

Vsebina

Uvodnik

- 1 Lenart Rihar: Slovenska duhovna ekologija iz hrvaškega Lovrana

Vera in razum

- 3 René Girard: So evangeliji mitološki?

Filozofija

- 11 Edmund Husserl: Spomini na Franza Brentana
19 Jožef Leskovec: Spoznavoslovje Aleša Ušeničnika in moderna metafizika

Sveto pismo

- 30 Jože Krašovec: Zgodovinski spomin v Svetem pismu
34 Lea Jensterle: Gnostični evangeliji – poglavje zase

Leposlovje

- 41 Damjana Pintarič: Skice življenja
46 Lidija Šket: Pravljici

Ekologija

- 48 Ana Bavce: Kaj je in kaj ni ekologija?
51 Leja Drofenik Štibelj: Boj proti klimatskim spremembam
60 Andrej Marko Poznič: Ekologija je predvsem moralni in ne tehnični problem
67 Roman Globokar: Odgovornost za prihodnje rodove

Slovenija v Evropi

- 75 Jože Trontelj: Vrsta komaj verjetnih čudežev

Slovenski katoliški shod

- 78 Ivo Kerže: Katoliško bistvo slovenskega narodnega gibanja, III.

Teodiceja

- 85 Peter Kreeft in Ronald K. Tacelli: Dvajset argumentov za obstoj Boga, II.

Pedagogika

- 100 Lidija Šket: Učiteljeva iluzija ali priložnost za učenca?

Fenomeni

- 112 Andreja Prebil: Medkulturni dialog: vizija in stvarnost
122 Mihela Ocepek: Na pragu novih verskih gibanj

Presoje

- 131 Milan Trobič: Alen Širca, *Teopoeitika-studije o krščanskem mističnem pesništvu*
132 Tomaž Simčič: Ilaria Montanar, *Il vescovo lavantino Ivan Jožef Tomažič (1876-1949), tra il declino dell'impero austro-ungarico e l'avvento del comunismo in Jugoslavia*
134 Andreja Prebil: Ōbesi luno na streho moje palače in druge židovske pravljice

SLIKA NA NASLOVNICI:

Jure Repenšek: *Savinjski kozolec*, akvarel, 1989.

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. o. 01000-0000200097-010-114284/4

Upravnik: Gregor Kunej

Odgovorni urednik: Lenart Rihar

E-pošta: lenart.rihar@kiss.si

Uredništvo: Leja Drofenik Štibelj, Helena Jaklitsch,

Lea Jensterle, Matej Matija Kavčič, Ivo Kerže,

Gregor Lavrinec, Maksimilijan Matjaž,

Miran Špelič, Ajda Kristina Vučajnk

Svet revije: Ivo Kerže, Maksimilijan Matjaž, Jernej Pisk,

Andrej Marko Poznič, Andrej Saje, Miran Špelič, Petra Turk

Tehnični urednik: Robert Rozman

Likovna zasnova: Lucijan Bratuš

Jezikovni pregled: Marjeta Pisk

Tisk: Povše

Na leto izide deset števil. Celoletna naročnina 30 EUR,

za tujino 46 EUR na uredništvu oz. 50 EUR s čekom.

Poštnina je vključena v naročnino in plačana pri pošti 1102

Ljubljana. Naročnina velja od tekoče številke do pisnega

preklica, odpovedi pa veljajo od začetka obračunskega obdobja.

Naklada: 800 izvodov

ISSN 1318-1238

cena: 6,00 EUR

Slovenska duhovna ekologija iz hrvaškega Lovrana

Številka Tretjega dne, ki je pred vami, se v osrednjem vsebinskem sklopu z nekaj prispevki posveča ekološkim vprašanjem. Čeravno nas vsakdanjost zaposluje s sprotnimi težavami, ki z naravovarstvom večinoma niso neposredno povezane, je okoljska občutljivost v zahodni družbi vse bolj navzoča. Tako je tudi prav. Kljub vaječnosti, da ta vprašanja vključujejo predvsem fizično naravo, me tokrat dva dogodka dražita k razmisleku o tem, kako izgleda neka druga slovenska ekologija.

Konec maja je izšla knjiga Justina Stanovnika, ki nosi naslov Slovenija v senci nedokončane preteklosti. Avtor, ki je letos dopolnil osemdeset let, sodi med tiste redke ljudi, ki jih lasten čas ni sposoben razumeti. Seveda je treba pripomniti, da je po drugi strani prav ta čas na nek strašljivo ciničen način zaslužen za njegovo izjemnost. Zaznamoval ga je z nepojmljivim nasiljem, potem pa ga je odrinil na obrobje. Tako je svoj prosti čas posvečal intenzivnemu študiju; ne običajna štiri leta, prej štiri desetletja! Zaprt v zasebnost, brez objav. Morda bi nekoč našli njegovo neiztrohnjeno srce, od nakopičene ljubezni, bolečine in védenja »še ravno tak' gorkó, ko, de bilo bi v prsih še zdravo in živo«, pa se je leta devetdeset nemila domovina vendarle nekoliko ozrla po tistih, ki jo imajo zares radi. In od takrat nam Justin Stanovnik vsaj štirikrat letno postreže z besedili iz omenjenega obilja.

Kaka cenena glorifikacija bi se zdela neokusna in odvečna najprej avtorju samemu. Ko pa pomislimo na to, kako samotno je vprežen v reševanje slovenske duhovne kaktalizme iz prejšnjega stoletja, nas ob najbolj vzvišenih besedah postane sram, če nas je prešinel vtis patetičnosti.

Use tole pisanje je obsojeno na nerazumevanje, če živimo izven slutnje, da nas je polstoletno nasilje usodno zaznamovalo. Kdor pa to usodnost zaznava, se mora zgroziti ob dejstvu, kako lahkotno živimo mimo nje. Prav tako mimo nje živijo domala vse znanstvene in druge ustanove. Lahkotnost in ignoranca bi bili nekoliko manj nesprijemljivi, če bi bile temeljne resnice o dogajanju vsaj malo navzoče v splošni zavesti. Da bi se to premaknilo, Justin Stanovnik kot prerok preiskuje obisti času, iz katerega se počasi počasi izvijamo. Razkrinkava strežbo zlu, kakršnega svet še ni videl, po drugi strani pa kaže na kapital, na trpljenje (ne)dolžnih, ki je s Pavlovo paradigmo sublimiralo v milost in svetost (prim. Rim 5,20).

Zdi se, da je koncentracija te svetosti tolikšna, da se kot ime Najvišjega ne sme izgovarjati po nemarnem (prim. 2Mz 20,7). Kdove zakaj se človeku ta misel poraja ob letošnjem forumu v Lovranu? ... To je namreč drugi dogodek, na katerega sem želel opozoriti. Iz tiska, iz pričevanja tega ali onega udeleženca, predvsem pa iz tekstov, ki so ju podpisovali, je sklepati, da se je ena takih nemarnosti zgodila prav tam. Tako kot si jo

je z zbornikom o škofu Rožmanu v istem času privoščila Zveza borcev. Če si drznemo predpostaviti, s kakšnim namenom so se tega dela lotili borci in kompanija, moramo izraziti bojazen, da so jih lovranski tekmeči v (nehotenem?) doseganju istih ciljev daleč prehiteli. Za (neformalno) sintezo enih in drugih sta tako ali drugače skrbela zakonca Hfrihar. Usaj po prispevkih v medijih sodeč.

Usekakor nimamo pravice, da bi a priori dvomili v začetne namene lovranskega simpozija. Žvoniči tudi ne kaže, ko je toča že pobila. Za tole uvodno besedo bi bil sploh vsak znaten korak v sanacijo preambiciozen. Useeno pa morda ne bi bilo odveč opozoriti, da so protagonisti letošnjega Lovrana izrekli oz. napisali (poleg mnogo drugega) kar nekaj zelo zloščernih besed, ki bi jim samim na sebi težko odrekli smisel in težo. Gre za formulacije, ki jih utemljuje in narekuje vzvišen krščanski etos. Njim na rob je treba zapisati vsaj to: na hrbtu dejanske heroične držbe, ki tvega tudi smrt, in na hrbtu žejnih pravice nekako ni herojsko zganjati udobnega pravičnosti in leporečja. Sprava pa tudi ni hiša, ki bi imela samo zloščeren parket, ne pa tudi temeljev, sten in strehe.

Knjiga Justina Stanovnika ne vsebuje besedil, ki bi maja prvič ugledala luč sveta. Usebuje namreč uvodnike, ki jih je prinašala zadnja desetka Zavez in so torej starejšega datuma kot letošnji Lovran. Zakaj je to pomembno? Zato, ker gre za besedila, čez katera človek, ki premore osnovno intelektualno in kulturno opremljenost, pač ne more zamahniti. Če ve zanje in če v srcu čuti sled pretanjene slovenske substance, jih bo težko obšel. In če se bo z njimi spustil v pošten dialog, bo težko zapadel denimo kraljestvu konfekcijskih sodb o škofu Rožmanu in njegovem času. Verjetno pa koristi, če človek ni preveč pameten, če ni preveč neobremenjen in če ni preveč ne-prvoborec na zamegljenih frontah ...

»Slavim te, Oče, Gospod neba in zemlje ...« (Lk 10, 21). Koliko je preprostih ljudi, ki mukoma osvajajo nelahka besedila Justina Stanovnika - v nezgrešljivi slutnji, da so tam varni v objemu bistvenega. U objemu resnice, pravice in toplega sočutja.

Lenart Rihar

1. Gre za simpozij v organizaciji Medškofijskega odbora za kulturo, ki je potekal 5. in 6. aprila 2008 v Lovranu: *Škof Rožman in njegov čas*. Na njem so nekateri udeleženci podpisovali izjavo skupaj s tekstom vprašljivega porekla, ki so ga pripisali škofu Vovku.

So evangeliji mitološki?¹

Od najzgodnejših dni krščanstva so podobnost evangelijev določenim mitom uporabljali kot argument proti krščanski veri. Ko so poganski apologeti uradnega panteizma rimskega imperija trdili, da se mit o Jezusovi smrti in vstajenju ne razlikuje pomembno od mitov o Dionizu, Ozirisu, Adonisu, Atisu itd., jim ni uspelo zajeziiti naraščajoče krščanske plime. V zadnjih dvesto letih, ko so antropologi po celem svetu odkrili utemeljitvene mite,² ki podobno spominjajo na Jezusov pasijon in vstajenje, pa se zdi, da je predstava o krščanstvu kot mitu končno obveljala – celo med krščanskimi verniki.

Vsi ti miti se začnejo z neko nasilno kozmično ali družbeno krizo, dosežejo višek v trpljenju skrivnostne žrtve (pogosto v rokah besne drhali) in končajo z zmagoslavno vrnitvijo trpečega, ki se s tem razkrije kot božanstvo. Tovrstno antropološko raziskovanje, ki so se ga teoretiki lotili pred 2. svetovno vojno in skušali razložiti podobnosti med miti, velja danes pri večini antropologov za brezupno »metafizično« zmot. Zdi se, da ta neuspeh vseeno ni oslabil skeptičnega znanstvenega duha antropologije, ampak je na nek skrivnosten način nadalje oslabil verodostojnost dogmatičnih trditev religije, ki so jih prejšnji teoretiki hoteli preseči: če sama znanost ne more formulirati univerzalnih resnic o človeški naravi, potem mora religija – kot očitno inferiorna znanosti – biti še bolj brez vrednosti, kot smo predpostavljali.

To je sodobna intelektualna situacija, s katero se soočajo krščanski misleci, ko berejo Sveto pismo. Križ je neprimerljiv, ker je njegova žrtev Božji Sin, toda v vseh drugih ozirih je človeški dogodek. Analiza tega dogodka

– raziskovanje antropoloških vidikov pasijona, ki ga ne moremo zanemariti, če vzamemo resno dogmo o inkarnaciji, ne razkriva le zmotnosti skepticizma sodobne antropologije glede človeške narave, ampak popolnoma diskreditira tudi pojmovanje, da je krščanstvo v kakršnemkoli smislu mitološko. Svetovni miti ne razkrivajo načina, kako interpretirati evangelije, ampak prav nasprotno: evangeliji nam razkrivajo, kako interpretirati mit.

Jezus seveda primerja svojo lastno zgodbo z določenimi drugimi, ko pravi, da bo njegova smrt kakor smrt prerokov: »da se bo od tega rodu terjala kri vseh prerokov, ki je bila prelita od ustanovitve³ sveta: od Abelove krvi do krvi Zaharija« (Lk 11,50-51). Vprašati se moramo, kaj tu dejansko pomeni beseda *kakor*. Ob smrti, ki je najbolj osupljivo podobna pasijonu (smrti trpečega služabnika v Iz 52-53), se množica združi zoper posamezno žrtev,⁴ kakor se podobne množice združijo zoper Jeremijo, Joba, pripovedovalce spokornih psalmov itd. V 1. Mojzesovi knjigi Jožefa zavrže zavistna množica njegovih bratov. Vse te epizode nasilja imajo enako strukturo vseh-proti-enemu.

Ker je Janez Krstnik prerok, lahko pričakujemo, da bo njegova nasilna smrt v Novi zavezi podobna, in res Janez umre, ker se Herodovi gostje spremenijo v morilsko množico. Herod sam je tako naklonjen temu, da bi prizanesel Janezovemu življenju, kot je Pilat, da bi prizanesel Jezusu – toda voditelji, ki se ne uprejo nasilnim množicam, se jim gotovo pridružijo in oba, tako Herod kot Pilat, se jim pridružita. Značilno za antična ljudstva je, da so imela ritualni ples za najbolj *mimetično* od vseh umetnosti, ki pove-

zuje udeležence žrtvovanja zoper žrtev, ki jo bodo kmalu zaklali. Sovražna polarizacija proti Janezu je posledica Salominega plesa – izid, ki ga je Herodiada predvidela in spretno načrtovala točno v ta namen.

V Jezusovem pasijonu ni vzporednice za Salomin ples, toda razsežnost mimetičnosti ali posnemanja je očitno prisotna. Ista množica, ki se zbere zoper Jezusa, ga je nekaj dni prej navdušeno sprejela v Jeruzalem. Nenaden preobrat je značilen za nestabilne množice povsod: prej kot na globoko vsajeno sovraštvo do žrtve kaže na val nalezljivega nasilja.

Še posebej ponazarja to mimetično okužbo⁶ Peter. Ko je obkrožen z ljudmi, ki so sovražni do Jezusa, oponaša njihovo sovražnost. Pokorava se nazadnje isti mimetični sili kot Pilat in Herod. Še razbojnika, križana z Jezusom, se pokoravata tej sili in se čutita prisiljena pridružiti se množici. In vendar mislim, da evangeliji ne poskušajo stigmatizirati ne Petra, ne razbojnikov, ne množice kot celote, ne Judov kot ljudstva, temveč razodeti ogromno moč mimetične okužbe – razodetje, ki je veljavno za celo vrsto umorov, ki se razteza od pasijona nazaj vse do »ustanovitve sveta«. Evangeliji imajo silno močan razlog za svoje neprenehno sklicevanje na te umore, ki se tiče dveh bistvenih, a vseeno nenavadno zanemarjenih besed: *skándalon* in *Satan*.

Tradicionalni angleški prevod '*stumbling block*'⁶ prekaša boječe nove prevode, saj grški *skándalon* označuje neizogibno oviro, ki nekako postaja vse bolj privlačna (kot tudi vse bolj odbijajoča) vsakič, ko se spotaknemo ob njo. Ko Jezus prvič napove svojo nasilno smrt (Mt 16,21-23), njegova resignacija prestraši Petra, ki skuša vcepiti svojemu gospodarju nekaj svetne ambicije: namesto da bi posnemal Jezusa, Peter hoče, da bi Jezus posnemal njega. Če dva prijatelja posnemata željo drug drugega, oba želita isti objekt. In če ne moreta deliti tega objekta, bosta tekmovala zanj, s tem

pa bosta drug drugemu postala obenem model posnemanja in ovira. Tekmovalne želje se stopnjujejo, ko se model in ovira medsebojno krepi, sledi eskalacija mimetičnega rivalstva; občudovanje se umakne užaljenosti, ljubosumnju, zavisti, sovraštvu in končno nasilju in maščevanju. Če bi Jezus posnemal Petrovo ambicijo, bi s tem začela tekrovati za vodstvo nekega spolitiziranega »Jezusovega gibanja«. Ko začuti nevarnost, Jezus silovito prekine Petra: »Za menoj, satan! V *skándalon* si mi ...«

Čim bolj naši modeli ovirajo naše želje, tem bolj privlačni postanejo *kot modeli*. Škandali so lahko brez dvoma spolni, vendar se primarno ne tičejo spolnosti nič bolj kot posvetnih ambicij. Ne smemo jih definirati z njihovimi objekti, ampak preko eskalacije ovire/modela – njihovega mimetičnega rivalstva, ki je grešna dinamika človeškega konflikta in njegove psihične bede. Če nam problem mimetičnega rivalstva uide, lahko zamenjamo Jezusove napotke za družbeno utopijo. Resnica je prej v tem, da so škandali taka grožnja, da ne bi smeli opustiti ničesar, da se jim izognemo. Na prvi namig bi morali odstopiti sporni objekt našim tekmeccem in privoliti tudi v njihove najbolj nezaslišane zahteve; morali bi »nastaviti še drugo lice«.

Če izberemo Jezusa za svoj model, izberemo obenem njegov model, Boga Očeta. S tem, ko nima nobene želje po polastitvi, Jezus razglša možnost svobode od škandalov. Če pa izberemo posesivne modele, se znajdemo v škandalih brez konca, saj je naš pravi model *Satan*. Zapeljivi skušnjavec, ki nam sugerira želje, ki bodo najverjetneje povzročile rivalstvo, Satan, nam preprečuje, da bi dosegli to, kar nas sočasno spodbuja želeti. Postane *diábolos* (še ena beseda, ki označuje oviro/model mimetičnega rivalstva).⁷ Satan je posebljeni *skándalon*, kakor Jezus jasno izreče, ko graja Petra.

Ker večina ljudi ne sledi Jezusu, se škandali morajo dogajati (Mt 18,7) in se tako

namnožijo, da bi morali ogroziti kolektivno preživetje človeštva – kajti ko razumemo zastrašujočo moč eskalirane mimetične želje, se zdi, da se ji nobena družba ni zmožna upirati. A vendar, četudi mnogo družb propade, se uspejo roditi nove in kar nekaj utrjenim družbam uspe najti načine, da preživijo ali se prerodijo. Na delu mora biti neka protisila, ne dovolj močna, da bi končala škandale enkrat za vselej, a vendar zadostna, da blaži njihov vpliv in jih drži pod nekim nadzorom.

Mislim, da je ta protisila mitološki grešni kozel – daritvena žrtev mitov. Ko se škandali namnožijo, ljudje postanejo tako obsedeni s svojimi rivali, da ne vidijo več objektov, za katere tekmujejo, in se začnejo srdito osredotočati drug na drugega. Ko se prevzemanje modelovega objekta zamenja s prevzemanjem rivalovega sovraštva, se pridobitniška mimetičnost spremeni v mimetičnost antagonistov. Vse več posameznikov se polarizira proti vse manj sovražnikom, dokler na koncu ne ostane samo eden. Ker vsi verjamejo v krivdo zadnje žrtve, se vsi obrnejo zoper njo in ker je žrtev zdaj izolirana in nemočna, lahko to naredijo brez nevarnosti povračila. Rezultat tega je, da za nikogar v skupnosti ne preostane noben sovražnik več. Škandali se razblinijo in mir se vrne – za nekaj časa.

Varstvo družbe pred neomejenim nasiljem škandalov leži v mimetični koaliciji zoper eno žrtev in v posledičnem omejenem nasilju. Nasilna Jezusova smrt je, človeško gledano, primer tega nenavadnega procesa. Preden se začne, Jezus posvari svoje učence (in predvsem Petra), da se bodo »pohujšali« nad njim (Mr 14,27). Raba glagola *skandalidzein* nakazuje, da je mimetična sila, ki je deluje v nasilju vseh-proti-enemu, isto nasilje kot to, ki deluje v mimetičnem rivalstvu med posamezniki. S tem ko prepreči nered in razkropi množico, je križanje primer katarzične vik-

timizacije. Presenetljiva podrobnost v evangeliju razjasnjuje katarzične učinke mimetičnega umora in nam omogoča, da jih razlikujemo od krščanskih učinkov križanja. Na koncu poročila o pasijonu Luka piše: »Tisti dan sta se Herod in Pilat spoprijateljila; prej sta se namreč sovražila« (Lk 23,12). Ta sprava na zunaj spominja na krščansko občestvo – saj izvira iz Jezusove smrti –, a vendar nima nič opraviti z njim. Je katarzični učinek, ki korenini v mimetični okužbi.

Jezusovi preganjalci ne spoznajo, da mimetično vplivajo drug na drugega. Njihova nevednost ne ukinja njihove odgovornosti, a jo zmanjšuje: »Oče, odpusti jim,« zakliče Jezus, »saj ne vedo, kaj delajo« (Lk 23,34). Vzporedna trditev v Apd 3,17 kaže, da moramo to interpretirati dobesečno. Peter obnašanje množice in njenih voditeljev pripiše nevednosti. Njegova osebna izkušnja mimetične prisile, ki obsede množice, mu preprečuje, da bi se imel za imunega pred nasilno nalezljivostjo viktimizacije.

Vloga Satana, poosebitve škandalov, nam pomaga razumeti mimetično pojmovanje evangelijev. Na vprašanje: »Kako more satan izganjati satana?« (Mr 3,23) je odgovor: s soglasno viktimizacijo.⁸ Na eni strani je Satan pobudnik škandalov, sila, ki razkraja skupnosti; na drugi strani je razrešitev škandala s soglasno viktimizacijo. Ta trik je zadnje sredstvo, ki omogoča vladarju tega sveta, da reši svojo posest 'in extremis', ko jo preveč hudo ogroža njegov lastni nered. S tem da je tako počelo nereda kot počelo reda, je Satan resnično razdeljen zoper samega sebe.

Znameniti opis mimetičnega umora Janeza Krstnika se pojavi – tako pri Marku kot pri Mateju – kot nenavaden 'flashback'. S tem ko na začetek postavita poročilo, kako se je Herod željno oprijel govorce o Janezovem vstajenju, in se šele potem vrneti v času s pripovedjo o Janezovi smrti, Marko in Matej razkrijeta izvor Herodove kompulzivne vere,

ki je v njegovi lastni odločilni soudeležbi pri umoru. Evangelista dajeta bežen, a dragocen primer *mitološke geneze* – urejevalne moči nasilja, njegove sposobnosti, da ustanovi kulturo. Herodova vera se pojavi samo kot sled, zagotovo, a mislim, da dejstvo, da jo omenjata dva evangelija, potrjuje evangeljsko verodostojnost nauka, ki utemeljuje mitologijo na mimetični viktimizaciji.

Moderni kristjani se pogosto počutijo neudobno ob tem lažnem vstajenju, ki se zdi podobno pravemu, a Marko in Matej očitno ne delita njihove zadrege. Daleč od tega, da bi omalovaževala podobnosti, k njim privabljata našo pozornost, kakor Luka privablja našo pozornost na podobnost med krščanskim občestvom in nesveto spravo Heroda in Pilata kot posledico Jezusove smrti. Evangelisti vidijo nekaj zelo preprostega in osnovnega, kar bi morali videti tudi mi sami. Kakor hitro se spravimo s podobnostmi med nasiljem v Svetem pismu in mitih, lahko razumemo, kako Sveto pismo *ni* mitološko – kako se odziv na nasilje, zapisan v Svetem pismu, radikalno razlikuje od odzivov, zapisanih v mitih.

Začeniš z zgodbo o Kajnu in Abelu, Sveto pismo razglša nedolžnost mitoloških žrtev in krivdo njihovih žrtvovalcev. Ker živimo v obdobju po razprostrtem oznanjevanju evangelija, se nam zdi to naravno in se nikoli ne ustavimo in pomislimo, da je v klasičnih mitih res nasprotno: za preganjalce se vedno zdi, da imajo veljaven vzrok, da preganjajo svoje žrtve. Dionizični miti imajo tudi najbolj grozljive linče za legitimne. Peneteja v tragediji *Bacchae* legitimno zakoljejo njegova mati in sestre, saj je njegov prezir do boga Dioniza dovolj resna napaka, da upraviči njegovo smrt. Tudi Ojdip si zasluži svojo usodo. V skladu z mitom je res ubil svojo očeta in se poročil s svojo materjo in je tako res odgovoren za kugo, ki pustoši Tebe. Da ga izženejo, ni le dopustno dejanje, ampak religiozna dolžnost.

Tudi če mitološke žrtve niso obtožene nobenega zločina, se predpostavlja, da so umrle za dober namen, in nedolžnost ne dela njihove smrti nič manj legitimne. Mit iz Ved o Puruši na primer ne omenja nikakršnega prestopka – a razkosanje žrtve je vseeno sveto dejanje. Koščki Puruševega telesa so potrebni za stvarjenje treh glavnih kast, glavne opore indijske družbe. V mitu je nasilna smrt vedno opravičena.

Če je nasilje mitov čisto mimetično – če je kakor v pasijonu, kot pravi Jezus –, so vsa ta opravičevanja lažna. A vendarle, ker sistematično preobračajo pravo razporeditev nedolžnosti in krivde, takšni miti ne morejo biti čisto izmišljeni. So laži, gotovo, a specifična vrsta laži, kot jo zahteva mimetična okužba, lažna obtožba, ki se mimetično širi skozi vznemirjeno človeško skupnost na vrhuncu, ko škandali polarizirajo zoper enega grešnega kozla, čigar smrt ponovno združi skupnost. Mehanizem, ki proizvaja mite, je mimetična okužba, ki se skriva za mitom, ki ga proizvede.

Okrog opravičevanj, ki jih prevzamejo miti, ni nič skrivnega; stereotipne obtožbe nasilja drhali so vedno na voljo, ko se išče grešne kozle. V evangelijih pa je mehanizem grešnega kozla v polnosti viden, ker naleti na nasprotovanje in ne deluje več učinkovito. Odpor mimetični okužbi prepreči, da bi se oblikoval mit. Zaključek je v luči evangelijev neizogiben: miti so glas skupnosti, ki se soglasno preda mimetični okužbi viktimizacije.

To interpretacijo krepijo optimistični zaključki mitov. Sovpadanje krive žrtve in pomirjene skupnosti je prepogosto, da bi bilo naključno. Edina možna razlaga je popačen prikaz soglasne viktimizacije. Nasilni proces ni učinkovit, če ne prevara vseh prič, in dokaz, da mu v primeru mitov to uspe, je harmoničen in katarzičen zaključek, ki korenini v popolnoma soglasnem umoru.

Dandanes slišimo, da je za vsakim tekstom in vsakim dogodkom nešteto število interpretacij, ki so vse bolj ali manj ekvivalentne. Mimetična viktimizacija razkrije absurdnost tega pogleda. Obstajata samo dve možni reakciji na mimetično okužbo in med njima je ogromna razlika. Bodisi se predamo in pridružimo množici preganjalcev, bodisi se upremo in stojimo sami. Prva pot je pot soglasne samoprevare, ki jo imenujemo mitologija. Druga pot je pot k resnici, ki ji sledi Sveto pismo.

Namesto da bi za viktimizacijo okrivili žrtev, evangeliji krivijo žrtvovalce. Kar miti sistematično skrivajo, Sveto pismo razkrije. Ta razlika ni zgolj »moralistična« (kot je verjel Nietzsche) ali stvar subjektivne odločitve; je vprašanje resnice. Ko pisci Stare zaveze in evangelijev govorijo, da bi žrtvam morali prizanesti, se jim ne zgolj »smilijo«. Razbijajo iluzijo soglasne viktimizacije, ki jo ustanovni miti uporabljajo kot sredstvo človeških skupnosti, da rešuje njihove krize in vzpostavlja red.



Ko preiščemo mite v luči evangelijev, postanejo razumljive tudi njihove najbolj enigmatične poteze. Poglejmo na primer pohabljenosti in abnormalnosti, ki navidez vedno nadlegujejo mitološke junake. Ojdip šepa, kakor še kar nekaj njegovih sojunakov in božanstev. Drugi imajo samo eno nogo, eno roko, eno oko, ali so slepi, grbavi itd. Spet drugi so nenavadno veliki ali nenavadno majhni. Nekateri imajo ogabno kožno bolezen ali tako močan telesni vonj, da nadleguje njihove sosede. V množici bodo celo manjše pohabljenosti ali posebnosti vzbudile nelagodje in njihove nosilce bodo verjetneje izbrali za žrtev, če izbruhnejo težave. Prevlada pohabljenecv in nakaz med mitološkimi junaki mora biti statistična posledica take viktimizacije, ki proizvaja mitologijo. Tako je tudi s prevlado »tujcev«: v izoliranih skupinah zunanji prišleki vzbujajo radovednost, ki se lahko hitro spremeni v sovražnost, ko nastopi preplah. Mimetično nasilje je v bistvu dezorientirano; ker mu manjka veljavnih razlogov, izbira svoje žrtve po najmanjših znamenjih in psevdo-razlogih, ki jih lahko prepoznamo kot prednostna znamenja viktimizacije.

Sveto pismo lažne ali nepomembne vzroke mitološkega nasilja učinkovito odpravi v enostavni in temeljiti izjavi: »Sovražili so me brez vzroka« (Jn 15,25), s katero Jezus citira in skorajda povzame Psalm 35, enega od psalmov »grešnega kozla«, ki dobesedno preobrne mitološka opravičevanja drhali. Namesto da bi govorila drhal, da bi opravičila nasilje z razlogi, ki jih razume kot legitimne, govori žrtev, ki ožigosa razloge kot neobstoječe.

Da bi pojasnili arhaične mite, moramo samo slediti metodi, ki jo priporoča Jezus, in nadomestiti lažne mitološke razloge s tem 'brez vzroka'. Slišal sem, da so v bizantinskem cesarstvu brali Ojdipovo tragedijo kot analogijo Kristusovemu pasijonu. Če je to res, so se ti zgodnji antropologi približevali pra-

vemu problemu z napačnega konca. Njihova redukcija evangelijev na navaden mit je zadušila evangelijsko luč z mitologijo. Da bi uspeli, moramo osvetliti temačnost mita z razumnostjo evangelijev.

Če soglasna viktimizacija vzpostavlja red in mir v družbah v premem sorazmerju s svojo skritostjo, potem mora izgubljeni svojo učinkovitost v premem sorazmerju s svojim razkritjem. Ko je mitološka laž javno naznanjena, polarizacija škandalov ni več soglasna, družbena katarza oslabi in izgine. Namesto da bi spravila skupnost, mora viktimizacija stopnjevati delitve in nesoglasja.

Te razdiralne posledice bi morali čutiti v evangelijih in res jih čutimo. V Janezovem evangeliju na primer ima vse, kar Jezus stori ali reče, razločevalni učinek. Pisec, ki vse prej kot omalovažuje to dejstvo, vedno znova usmerja našo pozornost nanj. Podobno v Mt 10,34 Jezus pravi: »... nisem prišel, da prinesem mir, ampak meč.« Če je edini mir, ki ga je človeštvo kdaj uživalo, odvisen od nezavedne viktimizacije, ga lahko zavedanje, ki ga prinašajo evangelijski na svet, samo uniči.

Tudi podoba Satana – »lažnivca in očeta laži« (Jn 8,44) – izraža to opozicijo med mitološko zatamnjenostjo in evangelijskim razkritjem viktimizacije. Križanje kot Satanov poraz in Jezusova napoved, da »je konec z njim« (Mr 3,26), ne nakazujeta toliko urejenega sveta, kot svet, kjer je Satan spuščen z vajeti. Namesto da bi končala s pomirljivo harmonijo mitov, Nova zaveza odpira apokaliptične perspektive, tako v sinoptičnih evangelijih kot v Razodetju. Da bi doseglo »mir, ki presega vsako razumevanje«, se mora človeštvo odpovedati svojemu staremu, delnemu miru, ki je utemeljen na viktimizaciji – in lahko pričakujemo velike nemire. Apokaliptična dimenzija ni tuj element, ki bi ga morali očistiti iz Nove zaveze, da bi »izboljšali« krščanstvo, ampak je integralni del razodetja.

Satan poskuša utišati Jezusa skozi isti proces, ki ga Jezus spodkopava. Upravičeno verjame, da bi moral njegov stari mimetični trik z Jezusom kot žrtvijo proizvesti, kar je vedno proizvedel v preteklosti: še en običajen mit, zaprt sistem mitoloških laži. Upravičeno verjame, da se bo mimetična okužba zoper Jezusa vnovič izkazala za nepremagljivo in da bo razodetje utišano.

Satanova pričakovanja doživijo razočaranja. Evangeliji storijo vse, kar je Stara zaveza storila že prej, ko je rehabilitirala preroke, podvržene viktimizaciji, po krivici obsojene žrtve. Poleg tega pa tudi to rehabilitacijo univerzalizirajo. Kažejo, da so od ustanovitve sveta žrtve vseh pasijonu podobnih umorov bile žrtve iste mimetične okužbe kot Jezus. Evangeliji dovršijo razodetje. Svetopisemskemu ožigosanju idolatrije dajejo konkreten prikaz, kako se porajajo lažni bogovi in njihovi nasilni kulturni sistemi. *To* je resnica, ki manjka v mitologiji, resnica, ki spodkoplje nasilni sistem tega sveta. Če bi bili evangeliji sami mitološki, ne bi mogli preskrbeti spoznanja, ki demitologizira mitologijo.

Vendar krščanstva ne moremo reducirati na logično shemo. Razodetje soglasne viktimizacije ne more zaobseči celotne skupnosti – drugače ne bi bilo nikogar, ki bi jo razodel. Lahko je le dosežek nasprotujoče manjšine,⁹ ki je dovolj drzna, da izzove uradno resnico, a vseeno premajhna, da bi preprečila skoraj soglasno epizodo viktimizacije. Takšna manjšina pa je izredno ranljiva in bi jo morala mimetična okužba navadno pogoltniti. Človeško gledano je razodetje nemogoče.

V večini svetopisemskih tekstov ostaja nasprotujoča manjšina nevidna, toda v evangelijih sovпада s skupino prvih kristjanov. Evangeliji poudarjajo človeško nemožnost, ko vztrajajo pri nesposobnosti učencev, da bi se uprli množici med pasijonom (posebej pri Petru, ki trikrat zataji Jezusa na dvorišču velikega duhovnika). Vendar po križanju

– ki bi moralo poslabšati stvar do konca – to patetično prgišče slabičev nenadoma uspe v tem, česar niso bili zmožni narediti, ko jim je Jezus še pomagal: drzno razglasijo nedolžnost žrtve v odprtem kljubovanju žrtvovalcem in postanejo neustrašni apostoli in oznanjevalci zgodnje Cerkve.

Seveda je za to spremembo odgovorno vstajenje, toda tudi ta najbolj osupljiv čudež ne bi zadostoval za tako popolno preobrazbo teh mož, če bi bil osamljeno čudo, ne pa prva manifestacija odrešenjske moči križa. Antropološka analiza nam omogoča reči, da kakor se razodetje krščanske žrtve razlikuje od mitoloških razodetij, ker ne korenini v iluziji krivega grešnega kozla, tako se krščansko vstajenje razlikuje od mitoloških, ker so njegove priče ljudje, ki končno presežejo nalezljivost viktimizacije (kot sta Peter in Pavel), in ne ljudje, ki ji podležejo (kot sta Herod in Pilat). Krščansko vstajenje je nujno potrebno za čisto antropološko razkritje soglasne viktimizacije in za demitologizacijo mitoloških vstajenj.

Jezusova smrt ni izvor milosti, ker je z njo »zadoščeno« Očetu, ampak ker je Jezus živel in umrl na način, ki bi, če bi ga vsi prevzeli, odstranil škandale in viktimizacijo, ki iz njih sledi. Jezus je živel, kot bi morali živeti vsi ljudje, da bi se združili z Bogom, čigar pravo naravo razodeva.

S tem ko se popolnoma pokorava anti-mimetičnim predpisom, ki jih priporoča, nima Jezus niti najneznatnejše težnje k mimetičnemu rivalstvu in viktimizaciji. Umre, paradoksalno, zaradi te popolne nedolžnosti. Postane žrtev procesa, od katerega bo osvobodil človeštvo. Če en sam človek sledi predpisom Božjega kraljestva, je to videti kot nevzdržna provokacija vsem tistim, ki ne, in ta človek avtomatično določi samega sebe za žrtev vseh ljudi. Ta paradoks v polnosti razkrije »greh sveta«, nesposobnost človeka, da bi se osvobodil svojih nasilnih poti.

V teku Jezusovega življenja je nasprotujoča manjšina, ki se upirajo mimetični okužbi, v resnici omejena na enega človeka, Jezusa samega – ki je istočasno najbolj poljubna žrtev (ker si najmanj od vseh zasluži svojo nasilno smrt) in najmanj poljubna žrtev (ker je njegova popolnost neopravičljiva žalitev nasilnega sveta). Je izbrani grešni kozel, jagnje Božje, ki ga vsi nezavedno izbiramo, tudi ko se ne zavedamo, da sploh izbiramo žrtev.

Ko Jezus umre sam, zapuščen od svojih apostolov, so preganjalci zopet soglasni. Če bi evangeliji skušali pripovedovati mit, bi resnica, ki jo je Jezus poskušal razkriti, bila enkrat za vselej pokopana. Oder bi bil pripravljen za zmagovalno razodetje mitološke žrtve kot božanskega vira vzpostavitve reda v družbi preko dobrega nasilja nad grešnim kozlom, ki končuje slabo mimetično nasilje, ki je ogrožalo družbo.

Če se tak mit o smrti in vstajenju tokrat ne zgodi – če je Satan na koncu ukanjen –, je neposredni vzrok za to nenaden prodor poguma v učencih. Toda moč za to ni prišla iz njih samih. Vidno priteka iz nedolžne Jezusove smrti. Božanska milost dela učence bolj podobne Jezusu, ki je pred svojo smrtjo oznanil, da jim bo pomagal Sveti Duh resnice. Mislim, da je to en izmed razlogov, da Janezov evangelij kliče Božjega Duha *Parákletos*, z grško besedo, ki pomeni preprosto zagovornika, branilca obtoženega pred sodiščem. Paraklet je med drugim nasprotje Tožnika, Duh resnice, ki dokončno ovrže satansko laž. Zato Pavel piše v 1 Kor 2,7-8: »Mi oznanjamo Božjo modrost v skrivnosti ... Te ni spoznal noben mogočnik tega sveta. Kajti ko bi jo spoznali, Gospoda veličastva pač ne bi križali.«

Pravo vstajenje ni osnovano na mitološki laži o krivi žrtvi, ki si zasluži umreti, ampak

na odpravi te laži, ki prihaja od resničnega Boga in ki na novo odpira poti komunikacije, ki jih je človeštvo samo zaprlo s samoujetoostjo v svoje lastne nasilne kulture. Samo Božja milost lahko razloži, zakaj so po vstajenju učenci lahko postali nasprotujoča manjšina v oceanu viktimizacije – zakaj so lahko potem razumeli, kar so prej zgrešili: ne samo Jezusovo nedolžnost, ampak tudi nedolžnost vseh žrtev pasijonu podobnih umorov vse od ustanovitve sveta.

