in zgubljene
sem jih prvič prebral
in prvič sem uzrl sebe
v zrcalu minevanja.*

*Črke molka v novembrski noči,
jaz, podoba, ki je in ni,
in sledi, ki se izgubljajo v črni zrak.*

Divji kostanj

*Škrlaten žarek
je prebodel
otroško srajco.
In spet ...
In spet ...
O koliko ran!
In koliko svetlobe!
Koliko cvetnih stožcev
na teh vejah poje,
da se življenje še ni začelo!
Zato ves utripaš od Boga.*

Bezgov cvet

*O čipkasti prtič
z vzorcem mrtve sreče,
še nepozabnejši
v tej brezupno mili noči,
ko barke svilnatih vonjav
drsijo skozi obzorje
in je vsaka rana
sladka od neba!*

Ciprese

*Ves čas letijo drugam.
Kot da hočejo prebosti obzorje.
Tako
na svojih koničastih vrhovih
nosijo nebo.
In zmerom so same:
vsaka zase
iz nemira in lepote dni
tke svoj temni mir.
Ko gledam
zamolklo zlato
njihovih drobnih storžev,
pijem noč
in jem tišino
in slišim
cvetoče glasove umrlih.*

Jutro v magnolijah

*Ob nedeljsko opusteli cesti
so vzplapolali binkoštni jeziki.
Jezik žalosti, jezik želje, jezik sreče –
kdo jih razplete?
Kdo še razpara tkanino življenja?*

*V mladem zraku krožijo ptiči,
vidni in nevidni,
pijani ognja,
pijani besede,
iz katere je svet.*

Kot čebela

*Kot čebela na spominčice
seda misel
na črepinje tvojih besed.
Poljublja jih, poljublja:
eno za drugo,
dokler se ne zlepijo z njeno krvjo.
Bele besede,
bele in cele.
Povite z mojo bolečino.
V sinjih madežih sije nebo.*

Doma

*Sneg zelenja
v brezimni noči.*

*Roji zmot,
roji prošenj
na vejah enega drevesa.*

*Neizrekljivo
so obmirovale
zlate črede
nad brezpotjem.*

Prebujenje

*Trenutek,
zasajen v sredico,
prelomi os.*

*V režah časov
se prižigajo
resničnejše zvezde.*

Pristnost

Zrak je vlažen od minulega.

*Nočni vonji
dolbejo nebo.*

Življenje se zbira.

Zvezde

*Dolgo umira dan
v temnejšo modrino.
Vode poletnega somraka
plivkajo navznoter.*

*Strašni mir nemisljivega -
zvezde.*

Srce

*Ne roka ne glava
ne koža ne kri,*

*ne zvezda ne voda,
ne zemlja ne veter,*

*ne tek ne mir,
ne zev ne red,*

*ne hiša ne kamen,
ne mesto ne gora,
ne polje ne gozd,*

*ne prej ne potem,
ne vedno ne nikdar,
ne tu ne nikjer.*

Beseda, najbližja molku.

Oblaki

I

Breztežni kakor ti
lebdijo
nad črnim Krimom,
uročeni z lahkotnostjo azura.
Stojijo.
Molčijo.
Živijo.

II.

Samo v tej sinji uri
kraljujejo.
In vse je v svetlem ravnotežju.
Nikoli več taki,
za zmerom taki –
ponosne zvezde minljivosti
visoko nad grobom
čistega življenja.

III.

Na teh svetlih blazinah
počiva veter.
In v trenutku se zlomi dan.
V trenutku švistnejo kopja teme.
V trenutku vsi odhajamo,
in nihče ne ve kam.
S teh rožnih skal se zopet dvigne
in potegne ognjeno črto
kdovekam.

IV.

Nikoli več taki,
za zmerom taki.
Stojijo.
Molčijo.
Živijo.

Živijo.

Spopad moralnovrednotnih usmeritev

Vrednote so srce kulture, obenem pa njeno ogledalo oziroma svojevrsten identifikacijski znak različnih dob in kultur, trdi znani slovenski raziskovalec vrednot J. Musek.¹ Ker so v primerjavi z mnogimi družbenimi in psihosocialnimi pojavi vrednote razmeroma bolj stabilne in trajne, nudijo možnost svojevrstnega "rentgenskega" vpogleda v anatomijo določenega zgodovinsko-kulturnega obdobja, pa tudi posamezne družbene ali narodne skupine.² Razkritje vrednot posameznika omogoča določen vpogled v podobo njegove duše.

Za kako pomembne elemente življenja pri vrednotah gre, nas spomnijo mnogi avtorji. Za K. Kluckhohna je vrednota implicitna ali eksplicitna koncepcija zaželenosti, značilna za posameznika ali skupino, ki vpliva na izbor možnih načinov, sredstev in ciljev delovanja. Allport pa jih razume kot osrednja stališča in sentimente, ki odločajo o prioritetah in na ta način dajejo življenju strukturo. Drugi v zvezi z vrednotami govorijo o družbenih normah, ciljnih, preferencah, stališčih (vendar so stališča večinoma rezultat konfrontacije med vrednotami posameznika in razmerami, v katerih se posameznik nahaja, zato je stališč nešteto, vrednot pa manj). Pri vrednotah gre za nekaj zaželenega; za cilj, ki ga želimo doseči in si ga prisvojiti; skratka, gre za temeljna načela, po katerih se posameznik ali skupina ravna v svojem dejanju in nehanju.³

Vrednote, ki so skupne z drugimi, nam po eni strani govorijo o tem, kar nas povezuje v bolj ali manj trdne povezave in skup-

nosti. Po drugi strani pa pluralizem vrednot kaže na razlike in tudi prepade med ljudmi in skupinami. Zato je - v luči znane in mestoma kontroverzne teze S. Huntingena⁴ - tudi spopad oziroma trk civilizacij dejansko spopad vrednot. O spopadu je mogoče govoriti tudi v manjših okoljih, pravzaprav v vsakršnem okolju, ki ga zaznamuje sodobna pluralnost življenja in vrednot. Še več, nasprotujoče si vrednote so pokazatelj neskladij in napetosti tudi v notranjosti posameznega človeka. Beseda spopad se morda zdi pretirana, zadostovala naj bi oznaka o razlikah vrednotnih usmeritev. Vendar v razmerah, ko je nekaterim neka stvar vrednota, drugim pa je vrednota prav njeno nasprotje (torej proti-vrednota), upravičeno govorimo o konfliktu oziroma spopadu vrednot.⁵

V pričujoči razpravi prikazujemo nekatere moralnovrednotne usmeritve prebivalcev Slovenije, ki so v zadnjem času predmet javnih razprav in tudi nasprotij in so zajete v Svetovni raziskavi vrednot, obenem pa so te vrednote del katoliškega moralnega nauka. Na temelju empiričnih raziskav je mogoče ugotavljati, v kolikšni meri današnji ljudje sprejemajo moralno teologijo katoliške Cerkve, v kolikšni meri pa Cerkvi ne priznavajo kompetenc za reševanje sodobnih moralnih vprašanj in dilem ali so celo zagovorniki nasprotnih stališč. S tem pa se riše tudi odgovor o večjih oziroma manjših možnostih oblikovanja sodobnega moralnega prostora s strani katoliške Cerkve kot tudi resnica o "trku" nasprotujočih si moralnovrednotnih usmeritev.

Empirični podatki o moralnih orientacijah

Svetovna (WVS) oziroma Evropska raziskava vrednot (EVS)⁶ raziskuje nekaj deset različnih moralnih vrednot oziroma norm, med njimi tudi odnos do homoseksualnosti, prostitucije, abortusa, evtanazije, razveze zakonske zveze, samomora, zakonske nezvestobe, laži, utajevanja davka, voznje pod vplivom alkohola, uživanja lahkih drog ipd. Navedene reči so večinoma v nasprotju s katoliškimi moralnimi načeli, predvsem vrednoto in dostojanstvom človekovega življenja, od spočetja prek spolnosti do naravnega konca.

Vprašani so imeli možnost, da so za vsako od navedenih stvari povedali, ali jo bolj ali manj odobravajo ali sploh ne.⁷ Če v množici podatkov opazujemo npr. vprašanje razveze, ugotovimo, da v Sloveniji 14 % vprašanih meni, da razveza nikoli ne more biti opravičljiva, 29,4 % pa trdi nasprotno, da jo je mogoče vedno opravičiti. Slaba četrtnina slovenskih prebivalcev se pri tem vprašanju odloči za sredino med vedno in nikoli opravičljivo, kar ka-

že na neodločno držo, v smislu "kakor kdaj". Povprečno stališče vseh vprašanih, kot je vidno v tabeli 1, je 6,60, kar pomeni, da je skupno stališče polnoletnih prebivalcev Slovenije (na osi od 1 do 10) bližje odobravanju razveze kot ne oziroma bolj kot ne v neskladju s katoliškimi moralnimi stališči.

Iz tabele 1 (glej spodaj) lahko razberemo, da slovenski prebivalci v podobnem rangu opravičijo razvezo in abortus, nekoliko manj spolnost pred polnoletnostjo in evtanazijo. Homoseksualnost in priložnostno spolnost pa že bolj odklanjajo, samomor, zakonsko nezvestobo in prostitucijo, sploh pa uporabo lahkih drog, pa je po njihovem mogoče še manj opravičiti. Drugače rečeno, količniki opravičljivosti posameznih dejanj kažejo na moralno permisivnost v družbi - višji količnik, višja stopnja permisivnosti.⁸

Mednarodne primerjave

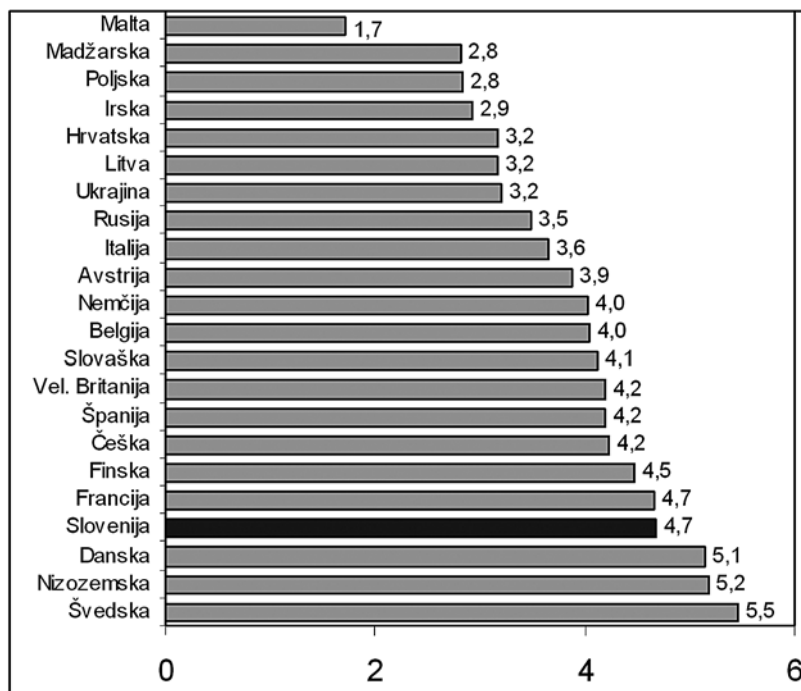
Da v slovenskem kulturno-religioznem prostoru prihaja do odmika od katoliških moralnih stališč, se pravi do sekularizacije ver-

Tabela 1 : V kolikšni meri lahko [od nikoli (1) – do vedno (10)] navedene reči opravičimo? Povprečja za Slovenijo – glede na vero in politično pozicioniranje.

	VSI	Ne ver. v Boga	Ver. v Boga	LEVO 1-3	SRED. 4-6	DESNO 7-10
razveza	6,60	7,65	6,03	7,78	6,70	5,49
abortus	6,18	7,49	5,48	7,42	6,37	4,74
spolnost pred polnoletnostjo	5,78	6,72	5,27	6,63	5,93	5,12
evtanazija	5,41	6,33	4,93	5,95	5,56	4,66
homoseksualnost	4,60	5,88	3,92	5,62	4,80	3,26
priložnostni seks	4,09	5,10	3,56	5,30	4,16	3,65
samomor	3,56	4,45	3,11	4,68	3,60	2,71
zakonska nezvestoba	3,49	4,21	3,11	4,35	3,49	3,46
prostitucija	3,33	4,07	2,94	3,85	3,51	3,04
uporaba lahkih drog	2,27	2,89	1,94	2,84	2,26	2,14

Vir: ADP-WVSEVS99, izračuni so moji.

Grafikon 1: Mednarodne primerjave moralne permisivnosti.



Vir: ADP-WVSEVS99. Za vsako državo je prikazana aritmetična sredina stališč [od nikoli (1) – do vedno (10) lahko opravičimo], ki se nanašajo na: homoseksualnost, abortus, razvezo, evtanazijo, zakonsko nezvestobo, priložnostni seks in uživanje lahkih drog.

sko-moralnega prostora, empirični podatki nedvoumno pokažejo. Težko pa je oceniti, kolikšen je pri nas ta odmik. To oceno vsaj delno omogočijo mednarodne primerjave, ki za posamezne etično-moralne kategorije pokažejo raven opravičevanja ali zavračanja posameznih dejanj oziroma praks v neki družbi ali kategoriji ljudi.

Iz podatkov sledi, da je glede opravičevanja teh praks Slovenija glede na druge države na prvih mestih. Pri vprašanju sprejemljivosti spolnosti nepolnoletnih oseb in zakonolomstva nobena od držav ne dosega tolikšne ravni dopuščanja obeh vrst dejanj kot Slovenija. Tudi pri sprejemljivosti abortusa, priložnostnega seksa in razveze je Slovenija na prvih mestih. Nekoliko nižje, pa vendar še v gornjo četrtino držav, se uvrsti le v pritrjevanju homoseksualnosti in evtanaziji.

Do nekoliko bolj zaokrožene stopnje permisivnosti pridemo, če prej navedene posamezne vidike združimo v skupen podatek. Na ta način grafikon 1 (glej zgoraj) pokaže, da je glede na osebno moralo splošna permisivnost v Sloveniji med najvišjimi. Slovenijo (in Francijo) glede moralne permisivnosti prehitita le dve severnoevropski, pretežno protestantski deželi in Nizozemska, kar kaže na svojevrstno "protestantsko" (ne predvsem katoliško) moralno usmerjenost slovenske dežele.

Pri tem se zastavlja vprašanje o vzrokih za takšno stanje duha. Odgovor je še težji ob ugotovitvi, da je Slovenija glede na sosede – še posebej tiste s skupnim zgodovinskim ozadjem – v veliki meri izjema. Kot vidimo iz grafa 1, se Slovenija po moralnih usmeritvah bistveno razlikuje od Hrvaške in Madžarke, pa tudi Avstrije in Italije. Hipotetično

Tabela 2: Moralnovrednotna polarnost v Sloveniji

	Abortus	Evtanazija	Spolnost pred 18. letom
Nikoli opravičljivo	19,5 %	27,5 %	22,2 %
2	3,1 %	5,5 %	4,0 %
3	4,5 %	5,3 %	5,5 %
4	2,2 %	2,7 %	3,8 %
5	4,3 %	3,9 %	4,1 %
6	18,8 %	16,3 %	15,6 %
7	5,8 %	5,4 %	6,6 %
8	8,5 %	6,5 %	9,3 %
9	5,8 %	5,1 %	7,0 %
Vedno opravičljivo	27,6 %	21,9 %	21,8 %

Vir: ADP-WVSEVS99. Deleži stališč na lestvici od 1 do 10, kjer 1 = nikoli opravičljivo, 10 = vedno opravičljivo.

bi mogli iskati vzroke v zapoznelem valu posebej strogega janzenizma pri nas, ki je sprožil ostro liberalistično reakcijo. To liberalno izročilo se je postopoma razširilo na celoten katolicizem, predvsem v obliki strogega antiklerikalizma. Po revoluciji pa ga je prevzela oziroma nadomestila in nadaljevala socialistična ideologija, ki sicer strogo kontrolira družbene vzvode moči in oblasti, na ravni osebne morale pa podpira protikatoliške (oziroma liberalne) moralne usmeritve in z njimi legitimira svojo "svobodnjaško" naravnost.

Vrednotna polarizacija

Ob različnosti moralnovrednotnih usmeritev na mednarodni ravni je moralni pluralizem očiten tudi znotraj narodne skupnosti. Ta vrednotni pluralizem pa mestoma dobiva posebno, polarno podobo. Kot je razvidno iz tabele 2 (glej zgoraj), se stališča glede določenih moralnih dejanj – v najizrazitejši meri do abortusa, evtanazije in zgodnje spolnosti – v Sloveniji strukturirajo izrazito polarno. Stališča do spolnosti pred polnoletnostjo (zadnji stolpec tabele

2) razkrivajo tako rekoč zrcalno polarnost. Dobra petina prebivalstva o isti stvari namreč misli diametralno nasprotno. Podobno stanje srečamo tudi v primeru vrednotenja evtanazije in abortusa. To potrjuje ugotovitve raziskovalcev religioznosti v postkomunistični Srednji in Vzhodni Evropi "Aufbruch", da je med vsemi raziskovanimi deželami slovenska družba religiozno in vrednotno najizrazitejše polarizirana.⁹

Ugotovitve o vrednotnih polarizacijah lahko pojasnijo marsikatero dogajanje v slovenski javnosti, predvsem ostra nasprotja, ki se najbolj kažejo v političnem dogajanju. Iz tabele 1 je namreč razvidno, da se politična leвица in desnica konstituirata tudi vrednotno, kar je značilno za večino evropskih političnih strank. Tudi ostre polemike, ki jih je sprožila namera bivšega ministra za delo, družino in socialne zadeve Drobničiča, da poseže v obstoječo zakonodajo glede splava, so glede na podatke o levo-desnih vrednotnih usmeritvah več kot pričakovane. Vrednotne polarizacije na splošno govorijo o težavnosti doseganja potrebnih (vsaj operativno-strat

teških) soglasij v slovenski družbi. Vsekakor gre za družbo "napornega" sožitja.

Moralne kompetence Cerkve

V raziskavo WVS je vključeno tudi vprašanje, "ali Cerkev v Sloveniji daje ustrezne odgovore na moralne probleme in stiske posameznika". Na vprašanje odgovarja pritrilno skoraj polovica (44,9 %) slovenskega prebivalstva. Ljudje mislijo, da Cerkev bolje od moralnega vrši duhovno poslanstvo,¹⁰ manj uspešna pa naj bi bila na področju vprašanj družine in socialnih problemov ljudi.

Sicer pa so tudi mnenja glede moralne vloge Cerkve v slovenski družbi zelo deljena. Kot je razvidno iz tabele 3 (glej spodaj), je presoja moralne vloge zelo različna glede na starost vprašanih, prav tako glede na izobrazbeno raven. Posebej velike so razlike o presoji moralnega poslanstva Cerkve glede na politično samopozicioniranje ljudi kot tudi glede na njihovo ne-religioznost (slednje je seveda pričakovano), medtem ko med spoloma o tem ni več kot 2 % razlike.

V predstavljenih podatkih ni vselej jasno, ali odgovori zadevajo bolj pričakovanja do Cerkve, ali pa kompetence, ki ji jih priznavajo glede njenega moralnega poslanstva v družbi. To razmejitev je jasneje predstavila že omenjena raziskava Aufbruch, ki je pokazala na nenavaden kontrast v Sloveniji. Večina prebivalcev namreč Cerкви priznava kompetence za njeno poseganje v javnost, vendar pa je ve-

čina mnenja, naj se kljub temu raje ne oglašajo. Torej, kljub temu da večina priznava, da Cerkev ima kaj reči o moralnih vprašanjih, je njeno moralnovrednotno poslanstvo za več kot polovico Slovencev nezaželeno.¹¹

Sklep

Očitno je, da precejšen delež prebivalstva Slovenije moralnega nauka Cerkve ne sprejema za moralnovrednotne smernice življenja, mnogi si tega tudi ne želijo. V tem smislu moramo govoriti o zmanjšanju vpliva katoliškega moralnega nauka v sodobnem življenju ne le družbe, marveč tudi posameznika. To je nedavno priznal tudi papež Benedikt XVI., ko je švicarskim škofom dejal, da ločitve zakonskih zvez, splavi in poroke med homoseksualci kažejo na zmanjšan vpliv krščanskih vrednot v družbi. Sekularni trendi in relativizem, po njegovem, postavljajo pod vprašaj moralne vrednote, ki jih zagovarja Cerkev.

Ob vsem povedanem pa je zanimiva ugotovitev raziskave med študenti in študentkami na univerzi v Mariboru z naslovom "Dejanska katoliška morala", ki je razkrila, da se mladi raje kot k cerkvenim katekizemskim moralnim formulacijam obračajo naravnost k Jezusovemu moralnemu nauku.¹² Na ta način se tudi danes kaže, da moralnovrednotna nasprotja skupaj s še tako ostrimi političnimi in drugimi polarizacijami niso tako nepremostljiva, kot se velikokrat dozdeva.

Tabela 3: Deleži mnenj, da Cerkev odgovarja na moralne probleme in stiske ljudi.

starost	izobrazba	dohodki	religioznost	politično poz.
15-29 let 35,80 %	osnovna 63,20 %	nižji 53,80 %	religiozni 59,20 %	levo 21,90 %
30-49 let 39,60 %	srednja 41,60 %	srednji 46,60 %	nereligio. 12,80 %	sredina 44,80 %
50 in več 57,60 %	višja 28,70 %	višji 37,50 %	ateisti 13,80 %	desno 63,40 %

Vir: ADP-WVSEVS99.



1. <http://www.educy.com/jmusek/Kurikuli/Pdf/TPP%2006> (pridobljeno 5. 3. 2007).
2. Prim. Herman Denz, *Die europäische Seele – Leben und Glauben in Europa*, Wien, Czernin Verlag 2002. Podobno piše E. Ringel o avstrijski duši, A. Trstenjak pa o slovenski duši.
3. Prim. J. Bajzek, Vrednote mladih, v: *Znamenje* 15 (1985/1), 31.
4. Samuel P. Huntington, *Spopad civilizacij*, Ljubljana, Mladinska knjiga, 2005.
5. Takšno stališče je že pred desetletji (v predavanju v Gradcu, Avstrija) zastopal znani sociolog P. Berger, ko je ob tesnem izidu referenduma o liberalizaciji abortusa v ZDA ugotavljal temeljni vrednotni konflikt, kajti ena in ista stvar je za polovico Američanov zločinski uboj nedolžnega bitja, za drugo polovico pa civilizacijski napredek.
6. Vzporedno potekata European Value Survey (EVS), s središčem na Univerzi Tilburg na Nizozemskem, in World Value Survey (WVS), katere osrednji usmerjevalec je Ronald Inglehart z Univerze v Michiganu (ZDA). Pričetek raziskovalnega projekta je leto 1981 (najprej je bilo vanj vključenih nekaj držav Zahodne Evrope), ponovne aplikacije (dopolnjene in razširjene na vedno več držav) pa so sledile v letih 1990, 1995, 1999, v mnogih državah (tudi v južnih državah nekdanje Jugoslavije) pa v zadnjih letih. Na ta način je vsaj delno mogoče slediti tudi procesu prevrednotenja vrednot. Za Slovenijo je raziskave izvajal Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij na Inštitutu za družbene vede FDV, hrani ADP. Glej tudi <http://www.worldvaluessurvey.org/services/index.html>.
7. Respondent, ki je bil mnenja, da npr. abortus ni nikoli upravičen, je obkrožil 1, če pa je menil, da ga je mogoče vedno opravičiti, je obkrožil 10. Vmesne vrednote pa so mu služile za prikaz natančnejše pozicije respondenta - kateremu od obeh skrajnih možnosti se bolj ali manj približuje.
8. Dikcijo o permissivni družbi nekateri družboslovci zavračajo, češ da to ni analitični termin, marveč bolj ideološki konstrukt. Vendar WVS ta termin uporablja.
9. M. Tomka in P. M. Zulehner, *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas*, Ostfildern, Schwabenverlag, 1999.
10. Po rezultatih WVS iz leta 1999 kar 70,3 % vprašanih meni, da Cerkev ustrezno odgovarja na človekove duhovne potrebe, pozitivno mnenje glede tega, da ustrezno odgovarja na probleme družinskega življenja, ima 42,8 % vprašanih, na aktualne socialne probleme naše dežele pa 33,8 %.
11. M. Tomka in P. M. Zulehner, *n. d.*, 31.
12. http://www.pfmb.uni-mb.si/sociologija/new_page_68.htm (pridobljeno 5. 3. 2007).

Ravnaj po svoji vesti

Ravnanje po svoji vesti je najvišja stopnja moralnosti in cilj vsake vzgoje. Sklicevanje na svojo vest je postala redna praksa skoraj vsakega človeka, ki pa v sodobnem svetu, ki pri-sega na brezmejno svobodo posameznika, po-stane istočasno tudi absolutizacija svobode in relativizacija objektivne resnice na zgolj sub-jektivno doživljanje stvarnosti, ki nas obdaja. “Kar jaz čutim” postane marsikdaj sinonim za “to je zame prav”. Čeprav je tak pristop k samoopravičevanju svojih dejanj zelo raz-širjen, pa ne vzdrži resne presoje in razmisleka, kajti v dinamiko vsakega človeškega dejanja je vključen odnos do drugega; zaradi tega je nemogoče, da bi nekaj lahko bilo dobro le za enega človeka, istočasno pa slabo za druge-ga. Odnosi zahtevajo red, ki velja za vse in vsakega. V igro vstopa “pravilo”, tj. neka nor-ma, ki ureja odnose med ljudmi, kajti nemo-goče je preživeti, če si dovolimo biti drug dru-gemu volkovi. Čeprav pristajamo na uvodno vodilno misel, se moramo zavedati, da je za dosego tega cilja potrebna aktivna interak-cija več pomembnih faktorjev. Mednje sodijo vsekakor tako resnica kakor svoboda, norma in sankcija, ki ji daje moč, kakor tudi nagrada, ki normo dela privlačno. Najbolj popoln mor-alni sistem bi potemtakem bil tisti, ki vse te silnice med seboj tako usklajuje, da so v di-namičnem ravnovesju. Ravnovesje katoliške moralke je v njenih izhodiščih, da je človeška svoboda relativna, resnica pa absolutna, ker sloni in izhaja iz Boga, ki je resnica sama in edino absolutno svobodno bitje. Normo raz-glasi konkretna avtoriteta (Cerkev), aplicira pa jo vest v notranjosti posameznika. Prav tako je vesti prepuščena vloga nagrajevanja in preganjanja prestopkov.

Zrela moralna osebnost zna torej živeti znotraj naštetih koordinat, kar Roman Glo-bokar razlaga s pomočjo Kohlbergovih šestih stopenj moralnosti, ki se tudi iztekajo v ravn-anje po vesti. “V vesti posameznik uskla-juje svojo odločitev na podlagi univerzalnih etičnih načel, kot sta npr. zlato pravilo in Kantov moralni imperativ. V osnovi gre za univerzalne principe *pravičnosti, vzajemnosti in enakosti* človekovih pravic in spoštovanja osebnega dostojanstva vsakega človeka.”¹ Za-radi norme se nam postavi še eno vprašanje: kdo je zakonodajalec? Katera je tista avtori-teta, ki sme na moralnem področju izdaja-ti verodostojne zakone (norme), ki bodo po-sameznika vezali v vesti? Ni čudno, da v svetu poteka nenehen dialog med različnimi siste-mi, ki predlagajo rešitve za našeta vpraša-nja in probleme. V družbenopolitičnem polju pa akademski dialog kaj hitro lahko preide v oborožen spopad različnih skupin, ki se ne borijo le za zunanjo ureditev družbenega reda, ampak tudi prevlado v mišljenju lju-di, kar se je najbolj izrazilo v ateističnih re-volucionarnih gibanjih v preteklem stolet-ju. V tej bitki so bila in so še vedno “dovo-ljena” vsa sredstva, nihče ji ne more uiti in njen izid je odločilen za obstoj ali propad ci-vilizacij. Kristjani razumemo vse to tudi kot del eshatološke bitke med Jezusom in nje-govim že poraženim nasprotnikom, ki pa še ni sprejel svojega poraza kot dokončnega in se obupno upira. To je neskončna bitka med dobrim in zlim.

Kaj je vest

Definicij in razlag o tem, kaj vest sploh je, je mnogo. Pojmovanje je zelo povezano

tudi s samim jezikom, ki ga uporabljamo za izražanje svojih misli. Slovenščina razlikuje med vestjo in zavestjo. Španščina npr. tega razlikovanja ne pozna (*conciencia* se uporablja tako za vest kakor zavest). Osnovno izhodišče za pojmovanje je za katoličana razlaga, ki jo daje o vesti drugi vatikanski cerkveni zbor v dokumentu *Gaudium et spes* in jo povzema Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in se glasi: "V notranjosti svoje vesti človek odkriva postavo, ki si je ne daje sam, temveč se ji mora pokoravati. Glas te postave ga vedno kliče, naj ljubi in dela dobro ter se izogiblje zlega, in kadar je potrebno zazveni ušesom srca: stori to, izogni se onemu. Kajti človek ima v svojem srcu od Boga zapisano postavo (...). Vest je človekovo najbolj skrito jedro in svetišče, kjer je čisto sam z Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti."² Definicija je v skladu z vso katoliško tradicijo, ki je vest vedno razumela kot osebno sodišče človekovih dejanj. Zato tudi KKC takoj v naslednjem členu preide na vprašanja sodbe vesti. Za katoliško Cerkev je to sodišče pričevanje za resnico, ker se sklicuje na najvišje Dobro, na Boga samega. "Kadar razumen človek posluša vest, more slišati Boga, ki govori."³ Katoliška moralka priznava, da je razodetje, oz. Bog sam, eden od temeljev njene objektivnosti. Ta temelj je zunaj njene pristojnosti, je absoluten in nam poznan po razodetju, ki doseže najvišjo točko z Jezusom Kristusom, Božjim Sinom in se nadaljuje skozi zgodovino prav v instituciji – skupnosti, ki jo kličemo Cerkev. Bog je najvišje dobro, vse je naravnano nanj. Vse, kar je dobro, je skladno z najvišjim Dobrim, zlo pa mu vedno nasprotuje in človeka oddaljuje od Boga. V središču dogajanja je človek, ki svobodno in zavestno odloča o svojih dejanjih. Vest izreka praktično sodbo o dejanjih. Pred samimi dejanji nas spodbuja k izbiri dobrega, po dejanju pa nas hvali ali graja. V ljudski govorici pravimo, da imamo

"mirno vest" ali pa nas le ta "peče". Cerkev ne pušča vesti posamezniku in njegovi svobodni presoji, ampak jo zasidra v najvišjo Objektivnost.⁴ Bog jamči za resničnost sodbe vesti, ki pa je usmerjena v oceno (sodbo) konkretnega dejanja. Vest je torej praktična in takojšnja sodba o moralni vrednosti dejanj in zato tudi človeka.

Ravnati po vesti pomeni, da premislimo in pretehtamo svoja dejanja in se odločimo za dobro, ki ga moramo storiti, in se odpovemo zlu, ki ga ne smemo narediti. Presoja in premislek vodi krepot razumnosti, ki je vodnica vseh kreposti. Vzgoja za krepotno življenje daje človeku znanje in podlago, da se v vesti prav odloča. Vesti pravzaprav ne moremo vzgajati, ker je Božji glas v človeku, prostor, ki ga ne nadzorujemo, ampak v njem preprosto smo. Posebno tisti, ki pravijo, da je to božji glas v človeku, bi se morali izogibati takemu govorjenju, čeprav je zelo razširjeno in priročno, ker nakazuje in na nek način poenostavlja namen nekega načina duhovnega življenja. Vzgoja mora krepiti voljo, da izbiramo dobro. Voljo pa pravzaprav krepimo z odpovedjo, s premagovanjem, z neko obliko svobodne prisile nad samim seboj. Znanje, ki ga potrebujemo pri odločanju, prejemamo, ko nas učijo norme in se jih držimo (najprej zaradi zaupanja staršem, kasneje tudi zaradi prisile, v idealnem primeru zaradi notranjega prepričanja) oz. ko se učimo o krepotih in vseh njihovih razsežnostih.⁵

Norma

Moralno življenje je zaznamovano z normami in pravili, ki naj bi se jih držali. Značilnost moralnih norm je njihova povezava z vestjo posameznika. Moralne norme vežejo v vesti vsakega človeka in se ne zanašajo na nobeno zunanjo oblast, ki bi jih lahko uveljavljala. Cerkev, kot moralni zakonodajalec, nima nobenega vzvoda prisile, s katerim bi lahko ljudi na podoben način kot država pri-

silila, da bi se držali njenega moralnega nauka. Vsa drama moralnega življenja se dogaja v notranjosti. Vest je resnično tako skrita "javnosti", da ne more nihče prodreti v to intimo in nihče ne more trditi, da ve, kaj se dogaja v njemu najbližjem človeku. Skrb za izvrševanje zakonov je prepuščena posamezniku. Zakonodajalec moralnih norm nima policije, davčne inšpekcije in drugih služb, s katerimi država nadzira državljane in jih tako primora, da poravnajo svoje obveznosti tudi, če bi tega ne hoteli narediti. Ko gre za moralna dejanja, ni nobene policije, nobene inkvizicije, ki bi mogla kaj takega doseči. Bog je svoje zakone razglasil, vezal jih na vest in od znotraj nenehoma skrbi, da se ti zakoni spoštujejo. Človek lahko svobodno izbira, da bo zakone spoštoval ali pa živel po zakonodaji, ki jo sproti prilagaja sebi in svojemu trenutku. Če je Bog po Mojzesu razglasil "ne ubijaj", pa si danes marsikdo razlaga to splošno in vedno veljavno zapoved z mnogimi pridržki. Nekateri pravijo "ne ubijaj že rojenega človeka", za splave pa naj bi ta zapoved ne veljala; drugi spet trdijo, da ta "ne ubijaj" velja tako za človeka kot za živali in želijo, da bi vsi postali vegetarijanci. Drugi zapovedi "ne pričaj po krivem" potihem dodajajo "dokler se ti spleča" ... Kljub tem stalnim poskusom ljudi, da bi normo prilagodili sebi in svojim koristim, pa se-le ta ne spreminja in ostaja enaka za vse ljudi vseh časov. Moralna zakonodaja v svoji nespremenljivosti jasno kaže, da je Zakonodajalec sam Bog, ki je človeku razglasil, kaj v praksi pričakuje od njega. Ni odveč spomniti, da se človekovo moralno življenje začne pri veri v enega Boga. Prav vera daje moralnim normam tisto notranjo moč, ki jo država lahko uveljavlja le s silo. Kdor namreč veruje, se trudi, da bi živel po božjih zapovedih oz. po normah, ki mu jih njegova vera predloži v izpolnjevanje. Kdor pa ne veruje, opušča prve tri božje zapovedi in ker mu manjka priznavanje

Zakonodajalca, ostaja prazen prostor za manipulacije in prilagajanja, ki sicer niso tuje nikomur, vendar vernik nikoli ne spreminja tega početja v sistem, ki bi človeka postavil na mesto ustvarjalca moralne norme.