Prevod: Rok Blažič

1. Prevod besedila: René Girard, »Are the Gospels Mythical«, *First Things* 62 (April 1996), http://www.firstthings.com/article.php3?id_article=3856 (II. 4. 2008).
2. Tj. mite, ki utemeljujejo oz. kažejo na izvor nekega ljudstva, družbe in kulture nasploh.
3. SSP na tem mestu uporablja izraz stvarjenje. V Girardovem tekstu gre za izraz *foundation* (fr. *fondation*), tj. utemeljitev oz. ustanovitev. Gre za ustanovitev človeške kulture, ki izhaja iz povezave med nasiljem in svetim v žrtvenem dogodku in poraja utemeljitvene mite.
4. V izvorniku *single victim*, fr. *victime unique*. Možni prevodi so še 'ena sama žrtev' ali 'žrtev-posameznik', pri Girardu gre za tehnični termin, ki poudarja nasilje vseh-proti-enemu. Prim. René Girard, *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*, Ljubljana, KUD Logos, 2006, 13 (op. prev.).
5. *Contagion*, okužba ali 'rasev' (prim. René Girard, *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*, Ljubljana, KUD Logos, 2006, 14 (op. prev.)) poudarja nalezljivo širjenje nasilne mimetičnosti skozi družbo v krizi.
6. Kamen spotike. SSP prevaja *skandalon* večinoma kot 'pohujšanje' ali 'spotika'.
7. *Diábolos* pomeni obrekovalca, pa tudi nekoga, ki ločuje, razdeljuje.
8. *Unanimous victimization*. Določitev ene same žrtve, ki nastopi v družbi soglasno, 'enodušno' oz. 'enoumno'. Prim. René Girard, *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*, Ljubljana, KUD Logos, 2006, 11 (op. prev.).
9. *Dissenting minority*, se pravi manjšina, ki se ne strinja, nasprotuje večinskemu toku.

Spomini na Franza Brentana¹

Samo dve leti sem imel srečo, da sem poslušal Brentanova predavanja. Od tega sem ga poslušal dva polna semestra, namreč v zimskem semestru 1884/85 in 1885/86. Obakrat je po pet ur tedensko predaval o »praktični filozofiji«; poleg filozofskih vaj je še po eno ali dve uri tedensko predaval o izbranih filozofskih vprašanjih. Ti manjši kolegiji, ki so bili namenjeni izključno študentom na višji stopnji, so se nadaljevali v ustreznih poletnih semestrih, zaključili pa so se že v prvem tednu junija. V prvem od teh kolegijev z naslovom »Elementarna logika in reforme, ki jih potrebuje« je obravnaval sistematično povezane elemente deskriptivne psihologije intelekta, pri čemer se je v posebnem poglavju poglobljeval tudi z vzporednicami na področju čustev. Drugi kolegij o »Izbranih psiholoških in estetskih vprašanjih« je v glavnem nudil deskriptivne temeljne analize o bistvu domišljjskih predstav. Sredi junija je Brentano odšel na Wolfgangovo jezero, ki mu je bilo takrat zelo pri srcu – tja sem ga (po St. Gilgenu) spremljal na njegovo prijazno povabilo. V teh poletnih mesecih, v katerih mi je bilo vedno na voljo, da obiščem njegov gostoljuben dom in se udeležim njegovih krajših sprehodov ter voženj s čolnom (edinega večjega izleta v obeh letih), sem se mu smel malce približati, kolikor je dopuščala velika razlika v letih in zrelosti. Tedaj sem pravkar končal svoj univerzitetni študij in sem bil v filozofiji (to je bil moj stranski predmet pri doktoratu iz matematike) še začetnik.

V času, ko je naraščalo moje zanimanje za filozofijo, in sem omahoval, ali naj ostanim pri matematiki kot življenjskem poklicu ali pa naj se povsem posvetim filozofiji, so

bila odločilna Brentanova predavanja. Sprva sem jih obiskoval iz gole radovednosti, da bi enkrat slišal moža, ki je na tedanjem Dunaju zbujal toliko pozornosti: eni so ga zelo častili in občudovali, drugi so ga zmerjali (in teh ni bilo malo) kot prikritega jezuita, leporečneža, farizeja, sofista in sholastika. Prvi vtis name ni bil močan. Mršava postava z mogočno, s skodranimi lasmi obdano glavo, z energičnim, drzno zavihanim nosom, z izrazitimi potezami na obrazu, ki niso pričale samo o duhovnem delu, ampak tudi o globokih duševnih bojih, je povsem izstopala iz okvirov običajnega življenja. V vsaki potezi, v vsakem gibu, v navzgor in na navznoter obrnjenem pogledu toplih oči, v celotnem načinu vedenja, je bila izražena zavest o velikem poslanstvu. Jezik predavanj, ki je bil popoln po obliki, brez vseh umetnih fraz, duhovitega okrasja in retoričnih fraz, ni bil niti najmanj jezik stvarne znanstvene govorice. Stil jezika je bil vseskozi privzdignjen in umetniški ter je v tej osebnosti dobil povsem primeren in naraven izraz. Ko je tako govoril v značilnem mehkiem, polglasnem in pridušenem tonu, pri čemer so govor spremljale duhovniške kretnje, je pred mladimi študenti stal kot videc večnih resnic in oznanjevalec nadnebeškega sveta.

Kljub vsem predsodkov se nisem mogel dolgo braniti pred močjo te osebnosti. Enkrat so me prevzele stvari, drugič sta me premagali popolna jasnost in dialektična ostrina v njegovih izvajanjih, tako rekoč kataleptična sila v njegovem razvijanju problemov in teorij. Iz njegovih predavanj sem črpal prepričanje, ki me je opogumilo, da sem izbral filozofijo kot življenjski poklic, namreč, da je



tudi filozofija področje resnega dela, da jo moremo obravnavati v duhu najstrožje znanosti in jo torej tudi moramo tako obravnavati. Stvarni način, na katerega se je loteval vseh problemov, njihova obravnava kot aporij, natančno in dialektično tehtanje različnih možnih argumentov, izločitev enakozvočnic, pojasnjevanje vseh filozofskih pojmov z njihovim prazvorom v zrenju – vse to me je navdalo z občudovanjem in gotovim zaupanjem. Resnoben ton in čista predanost stvarem mu pri predavanjih nista dopuščala cenenih katedrskih dovtipov in šal. Sam se je ogibal vsakršne duhovite antiteze, katere jezikovno zaostritev z nasilnimi miselnimi poenostavitvami običajno vzamemo v zakup. V prostih pogovorih in kadar je bil dobro raz-

položen, pa je bil zelo duhovit in je prekipel od šal in humorja. Njegov vpliv je bil najbolj viden pri nepozabnih filozofskih vajah. (Spominjam se naslednjih tem: Humovega »Eseja o človeškem razumu« in »O principih morale«, Helmholtzovega govora »Dejstva zaznave«, Dubois-Reymondovih »Meja spoznanja narave«.) Brentano je bil mojster v sokratski majevtiki. Z vprašanji in ugovori je znal voditi negotovo tipajočega začetnika; tistega, ki si je resno prizadeval, je opogumil, da je nejasne zasnutke občutenih resnic spremenil v jasne misli in uvide. Po drugi strani pa lahko premišljeno ni upošteval praznih čvekačev, ne da bi sploh kdaj postal žaljiv. Po vajah je običajno referenta in še tri ali štiri najbolj vnete udeležence povabil na dom, kjer

je gospa Ida Brentano pripravila večerjo. Pogovori niso tekli o vsakdanjih stvareh. Nadaljevalo se je s temami seminarских ur; Brentano je neutrudno govoril dalje, postavljajl je nova vprašanja ali pa je v celih predavanjih razgrnil velike poglede. Gospa Ida si je ganljivo prizadevala za to, da so si plahi študenti prosto postregli, na kar Brentano sploh ni pazil, in je odšla kmalu, ko je bila večerja končana. Nekoč je po naključju nenadoma v to družbo prišel slaven politik E. v. Plener, bližnji družinski prijatelj: toda Brentano se ni dal odvrniti, ta večer je povsem pripadal njegovim učencem in temi pogovora, s katero se je ukvarjal.

Brentano je bil za svoje učence zlahka dosegljiv. Rad je vabil na skupen sprehod, na katerem je odgovarjal na zastavljena filozofska vprašanja, ne da bi ga sploh motil hrup s ceste v velemestu. Za svoje učence se ni požrtvovalno zavzemal samo v znanstvenih zadevah, ampak tudi v osebnih stiskah in je bil njihov dober svetovalec in vzgojitelj. S tistimi, ki jih je imel za svoje zanesljive prijatelje, se je pogovarjal tudi o svojih političnih in religioznih prepričanjih ter o svoji osebni usodi. Dnevne politike se ni loteval, toda pri srcu mu je bila velikonemška ideja v smislu starih južnonemških nazorov, v duhu katerih je odraščal in katerih se je – tako kot svoje antipatije do Prusov – trajno oprijel. V tem pogledu nisva nikoli dosegla soglasja. Pruskega načina v pomembnih osebnih in dragocenih socialnih oblikah očitno ni nikoli poznal, medtem ko sem se ga sam – in v tem sem bil srečnejši – naučil ceniti v veliki meri. V skladu s tem mu je manjkala tudi vsaka dovzetnost za svojsko veličino pruske zgodovine. Podobno je gledal na protestantizem, s katerim se po izstopu iz Katoliške cerkve nikakor ni zblížal. Kot filozof se je osvobodil katoliške dogme; pri tem odnos do idejnega kroga protestantizma ni imel nobene vloge. V Brentanovi naravi tudi sicer

ni bilo, da bi imel podoživljeno zgodovinsko-politično razumevanje in da bi na podlagi tega cenil zgodovinske vrednote. Nikoli nisem slišal, da bi o katolicizmu govoril drugače kot v zelo spoštljivem tonu. Ob priliki je živahno branil njegove religiozno-etične sile, ki so imele širok vpliv, in sicer pred tistimi, ki so o njih nerazumno prezirljivo govorili. V filozofskih zadevah ga je s staro Cerkvijo povezoval teistični svetovni nazor, ki mu je tako zelo šel do srca, da je rad začel govoriti o vprašanjih Boga in nesmrtnosti. Njegov dveurni kolegij o dokazih za božje bivanje (del večjega kolegija o metafiziki, ki ga je imel pred leti v Würzburgu in na Dunaju) je bil domišljen z največjo skrbnostjo; s tozadevnimi problemi se je znova pričel ukvarjati v času, ko sem odšel z Dunaja. Kolikor vem, jih je obravnaval do svoje pozne starosti.

V teh letih se je pretežno ukvarjal deloma z deskriptivno-psihološkimi vprašanji, ki so bila tema prej omenjenih predavanj, deloma z raziskavami s področja psihologije znanavanja, ki so bila objavljena šele pred nekaj leti; njihove vsebine se (vsaj v glavnih potezah) spominjam iz pogovorov na Dunaju in v St. Gilgenu. V predavanjih o elementarni logiki je posebej izčrpno obravnaval deskriptivno psihologijo kontinuumov, ki je bila očitno na ustvarjalni način predelana, pri čemer je podrobno upošteval Bolzanove »Paradokse neskončnega«. Prav tako je obravnaval razlike med »nazornimi in nenazornimi«, »jasnimi in nejasnimi«, »razločnimi in nerazločnimi«, »pravimi in nepravimi« ter »konkretnimi in abstraktnimi« predstavami. Naslednje poletje se je lotil poizkusa radikalne raziskave vseh deskriptivnih momentov, ki jih kaže imanentno bistvo sodbe, in kateri ne sodijo k tradicionalnim razlikam presojanja. Neposredno zatem se je intenzivno ukvarjal z deskriptivnimi problemi domišljije (kot sem že omenil, je to bila tema po-

sebnega kolegija), in sicer zlasti z razmerjem med domišljajskimi in zaznavnimi predstavami. Ta predavanja so bila prav posebej spodbudna, ker so pokazala probleme tekom raziskave, medtem ko so imela predavanja o praktični filozofiji (ali tudi o logiki in metafiziki, za katere sem lahko uporabljal skope zapiske s predavanj) kljub kritično-dialektičnemu prikazu – v določenem smislu – dogmatičen značaj, to je, vzbujala so in naj bi vzbujala vtis trdno dognanih resnic in dokončnih teorij. V resnici se je imel Brentano povsem za ustvarjalca večnostne filozofije – takšen je bil moj vtis tedaj in pozneje. Povsem gotovo in neprenehoma si je prizadeval za metodo, ki bi ustrezala najvišjim zahtevam tako rekoč matematične strogosti, in je menil, da bo s svojimi ostro izbrušenimi pojmi, v svojih trdnih in sistematično urejenih teorijah ter s svojim vsestranskim aporetičnim ovržanjem nasprotnih pojmovanj prišel do zadovoljive resnice. Kakor se je že odločno zavzemal za svoje nauke, pa se jih ni, kot sem dolgo menil, togo držal. Marsikatero od najljubših trditev iz mlajših let je pozneje znova opustil. Nikoli ni obstal pri nečem. Če je s svojimi intuitivnimi analizami globoko prodril in so bile te pogosto genialne, pa je relativno naglo prešel od intuicije k teoriji: k določitvi ostrih pojmov, k teoretičnemu formuliranju delovnih problemov, h konstrukciji sistematične celote možnih rešitev, med katerimi je treba izbrati na podlagi kritike. Če pravilno presojam o njegovem načinu filozofiranja, je v vsaki fazi svojega razvoja imel na enak način trdno zaključene teorije, oborožene s falango preišljenih argumentov; čutil je, da je z njimi kos vsem tujim naukom. Mislece kot Kanta in pokantovske nemške idealiste, za katere je vrednost izvornih intuicij in daljnovidnih slutenj neprimerno višja od vrednosti logične metode in znanstvene teorije, je malo cenil. Da nekega filozofskega misleca lahko ocenimo

kot velikega, četudi so vse njegove teorije strogo vzeto neznanstvene in celo njegovi temeljni pojmi ne ustrezajo »jasnosti in razločnosti«; da njegova veličina ni v logični popolnosti njegovih teorij, ampak v zelo pomembnih, četudi nejasnih ter malo pojasnenih temeljnih nazorih, ki se s tem ujemajo s predlogičnimi stremljenji, ki so najprej usmerjena na logos; skratka, da je njegova veličina v povsem novih miselnih *motivih*, ki kot zadnji odločajo o ciljnih filozofije in so še daleč od tega, da bi vplivali na teoretično stroge uvide – vse to bi Brentano komajda priznal. On, ki je bil povsem predan trpkemu idealu stroge filozofske znanosti (to je zanj predstavljalo eksaktno naravoslovje), je na sisteme nemškega idealizma gledal kot na izrojene. V mojih začetkih me je povsem vodil Brentano in sem zato sam šele pozno prišel do prepričanja, ki ga v sedanosti delijo marsikateri raziskovalci, ki razmišljajo o strogo znanstveni filozofiji: da je treba na idealistične sisteme – načeloma tako kot na vse filozofije, ki so bile pred obdobjem, začetim z Descartesom – gledati kot na mladostno nezrele, a jih moramo tedaj tudi najvišje vrednotiti. Naj so Kant in drugi nemški idealisti za znanstveno strogo obravnavo problemskih motivov, ki so jih močno zaposlovali, prispevali še tako malo zadovoljivega in trajnega, velja: tisti, ki zmorejo te motive resnično razumeti in se živeti v njihovo intuitivno vsebino, so prepričani, da se v idealističnih sistemih pojavljajo popolnoma nove in najradikalnejše dimenzije problemov v filozofiji in da se slednji šele z njihovim razčiščenjem ter z izoblikovanjem svojske metode razkrijejo njeni zadnji in najvišji cilji.

Če je bila Brentanova moč v logičnem teoretiziranju še tako odlična in občudovanja vredna, pa je bil izjemen vpliv njegove lastne filozofije, ki se še dolgo ni končal, konec koncev v tem, da je sam kot izviren mislec črpal iz prvobitnega vira intuicije. Nemška filozo-

fija v sedemdesetih letih, ki je postala neproduktivna, je tako dobila nove motive, ki so bili zmožni vzkaliti. Tu ne bom presojal o tem, v kakšni meri se bodo ohranile njegove metode in teorije. Na ugodnih tleh drugih duhov so ti motivi rasli drugače kot pri Brentanu; toda s tem so znova dokazali živost njihove prvobitne zmožnosti klitja. Vendar mu to ni bilo v veselje, ker je bil, kot rečeno, prepričan v svojo filozofijo. Zares, njegovo zaupanje vase je bilo popolno. Njegova notranja gotovost, da je na pravi poti in da edino ta vodi k utemeljitvi znanstvene filozofije, je bila brez slehernega omahovanja. Čutil je, da je od znotraj in od zgoraj poklican za to, da to filozofijo podrobneje izoblikuje znotraj sistematičnih temeljnih nauk, ki jih je imel že za gotove. To prepričanje o njegovem poslanstvu, ki je bilo naravnost brez dvoma, bi rad označil že kar kot pradejstvo njegovega življenja. Brez njega ni mogoče razumeti Brentanove osebnosti in je zato tudi ni mogoče pravično presojati.

Tako razumemo predvsem, da mu je bilo tako veliko do globoko prodirajočega učinkovanja nauk; da, do šole v dobrem smislu: ni mu šlo samo za širjenje doseženih uvidov, ampak tudi za nadaljnjo obravnavo njegovih misli. Seveda pa je bil občutljiv za vsako odstopanje od njegovih trdnih prepričanj; pri tozadevnih ugovorih je postal živahen, nekoliko toga je ostajal pri svojih davno pretehtanih formulacijah in aporetičnih utemeljitvah. Zmagoval je zaradi svoje mojstrske dialektike, ki pa je lahko tedaj, ko je imela ugovarjajoča oseba nasprotne prvotne nazore, pustila kot posledico nezadovoljstvo. Nihče ni bolj spodbujal k samostojnemu svobodnemu mišljenju, obenem pa tudi težje prenašal, če je kdo nasprotoval njegovim lastnim trdno zakoreninjenim prepričanjem, kot on.

S prepričanjem, da je pionir neke nove filozofije, je bilo nedvomno povezano dejstvo, da je Brentano veliko težo pripisoval ponovni

pridobitvi redne profesure na Dunaju (to mi je bilo takrat malo razumljivo). Veliko je govoril o upanjih, ki so mu jih vedno znova dajali, o obljubah, ki so mu bile dane in nikoli izpolnjene. Težko je prenašal, da ni bil več mentor pri doktoratih in da ni več mogel zastopati fakultete – sedaj je moral pasivno opazovati, kako so se habilitirali privatni docenti, ki so mu bili malo po godu. Pogosto se je o tem izražal z grenkobo. Seveda njegova predavanja niso trpela zaradi teh okoliščin (če pustimo ob strani prostovoljne omejitve njegovih poletnih predavanj); določujočega vpliva slej ko prej ni imel samo na Dunaju, ampak po vsej Avstriji. Njegova lepa, klasično popolna predavanja o praktični filozofiji je vsako zimo obiskovalo na stotine juristov iz prvega semestra in slušateljev z vseh fakultet – vsekakor se je veliko število po nekaj tednih zelo zmanjšalo, ker redno sodelovanje, ki je bilo tu potrebno, ni moglo biti vsakomur po godu. Nadarjeni mladi ljudje, ki so obiskovali ta predavanja, so vedno znova prihajali k njegovim vajam in dokazovali, da njegova prizadevanja niso bila zaman.

V teh letih se je veliko pritoževal nad svojimi šibkimi živci, tudi v St. Gilgenu, kjer naj bi jih okrepil. Oddih od intenzivnega intelektualnega dela je vselej iskal v drugih nič manj intenzivnih dejavnostih, ki se jih je loteval z nič manjšo vnemo. V dunajskem šahovskem klubu je veljal za posebno duhovitega šahista (dejali so mi, da je bil preveč duhovit in preveč zatopljen v neko vodilno misel, da bi lahko pogosto zmagoval) in se je od časa do časa povsem predal strastni igri. Drugikrat je rezbaril ali pa je slikal in risal; temu, kar je počel, je bil vedno strastno predan. Vedno je moral biti kakorkoli zaposlen. Na skupnih potovanjih v St. Gilgen je kmalu izvilkel svojo šahovsko garnituro, ki jo je praktično sam izrezljal in vso dolgo pot sva vneta šahirala. V St. Gilgenu je s svojo ženo, ki je bila dobra slikarka, rad sodeloval

pri slikanju portretov, ter je izboljševal ali pa je povsem prevzel njene slike, ki so bile v nastajanju: toda seveda je morala znova pomagati in marsikaj znova popraviti. Tako me je leta 1886 naslikal skupaj s svojo ženo: »prikupna slika«, je presodil Theodor Vöschner, tenkočuten umetnostni zgodovinar. S prav tako vneto je v St. Gilgenu (na »vrtu«, na koščku travnika za najeto hišico blizu jezera) igral petanko. Za izlete v gore sploh ni bil vnet, rad je imel zgolj zmerna pešačenja. Njegov način življenja v St. Gilgenu, pa tudi na Dunaju, je bil zelo preprost. Ni bilo treba, da si ga dolgo poznal in opazoval njegove življenjske navade in že si občutil abotnost govoric, da se je s svojo prvo ženo poročil zaradi njenega bogastva. Za užitke bogatašev, za razkošje, dobro jedačo in razkošno življenje vsakršne vrste sploh ni imel posluha. Ni kadil, jedel in pil je zelo zmerno, ne da bi se pri tem

menil za kakršne koli razlike. Sam, ki sem bil pri njem doma pogosto navzoč pri obedih, nisem nikoli slišal njegovega mnenja o jedeh in pijači, niti nisem opazil, da bi pri tem užival s posebnim ugodjem. Ko sva pred nekaj časa prispela v St. Gilgen pred njegovo ženo in sva morala jesti v precej slabi gostilni, je bil kot vselej zadovoljen in sploh ni opazil razlike, vedno se je ukvarjal s svojimi mislimi ali pogovori. Naročal je samo najpreprostejše jedi; pa tudi na železnici se je, kadar se je sam peljal, zadovoljil z najnižjim razredom. Prav tako je bilo z njegovimi oblačili, ki so bila zelo preprosta in pogosto ponošena. V vseh pogledih je bil varčen, kolikor je zadevalo njegaj samega, po drugi strani pa je bil velikodušen, kjer je lahko drugim naredil s tem kaj dobrega. V svojem osebnem vedenju do učencev je bil po eni strani častljiv, po drugi pa nadvse dober in ljubezniv, nenehno je



podpiral njihovo znanstveno izobraževanje, zaskrbljen pa je bil tudi za njihovo etično osebnost. Niso mogli drugače, kot da so se povsem prepustili temu višjemu vodstvu in so trajno čutili njegovo plemenito silo, tudi če so bili daleč stran od njega. Kdor se mu je enkrat predal, pri predavanjih ni bil samo teoretično najgloblje prevzet od stvari, ampak tudi od čistega etosa njegove osebnosti. In kako se je sam osebno predajal! Nepozabni so mi mirni sprehodi ob poletnih večerih ob Wolfgangovem jezeru, pri katerih je šel pogovor prosto pot. Bil je po otroško odkrit, kot je imel na sploh otroškost genija.

Z Brentanom si nisva izmenjala veliko pism. Na moje pismo, v katerem sem ga prosil, da naj sprejme posvetilo mojega dela *Filozofija aritmetike* (to je mojega filozofskega prvenca), se mi je toplo zahvalil, a me je resno posvaril: na glavo naj si ne nakopljem jeze njegovih sovražnikov. Kljub temu sem mu posvetil spis, vendar na izvod s posvetilom, ki sem mu ga poslal, nisem dobil nobenega nadaljnjega odgovora. Brentano je šele po štirinajstih letih sploh opazil, da sem mu spis zares posvetil in se mi je najlepše zahvalil s prav prijaznimi besedami; očitno si ga ni pobliže ogledal ali pa ga je na svoj način »bral počez«. Seveda me je prekašal in predobro sem ga razumel, da bi bil zaradi tega hudo prizadet.

Da se ni razvilo živahno dopisovanje, so bili globlji razlogi. Na začetku sem bil njegov navdušen učenec in ga nisem nikoli nehal visoko ceniti kot učitelja, vendar pa mi ni bilo dano, da bi ostal član njegove šole. Vedel sem, kako zelo ga je razburilo, če je kdo šel svojo pot, čeprav po poti, ki jo je on začrtal. Tedaj je zlahka postal krivičen in je postal to tudi do mene – to je bilo boleče. Ta, kogar od znotraj ženejo še nepojasneni, a nadmočni miselni motivi, ali kdor poskuša biti kos pojmovno še nedoumljivim nazorom, s katerimi se dane teorije ne ujemajo,

ali kdor se je pomiril s svojimi teorijami – ta se celo mojstru v logiki, kot je Brentano, rad ne razkrije. Ima dovolj muk lastne nejasnosti in za svojo logično nezmožnost, ki je prav gonilna sila raziskovalnega mišljenja, ne rabi novih dokazov in dialektičnega ovrženja. V to, kar predpostavljajo, v metode, pojme, stavke, mora na žalost podvomiti in jih najprej izključiti kot dvomljive; da jih ne more jasno ovreči, pa tudi ne dovolj jasno in določno postaviti, je prav nesreča. Tako je bilo v mojem razvoju in na podlagi tega je mogoče pojasniti določeno oddaljitev, četudi ne osebne odtujitve od mojega učitelja, ki je tudi še pozneje oteževala znanstveno navezovanje stikov. Odkrito moram priznati, da je storil vse, kar je mogel. Večkrat si je prizadeval, da bi znova navezal znanstvene stike. Najbrž je čutil, da se v teh desetletjih ni nikoli zmanjšalo moje veliko spoštovanje do njega. Nasprotno, samo povečalo se je. V mojem nadaljnjem razvoju sem se naučil vedno višje ceniti moč in vrednost spodbud, ki sem jih dobil od njega.

V času, ko sem bil privatni docent, sem ga nekoč med poletnimi počitnicami obiskal v Schönbühlu na Donavi; malo pred tem je kupil »gostilno«, ki naj bi jo sedaj preuredili v stanovanjske namene. Nepozaben je položaj, v katerem sem ga našel. Ko sem se bližal hiši, sem zagledal skupino zidarjev, med njimi mršavega in visokega moškega v odpeti srajci in hlačah, poškropljenih z apnom, ter s klobukom s širokimi krajci, ki je prav tako kot drugi uporabljal zidarsko žlico: italijanski delavec, kot si ga takrat vsepovsod videval na cestah in ulicah. To je bil Brentano. Prijazno mi je prišel naproti, pokazal mi je svoje načrte za prenovitev, se pritoževal nad nesposobnimi stavbeniki in zidarji, ki naj bi ga bili prisili, da je vzel vse sam v roke in delal z njimi. Kmalu zatem sva že bila sredi filozofskih pogovorov, on je bil še vedno v tej opravi.

Znova sem ga srečal najbrž šele leta 1908 v Firencah, v njegovem stanovanju s čudovito lego na Via Bellosguardo. Teh dni se spominjam z največjo ganjenostjo. Kako sem bil ganjen, ko mi je Brentano, ki je že skorajda oslepel, z balkona razlagal edinstven razgled na Firence in pokrajino, ali naju je z ženo po najlepši poti popeljal v obe vili, v katerih je nekoč bival Galilej. Na zunaj se mi je zdel pravzaprav malo spremenjen, le lasje so mu osiveli in oči so izgubile svoj sijaj in prejšnji izraz. In koliko so tudi še sedaj govorile njegove oči, kakšna blaženost in upanje. Seveda sva zelo veliko govorila o filozofiji. Tudi to je bilo boleče. Kako se je razveselil, da se je lahko znova filozofsko izražal; on, ki mu je bilo delovanje kot učitelj življenjska nuja, je moral v Firencah osamljen životariti, ne da bi mogel tam razviti osebni vpliv in ga je osrečilo že, če je občasno prišel kdo s severa, ki ga je poslušal in mogel razumeti. Te dni se mi je zdelo, da so izginila desetletja od časa mojega študija na Dunaju. Nasproti njemu, odličnemu in duhovno močnemu, sem se znova počutil kot plah začetnik. Raje sem poslušal, kot pa da bi sam govoril. In kako dobro, lepo razčlenjeno in v vseh razčlenitvah trdno oblikovano, je tekel njegov govor. Enkrat pa je hotel sam poslušati in je pustil, ne da bi me prekinjal z ugovori, da sem poročal o smislu fenomenološkega načina raziskovanja in v zvezi s tem o mojem nekdanjem boju zoper psihologizem. Nisva se sporazumela. Nemara sem bil tudi sam malce kriv. Ohromilo me je notranje prepričanje, da zaradi utrjenega stila njegove obravnave, trdne sestave njegovih pojmov in argumentov ni več dovolj prilagodljiv, da bi lahko razumel nujnost preoblikovanja nje-

govih temeljnih naukov, za kar sem sam menil, da moram storiti.

Niti najmanjše nesoglasje ni skalilo teh lepih dni, v katerih nam je tudi njegova druga soproga Emilie izkazovala vso prijaznost; ona, ki je tako blagodejno in ljubeče skrbela zanj v njegovi starosti, se je zato najlepše ujemala s podobo njegovega tedanjega življenja. Čim več časa je hotel biti skupaj z mano; čutil je, da je moja zahvala za to, kar mi je bil po osebni plati in po živi moči njegovih naukov, neizbrisna. V starosti je postal še bolj ljubeč in mil, v njem nisem videl zagrenjenega starca, ki sta mu njegova prva in druga domovina nudili vse premalo podpore in sta njegove velike darove poplačali z nehvaležnostjo. Venomer je živel v svojem miselnem svetu in dokončevanju svoje filozofije, ki je, kot je dejal, tekom desetletij doživela velik razvoj. Obdajal ga je pridih blaženosti, kot da ne bi več sodil v ta svet in bi že napol živel v tistem višjem svetu, v katerega je tako trdno verjel; tudi v teh poznih letih se je veliko ukvarjal z njegovo filozofsko razlago v teističnih teorijah. Zadnja podoba, ki sem jo takrat v Firencah dobil o njem, se je najgloblje vtisnila v mojo dušo: podoba iz nekega višjega sveta, ki še vedno živi dalje v meni.

Prevod: Tanja Pihlar

-
1. Prevedeno iz: Edmund Husserl, *Erinnerungen an Franz Brentano*, v: Oskar Kraus (ur.), *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*. München, 1919, 151-167. Ponatisnjeno v: Thomas Nenon in Hans Reiner Sepp (ur.), *Edmund Husserl, Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1987, 304-315.

Spoznavoslovje Aleša Ušeničnika in moderna metafizika

Aleš Ušeničnik je najbolj znan slovenski neosholastik. V Rimu je na Gregoriani študiral teologijo in filozofijo prav v času, ko so ideje temeljnega akta oživitve sholastične filozofije, enciklike Leona XIII. *Aeterni patris* (1879), začele dobivati svoje predstavnike, vidno podobo. Cerkev je s tem hotela postaviti svoj sistem, ki bi se lahko spoprijel z modernim sistemom, ki ga je obvladoval predvsem instrumentalni um, tehnika, obvladovanje. Neosholastika se je hotela soočiti z novoveško filozofijo in nemškim idealizmom, moderno kritiko metafizike.¹ Delno je pomenila tudi zapiranje miselne zgradbe Cerkve pred moderno filozofijo.² Toda enciklika *Aeterni patris* ni hotela le ponavljanja starega, ampak je pozivala k filozofiranju »ad sancti Thomae sapientiam,« to pa razumela kot »vetera novis augere et perficere«, stare nauke dopolnjevati in izpopolnjevati z novimi.³ Šlo je za dajanje prednosti eni struji, tomizmu, ki niti v mejah aristotelizma ni edina struja sholastične filozofije (sem spada še Duns Skot in Francesco Suarez). Tako Ušeničnik pravi, da bi bila rešitev nesreče, ki je zadela filozofijo s tem, ko je Descartes pretrgal kontinuiteto s srednjeveško filozofijo in ko je za njim Kant spoznavoslovno metodo prevrnil, vrnitev in napredovanje ob Akvincu. »Nazaj k sv. Tomažu Akvinskemu, ali bolje: naprej s sv. Tomažem!«⁴

Jedro problema

Osnovni problem oz. spor med neosholastiko, torej tudi Ušeničnikom, in moderno metafiziko, kritiko metafizike je spoznavo-

slovne narave; če uporabimo neosholastičen izraz, noetične.⁵ Ker je spoznavoslovje sestavni del filozofije, noben filozofski sistem ne more ostati neopredeljen do spoznavoslovnih vprašanj. Prej lahko ostane neopredeljen do etike ali estetike. Vprašanje možnosti izvestnega, gotovega spoznanja je šele z Descartesom dobilo svojo neznosno težo. Pred njim je bilo sprejeto mnenje, da je gotovo spoznanje možno. Vsaj v prevladujočem toku filozofije je to veljalo, čeprav že v antiki poznamo skepticizem (Piron, Sekst, Empirik) in so tudi sholastiki poznali metodični dvom, vendar je njihov dvom bil prej le materialni del spoznavnega postopka, ne del, ki bi formiral vso filozofijo, kot se to zgodi z Descartesom. Enciklika *Aeterni patris* je izšla prav zaradi 'spoznavoslovnega precepa' in zadala si je nalogo, da »premaga novoveški skepticizem glede možnosti metafizike.«⁶ Neosholastiki so se zato trudili dokazati možnost gotovega (izvestnega) spoznanja; spoznanja stvari, sveta prek čutov in po abstrakciji oz. ideaciji tudi spoznanja nadčutnega, neskončnega, transcendentnega ter s tem možnost metafizike, njene ponovne utemeljitve nasproti novoveški kritiki metafizike.

Dolgo je veljalo, da je Descartes, ali bolje, kartezijski duh skušal metafiziko »nadmestiti s čisto in enostavno spoznavno teorijo«⁷. Vendar to ne drži. Metafiziko v polnem pomenu besede lahko skozi prizmo Heideggerjevega razkritja onto-teo-loške sestave metafizike rekonstruiramo tudi pri Descartesu.⁸ Brez dvoma je tudi Ušeničnik pri Descartesu odkrival pristno metafiziko, saj

slednji prikaže tudi dva izvirna dokaza o bitvanju Boga (kavzalni in ontološki dokaz).⁹ Z dvomom je Descartes porušil vsa dotedanja načela, resnice, ne pa gotovosti o samem sebi. Jaz pa se lahko o vsem moti (lahko me zli duh stalno vara). Ko je iskal pot iz dvoma, se je ozrl vase in v sebi odkril idejo neskončnosti, ki ji končno bitje ne more biti počelo, zato prizna vrojeno idejo Boga, ki ga je tudi ustvaril. Ker Bog ne more varati, je Descartes spoznal, da je vsaka jasna in razločna sodba resnična in izvestna. Brez ideje Boga, po Descartesu, ne moremo ničesar gotovo spoznati. Ušeničnik pravi, da je Descartes z dvomom pretiraval, ker je v vsem hotel doseči matematično razvidnost. Ni upošteval, da vsa tri velika področja znanosti, glede na Aristotela in Akvinskega, naravoslovno, matematično in metafizično, poznajo vsako svojo vrsto razvidnosti. Metodičen dvom pa ni nastal z Descartesom, ampak je bil znan že Aristotelu, ki je dejal, »da ne more dobro modrovati, kdor ne zna dobro dvomiti.«¹⁰ Tako tudi Akvinski: »Kakor filozofska znanost na splošno razmišlja o resnici, tako mora najprej na splošno dvomiti o resnici.«¹¹ Descartesov dvom je bil do stavka »Cogito ergo sum« povsem na mestu, saj umu tu še priznava možnost spoznanja. Ko pa začne pritrjevati možnosti, da ga zli duh vara v vsem zaznavanju in mu napačne spoznave predstavlja kot resnične, je um prikrajšal za možnost spoznanja. Če bi se ustavil pri svojem duhu, »cogito ergo sum,« bi prav tu lahko odkril možnost gotovega spoznanja. »Duh ima namreč prav, ker je duh, ker je v svojem delovanju ves sam v sebi, čudovito svojstvenost 'sebevidnosti': ko misli, ve, da misli, in ve, zakaj tako misli. A Descartesu to ni bilo poznano.«¹²

Descartesov pozitiven splošen dvom je zaprl pot k spoznanju; zdvomil je prav v vsako zmožnost človeka. Človek sam dospe le do enega gotovega spoznanja, do tega, da je, če misli. Sam zase človek ostane vkljenjen zno-

traj zavesti lastnega jaza, ki ne pozna niti svojega telesa. Vrojena ideja Boga (neskončnega) je pri Descartesu tisti omogočujoči princip, ki človeka izpelje iz njegove nemožnosti, onemogočenosti, kamor ga je pripeljal radikalen dvom. Ta omogočujoči princip, temelj gotovosti, Bog, ni trdno dokazan, ker Descartesova dokaza vsebujeta neupravičen prehod iz sveta idej v svet realnosti. Descartesov dokaz Boga ni popoln, logično dosleden, zato tudi njegova rešitev iz radikalnega dvoma v možnost spoznanja česar koli ne prepriča. Človek res gotovo spozna le svoj mentalni obstoj. Humov skepticizem gre v zdvojljenju v možnost gotovega spoznanja verjetno najdlje, vendar je logično bolj utemeljen kot Descartesov dvom. Humova skepsa v empirično spoznanje ne podvomi le v obstoj zunanjega sveta, ampak tudi v obstoj trajnega jaza, osebnosti, ker je ta odvisna od spomina, ki je empirična danost. Trdi, da nimamo nobenega gotovega spoznanja, pa še ta trditev je le razumna domneva, ki nima bolj razumne alternative.¹³

Kadar govorimo o modernem subjektu (avtonomen, suveren, *postavljen* sam od sebe sam iz sebe), ki je novo izhodišče filozofije, je ta subjekt bolj kartezijski kot Descartesov. Kljub temu je Descartes precej blizu Ušeničniku, saj je izhodišče in izziv njegovega spoznavoslovja Descartesov stavek: »Mislim, torej sem.« »Vendar ne kaže prezreti resnice, da je izšla vsa Descartesova filozofija iz globokega hrepenenja po izvestnosti. Zato mora biti Descartes tudi zastopnikom sholastične filozofije opomin, da skušajo to izvestnost čim najtrdneje osnovati. Že prodira spoznanje, da je te trdnosti res iskati v mislečem subjektu. ... Tu je torej treba zastaviti. Tu je važna in resna naloga sodobne sholastične filozofije.«¹⁴ S temi besedami je Ušeničnik verjetno hotel pokazati na dopolnitev, ki bi jo potrebovala s strani moderne kritike sholastična filozofija,



ki je enotnost vsega nahajala v Bogu, da bi kot znanost o bivajočem, o prvih vzrokih še bolj *a posteriori*, z utemeljenostjo svojih sklepov, logičnih postopkov in spoznav v človeku, z gotovostjo, ki jo je zahtevala moderna filozofija, prihajala do nekdanjih (sholastičnih), metafizičnih propozicij o svetu, človeku in Bogu.

Ušeničnikova spoznavna teorija, trdna točka

Kot filozof Ušeničnik torej pozna novoveški obrat k subjektu, kajti gotovost spoznanja je iskal v mislečem subjektu. Ob tem izhodišču, antropocentrični paradigmi misli je razvil novo spoznavno teorijo, ki se je naslanjala na kontinuiteto z Akvinčevim naukom o *reflexio completa*.¹⁵ V svoji teoriji je čudovito spojil moderno kritiko spoznanja, človekov jaz kot stičišče idealnega in realnega, biti in mišljenja z Akvinčevim naukom, sledeč svobodi mišljenja, ki mu jo je dajala vera. Njegova spoznavna teorija je logično dosledna, v nasprotju z Descartesovo, zaradi specifičnega krščanskega dojetanja človeka kot

telesno-duhovne enote, ne kot kompozicije iz duha in telesa.

Spoznavnoteoretsko vprašanje gotovosti spoznanja Ušeničnik postavlja na izhodišče filozofije. Svojo spoznavno teorijo je izpopolnjeval in razvijal. Tako lahko njegovo spoznavoslovje delimo v tri stopnje. Prva stopnja je dogmatično stališče, kakor ga podaja v delu *Izvestnost človeškega spoznanja* (Rimski katolik 3 (1891)). Dogmatizem išče prva tri načela in izhodišča spoznavoslovja (prvo dejstvo – lastna bit; prvi princip – načelo protislovja, prvi pogoj – zmožnost razuma, da spozna resnico), ki naj bi bila zunaj razprave. O njih se ne dvomi in jih je treba *a priori* sprejeti. Dogmatizem je bil med katoliškimi filozofi konce 19. st. zelo razširjen. Pod vplivom profesorjev na Gregoriani je bil tudi Ušeničnik na začetku dogmatist. Druga stopnja je »kritika« dogmatizma, ki se mu zdi nemethodičen, apriorističen. Tu sprejme »cogito ergo sum« kot neposredno razvidno dejstvo, kot metodo, ki bi skeptika po pozitivnem notranjem uvidu pripeljala do priznanja prvih treh načel, resnic. Za to stopnjo sta zna-

čilni deli *Problem izvestnosti* (Bogoslovni vestnik 1 (1921)) in *Še nekaj o metodi spoznavne kritike* (Bogoslovni vestnik 4 (1924)). Tu ne priznava dogmatizma niti kritike louvainske šole (ta šola je Ušeničniku pomagala h kritiki dogmatizma). Tretjo stopnjo pa predstavlja Ušeničnikovo delo *Quaestio de certitudine retractatur* (1940). Zavest zmožnosti razuma, da spozna resnico, tu postane temelj spoznavoslovja in gotovega spoznanja. Kot odločilen dejavnik nastopi popolna refleksija. Z njo je duh pri sebi sam sebi navzoč. Neposredna navzočnost dokazuje, kdaj je spoznanje ustrezno objektivnemu stanju. Po popolni refleksiji se subjekt zaveda, da je in da je sposoben spoznati resnico.¹⁶

Rečemo lahko, da spoznavoslovje Aleša Ušeničnika predstavlja njegovo izkristalizirano razmišljanje ob Descartesovem novem izhodišču filozofije. Sam zapiše, da je to izhodišče avguštinsko in da mu je pobudo za nadaljnjo analizo dal Akvinski. Ušeničnik se je sodobne problematike filozofije zelo zavedal in Akvinski mu je bil izhodišče in ne cilj filozofiranja.¹⁷

Ušeničnik tako govori o naravni izvestnosti, ki je gotovost, ki jo ima duh že po naravi o skladnosti našega spoznanja z njegovim predmetom. »Ta lastnost duha je temeljna predpostavka Ušeničnikovega spoznavoslovja.«¹⁸ Naravna izvestnost je zato predznanstveno in refleksivno (filozofsko) izvestnostjo in priča o temeljni odprtosti duha za resnico. S spoznavno teorijo hoče potrditi naravno izvestnost. Zavest, da je človekov um sposoben spoznati resnico (ki je osrednji predmet spoznavne kritike), kakor to razodeva naravna izvestnost, je izhodišče Ušeničnikovega spoznavoslovja.

Tako je osrednjo, trdno Arhimedovo točko filozofije, ki bi omogočila spoznanje idealnega in realnega sveta, našel v Descartesovem »Mislim, torej sem«. To je trdna točka tako znanstvene kot filozofske gotovosti. »Mislim,

torej sem, za to ni treba nobenega sklepanja, to je izraz žive zavesti. Že tisti 'torej' je preveč. Lahko bi se reklo kar preprosto: mislim, »Misli-m«; ta značilni »m« že vse pove, v njem tiči zavest, da sem misleč, da sem. Če dvomim, dvomi-m, sem dvomeč, sem. ... Tu ni nobene posrednosti: to zavedanje je neposredno, kakor je neposreden izraz »misli-m«; misli-m, namreč jaz; ta »m« je neposredna afirmacija mojega bitja.«¹⁹ »Našli smo torej točko, od koder je odprt pogled v realni in idealni svet. Ta točka je vsakemu svoj jaz. ... V spoznanju samega sebe se misleči subjekt zave, da je zmožen spoznavati realnost.«²⁰ Ko človek misli, se zaveda, da mora obstajati tudi subjekt mišljenja, on sam.²¹ Ta sodba povezuje noetični in ontološki (ontologičen²²) red. Povezavo pa neovržno potrjuje človekova »živa zavest,« neposredna zavest, da je (sem) in da misli (misli-m) in tako omogoči prehod iz reda misli v red bitja. Kar pomeni, da so zakoni mišljenja, logičnega že zakoni bivajočega, ontičnega, iz česar sledi, da je epistemologija že tudi ontologija.²³ S tem je Ušeničnik ovrgel Kantov kriticizem,²⁴ transcendentelni idealizem, ki se pred redom bitja zapre v transcendentalno zavest.

Ušeničnik je tako poudaril prepletenost miselnega in ontološkega reda; skladnost teh dveh redov v jazu potrjuje objektivnost te sodbe (cogito = sum). Misleči jaz ni gola misel, miselni dej, ampak se sebe zaveda in misli kot podstat, bitje. Ušeničnik človeka pojmuje kot enoto, zato je isti jaz, ki misli, in isti jaz, ki je. To dejstvo, ki govori o izkustvu lastnega telesa, ki je stvarno, postavljeno v zunanji svet. Zato misli ni treba iskati posebnega mostu v zunanji svet, ker je veznik mišljenja in bitja (biti), realnega in idealnega, moj lastni jaz, ki je svoja prva realnost (predmet) in zagotavlja, da je vez med bivajočim in mišljenim dejanska vez. Zavest izkuša svojo odprtost do bitja samega po sebi in do zunanjega sveta, do stvari, ki so objektivno v

prostoru in času.²⁵ Iz gotovosti lastne zavesti lahko pridemo do zavesti, spoznanja zunanjega sveta. *Reflexio completa*, popolna povratnost, sebevidnost duha, ki mu je v mišljenju mišljenje zavestno in se sebe zaveda kot subjekta mišljena (v sebevidnosti je duh sam sebi zadosten razlog gotovosti), razkriva tudi uperjenost razuma na objekte zunaj njega. Spoznavamo bistvo stvari (sholastika), v kolikor se nam javi (fenomenalno, Kant). Spoznanje je torej usmerjeno k predmetu, bitju samemu, ki je spoznatno. Kljub temu kriterija resnice zavest ne nahaja izven sebe, ampak v sebi. Spoznanje išče resnico, ki je skladnost sodbe (logična resnica) s stvarjo, ki mora biti najprej skladna s svojim bistvom (ontološka resnica). Temelj in kriterij resnice pa je razvidnost (samojavljanje objektivnosti). Sledi, da se mora spoznanje ravnati po svojih predmetih in ne obratno. Spoznanje, da sem (misleče in telesno bitje), je trden temelj Ušeničnikovega realizma.²⁶ Čeprav je bil odprt novoveški filozofiji in njenemu novemu izhodišču (subjekt) in temelju spoznanja, je ostal prepričan v tradicionalna, tomistična, racionalistično-realistična stališča.²⁷

Ušeničnikovo pojmovanje metafizike, njegova kritika moderne metafizike

Čeprav je moderna doba znana po kritiki metafizike, ki ima od Kanta dalje prej ko ne pejorativen pomen nekega dogmatičnega nepreverljivega zatrjevanja, Ušeničnik spodbija in kritizira prav ta pristop. S svojo spoznavno teorijo je Ušeničnik omogočil metafiziko, se pravi, filozofsko spraševanje, ki zadeva »predmete« zunaj fizičnega sveta. Descartesov subjektivizem in Kantovo zanikanje presežnega vedenja je Ušeničnik kritično zavračal. Nasproti senzualizmu, ki nujno zanika metafiziko, racionalizmu, ki metafiziko izpeljuje *a priori*, (angleškemu) empirizmu, ki spoznanje omejuje na imanentno izkustvo, Kan-

tovem transcendentalem idealizmu, ki predmete spoznanja uravnava po subjektu, je Ušeničnik skušal z novo spoznavno teorijo²⁸ afirmirati »dogmatično,« tradicionalno metafiziko, ki enotnost vsega nahaja v Bogu. Prva resnica, kriterij vseh resnic in temelj gotovosti je za sholastično filozofijo prav Bog, zato med vero in razumom ni nasprotovanja. Spoznavoslovje, ki se v novoveški filozofiji postavlja na začetek filozofije, je zato v predmoderne filozofiji le del splošnega nauka o biti. Novoveška filozofija, moderna paradigma misli pa ne priznava več nenasprotovanja med vero in razumom, v Bogu ne najdeva več enotnosti vsega, zato najprej išče izhodiščno točko, temelj gotovosti. Spoznavoslovje postane osnovna filozofska disciplina.²⁹

To je bila posledica spremenjenega pogleda na svet, duševnega razpoloženja časa, novega (še bolj obvladovalnega) vzdušja. Ušeničnik je torej kot filozof razpet med moderno in predmoderno paradigmo misli. S svojim pristopom hoče odgovoriti na vprašanja in potrebe svojega časa. Na področju spoznavoslovja sprejme in obdela nov temelj gotovosti in tako z novega gledišča predstavi tradicionalno metafiziko. »Kakor se je sv. Tomaž postavil v sredino svojega časa in iz te sredine zajemal vprašanja, ki jih je bilo treba pred vsem reševati, tako bodo morali prav učenci sv. Tomaža spoznavati duševno življenje našega časa, da bo njih filozofija večna po idejah (*philosophia perennis*), a sodbna po problemih in odgovorih.«³⁰

Spoznavanje ni ustvarjanje objektov, ampak dojemanje tega, kar je neodvisno od spoznanja. Ušeničnik tako pritrjuje Akvinčevi metafiziki, ki ni aprioristična (kakršno je Kant zavrgel), ampak osnovana aposteriori, kakor Aristotelova. »Aposteriori se dviga človeški duh v kraljestvo idej, in kjer ni več možna nobena zveza z aposteriornimi spoznavami, tam so po Tomaževi filozofiji tudi meje metafizičnemu spoznanju.«³¹ Spoznavna teo-

rija torej odpira ali zapira vrata metafiziki. Ušeničnik zato kot možnost odprtja teh vrat predlaga sholastičen pristop, ki mu tudi sam sledi, vendar ga utemlji iz novega temelja gotovosti. Sholastikom je skupno, da je naš um zmožen spoznanja; da predmeti spoznanja niso le idealne bitnosti, ampak realne danosti (realizem in objektivizem); da je spoznanje osnovano *a posteriori*; ter nauk o deju in možnosti, ki so ga abstrahirali iz empiričnega sveta.³² Metafiziko o Bogu je Akvinski tako razvil iz analize čistega deja, *actus purus*. Seveda je Ušeničnik kritičen in ohranja distanco tudi do Akvinskega. Navkljub misli: »Naprej s sv. Tomažem,« pravi tudi: »Če pa se miselno vglobimo v Tomaževo filozofijo, se nam pokaže troje: prvič, da ne moremo vsega sprejeti; drugič, da nam to, kar moremo sprejeti, ne zadostuje povsem; in tretjič, da moramo postaviti vse v novo ospredje.«³³ Ušeničnik priznava, da so možne nove in boljše utemeljitve in razlage problemov filozofije.

Tako za Ušeničnika (kot Akvinskega) ni nobene ideje, ki bi se dala razložiti samo iz občutkov, in nobene ideje, ki ne bi imela vsaj oddaljenega izvora v čutnih predstavah in zaznavah. Vprašanje metafizike se nanaša prav na možnost spoznanja nadčutnega, transcendence (ta pojem ima v metafizični tradiciji glavno mesto); torej na svet, ki presega svet, iz katerega človek zajema ideje. Ušeničnik ga razdeli v tri dele: »prvič, ali spoznamo kaj nadčutnega, drugič, ali moremo doznati »das Ding an sich«, ..., realnost, ki se v fizičnih in psihičnih pojavih javi, in tretjič, ali moremo doznati tudi prvo realnost, ki bi bila zadnji razlog in prvi vzrok vse realnosti?«³⁴ Na prvo vprašanje vsaka veda odgovori pozitivno, saj splošnosti in odnosov, misli in duševnega življenja ne zazna noben čut. Na drugo Ušeničnik, jasno da, odgovori pritr dilno, saj mu je Kantova kritika vzrok sedanje nesrečne situacije filozofije. Spoznavamo stvari same na sebi. Vendar notranje bistvo stvari

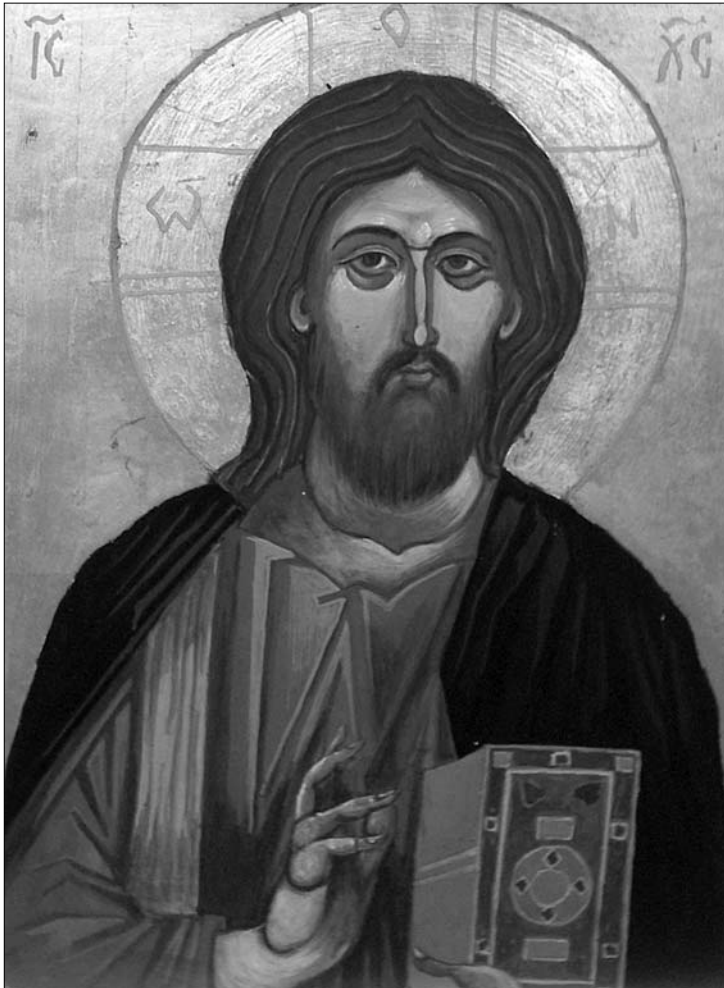
spoznavamo le kolikor se nam javi po svojstvih, čutnih kakovostih, akcidencah, iz katerih um abstrahira »nek kaj«. Torej s svojim umom lahko spoznavamo bitje kot bitje, ki ga čuti sami ne zaznajo. Odgovor na tretje vprašanje pa zadeva realno objektivnost treh idej, idejo sveta, duše in Boga. Vprašanje je predvsem, ali zadnja ideja, ideja Boga, ker presega čutne zaznave, presega tudi um? Metafizika se opira na izkustvo, empirijo in se s pomočjo vzročnega načela miselno dviga nad izkustvo, zato je metafizika aposteriorna veda o transcendentnem svetu. Iz začetnih aposteriornih spoznav dostopa do metafizičnih sklepov. Ušeničnik torej nasproti moderni kritiki metafizike zatrdi, da je metafizika mogoča.³⁵

Da je pristna metafizika res mogoča, Ušeničnik potrjuje predvsem z dokazovanjem Boga, s posebno metafiziko – teologijo. Z idejo Boga, ki je realno objektivna, torej, da je Bog bivajoč. K dokazovanju pristopa iz ideje in izkušnje prigradnih bitij (aposteriori, kozmološki dokaz). Ker prigradna bitja nimajo sama v sebi zadostnega razloga, da so (niso sama od sebe), mora za to biti nek zadosten razlog. Torej mora bivati nek zadostni razlog njihovega bivanja, prvo bitje (po analogiji), ki je nujno, neprigradno, večno, neskončno, popolno. Absolutno bitje, ki more biti le eno, Bog. Za dokaz, da Bog dejansko obstaja, pa ne zadostuje pojem Boga (apriori, ontološki dokaz – *metabasis eis allo genos*³⁶), ker je bit nekaj, kar je zunaj pojma. Šele če ugotovimo bivanje, bit bitja neodvisno od njegovega pojma, lahko potrdimo njegov dejanski obstoj. Dokazati je treba, da je eksistencialna sodba upravičena, da kaže na bit stvari, za razliko od analitične sodbe, ki ne kaže na bit pojmov, ki jih izreka. Toda dokaz iz prigradnosti ne izhaja iz pojmov, ampak iz empiričnega dejstva, da prigradna bitja so. Če iz biti enega bitja ne bi mogli sklepati na bit drugega bitja, bi zanikali načelo vzroč-

nosti in zadostnega razloga. Vsa znanost bi se zrušila. Eksistencialna sodba je torej dokazljiva, bit enega pojava ali bivajočega je v zvezi drugo bitjo, bivajočim.

Možna je tudi posredna eksistencialna sodba o bitju. Za to je potrebno, da se to bitje javi po kakem vplivu, učinku, odnosu; ta učinek in odnos moramo nekako zaznati in po načelu vzročnosti lahko iz tega že sklepamo, da biva neko bitje, ki povzroča tak učinek, odnos.³⁷ Ker (prigodnih) stvari ne moremo doumeti iz samih sebe, sklepamo po načelu vzročnosti in zadostnega razloga na neskončno, popolno bitje. Načelo vzročnosti torej ne

velja le za svet izkustva, ampak kaže v transcendentni svet, če zadnjega vzroka pojavov ne najdemo v čutnem svetu. »Stvari s svojim prigodnim bitjem kažejo na Bitje, ki je.«³⁸ Ušeničnik poudari, da tu govorimo le o pravilnosti spoznavne metode in ne o tem, da ideje, ki jih tako dobimo o Bogu, ustrezajo, predstavljajo Boga, kakor je. To še ne pomeni, da nobena ideja ne more nikakor predstavljati Boga. Svojo vlogo dobi analogno spoznanje, ki vsemu, kar je, lahko pridene pojem bitja, torej tudi prvemu vzroku. Vse, kar je v učinku, mora biti tudi v vzroku, in če je vzrok transcendenten, morajo biti popolnosti





učinka v njem na vzvišen, najpopolnejši način. Torej moremo o Bogu spoznati, da je, »in da mu pristoji vse, kar mora pristati prvemu vzroku.«³⁹ Do spoznanja o Bogu prihajamo po refleksiji iz čutnih stvari. Človek naj bi se po svetu dvigal k Bogu.⁴⁰ Noben naš pojem ne izraža, kakšen je Bog sam v sebi, ne spoznavamo ga neposredno, ampak le po pojmi, ki so v razmerju do stvari, torej analogno.⁴¹ Torej neskončno ni popolnoma nespoznatno, kot je trdil npr. H. Spencer.⁴² Analogni pojmi zadostujejo toliko, da lahko rečemo, kaj Bog ni, in nekoliko tudi, kaj je kot prvi vzrok. Ker se po stvareh javlja stvarnik, lahko analogno

vsaj nekoliko spoznamo tudi, kaj je stvarnik, ker ne more biti stvarstvu povsem tuj. Seveda je to spoznanje nepopolno, ker je povzeto po odnosih iz stvari.⁴³ Akvinski pove, da je najbolj primerno, svojsko ime za Boga Bit; je *ipsum esse*, v njem ni razlike med biti in bistvom.⁴⁴ Akvinski, in posledično Ušeničnik, pri dokazovanju Boga, vprašanju spoznanja Boga v veliki meri sledi Dioniziju Areopagitu (ki je pri Akvinskem najpogosteje navajan avtor⁴⁵). »Boga najbolj spoznamo, ko spoznamo, da ga ne spoznamo, to se pravi, ko se zavemo, da je Bog neizmerno več, kakor pa moremo spoznati.«⁴⁶

Za Ušeničnika, kot vidimo iz njegovega dokazovanja Boga, nobena apriorna metafizika, metafizika, ki se ne bi opirala na izkustvo, ni mogoča. »Iz samih idej, zgolj *a priori*, res ni mogoče dokazati nobene realnosti, in samo logično neprotislovje ni noben kriterij resničnosti. Poleg take aprioristične metafizike je možna še druga, aposteriornno osnovana metafizika, metafizika, ki izhaja od izkustva in iz pojavov skuša doznati realnost.«⁴⁷ Pogoj takšne metafizike je zmožnost človeškega uma, da spoznava abstraktno z uporabo načela vzročnosti in zadostnega razloga, s katerima lahko s pomočjo analogije in transcendentalnih pojmov nekaj spozna tudi o metafizičnem svetu. Um vsaj brez posrednega odnosa do čutnega sveta ne more spoznati ničesar. Npr. tudi ko razmišlja zelo abstraktno uporablja besede, ki se jih je naučil ob stiku s čutnim svetom.

Ušeničnikovo metafiziko je omogočala njegova spoznavna teorija, ki je skušala biti primeren odgovor (skladen s sholastično metafiziko) na spremenjeno izhodišče filozofije v njegovem času. Opiraje se na svojo spoznavno teorijo je zavrgel »novodobne zmote o metafiziki.«⁴⁸ Kantovo kritiko, ki metafiziko v starem pomenu onemogoči, je ovrgel s trditvijo, da refleksija priča, da um empirične stvari ne oblikuje, ampak da jo le pojmuje. Predmeti usmerjajo naše spoznanje in ne obratno. Um lahko z abstrakcijo iz čutnih stvari pride do (miselne) splošnosti, torej splošnosti ne vnašajo v stvari apriorne forme in kategorije. Prav to dejstvo, po Ušeničniku, spodbije Kantov sistem. Empirizem, ki upravičeno naglaša, da se vse spoznanje začne s čutenjem, in da je vse spoznanje vsaj v neki zvezi s čutnimi predstavami, Ušeničnik zavrne, ker neupravičeno opušča splošne ideje in zlasti objektivnost vzročnega načela. Tudi pozitivizem, ki je oblika empirizma, predelana za potrebe in možnost napredovanja znanosti, in enako modernizem in agnosticizem

neupravičeno zametujejo metafizično spoznanje, ker ne priznavajo analogije in analognega spoznanja, ki se zaveda, da o Bogu in duši nimamo svojiskih in popolnih pojmov, ampak le analogne pojme.⁴⁹

Sklep

Bolj ko beremo Ušeničnika, bolj se v nas utrjuje misel, da je vse, kar je napisal, napisal iz sebe; potem ko so besede in ideje v njem dozorele. Jasno je, da bi mu mogli tudi kot neosholastiku očitati mnogo stvari. Tako je pri ontologiji »stagniral« na suarezianski interpretaciji Akvinčeve misli, in čeprav se pogosto nanaša na Akvinčeve tekste, da bi pokazal upravičenost svojih navedb in trditev, je njegova interpretacija povzeta po reinterpretaciji Akvinskoga, predvsem pri Suarezu. Svojo misel je zato zgradil iz drugačnih ontoloških izhodišč. Pri recepciji Akvinčeve filozofije se ni vglobil v njegovo (novo, ne aristotelsko) razumevanje biti, esse kot participacije, da bivajoče (bitje) ni »mehanično sestavljeno iz biti in bistva in postavljeno v bivanje, ampak da je na utemeljujočem temelju stalno podarjajoče biti. Ni naredil prehoda s področja ontičnega razumevanja bitja (določenost, postavljenost; Suarez - temeljno določilo bitja je bistvo, bit je poistovetena z eksistenco, bivanjem) na bolj negotovo in šibko področje ontološkega »razumevanja« bivajočega. Na začetku so na splošno vsi neotomisti Akvinčevo metafiziko enačili z Aristotelovo, ki ji je osrednji ontološki pojem substanca (podstat, bitnost), zanemarjali pa so platonske elemente Akvinčeve filozofije in jo zato enostransko, napak interpretirali.⁵⁰ Akvinski je tako postavil novo ontologijo, ki je platonska in aristotelska izhodišča povezala in premislila skozi krščanski pogled na svet, v obnebj u krščanske duhovnosti.⁵¹

Največjo oviro na poti k metafiziki, umskemu spoznanju Boga, je Ušeničniku predstavljala Kantova negacija metafizike. Zato

se, pravi Ušeničnik, filozofi še danes neuspešno trudijo z metafizičnimi problemi, ki jih brez Boga ni mogoče rešiti. Zato "relativnost zmaguje nad absolutnostjo, časovnost nad večnostjo, a te zmage so Pyrrhove zmage: duhove bolj in bolj objema skepsa, pred nami se odpira nova doba sofistike."⁵² Eksistencialno filozofijo zaradi tega Ušeničnik imenuje tragično, saj je tu zadnja vsebina življenja brezup, groza.⁵³ In kmalu lahko pridemo do gnusa (nad življenjem).

S svojim novim pristopom (novo spoznavoslovje) je Ušeničnik skušal metafiziko predstaviti svojemu času primerno.⁵⁴ Gotovo bi mu to bolje uspelo, če bi občo metafiziko gradil iz Akvinčevih, ne tomističnih izhodišč. Z novo spoznavno teorijo je potrjeval tradicionalno, sholastično metafiziko. Kar spet ni zgrešeno, če človek z intelektualno poštenostjo in iskrenostjo, ki ju je Ušeničnik poosebljal, pride do tega, da z gotovostjo, vendar premišljeno, zapiše podobne stvari, ki jih je že nekdo pred njim. Tako Ušeničnik nikoli ni podvomil v (aposteriorno) metafiziko in možnost spoznanja transcendence, ki je in daje smisel, ki omogoča etično izhodišče za ravnanje in razumevanje človeka.⁵⁵ Prav tako Ušeničnik kaže silno poznavanje in zanimanje za sodobno filozofijo. Bil je intelektualno pošten in dosleden filozof, ki površnosti in polovičarstva ni prenaša. Tako ob njem ne moremo enostavno reči, da se v neosholastiki kaže "bistveno zgodovinska neodgovornost", ali da če gledamo na "neosholastiko s strogimi filozofskimi merili, se pokaže njena popolna navideznost, za katero ne stoji nič drugega kot tisto, kar je ta akt obnovitve prineslo, namreč hotenje cerkve in njene posvetne organizacije, da bi s tem aktom.... utrdila svoja razmajana tla; neosholastika se torej pokaže zgolj kot ideologija neke posebne družbene skupine"⁵⁶, ali da je neosholastika "katoliška ideologija, ki.... uvaja k nam pravo barbarstvo manipulira-

nja s človeško nevednostjo."⁵⁷ Dodajmo le to, da za neosholastiko stojijo poleg tega akta še največji znani duhovi človeške zgodovine, kot so Platon, Aristotel in Akvinski.

1. Prim. J. Juhant, *Zgodovina filozofije*, Ljubljana, Družina, 2001, 177.
2. Prim. I. Urbančič, *Poglavitne ideje slovenskih filozofov med sholastiko in neosholastiko*, Ljubljana, Slovenska matica, 1971, 186.
3. Prim. J. Ritter, *Historisches Wörter Buch der Philosophie*, vol. 10, Basel, Schwabe und CO Verlag, 1988, 1185.
4. A. Ušeničnik, Sv. Tomaž Akvinski in naša doba, v: *Izbrani spisi III*, Ljubljana, Jugoslovanska knjigarna, 1940, 77.
5. Prim. A. Stres, Ušeničnikov prispevek k neosholastičnemu spoznavoslovju, v: *Bogoslovni vestnik* 58 (1998), 187-207; A. Ule, *Logos spoznanja: osnove spoznavne teorije*, Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče, 2001, 3.
6. A. Stres, *n. d.*, 71.
7. J. L. Marion, Vpogled v metafiziko, v: *Phainomena* 17-18 (1996), Ljubljana, Nova revija, 1996, 65.
8. Prim. J. L. Marion, *n. d.*, 66.
9. Prim. T. Hribar, Objektivna realnost ideje Boga, v: *Phainomena* 17-18, 92-104.
10. A. Ušeničnik, Rene Descartes oče moderne filozofije, v: *Izbrani spisi III*, 107.
11. T. Akvinski, *In III Metaph.* lect. 1, v: A. Ušeničnik, *Filozofija sv. Tomaža* in novodobne filozofske smeri, v: *Izbrani spisi X*, Ljubljana, Jugoslovanska knjigarna 1941, 229.
12. A. Ušeničnik, *Rene Descartes oče moderne filozofije*, 110.
13. Prim. A. Ule, *n. d.*, 4-7.
14. A. Ušeničnik, *n. d.*, 113.
15. Prim. A. Ušeničnik, *n. d.*, 110.
16. Prim. A. Stres, *n. d.*, 195-204.
17. Prim. A. Stres, *n. d.*, 202.
18. R. Petkovšek, Osnove Ušeničnikovega spoznavoslovja, v: *Aleš Ušeničnik, čas in ideje. 1868-1952. Zbornik razprav s simpozija SAZU ob 50. obletnici smrti*, Celje, Mohorjeva družba, 2004, 253.
19. A. Ušeničnik, *Filozofija I. O spoznanju*, v: *Izbrani spisi VII*, Ljubljana, Jugoslovanska knjigarna, 1941, 50.
20. A. Ušeničnik, *n. d.*, 66.
21. Prim. A. Ušeničnik, *Filozofija I. O spoznanju*, 266.
22. Tako Ušeničnik, *prim. n. d.*, 54.

23. Prim. T. Hribar, »Zakoni bitja mišljenja«. Moderni filozof Aleš Ušeničnik, v: *Aleš Ušeničnik, čas in ideje*, 192.
24. Kant je svojo teorijo pojmoval kot kritizem, kritiko empirizma in racionalizma, vse dotedanje filozofije, ki je bila po njegovem mnenju dogmatična, ker se ni spraševala o pogojih možnosti spoznanja, o mejah možnega spoznanja. Čisto metafizično spoznanje po Kantu ni mogoče, ker s kategorijami razuma ni mogoče seči prek možnega izkustva. Prim. R. Petkovšek, *n. d.*, 255; prim. A. Ule, *n. d.*, 19-20.
25. Prim. R. Petkovšek, *n. d.*, 263-264. »Jaz je ime za tisto ISTO mišljenja IN biti. ... : ISTO je misliti IN biti, pravi Parmenid, in Ušeničnikovo ime za to ISTO ni nič drugega kakor (človekov) jaz.« T. Hribar, *n. d.*, 194.
26. Prim. R. Petkovšek, *n. d.*, 258-259.
27. Prim. A. Stres, *n. d.*, 345.
28. Prim. opomba 14.
29. Prim. E. Stein, Kaj je filozofija? Pogovor med Edmundom Husserlom in Tomažem Akvinskem, v: *Phainomena* 9-10 (1994), Ljubljana, Nova revija, 1994, 40-43.
30. A. Ušeničnik, *Sv. Tomaž Akvinski in naša doba*, 80.
31. A. Ušeničnik, *prav tam*, 73.
32. Prim. A. Ušeničnik, Filozofija sv. Tomaža Akvinskega in novodobne filozofske smeri, v: *Izbrani spisi X*, Ljubljana, Jugoslovanska knjigarna, 1941, 232-234.
33. A. Ušeničnik, *Sv. Tomaž Akvinski in naša doba*, 77.
34. A. Ušeničnik, *Filozofija I. O spoznanju*, 255.
35. Prim. A. Ušeničnik, *prav tam*, 256, 289.
36. Prim. A. Ušeničnik, *prav tam*, 277.
37. Prim. A. Ušeničnik, *n. d.*, 279.
38. A. Ušeničnik, *n. d.*, 280.
39. A. Ušeničnik, *n. d.*, 284. Vse to je Ušeničnik povzel po Tomažu Akvinskem; prim. *Summa theologiae I, q. 12, a. 12*: »Respondeo dicendum quod naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit, unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat, quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantur. Unde ex sensibilibus cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec eius essentia videri. Sed quia sunt eius effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perducere possumus, ut cognoscamus de Deo an est; et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire secundum quod est prima omnium causa, excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; et quod haec non remouentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit.
40. Prim. A. Ušeničnik, Filozofija II. O svetu in duševnosti, v: *Izbrani spisi VIII*, Ljubljana, Jugoslovanska knjigarna, 1941, 151; Prim. Rim 1,19-20; Mdr 13,1-9.
41. Prim. A. Ušeničnik, *n. d.*, 285.
42. Prim. URL = »http://en.wikipedia.org/wiki/Herbert_Spencer«. Menil je, da nespoznavno (unknowable) predstavlja zadnjo stopnjo v evoluciji religije, črtanje njenih zadnjih antropomorfih sledi.
43. Prim. A. Ušeničnik, Filozofija III. O duši in Bogu, v: *Izbrani spisi IX*, Ljubljana, Jugoslovanska knjigarna, 1941, 154-155.
44. Prim. T. Akvinski, *Summa theologiae I, q. 13, a. 11*; prim. J. Leskovec, *Recepcija Akvinčeve krščanske filozofije pri Etienneu Gilsonu*, diplomatska naloga, Ljubljana, Teološka fakulteta, 2006, 72-75.
45. Prim. B. Klun, Neosholastične osnove Ušeničnikove ontologije, v: *Aleš Ušeničnik 1868-1952. Čas in ideje*, Ljubljana, Mohorjeva družba, 2004, 227.
46. A. Ušeničnik, *n. d.*, 287, prevod T. Akvinski, *De potentia q. 7, a. 5, ad 14*: "Illud est ultimum cognitionis humanae de Deo, quoad sciat, se Deum nescire, in quantum cognoscit, illud, quod Deus est, omne ipsum, quod de eo intelligimus, excedere."
47. A. Ušeničnik, *n. d.*, 289.
48. A. Ušeničnik, *n. d.*, 292.
49. Prim. A. Ušeničnik, *n. d.*, 303.
50. Prim. B. Klun, *n. d.*, 225-230.
51. Prim. A. Stres, Etienne Gilson in krščanska filozofija, v: E. Gilson, *Ljubzen filozofov*, Ljubljana, Družina, 1996, 93.
52. A. Ušeničnik, *n. d.*, 314.
53. Prim. A. Ušeničnik, *n. d.*, 315.
54. Prim. opomba 30.
55. Prim. B. Klun, Sinn und Unedlichkeit. Eine phänomenologische Herausforderung, v: *Phainomena XVI* / 60-61 (2007),
56. I. Urbančič, *n. d.*, 308, 186.
57. I. Urbančič, *n. d.*, 235. Tu ne gre za napadanje staroste slovenske filozofije Ivana Urbančiča, ampak za poskus drugačnega prikaza slovenske neosholastike z njenim vrhom v Alešu Ušeničniku. Vsekakor se strinjamo, da je nekaterim neosholastikom (npr. pri nas Jeran) manjkalo umirjenega in premišljenega pristopa, ki bi mu šlo le za resnico, v odnosu do drugih filozofskih šol in njihovih predstavnikov. Med te zagotovo ne spadata Janez Evangelist Krek in Aleš Ušeničnik.

Zgodovinski spomin v Svetem pismu

Vsako resno raziskovanje zgodovine, ki je zajeta v Sveto pismo, vodi do spoznanja, da je ta zgodovina v celotni kulturni zgodovini človeštva edinstvena. Svetopisemska zgodovina je »karizmatična«, zato je celovita, univerzalna v najbolj popolnem pomenu besede, ker je ne določajo zunanji dogodki, temveč skrivnostni navdih v posameznikih, ki so bili posebej poklicani in so svojo in vesoljno zgodovino doživeli kot celoto; preteklost in prihodnost so doživeli kot sedanost, v različnih okoliščinah so zgodovino podali kot tok Božjega in človeškega življenja, ki se izteka v morje večne domovine. V Stari zavezi imamo nekaj ključnih dogodkov, ki so postali podlaga za tipološko aktualizacijo zgodovine v vseh kasnejših obdobjih: rešitev na ladji ob vesoljnem potopu, izhod Abrahama iz dežele visoke, a nasilne kulture v Mezopotamiji, pripravljenost Abrahama, da žrtvuje svojega edinega sina Izaka, izhod izvoljenega ljudstva iz egiptovske dežele, Mojzesovo srečanje z Bogom na Sinajski gori in razodetje postave, rešitev Izraela iz babilonskega izgnanstva. V Novi zavezi pa je vse osredotočeno na osebnost in poslanstvo Božjega Sina, ki ni prišel, da postavijo odpravi, temveč da jo dopolni. Nova zaveza ga predstavi kot središče časa, ki dopolnjuje zgodovinsko vizijo v razmerju do preteklosti vse do začetka sveta in v razmerju do izpolnitve na koncu.

Vsi ti dogodki so postali osnova različnih praznikov, ki so posebna priložnost, da se člani ljudstva zavejo pomena izvorov svoje kulture, doživijo glas lastne vesti in lastno identiteto, dobijo priložnost za obnovo duha,

okrepijo čut odgovornosti in zaznajo moč upanja, ki kaže v prihodnost. S tem se odpira vprašanje svetopisemskega pojmovanja kulture, ki je v moderni dobi v ospredju javne debate, in je podvržena najrazličnejšim razlagam glede izvora in pomena za našo samobitnost. Najbolj temeljno je vprašanje zunanje in notranje zveze med kulturo in religijo. Poglobljeno primerjalno raziskovanje svetovnih kultur in religij kaže, da je vsaka kultura vključevala določene oblike religije, a je večina kultur po propadu narodov in držav, ki so kulturo ustvarjale in širile, ostala nema priča tragike zgodovine brez prihodnosti. Vladarji sveta so skrbeli, da so njihovi arhitekti, kiparji, rezbarji in svečeniki čim bolj posrečeno posneli ideje in podobe bogov, ki so si jih sami zamislili. Med vladarji in plačanimi svečeniki je obstajalo popolno soglasje, ker so bili glasniki bogov najbolj predani častilci svojih vladarjev. Vladarjem se ni bilo treba bati upora svečenikov in čarovnikov, torej religije, pač pa močnejših vladarjev, ki so še bolj kakor oni uspeli religijo podrediti svoji oblasti. Skladno s tem so verski obredi posnemali dogajanje na nebu in na zemlji, vključevali veselje nad užitki sadov zemlje in zaklinjanje duhovom, da dežele ne bi zapustila sreča in blagostanje. Ko je končno vsak narod zadela nesreča, da je utonil pod navalom močnejše tuje sile, so podobe bogov klonile pod težo razvalin, glasovi plesa pa so za vedno utihnili.

Zob časa so preživele samo tiste religije, ki so po svojem izvoru in naravi v nasprotju z materialističnimi ali celo vulgarnimi po-

trebami, ker v središče postavljajo čudenje neznanih, presežnih in skrivnostnih sil, čut za vest in etiko. To se je v večji ali manjši meri zgodilo z nekaterimi kulturami antike, ki so v pesniških, filozofskih in drugih delih zapustile vsaj slutnjo o neznanem bogu, o večnem zakonu bogov, in o vesti, ki nas zavezuje k dobremu. To, kar je v večini velikih religij prišlo na dan kot slutnja, ideja, nazor, je v razodeti religiji starega Izraela postalo absolutni Božji zakon. V Svetem pismu

najdemo veliko pripovedi, modrostnih izrekov in pravnih odredb, ki spominjajo na skupno kulturno in religiozno izročilo starega Bližnjega vzhoda. Toda vse to izročilo preveva preroški duh, ki se napaja v neposrednih srečanjih med svetim Bogom in nekaterimi izbranimi preroki. Najbolj značilno je srečanje največjega med vsemi starozaveznimi preroki, Mojzesom, z Jahvejem ob gorečem grmu v Sinajski puščavi, ko je moral bežati iz Egipta, in na Sinajski gori, ko je svo-



je ljudstvo izpeljal iz Egipta. Ob gorečem grmu je Mojzes prejel razodetje, da je Jahve sveti Bog, ki vodi vso svetovno zgodovino, zato Mojzesa pooblašča, da podjarmljeno ljudstvo Izraela vodi v puščavo, da »mu bo služilo«. To pomeni razodetje narave Boga in posebnega poslanstva Izraela, ki ga določa Bog. Po izhodu iz Egipta je Mojzes na Sinajski gori prejel postavbo, ki določa vse postavke razodete religije. Bistvene postavke so, da je Bog sveti Bog, ki je ustvaril vesolje in vodi tok zgodovine s svojo modrostjo in previdnostjo, rešuje stiskane, kliče k pokorščini in glede na pokorščino oziroma nepokorščino določa življenje ali smrt za vsakega posameznika in za ves narod.