Norma ureja tako osebno kakor družbeno življenje skozi načela pravičnosti, ki je tudi osebna, kardinalna krepost. Veljati mora za vse ljudi enako. Biti mora usklajena z resnico in naravnana k dobremu. Temeljne moralne norme vedno izpolnjujejo te pogoje. So preproste in vsakomur razumljive. Vsakdo jih lahko tudi vedno izpolnjuje. Vsi smo enaki pred to zakonodajo, v njej ni privilegiranih in nedotakljivih, kar je redna praksa človeških zakonodajnih sistemov, kjer se nenehno pojavlja skušnjava, da se nekatere ljudi ali skupine privilegira in se jih postavi nad zakon. Za moralne norme, ki želijo biti univerzalne, velja tudi, da se največkrat izražajo v negativni obliki. Sklepamo lahko, da je norma "najnižji prag moralnosti". Kdor nikoli ni ubil človeka, je izpolnil zapoved, vendar to še ne pomeni, da ta človek tudi koga zares ljubi. Pozitivno izražene moralne norme so odprte v neskončnost. Negativne so jasno določene meje, ki jih ne smemo prestopati. Danes mnogi doživljajo moralno normo kot omejitev njihove svobode in ne kot vodilo, da bi bili najbolj svobodni.

Svoboda

Ljudje smo svobodna bitja. Za moralko je to aksiom, ki ji še le omogoča obstoj. Če bi kdor koli resno dokazal, da ljudje ne moremo svobodno izbirati dobrega, se izogibati zlu in vztrajati v dobrem ne glede na zunanji položaj, kakor je storil p. Maksimilijan Kolbe, ki je v Auschwitzu daroval svoje življenje za družinskega očeta, tisti bi dokazal, da smo ljudje imanentna bitja, kakor so živali, in pravzaprav nismo odgovorni za nobeno naše dejanje. Če bi bilo možno dokazati, da človek ni svobodno bitje, bi bilo mogoče ukiniti mo-

ralko in vsako drugo zakonodajo. Dejansko bi morali opustiti vsako preganjanje kriminala in drugih kaznivih dejanj.

Človek je svobodno bitje. Izkustvo osebne svobode nosimo v sebi vsi ljudje. Prav tako pa nosimo v sebi izkušnjo, da ne moremo delati vsega, kar hočemo, da se nujno moramo ozirati na druge ljudi. Znano liberalno pravilo, da se moja svoboda konča tam, kjer se začne svoboda drugega (prav tako se konča tam "moja pravica"), se izraža v moralni normi "ne stori drugemu, kar nočeš, da drug tebi stori". Moramo reči, da to pravilo vsebuje nek strah pred sočlovekom, za katerega predpostavljamo, da nam bo škodil. Boljše je t. i. zlato pravilo "stori drugemu, kar hočeš, da drugi stori tebi". To starozavezno pravilo je pozitivno naravnano na sočloveka in že odseva nek premislek o družbenosti človeštva kot takega. To pravilo odpira pot solidarnosti.

Človekova svoboda ni neomejena. Kar velja za posameznika, velja za človeštvo kot tako. Ljudje smo po svoji naravi omejena bitja. Redka so področja, kjer slutimo, da smo resnično neskončni (npr. v ljubezni). Omejeni smo po telesu, razumu, volji, spominu, sposobnostih, zato je obsojen na propad vsak poskus, da bi absolutizirali svojo svobodo. Za kristjana je človek omejen že s prvo zapovedjo, ki je zapisana v Svetem pismu: "Z dreves v vrtu smeš jesti, le z drevesa spoznanja dobrega in hudega nikar ne jej! Kajti na dan, ko bi jedel z njega, boš gotovo umrl" (1 Mz 2, 16-17). Bog postavi človeku mejo, ki je ne sme prestopiti. Kasneje pripoveduje Sveto pismo zgodbo o grehu, ko se človek prvič stegne preko svojih meja in hoče postati kakor Bog. Na ukaz "bodi človek" je človek odgovoril "hočem biti bog" (prim. 1 Mz 3). Na omejenost svoje biti človek vedno znova odgovarja s prestopanjem meje, namesto da bi odgovarjal z rastjo. V moralnem smislu je ta prestop v želji, da bi postal zakonodajalec moralnih zakonov in ne izvrševalec (podrejen

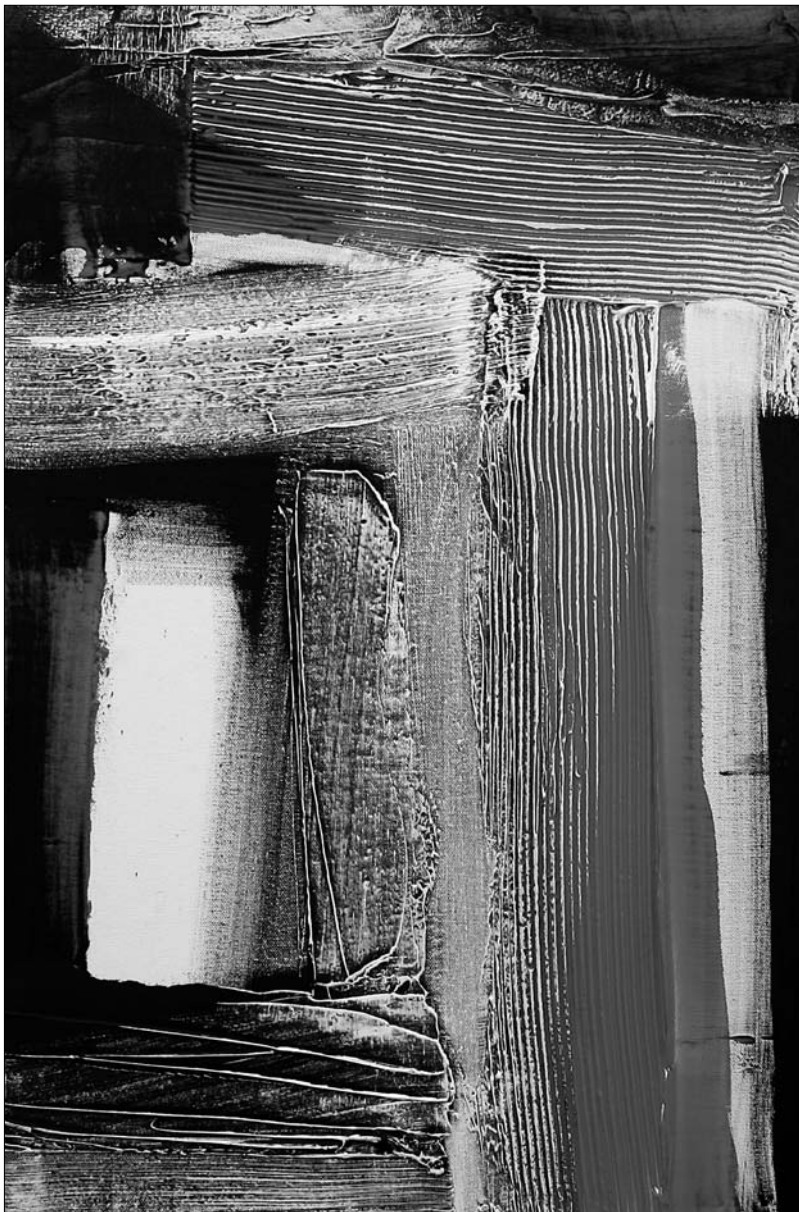
postavi). Človek si vedno znova želi biti sam sebi svoj gospodar. Kljub vedno novi izkušnji, da nas prestopanje moralnih mej ali norm uničuje, pa izgleda, da se iz preteklosti ničesar ne naučimo, zato vsaka generacija znova naredi ta korak. Na nek način vsaka generacija s svojim ravnanjem potrjuje, da bi prav vsi storili Adamov greh. Sveto pismo postavi začetek nepretrgane verige človeškega greha v raj, kjer sta prvi človek (Adam) in mati vseh živih (Eva) prvič prestopila mejo in hotela postati, kar nista bila. V Adamu in Evi smo vsi grešili.

V teku časa se vedno znova pojavljajo miselni tokovi, ki absolutizirajo človekovo svobodo. Človeško svobodo pojmujejo kot najvišjo vrednoto in se upirajo normam (predvsem Cerkvi, ki je zagovornica absolutne resnice in nespremenljive moralne norme). Prav tem prihaja danes na pomoč povezava vesti in svobode. Vest je v moralki vedno postavljena v polje svobode. Še več, človek brez svobode ni moralno bitje in zato nikoli ne bi mogel grešiti. Cerkev že od srednjega veka sistematično uči, da ne smemo narediti ničesar proti svoji vesti, ker takrat dejansko grešimo.

Kaj Cerkev uči o vesti?

Skozi stoletja je Cerkev izoblikovala celosten in uravnotežen nauk o vesti. Najprej je ohranila središčnost sodbe vesti, ki ga postavlja v prostor svobode, kot merilo moralnosti dejanj, ki jih opravljamo. S pomočjo razlikovanja med principi in spoznavanjem naravnega zakona je povedala, da ima vsak človek prirojeno sposobnost, da razlikuje med dobrim in zlim, da si prizadeva za dobro in se hudemu izogiba. To je srčika človeka, ki jo *Gaudium et spes* imenuje "notranjost", v kateri odkrivamo zakon, ki si ga nismo dali sami, in kjer smo čisto sami z Bogom.⁶

Vest je tako za Cerkev pričevalka za Boga in njegov zakon, je sodnica naših dejanj, ker nas nagovarja k dobremu in nam odsvetu-



je zlo.⁷ Kdor sodi, ni zakonodajalec, ampak je izvrševalec zakonov. Vest, ki sodi naša dejanja, se lahko v tem dejanju praktičnega uma moti. Razlogov za zmoto je veliko. Nekateri so posledica nevednosti ali malomarnosti, ker si nismo pridobili navade, ki bi nam pomagala izbirati dobro. Namen in cilj vsake mo-

ralne vzgoje je, da se gojenec navadi izbirati dobro in zavračati zlo in v tem vztrajati. Ker je naša narava ranjena in ker dobro, ki ga moramo dosežati, zahteva od nas napor, včasih celo mučeniški ali herojski napor, se ljudje večkrat utrudimo, včasih pa predamo celo grešnim navadam in neurejenim strastem.

Najhujša bitka, bitka zato, da bi bili dobri, se bije znotraj človeka, v vsakem posamezniku in ji nihče ne more ubežati.

Razlogi za zmotno vest pa so lahko zunanji, saj je že drobna napaka v spoznavanju dejstev lahko zadosten razlog, da napačno presodimo položaj in se zato narobe odločimo. Za dobro odločitev v vesti moramo imeti zdravo vest (biti moramo razumni), ki je sposobna hitro in pravilno presojeti, kaj smo dolžni storiti in kaj opustiti, in nagniti voljo, da se sodbe drži.

Zdi se mi, da vesti same po sebi ne moremo vzgajati. Vzgoja se vrši v krepitvi volje in razuma, da sodelujeta pri izbiri in vztrajata v dobrem. "Biti dober" je najvišja oblika svobode in izpolnitev človeškega bivanja. Vzgoja vesti se vrši pravzaprav posredno, preko vzgoje za kreposti. Razumnost je krepost, ki omogoča pravilno ravnanje v vesti. Ko smo si pridobili krepost razumnosti⁸, takrat smo v pravem pomenu besede pripravljeni na samostojno moralno življenje, saj nam ta krepost omogoča, da božji zakon in moralne norme doživljamo in živimo kot notranji vir ravnanja in ne kot zunanjo prisilo. K temu dodaja Cerkev nauk, da je le tisti svoboden, ki je svoboden od greha. Zemeljska svoboda ni le "delati, kar hočem", ampak je predvsem "biti brez greha" oz. "biti popoln, kakor je popoln naš nebeški Oče" (Mt 5, 48). Tako visokega ideala pa človek brez pomoči ne more doseči.

KKC poudarja, da "vest omogoča prevzeti *odgovornost* za storjena dejanja. Če človek stori zlo, more pravilna sodba vesti ostati v njem kot priča za vesoljno resnico o dobrem, hkrati pa tudi za resnico o zlobi njegove posamezne izbire (odločitve). Razsodba vesti ostane poročilo upanja in usmiljenja. Ko izpričuje storjeno krivdo, kliče v spomin odpuščanje, za katero je treba prositi, tisto dobro, ki ga je treba udejanjati, in krepost, ki jo je treba nenehno gojiti s pomočjo Božje

milosti".⁹ In le člen kasneje: "Človek ima pravico delati po vesti in v svobodi tako, da so njegove npravne odločitve storjene osebnostno".¹⁰ To velja zlasti za izražanje vere.

Cerkev tudi zastopa in uči stališče, da se mora vest pokoriti moralni normi, ki jo razglasi verodostojna oblast. Za moralno področje se Cerkev vedno predstavlja kot prava moralna oblast, ki ima pravico "zavezovati in razvezovati na zemlji", kar bo učinkovalo tudi v nebesih (prim. Mt 16,19).

Vest ni samostojna moralna instanca, ki bi moralne norme izdajala ali smela ustvarjalno odločati o njih, ampak je vpeta v mrežo "odnosov" z resnico, avtoritetom, Bogom, drugimi, kulturnim okoljem, tradicijo, svobodo ..., v vse tisto, kar človeka dela to, kar je. Šele usklajeno, harmonično delovanje vseh dejavnikov, ki oblikujejo človeka, omogoča pravilno sodbo vesti. Ljudje smo sposobni svojo vest celo onemogočiti, jo ovirati ali jo kakor koli podhraniti, da dosežemo svoje cilje. V takih primerih je sklicevanje na svojo vest nevarno početje.

Nevarnost sklicevanja na lastno vest

Rekli smo, da je delovanje po svoji vesti cilj in smisel moralne vzgoje posameznika. Od tega ne odstopamo in vendar, če premislimo, je sklicevanje na lastno vest silno nevarno, ker s tem dejanjem prevzemamo vso odgovornost za svoje početje. Prevzem odgovornosti je odličen pokazatelj moralne kvalitete posameznika. Ko se sklicujemo na vest, postavimo sodnika v svojo notranjost in mu ne moremo več ubežati. Kljub temu da se vest lahko moti, ohranja svojo prirojeno sposobnost, da vedno znova prav pokaže, kaj je dobro in kaj je zlo. To je osnovno dostojanstvo vesti, ki ostane ne glede na sposobnost človeka, da jo ovira, spregleda ali drugače ubija. Vest nas peče in vznemirja vsakič, ko naredimo nekaj narobe. Če nas ne obsoja, ker smo naredili nekaj narobe, pa nas prav go-

tovo spodbuja, da se damo poučiti, kaj je prav in kaj narobe. Poučiti se je zahteva ponižnosti, ki sprejme dejstvo, da nismo sami sposobni tako spoznavati moralnega zakona, da bi mu vedno sledili.

Ljudje smo prebrisan. Že od Adama in Eve se znamo (lahko bi rekli prirojeno) izgovarjati na druge. Adam je valil krivdo za svoj greh na Evo, Eva se je izgovarjala na kačo (prim. 1 Mz 3, 12-13) ... Prav tako ravnamo tudi danes. Priznanje svoje krivde, svojega greha, nam gre težko iz ust.

Danes se zelo pogosto uporablja izraz "ravnal sem po svoji vesti". Žal pa smemo zapisati, da je to prepogosto le prazna fraza in mašilo za moralno zla dejanja oz. opravičilo za dejanja, ki nasprotujejo naravnemu (razumnemu) redu stvari. Človek namreč ne greši, ne prestopi meje dobrega, če nečesa slabega prej ne "razglasi" za dobro, predvsem gre tu za "dobro je zame, oz. za neko določeno skupino" in ne dobro samo po sebi. Gre za zelo razširjen subjektivizem in relativizem, ki zanikata prav naravni red in objektivno resnico.

V procesu, ki nas vodi do greha, je vedno prisoten napuh, ki sprevrča naravni (razumni) red stvari. Zaradi greha človek prevara samega sebe in si prikaže kot dobro, kar je v resnici slabo. Biti bogat je dobro, zato so mnogi pripravljeni ubrati bližnjico in jim nobeno sredstvo (kraja, rop, požig, umor ipd.) ni prepovedano, da bi dosegli ta cilj. Bolj zapletena je slika, ko gre za nematerialne vrednote. Ljudje ravnamo v skladu s svojim prepričanjem. Uveljavljanje stvari, ki jih zdrav razum zavrača, zahteva sistematični napor, ki ruši naravni (razumni) red. V ta ontološki spopad sodi frontalni napad na družino, ki se odraža v izenačevanju poročenih z vsako obliko človeškega sobivanja. Privilegiranje teh oblik je tako napredovalo, da je danes že mogoče empirično dokazati, da so poročeni, ki oblikujejo trajne družine, za-

postavljeni. Zaradi tega se mnogi v Sloveniji ne poročajo, ker se jim ne splača. Ker ne ravnajo po svoji vesti, ampak iz koristolovskega nagiba, lahko sklepamo, da ne delajo prav. Če pa bi ravnali po svoji vesti, pa spet ni jasno, zakaj si prizadevajo (in so že dosegli), da se jim prizna status poročenih, ki ga dejansko zavračajo. Kdor namreč sobiva brez poroke, sporoča, da mu je ljubezen zadosti in bi moral dosledno zavračati vsak poskus države, da mu prizna kateri koli status. Prav v iskanju statusa "poročeno-neporočenih" se vidi, da v tem primeru ne ravnajo v skladu s svojo vestjo, ker hočejo sedeti na dveh stolih in koristiti prednosti samskega in družinskega življenja. Jasno pa je, da se ti dve ravni izključujeta.

Sklicevanje na svojo vest, kot najvišjo instanco moralnosti je upravičeno le takrat, kadar je jasno, da nas vest ne bo obsodila. Imeti mirno vest je cilj naših dejanj. Kadar je sklicevanje na lastno vest sporno, ker jo drugi postavljajo pod vprašaj, takrat postane nujno utemeljevanje, razlaganje, prepričevanje in vztrajanje v svoji odločitvi. Mučenec vesti, sir Tomaž More je svoje vztrajanje v katolištvu branil z molkom; šele ko so ga obsodili, je spregovoril. Podobno je ravnal sir Henry Newman, ki je napisal *Apologia pro vita sua*, da bi razložil svojo odločitev v vesti. Mnogokrat se pokaže, da je potrebno odločitve po vesti ali zaradi ugovora vesti drago plačati.

Čeprav je ugovor vesti tako razširjen, da marsikdo misli, da je absoluten, pa naša družba kaže neverjetno nedoslednost, ko zanika to možnost npr. zdravnikom ginekologom. Kaj hitro se izkaže, da je v ozadju tega tepanja človekovih pravic nasilje zagovornikov splava. Če bi zdravniki smeli uveljavljati ugovor vesti, kdo bi pa še delal splave? Ker je ta strah utemeljen, zagovorniki splava rajši tepajo človekove pravice, kakor da bi dopustili, da se zaradi zdravniškega odpora konča t. i. pravica razpolaganja s svojim trebuhom, s ka-

terim se razčloveči umor nedolžnega človeka v medicinski postopek. Naš čas pozna veliko nedoslednosti na moralnem področju. Upor proti Cerkvi in njenemu nauk se je sprevergel v nasilje "svobodnjaštva". V imenu svobode se danes dela veliko zločinov, ki jih nobena vest ne more opravičiti.

Na zunanem področju je prav Cerkev ustanova, ki je "glas vesti v javnosti". Njen nauk je uravnotežen, jasen, skladen, harmoničen, čudovit in prepričljiv. Vendar tudi zahteven, težak in marsikdaj nerazumljiv razvajanemu sodobnemu človeku, ki si ne vzame časa, da bi ga na primeren način osvojil. Napuh, ki ga naš čas dokazuje s tem, da se noče dati poučiti, je velik.

Na svojo vest naj se sklicuje le tisti, ki je resnično prepričan, da dela prav in ga lastna vest ne obsoja – ki ima t. i. mirno vest. Odločitve vesti morajo biti nujno skladne z moralnim zakonom, ki ga človek spoznava in si ga ne sme sam prikrojiti po svojem okusu. Prestopati mejo izvrševalca zakonov, da bi se prelevil v zakonodajalca, pomeni prestop iz življenja v smrt, kakor nam Bog sam pove v prvih poglavjih svojega pisma. Zavest, da se ljudje motimo, da smo grešniki in da ne zmoremo živeti po lastni vesti, pa naj nas nagovarja, da se obrnemo in iščemo pomoč pri sočloveku, v skupnosti in pri Bogu.

Le Bog je lahko tisti, ki vesti daje dostojanstvo. Bog je njen zadnji temelj, ki jo spreminja v nezmotljivo. Brez Boga vest prej ali slej podleže sebičnim osebnim željam in interesom. Mnogim zagovornikom vseh mo-

gočih človekovih in drugih pravic bi lahko očitali, da za njihovo pravičniško držo ni nič drugega kakor velika sebičnost in interes majhne skupine ljudi, ki z gromovniško retoriko in pomočjo ojačevalcev njihovega glasu, medijev, polnijo družbeni prostor z zmedo, v kateri se dobro znajdejo in uveljavljajo svoje. V takem primeru je sklicevanje na svojo vest le nasilje besede, s katero hočejo že vnaprej onemogočiti vsako kritiko, odpor, drugačno mnenje in dokazovanje, da so mnoge zahteve neupravičene, ker so samovoljne.

In kljub temu moramo vsi vztrajati pri tem, da se ravnamo po svoji vesti. Cilj vzgoje mora postati moralno zrela oseba. To je le tisti, ki vedno in povsod, iz notranjega nagiba, svobodno izbira dobro in v njem vztraja.

1. Roman Globokar, Vzgoja za odgovorno samostojnost, v: *Zbornik Nikodemovih večerov 38*, Ljubljana, Društvo SKAM, 2005, 39.
2. *Katekizem katoliške Cerkve (KKC)*, Slovenska škofovska konferenca, Ljubljana, 1993, člen 1776.
3. *KKC*, 1777.
4. Prim. Andres Marko Poznič, *La conciencia en el Catecismo de la Iglesia Católica y la enciclica Veritatis splendor*, Rim, 1997, 16.
5. Prim. Evencio Cófeces Merino, Ramón García de Haro, *Teología Moral Fundamental*, Pamplona, EUNSA, 1998, 352-355.
6. Prim. Gaudium et spes 16, v: *Koncilski odloki*, Ljubljana, 1980.
7. Prim. *KKC*, 1783 sl.
8. Značilnost kreposti je, da niso prirojene, ampak si jih moramo z osebnim naporom in delom privzgojiti oz. osvojiti.
9. *KKC* 1781.
10. *KKC* 1782.

O razmerju med moralo in pravom

1. Dve razsežnosti obravnave razmerja med moralo in pravom

Morala in pravo sta vrednostno-normativna pojava, ki ju lahko na eni strani dojemamo in preučujemo kot dve eksistenčno ločeni, vendar soodvisni celoti, na drugi strani pa ju lahko dojemamo in preučujemo kot dva zgolj *navidezno* ločena vidika (aspekta) iste Celote. Prvi pogled izhaja iz *dualističnega* dojetanja sveta, kjer se vsak čutno, intelektualno in na drugačen način prepoznani pojav opredeljuje kot relativno samostojna celota glede na vse druge pojave. Takšno kontrastno ("mavrično") dojetanje sveta vodi v okviru normativnih človeških razsežnosti v razlikovanje med moralo, običaji, pravom, religijo, politiko in drugimi vrednostno-normativnimi razsežnostmi. Drugi pogled pa izhaja iz *monističnega* dojetanja sveta, po katerem je vse, kar biva, *Eno((tno)st)*. V okviru monizma različni pojavi dejansko ne obstajajo, pač pa so le (v naši zavesti) namišljeni (iluzorični) "vidiki" Celote. Povedano preprosteje: gre enostavno za to, da obstojijo po prvem pogledu med moralo in pravom (bistvene) razlike, po drugem pogledu pa takšnih (in sploh nobenih) razlik dejansko ni, če pa jih ljudje že opazamo, gre pri tem zgolj za naše zmotno (površinsko, neavtentično, iluzorično itd.) dojetanje sveta ter morale in prava v njem.

Seveda pa smo *ljudje kot takšni* v našem povprečnem vsakdanjem dojetanju praviloma ves čas v zmoti glede Resničnosti (Realnosti). Živimo v *naših* zelo nepopolnih, omejenih predstavah o svetu, zato sta seveda tudi

morala in pravo le neizogibni del te naše nepopolne individualne in kolektivne predstave. Toda v tej naši vsakdanji "resničnosti" sta moralna in pravo pomembna. Brez njiju ni mogoče vzdrževati družbenih odnosov, pa tudi ne napredovati v našem postopnem spoznavanju človeka, družbe in sveta nasploh.

Človeško doživljanje morale in prava kot dveh različnih pojavnosti je povezano s stopnjo razvoja racionalnega (razumskega) dela naše zavesti. *Razum (ratio)* je namreč tisti del človekove spoznavne in ustvarjalne razsežnosti, ki s posredovanjem čutnih zaznav in t. i. domišljajske sposobnosti svet dojema na dualističen način, tj. skozi razlike, kontraste. Razum je tisti, ki analizira, primerja, sintetizira, definira in drugače opredeljuje pojave, zato je prav človekova *razumska sposobnost* tista, ki nam pravo in moralno (so)ustvari in prikaže v njuni *različnosti*.

Bolj ko gledamo na človeka in družbo razumsko, bolj ostre se nam kažejo razlike med moralo in pravom. Če pa se uspemo v večji meri prepustiti tokovom našega *uma*, ki ga tu pojmujem kot človekovo monistično *usmerjeno* inteligibilno sposobnost, potem nas to vodi v smeri enotnejšega, sintetizirajočega dojetanja sveta, torej tudi v smeri zblíževanja in povezovanja morale in prava. Toda na neki skrajni točki svojega naprezanja se, kot je v evropskem prostoru na svoj način pojasnil npr. Kant, tudi naš um, ki je sicer *usmerjen* k Enosti, ustavi ob temeljnih dihotomijah (dualizmih) sveta, ki jih torej (raz)um kot takšen nikakor ne more dokončno preseči. *Eno((tno)st)* je zavesti dostopna le

na višji ravni *iracionalnega* (v pomenu *izven-razumskega*) dojemanja sveta. Le-to se kaže npr. v *intuiciji* (kot *nad-razumskem* spoznavnem impulzu), ki nam občasno poraja slutnje, (psihološka) občutja in vsaj “me glene predstave” o prikriti resničnosti. Vendar pa povprečna človeška zavest še zdaleč ni toliko razvita ali zrela, da bi lahko do te mere odprla oziroma razširila svoje intuitivne kanale, da bi jo spoznanje o Enosti tudi resnično “preplavilo” in prevzelo. Intuicija je izraz

za spoznavno sporočilo, ki prihaja v našo človeško razsežnost iz globljih razsežnosti naše biti, iz naše duše, zato je izvorno prinašalka avtentičnih (resničnih) življenjskih sporočil. Toda številne omejitve in obremenitve človekove zavesti (neznanje, čutne strasti, strahovi, predsodki, negativna čustva, kot so pohlep, sovraštvo, zavist itd.) prihajajočo intuicijo bolj ali manj *popačijo*, zato njeno izvorno sporočilo do naše zavesti ne prispe v avtentični obliki. Na ta način tudi po tem



kanalu, vsaj dokler svoje zavesti ustrezno ne razširimo in "očistimo", ljudje kot bitja ne uspemo doseči pravega stika s Celoto, skozi katerega bi se nam razprla resnična slika sveta¹ in s tem seveda tudi resničnost tistega, kar se skriva za našimi pomanjkljivimi predstavami o morali in pravu.

V nadaljevanju pojasnjujem razmerje med moralo in pravom manj filozofsko in bolj v navezavi na naša vsakdanja opažanja in doživljanja obeh pojavov. To pomeni, da v pretežni meri izhajam iz *dualističnega* pogleda, kar pomeni, da obravnavam moralo in pravo preko njune različnosti. Seveda pa se tu in tam vračam tudi k *monističnemu* izhodišču, ki v (omejeni) človeški zavesti spodbuja *težnjo* po povezovanju pojavov in po holističnem pogledu na (pojavn) svet. Ob tem naj še dodam, da v tem prispevku z izrazom *pravo* označujem *moderno* (pozitivno oziroma postavljeno) pravo,² katerega značilnosti lahko integralno povežemo oziroma zajamemo s pojmom *pravne države*.

2. Izhodiščna opredelitev prava in morale

Definicij morale in prava je zelo veliko. Ker je definiranje izrazito racionalna miselna operacija, definicija nikoli ne more biti zadostna v razmerju do pojava, ki ga želi zaobseči in artikulirati. To velja najprej zato, ker je razum neustavljiv v svojem procesu ustvarjanja kontrastov (vsaka definicija se mu čez čas zazdi nezadostna, nepopolna, saj že vidi možnosti drugačnega opisa pojava). Poleg tega pa se moramo zavedati, da je sleherni pojav kot *takšen* iztrgan iz Celote in je zato v svoji ločenosti in posebnosti (partikularnosti), ki jo z njegovo definicijo ustvarimo v naših predstavah, vedno neavtentičen. To predvsem pomeni, da kaže sedaj drugačne lastnosti kot prej, ko je bil še neločljivi (organski) "del" Celote. Kantova misel, da prav-

niki še vedno iščejo svojo definicijo prava, ostaja tako vedno znova aktualna in jo lahko, vsaj kolikor gre za definiranje, mirno uporabimo tudi za moralo. Kljub temu pa seveda neko definicijo morale in prava ljudje le potrebujemo, saj se lahko le tako dovolj zanesljivo (racionalno) sporazumevamo in soočamo naša stališča.

V filozofiji, sociologiji, politologiji, pravni filozofiji in teoriji ter na drugih področjih obstojijo številne (različne) opredelitve pojmov morale in prava.³ Izhodiščno lahko rečemo, da sta tako morala kot pravo *vrednostno-normativni* pojavnosti, ki sta usmerjeni v urejanje medčloveških razmerij. V tem pogledu sta si morala in pravo sorodna, saj posameznika usmerjata v neko pravilno oziroma pravično ravnanje in vedenje nasproti drugim posameznikom. Toda od tu dalje med moralo in pravom ni več identitete (le-ta je z dualističnega vidika tudi sicer zgolj nominalna oziroma navidezna), pač pa stopijo v ospredje njune razlike. Ker bodo te posebej in širše predstavljene v nadaljevanju, naj na tem mestu izpostavim le tisto ključno razliko, ki se nanaša na vprašanje avtonomnosti in heteronomnosti morale in prava.

O moralni normi govorimo takrat, kadar si jo *posameznik naloži sam, od znotraj, tj. avtonomno*, pri čemer ta norma izvira iz njegove vesti in se ravna po njej. Pravna norma pa je tista, ki jo posamezniku *od zunaj naloži državno organizirana družba* (ali ožja skupnost, če imamo v mislih npr. običajno pravo nekega plemena ali pravo občine kot samoupravne lokalne skupnosti). V demokratičnem sistemu je v proces določitve oziroma sprejemanja pravnih norm posameznik vključen bodisi posredno (npr. kot volivec) ali neposredno (npr. pri odločanju na referendumu), medtem ko v avtokratičnem sistemu na sprejem teh norm nima vpliva.

Avtentična moralna norma je vedno *avtonomna*, kar pomeni, da jo isti subjekt tako

sprejme (jo naloži sam sebi), kot tudi izvaja. Zato se ji tudi čuti močno zavezan. *Pravne norme* pa so tako *avtonomne* kot *heteronomne*. *Neposredno* avtonomne so takrat, ko jih iste osebe sprejmejo in hkrati tudi izvajajo (npr. referendumsko sprejet zakon ali na skupščini vseh članov sprejet statut društva). *Posredno* pa so avtonomne v primeru, ko jih sicer ne sprejmejo njihovi naslovljenci sami, pač pa jih sprejme neka oblast (npr. parlament sprejme zakon), toda posamezniki kot naslovljenci teh norm z njimi notranje, tj. intimno soglašajo (jih sprejemajo za "svoje").⁴ Tako npr. večina pravnih naslovljencev soglašajo z normami iz kazenskega zakonika, ki prepovedujejo tatvino, goljufijo ali umor, čeprav pri sprejemanju te norme sami niso bili neposredno udeleženi.

Pravo se torej od *avtentične morale* (ne pa tudi od *skupinske* ali *širše družbene morale* – glej v nadaljevanju) razlikuje v tem, da pozna heteronomne norme. Takšen primer je npr. določba zakona, ki državljanom nalaga (pre)visok davek. V tem primeru bi seveda državljan najraje ne spoštovali takšne zakonske norme, vendar pa se ji zaradi grožnje s pravno sankcijo (npr. visoka denarna kazen oziroma globa) ali zaradi zavesti o pomembnosti splošnega spoštovanja prava večinoma le podredijo. Poudariti je treba, da je pravo delno heteronomno že po svoji naravi. Pravne norme (v ustavi, zakonih, uredbah, pravilnikih itd.), ki se zaradi zagotovitve sožitja v državno organizirani družbi nanašajo na vse državljanke oziroma na širše družbene skupine, nikoli ne morejo ugoditi željam, potrebam in interesom vseh državljanov, zato so že po tej plati za nekatere heteronomne in za druge avtonomne. Poleg tega pa so seveda mnoge pravne norme tudi v *državnem interesu*, kar pomeni, da so v prvi vrsti namenjene obstoju in delovanju države (sem sodijo norme o zagotovitvi finančnih in drugih pogojev za delovanje državnih or-

ganov, za varstvo reda in miru, za zagotavljanje pravne in socialne države itd.).