Ko se je Mojzes s tablami postave vrnil z gore, se je zgodila korenita zgodovinska prelomnica, ki za vse čase označi vsebinsko razmerje med kulturo in religijo. Medtem ko je Mojzes na Sinajski gori prejemal postavbo in ni smel zreti v sveto Božje obličje, je ljudstvo, ki ga je po Božjem naročilu izpeljal iz Egipta, izdelalo boga po svoji podobi. Nastalo je zlato tele, ki ponazarja celoto osebnosti in kolektivne kulture, ki ni vredna oznake »kultura«, kaj šele oznake »religija«. Duhovno ozračje je pričalo, da je šlo za očitno znamenje anti-kulture in anti-religije. Sledila je radikalna sodba, ki je za vse čase simbolno določila mejo med kulturo »po meri človeka« in razodeto religijo. Izhod iz Egipta, razodetje postavbe na Sinaju in sodba nad odpadniki ob zlatem teletu so dogodki, ki določajo vsebino svetopisemske religije. Vsebina teh dogodkov pa je veliko bolj daljnosežna, kakor se morda zdi na prvi pogled. Ti dogodki pomenijo prelom z avtonomno kulturo narodov, nekompromisen spopad z njo, torej neizbežen kulturni boj, in neprestano stremljenje po izhodu iz stanja kulture, ki jo določajo avtonomna in zato bolj ali manj sprevržena človeška merila. Razodeta religija je tako postala temelj in medij odpora proti oko-

lju, ki se ji zoperstavlja s svojimi kulturnimi in političnimi strukturami, ki kažejo v smer avtonomne opredelitve smisla in cilja življenja v okviru celotnega vesolja. V tem je razlaga, zakaj razodeta religija človekovo osebno dostojanstvo postavlja nad vsako kolektivno normo družbe, zakaj ne more pristati na kult kulture zaradi kulture, zavrača vsako enačenje vsebine in oblike, uveljavlja simbolno vlogo oblike ali podobe, se vztrajno upira vsem poskusom asimilacije in nekompromisno napoveduje smrt vseh samozvanih oblastnikov. Temeljno vodilo spopada Mojzesa po Božjem naročilu s faraonom je, da spoznajo, kdo je gospodar v deželi in rešitelj stiskanega ljudstva (2 Mz 6,7; 7,5; 9,14.29; 14,4.18). Vse to pa pomeni, da je edini cilj razodete religije spoznanje resnice in način življenja, ki omogoča, da resnica v vsej svoji bivanjski in zgodovinski strukturi pride do veljave.

Božanska narava razodete religije, ki v vseh sestavnih elementih organsko povezuje dogodek in zakon, zgodovino in pravo, najbolj izraža Božji odgovor na Jeremijev trenuten padec v vulgarno miselnost po meri človeka, ki pravi, da bo prerok kakor »bronast zid« proti lastnemu ljudstvu, ko bo govoril po Božjem navdihu (Jer 15,19-21):

*Če boš izrekal tehtne besede nič plehkega,
boš kakor moja usta.*

*Oni se morajo obrniti k tebi,
ti pa se ne smeš obrniti k njim.*

*Tedaj naredim iz tebe
z bronom utrjen zid proti temu ljudstvu.*

*Bojevali se bodo proti tebi,
pa te ne bodo premagali,
ker sem jaz s teboj,*

da te rešim in osvobodim, govori Gospod.

*Osvobodim te iz rok hudobnih
in odkupim iz pesti nasilnikov.*

Izhod iz Egipta tako vsestransko vsebinsko zaznamuje bistvo razodete religije v Izraelu,

da dobesedno pomeni izhod iz fizičnega suženjstva, iz vplivnega območja politeizma, magije, podržavljenih religioznih služb in kolektivnega obravnavanja etike. Zato izhod iz Egipta simbolno predstavlja vse oblike preseganja omejenih zemeljskih meril s slutnjo po neki drugi, dokončni domovini. Izhod iz Egipta je tako postal prvovrstna tema zgodovinskega spomina in hrepenenja po prihodnosti. Vsebina poslanstva izvoljenega ljudstva pomeni edinstveno in posebno mesto Izraela med vsemi narodi, s tem pa tudi poseben izziv za »zakrknjene« znotraj Izraela in znotraj drugih narodov, ki absolutne suverenosti Boga in popolne zavezanosti poslanstva Izraela nočejo sprejeti. Spopad med vero v edinega Boga, ki določa duhovno smer dožemanja vrednot, smisla in delovanja izvoljenega ljudstva in vsega človeštva, in med vsemi oblikami profane kulture, ki se kaže v modelih kulta človeške moči, stremljenja po avtonomni modrosti, zakonodaji brez upoštevanja Božje postave, določa način osvajanja obljubljenega dežele, način upora proti vdorom tujih kultov v obljubljenega deželo in način komunikacije s tujimi narodi.

Gre torej za temeljni spopad med »svetnim« in »duhovnim«, tako značilnim za celotno versko in teološko perspektivo Stare in Nove zaveze. Prerok Jeremija vidi glavno težavo v presoji moralnega stanja lastnega naroda v ugotovitvi, da mu je nezvesta lastna hiša (Jer 12,6). V Novi zavezi pa ta spopad izpostavi najprej Jezus sam, ko pravi:

Ne mislite, da sem prišel zato, da prinesem mir na zemljo; nisem prišel, da prinesem mir, ampak meč. Prišel sem, da ločim človeka od njegovega očeta, hčer od njene ma-

tere, snaho od njene tašče; in človekovi sovražniki bodo njegovi domači. Kdor ima rajši očeta ali mater kakor mene, ni mene vreden; in kdor ima rajši sina ali hčer kakor mene, ni mene vreden. Kdor ne sprejme svojega križa in ne hodi za menoj, ni mene vreden. Kdor najde svoje življenje, ga bo izgubil, in kdor izgubi svoje življenje zaradi mene, ga bo našel. (Mt 10,34-39; prim. Lk 12,51-53; 14,27).

Bistvo razodete religije je, da meja med svetnim in duhovnim ne gre predvsem med družinami, provincami in narodi, temveč sredi družine, sredi območja kulture tega ali onega naroda. Upor proti oboževanju kulture zaradi kulture in moči zaradi moči je neizprosna, za ceno življenja. Upor proti vsemu, kar ni naravno v najbolj pravem pomenu besede, posledično pomeni stalen klic k spreobrnitvi in neizbežen kelih mučeništva, ki ne more iti mimo, ne da ga zvesti pijejo. Opozicija modelom »tega sveta« deluje od zunaj in od znotraj, rezultat pa je strogo ločevanje med Izraelom in pravim Izraelom, med ljudstvom in pravim ljudstvom. Pravi Izrael sestavljajo tisti, ki premagajo zapeljivost videza resničnosti in kulture, predvsem pa zapeljivost skritih nagnjenj lastnega srca. Napetost med zvestobo in nezvestobo pa najbolj učinkovito označuje podoba zakona, ekskluzivne ljubezni in ljubosumnosti.

Izbrana literatura

Assmann, Jan. 1990. *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*. München: Verlag C. H. Beck.

Assmann, Jan. 1992. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Verlag C. H. Beck.

Gnostični evangeliji – poglavje zase

V eni od prejšnjih številčk smo razmišljali o sodobnem pogledu na kanonične in nekanonične evangeljske spise in o pravem mestu, ki si ga le-ti zaslužijo. Tokrat pa bomo napravili krajšo predstavitev ogromnega dela apokrifne evangeljske tradicije – gnostičnih spisov -, s pogledom uprtim v opredelitev gnostične »ideologije«.

Apokrifni evangeliji sestavljajo precej obsežen raznovrsten korpus. V njem najdemo: pripovedi o Jezusovem otroštvu, poročila o njegovi smrti in vstajenju, Jezusove izreke, dialoge z (vstalim) Jezusom, legende o Marijini smrti ...¹ Veliko jih je poznanih zgolj iz navedkov cerkvenih očetov ali iz ohranjenih fragmentov. Klasifikacija take pisane matrice tradicij je lahko izvedena na več načinov, neobhodna najosnovnejša razmejitev pa je ločitev besedil na gnostične in negnostične spise. Gnostična besedila predstavljajo namreč prav posebno kategorijo, ki jo moramo odmejiti od ostalih besedil, saj sodijo v kontekst razvejane krščanske herezije – gnosticizma -, ki je bila v svojem sporočilu popolnoma ločena od krščanske doktrine in se je razvijala v čisto samosvoji smeri. Negnostični spisi, ali vsaj tisti, ki nosijo zgolj sledi gnostičnih elementov, drugače pa so mnogo bližji ali celo zelo blizu Novi zavezi, pa so poglavje zase, saj sodijo v širšo sliko razvoja in življenja zgodnjekrščanske tradicije.

Gnosticizem – prva resnejša krščanska herezija

Dandanes so nam gnostični evangeliji na voljo zahvaljujoč odkritju knjižnice v Nag

Hammadiju. Najdba v zgornjem Egiptu, severovzhodno od Nag Hammadija se je zgodila leta 1945 in je razkrila 13 kodeksov, ki skupaj vsebujejo 48 različnih tekstov (nekaj jih je tudi podvojenih), od katerih je večina gnostičnega značaja. Poleg petih »evangelijev«, so med teksti tudi dela,² apokalipse, pisma, dialogi, skrivne knjige, spekulativni traktati, modrostna literatura, eksegetska dela, razprave o razodetju, molitve in različni traktati.³ Za nas, ki se posvečamo evangelijem, pa so seveda najbolj omembe vredni »evangeliji« oziroma različni spisi o Jezusu, ki si nadevajo tako ime. Le-ti so: evangelij Egipčanov (ki je drugačen od evangelija Egipčanov, ki ga omenjajo cerkveni očetje), Marijin evangelij, Filipov evangelij, Tomažev evangelij in evangelij resnice.

Pred najdbo v Nag Hammadiju nam je bilo na voljo precej manj primarnih virov za preučevanje gnosticizma,⁴ vendarle pa nam je bilo dostopno mnoštvo sekundarnih virov. Gnosticizem je bil namreč prva resnejša krščanska herezija, zato so proti njemu pisali mnogi cerkveni očetje: Justin, Irenej, Tertulijan, Hipolit, Epifanij ... Njihovi opisi sektaških prepričanj so gotovo deloma pristranski in tendenciozni ter se med seboj ne ujemajo popolnoma, toda kljub temu nikakor ne moremo reči, da so potvorjeni. Spisi cerkvenih očetov nam tako predstavljajo zanesljivo pričjo za privlačnost novega gibanja znotraj krščanstva in veliko vnemo s strani Cerkve, da bi se izognila potvorjenju svoje vere. Heretične ideje so bile mnogokrat tudi povod za teološko refleksijo Cerkve o svojem lastni doktrini in za

obdelavo kristoloških, trinitaričnih in kozmoloških učenj. Z najdbo korpusa spisov iz Nag Hamamdija smo sicer dobili večji pristop do spisov heretičnih skupin, proti katerim so pisali cerkveni očetje, in boljši vir za preučevanje gnostičnih »šol« prvih stoletij, vendar pa nismo doživeli kopernikanskega obrata. Splošna slika gnostičnih sekt, ki so jo orisali očetje, se z dostopnostjo virov za preučevanje ni dosti spremenila.⁵ Gnosticizem je bil prvi resnejši problem, s katerim se je srečevala prva Cerkev, in je težava, ki se je skozi celotno zgodovino nikoli ni otresla popolnoma. Ali vsaj nekaterih njegovih elementov. Vedno so obstajale takšne ali drugačne elitistične skupine, ki so zagovarjale različne načine samoodrešenja preko spoznanja. Najbližji nam je prav gotovo tako imenovani new age, ki pa po svoji naravi niti ni tako nov, ampak je le staro prepričanje v moderni preobleki. Posebno nevarnost znotraj same Cerkve pa je vedno predstavljalo osnovno prepričanje gnosticizma o zli naravi tega sveta in pomenu odrešitve iz le-tega.

Čeprav je gnosticizem izredno kompleksen pojav, ki še danes deli mnenja strokovnjakov, pa je neizpodbitno dejstvo to, da so gnostično obarvani evangeliji kasnejša reinterpretacija Jezusove osebe v skladu z gnostičnim verovanjem. Tako predstavljajo čisto samosvoj odmik od tradicije. Med prepričanjem, ki ga izražajo ti teksti, in med krščanskim ter judovskim verovanjem je ogromen prepad. Drugačna je že izhodiščna točka – odnos do sveta. Poudarjanje zle narave tega sveta in nujne odrešitve iz ujetosti vanj je diametralno nasproten starozaveznemu pojmovanju stvarjenja, kjer Bog ustvari svet in vidi, da je njegovo delo »zelo dobro« (1 Mz 1,31), in krščanskemu pojmovanju inkarnacije, kjer se je Bog učlovečil, privzel konkretno materialno naravo in s tem pokazal na njeno bistveno dobroto. Poglejmo si, kakšna ideologija leži v ozadju teh spisov oziroma katere so osnovne ideje, ki so jih oblikovale.

Problem gnosticizma oziroma gnoze

Ko se vprašamo o »ideologiji gnosticizma«, njenem nastanku in razvoju, pravzaprav naletimo na nekakšen gordijski voz. Gnostično pojmovanje sveta se je v prvih stoletjih razraslo v mogočno drevo s številnimi vejami, od katerih pa ima vsaka svoje specifične značilnosti. Na tem drevesu so najlaže določljive veje – različne sekte, zaradi razlik je težje določiti deblo – temeljne skupne značilnosti, še težje pa je najti korenine – izvor in podlago.

Gnostični sistemi

Gnostični sistemi bi si seveda zaslužili poglavje zase, toda naštejmo vsaj groba dejstva. Cerkveni očetje so za začetnika gnosticizma večinoma pojmovali Simona Čarodeja, figuro, ki se pojavi že v Apostolskih delih (prim. Apd 8). V drugih spisih Nove zaveze pa prihajajo na dan najzgodnejša trenja in konflikti med krščanstvom in gnostičnimi idejami, ob katerih sta se dobro izbrusili in definirali tako ena kot druga stran (Pavlova pisma, Janezova tradicija ...). Veliki gnostični sistemi so se oblikovali šele v drugem stoletju. Najpomembnejši učitelji gnoze so bili Bazilij, Markion (ki sicer ni bil striktno gnostičen teolog) ter Valentin. Njihova učenja so bila med seboj precej različna. Najvplivnejši izmed vseh sistemov ter hkrati tudi zadnji največji je bil valentinianski, ki pa sam v sebi tudi ni bil enoten, ampak zaznamovan z variabilnostjo. Zaključno poglavje v zgodbi antičnega gnosticizma predstavlja maniheizem, ki bi ga lahko poimenovali tudi prva gnostična svetovna religija. V Mezopotamiji ga je v 3. stoletju osnoval Mani in predstavlja poizkus sinteze religij. Manihejci so obdržali svoj vpliv tekom nadaljnjih stoletij in močno zaznamovali srednji vek predvsem na vzhodu; svojo de-

diščino pa so zapustili do današnjega dne v različnih gibanjih in sektah.⁶

Skupne značilnosti gnosticizma?

Čeprav so bili med seboj zelo različni, pa so si zgoraj omenjeni sistemi delili tudi skupne značilnosti, zaradi katerih jih lahko označimo kot gnostične. Žal pa te niso tako zlahka določljive. Če izpostavimo samo bolj »formalni« problem, se dilema pojavi že pri razlikovanju dveh podobnih pojmov: gnoza in gnosticizem. Kljub poizkusu uveljavitve veljavnih definicij leta 1966 v Messini (gnozo so označili kot znanje o božjih skrivnostih, ki je rezervirano zgolj za elitne skupine, gnosticizem pa kot razvit gnostični sistem drugega stoletja),⁷ do danes konsenz glede teh terminov še ni dosežen. Strokovnjaki se zavedajo, da problem poimenovanja še vedno ostaja, saj je predvsem prva definicija zelo splošna in nespecifična, oba termina pa sta še vedno mnogokrat uporabljena kot ekvivalenta. Toda to je zgolj ena izmed težav in z njo se mora spoprijeti vsak strokovnjak posebej. Do dokončne splošno sprejete definicije obeh pojmov je najboljša rešitev zaenkrat ta, da se vsak posameznik odloči za določeno poimenovanje in se ga dosledno drži.

Bolj kot terminološka dilema pa je za nas pomembnejše vprašanje, katere so bistvene in nepogrešljive značilnosti, ki tvorijo kategorijo gnosticizma oz. gnoze. Ker se ne moremo spuščati v poglobljeno razpravo, bomo za orientacijo predstavili pogled sodobnejšega poznavalca.

Kompleksen fenomen gnosticizma z vsemi njegovimi problematičnimi točkami dobro izpostavi Christoph Marksches v svoji knjigi *Gnosis, an introduction*.⁸ Avtor kritično pristopi h kompleksnemu vprašanju in že takoj na začetku zavrne definicijo terminov gnosticizem in gnoza iz šestdesetih let ter v svojem delu konstantno uporablja manj pogost termin »gnosis« - gnoza kot oznako ti-

pološkega modela, ki so ga ustvarili moderni strokovnjaki. Oriše različne pristope k obravnavanju pojava gnoze in poudari, da je raznolikost zornih kotov razumljiva in primerna, saj se je potrebno zavedati predvsem tega, da je enotni pomen gnoze sodobni konstrukt, ki pomaga pri raziskovanju. V knjigi kratko opiše zgodovinska dejstva in zaključi, da je bila gnoza poizkus interpretacije krščanstva, ki je želel krščanstvo napraviti bolj atraktivno na »trgu« religij in ga je želel približati takratnim filozofskim tokovom. Njegov vpil je bil velik tako v antiki, kot je tudi še danes. Kot deblo mogočnega drevesa gnosticizma Marksches izpostavi osem točk, ki definirajo tipološki model tega prepričanja. Sem spadajo: izkušnja totalno superiornega boga iz drugega sveta; razdelitev bitij po stopnjah; pojmovanje sveta kot zle kreacije; poseben stvarnik - demiurg; razlaga sveta, ki temelji na prepričanju, da je v ta svet padel božji element, ki v določenih ljudeh spi kot božja iskra; rešenik, ki se iz drugega sveta spusti na zemljo in nato zopet dvigne ter tako ljudem omogoči spoznanje; preko spoznanja (o božjem v njih samih) prihaja odrešitev ljudi; tendenca k dualizmu.⁹ Čeprav je res, da vsako kategoriziranje in definiranje pomeni omejevanje, Markschesov tipološki model povzame glavne elemente, ki dobro pokažejo centralno usmerjenost različnih gnostičnih skupin.

Kje so meje?

Sedaj, ko smo orisali bistvo gnosticizma, pa stopimo še na bolj delikatno področje - njegove meje. Kje se vse začne in kje konča? Ali je gnosticizem sad krščanske religije in je njegov »vzporeden pojav« ali pa lahko govorimo že o predkrščanskem fenomenu? Kot smo že omenili, je zaradi raznolikosti manifestacij opredelitev in terminološka jasnost gnosticizma otežkočena in meje žal ostajajo zamegljene. Zavedati pa se moramo predvsem dveh stvari. Prvič, da je gnosticizem se-

stavljen iz elementov različnih tradicij; in drugič, da je gnosticizem doživljal svoj razvoj in imel več stopenj. Čeprav v bistvu različen od njega je gnosticizem močno zaznamovan z določenimi aspekti judovstva, predvsem z modrostno in apokaliptično tradicijo; opazen je tudi vpliv iranskih in helenističnih tradicij. Ker gre za črpanje iz starodavnih izročil, je jasno, da se zametki gnostične miselnosti pokažejo že mnogo prej, preden so se razvile prve »šole« ali razviti sistemi. Neodgovorjeno vprašanje je le, kako in kdaj so se elementi različnih tradicij in okolij povezali in razvili na tak način, da je nastalo prepričanje, ki bi mu lahko dali lastno ime. Pred začetkom krščanstva ali vzporedno z njim?

Po mojem mnenju gre pri vprašanju o začetkih gnosticizma kot predkrščanskega ali znotrajkrščanskega gibanja velikokrat zgolj za vprašanje definicije o tem, kaj mislimo z začetki in z definicijo gnosticizma samega. Najgloblje korenine, najpristnejše zasnove segajo gotovo v predkrščansko dobo. Že v judovstvu se je razvijala struja, ki je pod vplivom zoroastričnih elementov poudarjala dualizem (kumranska skupnost, apokaliptični teksti nasploh). Iranska tradicija je poznala prepričanje o dveh principih, ki pa se je nato spremenilo v substancialno nasprotovanje med materijo in duhom. Grška filozofija in koncepti, ki so bistveno sooblikovali gnosticizem, so sejali svoj vpliv na Bližnji vzhod že od časa Aleksandra Velikega naprej (4. st. pr. Kr.). Sama semena novega gibanja so torej že te oblike in načini mišljenja znotraj drugih verovanj. Nemogoče pa je z gotovostjo povedati, kdaj so se ti elementi iz različnih kulturnih okolij spojili, radikalizirali in osnovali novo samostojno prepričanje. Neka jasna in fiksno določena ločnica ne more biti določljiva, še posebej ne pri novih sistemih idej, ki so zgolj reciklaža in preoblikovanje starih, že znanih misli. Človeška prepričanja niso togi in zacementirani kompleksi idej, ampak

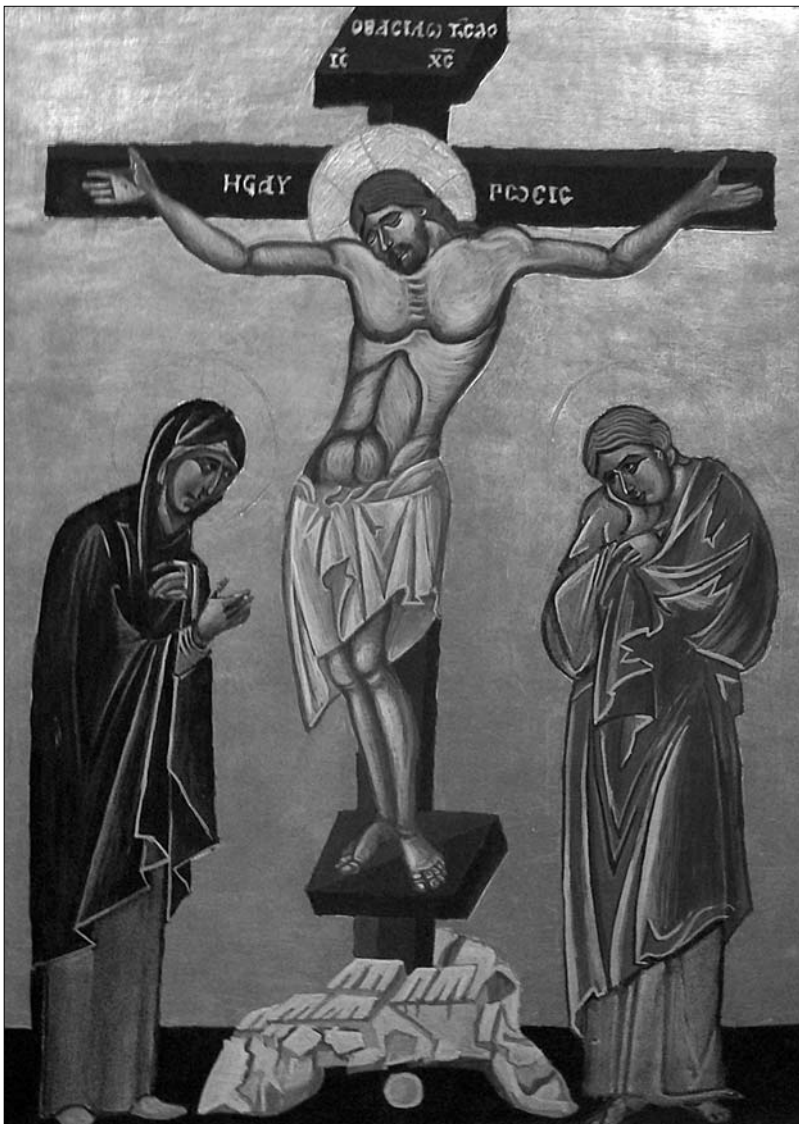
so živi odraz človekovih razmišljanj, ki s človekom živi in z njim diha. Iz starih in že znanih idej se z refleksijo in sintezo rojevajo nova. Toda pred točko, ko lahko govorimo o novi »verici«, je dolga pot razvijanja in reflektiranja idej. Naše definicije gnosticizma tako ostajajo vedno nepopolne in ne morejo zaobjeti celotne kompleksnosti pojava. Definicije namreč ne morejo zaobjeti dejstva zgodovinskega razvoja in časovnih stopenj.

Tomažev evangelij

Kljub težavam pri opredeljevanju definicije gnosticizma, pa velja splošen konsenz o tem, katera apokrifna besedila so gnostična – skoraj vsa so namreč popolnoma prežeta z bistvenimi elementi, ki so bili prisotni v razvityh gnostičnih sistemih. Edini spis, ki vzbuja dvome, je Tomažev evangelij, saj leži na zamgljeni meji med že definiranim sistemom verovanja gnosticizma in zgolj uporabljenimi in radikaliziranimi posameznimi elementi tega. Velja za enega najpomembnejših apokrifnih spisov in je bil deležen daleč največ pozornosti strokovnjakov v primerjavi z ostalimi besedili. Vzbuja največ zanimanja in tudi največ vprašanj. Zaradi veliko stičnih točk s sinoptiki je glavno vprašanje gotov njegov odnos do le-teh. Ali predstavlja njihovo osnovo ali kasnejšo interpretacijo? Toda po drugi strani se postavlja tudi vprašanje glede njegove povezave s prvo krščansko herezijo. Ali je klasifikacija spisa pod kategorijo gnosticizma upravičena ali ne. Odgovor na to vprašanje ni enostaven.¹⁰ Po eni strani teksta nikakor ne moremo primerjati z drugimi apokrifnimi spisi, najdenimi v knjižnici v Nag Hamamdiju. Tomaževi izreki ne odsevajo konkretno učenja nobene znane gnostične šole; prisotne ni nobene reinterpretacije starozaveznih zgodb niti razvitega mita o stvarjenju; iz logij ne moremo izluščiti nobenega zaokroženega in razdelanega sistema prepričanja. Vendar pa je to zgolj ena plat

resnice. Po drugi strani Tomaž eksplicitno izraža idejo o potrebnih odrešitvi s pomočjo spoznanja in zavrača ta materialni svet. Njegova posebnost je stalno ponavljajoč se klic k preobrazbi, da bo človek postal »samoten« in »nerazdeljen«, ter k združitvi nasprotnih polov. Transformiran človek, ki bo prešel nasprotja, bo prešel na drugo raven in se poenčil z Jezusom. Tak človek se bo vrnil k luči, iz katere je prišel. To bo odrešen človek. Ta

specifika sicer ni konkretna značilnost gnostičnih učenj, vendar pa, če k njej pristopimo globlje, vidimo, da mehanizmu razmišljanja botruje enaka osnova kot kasnejšim gnostičnim poudarkom o ločitvi duše od telesa. Izgleda, da je Tomaževa osnova nekakšno dualistično pojmovanje tega sveta (čeprav še vedno ni čisto jasno, za kakšne vrste dualizem gre). Ta dualizem pa mora človek preseči tako, da nasprotij ne bo več, ampak bo človek



postal nova stvarnost in bo zavzel do tega sveta popolnoma nov odnos.

Tomaž je iz enega zornega kota zaradi vzporednih mest zelo blizu kanoničnim bratom: ni gnostičen in ne spada v kategorijo spisov, ki si zaslužijo posebno obravnavanje zaradi eksplicitno drugačne osnove, na kateri temeljijo. Toda iz drugega vidika je njegovo sporočilo o Jezusu in o odrešenju oblikovano v skladu z idejami, ki so tuje krščanstvu in so kasneje postale temeljni kamni za zgradbo novega kompleksa verovanja – gnosticizma.

Alastair H. B. Logan, velik strokovnjak za zgodnjekrščansko herezijo gnosticizma pripisuje Tomaževemu evangeliju velik pomen ravno iz vidika oblikovanja gnostičnih sistemov. Logan pravi, da je Tomaž ključni spis, kar zadeva razvoj gnostičnih gibanj. Njegova prva najverjetnejša omemba se pojavi v delu Psevdo-Hippolita *Zavrnitev vseh herezij*, napisanem pred letom 222, in govori o njegovi uporabi med sekto Naassencev¹¹, (slovenskega prevoda žal ne poznam... v)ki se imenujejo gnostiki. Avtor nadalje preleti glavne smerice in vidike pri raziskovanju Tomaža in zaključki, da bi bilo na spis najbolje gledati kot na zbirko, ki združuje zgodnji predsinoptični material s sinoptičnim in kasnejšim; izhaja iz podobnega obdobja kot Janez, s katerim deli podobne koncepte; in se razvija v bolj gnostični in enkratitski smeri.¹² Loganov zaključek je, da se Tomaž nagiba v gnostično smer. Zato je našel tudi svoje mesto med gnostičnimi spisi v knjižnici Nag Hammadi in med Naassenci. Po mojem mnenju so Loganove opazke pravilne. Tomaževga evangelija namreč ne poskuša spraviti v noben okvir, ampak zgolj jasno izpelje: Tomaž izhaja iz krščanske osnove, vendar je interpretiran na nekrščanski način.

Zaključek

Kaj je torej to, kar si moramo zapomniti v zvezi z gnostičnimi evangeliji? Predvsem

dejstvo, da so del bogatega izročila, ki pa je bilo v osnovi nasprotno krščanskemu učenju. Gnosticizem je izredno zapleten pojav, ki ga ne moremo zaobjeti z eno definicijo in razložiti z eno teorijo. Njegov obstoj nam potrjuje bogastvo in rodovitnost antičnega človeka. Vendarle pa je to bogastvo popolnoma drugačno od krščanskega bogastva, ki ga je z učlovečenjem in smrtjo prinesel Jezus Kristus. Specifičnost vseh gnostičnih apokrifov ali tudi Tomaža, ki je zgolj delno gnostičen, je njihova »nekompatibilnost« s srčiko Nove zaveze: odrešilnim delom in smrtjo Jezusa Kristusa, ki je odrešil celega človeka: njegovo dušo in telo.

Gnostični evangeliji predstavljajo posebno poglavje zase ter so bogata osnova za raziskovanje zgodnjega gnosticizma, v nobenem primeru pa jih ne moremo jemati kot vir za iskanje zgodnje tradicije o Jezusu ali jih primerjati s kanoničnimi kot tudi ne z ostalimi nekanoničnimi evangeliji. Nesprejemljivo je pojmovanje, ki ga zagovarja na primer Elaine Pagels, da je krščanska gnostična tradicija o Jezusu zgolj eden izmed mnogih pogledov na njegovo osebo, ki so se razvili na začetku naše dobe, in je prav tako legitimen kot vsi ostali. Pagels zagovarja, da so, čeprav tako različne, vse tradicije o Jezusu pač zgolj interpretacije z različnih zornih kotov in nobene ne moremo označiti kot inferiorne glede na drugo, ker predstavlja pač zgolj pogled z drugačnega vidika. Tak pristop zmeče v isti koš jabolka in hruške in se ne ozira na očitna zgodovinska dejstva. Za laike je ta teorija morda na prvi pogled zelo privlačna in sprejemljiva, saj je sodobni svet zaznamovan z relativizacijo vrednot, kar se aplicira na mnoga področja. Toda že malo zdrave pameti nam pove, da nekritično enačenje spisov s popolnoma različnimi doktrinami ne vzdrži in da je tako imenovana »objektivnost«, ki na podlagi subjektivnega prepričanja ne ločuje tradicij, pravzaprav daleč od korektnosti. Dejs-

tvo je, da ima krščanska tradicija svoj izvor, ki je zgolj en – Jezus in za njim apostoli –, šele tekom razvoja pa se oblikujejo različni tokovi. Krščanska osnova je sicer dobila različne manifestacije osnovnega sporočila (štiri novozavezne evangelije), vendar pa moramo to bogastvo izražanja razlikovati od kasnejših »interpretacij«, ki so začele spreminjati samo bistvo. In gnostični evangeliji prav gotovo spadajo v kategorijo kasnejšega odmika od začetne tradicije, ki je spremenil ne zgolj izraz, ampak same temelje sporočila. Na drugih temeljih pa gnoza zgradi nove sisteme verovanja, ki so med seboj tudi zelo različni.

Viri in literatura

Buttrick G. A., Kepler T. S., Knox J., May H. G., Terrien S., Bucke E. S., 1962. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Nashville: Abingdon Press.

Conzelmann H., Lindemann A., 1988. *Interpreting the New Testament (Volume II)*. Massachusetts: Hendrickson Publishers.

Elliot J. K., 2005. *The Apocryphal New testament (A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation)*. Oxford: Clarendon Press.

Fitzmyer Joseph A., 1993. New Documents: Qumran and Gnostic writings, v: *The Bible in the Twenty-First Century*. Philadelphia: The Press International.

Freedman D. N., Herion G. A., Graf D. F., Pleins J. D., Beck A. B., 1992. *The Anchor Bible Dictionary (Volume II)*. New York: Doubleday.

Institute for Antiquity and Christianity, James McConkey Robinson, 2000. *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*. Leiden, Boston: Brill.

Klauck Hans-Josef, 2003. *Apocryphal Gospels (an Introduction)*. London – New York: T&T Clark International.

Logan Alastair H. B., 2002. Gnostic Gospels, v: *The Biblical World (Volume I)*. Abingdon – New York: Routledge, 315-316.

Markschies Christoph, 2003. *Gnosis: An Introduction*. London, New York: T&T Clark.

Robinson James M., 1986. *On Bridging the Gulf from Q to the Gospel of Thomas (or Vice Versa)*, In: Hedrick, Charles W. and Hodgson, Robert (Hg.), *Nag Hammadi, Gnosticism, & Early Christianity*. Peabody, Mass.: Hendrickson Publ., 127-175.

Robinson James, 2004. *The Nag Hammadi Gospels and the Fourfold Gospel*. V: *The*

Earliest Gospels. London – New York: T&T Clark International, 78-85.

1. Prim. J. K. Elliot, *The Apocryphal New testament (A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation)*, Oxford, Clarendon Press, 2005; Hans-Josef Klauck, *Apocryphal Gospels (an Introduction)*, London – New York, T&T Clark International, 2003.
2. Mišljena je literarna oblika, ki spominja na kanonična Apostolska dela.
3. Prim. Institute for Antiquity and Christianity, James McConkey Robinson, *The Coptic Gnostic Library: a complete edition of the Nag Hammadi codices*, Leiden, Boston, Brill, 2000.
4. Mednje lahko štejemo predvsem mandejsko literaturo, nekaj koptskih kodeksov in skrivnostni Corpus Hermeticum. Prim. Christoph Marksches, *Gnosis: an introduction*, London, New York, T&T Clark, 2003, 39-48, 59-65; H. Conzelmann, A. Lindemann, *Interpreting the New Testament*, Massachusetts, Hendrickson Publishers, 1988, 151-152;
5. Prim. Joseph A. Fitzmyer, *New Documents: Qumran and Gnostic writings, v: The Bible in the Twenty-First Century*, Philadelphia, The Press International, 1993, 22-25.
6. Prim. D. N. Freedman, G. A Herion, D. F. Graf, J. D. Pleins, A. B. Beck., *n.d.*, »gnosticism«; G. A Buttrick, T. S Kepler, J. Knox, H. G. May, S. Terrien, E. S. Bucke, *n. d.*, »gnosticism«; Christoph Marksches, *n. d.*, 67-117.
7. Gre za prost prevod avtorice, zato definicija ni postavljena v narekovaje. Povzeto po James M. Robinson, *On Bridging the Gulf from Q to the Gospel of Thomas (or Vice Versa)*, v: Hedrick, Charles W. and Hodgson, Robert (Hg.), *Nag Hammadi, Gnosticism, & Early Christianity*, Peabody, Mass., Hendrickson Publ., 1986, 127 -175.
8. Christoph Marksches, *n. d.*
9. Prim. Christoph Marksches, *n. d.*, 16-17.
10. Prim. D. N. Freedman, G. A Herion, D. F. Graf, J. D. Pleins, A. B. Beck, *The Anchor Bible Dictionary (Volume VI)*, Doubleday, New York 1992, »Thomas, gospel of«, 539; J. K. Elliot, *n. d.*; 124; Hans-Josef Klauck, *n. d.*, 108-109; James Robinson, *The Nag Hammadi Gospels and the Fourfold Gospel*, v: *The Earliest Gospels*, London – New York, T & T Clark International, 2004, 78-85.
11. Posebna gnostična sekta, ki se v angleščini imenuje sekta »naasenes«.
12. Alastair H. B. Logan, *Gnostic Gospels*, v: *The Biblical World (Volume I)*, Abingdon - New York, Routledge, 2002, 315-316.

Skice življenja

*Prideš in kot žarek sonca
vstopiš tiho, nenadoma
in nežno ogreješ.
Presenetiš dušo in pretreseš
jo s svojo močjo.
Ob tebi se prestrašena
umakne. U tvoji svetlobi
je vse tako nevredno.
Ko greš, izgine njen čar.
Začudena gleda. U tvoji
svetlobi je vse tako nebeško
lepo.
Poveš ji, da je svetloba ljubezen,
ki drži v naročju.*

Gospod, tvoja milost izpira zemljo z mojih misli in na situ duše ostajajo zlata zrna tvojih besed. Uem, kje zajemati. Uem, da smem. Okusila sem svežino in moč studencev žive vode. Pa pride dan, ki nasuje na moje oči gosto temo, bolečino, zlo. In kot da tečejo studenci po grebenih gora, v temne grape pa ne poniknejo nikoli ... moj Gospod in moj Bog ... - dokler ne zaslišim poleg sebe, v sebi žuborenja, življenja. Zajamem. Še sem slepa in nemočna, zlomljena in izgubljena. Okopam se, pijem. Ustanem močna, oči spet vidijo in tema ni temna in grapa ni strašna globel in spet se v soncu zasvetijo zlata zrnca. Ko se enkrat zavem tvoje prisotnosti, Gospod, ko vzamem s sabo na pot tvojo besedo, me sam pokličeš v dnevu stiske, besede v duši se zbudijo in prevpijejo bolečino in premagajo zlo.