4. Razlike med moralo in pravom

Filozofija in teorija prava odkrivata in pojasnjujeta številne razlike med moralo in pravom. Na nekoliko poenostavljen in shematičen način lahko povzamemo, da so nadaljnje pomembnejše razlike med (modernim) pravom in moralo predvsem naslednje:⁵

a) Pravo nastaja oziroma je oblikovano *nacrtno*, medtem ko nastaja morala *spontano* in je rezultat individualne in družbene prakse. Tako npr. pravni zakoni nastajajo v zakonodajnih postopkih, medtem ko se, kot rečeno, moralni zakoni (moralni imperativi) porodijo v posameznikovi vesti.

b) Poleg težnje po pravičnosti zagotavlja pravo v družbi mir, red in nekatere *specifične pravne vrednote* (npr. zakonitost, pravno varnost), medtem ko zagotavlja morala predvsem *človečnost (humanost)*. V pravu se sprašujemo predvsem, kaj je z vidika pozitivnega prava *dopustno* in kaj *nedopustno*, v moralni pa, kaj je glede na imperativ vesti *dobro* in kaj *zlo*.

c) Pravne norme so oblikovane v *sistem*, moralne norme pa so *družbeno razpršene*. Pravni sistem tvorijo ustava, zakoni, uredbe in drugi splošni pravni akti, ki veljajo za področje cele države in morajo biti medsebojno hierarhično in drugače usklajeni. Morala pa se v družbi s socializacijo oblikuje bolj partikularno, v določenih teritorialnih, poklicnih ali drugačnih skupnostnih okvirih. Tako lahko npr. včasih govorimo o meščanski, kmečki, delavski ali kakšni drugi moralni, s čimer mislimo na sorodnost individualnih moralnih nazorov znotraj takšnih družbenih skupin. Ob tem je smiselno ponovno opozoriti, da je *avtentična morala* lahko le *individualna*, kar pomeni, da je vest vsakega posameznika, kljub številnim socializacijskim vplivom, dejansko *unikatna*, četudi na ožji ali širši in celo univerzalni ravni vedno znova

prepoznavamo tudi nekatere izrazite sorodnosti ("skupne imenovalce") v moralnih vrednotenjih in delovanjih.

d) Pravo v smislu formalnih pravnih virov (zakonov, uredb, pravilnikov itd.) je *zapisano* ("kodificirano"), zato so pravne pravice in dolžnosti jezikovno opredeljene in vnaprej določene, medtem ko je morala v tem pogledu izrazito *nedoločna, elastična*, ni vpeta v formalnosti, saj je praviloma dejavna brez vnaprej opredeljenih pravil oziroma vrednot.

e) Pravo je *institucionalizirano* (npr. sodbe izreka sodišče), morala pa ne (sodbe izreka vsakdo). Na moralnem področju ne poznamo nobenih državnih ali drugih oblastnih institucij, ki bi bile pristojne za odločanje o moralnih vprašanjih (drugače je na področju *etike*, kar strnjeno pojasnujem kasneje). Za razliko od prava, ki se, kot rečeno, sprejema in uresničuje po vnaprej določenih postopkih, morala takšnih postopkov ne pozna.

f) Pravo je v primerjavi z moralo, ki se odziva na najrazličnejše družbene in individualne (npr. psihološke) nianse, izrazito *togo*, saj v precejšnji meri vnaprej tipizira vedenje pravnih naslovljencev. V pravu je npr. sankcija za kaznivo dejanje "tatvine" določena vnaprej, v obliki zaporne kazni, v moralni sferi pa so lahko reakcije na "krajo" zelo raznolike – lahko se kradljivcu (moralna) kazen oprosti, lahko je deležen kritike, lahko ga neka družbena skupina iz svoje sredine delno ali v celoti izloči, lahko je deležen celo fizičnih ukrepov itd. Razlika je seveda lahko razvidna že v fazi opredelitve dejanja, kajti tisto, kar morala šteje za "krajo", ne sodi nujno in vedno v pravnoformalno opredelitev kaznivega dejanja "tatvine", in obratno. Tako je npr. povsem mogoče, da nekoga moralno obsodimo, ker je drugemu "ukradel stanovanje", "partnerja" ali pa "čas", kar nikakor ne sodi v pravno opredelitev tatvine. Prav tako je npr. mogoče, da dejanja, ko revež nekaj ukrade bogatašu, zaradi sočutja moralno sploh ne

opredelimo kot "krajo", čeprav ima po pravu vse znake kaznivega dejanja "tatvine".

g) Pravo vrednoti in sankcionira predvsem *zunanje vedenje* ljudi, medtem ko se obrača morala v *notranjost posameznika* (če npr. nekomu zaradi njegove dobrotelčnosti želimo slabo, v tem še ni nič protipravnega, je pa to nemoralno). Pravo torej ureja potencialno ali aktualno konfliktna družbena razmerja, kolikor so ta prepoznavna navzven, morala pa teži k razreševanju konfliktov znotraj posameznika, ki se kažejo kot razkorak med imperativi njegove vesti ter njegovim dejanskim mišljenjem in delovanjem.

h) Kot je bilo že pojasnjeno, ima *pravo* poleg avtonomne tudi *heteronomno* naravo, medtem ko je *avtentična morala* v celoti *avtonomna*, kar pomeni, da pravo človeka pogosto prisiljuje (tudi) "od zunaj", morala pa "od znotraj". K temu je treba dodati, da seveda določena *družbena ali skupnostna morala* posameznika prisiljuje tudi "od zunaj" in je torej lahko zanj tudi *heteronomna* (npr. sorodniki, prijatelji in znanci posamezniku prigovarjajo, da ni moralno, če trpečemu bližnjemu omogoči milostno smrt – evtanazijo, medtem ko ta posameznik po svoji vesti čuti moralno dolžnost, da to stori). Takšne ali drugačne partikularne morale, ki so za posamezne pripadnike družbenih skupin lahko v določeni meri tudi heteronomne, so seveda v družbi vseskozi prisotne, vendar pa tu seveda ne gre za *avtentično individualno* moralo, ki je, kot že rečeno, unikatna pri vsakem posamezniku.

i) Pravo je pretežno *racionalna* tvorba, morala pa je predvsem *iracionalna* (emocionalna). To med drugim pomeni, da pravo na abstrakten in formaliziran način določa pravna in protipravna ravnanja, pri čemer nato s t. i. sekundarnimi (procesnimi) normami ureja postopke, v katerih se po predpisanih pravilih dokazuje in preverja upravičenost ali odgovornost pravnih subjektov.

Morala pozna v tem pogledu le t. i. primarne norme, tj. tiste, ki v človeku porajajo (psihološki) občutek in zavest o določenih moralnih dolžnostih, pri čemer, kot rečeno, te norme niso zapisane ali drugače formalizirane. Moralne reakcije so iracionalne tudi toliko, kolikor so spontane, impulzivne. Tako npr. v morali za obsodbo posameznika pogosto zadostuje že zgolj sum, medtem ko terja pravo za obsodbo korektno (pravno) pridobljene in prepričljive dokaze.

Tu je treba vsaj na kratko omeniti, da je tudi *morala* lahko dojeta ter teoretično ali filozofsko obravnavana na *racionalen* (intelektualen) način. Toda takšna "racionalna morala" je primarno interpretativne narave in *brez neposredne praktične moči*, tj. emocionalne in drugačne občutenjske energije, ki bi lahko vodila v dejansko uresničevanje moralnih zapovedi.⁶ Specifičen primer racionalizirane morale predstavljajo različni *etični kodeksi* (kodeksi javnih uslužbencev, zdravnikov, odvetnikov, sodnikov, zasebnih detektivov, novinarjev itd.).⁷ Ti kodeksi izražajo objektivizirano moralo, tj. moralo posameznih poklicnih oziroma stanovskih skupin. Takšna "kolektivna morala", ki je *racionalno* artikulirana, tj. zapisana v abstraktnih in formaliziranih določbah posameznih kodeksov, je seveda le bolj ali manj uspešen oziroma prepričljiv skupni imenovalc različnih avtentičnih moral posameznih pripadnikov določenih poklicev oziroma družbenih skupin. V etičnih kodeksih se ob tem z "moralnimi" pravili prepletajo tudi nekatera *običajna* ali celo *pravna pravila* (med slednja sodijo npr. *organizacijske norme* o častnih razsodiščih ali podobnih organih, ali pa *norme, ki urejajo postopke* ugotavljanja etične odgovornosti).

j) V pravu je *sankcija* (npr. zaporna kazen, globa, opomin, odškodnina, vrnitev v prejšnje stanje) vnaprej določena in postavljena "od zunaj", moralna sankcija, ki se nav-

zven kaže kot npr. kritika, bojkot ali preprečitev določenih ravnanj, pa ni vnaprej opredeljena in je zato precej nepredvidljiva. K temu je treba dodati, da seveda avtentična moralna sankcija ni zunanja, pač pa je prvenstveno notranja – tu govorimo o *avtosankciji*, tj. o peklenju vesti.

k) Pravo je *hipotetično* (če nekaj (nečesa ne) storiš, potem te (ne) doleti pravna sankcija), *morala* pa je v svojih zapovedih in prepovedih praviloma kategorična (npr. ne ubijaj, ne kradi, ne laži, bodi do drugih takšen, kot naj bi bili drugi do tebe itd.). K temu nekoliko nedorečenemu merilu razlikovanja je treba dodati, da je seveda tudi znotraj prava mogoče govoriti o kategoričnih normah, če z njimi razumemo pravna pravila, ki pravnim naslovljencem ne dopuščajo avtonomne izbire (gre za strogo zapovedujoče ali prepovedujoče pravne norme). Podobno lahko po drugi strani tudi moralo do neke mere dojemamo hipotetično, kajti tudi (lastni) moralni normi se lahko posameznik izogne, je ne spoštuje oziroma jo prekrši ter s tem privoli v moralno sankcijo. Toda zgoraj navedena razlika v določeni meri vseeno obstaja, kajti pravna sankcija je že vnaprej zavestno vgrajena v pravno normo (npr. pravno pravilo vsebuje tako prepoved tatvine kot tudi določitev zaporne kazni za primer tatvine), kar pomeni, da pravo že vnaprej predvideva možnost kršitve, medtem ko za moralo to ne velja. Moralna norma vnaprej sankcije sploh ne predvideva – in v tem je tista "kategoričnost", ki je pravo kot takšne ne pozna. Če bi želeli to razliko nadalje analitično stopnjevati, bi lahko npr. rekli, da je moralna sankcija nova in posebna, tj. "sekundarna" moralna norma, ki se v celoti izoblikuje šele takrat, ko je "primarna" moralna norma kršena. Takšna ločitev med primarno in sekundarno moralno normo je eksistenčno vsekakor ostrejša kot pa ločitev med primar-

nim (npr. zapovednim) in sekundarnim (sankcijskim) delom pravne norme.

l) Pravo temelji na *korelativnem razmerju med pravicami in dolžnostmi (obveznostmi)*, morala pa na poudarjeni posameznikovi (notranji) *moralni dolžnosti*. Pravne pravice in dolžnosti nam dajejo možnosti oziroma nas zavezujejo vedno v odnosu do nekoga drugega, tj. do neke druge fizične ali pravne osebe, medtem ko nas moralna dolžnost zavezuje le pred svojo lastno vestjo.

m) Subjekti prava so *fizične in pravne osebe*, subjekti morale pa so posamezniki kot *moralne osebe*. Pri tem razlika med moralo in pravom ni le v tem, da v morali neposredno ne nastopajo pravne osebe, ki so umetno ustvarjeni pravni subjekti (npr. društva, politične stranke, zavodi, skladi, občine, država), pač pa je tudi opredelitev človeka kot *fizične osebe* drugačna od opredelitve človeka kot *moralne osebe*. Fizična oseba je skupek (le) tistih lastnosti človeka, ki so relevantne za pravo, moralna oseba (moralni subjekt) pa vsebuje (le) tiste človekove lastnosti, ki so relevantne za moralo.

5. Neločljivost morale in prava

Številne razlike med pravom in moralo nam kažejo, da je treba obema razsežnostma priznati relativno avtonomnost. Vendar pa, kot že rečeno, drži to le na ravni racionalnega (analitičnega) preučevanja, kajti v holističnem smislu se ta slika povsem spremeni. Pravo in morala se tu kažeta le kot dve navidezni (iluzorični) manifestaciji vseobsežne celote. V zvezi s tem lahko rečemo, da se je v evoluciji človeške zavesti eno(tno)st težnje po urejanju družbenih odnosov razgradila na več vrednostno-normativnih področij (religija, morala, običaji, politika, pravo itd.), ki se sicer v svoji avtentični obstojnosti v celoti dopolnjujejo, oziroma so si komplementarna, vendar pa človek kot takšen v svoji spoznavni omejenosti tega praviloma ne opazi. V resnici

gre za emanacije iste bitnosti, ki pa jih racionalno in iracionalno doživljamo ločeno in nam jih zato ne uspe medsebojno pomiriti ter seveda še manj uvideti kot enost.

Pravkar povedano je tudi izhodišče za odgovor na vprašanje, zakaj se pravo in morala razlikujeta glede na različna družbena okolja. Če npr. primerjamo prevladujočo slovensko, nemško, italijansko, angleško in špansko pravo in moralo, bomo v nekaterih pogledih že zaznali precejšnje razlike. Če pa s pravom in moralo iz navedenih okolij primerjamo npr. hinduistično, islamsko, tradicionalno kitajsko, japonsko ali afriško pravo in moralo,⁸ potem so razlike bistveno večje. Če vzamemo za primer islamsko pravo, vidimo, da se v njem glede na njegovo religiozno naravo (temeljni vir tega prava je sveta knjiga Koran) neločljivo prepletajo prvine religije, morale, prava in običajev. Za razliko od našega, tj. modernega prava, ki je sekularizirano ter relativno ločeno od morale in običajev (čeprav nastopajo morala in običaji, kot bo pojasnjeno v nadaljevanju, tudi kot pravni viri), takšnega razlikovanja religiozna in tradicionalna prava ne poznajo. To kaže, da v družbah s takšnim "pravom" prevladuje *monističen pogled* na (normativni) svet, ki pretežno združuje navedene vrednostno-normativne razsežnosti. Seveda je v tem tudi velika nevarnost zlorabe prava in morale, kajti če ti dve pojavnosti nista vsaj relativno ločeni od dominantne politike in religije, vodi to zaradi človeškega neznanja in zlorab v praksi najpogosteje do avtokratičnih ali celo totalitarnih političnih sistemov. V demokratičnih sistemih, v katerih je uveljavljena pravna država, je namreč prav *relativna avtonomnost prava* (deloma pa tudi morale) pomembna protiutež prevelikim ("totalitarnim") aspiracijam politike in "religije kot politike".

Na kratko velja še dodati, da je v manjših tradicionalnih družbah, kot so npr. številne rodovne in plemenske družbe v Afriki, Aziji,

Južni Ameriki itd., razlog za *integrirano do-jemanje* običajnih, moralnih, pravnih in ne-nazadnje političnih norm predvsem tudi v ne-kompleksni družbeni strukturiranosti. V takšnih manjših družbenih skupinah, ki živijo na zelo preprost ("elementaren", "primitiven") način, enostavno ni potrebe po izoblikovanju *specifičnih* pravnih in drugačnih institucij (npr. pravnih oseb, številnih vrst pogodb, prekrškov, disciplinskih prestopkov, kaznivih dejanj, bančnega prometa, prometnih predpisov), poleg tega pa ljudje v takšnih skupnostih praviloma ne vzpostavljajo razlike med *naravo* in *družbo (kulturo)*, temveč svet dojemajo veliko bolj enotno, *holistično*. Na tej ravni kolektivne zavesti torej ni prostora za relativno avtonomni, medsebojno ločeni razsežnosti morale in prava. Kolikor se morala, običaji, pravo in druge razsežnosti v teh družbah definirajo ločeno, je to predvsem odraz zahodnjaškega intelektualnega preučevanja teh družb, ki pač njihove značilnosti klasificira po ustaljenih modernih – znanstvenih ali strokovnih – merilih.

6. Morala kot vir prava in pravo kot vir morale

V družbi prevladujoče moralne norme so t. i. *materialni pravni vir*, kar pomeni, da pomenijo vsebinsko (predvsem vrednostno) podlago zakonom in drugim pravnim aktom oziroma v njih vsebovanim pravnim normam. Za takšno razmerje med moralo in pravom gre, ko pravo izhaja iz ene ali več moralnih norm, ki jih s svojo specifično obliko (formo) in vrednostnim izročilom ter tudi v skladu s prevladujočimi političnimi hotenji pretvori v pravne norme (npr. na podlagi moralne prepovedi "kraje" določi pravo kaznivo dejanje "tatvine"). V teh primerih morala ni kot takšna prenesena v pravo, pač pa predstavlja le "vzorec" in "napotilo" za pravno ureditev.

Poznamo pa tudi primere, ko nastopa morala kot t. i. *formalni pravni vir*, kar pomeni, da so nekatere (skupnostne ali družbene) moralne norme vključene v pravo v svoji avtentični vsebini. Tak primer je *blanketno pravno urejanje*, pri katerem je vsebina pravne norme v celoti odvisna od moralne norme, na katero se pravna norma sklicuje. Tako je na primer v 42. členu Zakona o dedovanju določeno, da lahko oporočitelj razdedini dediča, ki ima pravico do nujnega deleža, če se je ta dedič s kršitvijo kakšne zakonite ali *moralne dolžnosti* huje pregrešil nad zapustnikom. V tej določbi se zakon med drugim neposredno sklicuje na moralo (na "moralno dolžnost"), ki jo mora torej uporabnik zakona upoštevati takšno, kot jo je mogoče ugotoviti v konkretnem družbenem okolju in času. Smiselno enak učinek ima na primer tudi sklicevanje na "načelo vestnosti in poštenja" v prvem odstavku 5. člena Obligacijskega zakonika, ki se nanaša na pogodbeno razmerje, pri čemer tu morala ni neposredno oziroma dobesedno omenjena, vendar pa iz določbe očitno izhaja, da se sklicuje na vestnost in poštenje v tistem pomenu, kot ga navedenima pojmom pripisuje prevladujoča družbena morala (seveda pa tudi poslovni običaji).

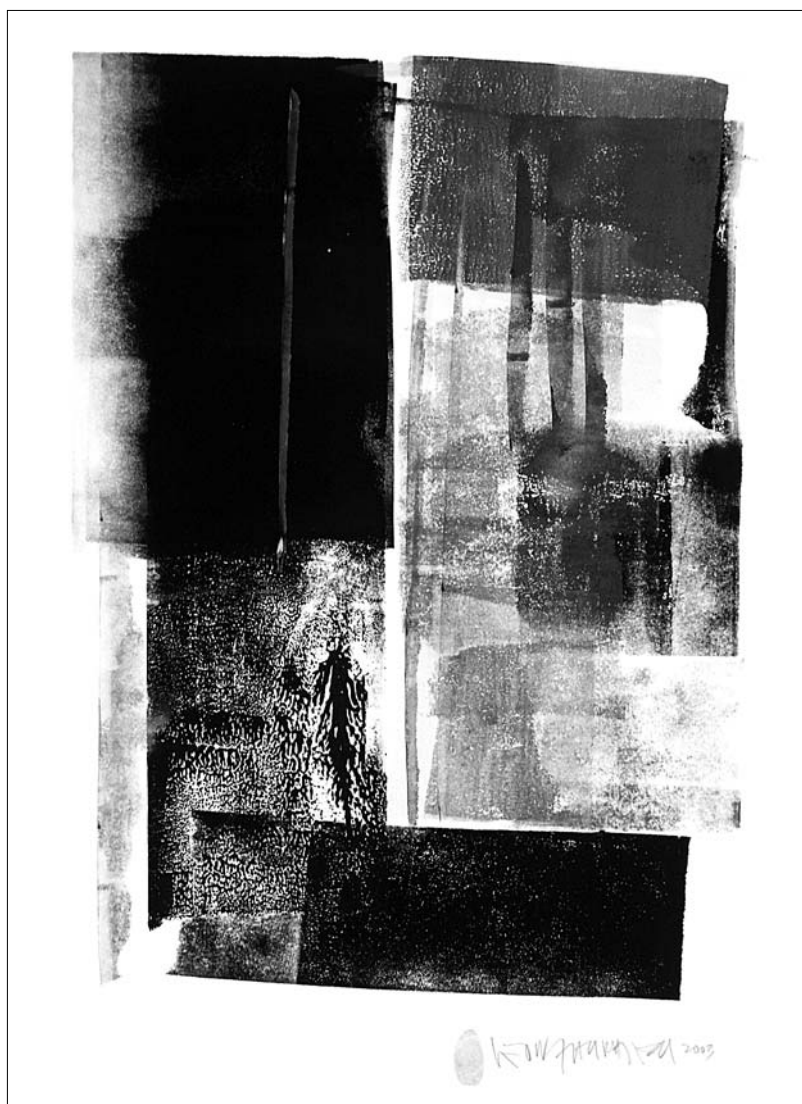
Ob tem, ko ugotavljamo, da je (prevladujoča družbena) morala eden (naj)pomembnejših pravnih virov, pa ne smemo spregledati dejstva, da tudi pravo povratno vpliva na moralo (in običaje itd.). To pomeni, da lahko pravo, še posebej v daljšem obdobju, v zavesti ljudi preoblikuje nekatera moralna stališča oziroma vrednotenja. Tako se je npr. v Sloveniji z njeno državno osamosvojitvijo in demokratizacijo uveljavila tudi *pravna država*, ki je med drugim izrazito izpostavila pomen varstva *človekovih pravic*. S tem je pravo močno vplivalo tudi na prevladujočo družbeno moralo, in sicer tako, da je vanjo med drugim zaneslo veliko (novih) prvin individualizma (pa tudi materializma itd.). Po eni strani je tako tudi v mo-

ralni sferi posameznik pridobil na svoji individualni človeški vrednosti (za razliko od prejšnjega realsocialističnega sistema, v katerem sta pravo in prevladujoča morala močneje izpostavljala kolektivistični pomen družbe in države), po drugi strani pa se je začela ne le v pravni, pač pa tudi v moralni sferi izgubljaniti zavest o solidarnosti in odgovornosti do sohljudi. V prihodnje bo zato treba tehtnico, ki se je tako v pravni kot posledično tudi v mo-

ralni sferi pretirano nagnila v smer individualizma (v negativni izpeljavi: egoizma), pripeljati čim bližje ravnotežni legi, tako da bodo pravice in dolžnosti posameznikov medsebojno bolj uravnotežene.

7. Zaključna misel: morala kot predpostavka pravne države

Morala je nedvomno ena temeljnih predpostavk obstoja in uspešnega delovanja



pravne države. Na individualni ravni se namreč morala kaže predvsem v odgovornosti posameznikov v razmerjih z drugimi posamezniki in nasproti skupnosti oziroma družbi kot takšni. Brez moralnega delovanja oziroma izgrajevanja prave morale je pravna država lahko danes v funkciji te in takšne zakonitosti in pravičnosti, jutri pa spet v funkciji druge in drugačne, kar lahko vodi tudi v vrednostno negativne skrajnosti (npr. v diskriminatornost, netolerantnost, totalitarizem) in s tem v razpad pravne države. Še posebej je pomembno, da se zavedamo, da so tudi t. i. materialne (substancne) pravine pravne države, kot npr. pravičnost ter vrednote, ki jih varujejo človekove pravice (življenje, dostojanstvo, psihofizična integriteta, svoboden osebnostni razvoj, svoboda mišljenja, veroizpovedi, gibanja itd.) na izhodiščni formalnopравни ravni le abstrakcija. Le-to lahko na vrednostno pozitiven način konkretizirajo le tisti *pravno oza-veščeni* posamezniki, ki so hkrati tudi razvite *moralne osebnosti*. Tako se npr. pravičnost moralnega človeka bistveno razlikuje od "pravičnosti" nemoralnega človeka. Pravna država je torej tesno povezana in odvisna od moralne države njenih človeških akterjev. In čeprav lahko ugotovitev o nujnosti morale že od nekdaj srečamo pri številnih filozofih in drugih mislecih, je nenehno spodbujanje samozavedanja o moralni odgovornosti in moralnemu zgledu, tako v navezavi na pravno državo kot tudi na splošno, vsekakor še vedno (in vedno znova) zelo smiselno.

Literatura:

- Babič, D. (1984): *Pravo i moral*, doktorska disertacija. Beograd.
- Cerar, Miro (1996): *Večrazsežnost človekovih pravic in dolžnosti*, 2. dopolnjena izdaja. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Cerar, Miro (2001): *(I)racionalnost modernega prava*. Ljubljana: Založba Bonex.

- David René, Grassmann Günther (nosilca) (1999): *Uvod v velike sodobne pravne sisteme*, II. knjiga. Ljubljana.
- Delati etično, *Kodeksi poklicne etike izpostavljenih poklicev in funkcij* (2002). Ljubljana: Združenje seniorjev Slovenije – Agencija za management.
- Dreier, Ralf (1981): *Recht - Moral - Ideologie, Studien zur Rechtslehre*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Freeman, Michael D. A. (1994): *Lloyd's Introduction to Jurisprudence* (6th Edition). London: Sweet & Maxwell Ltd.
- Hösle, Vittorio (1997): *Moral und Politik, Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*. München: Verlag C. H. Beck.
- Lukić, Radomir D. (1974): *Sociologija morala*. Beograd.
- Morrison, Wayne (1997): *Jurisprudence: from the Greeks to post-modernism*. London: Cavendish Publishing Ltd.
- Perenič, Anton (1981): *Relativna samostojnost prava*. Ljubljana: Center za samoupravno normativno dejavnost.
- Pavčnik, Marijan (2003): *Teorija prava, Prispevek k razumevanju prava*, 2. pregledana in dopolnjena izdaja. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Visković, Nikola (1976): *Pojam prava. Prilog integralnoj teoriji prava*. Split.
- Zweigert Konrad, Kötz Hein (1998): *Introduction to Comparative Law*. Oxford: Clarendon Press.

1. O racionalnem in iracionalnem dojemanju sveta, še posebej prava (in tudi morale) glej Cerar (2001).
2. O *modernem pravu*, še posebej o njegovih temeljnih značilnostih (predvsem povezanost z moderno državo, individualizem, priznavanje civilne družbe, splošnost, abstraktnost, formalizem, sistematičnost, racionalizem, sekularnost, visoka stopnja avtonomnosti in načelo pravne države), glej Cerar (2001: 192-236).
3. Glede pojma *morale* glej uvodno in pregledno npr. Hösle (1997: 104 sl.), glede pojma prava pa glej uvodno in pregledno npr. Visković (1976), širše in aktualnejše pa npr. Freeman (1994) in Morrison (1997).
4. Podrobneje o tem npr. Pavčnik (2003: 228 sl.).
5. Prim. npr. Pavčnik (2003: 238 sl.); Perenič (1981: 203 sl.); Babič (1984); Lukić (1974: 137-140) in Dreier (1981: 180 sl.).
6. Podrobneje o tem Cerar (1996: 187 sl.).
7. Glej besedila različnih etičnih kodeksov v: *Delati etično* (2002).
8. Uvodno o tem (predvsem s pravnega vidika) glej David, Grassmann (1999); Zweigert, Kötz (1998: 286-319).

Z genskim inženiringom do večnosti?

Etične dileme o kloniranju

Umrljivost – lastnost človeka

Že od nekdaj so se umrljiva bitja pritoževala nad umrljivostjo, želela so ji uiti, izražala so upanje na večno življenje. Z umrljivimi bitji mislimo tukaj seveda človeka. Človek je edino bitje, ki ve, da bo moralo umreti, ki objokuje svoje umrle, ki jih pokopava in ki se jih spominja. Tako v zgodovini "umrljivost" celo postane ena izmed lastnosti *conditio humana*, ki se uporablja bolj ali manj samo v kontekstu človeka. Grška filozofija uporablja besedo "umrljivo bitje" skoraj izključno za človeka, in sicer kot nasprotje z neumrljivimi bogovi, katerim umrljiva bitja zavidajo. *Memento mori* je klic, ki se skozi čas razume kot filozofska in religiozna spodbuda človeku, naj živi pristno človeško življenje. V knjigi Psalmov beremo: "Daj nam spoznati štetje naših dni, da pridemo do srčne modrosti" (Ps 90,12). Znotraj obzorja umrljivosti človek smiselno oblikuje svoje življenje. Gre za odnos strahospoštovanja do smrti.

Kakšen pa je odnos današnjega človeka do smrti? Zdi se, da znotraj zahodne civilizacije dejstvo smrti čedalje bolj postaja tabu. Smrt se izrinja iz vsakdanje življenjske izkušnje. Pojmovanje smrti kot dovršitev življenja, kot prehod v novo življenje ni več samoumevno. Čedalje bolj se zdi, da se v dobi velikih napredkov smrt v medicini pojmuje predvsem kot "neuspeh medicine".

Sodobna odkritja na področju mikrobiologije in genetike prinašajo s seboj nove obljube. Gen, ki določa staranje, bo mogoče ob-

noviti in tako podaljšati življenje posameznika. Poleg tega se govori, da bo s postopki kloniranja mogoče podaljševati človekovo življenje v nedogled. Sekta *raeljancev* je prepričana, da je kloniranje prvi korak do končnega cilja, ki je večno življenje. Do tega nas bo pripeljal znanstveno-tehnični napredek. Ob vsem tem se znova postavlja temeljna etična dilema, ali je vse, kar je tehnično mogoče, tudi etično dopustno. Ali torej človek sme vse, kar zmore?

Razvoj genetike

V zadnjih letih je prišlo do velikanskega napredka na področju odkritja genskega zapisa deoksiribonukleinske kisline (DNK). Poznamo že ogromno dejstev o organizaciji genov in njihovih funkcijah. Zgradbo DNK sta odkrila znanstvenika James Watson in Francis Crick leta 1953. Od takrat se je razvoj znanosti na tem področju odvijal z astronomsko hitrostjo. Od začetka devetdesetih let prejšnjega stoletja je potekal mednarodni projekt "Človeški genom" in leta 2003 so razglasili, da je celoten človeški genom v grobem dekodiran, da poznamo celotno zaporedje genov DNK. Šlo je za največji in najdražji znanstveni projekt v zgodovini človeštva. Samo poznavanje zaporedja genov sicer še ne zajema tudi poznavanja funkcij posameznih genov. Znanstveniki sedaj poskušajo ugotoviti, kaj je naloga posameznih genov in kako ti geni delujejo. Obenem pa rezultati raziskave odpirajo nove možnosti za

zdravljenje različnih genetskih bolezni, kar je z etičnega vidika seveda hvalevredno. Vendar je navdušenje nad novimi možnostmi pomešano z bojznijo, da ne bi morda novih odkritij uporabili tudi proti človeškemu dostojanstvu. Nagel razvoj genetike prinaša s seboj tudi številna vprašanja in pomisleke. Ali ima človek pravico izbirati spol ali druge lastnosti svojih potomcev? Ali imamo pravico izvedeti, da smo gensko pogojeno za kakšno smrtonosno bolezen? Ali imajo zdravstvene zavarovalnice pravico do takih informacij? Ali bodo smeli delodajalci zahtevati tudi genski test človeka, da bi ugotovili, k čemu je ta človek nagnjen? Ali lahko policija zbira podatke o DNK osumljencev? Poleg tega se zastavljajo tudi vprašanja, ali imajo farmacevtska združenja pravico patentirati gene, torej ali si lahko nekdo lasti pravico, da patentira gene kot intelektualno lastnino.

V zadnjem času pa je gotovo najbolj aktualno vprašanje glede uporabe *matičnih celic* v regenerativni medicini. Raziskave si obe-tajo nova spoznanja o prirojenih razvojnih napakah. V njih vidijo možnost za zdravljenje različnih bolezni (Parkinsonove, Alzheimerjeve, sladkorne, aidsa ...). Prav tako bi lahko matične celice uporabili za oblikovanje specifičnih celičnih linij za pomoč v transplantacijski medicini, npr. za obnovo srčne mišice, jetrnih celic, poškodovane hrbtenice. Raziskovanje matičnih celic je danes usmerjeno predvsem v zdravljenje bolezni in poškodb tkiv. Dejstvo, da so matične celice še nediferencirane, jim omogoča, da jih lahko načelno vzgojimo v katero koli vrsto celic oz. tkiv. To pa pomeni, da s pomočjo matičnih celic človek lahko popravlja poškodovana tkiva v sebi. Poznamo dve vrsti matičnih celic: *odrasle matične celice*, ki jih pridobivamo iz tkiv že rojenih otrok ali odraslih ljudi, in *zarodne matične celice*, ki predstavljajo prvotne, še povsem nediferencirane celice človeškega zarodka v prvih dneh njegovega razvoja.

Zarodne matične celice predstavljajo najnižjo stopnjo diferenciacije in se zato lahko potencialno razvijejo v katero koli tkivo ali organ, zato pravimo, da so celice *totipotentne*. Zelo nizko stopnjo diferenciacije imajo tudi odrasle matične celice, zato govorimo o *pluripotentnih* celicah. Najdemo jih v popkovnični krvi, posteljici, kostnem mozgu, mlečnih žlezah, vranici. Med obema skupinama matičnih celic obstaja bistvena etična razlika. Za pridobivanje zarodnih matičnih celic je potreben postopek t. i. terapevtskega kloniranja, ki je, kot bomo videli, etično zelo sporen, saj uničuje človeško bitje v prvem stadiju, medtem ko je pridobivanje odraslih matičnih celic etično povsem nesporno, poleg tega pa tudi strokovno bolj utemeljeno.

Hiter razvoj genetike spremlja tudi nekakšno metafizično nevtraliziranje človeka, ki daje podlago za poljubno poseganje v človekovo genetsko naravo. Hans Jonas govori o tem, da z odpovedjo metafizičnemu temelju človek postane dejanski predmet lastne tehnike. "*Homo faber* uporabi lastne dosežke na sebi in poskuša izumitelja in izdelovalca vsega preostalega (torej sebe) izumiteljsko na novo izdelati".¹ Nova spoznanja in nova moč pa odpirajo temeljna etična vprašanja: Kako daleč gre lahko človek in kaj naj bi ga vodilo pri njegovem delovanju? Kateri cilji naj bi določali naše delovanje? Kaj hoče človek pravzaprav doseči, kaj izboljšati, čemu se izogniti, in kako daleč ter do katerih meja naj se razširijo znanstveno-tehnične možnosti?

Poglejmo si bolj podrobno, v čem je etična problematika kloniranja človeka.

Kloniranje človeka

Za pravilno etično presojo je potrebno najprej razumeti, kaj kloniranje sploh je, kakšni so načini kloniranja ter kakšni so nagibi za kloniranje človeka. Kloniranje je postopek nespolnega razmnoževanja, pri katerem je novonastala celica oz. osebek (klon)

genetsko identičen izvorni celici oz. osebku. Izraz uporabljamo tako za kloniranje bakterij kot za kloniranje človeka. Na tak način se v naravi razmnožujejo enocelični organizmi, alge, gobe in preproste rastline, pri višje razvitih živih bitjih pa so kloni izjema. Tak proces v naravi zasledimo pri enojajčnih dvojčkih.

Pri človeku poznamo dva osnovna načina kloniranja. Prvi posnema naravni proces nastajanja enojajčnih dvojčkov. Gre za postopek *cepitve zarodka* (embryo-splitting). V prvem stadiju razvoja zarodka, ko so celice še totipotente in nediferencirane, se odcepi eno celico, ki se spet deli naprej. Tako nastaneta dva individuuma z enakim genskim zapisom. S to metodo sta oktobra 1993 Jerry Hall in Robert Stillman z delitvijo prvotnih celic prvič klonirala človeške zarodke. Ta način kloniranja odpira nove možnosti za ustvarjanje zarodkov pri umetni oploditvi. Drugi način kloniranja pa predstavlja revolucionarno odkritje s konca prejšnjega stoletja in ga na kratko označujemo kot *prenos jedra* (nuclear-transfer). Ženski spolni celici (jajčecu) odvzamejo jedro in ga nadomestijo z jedrom običajne telesne celice tistega organizma, katerega klon hočejo pridobiti. S kemičnimi sredstvi vzpodbudijo delitev celice in tako pride do delitve celice in do začetka življenja novega organizma. 27. februarja 1997 je bila objavljena vest o kloniranju ovce Dolly, ki velja za prvi uspeli poskus takšnega kloniranja pri sesalcih. Uspešnost je bila sicer zelo nizka: od 277 poskusov je nastalo 29 zarodkov, iz njih pa je prišlo do rojstva samo enega bitja. Takoj se pojavi vprašanje, ali bi bilo etično dopustno klonirati tudi človeka. Kloniranje postane ena od najbolj aktualnih tem. Usmerjevalni odbor za bioetiko pri Svetu Evrope izda še istega leta *Konvencijo o človekovih pravicah v zvezi z biomedicino* oz. t. i. *Oviedsko konvencijo*², ki prepoveduje pridobivanje človeških zarodkov za raziskave, v Protokolu k Oviedski

konvenciji leto dni kasneje pa prepoveduje kloniranje človeških bitij. Na nove dosežke znatnosti se takoj odzove tudi Papeška akademija za življenje z dokumentom *Razmišljanje o kloniranju*³, v katerem se opredeli proti kloniranju človeka. Kljub mnogim pomislekom z različnih strani pa je šel razvoj na področju raziskav naprej in 26. novembra 2001 je prišla v javnost vest, da so v Veliki Britaniji po metodi *prenos jedra* prvič klonirali človeka, in sicer v "terapevtske" namene. Znanstveniki se ogradijo od kloniranja človeka v reproduktivne namene, s postopkom kloniranja pa želijo pridobiti zarodne matične celice, iz katerih bi lahko ustvarjali celice in tkiva za odpravo določenih bolezní.

Glede na namen, zakaj naj bi torej sploh klonirali, razlikujemo med *reproduktivnim kloniranjem*, kadar želimo ustvariti nov živ individuuum, ki bo enak tistemu, ki ga kloniramo, in "*terapevtskim*" kloniranjem, kadar je razvoj kloniranega zarodka ustavljen že v prvih dneh razvoja in se njegove celice uporabijo za oblikovanje zelenih celic, tkiv in organov. Tako pridobijo zarodne matične (totipotente) celice, iz katerih je mogoče vzgajati tkiva in organe brez nevarnosti zavrnitve organizma, saj gre za celice z enakim genskim zapisom.

Etična nedopustnost reproduktivnega kloniranja

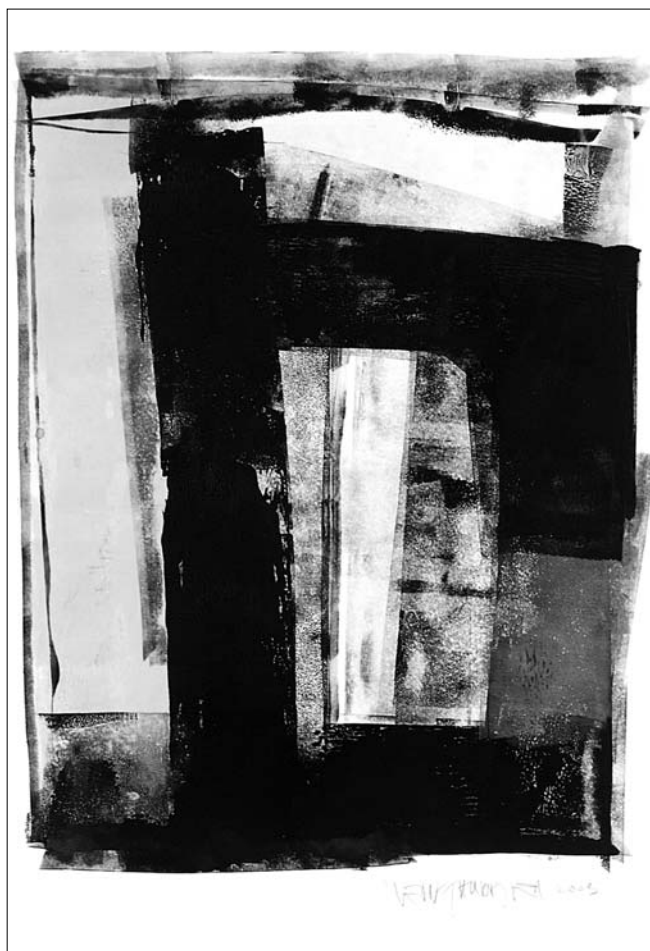
Proti reproduktivnemu kloniranju govori vrsta argumentov. Najprej predstavlja kloniranje velik biološki problem in rezultati so zelo nepredvidljivi. Doslej so uspešno klonirali enajst živalskih vrst, med njimi pa vsaj zaenkrat še ni primatov. Delež uspešnih poizkusov kloniranja živali je zelo majhen (1-3 %) in tudi zdravstveno stanje klonov je silno negotovo. Že zaradi nezadovoljivosti tehnike kloniranja bi bilo etično skrajno nedopustno, da bi tak postopek uporabili pri ljudeh. Do morebitnega rojstva bi prišli po stotinah spla-

vov, pa tudi otroci bi z veliko verjetnostjo imeli hude motnje v razvoju. Vse izkušnje, ki jih znanstveniki pridobivajo pri živalih, vzbujajo strah, da bi do mnogih nepravilnosti prihajalo tudi pri ljudeh. Prvi argument proti temelji na tehnološki nedovršenosti postopka.

Tudi če bi se tehnika bistveno izboljšala, pa je vseeno še veliko razlogov, ki govorijo o nesmiselnosti takšnega početja. Zagovorniki reproduktivnega kloniranja izražajo željo, da bi na tak način obudili v življenje umrlo ljubljeno osebo, npr. otroka, ki jim je umrl v prometni nesreči. Vendar gre v tem primeru za nerazumevanje problematike. Klon namreč

ne bi vrnil v življenje umrle osebe. Klon ne bi bil kopija prvotne osebe, ampak bi bil samostojna oseba, ki bi imel sicer (v idealnih razmerah) domala identični genotip, vse drugo, kar tudi vpliva na njegovo osebnost, pa bi bilo pri njem drugačno. Rodil bi se v drugačnem okolju, imel bi drugačen psihološki razvoj ... Skratka, klon bi bil druga oseba in ne nadaljevanje prejšnje osebe. Podobno, kot je pri enojajčnih dvojčkih.

Vsekakor pa reproduktivno kloniranje nasprotuje načelu enkratnosti in neponovljivosti človeškega individuuma in predstavlja nasilje nad dostojanstvom človeške osebe. Za



razliko od enojajčnih dvojčkov, ki z istim genskim zapisom istočasno začneta svoje življenje, bi klon začel odkrivati življenje z določeno časovno razdaljo od osebe, s katerim deli isti genotip. V marsičem bi bil že obremenjen z razvojem svojega starejšega "dvojčka". Na ta način bi življenje izgubilo svežino in navdušenje.⁴

S kloniranjem se vsiljuje logika industrijske proizvodnje človeških bitij ter z njo povezana evgenična miselnost. Tisti, ki bi imel kapital in moč, bi odločal o tem, katere osebe so vredne, da se jih klonira. Že ob koncu 19. stoletja so se razvijale evgenične težnje, ki so zagovarjale, da je za izboljšanje rase treba dati večje možnosti gensko bogatejšim ljudem kot pa pripadnikom gensko nižjih ras.⁵ Za razliko od stare evgenike, ki je bila socialna in ideološka, je sodobna evgenika obarvana tehnološko in predstavlja temelj nove komercialne evgenične civilizacije.

Prav tako bi se z reproduktivnim kloniranjem porušila sorodstvena razmerja med človeškimi osebami. Teoretično bi bilo mogoče razmnoževanje brez moških, s kloniranjem bi proizvajali s časovnim zamikom genske dvojčke. Tako bi lahko ženska, ki bi se klonirala in bi tudi sama rodila na ta način ustvarjeno bitje, bila hkrati sestra dvojčica in mati otroku, njen dedek pa bi bil hkrati tudi biološki oče. Izbrisana bi bila bistvena medosebna razsežnost in komplementarnost spolov pri spočetju novega življenja. Tako bi se spremenil pogled na začetek novega človekovega življenja. Ženska bi bila popredmetena, saj bi služila kot darovalka jajčne celice in maternice. Prav tako pa bi bilo popredmeteno tudi novo človeško bitje. Klonirana oseba ne bi prišla na svet zaradi nje same, ampak zato, da bi bila kopija določene odrasle osebe z določenimi lastnostmi. Ob tem se spet postavlja vprašanje, kakšnega človeka bi želeli klonirati. Klon se namreč ustvari, ker se je nekdo tako izkazal, da ga je vredno klo-

nirati. Torej je vrednost klona tolikšna, kolikor se je oseba, ki so jo klonirali, v nečem posebej izkazala. Osebnostno dostojanstvo človeka skoraj povsem izgine. Predvidevamo lahko, da bi klon živel z občutkom, da je le živ eksperiment znanosti.

Filozof Hans Jonas opozarja tudi na biološko nevarnost takšnega početja, saj gre za najbolj suženjsko obliko genske manipulacije: "Njen cilj ni samovoljno spreminjanje dedne zasnove, marveč ravno njeno samovoljno *fiksiranje* v nasprotju s strategijo, ki vlada v naravi".⁶

Etična vprašljivost "terapevtskega" kloniranja

Če je etična sodba v zvezi z reproduktivnim kloniranjem skoraj enoumno negativna, pa je drugače glede "terapevtskega" kloniranja. Veliko podporo ima tako med znanstveniki kot tudi v širši javnosti. Upanje, da bi lahko na ta način pomagali mnogim, da bi premagali doslej neozdravljive bolezni, je veliko. Mnogi so prepričani, da je za večjo blaginjo celotnega človeškega rodu v prihodnosti potrebno žrtvovati zarodke v prvem stadiju razvoja. Gre za utilitaristično miselnost, ki zagovarja največje možno dobro za največ ljudi.

Tako je Velika Britanija leta 2001 sprejela zakon, ki dovoljuje terapevtsko kloniranje. S tem je nadgradila zakonodajo, ki že od leta 1990 dovoljuje raziskovanje na zarodkih, pa tudi ustvarjanje zarodkov za raziskave. Zeleno luč za sprejem take zakonodaje je dala državna komisija Warnock, ki je preučevala to problematiko ter ob koncu s preglasovanjem (23 proti 16) sprejela priporočilo, da bi zakonodaja omogočila raziskovanje na zarodkih do štirinajstega dne. Ustvarili so celo nov izraz *predzarodek* (pre-embryo), s čimer označujejo zarodek v prvih štirinajstih dneh razvoja. Da gre za nedopustno in strokovno neutemeljeno arbitrarno odločitev, bomo po-

kazali v nadaljevanju razprave. Tako so zarodku odvzeli status človeškega bitja in s tem tudi neodtujljivo pravico do življenja, s čimer so dali znanstvenikom proste roke za raziskovanje v prvih štirinajstih dneh razvoja človeškega bitja. Soglašamo z mnenjem akademika Jožeta Trontlja, predsednika državne Komisije za medicinsko etiko, ko pravi: "Etikiranje z novimi imeni, uvrščanje v nove kategorije, opozarjanje na pomanjkljivosti – ali to ne spominja na preizkušene trike za opravičevanje diskriminacije".⁷

Osnovno vprašanje je torej, ali je dopustno z ustvarjanjem kloniranih zarodkov začeti proces novega človeškega življenja in ga nato v prvih dneh prekiniti, da bi tako pridobili vir za nova tkiva in organe za zdravljenje odraslih oseb. Pomembno je poudariti, da doslej nimamo še nobenih rezultatov, ki bi potrjevali klinično uspešnost "terapevtskega" kloniranja. Takšen način "terapije" je po našem prepričanju etično nesprejemljiva pot za doseg cilja, saj še tako vzvišen cilj ne opravičuje uporabe sredstev, ki uničujejo dostojanstvo in nedotakljivost človeškega življenja.

V ozadju problematike terapevtskega kloniranja je pravzaprav vprašanje statusa človeškega zarodka. Kdaj človek pridobi dostojanstvo osebe? Od kdaj je njegovo življenje sveto in nedotakljivo? Kdo o tem odloča?

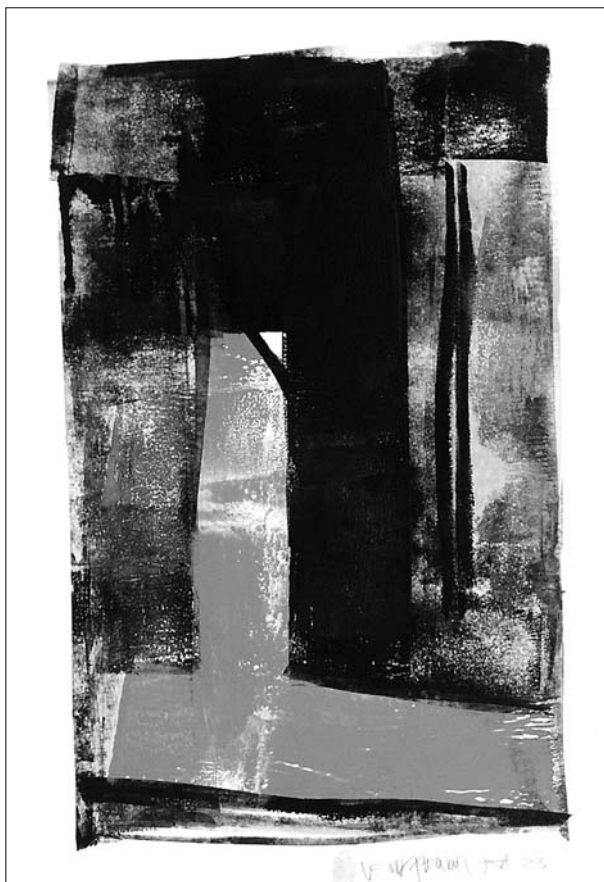
Status človeškega zarodka

V sodobni pluralni družbi so mnenja o tem deljena. Z različnimi argumenti želijo različni znanstveniki in filozofi podkrepiti stališča, da zarodek nima statusa človeške osebe od spočetja, pač pa ga pridobi kasneje. Nekateri so mnenja, da po štirinajstem dnevu, ko se oblikuje primitivna progla in je jasno, da ne more več priti do enojajčnih dvojčkov. Takrat se diferencirajo tudi prve živčne celice, ki so podlaga za to, da bitje čuti bolečino. Drugi so prepričani, da v osmem tednu

po spočetju, ko začnejo delovati vsi vitalni organi. Tretji postavljajo mejo na dvaindvajseti teden nosečnosti, ko bi otrok ob prezgodnjem rojstvu bil že sposoben življenja zunaj maternice. Četrti so mnenja, da ob rojstvu ali celo osemindvajset dni po rojstvu⁸. Vsem tem pogledom je skupno to, da iščejo v razvoju zarodka mejo, ki bi označevala začetek specifično človeškega življenja in tako tudi začetek človeškega dostojanstva. Kakorkoli že je vsako tako postavljanje meje zelo arbitrarno in skrajno vprašljivo. Dejstvo je, da razvoj človeškega življenja ne poteka po kvalitativnih preskokih, ampak da gre za zvezno in neprekinjeno dogajanje.

Prepričanje, da ima zarodek status človeške osebe od spočetja naprej, najde svoj temelj tudi v biološkem dejstvu, da znotraj razvoja zarodka od spočetja naprej ni nikakršnega kvalitativnega preskoka, zato vanj ne smemo samovoljno posegati. Ob združitvi jajčeca in semeničice pride do kombinacije genskega zapisa (DNK), ki se ne spremeni do človekove smrti. Prva celica je izvor enkratnosti in neponovljivosti človeka. S spočetjem se zgodi bistvena sprememba in nastane novo človeško bitje; postopnost se nanaša samo na nebistvene spremembe. Obstaja torej kontinuiteta in identiteta med zarodkom in odraslo osebo.

Center za bioetiko na katoliški univerzi Sacro Cuore v Rimu je pred leti podal naslednjo izjavo: "Ob združitvi dveh gamet nastane 'nova človeška celica', ki poseduje novo informacijsko strukturo in začne takoj delovati kot individualna enota. Ta je usmerjena k popolni ekspresiji genetske dediščine, kar se izraža v neprekinjenem in samostojnem oblikovanju nove celote vse do popolnega izoblikovanja novega človeškega organizma. 'Nova človeška celica' je torej nov človeški individuum, ki začne svoj lasten življenjski cikel in se, če so izpolnjeni vsi potrebni notranji in zunanji pogoji, postopoma razvija, uresničuje svoje neizmerne možnosti, ko to nare-



kuje bivanjski zakon in notranji povezovalni načrt. Zato mislimo, da ni v skladu s korektno biološko logiko pojmovanje, da človeški individuum nastane 15. dan po spočetju, ali kadar je vidna *primitivna proga* in ne more več priti do nastanka dvojčkov, ali konec 8. tedna, ko je, čeprav v miniaturi, razvidna popolna oblika organizma, ali še kasneje, ko je izoblikovana možganska skorja. Kljub spoštovanju napora, ki je bil vložen v oblikovanje takih mnenj, ob poglobitvi v dokaze, na katere se ta opirajo, ugotavljamo, da niso prepričljivi in da ne ovržejo našega zaključka. Zaključek, ki temelji na današnjem poznavanju biologije, je naslednji: embrio je vse od spočetja dalje človeški individuum, ki začne svoj življenjski cikel”.⁹

Spornost “terapevtskega” kloniranja

Etično gledano je terapevtsko kloniranje bolj sporno kakor reproduktivno, saj gre za načrtno ustvarjanje lastnega dvojčka za “rezervne dele”.¹⁰ Človeški zarodek služi kot material za “terapevtske potrebe” odrasle osebe. Gre za začetek novega človeškega življenja, ki pa je namenjeno izključno za ustvarjanje določenih tkiv in celic, ki bodo potrebni za življenje druge osebe. Terapevtsko kloniranje bi torej uporabljali za avto-remont oz. nadomeščanje tkiv organov z zdravimi tkivi, ki bi jih pridobili iz lastnih klonov, in jih organizem zaradi genske identičnosti ne bi zavrnil.

Glavni argument proti “terapevtskemu” kloniranju je nedopustnost skrajnega popredmetenja človeškega življenja. Novonastalo

življenje bi žrtvovali zaradi koristoljubnih interesov odrasle osebe. Uporabiti človeško življenje kot sredstvo nasprotuje spoštovanju človekovega življenja in dostojanstvu vsakega človeškega bitja. Vrh tega moramo poudariti, da je za razvoj ene celične linije potrebno veliko število zarodkov, poleg tega pa obstaja tudi realna nevarnost, da se po diferenciaciji in prenosu v telo te celice začnejo deliti nenadzorovano in se razvijejo v tumor.

Poleg tega odobravanje "terapevtskega" kloniranja predstavlja veliko grožnjo človekovim pravicam nasploh in odmik ali celo brisanje meje med dovoljenim in nedovoljenim tudi na drugih področjih človekovega življenja. Pod vprašaj se postavijo temeljne vrednote naše civilizacije. Zarodek bi postal množični tržni objekt in predmet različnih zlorab. Za civilizacijo pa bi to pomenilo začetek procesa razčlovečenja.

Namenimo na tem mestu nekaj več prostora besedilu dokumenta o kloniranju Papeške akademije za življenje, ki svoje stališče povzema takole: "Projekt kloniranja človeka ponazarja strašno zablodo, v katero je potisnjena znanost brez vrednot. Je znamenje globoke bolezni naše civilizacije, ki išče v znanosti, v tehniki in v 'kvaliteti življenja' nadomestke za smisel življenja in za odrešenje njihovega obstoja. Oznanilo 'smrti Boga' v praznem upanju na nekega 'nadčloveka' vodi k jasnemu rezultatu: k 'smrti človeka'. Ne smemo namreč pozabiti, da zanikanje ustvarjenosti človeka – daleč od tega, da bi se s tem povzdignila človekova svoboda – rojeva nove oblike suženjstva, nove diskriminacije, novo in globoko trpljenje. Kloniranje tvega, da bo tragična parodija Božje vsemogočnosti.

Človeku je Bog zaupal stvarstvo in mu podaril svobodo in razum. Ta človek ne odkriva mej svojemu delovanju samo tam, kjer mu jih narekuje praktična nezmožnost, ampak mora biti sposoben, da si sam postavi meje v razločevanju med dobrim in slabim. Zo-

pet je človek postavljen pred izbiro: odločiti se mora, ali bo preoblikoval tehnologijo v sredstvo za osvoboditev ali pa bo on sam postal njen suženj s tem, ko bo vpeljal nove oblike nasilja in trpljenja.

Še enkrat moramo opozoriti na razliko, ki obstaja med pojmovanjem življenja kot darom ljubezni in med pogledom, ki gleda na človeško bitje kot na industrijski proizvod.

Ustaviti projekt kloniranja človeka je moralna obveza, ki jo je treba prevesti v kulturne, socialne in pravne pojme. Napredek znanstvenih raziskav je dejansko nekaj drugega kakor vzpon znanstvenega (scientističnega) despotizma, ki danes – kot se zdi – prevzema mesto starih ideologij. Kjer vladata demokracija in pluralizem, je svoboda vsakega posameznika zagotovljena šele tedaj, ko je brezpogojno spoštovano dostojanstvo človeka. To velja za vsa obdobja njegovega življenja, ne glede na njegove intelektualne ali fizične darove. S kloniranjem človeka je porušena predpostavka, ki je nujna za kakršno koli sobivanje: osnovni pogoj, da človeka vedno in povsod obravnavamo kot cilj in kot vrednoto in nikoli zgolj kot sredstvo ali samo kot predmet."¹¹

Alternativna pot regenerativne medicine

Odpoved kloniranju pa ne pomeni odpovedi znanstvenemu razvoju. Etika ne nasprotuje znanstvenemu napredku, marveč ga usmerja tja, kjer deluje v blagor človeške osebe. Na področju regenerativne medicine je etično povsem sprejemljivo pridobivanje matičnih celic iz določenih odraslih celic telesa. Tako je mogoče izolirati odrasle matične celice iz kostnega mozga, maščobnega tkiva, skeletnega mišičja, nosne sluznice ... Pluripotentne celice – torej take, ki jih je mogoče vzgojiti v različne celice in tkiva – so tudi v popkovnični krvi in posteljici. Pridobivanje tkiv in organov iz odraslih matičnih celic etično ni

sporno, saj tukaj ne gre za začetek novega bitja in za manipulacijo njegovih izvornih celic. "Terapevtsko" kloniranje se izkaže za povsem nepotrebno. Namesto k "terapevtskemu" kloniranju naj bi znanstveniki usmerili vse moči in sposobnosti za pridobivanje matičnih celic iz odraslih celic in ne iz kloniranega zarodka.

V zadnjem času se je za enega najuspešnejših virov matičnih celic izkazala placenta ali posteljica, ki je zelo bogata z materinimi in zarodkovimi izvornimi celicami, ki se lahko diferencirajo v različne tipe celic. V uglednih strokovnih publikacijah poročajo, da je izvorne celice, ki so jih izolirali iz placent, mogoče lepo diferencirati v različne tipe celic, med drugim tudi v nevrone.¹² Posteljica je seveda nekaj povsem drugega kot zarodek. Pridobivanje izvornih celic iz nje je etično povsem nesporno, saj ne pomeni uničenja živega bitja, temveč samo izoliranje določenih celic.

S terapevtskim kloniranjem bi mogoče res olajšali življenje določenim privilegiranim članom naše družbe, vendar bi obenem potepnili temeljne postavke človekovih pravic, namreč, da ima vsako človeško bitje neodtujljivo pravico do dostojanstva in da je zato njegovo življenje nedotakljivo.

Za pridobivanje novega znanja je potrebno izbirati poti, ki so etično manj problematične. Razvoj dogodkov je pokazal, da niso samo etično manj sporne, temveč tudi preprostejše in bolj učinkovite. Tako bi bilo potrebno denarna sredstva usmeriti v etično neoporečne raziskave, ki so hkrati tudi znanstveno gledano bolj obetavne.¹³ Dokazano je, da so matične celice iz odraslih tkiv varnejše kot zarodne matične celice, ki se lahko razvijejo celo v maligne tumorje. Zato je nerazumljivo, da je v sedmem okvirnem programu za financiranje raziskav znotraj Evropske unije del sredstev namenjen tudi za raziskave na zarodnih matičnih celicah. Ta sredstva bi lahko namenili za raziskave na

odraslih matičnih celicah, ki so znanstveno gledano obetavnejše. Profesor Jože Trontelj ugotavlja: "Matične celice odraslih ljudi so se že pokazale kot varne in tudi učinkovite pri zdravljenju več bolezenskih stanj, embrionalne matične celice pa še pri nobenem. Po mnenju ugledne britanske znanstvenice Ann MacLaren, ki je vrhunska avtoriteta na področju embriologije in oploditve z biomedicinsko pomočjo, so raziskave na človeških embrionalnih matičnih celicah nepotrebne, dokler na vsa vprašanja lahko odgovorimo s preučevanjem matičnih celic živali."¹⁴

Dovoliti žrtvovanje zarodkov za znanost ali za koristi drugih človeških bitij bi bil poraz za naš odnos do človeškega življenja kot vrednote in za naš pogled na človekove pravice.

Umrljivost – breme ali blagoslov

Iz povedanega jasno sledi, da tudi zgolj biološko gledano kloniranje človeku ne bi prineslo nesmrtnosti. Vse kaže, da kloniranja ne bo mogoče uporabiti za podaljšanje življenja, saj se je že pri ovci Dolly izkazalo, da s prenosom genskega zapisa odrasle živali v jajčno celico brez jedra ne pride do regeneracije DNK, da je torej klon zaznamovan s celično zgodovino "darovalke", tudi z zgodovino njene bolezni. Vendar pa bo z regenerativno medicino mogoče popraviti določena poškodovana tkiva in tako vsaj za nekaj časa podaljšati človeško življenje. Zelo verjetno je, da bomo vsaj nekoliko lahko upočasnili tudi proces staranja. Ob koncu naše razprave se vprašajmo, kakšen smisel ima sploh podaljševati človeško življenje v nedogled.

Že omenjeni judovski filozof Hans Jonas meni, da ne obstaja nobena etična nujnost, da bi podaljševali življenje za vsako ceno. Prepričan je, da bi splošno podaljšanje življenja vodilo k zmanjševanju spočetij novih življenj. Črni scenarij prihodnje družbe bi bil dolgotrajen svet starosti brez mladosti. V takem svetu bi se vsi že poznali med seboj, manjkala bi di-

menzija presenečenja, začudenja, navdušenja, ki jo s seboj prinesejo novorojeni. Jonas zato poudarja vrednost mladosti in obnavljanja življenja: "Mladina z vso svojo nepremišljenostjo in neumnostjo, gorečnostjo in svojimi vprašanji je večno upanje človeštva. (...) Vedno novo začenjanje, ki je mogoče samo za ceno vedno ponavljajočega se konca, je ščit človeštva pred potonom v dolgočasje in rutino, je njegova priložnost, da ohrani spontanost življenja."¹⁵ Le umiranje starejših ustvarja prostor za večno obnovljeno obljubo mladosti. Novo strmenje otroka ima v koncu življenja drugega človeka svoj nasprotni pol. Za Jonasa je umrljivost predpogoj rojstva. Zato na vprašanje o legitimnosti podaljševanja življenja odgovori nedvoumno negativno: "Verjamem, da nam skupno dobro človeštva zapoveduje odgovor 'ne'".¹⁶ Umrljivost je nenazadnje blagoslov in ne prekletstvo za človeštvo, saj odpira vstop v zgodovino vedno sveži ustvarjalnosti.

Za kristjana predstavlja smrt prehod v novo razsežnost bivanja, zato je potrebno sprejeti umrljivost kot temeljni pogoj našega zemeljskega bivanja. Ob vsem odobravanju napredka na področju medicine je potrebno ohraniti spoštljiv odnos do smrti, ki je človek ne more obvladovati, temveč jo lahko samo sprejme. Znotraj obzorja smrti osmišljamo svoje življenje. Zavest o umrljivosti nas spodbuja k temu, da čim bolj izkoristimo dobo svojega zemeljskega življenja. Ponovimo še enkrat s psalmistom: "Daj nam spoznati štetje naših dni, da pridemo do srčne modrosti" (Ps 90,12). Glede večnosti življenja pa naše upanje temelji na obljubi, da bo Bog, ki je obudil Kristusa od mrtvih, "s svojo močjo obudil tudi nas" (1 Kor 6,14).

1. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984, 47.

2. <http://www.idcse.nuk.si>, Konvencija 164, pridobljeno 17. 2. 2007.
3. Pontificia academia pro vita, *Riflessioni sulla clonazione*, Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1997.
4. "Nihče od dvojčkov, čeprav je stalno soočen s svojo podobnostjo z drugim, ne trpi zaradi prednosti nekega predhodnika, ki bi potencial svojega bitja že spravil na dan in s tem zakrnel kasnejšemu njegovo posebnost, ki potrebuje skrivnostnost" (Hans Jonas, *Technik, Medizin und Ethik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1987, 188). Jonas zagovarja pravico do nepoznavanja, kako se bo določeni genotip razvijal v prihodnosti. Pri naravnih enojajčnih dvojčkih je to zagotovljeno z dejstvom sočasnosti.
5. Negativna evgenika temelji na izločitvi bolnih in nenormalnih, pozitivna evgenika želi ustvariti (ohraniti) boljšega in bolj sposobnega človeka. Izkušnja druge svetovne vojne in nacistične ideologije je evgenično gibanje potisnila v kot, sredi 70. let prejšnjega stoletja pa prišlo do preporoda. Prim. Tadej Strehovec, "Človek med genskimi in evgeničnim zapisom: dedne informacije in kriteriji za komercialno in socialno opravičevanje rojstva", v: *Bogoslovni vestnik* 63 (2003), 29-40.
6. Hans Jonas, *Technik, Medizin und Ethik*, 179.
7. Jože Trontelj, "Zarodkove matične celice", v: *Sobotna priloga Dela*, 26. 8. 2006, 18.
8. Tako skrajno stališče zastopa Peter Singer, ki tako zagovarja etično dopustnost detomora. Če starši ne morejo sprejeti prizadetega otroka, ga lahko pustijo umreti. Prim. Peter Singer, *Razmislimo znova o življenju in smrti: sesutje naše tradicionalne etike*, Ljubljana, Studia humanitatis, 2004, 255.
9. Center za bioetiko na katoliški univerzi Sacro Cuore, "Identiteta in status človeškega embria", v: *Medicina e Morale* 6, 46 (1996), 103-112.
10. Prim. Adriano Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, 140.
11. Pontificia academia pro vita, *Riflessioni sulla clonazione*, 14-15.
12. Prim. Irma Virant-Klun, "Zarodku ne smemo vzeti njegove naravne vloge", v: *Delo*, 7. 9. 2006, 19.
13. Prim. James P. Kelly, "Stem Cells – A Changed Personal Course", v: <http://theseoultimes.com/ST/?url=/ST/db/read.php?id=3459> (pridobljeno 17. 2. 2007).
14. Jože Trontelj, "Nov pogled na vrednost človeškega življenja?", v: *Družina*, 30. 7. 2006, 2.
15. Hans Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a. M.-Leipzig, Suhrkamp, 1992, 95-96.
16. Hans Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, 96.

Ko zvestoba skoči čez plot

Človek je bitje odnosa. Odnos je tisti, ki ga omogoča oz. sploh dela človeka živega. Prvi in najpristnejši odnos se vzpostavi med otrokom in materjo. Prav prva tri leta tega razmerja navadno posameznika globoko zaznamujejo. Vendar se v času pubertete začne osamosvajanje in izvijanje iz vedno bolj pretesnega objema primarne družine. Mladostnik se vedno bolj zaveda lastne osebnosti in navezuje nove odnose z osebami nasprotnega spola, ki se posledično razvijejo v bolj ali manj trajno zvezo, lahko tudi zakon. Tako si posameznik oblikuje nov dom, novo okolje za polno življenje.

Takšna je zelo okrnjena geneza človekovih odnosov. Vsako življenjsko obdobje pa nosi v sebi številne radosti in stiske. Graditev medčloveških odnosov je pogosto težavna in naporna. Posebej globoko pa seže odnos dveh, ki si izpovedujeta ljubezen, zvestobo in skupno pot. Partnerski odnos med moškim in žensko je tisti kraj, kjer se vsak posameznik želi urediti in se v celoti izpolniti. To je kraj človekove najgloblje intimne, ki posreduje tudi novo življenje. Ta medosebna intima se oblikuje postopoma, ko mladostnik skozi simpatije in zaljubljenost odkriva predvsem svoj čustveni in spolni svet. V iskanju drugega odkriva lastno identiteto.

Tako je vsaj v teoriji. Življenje pa prinaša začetke in tudi konce takšnim odnosom. Ko med fantom in punco izgine zaljubljenost in se kemične reakcije upehajo, nastopi prelomni čas. Odloča se o prihodnosti mladega para. Je bila to ljubezen, iskrena podaritev drug drugemu, ali pa so bili v ozadju drugi interesi, drugačna motivacija? A zaljubljenost je vendarle nekaj lepega, zato jo marsikdo željno

išče – tudi s pogostim menjavanjem partnerjev in zgodnjo spolnostjo. Prav spolni odnos je danes pogosto tisti, ki naj bi odločil, ali sta "dva za skupaj" ali ne. Zakaj ravno spolni odnos? V današnji družbi se spolnost prodaja na vsakem koraku. Vidimo jo na televiziji v obliki reklam, v glasbenih spotih, filmih ... Prav tako je zelo prisotna v časopisih, kot razna svetovanja pri prvem poljubu, kako ohraniti posteljne radosti in še mnogo podobnih stvari. Skozi to ogledalo se vidi mlad človek le kot spolno bitje, ki pač mora to čim prej preizkusiti, da se bo lahko poistovetil s tistim, kar je v družbi sprejemljivo. Ne pomisli pa na to, da je spolnost le en vidik odnosa med partnerjema, čeprav gotovo najbolj intimen; in kot tak bi sodil h koncu verige spoznavanja dveh, ki se ljubita. Za dobro zvezo in urejen odnos je vsekakor potrebno upoštevati stopnje odnosa, ki ti nekako omogočajo, da spoznaš človeka, da se mu lahko zaupaš in posledično tudi na spolnost gledaš skozi oči ljubezni. Stopnje odnosa naj bi si sledile nekako takole: prijateljstvo, zaljubljenost, ljubezen in morda posledično tudi zakon.