*Hvala, Gospod, za jasnino neba.
Večernega.
Pod isto luno si stopil v čas
tedaj, moj Bog.*

*Pod istimi zvezdami
si sklenil pretrgano zavezo.
Pod istim nebom
ponovil Mojzesovo jagnje.
Ura teme. Zvečerilo se je.
Prijatelji s teboj.
Grenkoba
zavest
krhkosti
človeka
smrt
v srcu
vedel si.
Razlomil si kruh,
ga dal v spomin
in vino ...
a je za nekoga še
ostalo zlato tele pomembnejše.
Kri zaveze.
Kri jagnjeta bo ob Jahvetovem
prihodu v Egipt pričala za nas
in smrtne obsodbe ne bo
ker bo kri
če bo
Njegova
v nas zavest, bil je
upanje iz vere, bomo
tudi mi z njim deležni
kot tu beline
tam veličine neminljivosti.
Premagano Rdeče morje
prvič
drugič
nam v dokaz
tretjič
v upanje za nas
po kruhu,
spominu Nate,
po tvoji polni besedi.*

Še enkrat, moj Gospod, mi ponižno
pokažeš svoje obličje,
se skloniš do mojih nog.
Sklonil se boš do mojega groba.
Začel si že to noč, kmalu bo dokončano.
Pod oljkami sam s svojim Očetom.
Use ve. Use sprejme.
Za naše premrle duše ožgane,
da bi se ogrele in spoznale, da je
greh prepad in zaživele Gospodovo ljubezen.
Nikogar. Prijatelji širokih ust spijo. Křhki.
Prepozno za besede. Prihaja poljub.
Žaboli v srcu. Koli. Meči. Zvezan si, Gospod.
Široka usta se zaokrožijo v začudenje,
pogumno dušo skrči strah,
trdne noge se zašibijo in preizkusijo
svojo urnost. NOČ JE PRETEMNA.
človek premajhen. Kralj se je rodil?
Pod isto luno te peljejo. Pod istimi zvezdami
boš stal tam, v tih zasmeh.
Pod istim nebom se bodo priprave na
Jahvetov spomin končale. Ti boš - jagnje.
Use tam: klavci, nož, občinstvo - vsi mi.
Tako je pisano o jagnjetu. če tega ni, ni
velike noči, ni prehoda iz sužnosti, je smrt,
je voda grob. Jagnje mora biti!
To veš tudi ti, Gospod. Zato molk. TA STRAŠNI MOLK!
Ti veš vse, oni ne. Pomembneži smo!
Pa bi samo eno besedo resnice tedaj
izrekel in vsi bi bili nič. Ugnali smo te.
Križ bo tvoj. Jagnje torej imamo, zdaj pa brz
na velikonočni spomin.
Pljunki v obraz, zasmeh v obličje, udarci v telo...
padajo v globočino ljubezni.
U svojem trpljenju topi zlagano zlato tele in riše
nazaj v duše podobo resnice Njega, ki je.
Pridem in se ozrem. Pogledaš me. TISTI DAN mi
boš rekel: "Ozrla si se." In rekla bom: "Poznam te in tvoje oči."

*spolzi mi iz rok
ne vem kdaj
misel
srce
mir
in ostanem sama
z dnevom
ko te ni več
in tudi dan
se zgubi
morda v tisti dan
ko bo moje upanje
vstalo v luč spoznanja
iz oči v oči
držal si vse moje dni
v svojem naročju
vse izgubljeno
bo v tebi
najdeno
ljubezen*

*Use je bilo že enkrat tu,
v srcu in mislih in besedah.
Tudi pred Gospodom v iskrenosti in
ponižnosti. Pa se vrača.
Ponižnost? Sprejeti vedno znova,
pokekniti, se boriti ...
Gospod, strah me je tvoje pravičnosti,
strah tvoje jeze. Bojim se te vedno znova
prostiti odpuščanja, čeprav me obdaja morje tvoje
ljubezni. Deni me kakor pečat na svoje srce,
Rabuni, s seboj na križ me vzemi, Gospod, da ti bom
postajala podobna, moj Bog, da bom našla tvojo
podobo v sebi.*

*Solze gasijo
vulkan
starih bolečin
zareže spet
globoko
žareče
v pepel
počasi
tone
v prah
noči
srce
vse se zbudi
v novo jutro
nasmeha in
upajočega potrpljenja.
Žate bo, tvoj bo
večni objem
pečat kot poljub neminljivosti
in ples neskončnosti tedaj.*

*Spet je bil večer
tako samotnen
človeško
prazen
nerazumljivo
grenka
solza spomina
in vprašanje brez odgovora.
Mir pod križem
je dan ljubezni
tvoje
polne
nedoumljive
previsoke
pa vendar tu, otipljive
in odgovor si ti.
Gospod. Bog. človek. Rabuni.*

Pravljici

Prav zaradi ljubezni

Daleč stran od visokih stolpnic in glasnih avtomobilov je bil kraj, ki se je lahko postavljaj z najlepšim parkom. Drevesa kostanjev so bila tam najmogočnejša. Prav na robu, kjer je drevored že bežal v obrobni gozd, so bile stopnice. Nad njimi se je košato dvigovala bukev in na njeni najvišji veji je pel slavec.

Glas ptiča se je po navadi zilil s šelestenjem vetra, ki se je lovil z listi in stikal med vejami. Večina ljudi ptiča ni slišalo.

Neko popoldne, ko je sonce že vabilo v svojo bližino poletje, so tod prihiteli vznemirjeni koraki. Bilo je dekle. Oči je skrivala za temnimi očali, jokala je. Sedla je na stopnico. Hotela je odložiti misli. Njena preteklost pa je vse bolj bežala s solzami. Ko je njen glas potihnil, je vsa mirna puščala za sabo stopinje. Slavec se ni dovolil motiti. Dekle ga ni slišalo.

Znova se je vrnila. Tiho je sedla, opazovala je mogočno drevo, se dotikala listov in razpirala svoje misli. V njeno tišino je nežno stopil glas slavca. Razmišljanja so postala drugačna. Odstiral se je svet, ki ga dekle ni poznalo. Polna svežine se je poslovila od drevesa, stopnice in odšla.

Minevali so dnevi. Prišla je znova in sedla na stopnico. Nekaj jo je vznemirjalo in nato pomirilo, ji zastavljalo vprašanja in namigovalo piko. Nekaj je bilo tam, kar je čakalo nanjo, kar je pričakovala že leta. Dvignila je obraz do najvišjih vej bukve. Skušala je odkriti, kaj jo tod navdaja s tolikšnim mirom in od kod prihaja njegov zvok. Mar nebo odseva modrino, ki jo vedno sme vzeti s seboj?

Zagledala je ptiča. Tišina je postala bela. Nenavadno občutenje ji je sedlo v globino,

da je samo strmela. »Kdo si?« je šepetaje vprašala. Ptič pa je v strahu odletel.

Dekle je skušalo sestaviti zgodbo, vendar ji nemir ni pustil zvezd, lune, ni ji dovolil spanca. Vedno bolj je bila prepričana, da je ptič odgovor na skrivnostno tišino, na modrino.

Vse pogosteje je prihaja k svoji stopnici, z njo pa hrepenenje po skrivnosti, ki gnezdi v krošnji mogočnega drevesa. Ptič se je tiho vrnil, njene misli je spremljal s čarobnim glasom in čez mesece se je upal spusti iz višin. Počakal je dekle na njeni stopnici.

Ko je prišla, je slavec z globokimi očmi opazoval njeno presenečenje. Dekle je zaznavalo nekaj, česar še ni razumelo. Mar ljubi te oči?

V tistem hipu se je slavec spremenil v mladeniča. Oči so se jima zaiskrile. Mladenič je prijel dekličino roko. Zazrla sta se drug drugemu v oči. Deklica se je z obrazom bližala njegovim ustnicam, želela ga je poljubiti. Takrat pa se je mladenič spremenil nazaj v slavca in odletel izpred njenih oči. Deklica je zajokala.

Sleherni dan se je vračala k stopnici. Prisluskovala je. Iskala je misli. Ni jih bilo. Iskala je slavca. Slavec je bil tih in ponavadi je izginil.

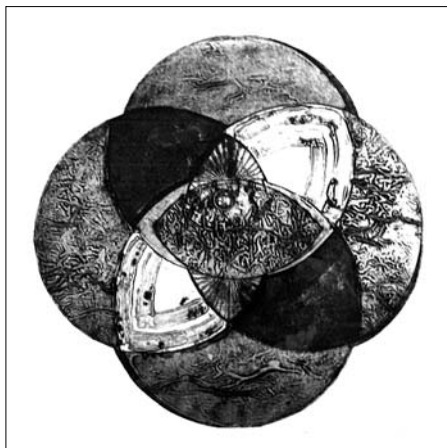
»Ljubim ga!« je šepetala med solzami. »Ljubi ga« je bil odmev vetra, da je slišal slavec, ki se je s perutmi še tesneje stikal k deblu. Čutil je, da bo urok znova pošel, saj ga ženska, ki je to postala, resnično ljubi.

Ob polni luni je stal pred njo moški, v svojih rokah je še nosil peruti, v glasu pesem slavca in v mislih hrepenenje svobode.

Potrebno je bilo ljubiti, da je moški preživel. Ko se je znova spremenil v slavca in izginil med mogočno krošnjo, se je v polžku ušesa slišal šepet; »Ker ga ljubiš.«

Nekoč, ko je čas, moški ostane moški, ženska je ženska, prav zaradi njune ljubezni postaneta družina.

Živita še danes v glasu radosti in v kapljicah solza prav zaradi ljubezni na obrobju najlepšega parka.



Volkulja

Nemir se je predramil z mano iz popoldanskega spanca. Čutim, da sem se med temi dnevi izgubila. Moram se poiskati. Ne vračam se z mislimi nazaj, ampak vem, kje je stopnica, drevo, kjer sem se prvič našla, spoznala.

Tja moram. Morda me čaka majhna deklica, otrok, ženska, mati, zaljubljenka ...

Ko zaprem vrata avtomobila, se razlije vame vonj akacije, zdaj cvete najlepše.

Ptice vlečejo svoj klepet in mogočna drevesa v svojih zelenih glavah nosijo senco. Sonce je v zahodu.

Pot je tu. Spuščam se po njej. Vidim ranjena stopala, ki ostajajo. Pri izviru mineralne vode ni gneče. Prijazen moški dovoli, da napolnim svojo stekleničko.

Ne ve, da me ta izvir, ki je globoko med koreninami mogočnih dreves, med temelji starih kultur, vpija nazaj v izvir. On, ki me vodi do moje prvobitnosti, do volkulje, ki ve smer, ki se pozna, ki teče. Ki se podi med visokimi travami in ne rani nobene cvetlice. Ki prisloni svoj rep k mogočnim deblom in

sanja še njihove sanje, ko so hrepeneli po nebu in risali ptice. Danes vse to imajo, pa so pozabili na resnico.

Dobivam tace volkulje, misel prepozna namig, da tečem, tulim in se ne ustavim. Da divjam v neskončen travnik že z vonjem poletja, slišim čričkovo vabilo ljubezni, čeprav je v njem slutnja smrti.

Mogočni hrast pod Belvijem me ustavi. Ležem k njegovim dvignjenim kolenom in z vlažno čeljustjo rosim zemljo. Sem s telesom globoko v času prej, z obrazom tukaj, in globočina utripa. Razdivjali so se vsi trenutki, ki so bili odveč. Imam samo še misel in obraz, ki ga naslonim na deblo, da me objame, še preden sonce leže in Janino zgosti mesec, še preden zamežikajo zvezde.

Volkulja se je umirila, zaspala je na deblu najmogočnejšega drevesa.

Zjutraj so v zarji vrtnarji odkrili deklico, ki se je zgodaj vračala s svojega teka. Nič ne bi bilo nenavadno, če ne bi njena košata griva spominjala na volkuljin rep.

Kaj je in kaj ni ekologija?

V uvodu si najprej pogledjmo nekaj misli, ki jih ob vprašanju, kaj je ekologija, najdemo na naših spletnih straneh. Tako lahko beremo:

»Ekologija je zelo razširjena veda, ki se ukvarja z odnosom človeka do okolja, s proučevanjem vpliva človekove dejavnosti na okolje ter s preprečevanjem ter odpravo posledic, ki jih povzročata človekovo poseganje v naravo.

Glavne dejavnosti ekologije so torej usmerjena v varstvo okolja oz. narave, ki združuje prizadevanja ljudi za uravnotežen odnos do narave ter naravnih procesov in pojavov, razumno rabo naravnih virov in dobrin ter vzdrževanje naravnega ravnotežja brez uničujočih posledic za vsa bitja našega planeta.

Naravne katastrofe, kopičenja toplogrednih plinov ter večanje ozonske luknje nas opominjajo in trkajo na našo zavest o nujnosti ekološko primernejšega odnosa do narave oz. okolja, kar je porok za ustrezne življenjske pogoje našim zanamcem.«

Ta pogled na ekologijo je skrajno antropocentričen in v nekem smislu zavajajoč, saj v ospredje narave postavlja človeka in enači ekologijo z naravovarstvom.

Bolje pa nam pojem ekologija, v našem primeru ekologija rastlin, predstavi spodnji odstavek, ki predstavlja delo raziskovalcev na Oddelku za ekologijo rastlin Biotehniške fakultete v Ljubljani.

»Raziskovalno delo je pretežno vezano na zgradbo in delovanje ekosistemov. Obsežne raziskave potekajo v vodnih in močvirnih ekosistemih ter na presihajočem Cerkniskem jezeru s poudarkom na primarnih producentih. Raziskave potekajo v sodelovanju z Oddelkom za kopenske in vodne ekosisteme (NIB). Posebej

se ukvarjamo z biotsko raznovrstnostjo epifitskih lišajev in ektomikoriznih gliv v različnih okoljih. Raziskave potekajo v sodelovanju s Katedro za aplikativno botaniko in ekofiziologijo Oddelka za agronomijo ter z Gozdraskim inštitutom Slovenije. V zadnjih letih raziskujemo tudi učinke povečanega sevanja UV-B na rastline v sodelovanju z Nacionalnim inštitutom za biologijo ter z raziskovalci z Univerze v Lundu (Švedska)...«

Ob predstavitvi oddelka za ekologijo živali na isti fakulteti lahko beremo:

»Raziskovalno delo je usmerjeno v raziskave vloge nekaterih živali v delovanju kopenskih ekosistemov, raziskave vplivov gospodarjenja z ekosistemom na biodiverziteti, ter še posebej na nekatere ogrožene živalske vrste. S favništičnimi, taksonomskimi in ekološkimi raziskavami strig, iščemo tudi odgovor, zakaj je biotska pestrost dinarskih gozdov tako izjemno velika. Z avtekološkim in sinekološkim proučevanjem velikih sesalcev, predvsem plenilcev kot sta divja mačka in ris, ugotavljamo njihov pomen v okolju ter s tem pomagamo pri postavljanju naravovarstvenih strategij varovanja le teh in njihovih habitatov.«

Očitno je, da v prvem odstavku pojem »ekologija« razumejo povsem drugače kot v spodnjih dveh odstavkih. V nadaljevanju podajam nekaj misli v zvezi s »problemom pojma ekologije«.

V zadnjem času se človek vedno bolj zaveda svoje neločljive povezanosti z naravo, pravzaprav bolj odvisnosti od nje. Narava nam nudi vire energije, kot so nafta, zemeljski plin, preko sile vode in vetra ustvarjamo električno energijo, po drugi strani suša in poplave ogrožajo znaten del prebivalstva. Po-

staja nas strah. Zato je zelo pomembno, da razčistimo z nekaterimi pojmi, ki jih mediji in posamezniki pogosto napačno uporabljajo, kar vodi v nejasnosti in slabše razumevanje. Eden od takih pojmov je beseda »ekologija«. Že v osnovni šoli, kjer otroke vzgajajo k odgovornemu odnosu do narave, varčevanju z vodo, recikliranju papirja itd. v okviru t.i. »eko šol«, lahko zaznamo napačno uporabo tega pojma. Ekologija namreč še zdaleč ni naravarstvo. Varovanje narave je morda le manjši del ekologije, ki je sama po sebi veliko bolj kompleksna. Obravnava odnose med organizmi in odnose med organizmi in njihovim okoljem v najširšem smislu. Zamislimo si zaplato gozda. Da bi razumeli, kaj se tam *v resnici dogaja*, moramo najprej poznati organizme, ki tam živijo. Ob vznožju dreves se za svetlobo bori podrast, še nižje se za svoj življenjski prostor borijo mahovi. Ti kot drobne gobice vsrkavajo vodo in jo zadržujejo, s tem omogočajo zadostno vlažnost zraka v gozdu. Med mahovimi rastlinicami najdejo svoj prostor številni hrošči, rakci, stonoge, v tanki plasti vode na lističih

živijo enocelične živali. Globlje v prsti je deževnik ravnokar v enega od svojih rogov privlekel list, ki ga bo kasneje, ko bo ta že precej razpadel, zaužil skupaj s prstjo. Tako deževnik prispeva h kroženju snovi v naravi. V rovih, ki ostajajo za deževnikom, se naseljujejo glive, svoje mesto pa v teh rovih najdejo tudi živali, ki jih sicer brez deževnika tam ne bi bilo. Med koreninami drevesa si svoj dom ustvarjajo mravlje. Hitijo po deblu navzgor in navzdol in v svoje bivališče odnašajo mrtve, pa tudi žive žuželke. Lišaji, ki jih najdemo na deblu, so prefinjeno sožitje med glivo in algo. Gre za sebično sodelovanje. Alga prispeva organske snovi, ki jih tvori s fotosintezo, gliva pa preko svojega telesa vsrkava vodo in minerale. Višje v drevesni krošnji gnezdiijo ptice. Brez vej ne bi bilo gnezda. V skrbi za mladiče pobirajo žuželke iz lubja in tako omejujejo njihovo populacijo. Drevo pa raste kvišku, da bi prestreglo čimveč svetlobe, ki jo bo s pomočjo zelenih molekul klorofila ujelo v organske snovi, ki bodo kasneje posredno ali neposredno na voljo vsem ostalim organizmom, ki tega en-





kratnega dogajanja ne zmorejo. To je le bežen in površen opis odnosov, ki vladajo med organizmi. Ti živijo na zemlji že milijone, celo milijarde let, v tem času pa so se nenehno prilagajali razmeram v svojem okolju in tako razvili včasih prav neverjetne prilagoditve.

Ob razumevanju te kompleksnosti lahko naravo počasi začnemo doumevati. Vse je kroženje. Vsa bitja, ki živijo na zemlji, so na nek način vključena v ta krog. Nihanja in propad vrst so naravno dogajanje, saj danes živi le 5% vrst organizmov, ki so kdajkoli živeli na zemlji. Spremembe torej so, a praviloma počasne, ki organizmom ponujajo možnost prilagajanja oz. postopne selekcije tistih, ki so sposobni bolje preživeti. Zadnje čase pa človek s svojim močnim in agresivnim vplivom preveč posega v to sicer ne preveč občutljivo ravnovesje. Narava teži k preživetju in najde pot. V kolikor pa so vplivi od zunaj premočni, se ravnovesje poruši.

Na naravo je torej potrebno gledati kompleksno, v vsej njeni prepletenosti in soodvisnosti.

Poučujem biologijo in sem tako postavljena pred velik izziv. Najlepše je mladim posredovati enkratnost in neverjetnost našega stvarstva, jih navduševati za lepote narave, saj marsikdo od njih nosi s seboj spomine na prijetne družinske izlete in je na nezaveden način zaznamovan z občutjem, da je narava nekaj lepega, nekaj, kar vedno pomirja. Po drugi strani pa je potrebno mladim predstaviti to neverjetno prepletenost odnosov med organizmi, kar pa včasih ni lahko. Terja veliko znanja in poglobljeno razlago.

Odstopanje od egocentričnosti je prvi pogoj za harmonično bivanje. Pogled *onkraj* vedno razširja obzorja. Tako se bodo mladi, ki bodo principe narave razumeli, lažje in bolj modro odločali v prihodnosti. Po drugi strani pa občudovanje narave, čudenje tej neverjetnosti dela človeka ponižnejšega in s tem tudi bolj v skladu s samim seboj. Človek, ki ne vidi le sebe, ampak tudi tisto, kar tiho biva okoli njega, bo razumel, zakaj je naravo potrebno ohranjati. Ker smo mi, ljudje, njen najbolj ranljivi del.

Boj proti klimatskim spremembam

Uvod

Še nikoli ni človeštvo tako kot v sodobnem svetu razpolagalo s sredstvi in možnostmi, da se prilagaja celo najbolj surovim klimatskim razmeram, a kljub temu škoda, ki jo človeštvo utrpi zaradi ekstremnih vremenskih in klimatskih razmer, iz leta v leto vrtoglavo narašča. Prav moderna tehnologija je tista, ki nam je omogočila, da smo v zrak začeli spuščati vse večje količine plinov, ki v naravi skrbijo za toplotno ravnovesje ozračja. Plini tople grede nam omogočajo razmeroma lagodno življenje na zemeljski površini, a človek je v zadnjih desetletjih predvsem z uporabo fosilnih goriv pomembno zvišal njihovo koncentracijo. Dodal je tudi nekatere spojine, ki jih v naravi ni, imajo pa dolgo življenjsko dobo in ogrožajo zaščitni ozonski plašč zemlje, ki nas varuje pred škodljivim delom UV sončnega sevanja; pojav poznamo pod imenom ozonska luknja (glej Agencija RS za okolje 2008).

Številne raziskave klimatskih sprememb so postale ena izmed najbolj pomembnih sodobnih aplikacij podnebnih podatkov; največji izziv je ločiti med spremembami, ki so posledica človekove dejavnosti, in naravnimi klimatskimi spremembami. Poleg znanstvenikov se je vse bolj začela zavedati tudi širša javnost, da se nam razsipno trošenje energije in onesnaževanje okolja lahko maščujeta. Vendar je izraz širša javnost geografsko zelo omejena, ker ZDA, Indija in Kitajska te zavesti še vedno nimajo. Sem pa spadajo tudi najrevnejše države, ki zaradi klimatskih sprememb najbolj trpijo (lakota, pomanjkanje

vode, insekti), niso pa se jim sposobne prilagoditi.

Klimatske spremembe

S terminom klimatske spremembe označujemo spreminjanje globalnega in regionalnega podnebja na Zemlji v daljšem časovnem obdobju. Segrevanje ozračja je ožji pojem od podnebnih sprememb in označuje povečanje povprečne temperature zraka in vode v zadnjih nekaj desetletjih. Večina strokovnjakov se strinja, da je tako močno povišanje temperatur v zadnjih tridesetih letih povzročil človek. Sicer pa lahko klimatske spremembe povzročajo:

- notranji dejavniki - naravni procesi Zemlje,
- zunanji vzroki, kot je na primer intenzivnost sončevega obsevanja,
- aktivnosti človeka, ki so v zadnjih stotih letih najbolj verjeten vzrok za podnebne spremembe.

Glavni vzrok za segrevanja ozračja je povečanje emisij ogljikovega dioksida (CO₂) v zraku, skupaj s povečanjem vsebnosti drugih toplogrednih plinov, ki povzročajo povečan učinek tople grede, med katerimi so tudi metan in dušikovi oksidi. Večina strokovnjakov na osnovi pridobljenih podatkov verjame v močno povezanost med emisijami CO₂ in višanjem temperature. Predvidena življenjska doba CO₂ v atmosferi je od 50 do 200 let, zato se bodo naša današnja dejanja na podnebjem poznala še zelo dolgo. Toplogredne pline proizvaja človek, in sicer:

- z izgorevanjem fosilnih goriv, s katerimi proizvede tri četrtine vseh emisij za trans-

port, produkcijo dobrin, proizvodnjo elektrike in druga področja;

- z usmerjeno rabo tal (npr. sekanjem gozdov) in kmetijstvom;
- v svojih gospodinjstvih.

Približno tretjina od okrog 40 milijard ton emisij ogljikovega dioksida (CO₂e), ki se sprosti vsako leto v svetu in povzroča učinek tople grede, prihaja od poljedelstva, gozdarstva, čiščenja tal in odpadkov. CO₂e pomeni ekvivalente CO₂, v katere se pretvarjajo drugi toplogredni plini – metan, smejalni plin (ki se uporablja v zobozdravstvu kot anestetik), fluorokarbone in industrijske pline (kot je žveplov heksafluorid) – s potencialom globalnega segrevanja. Metanov potencial globalnega segrevanja, na primer, je 21-krat večji od učinka CO₂, kar pomeni, da tona metana ustreza 21 tonami ogljikovega dioksida. Več kot dve tretjini toplogrednih plinov (okrog 27 milijard ton CO₂e) sta rezultat proizvodnje energije v elektrarnah, proizvodnje toplote in zgorevanja goriva v prometu. V Nemčiji,

na primer, 87 odstotkov toplogrednih plinov izhaja od uporabe energije, preostalih 13 odstotkov pa prihaja iz poljedelstva, kemične industrije in drugih virov (glej Jakupović 2007).

Emisije toplogrednih plinov so ozračje dodatno začele segrevati pred dvema stoletjema v času industrijske revolucije. V zadnjem stoletju, tj. med leti 1906 in 2005, se je na zemlji povprečna temperatura dvignila za 0,74 stopinj Celzija. V 20. stoletju so bile temperature blizu površja višje še za 0,6 stopinj Celzija. Od leta 1979, ko se je pričelo satelitsko merjenje, temperature na zemlji rastejo dvakrat hitreje, kot se segreva morje. Najnovejše poročilo Medvladnega odbora svetovne meteorološke organizacije (The Intergovernmental panel on Climate Change - IPCC)¹ predvideva rast globalnih temperatur do konca tega stoletja najverjetneje med 1,8 in 4 stopinj Celzija. Vse od leta 1900 se je Evropa segrevala bolj (z 0,95 stopinj Celzija odstotnega porasta), kot je znašalo svetov-



no povprečje, ki je bilo 0,74 stopinj Celzija. Zimske temperature so se dvigovale hitreje kot poletne. Segrevanje je bilo največje v severozahodni Rusiji in na Iberskem polotoku. Povprečna temperatura na svetu je konec prejšnjega stoletja porasla za od 1,8 do 4,2 stopinj Celzija, v Evropi pa kar za med 2,0 in 6,3 stopinjami Celzija.

Globalno segrevanje povzroča masovno taljenje ledenikov in snega po celem svetu, od Himalaje, Alp, Andov do Arktike ter Antarktike in je zelo izrazit pojav od leta 1980 dalje. Ledeniki na polih se danes talijo z ekstremno hitrostjo - trikrat hitreje kot pred dvajsetimi leti. Alpski ledeniki so se v obdobju 1980 do 2000 v povprečju stanjšali za 0,65 m letno. V zelo vročem poletju 2003 so se stanjšali kar za 3 m.

V letu 2007 je led na Severnem ledenem morju dosegel minimum, in sicer je njegov obseg znašal dva milijona kvadratnih kilometrov manj, kot je bilo njegovo povprečje v zadnjih 25 letih. Površina ledu, ki se je stopil na Arktiki samo v enem letu, je primerljiva s površino Pakistana ali Turčije. Strokovnjaki napovedujejo tudi, da bo do konca stoletja ostalo le še 5 odstotkov sedanjega volumna vseh svetovnih ledenikov. Taljenje ledu in dviganje morske gladine bo povzročilo tudi množično selitev t. i. okoljskih beguncev. Po nekaterih ocenah naj bi dvig morske gladine vplival na okoli 200 milijonov ljudi, posebno v državah, kot so Vietnam, Bangladeš, Kitajska, Indija, Tajska, Filipini idr. Dvig morske gladine bo zelo vplival tudi na obmorska mesta po vsem svetu.

Morska gladina naj bi se po napovedih IPCC-ja do konca stoletja dvignila za 1 meter. Druge napovedi pa opozarjajo, da se lahko morska gladina poveča celo za 6 metrov, če se bo taljenje ledu na Antarktiki nadaljevalo s sedanjim tempom. Sicer bodo po bolj uradnih napovedih v prihodnosti tudi vse pogostejša neurja, poplave bodo povzročale vse

več škode, vročinski valovi bodo pogostejši in bolj izraziti, nekatere bolezni, ki jih prenašajo od podnebnih razmer odvisne žuželke, se bodo širile na območja, kjer smo bili pred njimi doslej varni, trpeli bosta kakovost vode in zraka.

Strokovnjaki zaradi segrevanja oceanov in drugih vplivov globalnega segrevanja napovedujejo tudi malo verjetno, a zelo vplivno destabilizacijo obstoječih oceanskih tokov. Taljenje ledu na Grenlandiji naj bi med drugim ustavilo Zalivski tok, ki zahodni in severni Evropi prinaša sedanje milo podnebje. Zaradi zaustavitve Zalivskega toka bi v zahodni in severni Evropi imeli tako podnebje, kot ga danes poznajo v Sibiriji.

Lanske decembrske temperature v Sloveniji so bile namesto dolgoročnega povprečja 1,9 stopinj, 5,9 stopinj. Rast temperatur v zadnjih petdesetih letih znanstveniki pripisujejo izločanju ogljikovega dioksida (ostaja v atmosferi 500 let) in drugih plinov, ki povzročajo učinek tople grede. Znanstveniki napovedujejo, da se bo do leta 2100 povprečna temperatura povečala še za 2 do 6,3 stopinj.

Kljub neobstoju natančnih dolgoročnih merjenj, ki bi obsegala več stoletij, različne raziskave zaključujejo, da poleg naravnih dejavnikov na temperaturne spremembe najverjetneje vpliva človek, čeprav nekatere teorije segrevanje še vedno pripisujejo le naravnim vzrokom. Klimatski skeptiki se denimo trudijo dokazati, da so podnebne spremembe naravni cikli, ki so se dogajali že pred veliko leti, in se bo ozračje po letu 2012 ali 2015 spet začelo ohlajati.

Zadnje poročilo Medvladnega panela Svetovne meteorološke organizacije (glej Jakupović 2007) poudarja razločno dejstvo, da je delovanje ljudi pripeljalo do zvišanja povprečne globalne temperature od leta 1750, predvsem zaradi izgorevanja fosilnih goriv, poljedelske aktivnosti in spremembe uporabe zemlje. Napovedane posledice bodo ekstrem-

ni vremenski dogodki, ki vključujejo toplotne valove, obilno deževje in povišanje gladine morja. Posledice izjemno nevarnih sprememb bodo odvisne od dejavnosti, ki jih bodo ljudje izvajali v prihodnosti. Evropska unija je že določila kot cilj zmanjšanje oddajanja ogljikovega dioksida (CO₂), ki je glavni vzrok globalnega segrevanja, z ravni v letu 1990 za 20 odstotkov do leta 2020. Med sprejetimi ukrepi je tudi zmanjšanje izpustov CO₂ na 120 gramov po prevoženem kilometru od leta 2012 (današnji nivo je 160 gramov). V ZDA je Kalifornija prva sprejela predpis o zmanjšanju izpustov CO₂ za 25 odstotkov do leta 2020. Tudi Kitajska je začela razmišljati o podobnih korakih in je že namenila 175 milijard dolarjev za zaščito okolja v naslednjih petih letih.

Ekonomski učinki klimatskih sprememb

Ekonomske posledice globalnega segrevanja se razlikujejo od regije do regije in povsod niso nujno negativne. Da se nanje prilagodimo, je potreben čas, še bolj učinkovito pa je, če jih pravilno napovemo. K razumevanju problema klimatskih sprememb je precej prispevalo poročilo britanskega strokovnjaka sira Nicholasa Sterna, ki je prvi izračunal njihove ekonomske stroške (glej Jakupović 2007). Po poročilu bo nadaljnja rast emisij CO₂ pripeljala do povečevanja stroškov, povezanih s škodami, nastalimi zaradi klimatskih sprememb, na 20 odstotkov bruto domačega proizvoda (BDP) na leto. Uvajanje ukrepov, ki bi omejili rast temperature na manj kot dve stopnji Celzija, pa bi zmanjšalo stroške odpravljanja škod na približno en odstotek BDP-ja. S pravočasno uvedbo ukrepov za zmanjšanje izpustov CO₂ bi bilo svetovno gospodarstvo sposobno ublažiti udarce. Stroški za zmanjševanje podnebnih sprememb so trenutno še obvladljivi, vendar uspeh ni mogoč, če v zmanjšanje onesnaže-

vanja ne bodo vključeni tudi ostali veliki igralci v svetovnem gospodarstvu, kot so ZDA, Indija in Kitajska.

V ZDA skrbi za varovanje okolja in zmanjšanju globalnega segrevanja trenutno še ne dajejo nobenega posebnega poudarka, ravno nasprotno, gibanje proti globalnemu segrevanju je za mnoge Američane histerija. Tudi njihova uradna politika zaenkrat še ne načrtuje nobenih ukrepov, čeprav so največji onesnaževalec ozračja s 24 odstotki vsega svetovnega izpusta ogljikovega dioksida. Njihov avtomobilski park prispeva 25 odstotkov (1,8 milijard metričnih ton leta 2003), evropski le polovico tega, kajti do sedaj so vlagali več kot drugi v čistejše motorje. Le 2,5 odstotka energije ZDA proizvedejo iz obnovljivih virov (brez hidrocentral). Največji odpor omejevanju emisij je med tremi največjimi ameriški proizvajalci avtomobilov ter v naftni industriji. Ti gospodarski panogi, poleg kmetijstva, imata odločilen vpliv na ameriško gospodarsko in zunanjo politiko, ki predvsem sledita lastnim interesom (glej Sjekloča 2007).

Kitajsko trenutno prav tako še ne skrbi za okolje, ker je njen prvi cilj, ujeti razvite države. Ima pa zakon iz leta 2005, s katerim se je zavezala, da bo do leta 2020 povečala uporabo energije iz obnovljivih virov s sedanjega odstotka na 10 odstotkov (glej Sjekloča 2007). Kitajska je največji uporabnik premoega na svetu (glej Jakupović 2007), ki pa je največji onesnaževalec okolja. Z njegovo uporabo bo z oddajanjem emisij CO₂ predvidoma v letu 2010 prehitela ZDA. Kljub temu pa so emisije na Kitajskem še zmeraj skromne, gledano na število prebivalcev – približno 4 tone CO₂ na prebivalca v primerjavi z 10 tonami v Nemčiji ali 20 tonami v ZDA.

Evropska unija daje velik poudarek na okoljevarstveni politiki, vendar je prispevek njenih držav članic zelo različen; Nemčija je med leti 1990 in 2004 zmanjšala emisijo to-



plogrednih plinov za 17 odstotkov, Velika Britanija za 14 odstotkov, Francija pa za odstotek (glej Sjekloča 2007). Emisije toplogrednih plinov so se v preteklih letih povečale v večini evropskih držav, ta trend pa naj bi se predvidoma nadaljeval tudi v prihodnosti. V večini držav so sprejeli nacionalne programe za zmanjšanje emisij, vendar pa bodo nekatere države pri doseganju kjotskih ciljev še vedno imele težave. Da bi povečanje temperature omejili na največ 2 stopinji Celzija nad ravnmi v predindustrijskem obdobju, kar je cilj, ki ga je kot nujnega za preprečitev nesprejemljivih vplivov podnebnih sprememb v prihodnosti predlagala EU, bo treba globalne emisije do leta 2050 zmanjšati za do 50 odstotkov.

UNDP Human Development Report 2006 (v Sjekloča 2007) navaja, da se revnejše države s težavo prilagajajo klimatskim spremembam. Tako je prehrabena varnost revnejših še bolj ogrožena. Več kot 90 odstotkov prebivalstva v podsaharski Afriki je odvisno

od kmetijstva, ki se prilagaja naravnim ciklusom in padavinam. Poročilo ugotavlja, da klimatske spremembe ogrožajo kmetijstvo in ruralni razvoj, vodni viri presihajo, povečana je možnost ekstremne revščine in lakote, ekstremne klimatske razmere povečujejo možnost poplav in suš, topljenje ledenikov pa zmanjšuje dostop do sveže vode.

Najvidnejša posledica klimatskih sprememb bo, poleg škode zaradi naravnih katastrof in izgube življenj, nižja stopnja gospodarskega razvoja in povečanje sredstev za raziskave. Vendar ni nujno, da bo stopnja razvoja drastično nižja, kajti nova tehnologija bo odprla več milijonov delovnih mest. Raziskava Shell UK iz oktobra 2006 (v Sjekloča 2007) trdi, da bi boj proti globalnemu segrevanju Veliko Britanijo stal 0,3 odstotka družbenega proizvoda, vendar pa bi se v naslednjem desetletju pojavilo za 55 milijard dolarjev novih poslovnih možnosti. Ker naj bi globalni trg za nove tehnologije že v naslednjih petih letih dosegel vrednost tisoč milijard

dolarjev, je realno pričakovati pozitiven končni rezultat za globalno gospodarstvo.

Segrevanje lahko najbolj vpliva na naslednje sektorje (v Sjekloča 2007):

- kmetijstvo (ni nujno, da je vpliv le negativen);
- zavarovalništvo (velike izgube zaradi naravnih katastrof ali izguba zavarovancev zaradi podražitev);
- energija (povečanje porabe in spremembe v strukturi);
- gozdarstvo (zamenjava drevesnih vrst);
- turizem in okolje (izumiranje številnih vrst živih organizmov, ki se ne morejo prilagoditi, izguba turističnih destinacij, dvig morske gladine, nevarnosti naravnih katastrof ...);
- letalski promet (ostrejši predpisi);

S potrošnikovega stališča bi globalno segrevanje imelo naslednje posledice (Kahn v Sjekloča 2007):

- višji stroški za potovanja;
- rast cen hrane;
- učinki na zdravje.

Boj proti podnebnim spremembam

Svetovne organizacije

Leta 1988 sta bila s sodelovanjem Svetovne meteorološke organizacije (WMO) ustanovljen Mednarodni odbor za klimatske spremembe (IPCC) in Okoljski program Združenih narodov (UNEP). Njune glavne usmeritve so:

- dostopnost znanstvenih in družbeno-ekonomskih informacij o klimatskih spremembah in njihovih vplivih na ublažitev klimatskih sprememb in prilagoditvah na le-te in
- zagotavljanje znanstveno/tehničnih/družbeno-ekonomskih nasvetov za potrebe konferenc pri Združenih narodih glede Okvirne konvencije o klimatskih spremembah (UNFCCC).

Vse od leta 1990 je IPCC objavil številna poročila in ugotovitve, dokumente ter me-

todologije itd., ki so bili osnovne referenčne številnim političnim voditeljem, znanstvenikom in ostalim strokovnjakom. V začetku februarja 2007 je izšlo četrto delno poročilo, pri katerem je sodelovalo 600 znanstvenikov iz 40 držav, ki predvideva drastične podnebne spremembe. Poročilu ni odrekati znanstvenosti, toda njegovo avtoriteto spodjeda dejstvo, da je posledica političnega konsenza med članicami OZN ali Svetovne meteorološke organizacije (WMO). Nekateri menijo, da so njegove napovedi, zaradi političnih razlogov, preveč konzervativne.

Evropa in ostale industrializirane države

Evropska unija je najbolj dejavna svetovna regija pri boju proti klimatskim spremembam. V okviru tega boja se je pridružila protokolu Okvirne konvencije OZN o spremembi podnebja (ki izvira iz leta 1992), ki je bil sklenjen decembra 1997 v Kjotu na Japonskem, od koder izvira tudi poimenovanje „Kjotski protokol“. Veljati je začel 16. februarja 2005 in danes pri njem sodeluje več kot 150 držav, kar je 90 odstotkov svetovnega prebivalstva. Njegovo prvo ciljno obdobje predstavlja šele prvi korak pri obravnavi podnebnih sprememb.

Skupnost Evropske unije in države članice so sprejele niz pobud za odziv na obveznosti iz Kjota. Leta 2000 je Komisija uvedla Evropski program o spremembi podnebja, da bi skupaj s strokovnjaki iz držav članic, industrijo in nevladnimi organizacijami opredelila politike in evropske ukrepe, ki bi bili najobetavnejši in najučinkovitejši glede stroškov in koristi. Rezultat je skoraj 35 zakonodajnih ali drugih pobud, od katerih se večina že uporablja. Med najpomembnejšimi in najbolj inovativnimi je evropski sistem za trgovanje s pravicami do emisij toplogrednih plinov, ki je začel veljati 1. januarja 2005. Ta edins-

tveni sistem na svetu zajema 11 500 industrijskih območij, ki so odgovorna za skoraj polovico emisij CO₂, glavnega toplogrednega plina, v EU. Vsako območje dobi omejeno količino pravic do emisij za posamezno leto, s čimer se ustvari zgornja meja emisij. Trg omogoča, da naprave zmanjšajo svoje emisije na stroškovno najučinkovitejši način. Druge pobude, ki izvirajo iz programa, poskušajo povečati tržni delež obnovljivih virov energije, izboljšati energetske učinkovitost novih zgradb ali zmanjšati porabo goriva novih vozil.