Zakaj se dva odločita za zakonsko zvezo, pa v sebi skriva predvsem mnogo psihološko pogojenih vzrokov. Nekateri se na zakon posebej in dalj časa pripravljajo, spet drugi pa dogodke kar pospešijo. Vendarle brez vprašanja "Kakšen je namen za najino skupno življenje?" navadno ne gre. Po odločitvi za partnerski odnos nastopi vsakdanje življenje, katerega glavna lastnost je medsebojno prilagajanje in komunikacija. Posameznik se mora kar naenkrat naučiti razmišljati v dvojnini. Pogosto je takšno usklajevanje med partnerjema naporno, saj je vsak v sebi že izob-

likovana osebnost, ki ima svoje nazore in pričakovanja. Ravno zaradi tega je mogoče pričakovati neskladja in reševanje zapletov s poslušanjem in razumevanjem. Z odločitvijo za otroka pa v njuno intimo vstopi še tretji družinski član, ki prinese veselje pa tudi nove obveznosti.

Leta minevajo in osebni problemi, težave v komunikaciji, čustvena praznina in podobni stresni dogodki postavljajo odločitev za zvestobo pod vprašaj. Je vredno, ali je to še ljubezen, zakaj vztrajati? Dogodi se, da vsaj eden od partnerjev v krizi poišče zatočišče drugje. T. i. skoki čez plot so lahko različni in jih vsak posameznik drugače dojema. Za nekoga je že kakšen bolj prijazen pogled varanje, za drugega spet ne. Posameznik želi pogosto na tak način zapolniti čustveno praznino in si poišče čustvenega partnerja. Takšna nezvestoba ima seveda številne razloge, ki jih tisti, ki varajo, včasih niti ne znajo razložiti. Pogosto je razlog nekakšno občutje dolgčasa oz. naveličanosti ali pa mišljenje, da se za ljubezen ni treba odločati in truditi, marveč pride kar sama od sebe. Velikokrat s tem dejanjem partner hoče tudi opozoriti, da je v zvezi nekaj narobe, hoče opozoriti nase, da še obstaja. Da maščevanja kot razloga sploh ne omenjamo.

Posledica nezvestobe je pogosto ločitev. Leta 2004 se je v članicah Evropske unije zgodila povprečno ena ločitev na dve poroki. Slovenska statistika kaže, da se z ločitvijo konča že vsaka tretja zakonska zveza, najpogosteje po šestih letih zakona. V zadnjih petindvajsetih letih je število porok upadlo skoraj za polovico, medtem ko se skupno število ločitev ni bistveno spremenilo. Vsaka ločitev pa prinaša s seboj dramo vsakega člana družine, a še posebej zaznamuje otroke. Zdi se tudi, da je postala ločitev nekaj običajnega in družbeno bolj sprejemljiva, čeprav je razpoloženje do nezvestobe v veliki meri negativno. Ločitev je za večino močno travmatična izkušnja in potrebno je, da preteče veliko ča-

sa, da se rane zacelijo. Vendarle pa človek ohrani hrepenenje po ljubljenosti, ki ga žene v novo – zvesto – partnersko zvezo.

Študentke in študenti Teološke fakultete smo v sodelovanju s Študentsko organizacijo in Študentskim svetom Teološke fakultete v okviru projekta Nosce te ipsum pripravili četrto okroglo mizo z naslovom *Ko zvestoba skoči čez plot*. Okrogla miza je potekala 27. februarja 2007 ob 19.30 v veliki dvorani Teološke fakultete v Ljubljani in je bila zelo dobro obiskana. V našo sredo smo povabili Barbaro Simonič, specialistko zakonske in družinske terapije na Frančiškovem družinskem inštitutu, in jezuita p. dr. Jožeta Puclja, s pomočjo katerih smo poskušali iskati odgovore na vprašanja o zvestobi.

Nosce te ipsum ali Spoznaj samega sebe, je projekt, v katerem se študentke in študentje Teološke fakultete ukvarjamo z aktualnimi temami, ki jih v obliki okroglih miz posredujemo širši zainteresirani javnosti. Program okrogle mize je sestavljen iz vodenega pogovora z gosti in iz projekcij posnetkov na veliko platno. Študentje pripravimo uvodni raziskovalni prispevek in intervjuje s strokovnjaki z različnih področij.

Z okroglo mizo *Ko zvestoba skoči čez plot* smo se želeli dotakniti občutljive teme zvestobe. Vprašali smo se, če je danes zvestoba še nekaj, kar visoko vrednotimo ali ne. V današnji družbi, kjer se vse tako hitro giblje in spreminja, se zdi, da se zelo lahko pojmuje tudi prestop iz ene zveze v drugo. Želeli smo oblikovati nekakšen pregled pojmovanja zvestobe v različnih starostnih skupinah. Začeli smo z družinskim dogajanjem v otroštvu in vplivu le-tega na sklepanje kasnejših odnosov, v katerih si dva človeka izpovedujeta ljubezen. Ugotovili smo, da ni mogoče potegniti nekih jasnih sklepov, a vpliv gotovo obstoja. V poplavi različnih reklam, ki izkoriščajo človekovo spolno dimenzijo za prodajo tako pralnega praška kot novega modela

avtomobila, smo se spraševali o družbeni prisili glede spolnosti na najstnike. Naša gosta sta opozorila na kompleksnost spolnega odnosa, ki nikakor ne vključuje zgolj človekovega telesa, ampak je zanj potrebna precejšnja psihična in duhovna zrelost. V nasprotnem primeru lahko pusti spolni odnos na mladem človeku tudi veliko ran.

Odprli smo tudi vprašanje vzdržnosti pred poroko, ki – kakor smo ugotovili – ni sama sebi namen, temveč služi boljšemu spoznavanju mladega para. Marsikdaj namreč spolnost postane beg iz realnosti, nekakšni zasilni izhod, ki navidezno rešuje probleme. Tu nismo mogli obiti vprašanja izvenzakonskih skupnosti oz. partnerjev, ki si ne odločita za podelitev zakramenta svetega zakona, niti si ne uredita skupnosti pred državo. Število porok nezadržno pada in tu se odpira povsem novo vprašanje o vrednotenju zakonske zveze. Vsekakor je v ozadju upadanja porok več dejavnikov in med njimi ni zanemarljivo vprašanje boljših finančnih možnosti, ki jih ponuja ena ali druga opcija.

Nadalje smo na okrogli mizi govorili o obvezni pripravi na zakon, ki je v katoliški Cerkvi na Slovenskem določena za obdobje enega leta. Gotovo je, da lahko priprava utrdi zvezo, a mora za to odpirati prava vprašanja. Sicer lahko pretirana zaljubljenost, ki je pri mladem paru prisotna, na primer zamegli določene partnerjeve lastnosti, ki postanejo čez čas zelo moteče. V okviru tega smo iskali tudi razloge za nezvestobo med zakoncema, saj raziskave kažejo, da je nezvestoba najpogostejši razlog za ločitev. Razlogi za nezvestobo so velikokrat spremenjeno čutenje do zakonca, nesoglasja, nezadovoljiva spolnost in tudi občutje dolgočasje. Gosta sta predvsem poudarila potrebnost stika s samim seboj in iskrenosti do partnerja, ki lahko preprečita iskanje odgovora na lastne potrebe drugej.

Zvestobe se moramo priučiti, zanj se je potrebno prizadevati oz. jo je potrebno izgrajevati.

Komunikacija, iskren pogovor je metoda, ki vodi do izgrajevanja zvestobe. V zakonu ni dobro nečesa obdržati zase, saj lahko začne prav tista "malenkost" rušiti pristen odnos. Pri iskrenih izpovedih lahko pridejo na dan tudi zelo boleče stvari, ki jih je težko sprejeti. Gosta sta opozorila na pomembnost vloge strokovnega spremljevalca oz. terapevta. Včasih je namreč preprosto prenevarno za odnos, da zakonca probleme rešujeta na svojo roko.

Tudi vprašanje preživetja zakonskega odnosa po nezvestobi je v temeljih povezano z vprašanjem zaupanja. Po prevari je na pogorišču zakonskega odnosa potrebno graditi na novo; običajno ob pomoči terapevta. Pri prevaranemu partnerju se pri tem pojavljajo tudi občutki manjvrednosti, neljubljenosti. Skupaj z gosti smo ugotovili, da teorija o tem, kako skoki čez plot krepijo odnos, nikakor ne drži. Nasprotno. S prevaro se morata partnerja soočiti, saj je prvotno zaupanje zagotovo čeže ne izgubljeno, pa vsaj močno omajano. Zaupanje je torej potrebno graditi povsem na novih temeljih. Vsekakor pa je od trdnosti vsake posamične zakonske zveze odvisno, ali bo preživela nezvestobo ali ne. Veliko parov se zaradi nje tudi razide.

Ob zaključku okrogle mize smo dali besedo vprašanjem iz publike. Večina vprašanj se je sukala okrog tega, kako ponovno pričeti odnos, ki je zaznamovan z nezvestobo. Vprašanja in velika obiskanost prireditve so nas nagnili k zavedanju, da smo odprli žgočo problematiko, ki ji sicer niti v Cerkvi niti v širši družbi morda ne posvečamo dovolj pozornosti. Če pogledamo zgolj cerkvena sodišča, lahko vidimo veliko obremenjenost s primeri ničnosti zakona. Tudi vprašanje pastoralne med ločenci ostaja odprto. Seveda v tako kratkem času nismo uspeli obdelati vseh vidikov problema zvestobe oz. nezvestobe, a če nič drugega, smo želeli obiskovalcem sporočiti, da je zvestoba nekaj lepega; nekaj, za kar se je treba in se je vredno truditi.

“Pomagaj mi s svojo milostjo”

Ena izmed molitev, ki se jih otroci danes pri verouku redno naučijo, je *kesanje*: “Moj Bog, žal mi je, da sem grešil in žalil tebe, ki si moj najboljši Oče. Trdno sklenem, da se bom poboljšal. Pomagaj mi s svojo milostjo. Amen.”

Besedilo samo po sebi morda niti ne bi bilo tako zanimivo,¹ če ne bi bilo zelo razširjeno. Uporablja se predvsem pri spovedi, ko duhovnik spovedanca povabi, naj *obudi kesanje*. Ker je namenjeno otrokom, je besedilo seveda preprosto. Samo zadnjih dveh besed v vsakdanji govorici ne srečamo ravno pogosto. Medtem ko *amen* verjetno ne potrebuje kake posebne razlage, pa je beseda *milost* pravi izziv za vsakega veroučitelja. Preprosto bi se jo dalo prevesti kot *božja pomoč*. Vendar čemu jo potem sploh omenjati? Čemu prositi: “Pomagaj mi s svojo pomočjo”? *Kesanje* bi torej lahko končali preprosto: “Pomagaj mi. Amen”. Vendar je *milost* pač tu. In vabi k razmisleku, z vsem svojim pestrim in bogatim ozadjem v zgodovini judovstva in krščanstva.

1 Iz pestre zgodovine

Prav o *milosti* se je začetku 5. stoletja vnel prvi veliki teološki spor krščanskega Zahoda. Vodilne osebnosti: na eni stani učitelj Pelagij, laik, doma iz Britanije, in rimski pravnik Celestij, pozneje pa tudi škof Julijan iz Eklana v Apuliji; na drugi stani sv. Avguštin, škof v severnoafriškem Hiponu, in menih sv. Hieronim, doma iz dalmatinskega Stridona.

Konec 4. stoletja si je učitelj Pelagij, doma iz Britanije, pridobil širok krog prijateljev in privržencev. Rimsko aristokracijo in duhovščino je navdušil s svojim asketskim življenjem

in teološkim naukom, pri sv. Avguštinu pa je zbudil hud odpor. Do danes so se ohranili zelo redki spisi Pelagijevega kroga, saj se ni našel nihče, ki bi poskrbel za njihovo prepisovanje. Kolikor se da ugotoviti iz pisanja njihovih nasprotnikov, je pelagijansko učenje in klicanje h koreniti odločitvi za Kristusa temeljilo na pojmovanju človeka, navdihnjenega pri grških cerkvenih očetih.

1.1 Med Vzhodom in Zahodom

Krščanstvo prvih stoletij je podedovalo razliko med grškim in latinskim svetom.² Grk doživlja in misli globalno, celoten kozmos v temeljnem sozvočju. Latinec pa se rajši ukvarja s konkretnimi in praktičnimi vprašanji, njihovo pravno ureditvijo in političnim reševanjem. Zato Latinca predvsem zanima človek kot posameznik, njegova osebna odgovornost, nagrada ali kazen. Značilno je, da se velika nasprotja v Cerkvi na Vzhodu v 4. stoletju vnamejo ob izrazito teoloških vprašanjih: o tem, kakšen je Bog sam v sebi, kdo so in v kakšnem razmerju so med seboj Oče, Sin in Sveti Duh. V Cerkvi na Zahodu pa prvi veliki spor izbruhne o človeku in njegovi svobodi v razmerju do božje vsemogočnosti in spričo zaznamovanosti z grehom.

V grški krščanski misli pomeni “milost” vsestransko božje odrešensko delovanje. Bog človeka *vzgaja*. Ravno pojem vzgoje, grško *paideia*, morda najceloviteje povzema bistvo antične grške kulture. Kristjani so ga zelo hitro sprejeli za svojega. Krščanstvo se tako poimenuje *vzgoja v Kristusu*, saj kristjan doseže svoj končni cilj (upodobitev po Kristusu in s tem *pobožanstvenje*) prek božje vzgoje, kar je milost. Milost je tudi vse, kar je Bog

človeku podaril že s stvarjenjem: od svobode do naravne nagnjenosti k dobremu, milost je to, da človek more delati, kar je prav. Adamov greh je sicer slab zgled za vse človeštvo in je mnoge zapeljal na kriva pota, vendar posameznik zato še ni prikrajšan za svojo svobodo, saj mu Bog pomaga na mnoge načine: s postavo in preroki, z Jezusom Kristusom, njegovim zgledom in naukom, s pripadnostjo Cerkvi. Z vsem tem Bog človekovo svobodo ohranja in poživlja ter človeka vzgaja do končnega zveličanja. Seveda vse to dogajanje ne izvira iz človekove lastne moči, ampak je lahko samo božji dar - vse je milost.

Pelagij in njegovi privrženci so svoje temeljno pojmovanje človeka torej prevzeli s krščanskega Vzhoda. Nemški teolog Gisbert Greshake ugotavlja, da sv. Avguštin, najpomembnejši teolog krščanskega Zahoda, tega osnovnega pelagijanskega prepričanja ni nikoli dojel.³ Avguštin namreč milosti ne zmore več razumeti kot vseobsegajočo *božjo vzgojo*, pravi Greshake, ampak zgolj kot delovanje Svetega Duha v najgloblji notranjosti človekovega bitja. Brez te milosti je človek popolnoma nemočen in izgubljen.

1.2 Avguštin zmaga

Pelagij in Celestij sta se po svojih močeh branila Avguštinovih očitkov, vendar je cerkveni zbor v Kartagini s potrditvijo papeža leta 418 obsodil Pelagijevo učenje in njegove privržence izobčil. Obsodbi se niso želeli pridružiti nekateri italijanski škofje, ki jih je cesarska oblast zato odstavila in izgnala. Tudi mladi škof Julijan iz Eklana je moral bežati na Vzhod. V protinapadu je Avguštin obtožil manihejstva. V svoji mladosti je Avguštin namreč nekaj let pripadal temu poganškemu gibanju. Po dolgem blodenju je doživel spreobrnjenje šele ob izrednem božjem posegu, kar je zelo živo popisal v avtobiografskih *Izpovedih*, še preden so ga pelagijanci obtožili, da v resnici nikoli ni pretrgal z ma-

nihejskim pogledom na svet kot na bojišče med kraljestvom svetlobe in kraljestvom teme, med dobrim in hudim, med duhovnim in telesnim. V Avguštinovem odporu do pelagijanstva se pravzaprav lepo zrcali njegova življenjska zgodba. Svojega brezupnega iskanja in nenadnega spreobrnjenja si Avguštin pač ni mogel predstavljati kot zložno *božjo vzgojo*.

Tudi Julijanu ni uspelo. Greshake meni, da se je z Avguštinovo dokončno zmago začela slepa ulica nauka o milosti in celotne teologije na krščanskem Zahodu, ki vse do danes tiči v nerešljivem nasprotju med božjo milostjo in človekovo svobodo. To nasprotje se razreši samo tedaj, ko prevlada poudarek na božji milosti na račun človekove svobode ali obratno. Avguštinški redovnik p. Agostino Trapč (1915-1987), odličen poznavalec hiponskega škofa, pa bi odvrnil, da je nerešljivo *nasprotje* iznajdba Avguštinovih razlagalcev.⁴

2 Avguštinova misel

Avguštin je vse do danes vir navdiha najrazličnejšim bralcem. Njegov najbolj znan sodobni učenec je papež Benedikt XVI.⁵ Vsekozi pa so v Avguštinovih delih iskali in domnevno tudi našli podporo zagovorniki skrajno nasprotnih stališč. Lep zgled je denimo flamski teolog Kornelij Jansen Mlajši (1585-1638, zadnji dve leti škof v mestu Ieper). V svojem delu *Augustinus*, ki je izšlo posmrtno, je skušal Avguštinovo učenje o milosti podati sistematično (česar Avguštin sam ni nikoli storil!), v resnici pa Jansen v svoje pisanje vpleta tudi odgovore na aktualna vprašanja lastnega, 17. stoletja. Izid dela *Augustinus* je sprožil silovito reformno gibanje, janzenizem, ki ga je cerkvena oblast večkrat obsodila krivoverstva. Jansen je bil odločen nasprotnik protestantov, ki so tudi sami radi brali Avguštin in se ob njem navdihovali. Trapč svari pred takim branjem lastnih stališč

v Avguštinovih delih. Pravi razlagalec pač pušti avtorja priti do besede in ne iztrga nekaj izjav v podporo lastnim, še tako nenavadnim stališčem, kakor se to dogaja celo s Svetim pismom, nad čimer so bili ogorčeni že cerkveni očetje.⁶

2.1 Jansenova razlaga

“Božja volja vedno zmaga. *Voluntas Dei semper invicta est,*”⁷ so denimo besede sv. Avguština, ki popolnoma ustrezajo njegovemu mišljenju, Jansen pa jih razume kot Avguštinovo zagovarjanje nepremagljivosti božje milosti in zanikanje človekove svobode. Po Jansenovem mnenju je torej za Avguština človek vedno suženj – bodisi suženj svojih strasti bodisi suženj božje milosti, ki je “nepremagljiva”, seveda ko se Bog odloči, da jo bo človeku naklonil ... Tako Jansen razume Avguština in se s tem “Avguštinovim” učenjem zelo strinja. Marsikdo izmed Jansenovih *učencev* pa se ne strinja več z Jansenovimi stališči glede nesvobodnosti človekove volje, temveč mu sledi samo še pri razumevanju sv. Avguština. Ti *učenci* Jansenovega *razumevanja Avguština* nekako tako prizanesljivo pojasnjujejo Avguštinove težave: Avguštin je zagovarjal popolno prvenstvo božje volje tako zelo silovito, da ga je ta plemenita zavzetost zanesla v žrtvovanje človekove svobode. “Če božja volja vedno zmaga, kaj potem sploh še ostane svobodni volji?” se sprašujejo ti Jansenovi *učenci* in odgovarjajo: nič.

Trapč ne imenuje nikogar izmed sodobnih Jansenovih *učencev*. Za zgled pa lahko omenimo nemškega patrologa Bertholda Altanerja (1885-1964), ki v svojem zelo razširjenem in prevajanem priročniku zapiše, da Avguštinov nauk o milosti temelji na pojmovanju Boga, ob katerem nas navda groza, ter je v zgodovini Cerkve povzročil hude zmote.⁸ Z Altanerjem se strinja skupina strokovnjakov, ki danes nadaljuje njegovo delo.⁹ S takim razumevanjem Avguština skozi Jansenovo

prizmo se p. Trapč ne strinja in želi pokazati, kako napačno je.

2.2 Avguštinovo sporočilo

Ko Avguštin izreče besede: “Božja volja vedno zmaga,” namreč ne govori o milosti niti o njeni nepremagljivosti. Govori marveč o božji previdnosti, ki je ne more odpraviti svobodna volja ljudi niti angelov. *Zmagovitost božje volje* pomeni božjo vsemočnost, grešnike vrača v nek *red* (*ordo*). Ljudje z grehi delajo proti božji volji in se s tem oddaljujejo od tistega *reda*, ki ga hoče Bog, to je *red ljubezni*, ter vstopajo v neki drugi *red*, *red pravičnosti*. Pravičnost s kaznovanjem krivcev obnavlja kršeni *red*. Božja volja ni zmagovita *proti* svobodni izbiri človeške volje, ampak je zmagovita *kljub* človekovi svobodni izbiri. “Kadar [ljudje] delajo to, česar Bog noče, Bog iz njih dela to, kar hoče.”¹⁰ Noben človek (niti angel) ne more ubežati zakonoma božje previdnosti, ki sta ljubezen in pravičnost. Kdor zavrne prvega, se znajde pod drugim. Človek vedno živi v enem od dve *redov*. To je bodisi prvi *red*, ki ga je Bog *postavil od vsega začetka*, bodisi drugi, *popravljeni*.

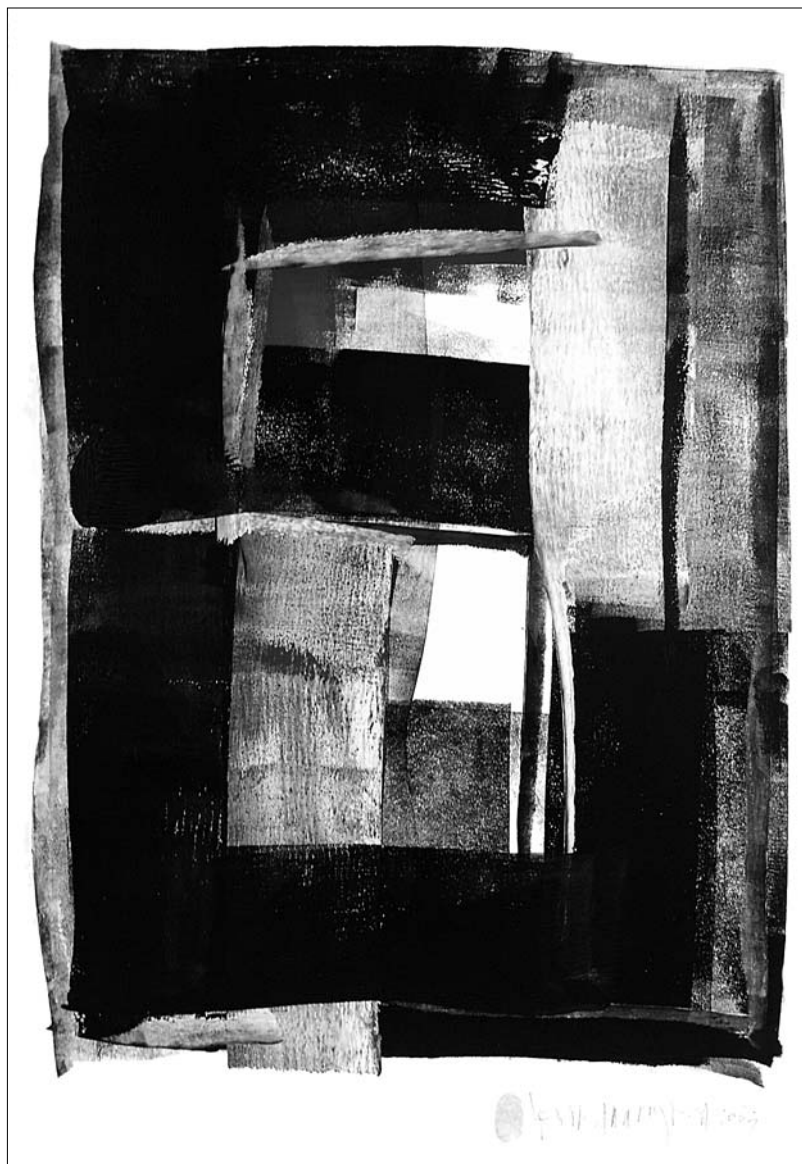
Vse to se da razbrati iz širšega besedila, iz katerega je Jansen odbral en sam stavek. Poglejmo: “Ko neverniki, ki ne verujejo evangeliju, svobodno voljo uporabljajo za kaj slabega, delajo proti božji volji, vendar je zato ne premagajo. Sami sebe marveč oropajo velikega in najvišjega dobrega in se obsodijo na kazni. Tako bodo v kaznih izkusili moč Njega, čigar milosrdne darove so zaničevali. *Božja volja torej vedno zmaga*. Bila bi pa premagana, če Bog ne bi vedel, kaj naj počne s svojimi zaničevalci, ali pa če bi leti na kak način mogli ubežati temu, kar jim je Bog namenil.”¹¹

Red je torej univerzalen, obsega vse, kar je: “Ker so vse stvari (*substantiae*) dobre po naravi, si urejenost, ki v njih vlada, zasluži

hvalo, njihovo krivično sprevračanje pa si zasluži kazen. Duša, ki ustvarjene reči uporablja za kaj slabega, se ne more izmakniti ureditvi, ki jo je postavil Stvarnik. Če namreč duša uporablja dobre reči za slabo, Stvarnik tudi slabe reči uporablja za dobro; duša torej z uporabo dobrih reči za slabo postane slaba, medtem ko On vedno ostane dober in ure-

jeno uporablja tudi slabe reči. Naj razložim: kdor s krivičnostjo svojih grehov izstopi iz reda, ga pravičnost kazni vrne v red."¹²

Ko Avguštin govori o nepremagljivi moči božje volje, ne pove drugega kakor to, da Bog vlada nad svetom. Človek, ki zavrne božjo ljubezen, ne more uiti njegovi pravičnosti. Avguštin ne pravi, da zmagovita božja volja



izničuje človekovo svobodo. Govorjenje o nekem nasprotju med človekovo svobodno voljo in božjo voljo, ki sta dva darova istega Boga, ni Avguštinovo, ampak pelagijansko, pravi Trapč. Za Avguštinova prednost milosti pred človekovo voljo ne pomeni, da Bog zmaga proti človeku, ampak da z božjo pomočjo človek zmaga proti zlu, ki spodjeda njegovo svobodo.

“Bog deluje v nas, vendar ne kakor da bi mi medtem spali, kakor da nas ne bi bilo ali kakor da mi ne bi hoteli. Brez tvoje volje v tebi ne bo božje pravičnosti,” pridiga škof Avguštin svojim vernikom o nenadomestljivi vlogi človekovega pristanka v božje delo: “*Qui fecit te sine te, non te iustificat sine te*. On, ki te je ustvaril brez tebe, te ne opravičuje brez tebe.”¹³ Bog je človeka res ustvaril brez njegove privolitve, saj človeka dotlej še sploh ni bilo. Ob stvarjenju pa je človeku podaril svobodno voljo in človeka ne vodi k odrešenju proti njegovi volji.

2.3 Milost in svoboda

Bog je v človeku prisoten bolj, kakor je človek prisoten sam sebi. Človeku je bolj notranji od njegove najgloblje notranjosti, pravi Avguštin v *Izpovedih*: “*Intimior intimo meo*”.¹⁴ Seveda ta božja prisotnost vpliva tudi na človekovo voljo. “Bog ima v svoji moči človekovo voljo bolj, kakor jo ima človek sam. *Magis habet in potestate voluntates hominum quam ipsi suas*.”¹⁵

Kljub temu božja milost ne prizadene človekove svobode, ko človeka iz nevoljnega spremeni v voljnega. Bog ne deluje tako, da bi človek veroval, ne da bi hotel verovati, kar bi bilo zares nesmiselno. Kakor nihče ne veruje proti svoji volji, tudi nihče ne postane dober, če tega noče: “*Nemo est homo bonus si nolit*”.¹⁶

Avguštin odgovarja na Julijanova izkrivljanja: “Tvoja velika bistrournost naj uvidi, kako lahko govoriš, da jaz učim takole:

komur Gospod pripravi voljo, postane dober, ker je prisiljen želeti dobro. Tako trdiš ti, ne jaz, še zdaleč ne. Če je namreč volja prisiljena, potem noče. Kaj je bolj nesmiselnega kakor reči: ‘lahko želimo dobro, ne da bi ga želeli?’”¹⁷

Gospod *pripravlja* človekovo voljo, da resnično želi dobro, kakor pravi Sveto pismo: “*Praeparatur voluntas a Domino*” (Prig 8,35 LXX¹⁸). To pa ne pomeni, da božja volja zmaga proti človeški, kakor je trdil Jansen in se pri tem opiral na posamezne Avguštinove izjave. Med najbolj znanimi je tale: “Slabotnosti človekove volje je torej prišla pomoč, tako da jo božja milost poganja neodvrtljivo in nepremagljivo. *Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur*.”¹⁹ Jansen na podlagi teh besed zatrjuje, da milost na voljo deluje “neodvrtljivo in nepremagljivo”.

V resnici pa Avguštin v tem besedilu govori o volji, ki edinole s pomočjo milosti more delovati, ne da bi se odvrnila od dobrega (*indeclinabiliter*) in ne da bi jo premagale sile zla (*insuperabiliter*). Prislova “neodvrtljivo in nepremagljivo” (*indeclinabiliter et insuperabiliter*) se nanašata na delovanje volje in ne milosti, na kar kaže tudi drugi del stavka, s katerim se konča misel, ki jo je Jensen iztrgal iz celote: “*...et ideo, quamvis infirma, non tamen deficeret, neque adversitate aliqua vinceretur*. ... zato volja, čeprav je šibka, ne omaga in je ne premagga nobeno nasprotovanje”. Avguštin želi torej reči samo to, da s pomočjo milosti volja deluje popolnoma svobodno. O kakem janzenističnem nasprotju med božjo milostjo in človekovo voljo ni pri Avguštinu ne duha ne sluha.

2.4 Kako milost pomaga

S čim je Pelagij torej zbudil tako hud Avguštinov odpor? Gotovo k napetostim pri-

peva njuno različno duhovno in kulturno ozadje. Bržkone pa bi morebitne nesporazume zaradi različnega doživljanja, mišljenja in izražanja prej ali slej razčistila, če se ne bi njuna nasprotja nespravljivo zaostri ob zelo konkretnih vprašanjih. Avguštin od Pelagija pričakuje, "naj končno prizna tisto milost, ki ne le obljublja veličastvo prihodnje slave, ampak tudi stori, da verjamemo in upamo; milost, ki ne le razodeva modrost, ampak tudi stori, da jo vzljubimo; milost, ki ne le prigovarja k dobremu, ampak tudi zares pregovori (*qua... nec solum suadetur quod bonum est, verum et persuadetur*). (...) To milost mora Pelagij priznati, če se želi kristjan ne le imenovati, ampak to tudi biti."²⁰

Torej ni dovolj, da Pelagij priznava delovanje milosti, ki prigovarja, svetuje, vabi, spodbuja (*gratia suasiva*), ampak tudi milost, ki zares prepriča, pregovori, privede do pravega dejanja (*gratia persuasiva*). Je razlika med prvo in drugo res tako velika, da ni kristjan, kdor priznava samo prvo? Razlika gotovo ni v tem, da bi ena delovala na človeka samo *od zunaj*, druga pa samo *od znotraj*. Po Avguštinovem prepričanju delujeta obe tako *od zunaj* kakor *od znotraj*. Razlika je bržkone v tem, da bi prva, če ne bi bilo druge, človeka pustila samega "z obljubo veličastva prihodnje slave", z modrostjo in dobrim nasvetom.²¹

Bog torej ne le da prigovarja, svetuje, vabi, spodbuja (s čimer se Pelagij povsem strinja), ampak ob človekovem pristanku tudi stori, da verujemo, upamo in ljubimo. Če želi Pelagij "biti kristjan", mora priznavati ne le božje vabilo k veri, upanju in ljubezni, ampak tudi to, da je božje delo, da veruje, upa in ljubi – seveda, če človek tudi sam tako želi oz. ker želi s tem božjim delom sodelovati.

To božje delo se v nas začne, še preden bi si ga sploh želeli. Že to, da začnemo verovati ali želeli, kar je dobro, je božje delo, pri katerem je potrebno naše *sodelovanje*, da

naša ljubezen raste, prehaja v dejanja, premaguje težave in vztraja. "Kaj imaš, česar bi ne prejel?" (1 Kor 4,7) sprašuje Avguštin skupaj z apostolom Pavlom tiste, ki pravijo, da se človek za vero in "poboljšanje" odloči čisto sam in mu potem Bog s svojo milostjo prizadevanja le še olajša. Božja milost bi bila za takega človeka plačilo in nagrada za to, kar je storil z lastnimi močmi. Človek bi se lahko potem z milostjo celo bahal ali pa bi, nasprotno, do konca obupal, če bi se edina razlaga za neuspeh pri "poboljšanju" glasila, da se človek pač še ni dovolj potrudil in si milosti zato še ni zaslužil ...

Omenimo še vsaj, da Avguštin odgovor na težavno vprašanje delovanja božje milosti in človekove svobode išče v privlačni moči ljubezni: prav z ljubeznijo Bog človeka pritegne k sebi, svoboden pa je, kdor ljubi. "*Dilige, et quod vis fac*," vzklikne sv. Avguštin: "Ljubi, in delaj, kar hočeš!"²²

3 Naši obrazci

Po kratkem sprehodu skozi delček pestre zgodovine nas torej ne preseneča previdnost sestavljavcev latinskega besedila *kesanja*, ko uporabijo besedo *milost*. To besedilo je bilo pred kratkim zopet natisnjeno v *Kompendiju Katekizma katoliške Cerkve*, skupaj z mnogimi drugimi molitvami in obrazci. Beseda *milost* (*gratia*) je tako vpletena v besedilo *kesanja*, da je ne moremo ločiti niti od *trdnega sklepa* niti od tega, da spovedanec dejansko *ne bo več grešil in se bo izogibal bližnjih grešnih priložnosti*: "*Ídeo firmiter propóno, adiuvánte grátia tua, de cétero me non peccatúrum peccandique occasiões próximas fugitúrum*."²³

V starem slovenskem prevodu²⁴ latinskega besedila sploh ne najdemo besede *milost*, zopet pa jo najdemo v skrajšani obliki *kesanja*, navedeni na začetku tega prispevka. Vsak bralec lahko sam presodi, kako primerna je njena uporaba. Vsekakor preseneča, da se je ta obra-

zec tako zelo uveljavil in zakoreninil. Ni predpisan v nobenem obredniku, kjer ponavadi najdemo zelo natančna navodila. Lahko bi celo sklepali, da poenotenje, ki ni predpisano, v tem primeru ni niti zaželeno. Pri *obuditev kesanja* je izbira besed pač prepuščena spovedancu. Še večji izziv kakor razlaga besede *milost* bo torej za veroučitelja pomoč pri iskanju preprostih besed, ki bodo izražale ne le človekovo obžalovanje in pripravljenost za poboljšanje, ampak bodo tudi proslavljale božje veličastvo in dobroto.

V pesmarici *Hvalimo Gospoda* so poleg "klasičnega" obrazca predlagana besedila, ki se navezujejo naravnost na Sveto pismo.²⁵ Tudi kratka besedila lahko povedo vse: "Gospod Jezus, Božji Sin, usmili se mene grešnika!" (prim. Mr 10, 46-52).

Pripravil: Tomaž Maras

1. Besedilo je nastalo na delovni seji Škofijskega katehetskega sveta v Mariboru okrog leta 1970. Sestavil ga je mariborski pomožni škof dr. Vekoslav Grmič. Za podatek se zahvaljujem p. Francetu Zupančiču DJ.
2. Prim. G. Greshake, *Gottes Heil, Glu"ck des Menschen*, Freiburg, 1983, 63.
3. Prim. G. Greshake, Pelagius. Pelagianismus, v: *Lexikon für Theologie und Kirche*⁸ 8, 8-9.
4. Skozi Avguštinovo misel o milosti in svobodi nas popelje A. Trapč, *Introduzione*, v: S. Agostino, *Grazia e libertà*, Nuova Biblioteca Agostiniana 20, Roma, 1987, LXIX-LXXXV. Celoten Trapčjev uvod v 20. zvezek zbirke *Nuova Biblioteca Agostiniana* je objavljen tudi na spletu: http://www.sant-agostino.it/pensiero/intro_grazia_liberta/index2.htm. Na naslovu <http://www.sant-agostino.it> so na voljo tudi Avguštinova dela v latinščini in italijanščini.
5. V svoji prvi okrožnici *Bog je ljubezen* Benedikt XVI. navaja sv. Avguštin štirikrat, druge avtorje po enkrat ali dvakrat. Štirikrat navaja samo še iz dokumentov papeža Janeza Pavla II., svojega "ljubljenega predhodnika", kakor ga rad imenuje: "il mio amato Predecessore". Vendar so navedki Avguštinova, ki bi ga lahko imenovali Benediktovega "ljubljenega učitelja", na široko razsejani, po številkah 17, 19, 28, 35; vsi navedki Janeza Pavla II. pa so zbrani v številkah 29 in 30.

6. Leta 433 recimo piše aleksandrijski škof Ciril Janezu, škofu v Antiohiji: "Vsak krivoverec v Svetem pismu, ki je navdihnjeno od Boga, najde izgovor za svojo zmoto in s tem pači, kar je bilo po Svetem Duhu lepo in dobro povedano, ter si s tem na glavo nakopava neugasljivi ogenj" (*Cyrylli epistula ad Ioannem Antiochenum de pace*, v: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ur. J. Alberigo, Bologna, 1973³, 74). Ciril piše v povezavi z izkrivljanjem svojih lastnih spisov.
7. *De spiritu et littera* 33, 58; *Enchiridion de fide, spe et caritate* 26, 102.
8. Prim. B. Altaner, *Patrologia*, Torino, 1944³, 305 (italijanski prevod).
9. Avguštin naj bi s svojo pesimistično antropologijo in manihejskim občutjem Cerkev na Zahodu obremenil s težko hipoteko. Vendarle naj bi bilo obtožbe glede rigorizma in sovražnosti do spolnosti bolj prav nasloviti na janzenizem kakor na Avguštinova samega (prim. W. Geerlings, Agostino, v: *Dizionario di letteratura cristiana antica*, ur. S. Döpp, Roma, 2006, 39. Naslov izvirnika: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg, 2002³).
10. *Sermo* 214, 2.
11. *De spiritu et littera* 33, 58.
12. *Epistola* 140, 2, 4.
13. *Sermo* 169, 13.
14. *Confessiones* 3, 6, 11.
15. *De correptione et gratia* 14, 45.
16. *Contra duas epistulas pelagianorum* I, 18, 36.
17. *Opus imperfectum contra Iulianum* I, 101.
18. Avguštin, kot tudi drugi cerkveni očetje, pri branju Stare zaveze sledi grškemu prevodu *Septuaginta*.
19. *De correptione et gratia* 12, 38.
20. *De gratia Christi et de peccato originali* I, 10, 11.
21. Takega človeka bi lahko primerjali odvisniku od mamil, ki bi ga pustili samega, potem ko bi mu povedali, kako lepo se zdravo živi. Seveda mu ne bo nič koristilo, dokler ne sprejme pomoči in se ne vključ v resen program zdravljenja.
22. *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus* 7, 8.
23. Slovenski prevod bi se lahko glasil: "Ob pomoči tvoje milosti trdno sklenem, da ob pomoči tvoje milosti ne bom več grešil in se bom izogibal bližnjim grešnim priložnostim". *Kompendij Katekizma katoliške Cerkve* je v celoti objavljen tudi na spletu (<http://www.vatican.va/archive>).
24. "Moj Bog, žal mi je, da sem grešil. Žal mi je zato, ker sem z grehi zaslužil tvojo kazen. Posebno pa mi je žal, ker sem razžalil tebe, ki si moj najboljši Oče in vse ljubezni vreden. Trdno sklenem, da te ne bom več žalil; pomagaj mi po Gospodu našem Jezusu Kristusu. Amen." To besedilo še danes pri spovedi uporabljajo predvsem starejši ljudje.
25. Prim. *Hvalimo Gospoda*, Ljubljana, 1979, 375.

Jezus kot akcijski heroj v Gibsonovi teologiji nasilja

Pred tremi leti je na pepelnično sredo film režiserja Mela Gibsona *Kristusov pasijon* doživel svetovno premiero in vzburil duhove. Kljub izrednim nasprotovanjem je dosegel nepričakovan finančni uspeh, predvsem od prodaje vstopnic, pa tudi ko je kasneje izšel v VHS in DVD formatu. Pred letom dni je celo osrednji slovenski dnevnik, ki je v času predvajanja filma v kinu prinašal predvsem negativno nastrojene kritike, izvedel prodajno akcijo filma na DVD-ju, pri čemer so bili izbljuvki izpred dveh let kar naenkrat pozabljeni. Imperativ čim večjega zaslužka je seveda botroval pozitivno usmerjeni kampanji. Kakorkoli že: film je v treh letih poleg oblice šunda, pa tudi osebnih čustvenih izlivov prenekaterih gledalcev na svetovnem spletu, ki so bili nad filmom navdušeni ali pa so ga na smrt zasovražili, izzval mnoge strokovne razprave, katerih sad so bili tudi številni članki in knjige s prodornimi analizami filma. En izmed najbolj izpostavljenih, predvsem pa najbolj problematičnih vidikov filma je gotovo nazorno, skoraj dveurno prikazovanje nasilja.

Nasilje v filmu

Pred samo premiero filma so bili glavni nasprotniki filma osredotočeni predvsem na problematiko antisemitizma, ki naj bi ga film spodbujal in netil. Kali tega so seveda našli v ukradenem scenariju. Ko pa se je film začel predvajati in je postalo jasno, da so bile tovrstne kritike pretirane, so argumenti antisemitizma slednjič – tudi zaradi specifično ameriške situacije – obtičali v slepi ulici. Tedaj so – ne povsem neupravičeno – našli novo

tarčo: nasilje. *Kristusov pasijon* dejansko prikazuje nenehne izlive nasilja nad Jezusom, ko je njegovo telo scefreno na koščke, s čimer film po eni strani prinaša prikaz človeške zlobe, po drugi pa vzdržljivosti, ki presega vsakršno človeško moč. Od vsega je gotovo za mnoge gledalce najtežje gledljiv dvodelen prizor bičanja, vendar pa zaradi zelo realistične upodobitve vlog v filmu izpade tudi to zelo avtentično.¹ Neprestano nasilje v filmu pravzaprav močno in učinkovito predstavlja pogled na nasilje, navzoče v sodobnem svetu, ki pa si ga ne želimo priznati ali ga ne želimo odpraviti, ampak se morda celo naslajamo nad njim. Svet, ki dejansko uživa v prikazovanju nasilja, se torej licemersko zgraja nad nasiljem v Gibsonovem filmu.²

V nekem smislu bi lahko rekli, da film niti ne prikazuje celotne resničnosti, vsaj če sprejmemo pripovedi in zapiske mistikov, ki so "doživeli" Kristusovo trpljenje. V tem se z njimi strinjajo mnogi zgodovinarji. Strokovnjaki, ki so sodelovali pri filmu, so morali priskrbeti podatke, kakšno je bilo ravnanje Rimljanov z zaporniki, kako je izgledalo bičanje in kako križanje. Preučili so tudi mnogo študij o turinskem prtju, saj so znaki tovrstnega trpljenja na odtisu še kako pomenljivi, ker kažejo posledice mučenja pri bičanju in križanju, toliko bolj, če je to res pristen mrtvaški prt, v katerega so po smrti zavili Jezusa. Mnoge zgodovinske študije potrjujejo, da je način bičanja, kot je prikazan v filmu, še kako avtentičen: najprej so obsojenca ranili s šibami, nato so mu z bičem povzročili odprte rane, temu je sledilo trganje mesa z

bičem, prepletenim z ostrimi delci kosti ali železa. Strokovnjaki se sicer ne strinjajo v nekaterih podrobnostih, vendar so soglasni glede osupljive neprizanesljivosti kazni.³

Presenetljivo je bilo že dejstvo, da Ameriško filmsko združenje⁴ filmu ni podelilo oznake NC-17.⁵ Mnogi filmski kritiki so bili prepričani, da je razlog dejansko v tem, da gre za verski film ter je zato prejel oznako R (Restricted),⁶ z obrazložitvijo, da vsebuje prizore nazornega nasilja.⁷ To pa seveda popolnoma drži: v *Kristusovem pasijonu* prevladuje nasilje in je pravzaprav šokantno. To potrjuje tudi sam Gibson: "Hotel sem, da je šokantno. In tudi ekstremno. Da potisne gledalca čez mejo. In tudi ga. Mislim, da ga potisne čez mejo. Tako, da spozna to neizmerenost. Neizmerno žrtvovanje in vidi, da lahko nekdo to zdrži in se kljub temu vrne z ljubeznijo in odpuščanjem, kljub ekstremni bolečini, trpljenju in zasmehovanju."⁸

Sydneyski kardinal George Pell gleda na to v čisto zgodovinski perspektivi in časovni umeščenosti samega filma, saj pravi, da "*Kristusov pasijon* pripada prelomu 20. stoletja – najbolj krutemu v zgodovini človeštva – prav zaradi nasilja, ki je zelo konkretno in nepretrgano, pri čemer je prizor bičanja celo bolj grozen od križanja samega".⁹ Prav zato obstaja nevarnost, da bi "drastično in realistično prikazovanje trpljenja in smrti okrnilo osrednje sporočilo odrešenja ter lahko zbudilo odpor pri tistih, ki slabo poznajo evangelije,"¹⁰ opozarja kardinal Karl Lehmann. Pri tem se nehote zastavlja vprašanje: Ali ima potemtakem Gibsonov film odrešenjsko vrednost ali pa je samo še en od prikazov nasilja v filmih, ki ga je naša kultura tako željna? Z drugimi besedami: ali nasilje v filmu in navdušenje gledalcev izvira iz evangelijskih pripovedi ali je to le modni odziv pop kulture?¹¹

Kar se evangelijskih poročil o trpljenju tiče, je gotovo eno: intenzivno in krvavo nasilje

v filmu ne temelji toliko na evangelijah, ampak predvsem na videnjih redovnice, mistikinje Ane Katarine Emmerich.¹² Gibson naj bi se pri tem oddaljil od evangelijev in se preveč naslonil na Emmerichovo. Prav zaradi tega naj bi bilo v filmu nasilje bistveno, saj je celotna zgodba osredinjena na bolečino, kar naj bi se seveda napajalo pri mističnem trpljenju Emmerichove.¹³

Ne glede na to, ostri kritiki očitajo, da je prav brutalno nasilje tisto, ki v film vnaša nekatoliškega duha, saj je prav v nasprotju z neprestanimi izjavami Vatikana in tudi ameriških škofov, ki nasprotujejo pretirani uporabi nasilja v filmih.¹⁴ Eden najvidnejših nasprotnikov filma, komentator Frank Rich, je v izbljuvku svojega gneva Gibsona celo obtožil, da je za lep zaslužek ustvaril pornografski film z orgazmičnimi brizgi krvi in ostalimi telesnimi tekočinami, napolnjen z upočasnjenimi posnetki vrhuncev in udarno glasbo. Po njegovem film ni nič drugega kot homoseksualni obred z grozljivim sadomazohizmom za vse, ki radi gledajo lepe mlade moške, ko jih slačijo in na dolgo žive odirajo.¹⁵ Kot je bilo razvidno iz slovenskih medijev, so se ob teh izjavah – več kot očitno – napajali tudi mnogi slovenski kritiki in pri tem seveda ponavljali iste floskule. Tovrstnemu gnevu vsekakor nima smisla namenjati večje pozornosti, medtem ko si prepletenost Gibsonovega filma z akcijskim žanrom gotovo zasluži bolj podrobno analizo.

Jezus kot akcijski heroj

Dejstvo je, da *Kristusov pasijon* ne zaobjema zgolj bibličnega žanra. Še več: zaradi močne naslonitve na Emmerichovo je bila zvestoba temu žanru večkrat celo postavljena pod vprašaj, s tem pa tudi njegova zgodovinska točnost. V skrajnih vidikih so filmu pripisovali celo mačistično brutalnost akcijsko-pustolovskih filmov in nadnaravno grozo surove (horror) tradicije Edgarja Al-

lana Poeja in Stephen Kinga. Slednji žanr naj bi se odražal v značilnostih, kot so podzemna ječa, verige in okovi, sadistični krvniki, nedolžna devica, masivne kamnite zgradbe in nadnaravna groza, kar so dejansko sestavni elementi filma, še zdaleč pa ne osrednji in ključni.¹⁶

Dosti bolj zanimiv je akcijski vidik filma. Mel Gibson je v intervjuju za Hollywood Jesus News izjavil, da "ne obstaja večja junaška zgodba, kot je ta, o največji ljubezni, ki jo lahko ima nekdo, ki da svoje življenje za nekoga. *Kristusov pasijon* je največja avantura vseh časov. Mislim, da je največja ljubezenska zgodba vseh časov; Bog postane človek in ljudje ubijejo Boga. Če to ni akcija, kaj je potem sploh akcija?"¹⁷

Lahko bi rekli, da po eni strani film predstavi Kristusa kot Božjega Sina, ki je v intimnem odnosu z Bogom, saj ga kliče "abba", očka. Predstavi ga tudi kot človeka, ki trpi in umre, in kot Boga, ki opogumlja svoje prijatelje pri mizi zadnje večerje, naj verujejo vanj, ki je pot, resnica in življenje. Pod tem vidikom je prikazan kot oseba, ki v svoji človeškosti zelo trpi in ki je v svoji božanskosti sposoben s človeštvom vzpostaviti občestvo, saj je v sebi združil vse ljudi s seboj.¹⁸

Po drugi strani pa je Jezus prikazan kot moški z misijo, kot možat moški, ki kljubuje verskim in političnim voditeljem in ki na svoji poti naredi vtis na ženske.¹⁹ Ponavadi je Jezus prikazan kot razmeroma vitek, celo suhljat, medtem ko je Jim Caviezel postaven, plečat in lepo grajen moški, kar prepričljivo deluje tudi v odnosu do njegovega poklica tesarja. Takšna filmska upodobitev je bolj pristna, kot je to sicer v navadi, saj je prikazana verodostojna, celo naturalistična podoba Jezusa, čigar telesno in duhovno trpljenje je še kako realistično.²⁰ Film skuša biti čimbolj zvest realizmu, vendar pri izjemnem in okrutnem nasilju nad Kristusom prestopi meje realističnega okvira. Mnogi kritiki namreč oči-

tajo filmu, da prikazuje takšno trpljenje in mučenje – še posebej v dolgotrajnem in mukotrpnem prizoru bičanja –, ki bi ga noben človek ne mogel preživeti ali pa vsaj prestat pri zavesti. Toda ta Človek je sposoben prevzeti okrutnosti, ki jih noben navaden človek ne more. V tem je prikrito teološko sporočilo: to ni navaden človek. Ta Človek lahko prenese več, trpi več, ker je učlovečeni Bog. Pretirano nasilje dejansko želi poudariti Božjo naravo žrtve in tako kaže na Jezusovo božanskost.²¹

Toda pri vsem tem se pojavi problem: *Kristusov pasijon* na nek način predstavi Jezusa kot heroja v vojnem filmu. Gibson je namreč z Jezusom naredil svojo verzijo hollywoodskega akcijskega junaka – trpečega junaka. Bolečina in muka ne izzvenita v trpljenju, ampak postaneta akcija ter na koncu posebljata junakovo zmago. Absolutno bistvo trpečega junaka namreč ni v življenju in smrti, ampak v junaškem, pogumnem, popolnem trpljenju za "stvar".²² Seveda je v tem primeru "stvar" ključnega pomena za vse človeštvo – odrešenje!

Gibson je v svojem Jezusu ustvaril poslednjega filmskega akcijskega heroja. To vidimo že v Getsemaniju, ko v prvem prizoru že takoj prepoznamo junaka: je močan, na pogled lep, bel Američan, kar hollywoodski filmski leksikon navadno povezuje z definicijo "moralno dober". Sledi, da tudi gledalci, ki ne poznajo krščanskega ozadja filmske zgodbe, na podlagi tovrstne upodobitve ugotovijo, da smo pravkar spoznali junaka tega filma.²³

To spoznanje se samo še bolj utrdi, ko ob satanovih skušnjavah, kljub očitni in veliki notranji stiski, Jezus smelo vstane in udarno stre kači glavo. Pravzaprav je to samo uvod v herojski obračun, ki bo – seveda na popolnoma nekonvencionalen način – sledil na koncu filma. Drug, zelo klasičen herojski motiv srečamo na križevem potu, ko Jezus pade pod težo križa. K njemu priteče mati in ga



tolaži, on pa se obrne k njej in ji pogumno zagotovi: “Glej, mati, vse delam novo”. Kamera nato sledi njegovemu junaškemu dvigu (katerega moč poudarja tudi glasbena podlaga), ko si znova oprta križ na rame in se z obnovljenimi močmi bojevito odpravi naprej.²⁴ Prizor ko Gibsonov Jezus še prav očitno poseblja hollywoodskega akcijskega heroja, pa je gotovo bičanje: noben človek, naj bo še tako močan, ne bi mogel preživeti tega neizmernege mučenja. Samo filmski heroj lahko.²⁵ Še več: po vsem tem izživljanju je še sposoben na Kalvarijo nesti cel križ (ne samo prečnega tramu)!

Elementi superjunaštva so vidni tudi v polarizaciji dobro-zlo. Negativec, ki je v našem

primeru hudič osebno, je zloben skozi ves film, a na koncu ga pozitivec – Jezus s svojo smrtjo uniči. Četudi izgleda, da satan s svojim nasiljem obvladuje in vlada svet (najsi bo med svetnimi kot tudi verskimi voditelji!), imata Jezus in Bog Oče strategijo, s katero bosta uničila satanovo kraljestvo. Gre torej za tipično hollywoodsko prikazovanje filmskega junaka in negativca.²⁶ Več kot očitno črno-belo prikazovanje likov – kot odraz boja med dobrim in zlím – torej temelji na podlagi klasične hollywoodske matrice dobrih in slabih fantov (pozitivcev in negativcev). Med pozitivnimi liki se znajdetata celo Pilat in njegova žena Klavdija, ki sta vizualno simpatična, kot so tudi vsi ostali vodilni liki:

Jezus in Marija Magdalena (ki ju igrata najlepša igralca!), Jezusova mati Marija, Janez in Simon iz Cirene. Gibson se torej poslužuje klasičnega hollywoodskega upodabljanja, ki je še posebej značilno za akcijske filme, kjer so pozitivci po večini – in to ne po naključju – tudi lepi. Na strani zla pa film poleg satana prikazuje rahlo mentalno zaostale rimske legionarje in groteskne Jude, ki so vsi, s Kajfom na čelu, pogoltni na denar, predvsem pa še kako potrebni zobozdravniške oskrbe. Svojo nepriljučnost krepijo s kretnjami in govorico telesa. Glasba, ki spremlja prvo skupino, je bogata in harmonična, pri Judih pa je ravno obratno.²⁷ Seveda pri polarizaciji dobro-zlo ne smemo pozabiti, da je bistvo Jezusovega trpljenja in smrti prav v zmagi nad zlom in smrtjo.

Gibson Kristusovo trpljenje prikaže v tako siloviti in pretresljivi govorici, kakršna je filmska, ki lahko upočasni ali zelo poudari nek element – tudi z glasbo. Če je Gibson rekel, da je film akcija in da uporabi govorico akcijskega filma, to kljub temu ne zmanjša njegove vrednosti. Navsezadnje je šlo za akcijo: aretacija, zapor, sodba, bičanje, usmrteitev – čemur se ne da izogniti.²⁸

Gibsonova “teologija nasilja”

Platon je imel prav: nasilje lahko zaneti strasti. Zato tudi drži, da nasilje v filmih pogosto spodbuja k nasilnemu vedenju, vsaj v smislu identifikacije z glavnim igralcem. Naj bo to zgolj v smislu boksanja v zrak po ogledu filma *Rocky* ali pa z željo, da bi pobil vse svoje sovražnike, kot je to počel Ahil v *Troji*. Nenavadno pa je, da nasilje v *Kristusovem pasijonu* nima takšnega učinka, kot ga pušča na primer *Matrica* z obilico orožja in kung-fujevskega pretepanja. Preprosto ne spodbuja k nasilju. Če že kaj, potem prej povzroči, da gledalec odreveni. Toda, zakaj bi nekdo sploh želel gledati takšno trpljenje? Ali bi morda celo užival v njem? Film vseskozi

povzroča čustven zaplet. Ko je Jezus brutalno bičan, si gledalec želi zakriti oči, da bi ubežal bolečini, obenem pa čuti veselje, saj se zaveda, da bo na koncu on tisti, ki bo zmagal. Celo neverni lahko to doživljajo, če le poznajo vsebino evangelijev. Druga značilnost filma je veličastnost. Če so v *Matrici* ali *Troji* samo nekateri prizori izredno veličastni, pa v *Kristusovem pasijonu* veličastnost odseva praktično skozi celoten film. Tako je krvavo in brutalno nasilje zgolj v službi upodabljanja in posledično omogočanja izkustva prav te veličastnosti.²⁹

Filmi, ki jih je posnel Gibson, prikazujejo klasično filmsko delitev med dobrim in zlím, brez sivin: zlo je jasno zlo in dobro je očitno dobro. Brez moralnega relativizma in kompromisov ter z očitnim bojem: heroj (naj si bo v *Odkupnini* ali v *Pogumnem srcu*) nedvoumno terja vso našo simpatijo.³⁰ Gre torej za standardni filmski kliše prikazovanja dobrega in zlega, ki je bil prikazan zgoraj. In kot se pri vseh akcijskih herojih spodobi, nas tudi v tem primeru Gibson vabi k identifikaciji z njegovim herojem. Kristus je dober sin ljubeče matere, nadarjen tesar, ki je ponosen na svoje delo, človek, ki se ne ustavi pri obsojanju prostitutke s strani svetohlinskih pismoukov in farizejev, ampak vidi vso notranjo lepoto Marije Magdalene. Seveda pa se lahko (predvsem verni) gledalec najbolj identificira z Jezusom kot z bitjem iz mesa in krvi, prav takšnim, kot je on sam, ter se skupaj z njim upogne pod vsakim udarcem z bičem.³¹

Gibson svojo “teologijo nasilja”, ki jo poznamo iz filmov *Pogumno srce*, *Patriot* in *Smrtonosno orožje* v vseh štirih delih, v katerih je igral, prinaša pred gledalce tudi s *Kristusovim pasijonom*. V vseh teh filmih je glavni junak (ki ga igra Gibson) ali njegova družina žrtev nasilja, pogosto celo neizprosnega nasilja. Gibson navadno igra like, ki imajo izredno sposobnost vztrajnega prenašanja zlo-

rab in napadanj. Negativci znova in znova z vso silo pretepajo Gibsona, in to samo zato, da se jim lahko na koncu zoperstavi in jih premaga z izredno močjo. Kar je ustrezno za dober akcijski film, seveda ni nujno primerno za dobro zgodbo o Jezusu.

Na tak način v *Kristusovem pasijonu* še prav posebej izstopa prizor bičanja. Ko že vse kaže, da je mukotrпно bičanje pri kraju, se Jezus uspe ob kamnitem stebru vzdigniti, s čimer razjezi krvnike, ki ga nato še bolj brutalno prebičajo. To je čisti Gibson: v *Smrtonosnem orožju* se dvigne zato, da bo prejel še en udarec od "slabih fantov" (negativcev), v *Pogumnem srcu* pa bo v bolečih mukah zakričal "Svobooooodaaaa!". Ta paradigma zagotavlja dobro prodajo hollywoodskih filmov, vsekakor pa ni model, po katerem bi lahko posneli film o Kristusu.³² Prav to, vključno z vsemi ostalimi prizori nasilja v filmu, ki prikazujejo Jezusa z zateklim očesom in prebičanega v mlaki krvi, je zbudilo obtožbe, da je *Kristusov pasijon* verska različica filma *Smrtonosno orožje*, zaradi česar bi mu lahko celo spremenili naslov v *Smrtonosni pasijon*, kar bi morda celo vžgalo.³³

Zakaj se torej Jezus, ko vse že kaže, da je bičanje končano, dvigne ob kamnitem stebru? Kajfa, Pilat in vojaki, ki Jezusa bičajo, niso tisti, ki bi imeli roko nad dogajanjem, ampak jo ima Jezus sam. To najbolj opišejo njegove besede iz Janezovega evangelija: "Zato me Oče ljubi, ker dam svoje življenje, da ga spet prejmem. Nihče mi ga ne jemlje, ampak ga dajem sam od sebe. Oblast imam, da ga dam, in oblast imam, da ga spet prejmem" (Jn 10,17-18).³⁴ Ko torej med bičanjem v množici uzre svojo mater Marijo, mu to da moči, da se kljub izčrpanosti in bolečini v neizmerno začudenje vseh postavi na noge. Zaveda se, da mora njegovo trpljenje iti onkraj vzdržljivosti, ki si jo je moč predstavljati, da bo tako "iztisnjen" neizčrpen dar Božje ljubezni do grešnikov.³⁵ S tem dejanje podalj-

ša mukotrпно prizor bičanja, ki se razdivja v vsej okrutnosti. Ta, izredno dolg prizor bičanja je v bistvu zelo problematičen tudi s teološkega vidika: ni bilo bičanje ali pa nadčloveška sposobnost prenašanja bolečine tisto, kar bi doseglo spravo za odpuščanje naših grehov, ampak Jezusova smrt na križu.³⁶ Zdi se namreč, da nas prikazano krvavo nasilje in vztrajno ponavljanje le-tega napeljuje na misel, da ima vstajenje zaradi nasilja, ki traja nevzdržno dolgo, večji odrešilni učinek. Morda pa je Gibson s tem samo želel poudariti, da je Kristusova (razmeroma) hitra smrt na križu logična posledica dolgotrajnega bičanja in je Jezus v treh urah res umrl na križu in ne omedlel ter se kasneje "prebudil" v grobu. Nenavadnost vstajenja od mrtvih je na nek način proporcionalna s krutostjo in močjo nasilja, ki je zadano Kristusovemu telesu. Toda treba se je zavedati, da odrešenjska razsežnost Jezusove smrti ne temelji na količini zadane bolečine.³⁷ Gledalec morda lahko celo dobi občutek, kot da Kristusovo trpljenje ne zadovolji krvoločnega Boga, vsekakor pa ponovno vzpostavi možnost popolnega občestva z Bogom, občestva med človeštvom in Bogom, ki obstaja v njem – Kristusu. Če želi Kristus to izpolniti, mora trpeti, umreti in ponovno živeti – tako kot to prikazuje zaporedje dogodkov v Gibsonovem filmu. Učinek nasilja je sprva šokanten. Sledi mu otopelost, slednjic pa doseže točko, na kateri se mnogi gledalci sprašujejo, kako lahko človek preživi toliko udarcev, pri čemer seveda sočustvujejo z njegovim žalostnim stanjem.³⁸

Nazorno in pretirano nasilje je brez konca in kraja. Seveda to ni nasilje, ki bi bilo vznemirljivo, vablivo ali bi bilo brez posledic, ampak skuša izraziti globine odrešenjske Božje ljubezni. Odklonilna reakcija gledalcev je ob takem, skrajno nečloveškem ravnanju gotovo popolnoma upravičena, saj je film zelo nasilen in ga je kot takega težko prenašati. Toda

pretiran prikaz nasilja ni brez smisla, saj je upravičen z vidika umetniškega izražanja, predvsem pa z vidika samega namena filma.³⁹ Poleg tega je treba resnici na ljubo priznati, da nasilje v filmu ni nič kaj dosti bolj nazorno od tistega, ki ga vsak dan prinaša televizija in ga lahko gledajo mnogi otroci z dovoljenjem svojih staršev. Za razliko od slednjega pa ima nasilje v tem filmu svoj namen.⁴⁰

Poleg tega film z obilico nasilja ne prekaša mnogih drugih filmov, ob katerih pa Gibsonovim kritikom še na misel ne bi prišlo, da bi jih obsodili. Zanimivo je, kako je *Kristusov pasijon* zamešal štrene v zvezi z medijskimi odzivi na nasilje v filmih. Vsi tisti namreč, ki so navajeni spektakularnega nasilja ali v njegovi vztrajni evoluciji vidijo celo obilje zmag svobode nad tiranijo, ga v Gibsonovem filmu obsojajo z izredno ognjevitostjo. Po drugi strani pa vsi tisti, ki si štejejo za dolžnost, da javno obsojajo nasilje v filmih (ne da bi njihova kritičnost kdajkoli imela vsaj rahel vpliv), ne le da tolerirajo ta film, ampak ga pogosto celo obožujejo. Pozicije so torej obrnjene: kritiki filma pri zagovarjanju svoje drže prevzemajo vse argumente svojih nasprotnikov, ki jih sicer javno spodbijajo kot pretirane in smešne, kadar jih slednji razlagajo. Trdijo celo, da *Kristusov pasijon* kvarno vpliva na mlade ter predstavljajo Mela Gibsona kot pornografa nasilja, medtem ko je on dejansko eden redkih filmskih ustvarjalcev, ki (vsaj v tem filmu) načrtno ne meša erotike z nasiljem.⁴¹

Teologija trpljenja

“Film je več kot nasilen – je brutalen! Tako brutalen, kot je v resnici pasijon bil,” je zapisal Vittorio Messori.⁴² Gibson ni storil ničesar, da bi umaknil brutalnost iz pasijonske pripovedi. V bistvu sploh ni imel namena, da bi olupševal trpljenje s pietizmom ali z nepravo duhovnostjo. Tako je gledalec dejansko prisiljen gledati surova dejstva in do-

godke ter je s tem priča trpljenju pravičnega človeka.⁴³ Vsak kristjan, ki se je kdajkoli poglobljal v premišljevanje križevega pota ali v duha bogoslužja velikega petka, verjetno ni premišljeval o Gospodovem trpljenju na način, kot je prikazan v filmu. Resda je nasilje pretirano, vendar ni neupravičeno, saj je to nasilje, ki gledalca privede do solz in ne do jeze ter ga povabi, da premišluje ne o Judih, ampak o Jezusu.⁴⁴

Gibson z izredno dramatičnostjo na način, ki se v celoti sklada s krščanskim teološkim izročilom, prikaže učlovečenega Božjega Sina, ki je sposoben prenašati fizično in duševno mučenje na način, kot ga običajen človek ne zmore. Na koncu je Kristusovo telo, v luči Izaijevih napovedi o trpečem služabniku, prikazano kot nečloveško iznakaženo, s postavo, ki ni več podobna človeški (prim. Iz 52,14). Fizična lepota Jima Caviezela je pravzaprav samo v službi poudarjanja vsesplošnega vala nasilja, s katerim se pred našimi očmi stopnjuje Kristusovo iznakaženje, katerega končni rezultat je, da nima ne “podobe ne lepote, da bi ga hoteli videti, ne zunanosti, da bi si ga želeli” (Iz 53,2). Gibsonov portret prebičanega Kristusa, od katerega mnogi gledalci odvrtaajo svoj pogled, predstavlja to, o čemer apostol Pavel piše Korinčanom: “Njega, ki ni poznal greha, je zavoljo nas storil za greh, da bi mi postali Božja pravičnost v njem” (2 Kor 5,21). Ko v filmu vidimo Jezusovo uničeno telo, se zavemo, kaj pomeni nekoga storiti “za greh”.⁴⁵ Verjetno mora Kristus v filmu tako pretirano trpeti samo zato, da bi se s tem poudarilo, da njegovo trpljenje ni nič manj kot sprava za greh in to prav vseh, celo najzlobnejših in najkru-tejših ljudi, kar jih je naš žalosten in razklan svet sploh poznal.⁴⁶ Tako udarec z bičem pravzaprav predstavlja samo še eno od zavrnitev Jezusa, ki je utelešenje Božje ljubezni. Zavrnitev te ljubezni pa je bistvo greha. Prav zato vsak udarec predstavlja greh. Jezus je

prevzel nase vse naše grehe, in to je teološki pomen pretiranega mučenja, ki ga skuša prikazati film. Jezusovo trpljenje je moralo biti sorazmerno z grehi tistih, ki jih je prišel odrešiti – torej nas vseh. Tako se je zgodilo z Jezusom, in to z razlogom.⁴⁷ Ko torej gledalec vidi Jezusa, ki trpi in je v smrtnem boju, tega ne doživlja tako, da bi sebe projiciral vanj, ampak preko lastne telesne izkušnje. “Vizualna predstavitev ima prav v tem prednost od pisne. Pisna predstavitev lahko skuša prodreti v razum z opisom notranjega doživljanja druge osebe (česar pa, dovolj zanimivo, evangelijska poročila o Kristusovem trpljenju nikoli ne uporabljajo). Toda tega nikakor ne more narediti s tako močjo, kot to lahko naredi vizualna predstavitev, da namreč nagovori našo telesnost.”⁴⁸

Gibsonova umetniška senzibilnost očitno odraža dejstvo, da so nanj močno vplivale upodobitve Kristusovega trpljenja iz zakladnice evropske slikarske umetnosti, pri čemer je gotovo bližje Grünewaldu in Caravagiu kot pa Fra Angelicu ali Pinturricchiu. Na popolno uničenje Kristusovega telesa, ki je tako nazorno prikazano v filmu, je treba gledati v kontekstu teh umetniških upodobitev. Na kar mnogi umetniki zgolj namigujejo, nam Gibson želi neposredno prikazati,⁴⁹ oziroma nam priklicati v zavest resničnost Kristusovega trpljenja, kot sam pravi: “Mislim, da smo se navadili imeti lepe križe na svojih stenah, v bistvu pa smo pozabili, kaj se je res zgodilo. Vemo, da je bil Jezus bičan, da je nosil križ, da so mu žebli prebili roke in noge, vendar redko premišljujemo, kaj vse to pomeni”.⁵⁰

Med gledalci, ki zavračajo film zaradi pretiranega nasilja, je tudi mnogo takih, ki si predstavljajo Jezusa zgolj kot prinašalca miru in ljubezni, pri tem pa se izognejo pasijonu in se osredotočijo naravnost na vstajenje. Toda če Kristus ni trpel za naše grehe in ni vstal od mrtvih, je potemtakem bil samo fi-

lozof. Toda za kristjane je še mnogo več kot samo to.⁵¹

Prekomerno nasilje, s čimer režiser v filmu dosega tudi večji čustven učinek, se zruši vase s prikazom končne izpraznjenosti nasilja, v luči vsepremagujoče ljubezni. Kristusovo nenasilno vedenje med pasijonom samo odraža vse njegovo učenje. To je v filmu očitno prikazano tudi s *flashbackom* govora na gori (prim. Mt 5-7) ter v *flashbacku*, ko Jezus apostolom umiva noge in jih opozarja na preganjanja. Z žalostjo gleda njihov nasilen odziv ob aretaciji v Getsemaniju ter ustavi Petra z opozorilom: “Spravi meč! Vsi, ki primejo za meč, bodo z mečem pokončani”. Še več: ozdravi odsekano uho vojaku Malhu, ki ga je prišel aretirat.⁵²

Toda, ali je bilo kljub vsemu za to treba prikazati toliko nasilja? Mar ne bi bilo dovolj le nekaj trenutkov? S krščanske perspektive nikakršno nasilje ni upravičeno. Namen tolikšnega nasilja v filmu ni, da bi gledalca spravljalo v slabo počutje, ampak zato, da bi bilo očitno, koliko je Jezus v resnici trpel. To se je zares zgodilo in zdi se, da film želi sporočiti: če je Bog to dopustil, potem je za to moral imeti razlog. S tem se nam odpre pogled v bistvo krščanstva, čemur pa se mnogi nasprotniki Gibsonovega filma izognejo. Sprejemanje Jezusovega trpljenja v filmu za kristjane – v luči vere – po vsej verjetnosti ne more biti problematično. Drugače pa je z neverujočimi: upodobljeno nasilje je zanje pretirano, nepotrebno in sploh nima smisla. V bistvu pa je Gibsonov namen ravno nasproten: z absurdom nasilja nad Kristusom skuša gledalce opozoriti, da ne bi obupavali nad tem svetom in nasiljem, ki je v njem, temveč bi prav preko tega nasilja nad Kristusom usmerili svoja srca iz tega sveta v presežnost. V prizoru srečanja z Marijo Gibson Kristusu položi v usta stavek iz Razodetja: “Mati, glej vse delam novo” (prim. Raz 21,5). To je izziv, ki je na-



menjen kristjanom, da vse vidijo v novi luči, da je njihov pogled na svet vselej skozi perspektivo Kristusovega trpljenja in odrešenja, kjer je vsakdo poklican k vsakodnevni nošnji križa in osebnega spreobračanja.⁵³

Je torej res problem v nasilju?