Evropska unija je marca 2007 sprejela ambiciozne načrte glede ukrepanja za ublažitev podnebnih sprememb, in sicer (EPP 2008: 19):

- spodbujanje energetske učinkovitosti z zmanjšanjem porabe energije v državah članicah EU za 20 odstotkov,
- 20 odstotno zmanjšanje emisij toplogrednih plinov;

- 20 odstotno povečanje uporabe obnovljivih energetskih virov do leta 2020.

V okviru Kjotskega protokola se je večina industrializiranih držav zavezala, da bo emisije toplogrednih plinov v obdobju 2008-2012 omejila ali zmanjšala glede na raven iz leta 1990. 15 držav članic Evropske unije iz tistega obdobja se je zavezalo, da bodo v obdobju 2008-2012 zmanjšale skupne emisije za 8 odstotkov v primerjavi z letom 1990. Glavni viri teh plinov so izgorevanje fosilnih goriv, kot sta premog in nafta, ter uničevanje gozdov in nekatere oblike kmetovanja. ZDA protokola niso ratificirale, z obrazložitvijo, da bi gospodarstvu preveč škodoval, kar je v skladu z njihovim ideološkim pojmovanjem kapitalizma (glej Sjekloča 2007). Osnovni razlog, zakaj protokola ne ratificirajo, je v tem, da ni jasno, kakšni bodo pozitivni rezultati v primeru zmanjšanja emisije toplogrednih plinov. ZDA zato predlagajo postopno pril-



gajanje toplejšemu podnebjju, uvajanje novih materialov in novih kmetijskih kultur.

Nadaljevanje obveznosti Kjotskega protokola predstavlja Časovni načrt z Balijsa, ki je bil sprejet decembra lani na Okoljski konferenci o podnebnih spremembah. Načrt je soglasno podprlo vseh 187 pogodbenic okvirne konvencije Združenih narodov o podnebnih spremembah (UNFCCC). Gre za dokument, ki sicer ne vsebuje obvez, vsebuje pa časovni razpored za pogajalce, ukrepe za zmanjšanje onesnaževanja in način, kako finančno pomagati revnim državam pri prilaganju podnebnim spremembam.

Prilagoditev podnebnim spremembam

Mnoge rešitve, ki jih bo treba uvesti, so praktično že na voljo in k njim lahko pripomore tudi vsak posameznik. S prenovo stare stavbe je na primer moč prihraniti 56 odstotkov toplote, potrebne za ogrevanje sob, kar pa pomeni 80 odstotkov porabe energije zasebne hiše. Z boljšo promocijo in večjo prodajo hibridnih avtomobilov bi se lahko dokaj zmanjšali izpusti CO₂. Z uporabo varčnih luči in svetlečih diod lahko prihranimo do 80 odstotkov energije za osvetljevanje. Mnoge gospodinjske aparate lahko uporabljamo tudi s 75 odstotki manj električne energije (glej Jakupović 2007).

Velike možnosti zmanjšanja emisij CO₂ dajejo elektrarne, v katerih povečanje učinkovitosti za nekaj odstotkov prinaša zmanjšanje oddajanja CO₂ tudi do 80 odstotkov. Pomemben korak v smeri izboljšanja učinkovitosti je postopek uplinjanja premoga, ki ga je razvilo švicarsko podjetje Swiss Sustec (glej Jakupović 2007). V postopku nastaja umetni plin, ki se lahko pretvori v CO₂ in vodik. Oglikov dioksid se lahko shrani pod zemljo, medtem ko izgorevanje vodika skoraj ne proizvaja onesnaževalcev. Druga rešitev je razvoj hibridnih elektrarn, ki združujejo dobre stra-

ni gorivnih celic in plinskih turbin, z učinkovitostjo 70 odstotkov.

Pomembne možnosti zmanjševanja škod za okolje prinašajo tudi obnovljivi viri energije (glej Jakupović 2007). Današnja prostrana polja vetrnic na kopnem in tudi na morju proizvajajo električno energijo za milijone hiš. Možno je tudi izkoriščanje toplote iz globin Zemlje brez oddajanja CO₂. Siemens končuje geotermalno elektrarno v bližini Münchna, ki bo oskrbovala 6000 gospodinjstev z energijo in 20.000 s toploto. Energijo je, nenazadnje, mogoče pridobivati tudi iz odpadkov.

Mnoga napredna svetovna podjetja že vlagajo pomembna sredstva v razvoj okolju prijaznih tehnologij. Mnoga evropska podjetja so že pristopila pobudi 3C (Combating Climate Change – Boj proti klimatskim spremembam), ki jo je začetku leta 2007 promoviral švedska energetska družba Vattenfall (glej Jakupović 2007). Cilj 3C je spodbujanje združenih prizadevanj vlad, poslovnih krogov in potrošnikov za širjenje gospodarstva, temelječega na nizkih izpustih CO₂.

Strategija zmanjševanja negativnih vplivov na okolje bi morala biti naslednja (v Sjekloča 2007):

- bolj učinkovita poraba energentov (izolacija, nove tehnologije, kvalitetnejši motorji, druge oblike varčevanja);
- prehod na obnovljive vire (elektrovoltaični, vetrni, geotermalni, biomasa);
- nove poslovne priložnosti pa bi se pojavile z ostrejšimi standardi v gradbeništvu, z novimi biogorivi ter v obnovljivih virih energije.

Pri prilagoditvi na novo tehnologijo pa ne smemo zanemariti stroškov vpeljave novih načinov dela in obdelave. Nekateri stroški so visoki in zahtevajo dolgoročno povrnitev, nekateri ukrepi pa ne zahtevajo velikih vlaganj, bi pa z njimi lahko že marsikaj spremenili glede varovanja okolja. Takšen

ukrep bi bil zaostritev predpisov pri avtomobilskih motorjih (glej Sjekloča 2007). Seveda posega ni lahko izpeljati, kajti interesi avtomobilске industrije in naftnih družb se gajo vse do vrhov, kjer se planira in izvaja ekonomska politika.

Zaključek

Okoljski problemi in z njimi povezane klimatske spremembe so v svojem temelju družbenega izvora. Njihovo nastajanje, preprečevanje in razumevanje ne more biti uspešno brez vključitve različnih družbenih ved in seveda prizadevanj vsakega posameznika in hkrati vsega človeštva. Vrednostne usmeritve glede posegov v naravo, konfliktni interesi pri izrabi prostora in naravnih virov ter ohranjanje naravne dediščine pred neodgovornimi posegi "civilizacije", so temeljne sociološke teme. Žal se tega še vedno premalo zavedamo, ko iščemo krivce za trenutne razmere drugje.

Današnje posledice klimatskih sprememb so odsev problemov znotraj družbe. Ločitev ekološke probleme od družbenih ali zmanjševanje pomena te povezave bi pomenilo popolno zanikanje dejanskih vzrokov ekološke krize. Ekološka družba namreč predpostavlja ne samo zavrnitve dominantnega modela razvoja, temveč tudi definicije samega razvoja. Vsak drug pristop, ki se izogiba tej osnovni kritiki in torej implicitno pristaja na brezobzirni kapitalizem, ki ima pred očmi samo lastni dobiček, ne pa tudi širše družbene blaginje in skrbi za okolje. Na to pa niso imuni niti razni alternativni modeli pomoči, kot so »trajnostni razvoj«, »trgovina namesto pomoči«, ali »zeleni«, »ekološki« kapitalizem, ki lahko prav tako vodijo zgolj k nadaljnjemu

povečevanju bede, izkoriščanja, kulturnega opustošenja in ekološkega uničenja.

Viri:

- Houghton, J.T. et al. (2001). Climate Change 2001: The Scientific Basis. Chambridge University Press. Dostopno na: http://www.ldeo.columbia.edu/dees/V1003/readings/IPCC%202001%20TAR/WGI_TARFRONT.pdf (15. 5. 2008).
- Jakupović, Esad (2007). Okolju prijazni megavati. Dostopno na: http://www.mojmikro.si/geekfest/pogled_naprej/okolju_prijazni_megavati (15. 4. 2008).
- Sjekloča, Marko (2007). Učinki globalnega segrevanja na ekonomijo. V Bančni vestnik. Dostopno na: <http://www.markosj.net/segrevanje.htm> (18. 4. 2008).
- (2005). Leto življenja Evrope 2005 - Klimatske spremembe. Dostopno na: http://europa.eu/abc/europein2005/climate-change_sl.htm (18. 4. 2008).
- (2006). Delovni program Evropske komisije za leto 2007. Dostopno na: http://www.uni-lj.si/files/ULJ/userfiles/ulj/razis_razv_projekti/Dokumenti/SBRA-30-2006.pdf (15. 5. 2008).
- (2007). Okolje Evrope - Četrta presoja. Povzetek. State of the environment report No 2/2007. Dostopno na: http://reports.sl.eea.europa.eu/state_of_environment_report_2007_2/sl/index_html_local (15. 5. 2008).
- (2008). Agencija Republike Slovenije za okolje in prostor: Podnebne spremembe. Dostopno na: <http://www.arso.gov.si/podnebne%20spremembe/> (15. 5. 2008).
- (2008): EPP - Combatting Climate Change: Our responsibility for Future generations. Adopted by the EPP Political Bureau on 7 February 2008 in Madrid.
- (2008). Okoljska konferenca na Baliu. Dostopno na: <http://www.energetik.ws/viewPage/67/8> (17. 5. 2008).

1. Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) je ustanovila Mednarodna meteorološka organizacija leta 1988. Več o tem v nadaljevanju pod poglavjem Boj proti podnebnim spremembam.

Ekologija je predvsem moralni in ne tehnični problem

Al Gore je s svojo uspešnico *Neprijetna resnica* dokončno postavil v ospredje svetovne medijske javnosti ekološko vprašanje. Ekologija je globalni problem, ker ne spoštuje nobenih človeških (političnih) meja. Umazanija, ki jo spuščajo Italijani v zrak nad Padsko nižino, ne spoštuje naše meje in se iz deževnih oblakov prav rada izlije na naš Triglavski narodni park. Pravijo, da je zaradi tega dež nad Triglavom med najbolj umazanimi v Sloveniji. V večjih in bolj kočljivih razsežnosti se dogaja, da npr. kitajska umazanija konča na ameriških tleh. S tem postaja onesnaževanje tudi politično vprašanje, ki zadeva mogočne, bogate in velike. Ekološko neravnovesje postavlja prav zaradi svoje globalnosti vse države tega sveta pred enako odgovornost kljub temu, da se jo še vedno mnoge države otepajo. Vsi, in pri tem ni mogoča nobena izjema, bomo morali skrbeti, da bo naš vpliv na okolje znosen, sicer bomo vsi plačevali posledice človeške lahkomišelnosti. Pod »vsi« moramo pojmovati tako države kakor multinacionalke, posameznike in društva, torej vse, kar je človeškega. Lahko bi napisal »državne lahkomišelnosti«, kajti one so tiste, ki uveljavljajo gospodarsko politiko, one so tiste, ki zaradi želje po napredku ali dobičku posameznih lobijev povzročajo vsem znano uničevanje zemeljskih biotopov.

Prav je, da si vsak od nas, posameznik in skupnost, pridobi močno zavest o ekoloških vprašanjih, kar pa kljub vsej množici informacij ni tako preprosto. Medijska promocija ekologije je zaznamovana s katastrofičnostjo, to je s tisto fascinacijo nad morebit-

nim razdejanjem, ki ga naj bi povzročila narava, ki spremlja človeka od rojstva do smrti. Pomislite samo na vse, ki si hočejo ogledati, kako neka reka poplavlja, ali pa kako bodo porušili visoko stavbo oz. kako mimovozeči šoferji zavirajo in pasejo svojo radovednost ob prometni nesreči ne glede na to, da je zaradi tega kolona vozil običajno neskončno dolga. Očaranost nad katastrofo se pri ekologiji odraža v množici filmov, ki jih proizvaja Hollywood, in v napovedih o morebitnih poplavam zaradi naraščanja gladine morja, ali pa o strašnih zimah, ki bodo doletele naše kraje, ko se bo ustavil Zalivski tok, ki jih razno razni znanstveniki veselo sporočajo skozi mikrofone populističnih in bolj resnih medijev. Katastrofičnost se dobro prodaja, zato bo prva, ki bo prišla do naših ušeh. Katastrofičnost pa tudi vzbuja tisti strah, ki je mnogokrat potreben, da se množicam lahko naloži nepredstavljive odpovedi v smislu tiste Jezusove farizejem: »ljudem nalagate bremena, sami pa jih niti s prstom ne nosite.«

Dejstvo, da nas naše delovanje lahko uniči, ni več le vojaška možnost, ampak ima tudi že ekološki obraz. Mislim, da se moramo verniki pošteno soočiti s tem vprašanjem, zavdati se moramo, da bomo ljudje (celotno človeštvo) zaradi našega škodljivega vpliva na svet še hudo trpeli, obenem pa smo dolžni prižigati upanje in ohranjati prepričanje, da je le Bog gospodar zgodovine, da nam je zemljo pripravil za bivanje in da bo le On tisti, ki bo človeško zgodovino zaključil, ko se mu zdelo to primerno. Naši neumnosti vedno postavljajmo ob bok nepremakljivo vero, da

smo v Božjih rokah in da to pomeni naše rešenje, saj Bog noče smrti grešnika, ampak da se spreobrne in živi.

Ekologija nam znova jasno kaže na solidarnostni značaj greha

Omenil sem že, da onesnaževanje ne priznava državnih meja. Bolj natančno smemo reči, da se onesnaževanje požvižga na vsako človeško mejo. Če zlijem strupeno snov na svojem vrtu, bo prej ali slej prišla v podtalnico in tako postala problem vse okolice. Mnogokrat ne bo nihče zvedel, kdo je bil tisti, ki si je hotel prihraniti stroške odvoza strupenih snovi in je ta del svoje finančne strukture preložil na skupnost. Isto velja za dim in saje, ki jih proizvajamo z zažiganjem strupenih snovi. Onesnaževanje okolja nam jasno priča, da ima greh vedno družbeno razsežnost in to tudi takrat, ko ga naredimo za zaprtimi vrati.

Greh ni nikoli nekaj samostoječega, izoliranega, ampak povzroča posledice, ki zadevajo druge in jim škodijo oz. jim prinašajo trpljenje. Kakor v dobrem je človeštvo ena družina tudi v slabem. Čeprav ne nosimo velike osebne odgovornosti, pa vsi čutimo posledice grehov, ki jih človeštvo (čisto konkretni ljudje) dela proti zemlji (kot planetu, na katerem živimo in vsem njegovim razsežnosti: morje, kopno, zrak, rastlinstvo in živalstvo). Odkar so plini FCKC uničili ozonski plašč, sonce sveti na dobre in slabe z novo, uničujočo močjo. Čeprav so povzročitelji propada zaščitne plasti prepovedali pred kar nekaj leti, pa se zapozneli učinek njihovega dviganja v visoke plasti ozračja še ni ustavil in se zato nadaljuje ta uničevalni pohod. Ozonski plašč še vedno propada in povzroča mnogo raka, pa tudi velikanske zaslužke industriji, ki proizvaja zaščitne maščobe. Tudi ekološko vprašanje je prepleteno s to dvojnostjo, ki je prisotna v vsem, kar je človeško. Zlo, škoda in korist, ki prinaša nekemu velike dohodke (to-

rej je zanj nekaj dobrega), nista nikoli enoumna. Zato je toliko bolj težko najti enotne rešitve in prepričati odgovorne, da sprejmejo primerne ukrepe. Ko človeštvo pride do »interesov«, se največkrat načelnost konča.

S spoznavanjem globalnosti ekologije in naših prestopkov zoper zemeljske biotope pa si lahko dokončno prikličemo v spomin družbeno razsežnost greha kot takega. Solidarnostnemu značaju greha ne bi smel odslej nihče več oporekati. Ekologija je očiten primer strukturnega greha. Greh množice posameznikov ali pa kar celotne civilizacije se »organizira«, se »strukturira« v eno veliko celoto, v en »sam velik greh«, ki tepe vse ljudi na enak način. Množična uporaba FCKC plinov je povzročila propadanje ozonske plasti. Vsak, ki je vede ali nevede uporabljal proizvode, ki so jih vsebovali, je prispeval svoj delež k temu procesu. Podobno se dogaja z uničevanjem gozdov, ki so ohranjali rodovitnost različnih pokrajin. Ni erozije povzročila sečnja enega drevesa, ampak sečnja vseh dreves na zelo širokih površinah. Šele tedaj, ko smo ljudje gozd popolnoma uničili, smo uničili tudi svoj lastni obstoj na tistih področjih. Spet. Množica malih korakov se združi v velik, strukturno škodo, ki je ni mogoče odpraviti s preprostimi metodami, ampak bo za to potrebno veliko let in sistematičnih naporov. Prednost ekologije za naše moralno razmišljanje je »vidnost« vzrokov in posledic. Na duhovnem področju pa se stvari ne morejo tako enoznačno in preprosto sklepati.

Moralne korenine ekoloških katastrof

Človeška prisotnost na zemlji zanj ne mine neopazno. Od vsega začetka človek vpliva na svoje okolje in ga spreminja. Takoj ko je obvladal ogenj, je verjetno povzročil tudi prvi gozdni požar. Opazil je, da požgana zemlja postane drugačna, tudi bolj rodovitna in si je to zapomnil do trenutka, ko je v svojo

korist uporabil zažiganje za pridobivanje poljedelskih površin. Ni izključeno niti to, da ne bi bil krivec izginotja mamutov. Dejstvo pa je, da je človek kriv za izginotje raznih živalskih vrst v preteklih stoletjih in veliko živalskih vrst danes vztraja na robu propada prav zaradi njega.

Bolj neznan, ker zahteva daljša časovna obdobja in vestno opazovanje, pa je vpliv človeškega delovanja na rastlinstvo. Koliko vrst je človek že uničil, ne vemo, kakor tudi ni znano, kako vplivajo na okolje genetično spremenjene rastline. Osnovna človeška prehrabena dejavnost, kmetijstvo, dejansko škodljivo vpliva na okolje, saj spreminja v monokulture velike površine, pokrite z raznoliko floro. Poleg požiganja je bilo namakanje vedno ena od spremljevalnih pojavov kmetijstva. Če se antičnemu Egiptu ni bilo potrebno soočati s desalinizacijo zemlje, ker je Nil vsako leto s poplavami nanosil novo plast rodovitne prsti, pa je bil to resen problem že v Babiloniji in Asiriji. Morda je tudi zaradi tega današnja Mezopotamija, nekoč zibelka velikih civilizacij in imperijev, bolj pusta, kakor bi bila brez človeške prisotnosti.

Dejstvo, da človek s svojim delom in naporom spreminja okolje in vpliva nanj, postavi odnos človeka do narave v področje moralnosti, kajti le človeška dejanja smemo presožati skozi prizmo dobrega in zla, saj imamo le ljudje svobodno voljo, ki je »conditio sine qua non« za moralnost. Kdaj natančno postane ekološko vprašanje moralno? Ekološko vprašanje postane moralno tisti hip, ko je razvidno, da je posledica človeškega delovanja, predvsem njegovih negativnih vzvodov, kakor je lakomnost po dobičku, takrat ko je že jasno, da bi nadaljevanje nekaterih opravil povzročilo veliko okoljsko škodo.

V pradavnini človek morda ni vedel, da njegov lov na mamuta lahko ogrozi vrsto in jo izbrše z obličja zemlje. Za današnji čas ni mogoče trditi, da bi naš lov na npr. kite ne

povzročil njihovega izginotja. Ekologija nam pravi, da »nevednost« ni več izgovor oz. opravičilo. Če lov na kite ogroža njihov obstoj, potem smo ga dolžni prepovedati in to tudi takrat, ko je vrsta dosegla številčnost, ki ji omogoča obstoj. Prav isto bi moralo veljati za vsako živo bitje, ki ga človeštvo ogroža. Prepovedati pa pomeni, da se moramo omejiti ali pa da se moramo nečemu celo odpovedati. S tem pa se cena omejene živali silno poveča. »Črni trg« pa je vir velikih dobičkov, zato je tudi gonilo krivolova. Poleg prepovedi bi morale oblasti prispevati tudi sredstva pregona, ki bi omejile škodo, ki jo povzročajo brezvestni ljudje. Poleg razuma so oblasti dolžne uporabljati tudi silo. Brez tega drugega pola so človeška prizadevanja za reševanje posameznih in globalnih ekoloških problemov pravzaprav le besedičenje.

Vzorec prepoved-dvig cene se ponavlja tudi, ko gre za neživo dobrino. Vzemimo za primer zrak. Onesnaženje, ki ga danes vdihavamo, je v veliki meri posledica razvoja preteklih dveh stoletjih v deželah današnjih industrijskih velesil sveta in blagostanja, ki jim je to prineslo. Njim se danes pridružujejo t. i. »tigri« iz raznih koncev sveta. Kitajska, Indija, Mehika ali Brazilija z velikimi koraki dohitevajo stare industrijske države. Pri tem pa z zaostalo tehnologijo, ki je cenejša, in konkurenčnostjo, ki sloni na poceni, izkoriščani človeški delovni sili, veliko bolj onesnažujejo okolje, kakor bi dovolile to na svojih tleh industrijske države, čigar prebivalstvo prav rado kupuje njih poceni izdelke. Paradoks je toliko večji, ker so mnogokrat lastnice obratov v t. i. »tretjem svetu« velike multinacionalke, ki imajo svoj sedež na razvitem Severu planeta, kamor se stekajo velikanski dobički. Želja po gospodarski in posledično tudi politični uveljavitvi državnikov kakor pohlep po dobičku pri gospodarstvenikih na oltar napredka polaga dve žrtvi: človeka in okolje. Da bi se prekomerno (nevzdržno)

onesnaževanje omejilo ali pa odpravilo, bi marsikdaj moral hitreje potekati prenos tehnologije iz razvitega v nerazviti svet. To bi pa pomenilo tudi uravnoteženje gospodarske tehtnice in s tem politične moči, kar pa ni v interesu trenutnih mogočnikov. Vse skupaj zveni torej kot utopija, ker ni prave volje pri voditeljih držav in gospodarstva, da bi se kaj takega resnično dogajalo. Tako ostanejo stari »dobri načini« uveljavljanja. Mnogi se in garaj, vlagaj v vojsko in kradi tehnologijo ...; očitno je, da s tem načinom danes ni več mogoče napredovati. Kitajska že drago plačuje svoje korakanje po poti naglega in brezobzirnega razvoja.

Ekološke katastrofe, ki jih doživljamo in jih napovedujejo za prihodnost, imajo torej svoje korenine v človekovem srcu. V našem pohlepu po bogastvu, luksuzu, v naši lakomnosti in sebičnosti, kakor tudi v naši tekmovalnosti in komodnosti, zato ekološkega problema ne bomo omejili ali obvladali, če bomo svoje upe polagali le v tehniko ali znanost. Potrebno je tudi spremeniti srca ljudi in se množično zavestno odločiti za bolj skromen način življenja. Tu pa – vsi to vemo – se zatakne že pri meni, tebi, njemu oz. pri velikanski množici sebičnih »jaz-ov«.

Spreobrnjenje kot začetek reševanja ekoloških vprašanj

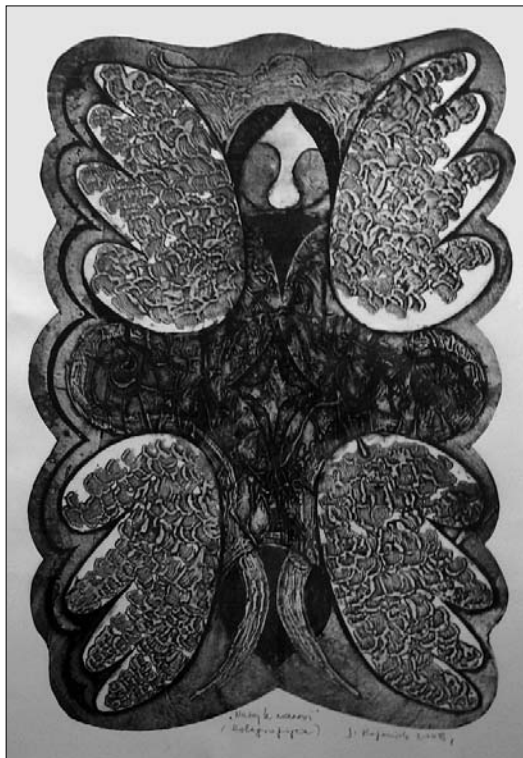
Ekološki problemi, ki so očitna posledica človeške dejavnosti na zemlji, nas postavljajo pred boleče izbire. Ali bomo še naprej razmetavali z zemeljskimi dobrinami in vsi privoščili vse, kar zmoremo preko vsake razumne mere, ali pa spremenimo svoje mišljenje in svoja srca ter pričnemo delati drugače. Vse kaže, da je izbira pravzaprav prisiljena, saj Če ne bomo zdaj izbrali drugače, potem bomo kasneje prisiljeni v vsiljeno skromnost ali pa celo hudo pomanjkanje, ki bo lahko vir novih vojn in spopadov. V najbolj črni napovedi se lahko zgodi, da se bomo borili za golo pre-

živetje pred milijoni, ki se bodo selili iz svojih opustelih ali poplavljenih območij. Beseda »ksenofobija« bi lahko dobila nov pomen. Znova bi postalo pomembno, »koliko nas je« in »kdo je naš« v etničnem smislu. Brez mladine ni »kanonfutra« in brez njih ni vojakov. Prihodnost je znova v rokah tistih, ki hočejo preživeti in imajo otroke. Upajmo, da tak scenarij ni naša prihodnost in da še imamo čas, da naredimo tiste korake, ki jih od nas terja evangelij. Potrebno je spreobrnjenje.

Tu ne mislim najprej na spreobrnjenje k veri v Jezusa Kristusa našega Gospoda in Odrešenika. Tak korak, ki v polnosti obsega nov začetek v življenju posameznika in skupnosti, se mi zdi le krona nekega procesa. Lahko se sicer začne pri srečanju z osebo Križanega in Vstalega, a zgodovinsko gledano pomeni to srečanje približevanje in oddaljevanje kultur in civilizacij, pomeni soočanje človeštva z radikalno Drugačnim. Kdor ga sprejme, obstane, kdor ga zavrže, umre, izgine.

Spreobrnjenje glede na ekologijo pomeni v prvi vrsti prostovoljno odrekanje. Prav letos se je po celem svetu podražila hrana. Odstotki podražitev so že tako visoki, da bo marsikdo primoran spremeniti svoje prehrabene običaje. Navadili smo se na velike količine mesa, dragih proizvodov. Zdaj prihaja čas streznitve. Mnogi se bodo vrnili k »polenti«. Vsaj za zdaj še ne kaže, da bi bili zaradi tega lačni. Ob dejstvu, da smo skoraj vsi odrasli predebeli, podražitve hrane še ne načenjajo našega obstoja, ampak nas morda prisilijo v shujševalne kure. Čeprav bo hrana dražja, se to še vedno zlahka kompenzira z manjšimi količinami. Od tega »posta« ne bo umrl nihče. Vendar je to le droben signal tega, kar želim povedati. Prvi korak je odpoved preobilju. »Manj« hote ali nehote.

Enako velja na področju ogrevanja. Od 22 do 25 stopinj Celzija v hišah in to v vseh prostorih, bomo prešli na 18 do 20 stopinj. Prihranki so menda občutni. Pulover več – sto-



pinja manj in to kljub našemu posedanju pred ekrani ali pa pri knjigah. Izgleda, da nas bo draginja končno prisilila v tovrstno varčevanje. Ne smemo pa pozabiti, da je ogrevanje celotne hiše razvada zadnjih petdesetih let. Cena naftnih derivatov se ne pozna le pri ogrevanju, ampak tudi pri kilometrih, ki jih prevozimo. Nič nas ne bo čudilo, ko bo cena litra bencina dosegla dva evra. Šele takrat pa – tako kaže – bomo premislili, ali se bomo peljali kilometer daleč ali bomo šli rajši peš oz. s kolesom. V kratkem bomo avto zlahka kupili, vendar težko imeli. Spet smo postavljeni pred dejstvo prisilnega varčevanja. Ti ukrepi pa ne izvirajo iz našega srca, ampak iz naše vse bolj načete denarnice. Globalno gledano varčevanje na Zahodu ne bo spremenilo v ničemer ekološkega položaja zemlje, ker bodo bogati Kitajci, Indijci, Vietnamci itd. zlahka nadomestili »izpad« revnih Evropejcev in morda celo Američanov.

Sprebrnjenje, ki bi prispevalo k umiritvi in morda rešitvi ekoloških neravnovesij sveta, mora priti iz srca, ne iz strahu, ne iz ekonomskih stisk, ampak iz trdnega prepričanja, da je potrebno dobrine zemlje bolj pravično razdeliti in da si ne moremo vsi privoščiti vsega, ker preprosto to ni mogoče in ni prav.

Pravičnost je temelj sprebrnjenja

Iskanje pravičnosti je večer motor človeške zgodovine. Vse prevečkrat se zgodi, da »borec za pravičnost«, ko pride na oblast, postane še slabši diktator kakor oni, proti kateremu se je boril. Pravičnost lahko iščemo po poti prevrata (kakor so to naredili v francoski revoluciji in v vseh komunističnih revolucijah, ali pa celo z državnimi udari, ki jih zasledimo ničkoliko v zgodovini) ali po poti sprebrnjenja. Prva pot obljublja hitre in učinkovite rezultate. Običajno tudi zahteva nečloveške žrtve in mnogo, mnogo prelite

krvi. Pot spreobrnjenja pa je dolga pot, ki s svojimi rezultati navidez zaostaja za »pre-hitevalnim pasom zgodovine«. Njene sadove lahko prepoznamo le ob natančnem in resnicoljubnem motrenju zgodovine, njenih dogodkov, globinskih premikov in naporov. Spreobrnjenje zahteva več kakor revolucija, njegovi sadovi pa so trajni in blagodejni.

Vprašanje pravičnosti pri ekologiji se postavlja samo od sebe: kdo mora kaj, kdaj in zakaj. Jasno je, da moramo (kot človeška rasa) prenehati s prekomernim onesnaževanjem okolja, da moramo ekonomijo znova uglasti na zmožnosti, ki jih ima planet, »da nas prenaša«. In vendar sem že zgoraj nakazal nekaj pomembnih ovir, ki so čisto človeške (reče se jim politično-gospodarske narave), pri vzpostavljanju gospodarskega sistema, ki bo omogočal proizvodnjo dobrin in pri tem ne uničil planeta in z njim človeštva.

Boj za politično-gospodarsko prevlado na svetu se bije bolj zagrizeno kakor kdaj prej. Danes gre dejansko za prevlado nad celim planetom. Res pa je tudi, da velika vojaška moč ne pomaga več prav dosti, saj si odkrite vojne veliki tega sveta preprosto ne morejo več privoščiti. Prevelika vojska postane skoraj tako velika ovira pri svetovni nadvladi kakor premajhen sistem oboroženih sil. Danes si nihče ne upa Amerike izzvati v odprt boj, možno pa jo je nenehno izčrpavati v njeni samooklicani vlogi »svetovnega policaja« z majhnimi gverilskimi skupinami ali pa t. i. terorističnimi napadi. Slona premagujejo danes muhe, ki ga spravljajo ob živce in potrpežljivost. Na politično-gospodarskem področju smo, v planetarnem smislu, daleč od morebitnega spreobrnjenja. Tudi Evropska skupnost, ki se šopiri z lepo retoriko, dejansko ne naredi ničesar, da bi postavila temelje bolj okoljsko znosnemu gospodarjenju. Morda je njena retorika bolj plod nemoči, saj spoznava, da tudi Združena Evropa v prihodnosti ne bo v prvi, pač pa v drugi svetovni

»jakostni skupini«. V prvi bosta očitno Kitajska in Amerika, morda Indija in Rusija. Drugih pomembnih igralcev trenutno ni na obzorju.

Sila pomemben korak pri vzpostavljanju ekološko boljšega gospodarjenja bi bil hiter in učinkovit prenos boljših tehnologij iz enega konca sveta na drugega. Vemo, da ima človeštvo danes marsikdaj na razpolago sredstva in orodja, s katerimi bi na nek način ohranjalo visoke standarde razvitega sveta, a obenem manj škodilo okolju. Taka tehnologija je draga, saj je nova in je bilo potrebno vložiti veliko sredstev, da so jo pripeljali do industrijske stopnje. Investicije pa hoče vsak investitor z dobičkom nazaj! Slišijo se govornice, da morajo nekatere rešitve počakati v predalih, ker onemogočajo primerne dobičke oz. amortizacijo trenutno aktualnih »ekoloških« rešitev. V skoraj vseh panogah proizvodnje tu pa tam zasledimo takšno informacijo (npr. obstaja filter za avtomobilska olja, ki je tako učinkovit, da bi menjava olja v vozilih odpadla. Nobena tovarna noče tega filtra uporabljati, ker uporabniki na servisih drago plačujemo zamenjavo olja in filtra in s tem ohranjamo pri življenju te delavnice.). Gre torej za politiko oz. za zavestne odločitve, ki upoštevajo predvsem dobičkonostnost in ne samo ekologijo.

Kdo bo torej odločal, kdo je prvi, ki se mora odpovedati poceni, učinkoviti, dobičkonosni gospodarski panogi, da bi se prenehalo z uničevanjem okolja? Kdo bo odločil, kdaj se mora to zgoditi? Kako priti do pravične prerazporeditve bogastva, kdaj je bogastvo upravičen standard in kdaj navaden luksuz?

Sama težka vprašanja, na katera ta hip ni pravega odgovora, predvsem pa še ni prave, odločne volje, da bi »bika onesnaževanja« prijeli za roge. Še se sprenevedajo tvrdke in oblasti, da je svetov več in da ni zemlja izročena skupnemu upravljanju, gospodarjenju

in skrbi vseh ljudi. Če človeštvo noče, da ga razpad biosistema prisili v spremembo mišljenja in srca, potem se ob spoznanju, da je vse med seboj povezano in v čudoviti soodvisnosti, moramo dejansko »spreobrniti«. Vse kaže, da bo tudi ekologija eden od portalov, skozi katero se bo religioznost vrnila v javnost, saj nosi izraz spreobrnjenje krščanski »copyright«.

Nekatera ekološka gibanja so tako fanatična, da jih je možno razumevati samo iz perspektive laične, brezbožne ideologije, ki človeka prevzame bolj kakor pripadnost lastnemu Bogu. Izkušnja dvajsetega stoletja z brezbožnimi ideologijami (nacionalsocializmom in komunizmom) kaže, da taka gorečnost ne prinaša rešitve. Da se verovanje ne spremeni v fanatizem, je vedno potreben osebni Bog, Večni Drugi, ki postane trdna koordinata pri motrenju sveta.

Spreobrnjenje od našega potrošništva, od naše odvisnosti od gospodarske rasti, od naših borznih spekulacij in nasilnega pridobivanja surovin, ki jih potem tudi neracionalno uporabljamo, sprememba gospodarskega sistema, zgrajenega na pohlepu, na nezmerni želji po dobičku in prerazporeditev bogastva, ki ga proizvaja človeštvo, da bodo malokateri imeli manj in mnogi dovolj, so naloge, ki spremljajo reševanje ekološkega vprašanja, če nočemo večno le krpati parcialnih, lokalno omejenih problemov. Ekološki problem je samo eden, pot do rešitve pa je kompleksna, zapletena in predvsem človeška. Vse, kar je človeškega, pa je moralno. Zato je tudi ekologija vprašanje greha in krivde, kreposti in modrosti. Zato moramo upravičeno pričakovati, da bodo politiki in gospodarstveniki, znanstveniki in ljudstva poslušala modrost, ki jo hra-

nijo religije, in bo odločilno pripomogla k reševanju najbolj perečega sodobnega vprašanja: ali bomo nadaljevali tako kot v zadnjih dvesto petdesetih letih in s svojo tehnično sposobnostjo in količino dokončno uničili svet ali pa se bomo ustavili, premislili in bolj previdno nadaljevali svoj ustvarjalni pohod po svetu in bližnji okolici?

Praktična povezanost tehnologije in moralke

Čeprav ekološki problemi človeštva marsikdaj izvirajo iz možnosti, ki si jih s svojimi dejavnostmi ustvarimo (z znanostjo in tehnologijo), pa moramo iskati njihov nastanek v napačni oz. pretirani uporabi. Ker si privoščimo (kot posamezniki in kot družba) vse, kar zmoremo, ker je razumevanje med standardom in luksuzom ali med pravicami in privilegiji močno zabrisano, povzročamo hote in nehote velikanske probleme, ki jih bodo morali prenašati in reševati naši zanamci. Paradoks človeštva pa je, da je rešitev prav v pravilni uporabi našega znanja in naše tehnologije. Ne samo odpoved temu ali onemu (npr. avtomobilu ob nedeljah, da bi nas hvalili časopisi in mediji, kar nam prinaša politične točke), ampak celostno gledanje in uporabljanje vsega, kar nam je na razpolago na našem planetu, zato da bi vsak, ki dela, lahko dostojno živel.

Rešitev dileme je v tem, da bi si vsi čedalje bolj prizadevali, da bi v našem osebnem in družbenem življenju naše odločitve vodili resnica in pravica. Šele tedaj bomo stopili na tisto pravo pot, ki bo naši zemlji omogočila, da bo »prenesla« človeštvo in da se ne bi obračala proti njemu, kakor se zdi, da to dela ob podnebnih spremembah, ki jih je človeštvo povzročilo.

Odgovornost za prihodnje rodove

Oris etike Hansa Jonasa

Zavest odgovornosti za prihodnje rodove prihaja v zadnjih desetletjih čedalje bolj do izraza. Človek ni odgovoren samo za neposredne učinke svojega delovanja, ampak in predvsem za daljnosežne in nespremenljive posledice svojega ravnanja. V začetku 80-tih let prejšnjega stoletja je tudi v splošnem javnem mnenju prišlo do zavesti, da posledice onesnaževanja okolja ogrožajo nadaljnje kvalitetno življenje človeškega rodu na zemlji.

Eden od pionirjev etike odgovornosti za prihodnje rodove je prav gotovo judovski filozof Hans Jonas (1903-1993), ki je s svojim delom *Načelo odgovornosti* postavil temelje etičnega delovanja posameznika in skupnosti znotraj današnje znanstveno-tehnične civilizacije. Kljub številnim kritikam, ki jih je doživelo njegovo delo, imajo njegove glavne smernice izreden vpliv tako na filozofske in teološke etične teorije kakor tudi na politično odločanje in javno mnenje.

1. Biografski okvir

Jonasovo filozofsko misel globoko zaznamuje njegova osebna življenjska izkušnja. Njegovo filozofijo lahko razumemo kot reflektirano biografijo. Na lastnem telesu je izkusil različne tragične trenutke zgodovine preteklega stoletja in ob neposrednem soočenju s konfliktnimi situacijami se je prečiščevala njegova filozofska refleksija. Posebno močan pečat je v njegovo osebno zgodbo in njegovo misel vtisnila izkušnja druge svetovne vojne. Trije vidiki vojne (izkušnja vojaka, dogodek Auschwitza in dogodek Hirošime) ga spodbudijo k temu, da kritično razmišlja o

starih naravnofilozofskih, teoloških in etičnih konceptih ter se poda na pot novega razumevanja narave, Boga in etične odgovornosti.