Odobritev za predvajanje dobijo mnogi filmi z nazornim prikazom nasilja, z eksplisitnimi in pogosto neokusnimi spolnimi vsebinami, filmi s kontroverzno politično sporočilnostjo, vendar sploh ne dvignejo prahu. Zakaj se ga je toliko dvignilo ob *Kristusovem pasijonu*? Razlogi za nasprotovanje so mnogo globlji od polemike o nazornem prikazovanju

nasilja. Najgloblji razlog polemike se pravzaprav vrti okoli dejstva, da film prikazuje, KDO je bil ta, ki je umrl na križu, in ZAKAJ je umrl. Film namreč jasno poudari razlog Jezusovega učlovečenja, trpljenja in smrti – da bi odrešil človeštvo in s tem omogočil edino pot k pravemu odnosu z Bogom. Prav to je najgloblji vzrok, zaradi katerega se je vnela tolikšna polemika ob Gibsonovem filmu. Tisto, kar dela film škandalozen, je vera, da se je Božji Sin učlovečil in bil po krivici usmrčen. Uboj katere koli nedolžne žrtve je skrajno nizkotno dejanje, če pa je ta oseba Bog, ima ta žalitev neizmerno večjo in težjo razsežnost. V bistvu se torej polemike vrtijo oko-

li resnice o Bogu in kako biti z njim v primernem odnosu. V tej luči lahko razumemo čustvene odzive tistih, ki podpirajo film, ter prav tako tistih, ki mu nasprotujejo,⁵⁴ kajti ne gre za film, ki bi samo prikazoval dogodke Jezusovega trpljenja, ampak želi gledalca pritegniti v njihov pomen ter želi pri njem izzvati globok odziv na to, kdo je Jezus in kaj je naredil. Podobe izrednega nasilja povzročijo pri gledalcu, da ga ne more pozabiti. Nazorno in realistično prikazovanje fizičnega trpljenja, vključno s posnetki od blizu, potrjuje resnico o Jezusovem učlovečenju: "In Beseda je postala meso in se naselila med nami" (Jn 1,14). Film je namreč napolnjen s Kristusovim telesom in krvjo. To je telo (sarx) padle človeške narave, šibko in ranljivo, telo, ki trpi, ki je zlorabljeno in ki umre. To je telo, ki si ga je privzel tudi Kristus in postal eden izmed nas. S tem film jasno zavrača vsakršen gnostičen pogled na učlovečenje in potrjuje temeljno versko resnico krščanstva, da je Bog postal človek. Fizično trpljenje v filmu je v celoti podoba neskončne in popolne Božje ljubezni ter prisposoba za grehe človeštva, ki jih mora nositi Sin človekov. To je Gibsonov namen. Učlovečenje je resnično, greh tudi, toda Kristusova ljubezen je resničnejša od najgrozovitejših grehov človeštva.⁵⁵

1. Glavnega igralca Jamesa Caviezela so med prizorom bičanja kar dvakrat po nesreči zares udarili z bičem. Prvič mu je popolnoma vzelo sapo, drugič pa ga je tako zbolelo, da si je zaradi šoka ob okovih, v katere je bil vklejen, močno obdrgnil zapestje.
2. Prim. D. Willard, *The Craftiness of Christ*, v: J. J. E. Gracia (ur.), *Mel Gibson's Passion and Philosophy*, Chicago and La Salle (ZDA), Open Court, 2004, 168-170.
3. Prim. J. Bartunek, *Inside the Passion*, West Chester, Ascension Press, 2005, 87-88.
4. O klasifikacijah in sistemu ocenjevanja Ameriškega filmskega združenja (The Motion Picture Association of America) glej <http://www.filmratings.com>.

5. NC-17 je najstrožja ocena v petstopenjski lestvici in pomeni, da si filma ne smejo ogledati mlajši od 18 let.
6. R (Restricted) je druga najstrožja ocena in pomeni, da si smejo film mlajši od sedemnajst let ogledati le v spremstvu staršev ali skrbnikov.
7. Prim. <http://www.filmratings.com> (16. 2. 2007).
8. Mel Gibson v intervjuju z Diane Sawyer, *ABC's Primetime - Mel Gibson's Passion*, Mpi Home Video, 2004, DVD, 40 min.
9. G. Pell, *Cardinal Pell on "The Passion"*, <http://www.zenit.org/english/> (24. 2. 2004).
10. N. Pintarič, R. Rimić, ž. Tanjić, Vjera filmski ispričana, v: *Priloga Glasa koncila - Dossier*, 4. 4. 2004, št. 1, Glas koncila, Zagreb, 8.
11. Prim. B. Witherington III, *Numbstuck*, v: *Perspectives on The Passion of the Christ*, New York, Miramax Books, 2004, 81-82.
12. Ana Katarina Emmerich se je rodila 8. septembra 1774 v vasi pri Koesfeldu na Flamskem. 1802 je vstopila v samostan avguštink, od 1811 pa je morala živeti v zasebnem stanovanju, saj so oblasti samostan razpusile. Že 1798 je prejela stigme na čelu - trnjevo krono, 1812 pa še na rokah, nogah in prsni strani. Imela je mnoga mistična doživetja in videnja. Ta je - žal z lastnimi dodatki - zapisal nemški pesnik Clemens Brentano v knjigi *življenje in trpljenje našega Gospoda Jezusa Kristusa* (slovenski prevod je izdala Mohorjeva družba v Celovcu leta 1989). Emmerichova je umrla 9. februarja 1824, papež Janez Pavel II. pa jo je 3. oktobra 2004 razglasil za blaženo.
13. Prim. P. Fredriksen, *Gospel Truths*, v: *Perspectives on The Passion of the Christ*, New York, Miramax Books, 2004, 33.
14. Prim. J. Martin, *The Last Station*, v: *Perspectives on The Passion of the Christ*, New York, Miramax Books, 2004, 97.
15. Prim. F. Rich, *Mel Gibson Forgives Us for His Sins*, <http://www.nytimes.com/2004/03/07/arts/07RICH.html> (20. 2. 2007).
16. Prim. S. Prothero, *Jesus Nation, Catholic Christ*, v: *Perspectives on The Passion of the Christ*, New York, Miramax Books, 2004, 273.
17. Navaja J. Lawer, *God and Man Separated No More*, v: J. J. E. Gracia (ur.), *Mel Gibson's Passion and Philosophy*, Chicago and La Salle (ZDA), Open Court, 2004, 65.
18. Prim. J. J. Sanford, *Christ's Choice: Could It Have Been Different?*, v: J. J. E. Gracia (ur.), *Mel Gibson's Passion and Philosophy*, Chicago and La Salle (ZDA), Open Court, 2004, 226.
19. Prim. S. Prothero, *n. d.*, 274.
20. Prim. P. Malone, *World Catholic Association for Communication Analyzes "The Passion"*, <http://www.zenit.org/english/> (22. 2. 2004).

21. Prim. M. Migliorino Miller, *The Theology of The Passion of the Christ*, New York, Society of St. Paul, 2005, 38.
22. Prim. S. Thistlethwaite, *Mel Makes a War Movie, v: Perspectives on The Passion of the Christ*, New York, Miramax Books, 2004, 127.
Prim. R. Walsh, Wrestling with The Passion of the Christ: At the Movies with Rolnad Barthes and Mel Gibson, v: C. Vander Stichele, Todd Penner, Passion for (the) Real? The Passion of the Christ and Its Critics, v: *Biblical Interpretation*, vol. 14, no. 1-2, Leiden, Brill Academic Publishers (NL), 2006, 28-32.
23. Prim. S. Thistlethwaite, *n. d.*, 29.
24. Prim. E. Lev, *Mel Gibson's Ultimate Hero*, <http://www.zenit.org/english/> (10. 12. 2003).
25. Prim. S. Thistlethwaite, *n. d.*, 135.
26. Prim. C. Vander Stichele, Todd Penner, *n. d.*, 29.
27. Prim. A. J. Levine, First Take the Log Out of Your Eye, v: *Perspectives on The Passion of the Christ*, New York, Miramax Books, 2004, 205-206.
28. B. Cestnik, Kristusov pasijon, v: *Vikend Magazin*, 1.-7. april, 2006, 9.
29. Prim. W. Irwin, In Defense of the Violence, v: J. J. E. Gracia (ur.), *Mel Gibson's Passion and Philosophy*, Chicago and La Salle (ZDA), Open Court, 2004, 54-60.
30. Prim. S. Thistlethwaite, *n. d.*, 128.
31. Prim. J. Lawer, *n. d.*, 67.
32. Prim. J. Wallis, The Passion and the Message, v: *Perspectives on The Passion of the Christ*, New York, Miramax Books, 2004, 123-124.
33. Prim. J. J. E. Gracia, How Can We Know What God Truly Means?, v: J. J. E. Gracia (ur.), *Mel Gibson's Passion and Philosophy*, Chicago and La Salle (ZDA), Open Court, 2004, 141.
Prim. S. Martin, *n. d.*, 284.
34. Prim. M. Migliorino Miller, *n. d.*, 9.
35. Prim. J. Bartunek, *n. d.*, 96.
36. Prim. B. Witherington III, *n. d.*, 88.
37. Prim. D. E. Viganò, *n. d.*, 12.
38. Prim. J. J. Sanford, *n. d.*, 232.
Prim. J. Meacham, Who Really Killed Jesus?, v: *Perspectives on The Passion of the Christ*, New York, Miramax Books, 2004, 5.
39. Prim. *The Passion of the Christ*, ocena USCCB, <http://www.usccb.org/movies/pl/thepassionofthechrist.shtml> (28. 2. 2007).
- Prim. D. Gallagher, *Viewing the Finished "Passion"*, <http://www.zenit.org/english/> (19. 2. 2004).
40. Prim. J. Tolson, L. Kulman, The Other Jesus, v: *Perspectives on The Passion of the Christ*, New York, Miramax Books, 2004, 17.
41. R. Girard, O Kristusovem trpljenju Mela Gibsona, v: *Tretji dan*, št. 5/6, maj/junij 2005, 118-119.
42. V. Messori, *A Passion of Violence and Love*, <http://www.zenit.org/english/> (18. 2. 2004).
43. Prim. *Father Thomas Rosica on Mel Gibson's "The Passion"*, <http://www.zenit.org/english/> (6. 2. 2004).
44. Prim. D. Gallagher, *n. d.*
45. Prim. *Mel Gibson's "Passion": On Review at the Vatican - Exclusive Interview With Father Augustine Di Noia of the Doctrinal Congregation*, <http://www.zenit.org/english/> (8. 12. 2003).
46. Prim. G. B. Matthews, The Death of Socrates and Death of Christ, v: J. J. E. Gracia (ur.), *Mel Gibson's Passion and Philosophy*, Chicago and La Salle (ZDA), Open Court, 2004, 168-170.
47. Prim. J. Bartunek, *n. d.*, 88-89.
48. M. A. Wrathall, Seeing the World Made New: Depictions of the Passion and Christian life, v: J. J. E. Gracia (ur.), *Mel Gibson's Passion and Philosophy*, Chicago and La Salle (ZDA), Open Court, 2004, 19.
49. Prim. Mel Gibson's "Passion": On Review at the Vatican - Exclusive Interview With Father Augustine Di Noia of the Doctrinal Congregation, *n. d.*
50. Največja ljubezenska zgodba, v: *Družina*, št. 13, letnik 2003, 13.
51. Prim. W. Irwin, *n. d.*, 53.
52. Prim. G. Bassham, D. Baggett, Resist Not Evil! Jesus and Nonviolence, v: J. J. E. Gracia (ur.), *Mel Gibson's Passion and Philosophy*, Chicago and La Salle (ZDA), Open Court, 2004, 247.
53. Prim. M. A. Wrathall, *n. d.*, 12-17.
54. Prim. J. L. Walls, Christ's Atonement: Washing Away Human Sin, v: J. J. E. Gracia (ur.), *Mel Gibson's Passion and Philosophy*, Chicago and La Salle (ZDA), Open Court, 2004, 25-27.
55. Prim. M. Migliorino Miller, *n. d.*, 32-37.

Psihološki pomen žalovanja

O pomenu žalovanja je bilo v preteklih letih že veliko napisanega. Strokovna literatura tako obravnava na eni strani različne stopnje v procesu žalovanja, možne zaplete pri tem, kulturne in religiozne vplive, pa tudi ostale dejavnike, ki omogočajo bolj ali manj uspešno soočanje s tem procesom. Žalovanje najpogosteje povezujemo s smrtjo oz. z umirajočimi ljudmi. Smrt, kot glavni povod, ki sproži žalovanje, namreč v sebi združuje ločitev od ljubljene osebe. Potrebno pa je razumeti, da se ljudje lahko navežemo ne samo na osebe, temveč tudi na ideje, poklice, predmete ipd., ki jih prav tako lahko izgubimo. Že za časa življenja lahko npr. izgubljam bližnje (npr. odtujitev med partnerjema, med prijatelji, ločitev za daljše obdobje itd.). Iz tega vidika lahko doživljanje "simbolne smrti" razširjamo na nivo marsikatere življenske situacije. Rdeča nit celotnega razmišljanja bo žalovanje kot naraven odziv slehernega posameznika, kadar je soočen z izgubljanjem. Končni cilj žalovanja vedno pomeni, da najdemo "pot domov". In dom je tam, kjer v nas prebiva ljubezen, za katero čutimo, da nikoli ne more umreti.

Da bi lahko razumeli, kaj s psihološkega vidika pomeni proces žalovanja, je potrebno razumeti koncept katekse in dekatekse. Prva pomeni usmerjanje čustvene energije na osebe, predmete ali ideje. Na ta način ljudje na notranjem nivoju doživljamo čustveni stik s partnerji, prijatelji, predmeti in prepričanji. Z vsako pomembnejšo krizo v življenju, kot je smrt ali izguba partnerja, izguba službe in podobno, pa del naše vložene čustvene energija ostaja vezan na objekte, ki v realnosti nimajo več predstavnika. Da bi lahko nekoč

v prihodnosti zopet živeli v čustveni povezanosti, je narava v človeško doživljanje vgradila pomemben mehanizem, ki omogoča osvoboditev prej omenjene čustvene energije. Žalovanje tako dobiva vlogo procesa, ki vodi posameznika skozi labirint čustev in globoko zakoreninjenih prepričanj, katerega končna naloga je vedno sprejemanje nove situacije in posledično bogatenje življenja samega.

Če se je npr. neka zveza končala v obdobju, ko je eden od partnerjev še preveč navezan na drugega, bo ta začel vstopati v proces odtegotovanja čustvene energije, da bo lahko nekoč v prihodnosti zopet gradil intimen odnos z drugo osebo. Proces odtegotovanja je zelo boleč proces, imenujemo pa ga tudi dekateksa čustvene energije in predstavlja naravni psihološki mehanizem, ki poskrbi, da se po končanem žalovanju lahko zopet navezujemo in vstopamo v intimne odnose tako z drugimi kot s samim seboj. Ko je Kübler-Rossova v svoji knjigi z naslovom *On death and dying* govorila o fazah žalaovanja, je imela v mislih popotovanje skozi labirint dekatekse, pri čemer se posameznik na poti do nove notranje organizacije, v kateri je vključena skladnost med realnostjo-zunanjim svetom ter notranjostjo-svetom notranjih objektov, sreča z zanikanjem, jezo, barantanjem in žalostjo.

Žalovanje kot sestavljeni proces

Za prvo fazo žalovanja, ki jo Kübler-Rossova imenuje zanikanje, je značilna alarmna reakcija in šok, ki mu ponavadi sledi zanikanje. Bolj ko je izguba v življenju posameznika nepričakovana in bolj ko je človek čustveno navezan na "objekt" izgubljanja, večji je tud šok. Posameznik kar ne more verjeti, da je izgu-

ba dokončna. Zato lahko pogosto sanjari, da je še vedno skupaj z ljubljeno osebo (če gre za smrt sočloveka), da je z njo v odnosu. Ni mogoče v naprej napovedati, koliko časa lahko šok traja, saj se razlikuje od posameznika do posameznika. Lahko se zgodi, da je šok tako močan, da človek sploh ne daje vtisa, da žaluje. Spet včasih se žalujočim lahko dogaja, da pokojnika videvajo in so zaradi tega še dodatno zaskrbljeni, pogosto se bojijo, da jih zapušča razum. Ker se bojijo o tem spregovoriti, se umaknejo v osamo, kar lahko oteži sam proces žalovanja. Pomembno je, da se žalujoči zaveda, da gre največkrat samo za odziv njegove duševnosti na izgubo in da to razumejo tudi ljudje, ki v teh kritičnih trenutkih stojijo ob strani.

Lahko pa je bolečina tista, zaradi katere se posameznik izogiba vsemu, kar je povezano z osebo, ki jo je izgubil, tako kot tudi stikom z drugimi in se umika v samoto. V fazi zanikanja se lahko izmenično pojavlja enkrat hrepenenje, spet drugič izogibanje. To obdobje praviloma ne traja dolgo, razen kadar je posameznik z osebo tako notranje zlit, da s tem izgublja tudi lastno identiteto. V tem primeru pride lahko do večjih zapletov, praviloma pa je zanikanje samo delno, saj se na razumski ravni človek zaveda izgube, le emocionalno je še ni pripravljen sprejeti. Ko faza zanikanja počasi izveneva, jo lahko nadomeščajo različna agresivna občutja. Žalovanje se prevesi v drugo fazo, ki jo Kübler-Rossova povezuje z jezo in drugimi čustvi. Jeza, zavist, bes ali občutki krivde so pogosto občutja, ki v teh trenutkih trčijo ob naučena pravila o lepem vedenju, ki v naši kulturi ne odobravajo izkazovanja omenjenih čustev. Agresivna občutja so lahko usmerjena navzven ali navznoter. Ker je zunanje izražanje agresivnosti nesprejemljivo, si tudi žalujoči teh čustev pogosto ne prizna, ali pa se jih sramuje in jih posledično usmeri sam nase. Še posebej je družbeno nesprejemljivo izraža-

nje agresivnosti do umrle osebe, kar lahko poraja močne občutke krivde in je pogosto samo odraz preusmeritve agresivnosti. Proces žalovanja je težavnejši, če prevladujejo občutki krivde. V trenutkih, ko skušajo bližnji žalujočega pomirjati in s tem ustaviti izražanje agresivnih občutij, največkrat dosežejo le to, da se nezaželeno agresivnost pretvori v prikrito sovražnost, kar spet samo dodatno oteži proces žalovanja.

Kot tretja faza, ki je v osnovi ena od oblik zanikanja, lahko nastopi poskus zavlačevanja ali barantanja. Pogosta je pri izgubah, ki niso tako dokončne kot sama smrt. Njena funkcija pa je v tem, da posameznik pridobi čas, da si na novo organizira življenje. Ker se ob izgubljanju partnerja posameznik sooča z izgubo ljubezni, ki je dejansko že minila, emocionalno pa si tega še ni pripravljen priznati, poskuša na različne načine barantati za njeno ohranitev. Prej ali slej pa posameznik v procesu žalovanja pride do točke, ko se tudi čustveno lahko sooči z dokončno izgubo. Takrat nastopi faza depresije ali zadnja faza žalosti. Posameznik čuti neizmerno bolečino izgube, žalosti in obupa. Pojavijo se apatičnost, brezcilnost in izguba zanimanja za vse, kar je bilo prej lahko vir zadovoljstva v življenju. V tej fazi, ki traja najdlje, se končno lahko investirana čustvena energija odtegne, kar predstavlja tudi zaključek procesa žalovanja. Prisoten je nujno potreben preobrat, ki bo lahko omogočil pravilen zaključek žalovanja.

Žalovanje kot pot do osvoboditve

Skupna lastnost prvih treh faz žalovanja je fiksiranost posameznika na objekt žalovanja. Depresivno razpoloženje v prvih treh fazah je vezano na izgubo ljubljene osebe. Žalujoči čuti žalost, povezano z vsem, kar je povezano z njo. Med potekom zadnje faze pa pride do pomembnega preobrata. Depresivno razpoloženje se generalizira na celotno področje doživljanja. Značilno je, da se žalost

prenese na veliko ostalih vidikov življenja, ki niso neposredno povezani z osebo, ki jo izgublja. Lahko rečemo, da človek v tem trenutku ne more iti več nižje. Soočen je s tako nevzdržno bolečino in praznino v življenju na splošno, da ga počasi začne siliti v iskanje novih poti in novih vidikov življenja samega. Velja primerjava, da ko si najgloblje, je možna le še pot navzgor. Počasi se začne zavedati novih pogledov na svet, na samega sebe in novih pogledov na preteklost. Simbolika razrešitve procesa žalovanja je podobna simboliki sporočila marsikateri religije. Najprej moramo umreti, če hočemo živeti. Smrt simbolično pomeni, da del nas umre v agoniji izgube ljubljene osebe. S smrtjo tega dela nas samih umre tudi bolečina in le tako se lahko rodi novo veselje. Po žalovanju nikoli več nismo in ne moremo biti ista oseba kot pred

žalovanjem. Vsako dokončano žalovanje posamezniku ponudi nove poglede na svet kot tudi na samega sebe in preko tega razširjanja bogati življenje samo. Doživljanje smrti preko procesa žalovanja človeku ponuja drugačno prioriteto stvari, za katerimi je smiselno v življenju stremeti. Če ljudje do pokojnika niso imeli zdravega odnosa, bo žalovanje nedvomno oteženo, saj bodo prisiljeni predelati vsa neizrečena čustva, če bodo želeli odžalovati.

Vsako žalovanje, bodisi da moramo preboleti smrt v družini, konec partnerske zveze ali izgubo službe, se vedno prične s prvim, morda najpomembnejšim korakom. Priznati si moramo, da smo notranje ranjeni, ujeti v neko stanje, s katerim se je potrebno soočiti. Ko človek pride do te točke, je zrel za soočanje z lastnimi čustvi. Potrebno je razumeti,



da vsakdo za to potrebuje svoj čas, da se od poskusa potlačevanja čustev usmeri k njihovu sprejemanju in izražanju. Prvi poskusi so vedno zelo boleči in v teh trenutkih ljudje potrebujejo prijatelje, ki so sposobni razumeti in sprejeti doživljanje bolečine tistega, ki žaluje. Marsikatero žalovanje se morda sploh ni začelo ali pa se je prehitro končalo, ker se posameznik enostavno ni želel s tem soočiti. Veliko mero slabega vpliva ima pri tem tudi vzgoja, ki prepoveduje izkazovanje negativnih čustev ali kazanje šibkosti. Če se žalovanje prehitro konča, človek morda nikoli ne bo mogel znova živeti v partnerski zvezi ali pa bodo njegovi odnosi zelo površinski. Zelo pomembno je, da žalujoči izrazi svoja čustva do objekta žalovanja (bodisi pokojnika, partnerja, ki ga je zapustil itd.), saj je prav to glavni generator osvobajanja čustev. Zato nasveti, kot so: "ne jokaj, saj bo bolje, zdaj moraš biti močan, posveti se svojemu delu, da boš lažje prebolel in podobno", lahko zelo otežijo naravni tok izražanja čustev. Zelo pogosti so lahko občutki krivde, še posebej če je žalujoči gojil tako pozitivna kot negativna čustva do tistega, ki ga izgublja. Pri ventiliranju čustev lahko pride na dan vse, kar morda ni bilo razčiščeno v odnosu in do česar ima žalujoči lahko zelo močan odpor, kar otežuje sam proces žalovanja. V takih primerih je potrebno, da žalujoči čuti, da je sprejet in da ga kljub negativnim emocijam bližnji podpirajo in razumejo.

Ljudje v primerih žalovanja doživljajo velik psihični pritisk. Občutek imajo, da se jim bo zmešalo ali da se žalost ne bo nikoli končala. Zato je prav, da razumejo, da ima žalost, kot tudi druga čustva, ki jih lahko doživljajo, pomembno vlogo v samem procesu žalovanja. Prav je, da se zavedajo, da so vsa čustva, ki jih lahko doživljajo, dovoljena in da jih tudi poskušajo izraziti.

Če je žalujoči sposoben zaupni osebi govoriti o svojih čustvih, je to zelo dober znak.

Dejstvo, da svoja čustva posredujemo drugi osebi, je lahko zelo terapevtsko, saj s tem lahko ozavestimo in predelamo določena čustva, ki bi naredila veliko škode. Sogovornik lahko deluje kot mediator, preko katerega doživimo vsa občutja, ki so vezana na osebo, ki jo izgubljam. Prav zaradi tega je pomembno, da ta oseba sprejema čustvene odzive žalujočega. V kolikor jih ne bi izrazili, bi ostala znotraj in nas razjedala, kar bi samo oteževalo ves proces. Svoja čustva lahko izrazimo tudi preko raznih aktivnosti, kot so pisanje poezije, dnevnika, risanje in podobno. Še posebej problematični pa so primeri, ko starši ali eden od staršev ne odžaluje za zelo majhnim ali še nerojenim otrokom (pri spontanem ali namernih splavih). Dejstvo, da se na otroka še nismo uspeli zares navezati, ali da še nima imena, da ni slik, s katerimi bi obujali spomine, da morda sploh ni pravih spominov, ki bi jih povezali z njim, otežuje proces žalovanja. Tako se lahko zgodi, da potencialni žalujoči nima pravega vzvoda, s katerim bi prišel do stika s čustvi, ki nekje v globini nezavednega vendarle obstajajo. V teh primerih je zelo koristno, če poiščemo strokovno pomoč, saj ob neizpeljanem žalovanju za še nerojenim otrokom, partnerske zveze lahko trčijo ob marsikatero čer, ki lahko potopi še tako trdno zvezo.

Naj končam z razmislekom, da ima v naši kulturi žalovanje žal zelo negativno konotacijo. Napačno si predstavljamo, da nas žalovanje ogroža. Res je, da smo z doživljanjem smrti in žalovanja samega v nekem trenutku bližje smrti kot življenju. Pa vendar, žalovanje je le tunel, na koncu katerega lahko ponovno zasveti nova luč v vsej svoji svetlobi. Je pot iz teme, pot k novemu življenju. Ni žalovanje tisto, pred čemer bežimo, ko zaslutimo smrt, temveč pred bolečino ob dokončni izgubi ljubezni. Tako kot kdor beži pred smrtno, beži pred življenjem, tako tudi kdor beži pred žalostjo, hkrati beži pred srečo.

Vloga ritualov v življenju

V vsakdanjem življenju nas spremljajo najrazličnejši obredi, ki jih izvajamo sami ali se jih udeležujemo v večjih ali manjših skupinah. Obredi, ki so lahko vse od pitja čaja do obiska svete maše ali določene prireditve, dajejo smisel našemu življenju in nas hkrati tudi povezujejo z drugimi. Stari so prav toliko kot človeštvo samo in so del našega življenja od rojstva do smrti.

V prispevku želim s sociološkega vidika predstaviti izvor in pomen besede ritual ter funkcijo, ki jo ima udeleževanje in/ali izvajanje posameznih ritualov oziroma obredov v našem življenju z vidika posameznika in skupnosti.

Splošno o ritualih

Beseda ritual (latinsko *ritus*) označuje: “ponovljiv potek dejanj s simbolično naravo. Pomeni tudi religiozno kultne ceremonije, v katerih se z natančno določenim obrazcem, besedami, dejanji posamezniku ali skupnosti zagotavlja zaščita in uspešnost. Posebej pomembni so obredi ob posameznih obdobjih človekovega življenja (rojstvo, poroka, preskušanje zrelosti – iniciacije, smrt)”.

(*Veliki splošni leksikon* 1997, 5. knjiga: 2953)

Prvotni pomen besede obred pa izhaja iz besede red, “v določen red, zaporedje postavljeni dogodki” (*Slovenski etimološki slovar* 1997: 396).

Ritual se najpogosteje nanaša na t. i. religiozne oblike življenja in temelji na ponavljanju in/ali spominjanju. V *Slovarju verovanj in religij* (glej *Dictionary of Beliefs and Religions* 1992: 442-443) je verski ritual predstavljen kot predpisano dejanje, ki se od časa

do časa ponavlja na sistematičen način. Je skupen del človeškega življenja, ki ima poseben pomen v religiji. Te vrste ritualov se od verstva do verstva razlikujejo, vendar povsod v grobem smislu zasledimo štiri glavne oblike:

- rituali čaščenja se navezujejo na glavne vzorce in včasih tudi na posebne dneve. Izvajajo se cerkvah, mošejah, sinagogah, templjih, pagodah itd.
- praznični rituali so skupni največ religijam in najpogosteje pomenijo proslavljanje rojstnih dni ključnih oseb (kot so rojstvo Jezusa, Mohameda, Bude ...) ali ključnih dogodkov ali obdobj.
- rituali prehoda označujejo prehod in iniciacijo posameznika v novo družbeno in religiozno stanje. Izvajajo se ob posameznih obdobjih človekovega življenja (rojstvo, poroka, preizkušnje zrelosti – iniciacije, smrt). Njihova funkcija je ohranitev harmoničnega razmerja znotraj družbenega reda s ponotranjanjem družbenih pravil in vrednot tako, da posamezniki postanejo “zreli” člani družbe.
- zakramentalni rituali se pogosto nanašajo na rituale prehoda in tudi na pomembne religiozne dogodke, kot so mašniško posvečenje, spoved in evharistija (spomin na Jezusovo smrt).

Besedo ritual je v razdelani obliki prvi začel uporabljati A. van Gennep (1960). V svojih proučevanjih se je še posebej osredotočil na t. i. *rites de passage*, ki po njegovem spremljajo pomembne spremembe/prehode v življenjskem ciklusu posameznika. Razlikuje rituale ločitve, prehoda in ponovne vključitve.

Kohezivna funkcija ritualov

Posamezniki, povezani v skupino z rituali in ceremonijami, ne predstavljajo skupine le v primerih čaščenja, temveč gre za stabilnejšo obliko skupine, ki povezuje posameznike tudi sicer. Njihova vloga je pomembna predvsem, če posameznik zaide v težave ali v času kriz, ki zajamejo posameznike, ker gre med njimi za vzajemne oblike pomoči. Za te skupine veljajo namreč posebna pravila, ritualni predpisi, ki se jih morajo člani držati.

Kohezivna funkcija ritualov je vidna tudi v kolektivnih načinih mišljenja. Posameznikom se preko ritualov določa, kaj naj mislijo, kar je po Giddensu (1993) bolj značilno za tradicionalne kulture, kjer je nižja stopnja izobrazbe, velik pomen pa ima t. i. večja ali manjša prostorska izoliranost. Na podlagi tega lahko trdimo, da so bile osnovne kategorije mišljenja, ki zajemajo razumevanje časa in prostora, najprej oblikovane v religioznih terminih.

Kohezivnost je osnova interakcij med ljudmi, katerih posledica je tkanje vezi med ljudmi. Temelj in v nekem smislu celo začetek pa predstavljajo rituali. Goffman (v Piotrowski 1987: 23) pri interakcijah razlikuje med ritualom kot govor in ritualom kot izmenjava. Pri Goffmanu je ritual prisoten v vsakem dejanju interakcije; "pokloni, poljubi, rokovanja, pozdravi, banalna govoričenja, plitkost, itd. so v značaju pogosto ceremonialni" (Goffman v Piotrowski 1987: 23). Za ritual je značilna kompleksna mreža pomenov, ki se (po Piotrowskem) nanaša na določeno stališče, ki se oblikuje znotraj celotne strukture mišljenja o neki stvari. Tako lahko celo rečemo, da je v človeški družbi veriga ritualov in interakcij, kjer gre za srečanja ljudi in za delitev občutkov med njimi, kar pa se dogaja predvsem skozi "face-to-face" srečanja. Poleg teh strogo osebnih srečanj so možni tudi drugi načini srečanj oziroma izmenjave, kar pa zavisi od značilnosti in stopnje raz-

vitosti kulture in družbe, ki ji posamezniki pripadajo.

Sami verski obredi ustvarjajo razredno strukturo z vplivom na človeško moralno zavest, kulturne razlike in s krepitvijo strukture medsebojnih povezav in izključitev (glej Collins 1994: 216). Sama "stopnja in vrsta participacije posameznikov v interakcijskih ritualih določa njihove razredne kulture" (Collins 1994: 222). Poleg verskih ritualov imajo kohezivno vlogo tudi verske doktrine, ki s simboliziranjem različnih družbenih skupin služijo ohranitvi vsake skupine posebej. Celotna družba je namreč sestavljena iz večjih ali manjših skupin in združenj.

Miti in rituali "ohranjajo kohezivnost družbe ..." in "dramatizirajo temeljne družbene potrebe" (Kluckhohn v Jambreč 1984: 353). Sicer pa govori o "fundamentalnih potrebah družbe, da bi s pomočjo vseobsegajočih konfiguracij besednih simbolov (ritualov) ohranila svojo kohezivnost in posameznika pred neznosnim konfliktom" (Kluckhohn v Jambreč 1984: 353).

Najbolj intimno in eno najmanjših oblik asociacij predstavlja družina, ki je tudi temeljna celica družbe. V okviru družine najdemo družinske rituale, med katere je vključena večina verskih praznikov. Pomembna funkcija te celice družbe je ohranjanje in prenašanje ritualov ter tradicije (osnovne kohezivnosti družbe) same. Za to je potrebna stabilna struktura družine, saj je to osnovni pogoj za ohranjanje določenih konceptov mišljenja in delovanja. Poleg ritualov pa držijo družino skupaj tudi t. i. ceremonije, ki se jih določena družina udeležuje bodisi v sklopu verskih praznikov ali kakšnih drugih priložnosti.

V verskem smislu kot družina ni mišljena le biološka družina sama, ampak gre tukaj za širši pomen, in sicer za skupnost vernikov znotraj velike povezane družine. Stabilna struktura družine, še posebej družine v šir-

šem smislu, je pogoj za stabilno strukturo družbe. Po Collinsu (1994) strukturo družbe izraža vsebina idej, ki so pomembne za družbo, mehanizem, ki te ideje proizvaja, pa so rituali. "Ideje prostora, časa, števila in drugih osnovnih kategorij niso univerzalne in nespremenljive, toda prevzemajo svojo obliko osnovne strukture družbe in se spreminjajo, kot se spreminja družba" (Durkheim v Collins 1994: 212).

Rituali in konflikt

Rituali so na eni strani vir kohezivnosti in solidarnosti, na drugi pa vir konfliktov. Vzroki za slednje so najpogosteje razne spremembe, ki ogrožajo stabilnost temeljnih družbenih enot (npr. družine), razne delitve (npr. hierarhija), predvsem v smislu prevlade enega dela nad drugim. Tisti del, ki je na višji stopnji nad drugim delom, navadno temu delu nekaj vsiljuje, kar pa podrejeni del sprejema z večjim ali manjšim odporom. Goffman (v Jambrek 1984: 264) pravi, "da si pač vsaka oseba želi usmerjati in nadzorovati ravnanje drugih tako, da jim posreduje podatke, ki v njen prid opredeljujejo dano situacijo". Ljudje namreč ne težimo vedno le k solidarnosti, ampak je v naši naravi sami tudi hrepenenje po oblasti in prevladi nad drugimi. To pa je v prid tistim, ki jim uspe doseči prevlado nad drugimi, pri ostalih, ki so v podrejeni vlogi, pa vzbudi nasprotovanja in odpor do prevlade nad njimi. Vir konfliktov so tudi vojne, ki se vršijo na ritualen način, npr. vojna za dobrine.

Sklep

"Miti in rituali imajo samo na videz simboličen pomen. Njihova moč je tako resnična

kot moč ukaza. Kdor se jim podreja, priznava legitimnost določene družbene ureditve družbe in njenega vodstva. In kdor jih zanika (protestant, heretik, renegat, krivoverec) ali se ne pokorava obrednim pravilom (ikonoklast, ekscentrik, neotesanec), neposredno ogroža tiste posameznike in skupine, katerih položaj temelji na družbenem soglasju o ustreznih simbolih."

(Jambrek 1984: 347)

Ritualno ravnanje je, čeprav ima simboličen pomen in njegov izvor in namera nista vedno čisto razumljiva, racionalno. Rituali so temeljna osnova družbe in človeškega bivanja, saj na ustaljen način urejajo družbene procese in spremembe. Njihova najpomembnejša funkcija je vnaprejšnje določanje okvirov družbenega razvoja in vzpostavljanje družbenega ravnotežja. So tudi vir tkanja vezi med ljudmi to še posebej velja za tiste vrste ritualov, ki temeljijo na izmenjavi npr. darov. Na ta način si namreč najlažje pridobimo naklonjenost drugih.

Literatura:

- Collins, Randall (1994): *Four Sociological Traditions*. Oxford: Oxford University Press, 181-295.
- Gennep, Arnold van (1960): *The rites of passage*. Chicago: University Press.
- Giddens, Anthony (1993): *Sociology*. Cambridge: Polity Press, 465-466.
- Jambrek, Peter (1984): *Sociologija*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 341-356.
- Snoj, Marko (1997): *Slovenski etimološki slovar*. Ljubljana: Mladinska knjiga, 396.
- Larousse Dictionary of Beliefs and Religions* (1994). Edinburgh: Larousse, 442-443.
- Veliki splošni leksikon; v osmih knjigah* (1997). Ljubljana: DZS, 341-356.
- Über die Bedeutung der Rituale für unser Leben* (2006). Dosegljivo na: http://www.kath-kirche-kaernten.at/pages/bericht_slo.asp?id=6364, 1. 3. 2007.

**Marko Ivan Rupnik:
Reči človek.
Oseba, kultura
velike noči.**

Koper: Ognjišče, 2001.

Kako po vsem burnem dogajanju dvajsetega in tudi nekaj prejšnjih stoletij ponovno sestaviti, zamisliti, izreči podoba človeka, ki je celostna? Na pot iskanja nas popelje avtor s svojo knjigo *Reči človek*. Dediščina Descartesove postavitve človeka (subjekta) v središče spoznavanja je predvsem v prejšnjem stoletju pokazala svoje slabe lastnosti. Govorica filozofije, teologije ali znanosti, ki drugemu ne priznava njegove drugosti, je na eni strani v nevarnosti, da zaide v absolutnost oz. totalitarizem, na drugi pa v relativizem, ki ne verjame v nikogar več. Avtor se za rešitev problema obrne h grškim očetom in skupaj z njimi ugotavlja, da je ključ za razumevanje človeka Ljubezen. Edino ljubezen vse zaobjame, hkrati pa drugega priznava in mu pusti svobodo. Po počelu ljubezni je zmožno razložiti in razumeti stvarjenje, greh in odrešenje. Pri svojem pisanju uporablja veliko globokih podob iz Svetega pisma in iz njih vleče razlage o človeku, grehu, svobodi, trpljenju – predvsem pa o ljubezni. Avtor nas vodi v globoko življenjsko razumevanje Boga, človeka in stvarstva skozi pet poglavij. Sveto pismo – ra-

zodetje Boga pa je temelj, iz katerega črpa snov za prikaz zgodovine “nore” Božje ljubezni.

1. Resnica, večni spomin na življenje

Prvo poglavje se dotakne boleče točke današnjega časa, vprašanja o resnici. Po preteklih stoletjih modernizma je današnja doba prepričana o množstvu resnic. Tako se vsaka kulturna skupina, znanstvena veja zapira vse bolj v svoj svet – prepričana o svoji resnici. Dialog ugaša, posledica je razdeljenost in atomizacija civilizacije. Ozadje te razdrobljenosti pa je v tem, da ima način spoznavanja prednost pred spoznavno resničnostjo, kar polagoma privede do potrjevanja subjekta ne pa resnice kot take. Taka govorica logike filozofije in tudi teologije pa vse bolj izgublja stik z življenjem. Tako je tudi po tej zamisli zgrajen svet vedno bolj odtujen in predstavlja vse večjo škodo za stvarstvo, zlasti pa za človeka. Tudi vera ni imuna pred moderno miselnostjo, zato se življenje kristjanov vse bolj oddaljuje od idealnih programov, ki jih je zasnovala teološka veda.

Današnji čas daje največji poudarek tehnološkemu standardu in svobodi, kar naj bi omogočalo brezmejno možnost samouresničenja in posameznikove samoodločitve. Poudarjanje napačno razumljene svobode pa nas kristjane sili, da zagovarjamo svobodo kot razsežnost odnosa ljubezni in

torej razkrijemo njen pravi pomen. Avtor si v tem trenutku postavi izziv, da sooči novodobne namišljene resnice z živo in učinkovito resnico. Problem je v tem, da je za modernega človeka strašno pomisliti, da obstaja ena sama absolutna resnica. To pa zato, ker ima o njej napačne predstave. Avtor zato začne z nizanjem argumentov za sprejem resnice. Sprehodi se skozi grško in latinsko poimenovanje za resnico, dotakne se slovanskih jezikov, ruščine, sanskerta, jezikov Bližnjega vzhoda, išče korene, jih primerja ... Ugotovi, da je pojem resnice povezan z večnim spominom (ne-poza-bo), z verskim zaupanjem, obljubo ... spominja na bivanje, dihanje, življenje. Resnica je tisto, na kar se lahko opremo brez nevarnosti. Človek pa izkuša, da je edini, ki zares vedno ostane, Bog.

Bog je torej zvest, hkrati pa je tudi svoboden. Počelo zvestobe in svobode je tako počelo resnice. Svoboda in zvestoba tudi omogočata pot do edinosti brez prevlade enega nad drugim. Bog (Resnica) je torej Oseba, ki po agapičnem počelu (počelu zastonske ljubezni) potrjuje in sprejema vse, brez izjeme. Pri vprašanju resnice torej ne moremo iti mimo vprašanja osebe, odnosa, svobode, zvestobe ...

2. Oseba

Avtor se na začetku vpraša, kaj je oseba. Človek je v vseh

časih iskal svoje zedinjajoče jedro – po eni strani osebno, po drugi splošno. Bog pa zmeraj izpolnjuje svoje načrte s konkretnimi ljudmi prek občevanja – komunikacije. Avtor nam nato poda odgovore nekaterih cerkvenih očetov. Človek nastane, kolikor je dobesedno poklican v življenje z besedo, ki mu jo izreka Bog. Človek je v bistvu bitje odgovora. Očetje iščejo resnico o človeku v Jezusu Kristusu. Bistvo Božje narave je ljubezen, ljudje pa smo ustvarjeni po podobi te narave. Torej moramo bistveno jedro človeške narave iskati v ljubezni. Ljubezen obstaja, kadar se dva pola drug drugemu svobodno zaupata in prepuščata. Zato ljubezen živi trajno ustvarjalno. Ljubezen obsega vse in vse podpira ter vzdržuje, vendar ničesar ne pogojuje. Najlepša podoba te ljubezni je Sveta Trojica – Troedini Bog. To strukturo dobi človek tudi ob stvarjenju.

Zato se človek ne more uresničevati sam, ker bi bil to odmik od stvarjenjskega načrta. Bog je ustvaril človeka kot moškega in žensko prav zato, da dva v ljubezni postaneta eno, ne da bi se medsebojno uničila ali izničila. Kajti prav v tem se uresničuje Božja podoba – priti do svobodne medosebne izročitve po podobi Svete Trojice. S tem si človek kliče v zavest temeljni odnos do Boga Stvarnika. Človek naj bi se usmerjal k drugemu, k Bogu ...

Tu pa nastane prostor za greh. V okviru ljubezni lahko razložimo človeško naravo, ki je padla narava. Bog, ki je ljubezen, pušča človeku svobodo – tudi za slabo. Padli angel človeku podtakne misel, naj se postavi na mesto Stvarnika. Agapično počelo pri človeku tako zamenja počelo samouveljavljanja in samoljubja. Ljubezen ni več poosebljajoča, ampak samo še zadovoljuje samoljubne potrebe. Padla človeška narava je torej v tem, da je človek zaprt v svojo sprevrženo naravo, ki je gluha za ljubezen in torej gluha za Boga. Padcu človeka je podvržen tudi njegov um, ki se z izvornim grehom odtrga od ljubezni in postane sredstvo samouveljavljanja. Prejšnji um ljubezni se tako spremeni v um moči in samoljubja. Šele podarjena ljubezen lahko prepriča človeka, da je za odrešenje treba žrtvovati samoljubje. Zato je samoljubni um in cel človek potreben očiščenja, ki pa ga najlažje doseže v skupnosti ljubezni – Cerkvi. Osebe torej ne moremo zožiti pretežno na um in voljo, ampak je jedro človeške osebe ljubezen Boga Očeta, ki jo je človek deležen po Sv. Duhu. Človek je ustvarjen po Božji podobi – globoko v sebi ga označuje podoba, vzorec Svete Trojice.

3. Spoznanje Boga ali celostno spoznanje

Spoznanje resnice in osebe v zgoraj omenjenem smislu se avtorju kaže kot nujni pogoj za

spoznanje Boga. Spoznati Boga namreč pomeni tudi spoznati sebe in narobe. Resnično spoznanje je namreč predvsem odkritje odnosa. Ta odnos, v katerem se osebe spoznajo, je ljubezen, ki zajema celega človeka. Sveto pismo tako spoznanje opisuje kot spoznanje srca. Tako spoznanje ni zgolj razumsko, ampak je to spoznanje uma, ki se spusti v srce – zato govorimo o umu ljubezni. Počelo spoznanja je torej ljubezen. Človek pa ne more ljubiti, če ga ljubezen ne obišče. Božjo ljubezen človek najbolj občuti pri odpuščanju grehov.

Spoznanju Boga daje bistven prispevek občestveno življenje. Občestvo je kraj, ki omogoča priznavanje in upoštevanje drugega – to je kraj očiščenja samoljubja razuma. Tako je mogoče, da se pogovor o Bogu (kot predmetu) vse bolj spreminja v pogovor z Bogom (kot subjektom). K priznavanju drugega nas nagiba ljubezen, ki jo v srce človeka izliva Sveti Duh. Zmožnost drugega priznati in biti hkrati povezan z njim je tisto, kar avtor opredeli kot versko počelo. Predvsem razum (del uma, ki ga je samoljubje najbolj pokvarilo) je potreben očiščenja v udejanjanju ljubezni v občestvu.

Kako se razum osvobodi svoje želje po nadzoru in obvladljivosti, nam avtor razloži s podobo Mojzesa pred gorečim grmom. Mojzes gre h gorečemu grmu, ker hoče ta pojav razumeti. Prvi odziv (še neočiš-

čenega) razuma pred gorečim grmom je torej želja po obvladavanju. Šele ko Bog Mojzesa nagovori iz grma, ta zavzame drže spoštovanja. Ko Mojzes naprej spozna Boga, hkrati spozna svoj poklic oziroma poslans-tvo. Tudi v nadaljnji Mojzesovi zgodbi je razvidno, da Mojzes spozna Boga, kolikor se mu On sam razodeva. Spoznanje napreduje naprej samo še na krilih ljubezni. To nam govori o tem, da je Bog tisti, ki se da spoznati. Bog gre prvi naproti človeku. Moderna svetna drža to zanika s tem, da poudarja spoznavni subjekt in ne upošteva, da je resnica živa stvarnost. Bog, ki ga postavlja pojmovna filozofija, je zgolj potreba za sistem, v resnici pa ne obstaja. Živi Bog pa se razodeva kot živo bitje, ki nagovarja. Tako je nagovoril Adama po njegovem grehu. Jezus nam daje sijajno podobo Boga kot Očeta, torej smo mi njegovi sinovi. Zato tudi Boga spoznavamo v svobodi kot njegovi sinovi (posinovljenci) in ne kot njegovi sužnji. Spoznanje Boga sovпада s spoznanjem sebe kot sina.

Nato se avtor vpraša, kakšna govorica je najbolj primer-na za posredovanje spoznanja o Bogu. Govorica simbolov je boljša od konceptov filozofije na eni in sentimentalizma na drugi strani. Simbol je kraj srečanja dveh svetov. Temelj simbola je osnovan v Kristusu. V Kristusovi ljubezni se v neločljivi enoti srečujeta dva različna

svetova (Božji in ustvarjen – človeški). Simbol od osebe zahteva zavzeto sodelovanje celega človeka. Na nek način je govorica simbola zavezujoča, vendar ni enoznačna, zato je tudi svobodna. Svobodna v tem, da človek v njej sam prepoznava in odkriva pomen. Simbol je zato primeren tudi za spoznanje v občestvu, saj govori vsem, hkrati pa nagovarja povsem intimno in osebno. Simbol je primeren za bogoslužje, za občestveno slavljenje Boga. Simbol zato zagotavlja celostno spoznanje – izkustveno-razumski pristop, ki je življenjski. Tudi dogme so zrasle iz življenja Cerkve in so zato simboli vere.

4. Po lažni podobi

V tem poglavju nam avtor “razloži” greh oziroma ga postavi v prostor Božje ljubezni. Greh je možen, ker je Bog ustvarjal po počelu ljubezni, ljubezen pa drugemu pušča tudi to svobodo, da se obrne proti njej. Avtor pri razlagi sledi pripovedi Svetega pisma. Prvotno skladnost, kjer imata Bog in človek svoje mesto, ogroža kača, ki s taktiko zla, prekanjenosti in nevoščljivosti prepriča človeka v odpad od Boga. Kača človeku prikaže Boga kot ljubosumnega, sebičnega – to pa je lažna podoba Boga. Tako najprej popusti človekov um, ki se iz uma ljubezni spremeni v strogi logični razum. Po logiki sprevržene ljubezni (kar ima eden, drugi ne more imeti) Bog postane človekov tekmeč.

Človek se obrne stran od take podobe Boga in zato išče svojo rešitev v posedovanju stvari. Človek nadomesti Boga s predmeti in misli, da mu bodo ti posredovali to, kar je Božje, v resnici pa so to maliki, ki človeku prinašajo nezadovoljstvo – smrt. Človeka obvlada strah pred smrtjo, zato se osredotoči nase in se skuša rešiti – ne vidi več drugih, ampak samo sebe. Ker se človek boji zase, je pripravljen izključiti drugega (zgodba o Abelju in Kajnu). To, da srce ni odprto za korenito priznanje Boga, ima za posledico, da ni odprto ne za drugega ne zanj samega.

Pot iz greha pa je lahko drugačna. Ko se človek obrne stran od Boga, se zave svoje golote – svoje krhkosti, ranljivosti, umrljivosti. To ga kasneje vodi v novo iskanje tistega, kar je izgubil. Tako ravno bolečina in trpljenje, ki ju je povzročil greh, vodita spet nazaj k iskanju celostnega medosebnega odnosa z Bogom. Trpljenje je večer spomin na to, kar se je zgodilo, in na to, kam težimo. Tudi iz teme greha se odpira pogled, saj tudi tja prihaja Bog s svojim klicem ljubezni (Bog kliče Adama in Evo, kasneje Kajna).

5. Ljubezen, ki odrešuje v zgodovini

V tem poglavju nam avtor prikaže, kako se Božja ljubezen odziva v odnosu do ustvarjene osebe, ki jo je razdejal greh. Na pot spoznanja nas avtor popelje

s premišljevanjem poročila o trpljenju, smrti in vstajenju Jezusa Kristusa. Najprej nam poda razlago izraelskega izhoda iz Egipta in jo primerja z velikonočno logiko, ki je logika ljubezni. Kot je Gospod Izraelcem odprl pot čez Rdeče morje v obljubljeni deželi, tako Gospod odpre pot v življenje takrat, ko se zdi, da ima zadnjo besedo smrt. Prek smrti pride mo v življenje. Vse to se zgodi na podlagi zaupanja, vere. Hkrati pa je prva velika noč samo predpoda tiste prave velike noči, kjer se človek osvobodi lažne podobe Boga. Prava podoba Boga šele omogoča, da se človek popolnoma zaupa Bogu in presadi svoj epicenter iz sebe Vanj.

Bog pa človeka ne osvobodi s prepričevanjem ali prisilo, ampak z ljubeznijo. Osvoboditi človeka od ideje o ljubosumnem Bogu predpostavlja razodetje ljubezni kot absolutne svobode, kar vključuje tudi neke vrste "nemoč" Boga. Jezus se ljudem izroči, ti pa ga umorijo. S tem je odnos z Bogom spet sestavljen. Jezus je kot kruh (jagnje), ki ga jemo in ga s tem uničimo, a ravno zato živimo. Živimo, ker se hranimo. Jezusovo vstajenje pa nas prepriča, da vse tisto, kar je bilo použito v ljubezni, ne umre, ampak vstane tretji dan. Ta božja ljubezen končno v nas udejanja spremembo iz sebičnih ljudi v agapične. Spomin na božjo ljubezen (trpljenja, smrti in vstajenja) kristjani ob-

hajamo pri evharistiji. Ta pa nas zmeraj znova napravi deležne tega enkratnega in trajnega dogodka Kristusa, izročena v naše roke, umrlega in vstalega.

Jezus pride človeka iskat prav tja, kamor se je le-ta zaradi lažne podobe Boga skrnil, v greh, v smrt, v grob. Skozi greh, ker je predmet hudobije sveta, Božji sin lahko vstopi v grob. Jezus s tem napravi konec kraljestvu smrti, ker je vanj vstopil nekdo, ki je živ. Tako mi preko svojega greha in greha človeštva spoznavamo, da se je tam, kjer se je pomnožil greh, še veliko bolj pomnožila milost, o čemer nam govori Jezusovo odrešenje. Adam je mislil, da Bog ni darovalec, ko pa je Jezus obsojen, ljudje zrejo Boga, ki se izroča v roke pokvarjenim ljudem, zaprtim v svoj greh. Tako je ukinjen razlog, ki je nagnil Adama, da je pretrgal odnos z Bogom. Lažna podoba je preklicana.

Avtor nam poda še podobo Jezusa, ki prevzema grehe drugih. Z njim je bil namreč obtožen še Baraba – pravi zločinec, ki pa je bil krivde osvobojen. Na njegovo mesto je stopil Jezus. Kristus stopi tudi na mesto Kajna, si naloži vso njegovo krivdo in sprejme nase maščevanje rodov. S tem ko prevzema grehe drugih, ljudje drug drugega več ne morejo obtoževati. Zato Jezus ljudi med seboj pomirja. Jezus torej poleg že zgoraj obnovljenega odnosa z Bogom vzpo-

stavlja mir, občestvo (odnose) med ljudmi.

V luči Kristusove velike noči torej lahko pristopimo k razumevanju človeka in tudi širše kulture. Bogoslužni spomin velike noči govori, da tistega, kar hočeš rešiti, ne smeš stiskati v pest, ampak ga moraš izročiti v ljubezni in tretji dan bo vstalo. Kristusova misel obstaja v smrti in vstajenju. V tam smislu so cerkveni očetje (in skupaj z njimi Marko I. Rupnik) skušali reči Kristus in so rekli človek. Moderna doba je skušala reči človek (brez Boga), pa se je ni posrečilo (20. stoletje je dalo kar dve svetovni vojni). Na podoben način je apostol Peter na dvorišču zatajil Kristusa, učenec (Cerkev) in celo sebe – in ko se mu je sesula predstava o sebi, se je znova našel v usmiljenem pogledu Jezusa. V današnjem svetu relativizma se kaže podobna notranja nepovezanost človeka in kulture. Ravno v tem je priložnost, da se človek spet najde, podobno kot Peter, v Jezusovem pogledu. Bog je namreč tisti, ki nas prvi ljubi, ki nas je ustvaril in odrešil. Ta odrešenjska logika ljubezni najočitneje pride na dan v veliki noči, po isti logiki ljubezni je bil človek ustvarjen – zato je velika noč prostor, v katerem moremo "reči človek".

Matej Matija Kavčič

**Peter Vodopivec:
Od Pohlino
slovnice do
samostojne države**

**Slovenska
zgodovina od konca
18. do konca 20.
stoletja**

Ljubljana, Modrijan,
2006.

V letu 2006 je zgodovinar Peter Vodopivec, znanstveni svetnik na Inštitutu za novejšo zgodovino v Ljubljani, v okviru založbe Modrijan izdal knjigo z naslovom *Od Pohlino slovnice do samostojne države s podnaslovom Slovenska zgodovina od konca 18. do konca 20. stoletja*. Sam avtor pove, da se njegovo delo navezuje na pred leti (1995) objavljeno knjigo zgodovinarjev Petra Štiha in Vaska Simonitija *Slovenska zgodovina do razsvetljenstva*, ki je obravnavala dogajanje na slovenskem ozemlju od prazgodovine do 18. stoletja. Knjiga, ki je že na prvi pogled zelo obsežna (630 strani), ponudi celovit pregled dogodkov, ki so pomembno zaznamovali slovensko zgodovino v zadnjih dvestotih letih, povezanih v prijetno berljivo delo, tako za tiste, ki se lahko pohvalijo z bogatim zgodovinskim predznanjem, kot tiste, ki se z zgodovino šele sramežljivo spogledujejo in o njej pravzaprav ne vedo kaj dosti. Prav to je zagotovo ena izmed prednosti, mamljivosti, ki jih ponuja knjiga, saj se, da bi jo prebrali, ni treba usesti v Narod-

no in univerzitetno knjižnico (čim bliže raznovrstnim slovarjem in leksikonom, ki nam bi pomagali razumeti, o čem avtor sploh govori, kot se to rado dogaja ob tako obsežnih knjigah), temveč jo lahko mirno vzamemo v posteljo kot večerno branje. S tem seveda ne želim zmanjševati vrednosti obravnavane knjige, temveč želim predvsem poudariti, da je napisana tako, da ne zahteva poglobljenega zgodovinskega predznanja ali poznavanja številnih tujk, ki se jih tako radi poslužujejo številni avtorji. S tem je avtor zagotovo uresničil svoj namen – približati zgodovino lastnega naroda čim širšemu krogu bralcev.

Vodopivec že v uvodu opozori, da je strnitev zgodovine v knjižno delo, četudi je delo enega posameznika, vedno “plod raziskav in spoznanj več generacij zgodovinarjev in drugih strokovnjakov”. Pove nam, da je imel pri pisanju knjige v mislih vodilo, da je zgodovino potrebno razlagati na osnovi dejstev, kot glavni mejnik pa si je postavil čas ob izidu *Kranyške gramatike* Marka Pohlina na začetku druge polovice 18. stoletja, ko so se ljudje na območju današnje Slovenije vedno pogostejše poimenovali Slovence, in nastanek slovenske države na koncu 20. stoletja, kot plod dolgotrajnega procesa, znotraj katerega so Slovenci zamenjali tri večnarodne države, ob tem pa so se iz večinoma preprostega kmečkega ljudstva razvili v moderno narodno skupnost.

Bralec skozi knjigo ne spremlja samo razvoja političnega življenja od začetkov narodnega preporoda v času Napoleona in Ilirskih provinc, preko zahtev Zedinjene Slovenije, prvega slovenskega političnega programa in vse do propada Habsburške monarhije ob koncu 1. svetovne vojne, oblikovanja Države SHS in nato postopno Kraljevine Jugoslavije, druge svetovne vojne in nato čas jugoslovanskega socializma vse do slovenske osamosvojitve leta 1991, marveč se skozi celotno delo prepleta tudi opis razvoja in vpliva gospodarskega in kulturnega življenja, ki jima gre zagotovo pripisati pomembno vlogo pri sooblikovanju razvojnega procesa naroda na njegovi poti od spoznavanja in zavedanja lastne identitete pa vse do oblikovanja slovenske narodne države. Tako obravnava splošne kulturne razmere v predmarčni dobi, spregovori o razvoju slovenske narodne zavesti in s tem narodnega gibanja, obravnava vprašanje kmetstva, njegove krize v 19. stoletju ter neuresničene želje po industrializaciji, pogleda na slovensko družbo in gospodarstvo pred prvo svetovno vojno in na spremembe, ki so se zgodile po njej, čas med drugo svetovno vojno ter nas popelje po “samoupravnem kolovozu” k slovenskemu gospodarstvu v socialistični Jugoslaviji. Ne pozabi na siva in težka sedemdeseta leta ter dogajanje v času pred osamosvojitvijo. Zadnje poglavje je avtor namenil Slovincem zunaj

Slovenije, tako zamejcem kot izseljencem. Na kratko predstavi razmere, ki so pripeljale do tega, da je več kot tristo tisoč Slovencev po drugi svetovni vojni ostalo izven meja matične domovine, ter njihov kulturni, politični in gospodarski razvoj. V tem poglavju morda manjka samo še kratka zgodovinska analiza njihovega prispevka k urešničitvi dolgoletne želje Slovencev po svoji državi.

Knjigi bi morda lahko očitali le nekaj drobnih spodrslijev, ki pa ji ne jemljejo kvalitete ali zanimivosti. Eden izmed njih so zagotovo zemljevidi, ki so "prekletstvo" skoraj vsake zgodovinske knjige. Glede na to, kako se je slika slovenskega ozemlja v zadnjih dvesto letih spreminjala, je pet zemljevidov, kolikor jih premore knjiga, zagotovo premalo, pa še ti so vsi na koncu knjige. Zgodovina je pač nekaj, kar nujno potrebuje zemljevide, saj nam ti najbolj zgovorno in nazorno predstavljajo nek prostor skozi čas, vendar prav z njimi skoparijo praktično skoraj vse zgodovinske knjige. Ob tem je tudi škoda, da so vsi zemljevidi na koncu, saj bi bilo za bralca veliko bolj praktično, če bi si ga lahko pogledal ob tekstu, na katerega se nanaša. Ker gre za poskus celovite predstavitve zgodovine slovenskega prostora, bi morda kot eno izmed poglavji pričakovali tudi kratek oris zgodovine Kočevarjev, ki so živeli celih šesto let na področju današnje Slovenije, pa so praktično izbrisani iz zgodovinskega spomina, čeprav so naseljevali skoraj celotno sprednjo nogo naše kokoške. S tem bi avtor dopolnil in dodatno poudaril bogastvo preteklosti našega prostora. Vem, da o tem veliko piše drug slovenski zgodovinar, vendar ker gre pri obravnavani knjigi za tako strnjen in obsežen pregled naše zgodovine, tega nekako ne moremo spregledati. Zanimivo je tudi, da se knjigo da brati, čeprav praktično ni presledkov, prav tako ne kakšnih dodatnih slik, ki bi razbile količino črk in bi s tem prispevala k večji vizualni privlačnosti za vse tiste, ki se težko spravijo h kakšni knjigi.

Knjiga zagotovo podaja zanimiv, prijeten in poučen prerez dogajanja v slovenskem prostoru v zadnjih dvestotih letih, ki je bilo zelo pestro in raznoliko, kar se mora odražati tudi v samem obsegu knjige. Zaradi tega lahko tudi opravičimo pomanjkanje primerjav ali števil (kar ne pomeni, da so popolnoma odsotne), ki bi bralcu pomagale pri oblikovanju realne podobe nekega časa ali dogodka. Naj navedem samo dva primera (izbrala sem ju, ker sta na sosednjih straneh): Vodopivec omeni evharistični kongres, ki je potekal v Ljubljani leta 1935 in ki ga je "tisočglava množica proslavila z nočno procesijo po mestu". Iz zapisov takratnih dogodkov in fotografij vemo, da je ta "tisočglava množica" pravzaprav pomenila več deset tisoč ljudi, kar je pravzaprav velika razlika. V drugem primeru po-

ve, da sta bili v sindikatih, ki so jih ohranili socialisti, organizirani "kar dve tretjini slovenskih industrijskih delavcev". Ker pri branju zgodovinskih del velikokrat izhajamo iz sedanjih razmer namesto iz časa, ki nam ga delo predstavlja, bi bilo dobro, da bi avtor povedal, kakšen procent prebivalstva so v tistem času sploh predstavljali delavci, s čimer bi si bralec lahko ustvaril realnejšo sliko.

Če pustimo teh nekaj dobronamernih kritičnih pripomb ob strani in pogledamo na knjigo Petra Vodopivca kot celoto, lahko mirno zapišem, da se knjigo splača vzeti v roke in jo prebrati. Morda niti ne samo enkrat, temveč vsakič, ko se nam zdi, da smo zopet malo pozabili na dogodke, ki so izoblikovali slovensko narodno zavest, politično pripadnost in slovenski kulturni prostor. Gre namreč za obsežno, pravzaprav bi lahko rekli življenjsko delo Petra Vodopivca, ki je v njej strnil obsežno znanje, ki ga je nabiral desetletja, tako s področja politične, gospodarske kot socialne in kulturne zgodovine Slovencev v zadnjih dvesto letih. Knjigo bi lahko brez skrbi ponudili mlajši generaciji, ki se pogosto izogiba pisani besedi, ker naj bi bila "nerazumljiva", pretežka. Pri tem delu vsi ti izgovori namreč odpadejo, saj je pisano kot berljiv roman, kjer se dogodki in časi prelivajo med seboj v povezano celoto kot zgodovino nekega naroda.

Helena Jaklitsch