Leta 1933 je mladi raziskovalec gnoze Jonas iz svoje domovine Nemčije, kjer zaradi svojih judovskih korenin v nacističnih okvirih ni videl prihodnosti, emigriral najprej v Anglijo in nato v Palestino. Ko je izbruhnila druga svetovna vojna, je bil prepričan, da je mogoče Hitlerja premagati le z nasiljem. Zato se je kot prostovoljec javil v judovsko brigado britanske vojske in odšel na bojišče. V tem času lebdjenja med življenjem in smrtjo je začela v njemu zoreti odločitev, da pusti ob strani zgodovinski interes za gnozo, s katero se je ukvarjal kot študent, in da začne razvijati svojo lastno filozofijo. Težka zgodovinska situacija ga je spodbudila, da se je resno soočil s takratno filozofijo in jo izzval s temeljnim vprašanjem. Sam je takole zapisal: »Ta priložnost je prišla z vojaškimi leti druge svetovne vojne, ko sem bil od zgodovinskega raziskovanja vržen nazaj na to, kar človek lahko razmišlja tudi brez knjig in knjižnic, ker ima človek to vedno ob sebi. Mogoče je pomagala fizična izpostavljenost, v kateri ob novem razmisleku sili v ospredje usoda telesa, njegovo pohabljenje postane glavni strah.«¹

Jonas je ugotovil, da je filozofija pozabila na telesnost. Takrat prevladujoča idealistična filozofija v neokantovski fenomenološki ali eksistencialistični različici se je ukvarjala samo z vrhom ledene gore človekovega bistva, z zavestjo; pozabila pa je na organski temelj človekovega bitja. Filozofija je sledila kartezijski metodi, na podlagi katere postaneta

narava in tudi človekovo telo predmeta naravoslovnih znanstvenih raziskav. Jonasova konkretna izkušnja živega organizma nasprotuje takemu razločevanju med duhom in telesom. Organizem predstavlja zanj prvo paradigmo za konkretno in obsežno razumevanje bivanja, s katero lahko presežemo dualističen pogled na človeka, ki je zaznamoval novoveško civilizacijo in po Jonasovem mnenju tudi privedel do vojnih grozot. Prepričan je, da med človekovo zavestjo in njegovo telesnostjo ni prepada, zato je potrebno tudi telesnosti dati svoje mesto v filozofiji.

Ko se je ob koncu vojne vrnil v Palestino, je izvedel, da je njegova mati umrla v Auschwitzu. Kot sam pravi, je preostanek življenja preživel v senci Auschwitza.² Holokavst zbuja v njem vprašanje o tradicionalnem judovskem pojmovanju Boga kot gospodarja zgodovine. Sprašuje se, kako more dobri Bog, ki ljubi svoje ljudstvo, dovoliti nekaj tako groznega. Zakaj je Bog ostal gluhi in ni posredoval pri pokončevanju nedolžnih otroških življenj? Kljub pretresljivi izkušnji se noče odpovedati veri v Boga. Prepričan je, da se je Bog ob stvarjenju odpovedal svoji moči in s tem tudi možno-



sti, da bi posredoval v zgodovini. Usoda zgodovine je povsem prepuščena človeškim rokam. Človek je odgovoren za to, ali bo Božji načrt s stvarstvom uspel ali ne.³

Še en dogodek ob koncu vojne bistveno pretrese Jonasovo razmišljanje. Eksplozija prve atomske bombe postavi pod vprašaj navidezno nevtralnost moderne tehnike. Hirošima je bila »prva sprožilka novega strah zbujačega razmisleka glede tehnike v zahodnem svetu«⁴. Jonas prizna, da je bil v mladih letih žrtev baconovske zaslepljenosti, ki je z zaupanjem in optimizmom verjela, da bo tehnični napredek privedel do izboljšanja tudi na družbenem in etičnem področju. Dogodek Hirošime, ki se nadaljuje in radikalizira z grožnjo atomskega spopada v času hladne vojne, ga vodi k temu, da vidi v strahu pred katastrofami pomemben dejavnik pri usmerjanju človekovega delovanja.

2. Kontekst Jonasove etike

Temeljna premisa Jonasove etike je, da sta človekova moč in odgovornost v sorazmerju: čim večja je moč nekega dejanja, tem večja je tudi odgovornost delujočega. Moderni tehnični razvoj je pripeljal do izredno hitrega in neznanskega povečanja moči človeka. Človek je pridobil izjemno moč, da posega in spreminja naravne danosti. Ob tem se postavlja vprašanje, ali je etična odgovornost človeka dorasla tej moči. Ali spremlja torej izredni porast moči tudi njej sorazmerna etična odgovornost človeka? Različni pokazatelji, med njimi najbolj ekološka kriza, kažejo na to, da ni tako. Jonas zato ugotavlja, da se je obljuba moderne tehnike sprevrgla v grožnjo in da »dokončno neobrzdani Prometej kliče po etiki«⁵. Živimo v radikalno novem, neprimerljivem položaju, kjer predstavlja moderna tehnika predmet in obzorje etičnega razmišljanja in delovanja. Novih izzivov, ki jih prinaša s seboj nov položaj, pa ni mogoče rešiti s tradicionalnimi etičnimi na-

čeli. Da bi lahko odgovorili na radikalno nove probleme, kot so npr. onesnaževanje okolja, genski inženiring, kloniranje, potrebujemo novo etiko in novo zavest etične odgovornosti.

Kje so glavni razlogi za to, da dosedanje etične teorije ne zadoščajo za razrešitev novih problemov? Jonas opozarja, da se tradicionalna etika omejuje samo na neposredno okolico posameznega dejanja in se obrača na posameznika. V etično presojo so vključeni sodobniki, ki vstopajo v krog delovanja posameznika. Tako časovno kot tudi prostorsko so zapovedi in predpisi natančno in razumno določeni. Vse, kar šteje, je trenutek neposredne odločitve tukaj in sedaj; nihče ne odgovarja za nepredvidljive posledice svojega dobronamernega delovanja. Ta način etičnega presojanja je zadovoljiv za kontekst človekovih zmožnosti pred nastopom moderne tehnike.

Jonas je prepričan, da so možnosti, posledice in cilji človekovega delovanja v tehnološki dobi tako novi, da jih dosedanje etične teorije ne morejo več zaobjeti. Samo bistvo človekovega delovanja se je namreč kvalitativno spremenilo. Tehnika ni več samo sredstvo, ki človeku služi, ampak postaja človek vse bolj v službi tehnike, ki predstavlja zanj vseobsegajoče okolje njegovega delovanja. Tehnika čedalje bolj posega na vsa področja človeškega bivanja in odločilno določa razumevanje in delovanje človeka. Tehnika danes »posega že v skoraj vse, kar zadeva človeka – življenje in smrt, mišljenje in čutenje, delovanje ali trpljenje, okolje in stvari, želje in usodo, sedanjost in prihodnost«⁶.

Gonilna sila tega novega pogleda na svet je ideja o »neomejenem napredku«. Vse, kar služi napredku, kar služi večjemu obvladovanju narave in večji moči človeka, je razumljeno kot izpolnitev človekovega poslanstva. Osnovna predpostavka je, da je vedno mogoče najti nekaj novega in boljšega in da je vsak dosežek samo priložnost za nadaljnji raz-

voj.⁷ Znotraj tega stremljenja po nadaljnem razvoju in po novosti se je moderni človek znašel v paradoksnem položaju. Izredna moč, ki jo modernemu človeku ponuja tehnika, se izvaja v praznini etičnih norm in smernic.⁸ želja po napredku sama po sebi še ne daje smernic za to, kaj je zares dobro in koristno za človeka. Od objektivnih vrednot in objektivne resnice se je moderni človek že dolgo poslovil. Narava je bila razglašena za etično nevtralnno, brez notranje etične vrednosti, zato lahko človek v tak »razvrednoten svet« postavja svoje vrednote neodvisno od nekega naravnega oz. večnega reda. Naslednji korak v »razvrednotenju« pa predstavlja »razvrednotenje človeka«: končno postane tudi človek etično nevtralen, tudi on postane ne samo predmet različnih znanosti, ampak tudi predmet moderne tehnike. Nove tehnologije dajejo človeku moč, da z novimi posegi izboljšajo njegovo bivanje. Toda vprašanje, ki se tukaj postavlja, je, kaj pomeni »izboljšati« življenje? Jonas opozarja, da živimo v »etičnem vakuumu«⁹ in da nimamo jasnih moralnih načel, po katerih naj bi se odločali. Moderni človek trepeta pogreznjen v goloto nihilizma, »v kateri se največja moč družji z največjo praznino, najvišja sposobnost z najmanjšim znanjem o tem, čemu«¹⁰.

3. Glavne značilnosti Jonasove etike

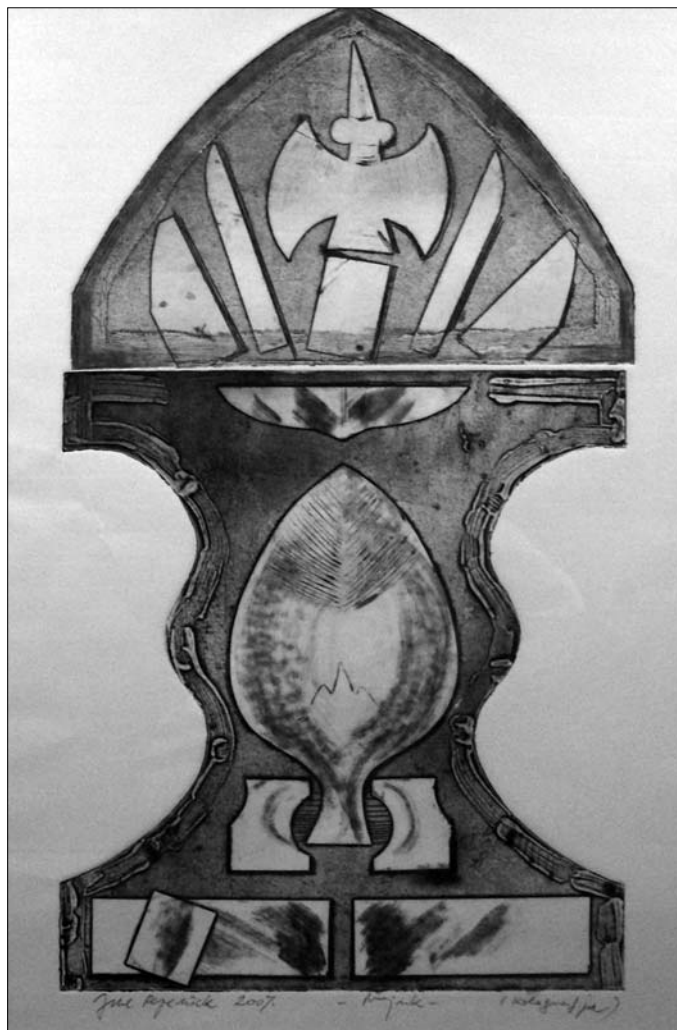
Za Jonasa je temeljna naloga etike utemeljitev etične odgovornosti, zlasti odgovornosti za prihodnje rodove in za ohranitev stvarstva. Novi etični imperativ se glasi: »Ravnaj tako, da so učinki tvojega delovanja združljivi s permanenco pristnega človeškega življenja na zemlji«. Isti imperativ se glasi v negativni formulaciji: »Ravnaj tako, da učinki tvojega delovanja niso uničevalni za prihodnjo možnost življenja.«¹¹ Pri presojanju, kaj je dobro in kaj ne, je odločilen kriterij, ali daljnosežne posledice našega delovanja omogočajo nadaljnji obstoj človeškega rodu

na zemlji. Novi imperativ prepoveduje, da bi s svojimi dejanji postavljali v nevarnost prihodnost človeštva. To načelo pa temelji na neki splošni intuiciji, da je obstoj sveta in obstoj človeštva na tem svetu boljši kot uničenje sveta in človeštva. Brezpogojna dolžnost etike odgovornosti za prihodnje rodove je, da človeštvo mora obstajati.

Jonas se zaveda, da dolžnosti do bivanja ne zapoveduje nobena pravna norma, ampak temelji v ontološki ideji človeka. Današnji človek ni odgovoren konkretnim prihodnjim ljudem, ampak »ideji človeka«¹². Ontološka ideja človeka vsebuje v sebi zahtevo, da morajo ljudje tudi v prihodnje obstajati. Jonas želi pokazati, da ideja človeka vsebuje tako visoko in obvezujočo vrednost, da ta vrednost sedanjim utelešenjem te ideje (torej, sedaj živečim ljudem) nalaga odgovornost za nadaljnji obstoj. Absolutno zahtevo do nadaljnega obstoja pa nima posameznik, človeška oseba, temveč človeštvo kot »genus humanum«.

Obstaja absolutna prednost bivanja pred ničem, ki sicer na individualni ravni izgubi svojo zahtevo absolutnosti: posamezniku ni potrebno za vsako ceno rešiti svojega življenja. »Darovanje lastnega življenja za rešitev drugih, za domovino, za stvar človeštva je opcija za bivanje in ne za nebivanje.«¹³ V smislu preživetja človeškega dostojanstva je potem tudi premišljena prostovoljna smrt za ohranitev lastnega človeškega dostojanstva legitimna. Na individualni ravni za Jonasa »življenje ni najvišja izmed dobrin«¹⁴. Vendar pa vsa etična razmišljanja temeljijo na predpostavki, da človeštvo mora obstajati.

Jonas je prepričan, da s človekom vstopa v ta naš svet nekaj neskončnega, presegajočega. Zaradi razumnosti, svobode, predvsem pa zaradi zmožnosti, da prevzame odgovornost, predstavlja človek med stvarmi nekaj nedotakljivega, neskončnega. Z novimi možnostmi izboljševanja človekove biološke dedne zasnove pa obstaja nevarnost, da



to presegajočo duhovno razsežnost človeka zapravimo. Na podlagi sposobnosti, ki jih je človek v svojem dolgotrajnem procesu človeške zgodovine pridobil, ima sedaj možnost, da postavi na kocko nadaljnjo existenco tega, z vsem sposobnostmi obdarjenega bitja. Pri »vsej fizični izvornosti« gre pri človeku za »metafizično dejstvo«, za »absolutum, ki nam nalaga najvišjo dolžnost, da ga ohranimo kot najvišjo in ranljivo dobrino«¹⁵.

Ta absolutum najde svojo zadnjo utemeljitev v sposobnosti prevzemanja odgovornosti, ki je ekskluzivna značilnost človeškega bis-

tva. Že sama možnost, da človek lahko deluje odgovorno, zapoveduje človeku, da mora odgovorno tudi ravnati. Človek je edino bitje, ki je sposobno odgovornosti. Ta sposobnost je več kot samo empirična ugotovitev; ta sposobnost označuje bistvo človekovega bivanja. S tem ko je človek lahko za nekaj odgovoren, je implicitno že dolžan to odgovornost tudi sprejeti. Ohranjanje sposobnosti odgovornosti tudi v prihodnosti je zato ena izmed vzvišenih nalog odgovornosti.

Prva dolžnost nove etike je *poznanje daljnosežnih posledic* človekovega delovanja. Na-

stati mora »nova znanost (ali umetnost) futurologije«¹⁶, ki nam bo na čimbolj živ način predstavila hipotetične, znanstveno podkrepjene in po možnosti globalne projekcije prihodnosti. Futurologija se torej sklicuje na spoznanja naravoslovnih znanosti, da bi predvidela rezultate našega delovanja; na rezultate pa gleda drugače kot naravoslovje. Namen napovedi je, da neko dejanje prepove ali pa ga spodbudi. Gre pravzaprav za to, da bi pridobili moč nad našo močjo.

Jonas ponovno izpostavi vlogo čustev oz. občutij v etiki, ki so bila v dolgem obdobju racionalistične nadvlade povsem zapostavljena. V etiki prihodnosti pa ima čustvena komponenta nenadomestljivo vlogo. Samo če bodo znanstveno utemeljene prognoze podkrepjene z občutji, potem bo mogoče človeka spodbuditi k odgovornemu delovanju. Pomembno je torej, da se današnji človek notranje poistoveti z usodo prihodnjega človeka. To notranje poistovetenje ga bo odvrnilo od tega, da bi ogrožal obstoj človeka v prihodnje. Samo povezava med znanstveno utemeljeno informacijo o predvidenih posledicah našega kolektivnega delovanja in živostjo predstave o usodi prihodnjega sveta lahko pridobi ustrezno moč nad našim ravnanjem.

Najprimernejše občutje, ki povezuje daljnosežno napoved in odgovorno odločitev, najde Jonas v zdravilnem občutku strahu. Ne gre za nekakšen patetični strah, ki bi nam onemogočal vsako delovanje, ampak ustvarjanje strahu, v katerem se poistovetimo s prihodnjimi rodovi in v katerem svoje dejanje naredimo v odgovornosti pred njimi. Strah in groza pred možnimi katastrofami imata vodilno vlogo pri odgovornih odločitvah znotraj znanstveno-tehnične civilizacije. Tak način, ki se poslužuje negativne slike, da bi zagotavljal pozitivno, imenuje Jonas »hevrstika strahu«¹⁷. Hevrstika strahu ne predstavlja zadnje besede v iskanju dobrega, vsekakor pa je »zelo koristna prva beseda«¹⁸.

Kljub poudarjanju nenadomestljive vloge občutij za etiko odgovornosti pa se avtor zelo dobro zaveda tudi njihovih meja. Temelje etičnega delovanja je potrebno varovati pred subjektivno samovoljo, zato etike ni mogoče povsem prepustiti evidenci občutka, »ampak se jo mora teoretično upravičiti z načelom, ki se ga lahko uvidi«¹⁹. Danes v množici mnenj ne zadostujeta evidenca občutkov in gola verjetnost neke etične smernice. Potrebujemo skupen teoretičen temelj, splošno etično osnovo, da bi mogli zagotoviti prihodnje življenje človeštva na zemlji. Za Jonasa je temeljno metafizično vprašanje po smislu vsega in po bistvu človeka, na katerega mora dati odgovor filozofija. Potrebno je poiskati racionalni odgovor na to vprašanje, sicer je etika zgolj sklicevanje na prepričljivo moč občutkov.

Različne znanstvene napovedi dajejo različne prognoze za prihodnost. Kateri naj zupamo? Jonas oblikuje tucioristični kriterij: *in dubio pro malo*. Kadar sem v dvomih, se bolj opiram na možnost slabše prognoze in se ne podajam v tveganje, kjer je možnost slabega izida. Seveda to velja predvsem za makroraven človekovega delovanja. Strah pred možnim zlom vodi človeka k previdnosti pri njegovem odločanju.

Odločilna vrlina etike odgovornosti za prihodnje rodove je *nova zmernost*. Človek potrošniške družbe naj bi se spet naučil držeti, ki so jo v antiki imenovali *temperantia*. Za razliko od tradicionalne etike nova etika v vzdržnosti in zmernosti ne vidi v prvi vrsti vrline, ki vodi k osebni popolnosti posameznika, ampak ima *temperantia* predvsem nalogo, da brzda umetno povzročene impulze moderne civilizacije.²⁰ Zaradi prevelike potrošnje je postavljen pod vprašaj nadaljnji obstoj življenja. Po dveh poteh je mogoče priti do zelene odpovedi: s svobodnim konsenzom posameznikov ali z zakonsko prisilo. Jonas gleda zelo skeptično na prvo mož-

nost, da bi se člani potrošniške družbe prostovoljno odločili, da omejijo svojo potrošnjo. Prav tako pa gleda skeptično tudi na to, da bi znotraj današnjega demokratičnega sistema prišli dovolj do izraza tudi interesi prihodnjih rodov. Sedanja družba bi se težko odpovedala potrošniškemu načinu življenja, zato Jonas v skrajnem primeru dopušča kot *extrema ratio* tudi uvedbo tiranije, če bi se samo na ta način lahko zagotovil nadaljnji obstoj človeštva. S to kritiko demokratičnega sistema se judovski filozof dotakne tabuja sodobne družbe in dvigne med kritiki nemalo prahu. Njegovi politični nazori so večkrat kritizirani kot »antidemokratični« in nevarni.²¹

Vrlina zmernosti je nujno potrebna tudi na področju znanstvenega raziskovanja. Zaradi bistvene prepletenosti med znanostjo in tehniko, ki je značilna za moderno civilizacijo, se Jonas zavzema za odpoved že na ravni teorije (torej znanstvenega raziskovanja) in ne šele na ravni aplikacije teoretičnih rezultatov v praksi. To pomeni, da bi se morala oseba, ki je odgovorna za prihodnost, odpovedati raziskavam na področjih, kjer bi bil sicer nadaljnji teoretični napredek možen, ko bi se zavedala, da ima le-ta nujno tudi praktične posledice, za katere pa ni več zmožna prevzeti etične odgovornosti. Za znanstvenega raziskovalca pomeni tako dejanje sicer veliko žrtev, toda Jonas je prepričan, da bo za radovednega človekovega duha vedno ostalo dovolj prostora za nova odkritja.²² Pri določanju cilja nekega raziskovanja je nujna previdnost: odpovedati se je potrebno vsemu, kar ni nujno potrebno.

Da bi prizadevanja etike odgovornosti za prihodnost obrodile sadove, pa je nujno potrebno preseči razdeljenost znotraj današnjega sveta. Za prihodnost je odgovorna celotna človeška družina. Ekološka kriza povezuje celotno človeštvo na čisto nov način. Ogrožanje okolja prinaša s seboj novo solidarnost ce-

lotnega človeštva. »Povezuje nas skupna krivda in kliče nas skupna odgovornost.«²³ Po Jonasovem mnenju mora ekološka zavest prevzeti vlogo, ki jo je imela nekdanja religija: »Ne-koč je bila religija tista, ki nam je grozila s poslednjo sodbo na koncu dni. Danes je to naš izmučeni planet, ki napoveduje prihod takega dne, brez kakršnega koli nebeškega posega.«²⁴ Od celotnega človeštva je odvisen nadaljnji obstoj človeka in drugih živih bitij na zemlji. Nevarnost njihovega izginotja ali z besedami našega avtorja »krik nemih stvari«²⁵ nam služi kot svarilo in vodilo pri našem delovanju. Zato so nujna prizadevanja za oblikovanje vsaj minimalnega globalnega etičnega konsenza vseh prebivalcev zemlje.

Cilj etike odgovornosti za prihodnost ni v prvi vrsti izboljšanje pogojev za življenje prihodnjih rodov, ampak ohranjanje naravnega okolja in predvsem ohranjanje za odgovornost sposobnega človeka in spodbujanje njegove moralnosti. Zato je potrebno preseči tradicionalno antropocentrično omejitvev etične odgovornosti. Jonas je prepričan, da vsa živa bitja nosijo v sebi neki smoter in da imajo tudi neko samostojno vrednost, ki jo mora človek spoštovati. Zato je človek odgovoren tudi za rastline in živali. Resnična odgovornost za človeka je povezana s spoštovanjem dostojanstva drugih živih bitij. Vendar pa vrednost in dostojanstvo človeka presegata vrednost in dostojanstvo drugih živih bitij.

4. Religiozni okvir etike odgovornosti

Jonas priznava, da bi etiko odgovornosti veliko lažje utemeljili na verski osnovi, in večkrat priznava, da brez religiozne osnove njegova etika odgovornosti za prihodnje rodove in za vsa živa bitja verjetno ne bo dovolj utemeljena. Ugotavlja, da je verjetno celo »nemogoče utemeljiti etiko odgovornosti za prihodnje rodove, če se ne naslonimo na religi-

jo»²⁶. Zaveda pa se, da živimo v sekulariziranem svetu, kjer vera ni sprejeta kot nekaj samoumevnega in splošno razširjenega, zato poskuša oblikovati svoji etiki filozofski temelj.

V ozadju njegovega etičnega projekta *Naćelo odgovornost* zaznamo na eni strani napekost med nerelevantnostjo religije za etiko in nujnostjo religioznih kategorij za oblikovanje nove etike na drugi. Judovskemu filozofu je dejansko žal, da svoje nove etike ne more utemeljiti v religiji in transcendenci. Ker ima po njegovem mnenju religija v današnji družbi nemočno vlogo, se v svojem osrednjem etičnem delu odpove religiozni utemeljitvi etike. Povsem drugače pa jo v enem svojih predhodnih člankov *Sodobni problemi v etiki iz judovske perspektive* presenetljivo izpeljuje iz stvarjenjskega nauka. V svetopisemskem nauku o stvarjenju odkrije primerno osnovo za razrešitev današnjih etičnih problemov. »Moje splošno stališče je, da ideja o stvarjenju daje temelj za spoštovanje in da iz tega spoštovanja izhaja dokončno etično navodilo v kontekstu naše današnje situacije«²⁷. Nauk o stvarjenju nosi v sebi nujne etične implikacije za razrešitev naše krizne situacije. Vera v Boga nas uči skromnosti in ponižnosti ter terja od nas previdnost pri našem ravnanju. Nismo gospodarji nad svojim življenjem, še toliko manj nad življenjem prihodnjih rodov. Stvarjenjska vera nas uči spoštovanja do narave in do človeka. Zato izkoriščanje narave nima nikakršnega temelja v svetopisemskem stvarjenjskem nauku. Žal se Jonas v poznejših delih iz etike odpove religiozni utemeljitvi, vendar mu je jasno, da brez kategorije »svetega« ni mogoče zagotoviti obstoja prihodnjim človeškim rodovom. Zato je nujno, da se moderni človek spet nauči čudežja nad življenjem in spoštovanja do življenja, saj bo le tako zmožen odgovorno uporabljati moč, ki mu jo daje tehnika. Brez temeljne drža spoštovanja do življenja odgovornost za prihodnje rodove sploh ni mogoča.

1. H. Jonas, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, v: H. Jonas, *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, 7-31, 20-21.
2. Prim. H. Jonas, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, New Jersey, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1974, xv.
3. Več o zelo izvirnem in diskutabilnem pojmovanju Boga pri Jonasu v: Roman Globokar, »V obzorju nemočnega Boga. Jonasovo pojmovanje Boga po Auschwitzu«, v: *Bogoslovni vestnik* 66 (2006), 43-61.
4. H. Jonas, *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1993, 29.
5. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Taschenbuch, 1984, 7.
6. H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Taschenbuch, 1987, 15.
7. Prim. H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik*, 24.
8. Prim. H. Jonas, *Contemporary Problems in Ethics from a Jewish Perspective*, v: H. Jonas, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, New Jersey, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1974, 168-182, 172.
9. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 57.
10. H. Jonas, *n. d.*, 57.
11. H. Jonas, *n. d.*, 36.
12. H. Jonas, *n. d.*, 91.
13. H. Jonas, *n. d.*, 97.
14. H. Jonas, *n. d.*, 97.
15. H. Jonas, *n. d.*, 73.
16. H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik*, 65.
17. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 63.
18. H. Jonas, *n. d.*, 64.
19. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 61.
20. Prim. H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik*, 68.
21. Prim. J. Landkammer, *Le domande estreme e le risposte evanescenti di Hans Jonas*, v: *Filosofia politica* 4 (1990), 423-429.
22. H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik*, 70-71.
23. H. Jonas, *Rassismus im Lichte der Menschheitsbedrohung. Ansprache bei der Entgegennahme des Premio Nonino am 30. Januar 1993 in Udine*, v: D. Böhrler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, München, C. H. Beck, 1994, 21-29, 25.
24. H. Jonas, *Rassismus im Lichte der Menschheitsbedrohung*, 25.
25. H. Jonas, *n. d.*, 25.
26. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 36.
27. H. Jonas, *Judentum, Christentum und die westliche Tradition*, v: *Evangelische Theologie* 28 (1968), 613-629, 181.

Vrsta komaj verjetnih čudežev

Spoštovani sosede – v zlahtnem smislu besede »sosed« iz Prešernove Zdravljice, edinstveno lepe državne himne! Dragi prijatelji!

Dovolite mi, da povem nekaj besed o svojem osebnem pogledu na stvari, ki so se zgodile naši domovini Sloveniji in našemu narodu Slovincem. Zahvaljujem se spoštovani ministrici, gospe Mojci Kucler Dolinar, da mi je s svojim povabilom dala to priložnost.

Naj pogledam na vse to najprej z vesele strani, nato z bolj žalostne strani in nazadnje malo bolj od daleč.

Kaj se je zgodilo? Doživeli smo osupljivo, neverjetno srečo. Tisočletne sanje majhnega naroda so se uresničile skoraj naenkrat, v enem samem zgodovinskem trenutku, morda edinem, ko je bilo to mogoče, in to s tako malo žrtvami, da komaj lahko verjamemo. Doživeli smo osamosvojitve, iz ruševin dotedanje podrejenosti in odvisnosti smo vstali skoraj nepoškodovani. To se na svetu preprosto ne dogaja. Pomislite samo na Gorski Karabah, na Palestino, Baskijo, Kurdistan, Tibet.

Izvili smo se iz nesvobodnega sistema avtoritarne komunistične ureditve, in tudi ta osvoboditev se je zgodila brez žrtev.

Iz zaostalega gospodarstva, za povrh še v krizi zaradi izgube tržišč po osamosvojitvi, smo v dobrem poldrugem desetletju preskočili v položaj ene bogatejših evropskih držav, s proračunskim presežkom, z nizko brezposelnostjo, z majhnim zunanjim dolgom, z enim najmanjših deležev revnih v Evropi.

Sprejeli so nas v družino narodov z nedvomno najbolj humanim redom, kjer vrednote usmerjajo politiko in ne narobe. Kjer smo kljub svoji majhnosti od samega začetka

cenjeni kot enakovreden partner. Kjer je kulturna raznolikost visoko uvrščena vrednota in kjer se spoštuje in skrbno čuva narodna in osebna identiteta.

Sprejeli so nas v obrambno zvezo, ki je močno jamstvo nacionalne varnosti.

Vključili smo se v enega najvarnejših, najtrdnjših monetarnih sistemov na svetu.

Padle so državne meje proti Evropi, po skoraj vsem kontinentu lahko hodimo kot po domači zemlji.

Ne nazadnje, v skupnosti držav in narodov, ki ji pripadamo, skrbno pazijo tudi na to, da prihodnji razvoj ne bo spregledal človekovih pravic in legitimnih koristi posameznika, in da ne bo prehudo zlorabljal narave, ki nas obdaja in od katere živimo. Prav ta skupnost je vodilna tudi pri prizadevanjih, da se planet izogne katastrofičnim scenarijem zaradi pregrevanja.

Pridružili smo se Evropi in njeni kulturi, ki ji od nekdaj pripadamo – dejstvo, ki je bilo pol stoletja izrinjano iz naše zavesti.

Spoštovani, da se je našemu narodu vse to zgodilo, ni bil čudež. Bila je vrsta komaj verjetnih čudežev. Letošnje leto je te neverjetne dosežke okronalo s slovenskim predsedovanjem Evropski uniji. Si lahko predstavljate, kaj bi rekli Prešeren, Cankar, župančič, ko bi jim v njihovem času odstrl zaveso in dovolil pogled v današnjo Slovenijo? Mogoče ne bi rekli ničesar. Za dolge trenutke bi obnemeli od čudenja. Če pa bi bila zavesa odprta še malo dlje in bi veliki rodoljubi, Slovenci in Slovenke iz nekdanjih časov lahko gledali in tudi poslušali naše sodobnike, bi se njihovo navdušenje sprevrglo v razočaranje.

In tu je moj pogled na neveselo stran današnjega trenutka. Tudi jaz sem razočaran nad tem, kako malo pomenijo ta izjemna darila usode številnim Slovincem in Slovenkam. Saj pravzaprav ne vem, ali jim res pomenijo tako malo. O tem sklepam samo iz časopisov in drugih medijev, ki so polni nerazumljive grenkobe, cinizma, pesimizma, grobega spopadanja mnenjskih nasprotnikov. Gotovo ni vse samo dobro. Slabo pa je, če zaradi posameznih trhlih dreves ne vidimo lepega gozda. Pred dnevi je eden od strankarskih prvakov izjavil, da v deželi vladata malodušje in apatija. Ko to berem, poslušam in gledam, se zavem. Ni res, da smo preživeli vse te slabe čase brez poškodb. Pesimizem in cinizem sta zgovorni znamenji spremenjenega dojemanja in razumevanja, celo poškodbe duše.

Pred dvema letoma je predsednik vlade ob slovesnem nagovoru, če se prav spominjam, ob prazniku neodvisnosti, povabil državljane k večji kulturi medsebojnega zaupanja, k večji radoživosti in sproščenosti. Mučno je bilo poslušati ugledne intelektualce, ko so se iz tega še mesece pozneje cinično norčevali - živ dokaz, kako prav je imel predsednik.

In zdaj mi dovolite še pogled bolj od daleč. Evropska ideja je edinstvena po tem, da skuša uspešno gospodarstvo graditi na temelju vrednot. Med temi so spoštovanje človekovih pravic, vladavina prava, uveljavljanje pravice do osebne in nacionalne identitete, toleranten dialog med različno mislečimi. Malokdaj se zavemo, da zmage te ideje ne bi bilo brez mnogih milijonov človeških življenj, žrtvovanih v dveh krvavih svetovnih vojnah. Ne bi je bilo brez hudega trpljenja skoraj vseh preostalih milijonov evropskega prebivalstva. Samo ta vseobsežna bridka izkušnja je lahko premaknila mentaliteto kontinenta. Dejstvo, da smo danes deležni tega blagostanja in varnosti, moramo torej razumeti kot

paradoksalno posledico velikanske moralne zablode in tragedije svetovnih dimenzij.

Današnji Slovenec je do evropske ideje pogosto nezaupljiv. Večkrat tudi posmehljiv, ciničen. Življenje v skupni Evropi po nedavnih podatkih iz Eurobarometra menda podpira samo še 56 odstotkov Slovencev, bistveno manj kot pred petimi leti, ko je bilo takih 87 odstotkov. Kako je to mogoče?

Nekateri štejejo nezaupljivost za izraz duševnega zdravja, usedlino tisočletnih slabih izkušenj, ki vodijo k neke vrste kmečki pameti, ta pa ne verjame nobenim obetom dobre letine, se posmehuje napovedim ugodne prihodnosti, ne zaupa dobrohotnosti sosedu. Morda je vse to res boljše kot lahkoverna naivnost. Menijo celo, da je dobro, da postavimo take ljudi na položaje, odkoder se vodijo javne zadeve.

Instinkt pa mi pravi, da ni dobro. Nezaupljivost in ciničnost nista ustvarjalna načina mišljenja. Nista izraz sreče in duševnega ravnotežja. Ne peljeta naprej. Sta krivična do ogromnega prispevka naših prednikov, njihovih sanj, njihovega truda, njihovih žrtev. Krivična sta tudi do prispevka naših sodobnikov, od preprostih ljudi, ki pridno delajo vsak v svojem poklicu, do vodstva države, ki je v kratkem času opravilo velikansko delo. Nekateri razumni in vplivni ljudje presenečajo s tem, da o dobrih novicah, o velikih dosežkih rečejo malo ali nič, svoje nezadovoljstvo in črnogledost pa z vztrajnim ponavljanjem neutemeljenih ali pretiranih kritik razširjajo še na druge. Pogosto se zdi, da je tak tudi vodilni ton slovenskih sredstev javnega obveščanja. To pa gotovo ni brez učinka. Mediji ne samo obveščajo, tudi oblikujejo javno mnenje, vzgajajo javnost. A če pri tem grešijo, napaka lahko naredi veliko škode. Lahko tudi udari nazaj.

Ni dolgo, kar sem bil zaprosen za izjavo za enega vodilnih slovenskih medijev. Ko sem jo dobil v pregled in avtorizacijo, sem novi-

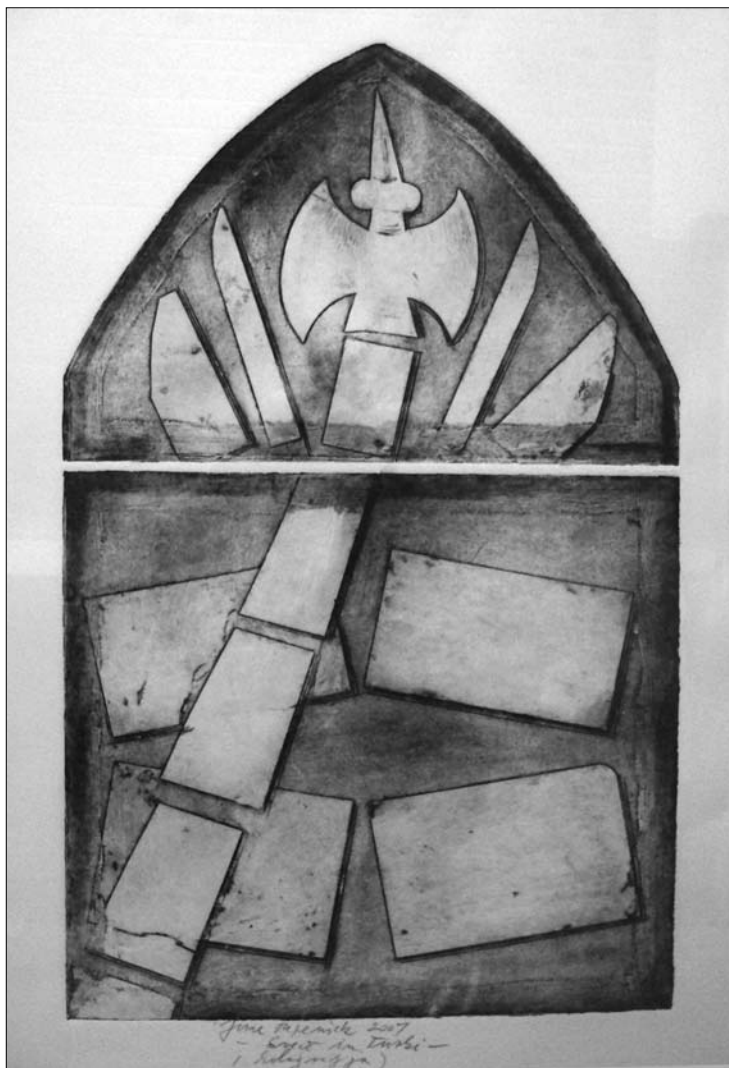
narki predlagal, da vključi kratek stavek, ki naj bi prinesel pozitivno sporočilo. »Pozitivno sporočilo?! Gospod doktor, kje pa živite?« je odgovorila. »Novinarji moramo služiti denar!« – Dobro se prodajajo, kot kaže, samo še negativna sporočila, slabe novice.

Seveda je okrog nas še marsikaj, kar je narobe in s čimer ne moremo biti zadovoljni. A če si želimo boljše prihodnosti, moramo staviti na adute, ki jih imamo v rokah, ne pa na zagrenjeno prepričanje, da jih ima-

mo premalo. Zato sem prepričan, da je prej omenjeni poziv h kulturi zaupanja in k sproščnemu optimizmu prav to, kar danes potrebujemo.

Vse dobro!

1. Objavljamo nagovor, ki ga je imel avtor na medobčinskem praznovanju 4. obletnice slovenskega pristopa k Evropski uniji, Koreno nad Horjulom, 30. 4. 2008.



Katoliško bistvo slovenskega narodnega gibanja, III.

Prešernova doba

Po prikazu razvoja narodnega gibanja v obdobju katoliške obnove in razsvetljenstva, ki sem ga objavil v prejšnjih številkah *Tretjega dne*, je sedaj na vrsti analiza Prešernovega časa. Tudi pri tem, za slovensko narodno gibanje tako utemeljujočem času, bi zopet rad pokazal, da je bila edina resnična slovenska narodotvorna tendenca tista, ki je bila vezana na katoliško naziranje.

Prikaz se tako kot prejšnji nadaljevanji umešča v refleksijo slovenske zgodovine v kontekstu priprav na *slovenski katoliški shod*.

Kot smo že videli, je ravno preko Čopovega in Prešernovega nastopa postalo jasno, da smer razvoja našega narodnega gibanja (odslej NG) ne more koreniniti drugje kot v kranjskem rodoljubju iz obdobja katoliške obnove (odslej KO). Zato ni čudno, če so leta 1848, ko so se morali naši narodnjaki odločiti za barve slovenske zastave, izbrali barve deželnega grba vojvodine Kranjske – kranjskega orla –, ki od tedaj naprej nesporno velja za slovensko narodno zastavo.¹

Vendar se zastavlja vprašanje, ali ni Zoisov krog le odločilno vplival na naše NG predvsem skozi posredovanje neke zgodovinske podobe, ki je prek Prešernovega *Krsta pri Savici* postala vodilna ideja in obenem historična utemeljitev našega NG: mislim tu na podobo Karantanije kot naše izvirne in demokratične države ter na proces njenega propada v navezavi na njeno pokristjanjevanje. Dejstvo je, da je ta zgodovinska podoba odi-

grala od Prešerna dalje vodilno vlogo v našem NG: tako pri historičnem utemeljevanju naših zahtev po vedno večji kulturno-politični avtonomiji, kakor tudi naših postopnih zahtev po demokratizaciji državne ureditve.² Nadvse pomembno je torej vprašanje, od kod je Prešeren dobil zgodovinsko gradivo ter ustrezno interpretacijo le-tega za izrisanje omenjene pesniške podobe.

Na prvi pogled bi rekli, da je lahko to snov našel že pri Valvasorju, vendar je dejstvo, da je v *Slavi*, čeprav sta omenjena tako element samostojne državnosti kakor tudi demokratičnosti Karantanije, njun pomen postavljen precej v ozadje ter je v ospredju predvsem pokristjanjevanje ter nadvlada germanskega plemstva kot pozitiven dogodek za karantansko populacijo.³ Poudarek na eminentnosti Karantanije kot samostojne in demokratične države, hkrati z idealizacijo njenih prebivalcev ter s prikazom njenega propada ter pokristjanjenja kot dogodka z negativnim predznakom nastopi šele z Linhartom, in sicer v njegovem *Versuch einer Geschichte von Krain*. Tu je govora o karantanski fazi slovenstva/slovantva kot o »izvirni podobi naroda, preden so jo izkrivili tuji vplivi«. ⁴ Oblast vladarjev je tam »slonela na združeni volji ljudstva«, ⁵ kar Linhart podpre s poročilom o ustoličevanju karantanskih knezov, pa tudi s sledečima opazanjema: »Imeli so stare postave; verjetno so to bile v demokratični ureditvi le skupne odločitve in stari običaji«. ⁶ In dalje: »Škode in koristi so imeli skupne; to je bila posledica demokrat-

ske ureditve. Vendar pa so poznali lastnino. Da bi si le-to obvarovali, niso rabili nikakršnih kazenskih zakonov zoper sleparstvo, nepravilnost in tatvino.⁷ V ta rousseaujevski⁸ raj pod Karavankami je naenkrat vdrlo krščanstvo, vzpostavil se je fevdalizem in nastopil je »mračni srednji vek«. Zdi se, da na take misli navaja Linhartov prikaz.⁹

Na prvi pogled bi se torej reklo, da je Prešeren pri zasnovi *Krsta pri Savici* sledil bolj Linhartovemu prikazu kot pa Valvasorjevemu, saj slednji Valjhuna povzdiguje v blagega nosilca krščanske civilizacije, branitelje karantanske neodvisnosti pa ponižuje v surove barbare. O Drohu recimo pravi:

»Ujetega Avrelija sozarotnik in puntarski tovariš Drochus je menil popraviti sovražno srečo vstaje z lokavo nakano ter naročil nekaj zavratnih morilcev, ki naj bi zahrbtno umorili zmagovitega vojvodo Štj. Valjhuna, op. IKČ.«¹⁰

Ali je Prešeren v tej ključni pesniški zjedritvi vodilne historične ideje našega NG, ki je kot nekakšno netematizirano, a vseprisotno ozadje, prevevala temelji narodni program 1848¹¹ in njegov nadaljnji razvoj, torej bistveno bolj zavezan rousseaujevskemu razsvetljenstvu Linharta in s tem moderniteti janzenistično-razsvetljskega kroga, ali pa, kot smo zgoraj nakazali, črpa njegovo delovanje iz tradicije rodoljubja KO? Na to vprašanje je mogoče odgovoriti le, če si natančneje ogledamo *Krst pri Savici* in pogledamo, koliko je pravzaprav v njem Linharta. Pri tem bomo sledili Kosovi interpretaciji, ki jo je izoblikoval v monografiji *Prešeren in krščanstvo*. Najprej moramo ugotoviti, da v *Krstu pri Savici* ni zaslediti nobene rousseaujevske idealizacije praslovanskega, karantanskega življenja. Če je pri Linhartu praslovanska religioznost deistično označena kot naravna vera v enega Boga, ki je pristnejša od krščanstva,¹² je Črtomirovo stališče o njej precej drugačno:

*Vem, de malike, in njih službo glave
Služabnikov njih so na svet rodile,*

*V njih le spoštval očetov sem postave,
Al zdaj overgle so jih vojske sile.*

(*Krst*, 307-310)¹³

Črtomir in Bogomila se vere prednikov ne oklepata, saj se zavedata njene malikovalske, popačene narave. Zato sta, za razliko od Linharta, odprta krščanstvu, vendar ne Valjhunovemu:

*Al zmislil ran, ki jih Valjhuna meči
So storili, in pšic njegovih strela,
Kaj vidili kervi smo v Krajni teči,
Kristjanov tvojih prevdari dela,
In mi povej, al ni Čert nar bolj jezni
Njih Bog, ki kličeš ga Boga ljubezni?
(*Krst*, 291-296)¹⁴*

Sledi opozorilo duhovnika, nekdanjega druída, ki poslušá Črtomirova izvajanja:

*Valjhun ravna po svoji slepi glavi,
Po božji volji ne, duhovni pravi.
(*Krst*, 303-304)¹⁵*

Pravo krščanstvo pa je religija ljubezni, kakor dalje poudarja misijonar:

*De smo očeta eniga sinovi,
Ljudje vsi bratje, bratje vsi narodi,
De ljubiti mor' mo se, prav' uk njegovi.
(*Krst*, 300-302)¹⁶*

Takega krščanstva, take »ljubezni vere, in miru in sprave« (*Krst*, 305) pa se Črtomir ne brani. Postavlja pa se dalje vprašanje, v kakšnem razmerju so te razlike med Prešernovo in Linhartovo predstavitvijo naše vodilne historične ideje z njuno temeljno duhovnozgodovinsko usmeritvijo. Na to vprašanje nam prepričljivo odgovarja omenjena Kosova študija. Le-ta izhaja iz natančne analize Prešernovega pisma Čelakovskemu glede *Krsta pri Savici*, kjer pesnik prijatelju sporoča, naj se ne huduje za »teh malo kitic«, ki naj bi zasluzile obsodbo Čelakovskega kot prevajalca sv. Avgušтина.¹⁷ Kosov zaključek, po preteh-

tanju vseh možnih alternativ je, da »*teh malo kitic*«, o katerih govori Prešeren, naj bi se nanašalo na Bogomilino veroizpoved v vrsticah 225-240, kjer zlasti izpostavi sledeče verze:

*De pravi Bog se kliče Bog ljubezni,
De ljubi vse ljudi, svoje otroke ...
(Krst, 225-226)¹⁸*

In dalje:

*De čudno k sebi vod otroke ljube,
De ne želi nobenega pogube.
(Krst, 231-232)¹⁹*

Kar ponovno poudari rekoč:

*De vstvaril je ljudi vse za nebesa,
Kjer glori ja njega sije brez oblaka ...
(Krst, 233-234)²⁰*

Kos iz zgornjih ugotovitev sklene:

»*Ideja, ki jo Prešeren upesnjuje v teh verzih, je izrecno zanikanje vseh oblik predestinacije, se pravi, prepričanja, da je Bog vnaprej določil takó število pogubljenih kot tudi izvoljenih. Naperjena je zoper nauk o predestinaciji, ki ga je sv. Avguštin formuliral v svojih poznih spisih, tendenca, ki se skriva v Bogomilini veroizpovedi, je torej res taka, da bi bila v očeh sv. Avgušтина in njegovih učencev vredna najstrožje obsodbe. S tem so v Krstu zanimali nauki vseh teologov, ki so se ob predestinaciji naslanjali strogo na Avguštinove misli, med njimi sta bila tako Luther kot Calvin, ne nazadnje pa zlasti janzenisti, ki jih je Čop imenoval "Avguštinove učence". Ker so bili od teh naukov Prešernu najbolj znani janzenistični, morda celo prek Pascalovih Misli, vsekakor pa iz Čopovih informacij o janzenističnih tokovih ne samo v Avstriji, ampak predvsem v Belgiji in Franciji, kjer so dobili najbolj skrajno obliko, je upravičena domneva, da je Bogomilina veroizpoved, z njo pa Prešernova predstava o krščanstvu v dobršni meri polemika z janzenizmom in drugimi nosilci vere v predestinacijo, ki zanika možnost posmrtno sreče za vse*

*ljudi. S tem pa je bila ta predstava seveda najbližja katoliškemu nauku, ki je s tridentinskimi dekreti zavrnil idejo o vnaprejšnji določenosti ljudi za zveličanje in pogubljenje, kasneje pa nasprotoval prav janzenizmu.*²¹

Vidimo torej, kako je pravzaprav vodilna podoba našega NG zaznamovana le navidez z janzenistično-razsvetljskim navdihom Linhartovega porekla, v resnici pa je ravno njegova ostra negacija. Valjhun je, sledeč zgornjim ugotovitvam, pravzaprav ravno metafora za jožefinca, janzenista, razsvetljenca, domačega izdajalca pristnega rodoljubja in krščanstva iz obdobja KO.²² Vidimo torej, da je tudi vodilna historična ideja našega NG utemeljena neposredno v duhu KO in njej lastnemu teohumanizmu in posledičnem patriotizmu.

Ob tem prikazu zavezanosti našega pesniškega vodila NG v tradiciji KO bi bilo poučno, če bi za *bolj plastično ponazoritev te zavezanosti* primerjali glede ravnokar razprte perspektive *Krst pri Savici* s pesniškim vodilom kakega drugega NG in njegovo drugačno duhovnozgodovinsko zavezanostjo, pri čemer se najprej ponuja primerjava z Goethejevim *Faustom* kot pesniškim vodilom nemškega NG.

Znano je namreč, da je bilo nemško NG pod močnim vplivom Fichtejeve filozofije, zlasti kakor se je le-ta kazala v njegovih *Govorih nemškemu narodu* iz leta 1808,²³ v katerih Fichte (na osnovi jezikovne zasnove nemškega naroda) izriše svetovnozgodovinsko poslanstvo nemškega naroda kot nosilca in prinašalca prave svobode svetu,²⁴ in sicer svobode kot nenehnega razpuščanja ne-jaza v jazu, kot neprestanega vzpostavljanja sveta kot od mene hotenega in od mene odvisnega, torej odvisnega od moje dejavnosti.²⁵ Ta značilni fichtejski aktivizem, ki si neskončno prizadeva priličiti ne-jaz jazu in tako vzpostavlja moralni svet na način kantovskega nedosegljivega ideala²⁶, je dobil vrhunsko pe-

sniško podobo v Goethejevem *Faustu* in v ključni vlogi, ki jo v tej pesnitvi odigrava pojem *prizadevanja* ŠStrebenč.²⁷ Faust je namreč na koncu Goethejeve pesnitve popeljan v nebesa, ker si *ne neha prizadevati* za najvišji trenutek sreče, ker ne izgovori izjave »*Trenutek postoj!*«, okrog katere se je vrtela njegova pogodba s hudičem. Natančneje, izgovori jo, toda samo v pogojniku:

V vrvenju tem bi ob ljudeh

11580 *bil rad, svobodnih na svobodnih tleh!*

Da mogel bi trenutku reči:

»*Tako si lep, o daj, postoj!*

ne more v tisočletjih v nič izteči

z menoj vred tudi sled se moj.«

11585 *Ko slutim ta neznanske sreče hip,*
*uživam skrajne blaženosti utrip.*²⁸

Nemško NG je naredilo za svoje to nenehno teženje po nedosegljivem idealu že s tem, ko se je pravzaprav samo utemeljilo v protestantizmu.²⁹ Za protestantizem je namreč bistveno, da človekova dela ne prispevajo prav ničesar k dosegu Cilja, tj. blaženega življenja v Bogu, pač pa da k temu prispeva izključno Božja milost. Legenda o *Faustu* je pravzaprav nastala ravno kot protestantska poučna igra o Faustu kot primeru človeka, ki mora podpisati pogodbo s hudičem, ker hoče s svojimi močmi doseči blaženost trenutka, ki naj postoji. Gre za prikaz prekletstva, ki zadene vsakega, ki bi se rad kakorkoli oprl na svoje lastne moči glede poslednjih stvari. Zato se v njenih predgoethejevskih verzijah tudi konča s Faustovim odhodom v pekel.³⁰ Antihumanistični poudarek te, po svojem bistvu protestantske legende pa dobi pri Goetheju novo podobo, skladno z izsledki nemškega klasičnega idealizma. Faust na koncu uide peklu, vendar ne zato, ker bi Goethe pristal na upravičenost doseganja sreče (tudi) z lastnimi močmi, pač pa zato, ker mu uspe prikazati Faustov aktivizem³¹ kot neskončno približevanje zavestno

nedosegljivemu Cilju. Cilj tako ostane v skladu s protestantsko koncepcijo tak, da z lastnimi močmi ne moremo prav nič prispevati k njegovi dosegu, pač pa se mu lahko le skušamo neskončno približevati. Naša dejavnost se tako ne izkaže kot sredstvo za doseg Cilja, pač pa kot nekakšno znamenje, da se zavedamo njegove nedosegljivosti in obenem naše obsojenosti na hrepenenje. Ta schopenhauerjanska shema *ante litteram*, ki pride na ta način do izraza kot ozadje Fausta, kaže na svojo globoko zakoreninjenost v protestantski teologiji človekove radikalne grešnosti in odrešenja zgolj po milosti.³² Ta shema pa je ključna tudi za nadaljnji razvoj nemškega NG v Bismarckovi dobi, zlasti v njegovem *kulturnem boju* zoper Katoliško cerkev, ki je našel svojo podlago v protestantski dediščini, poživljeni s pozivom k nebrzdanemu aktivizmu, kot pogoju za vzpostavitev moderne industrializirane Nemčije. Ta čisto konkretni, gospodarski aktivizem v *Faustu*, kot rečeno, ni odpravljen, pač pa je potrjen, v kolikor je sam sebi namen in ni razumljen kot sredstvo za doseg absolutnega Cilja. V tem smislu je (značilno) prikazano kot blagoslovljeno (in to v najvišji meri) zlasti Faustovo prizadevanje za socialno blaginjo ljudstva, ki mu je zaupano:

Močvirje vleče se čez plan

11560 *do gor in kuži vse doseženo,*
še to gnilad naj speljem stran,
pa dokončam vse zapriseženo.
Tu milijoni bi lahko živeli,
sicer ne varni, dela pa veseli.

11565 *Zelene plodne paše za živino*
in slast obdelovanja polj z novino!
Poseljen po pobočjih bo vsak grič
in vsak čas vse vzvrvelo bo iz nič!
Tu znotraj mirni paradiz,

11570 *tam zunaj butanje valov in piš*
in če kje bran pregristi zagrozita,
vse brž zdrvi, pa je vrzel zalita.
Ja, temu cilju sem predan do kraja



*modrosti zadnji sklep zveni:
11575 svoboda in življenje temu traja,
kdor vsak dan si ju izbori!
Tu sred nevarnosti bo spet in spet
vsakdo iz mlada delal vse do sivih let.
V vrvenju tem bi ob ljudeh
11580 bil rad, svobodnih na svobodnih tleh!*³³

Na ozadju temeljne zamisli Fausta se ideja Krsta pri Savici izrisuje še toliko jasneje. Če je namreč nemško NG utemeljeno na pro-

testantsko zasnovanem praznem, brezciljnem, zgolj-hrepenenjskem aktivizmu faustovskega Streben, je naše NG utemeljeno na povsem drugačni podlagi. Če je namreč protestantski prazni aktivizem zavezan nauku o predestinaciji, saj prihaja zlasti do izraza v kalvinistični predestinacijski poklicni etiki kot znamenje izbranosti posameznika, kakor je mojstrsko pokazal M. Weber v *Protestantski etiki in duhu kapitalizma*,³⁴ je Krst, kakor smo videli, zasnovan ravno na zanikanju tega nauka.

Dejavnost Črtomira in Bogomile po njunem spreobrnjenju ni nikakršen brezciljni posvetni aktivizem, kakor ga sugerira *Faust*, pač pa je odločitev za izrazito v absolutni Cilj usmerjeno tostransko dejavnost, tj. odločitev za Bogu posvečeno življenje, razumljeno ravno kot sredstvo za dosego nebes, saj, kakor pravi Bogomila:

*»Bogú sim véčno čistost obljubila,
In Jézusu in máteri Maríji;
Kar doživéla lét bom šč števíla,
V željá britkósti, v úpa rájskim síji
Nobéna me ne bó premógla síla,
Bilà de svôjimu, svetá Mestíji,
Nebéškimu bi ženínu nezvésta!«
(Krst, 329-335)³⁵*

Črtomir pa sledi duhovnikovemu nasvetu, ki se glasi:

*»Tvoj pót je v Oglej, de polóžil náte
Roké bo patriarh, ak dúh te žéne,
Ko si pogúbljal jih, otéti bráte,
Duhóvníga te stóril bó, ko méne.«
(Krst, 345-348)³⁶*

Proti takemu klasično katoliškem pojmovanju človekove pobožne, v dosego Cilja usmerjene aktivnosti, je Luther, kot vemo, izlival ves svoj bes. Skozi to primerjavo lahko torej zopet vidimo potrjeno tradicionalno katoliško zasnovo slovenskega NG *vis a vis* protestantski zasnovi nemškega NG. S tem pa se je obenem izkazala izvirnost zasnove slovenskega NG z ozirom na nemškega.

Ta izvirnost pride še bolj do izraza, če orišemo še primerjavo z italijanskim NG. Znano je, da, kakor je bil nemški NG pod bistvenim vplivom Fichtejevih *Rede an die deutsche Nation*, je bil italijanski NG pod bistvenim vplivom spisa ontologističnega filozofa in pomembnega politika Vincenza Giobertija z naslovom *Primato morale e civile degli Italiani*.³⁷ Spis utemeljuje moralno in civilno prvenstvo Italije v svetu zaradi Rima kot sedeža

krščanstva, in prav posebej zaradi papeštva in njegove izredne, z bogočloveštvom preobrazene in zaznamovane religiozne ter kulturno-politične vloge.³⁸ Vendar je ta izrazito katoliški poudarek Giobertijevega spisa in njegove misli nasploh, ki se lahko povzame pod oznako neo-guelfizma,³⁹ dojet na obzorju Giobertijevega *ontologizma*: struje, v ozadju katere se skriva v glavnem racionalizem platonističnega porekla, s poudarjeno kritično potezo zoper kartezijanski, novoveški, subjektivni racionalizem.⁴⁰ Pri ontologizmu gre za objektivni racionalizem, za racionalizem, ki se ne zanaša na kartezijansko samogotovost jaza, saj je slednji dojet vselej kot nekaj relativnega in torej ne more predstavljati trdne izhodiščne točke filozofiji, pač pa se osnuje na razvidnosti objektivne idealne sfere, zlasti pa pojma Biti/bití kot vrhovne idealitete, ki je izenačena s samim Bogom.⁴¹ Lahko bi torej rekli, da je ta racionalizem, ki stoji v osnovi italijanskega NG, pravzaprav v svoji antimoderni, antikartezijanski nameri poskus povratka k platonizmu, če predpostavljamo skupaj z Del Nocejem, da je kartezijanstvo platonizem, oropan gotovosti v idealno sfero, zaradi hiperboličnega dvoma, ki ga vzbudi hipoteza o mogočnem duhu varljivcu iz *Prve meditacije*.⁴² Ta zavezanost predkartezijanskemu racionalizmu platonističnega tipa pa se zdi za italijanski NG bistvena in izvorna, že če pomislimo, da se izvor italijanskega NG običajno postavlja v zgodnjo humanistično-renesančno literaturo Petrarke,⁴³ katere zavezanost platonizmu ni vprašljiva.⁴⁴ Sploh pa če pomislimo, da je platonistično zasnovana renesansa tisto zgodovinsko obdobje, v katerem (edinem) je italijanska kultura dobila nesporen svetovnozgodovinski pomen, in da je govorica njenega rojstnega mesta – Firenc – postala merilo italijanskega knjižnega jezika,⁴⁵ potem vidimo, da je zavezanost italijanskega NG platonizmu vsekakor očitna. Očitna pa je s tem tudi razlika med idejno

zasnovo italijanskega NG, nemškega NG in našega. Če je italijansko NG utemeljeno na antimodernem (ali bolje nemodernem, *ker* protomodernem)⁴⁶ platonizmu in če je nemško NG utemeljeno na protestantski moderniteti, je naš NG utemeljen v strogem antimodernizmu aristotelsko-tomističnega tipa, kakor je prišel do izraza v tridentinskem katolištvu. To antimoderno idejno zasnovu pa umetniško predočuje ravno Prešernov *Krst pri Savici*, kot eminentno pesniško vodilo našega NG.

(nadaljevanje prihodnjic)

V opombah uporabljene kratice:

VB – J. V. Valvasor, *Valvasorjevo berilo*, izb. in prev. M. Rupel, Ljubljana, 1969.

POOO – G. Reale-D. Antiseri, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, Brescia, 1997.

SL – S. Guglielmino-H. Grosser, *Il sistema letterario*, Milan, 1994.

EC – *Enciclopedia cattolica*, Rim, 1949-1954.

1. Prim. Peter Vodopivec, *Slovenska zastava ima svojo zgodovino*, v: *Tretji dan* 1/2 (2004), str. 33-34.
2. Prim. J. Kos, *A. T. Linhart in evropska misel v 18. stoletju*, n. d., str. 35.
3. Prim. J. Kos, *Prešeren in krščanstvo*, Ljubljana, 2002, 136-138; VB, 240-242.
4. Anton Tomaž Linhart, *Poskus zgodovine Kranjske in ostalih dežel južnih Slovanov Avstrije*, II. kn., v slov. prev. A. Gspan, N. Gspan-Prašelj, Ljubljana, 1981, 234.
5. Prav tam, 247.
6. Prav tam, 250.
7. Prav tam, 252.
8. Prim. J. Kos, A. T. Linhart in evropska misel v 18. stoletju, n. d., 34.
9. Prim. prav tam.
10. Prim. VB, 243.
11. Prim. J. Kos, A. T. Linhart in evropska misel v 18. stoletju, n. d., 35.
12. J. Kos, A. T. Linhart in evropska misel v 18. stoletju, n. d., 30.
13. F. Prešeren, *Zbrano delo*, Ljubljana, 1929, 117.
14. Prav tam, 116.
15. Prav tam, 117.

16. Prav tam.
17. Prim. J. Kos, *Prešeren in krščanstvo*, Ljubljana, 2002, 131.
18. F. Prešeren, n. d., 114.
19. Prav tam.
20. Prav tam, 115.
21. Prim. prav tam, 141-142.
22. Gre za interpretacijo, ki jo je podal I. Grafenauer, prim. J. Kos, *Prešeren in krščanstvo*, 90-91.
23. Prim. EC VI, 160.
24. Prim. J. G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, v slov. prev. D. Debenjak v: J. G. Fichte, *Izbrani spisi*, Ljubljana, 1984, 355-384, zlasti 384.
25. Prim. J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, v slov. prev. D. Debenjak v: J. G. Fichte, n. d., 99-131, zlasti 103, 128-129.
26. Prim. J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre ter Appellation an das Publikum über die... atheistischen Äusserungen*, v slov. prev. D. Debenjak v: J. G. Fichte, n. d., 197-207, 226-227. Prim. POOO III, 44.
27. Prim. POOO III, 25-26; EC VI, 894-895; SL IV, 185-186.
28. Johann Wolfgang Goethe, *Faust*, v slov. prev. J. Moder, Ljubljana, 2005, 745.
29. O tem prim. I. Kerže, *Vprašanje prehoda slovenske misli iz sholastičnega v novoveški filozofski zasnutek* (doktorska disertacija), Ljubljana, 2007, 167-183.
30. Prim. SL IV, 184.
31. POOO III, 25.
32. Prim. POOO III, 26.
33. J. W. Goethe, n. d., 744-745.
34. Prim. Max Weber, *Protestantska etika in duh kapitalizma*, v slov. prev. P. Gantar in Š. Vevar, Ljubljana, 1988.
35. F. Prešeren, n. d., 118.
36. Prav tam.
37. Prim. EC VI, str. 160, POOO III, 222.
38. Prim. POOO III, 223
39. Prim. prav tam.
40. Prim. I. Kerže, *Vprašanje prehoda slovenske misli iz sholastičnega v novoveški filozofski zasnutek* (doktorska disertacija), Ljubljana, 2007, 102 sl.
41. Prim. POOO III, 221.
42. Prim. Del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, n. d., odlomek v slov. prev. v: n. d., 83.
43. Uvod, v katerega predstavlja (s svojim Petrarkovi Lauri analognim likom: Beatrice) drugi literarni temelj italijanskega NG: Dante.
44. Prim. EC XII, 727-728.
45. Prim. SL III, 53.
46. Prim. zg. odnos platonizma in averoizma v I. Kerže, *Vprašanje prehoda slovenske misli iz sholastičnega v novoveški filozofski zasnutek* (doktorska disertacija), Ljubljana, 2007, 95 sl.

Dvajset argumentov za obstoj Boga*, II.

11. Argument iz resnice

Ta argument je tesno povezan z argumentom iz zavesti. V glavnem prihaja od Avguščina.

1. Naš omejen um lahko odkrije večne resnice o bivanju.
2. Resnica dejansko prebiva v umu.
3. Toda, človekov um ni večen.
4. Torej mora obstajati večni um, v katerem te resnice ostanejo.

Ta dokaz se obrača predvsem na tiste, ki delijo Platonov pogled na znanje – tiste, ki na primer verjamejo v Večne inteligibilne ideje, ki so dostopne umu v vsakem dejanju spoznavanja. Ko tako gledamo, je le kratek korak do tega, da vidimo, da te Večne ideje pravzaprav obstajajo znotraj Večnega uma. In o tem bi bilo mogoče veliko povedati. Toda to je resničen problem. Preveč stvari spoznavoslovja bi bilo potrebno razložiti, preden bi ta argument lahko postal dovolj nazoren.²

12. Argument iz izvora ideje Boga

Ta argument, ki je postal znan z Renejem Descartesom, je v sorodu z ontološkim argumentom (13). Začne se z idejo Boga. Ob tem pa ne trdi, da je resnični obstoj del vsebine te ideje, tako kot to trdi ontološki argument. Bolj kot to želi pokazati, da je le Bog sam lahko povzročil obstoj te ideje v našem umu.

Nemogoče je, da bi sedaj ponovili celoten kontekst, ki ga Descartes poda za ta dokaz (poglej njegovo Tretjo meditacijo), in brezplodno bi bilo slediti njegovemu sholastič-

nemu izrazoslovju. Zato bomo spodaj podali le zgoščen povzetek in razpravo.

1. Imamo ideje mnogih stvari.
2. Te ideje lahko nastanejo kot posledica nas samih ali kot posledica stvari zunaj nas.
3. Ena od idej, ki jih imamo, je ideja Boga – neskončnega in popolnega bitja.
4. Vzrok te ideje ne moremo biti mi sami, saj vemo, da smo omejeni in nepopolni. V posledici pa ne more biti več kot v vzroku.
5. Torej mora biti vzrok te ideje nekaj zunaj nas, kar ne more imeti nič manj kot lastnosti, vsebovane v ideji Boga.
6. Toda le Bog sam ima te lastnosti.
7. Potemtakem mora biti Bog sam vzrok ideje, ki jo imamo o njem.
8. Torej Bog obstaja.

Oglejmo si običajne ugovore. Ideja Boga bi z lahkoto nastala tudi tako: med končnimi bitji opazamo stopnje popolnosti – nekatera bitja so bolj popolna (ali manj nepopolna) kot druga. In da bi prišli do ideje Boga, moramo le projicirati merilo navzgor in ven v neskončnost. Zato se zdi, da ni potrebe po dejansko obstoječem Bogu, ki bi bil vzrok obstoja te ideje. Vse, kar potrebujemo, je izkušnja stvari, ki se razlikujejo v stopnji popolnosti, in razum, sposoben misliti onkraj zaznavnih omejitev.

Toda, ali to v resnici zadostuje? Kako je mogoče misliti onkraj omejitev ali nepopolnosti, če jih najprej sploh ne prepoznamo kot take? In kako bi jih sploh lahko prepoznali kot take, če že ne bi imeli neke predstave o neskončni popolnosti? Da bi prepoznali

stvari kot nepopolne ali končne, moramo imeti v mišljenju neko merilo, ki nam prepoznanje sploh omogoča.

Ali se to zdi nenaravno? To ne pomeni, da majhni otroci posvečajo svoj čas razmišljanju o Bogu. Pomeni pa, da ne glede na to, kako pozno v življenju uporabiš merilo, ne glede na to, kako pozno je prišlo v zavest, merilo mora biti tam, da ga sploh lahko uporabimo. Toda, od kod je prišlo? Iz lastne izkušnje samega sebe ali izkušnje zunanjega sveta že ne. Ideja neskončne popolnosti mora biti že predpostavljena v našem mišljenju o vseh stvareh, saj jih meri kot nepopolne. Torej nič od tega ne more biti izvor ideje Boga; to je lahko le Bog sam.

13. Ontološki argument

Ontološki argument je domislil Anzelm iz Canterburyja (1033-1109). Želel je na en sam enostaven način prikazi, da Bog je in kaj Bog je. Drži, da je en sam, še zdaleč pa ni enostaven. Morda bi lahko rekli, da je najbolj kontroverzen dokaz za obstoj Boga. Ko ga ljudje prvič slišijo, ga običajno takoj želijo zavreči kot zanimiv miselni problem, toda mnogi ugledni misleci vseh dob, tudi današnje, ga branijo. Prav zaradi tega je najbolj filozofski dokaz za obstoj Boga; ni priljubljen pri ljudeh, častijo pa ga strokovne knjige in revije. Vključili smo ga skupaj s skromno razlago, ne zaradi tega, ker bi si mislili, da je samozadosten ali neovrgljiv, pač pa zaradi njegove dovršenosti.

Anzelмова različica

1. Stvar je bolj popolna, če obstaja v mislih in v stvarnosti, kot če obstaja samo v mislih.
2. 'Bog' pomeni 'tisto, od katerega si bolj popolnega ni mogoče misliti'.
3. Zamislimo si, da Bog obstaja v mislih, ne pa v stvarnosti.
4. Potemtakem bi si *lahko* zamislili nekaj bolj popolnega od Boga (namreč bitje, ki

ima vse lastnosti našega Boga, poleg tega pa še obstaja v stvarnosti).

5. Toda to je nemogoče, saj je Bog 'tisto, od katerega si bolj popolnega ni mogoče misliti'.
6. Torej, Bog obstaja tako v mislih kot tudi v stvarnosti.

Vprašanje 1: Zamislite si, da bi jaz zanikal obstoj Boga v mislih.

Odgovor: V tem primeru argument ne more priti do zaključka, da Bog obstaja tako v mislih kot v stvarnosti. Toda pozor: to zavračanje vas pripelje do pogleda, da sploh ne obstaja pojem Boga. In le zelo redki bi šli tako daleč.

Vprašanje 2: Ali je za neko stvar res bolj popolno, če obstaja v mislih in v stvarnosti kot zgolj v mislih?

Odgovor: Prva premisa argumenta je pogosto napačno razumljena. Ljudje včasih rečejo: "Ali ni namišljena bolezen boljša kot resnična?" Drži, da je za *vas* boljša – in torej bolj popolna stvar –, če bolezen ni resnična. Toda to le še bolj okrepi Anzelmov argument. Resnična bakterija je bolj popolna kot namišljena samo zato, ker ima nekaj, kar manjka namišljeni: resnični obstoj. Resnična bakterija je neodvisna in zato ima sposobnost škodovati, tega pa ne more imeti nobena stvar, katere obstoj bi bil povsem odvisen od vaše misli. Večja stopnja neodvisnosti je tista, ki jo naredi bolj popolno *kot bitje*. In ta način razmišljanja se ne zdi varljiv ali izmišljen.

Vprašanje 3: Toda, ali ni to resnično bitje le še ena 'misel' ali 'pojem'? Ali ni 'resnično bitje' le še en pojem ali lastnost (tako kot 'vsevednost' ali 'vsemogočnost'), ki bitje, kot je Bog, loči od ostalih bitij?

Odgovor: Resnično bitje še ne povzroči resnične razlike. Vprašanje je: Ali povzroči *pojmovno* razliko? Kritiki argumenta trdijo, da ne. Pravijo, da le zaradi tega, ker je to resnično bitje tisto, ki povzroči celotno razliko, ne more zaradi tega le-to biti še ena dodatna svoja vrsta med ostalimi. Bolj bi lahko rekli, da je to način

njenega bivanja, ki ima vse možne lastnosti. Ko dokaz trdi, da je Bog najpopolnejše, kar si je mogoče 'misliti', to pomeni, da obstaja cela vrsta različnih *popolnosti* ali *lastnosti*, ki jih ima Bog v takšni meri, kot jih ne more imeti nobeno drugo bitje, lastnosti, ki so najbolj vzvišene. Toda reči, da takšno bitje obstaja, pomeni reči, da resnično je nekaj, kar je najbolj popolno. To pa ni le še ena popolna *lastnost* med drugimi.

Ali je bolje obstajati v stvarnosti kot zgolj v umu? Seveda, neprimerljivo bolje. Pri tem pa ne gre zgolj za pojmovno razliko. Zdi pa se, da argument Boga obravnava prav na ta način – kot da verujoči in neverujoči ne bi mogla deliti enakega *pojma* Boga. Seveda ga. Ne strinjata se glede vsebine pojma, pač pa glede tega, ali takšna vrsta bitja, kot ga opisuje, v resnici obstaja. In to se zdi onkraj moči gole pojmovne analize, kot je za odgovor uporabljena v tem argumentu. Zato menimo, da tretje vprašanje dejansko ovrže to vrsto ontološkega argumenta.

Modalna različica

To različico ontološkega argumenta sta razvila Charles Hartshorne in Norman Malcolm. Oba sta ga našla implicitno vsebovanega v tretjem poglavju Anzelmovega *Proslogiona*.

1. Opredelitev 'tisto bitje, od katerega si bolj popolnega ni mogoče misliti' (na kratko NPB – najbolj popolno bitje) podaja jasno misel.
2. NPB si ni mogoče misliti kot: a) nujno neobstoječe; ali kot b) prigradno obstoječe, pač pa le kot c) nujno obstoječe.
3. Torej je NPB mogoče misliti le kot bitje, ki ne more neobstajati, ki nujno mora obstajati.
4. Toda, kar mora biti tako, je tako.
5. Potemtakem NPB (tj. Bog) obstaja.

Vprašanje: Ali zato, ker moramo NPB misliti kot obstoječe, to pomeni, da NPB resnično obstaja?

Odgovor: Če moramo o nečem misliti kot o obstoječem, potem ne moremo o tem misliti kot o neobstoječem. Toda potem ne moremo zanikati, da NPB obstaja; kajti sicer mislite to, kar pravite, da ni mogoče misliti – namreč, da NPB ne obstaja.

Različica mogočih svetov

To različico modalne različice je v podrobnosti domislil Alvin Plantinga. Kolikor je mogoče, smo jo poskušali poenostaviti.

Definicije:

Maksimalna popolnost: Imeti vsemogočnost, vsevednost in moralno popolnost v nekem svetu.

Maksimalna veličastnost: Biti maksimalno popoln v vsakem možnem svetu.

1. Obstaja možni svet (W), v katerem je bitje (X) z maksimalno veličastnostjo.
2. Toda X je maksimalno veličasten le, če ima X maksimalno popolnost v vsakem možnem svetu.
3. Zato je X maksimalno veličasten le, če ima X vsemogočnost, vsevednost in moralno popolnost v vsakem možnem svetu.
4. V svetu W bi trditev "Vsemogočnega, vsevednega in moralno popolnega bitja ni" bila nemogoča – to pomeni, nujno bi bila napačna.
5. Toda, kar je nemogoče, se ne spreminja od sveta do sveta.
6. Zato je trditev "Vsemogočnega, vsevednega in moralno popolnega bitja ni" nujno napačna tudi v tem dejanskem svetu.
7. Torej mora vsemogočno, vsevedno in moralno popolno bitje dejansko obstajati v tem svetu kot tudi v vsakem drugem možnem svetu.

14. Moralni argument

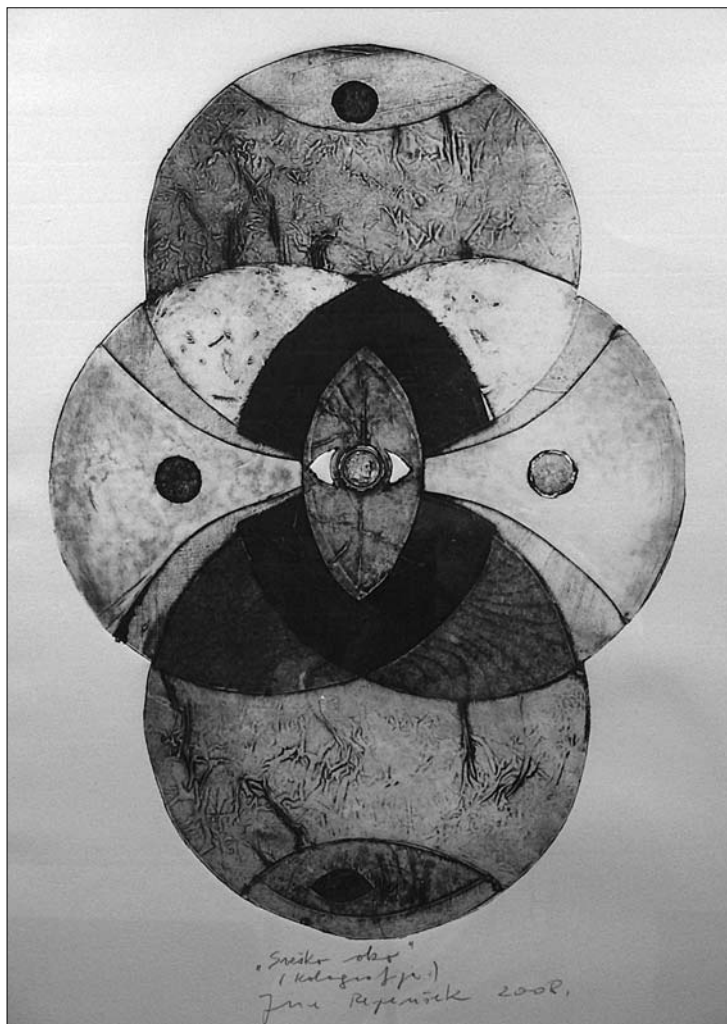
1. Dejstvo je, da moralna dolžnost obstaja. Mi smo dejansko, resnično, objektivno dolžni delati dobro in se izogibati slabemu.
2. Prav ima lahko bodisi ateistični bodisi 'religiozni' pogled na stvarnost.

3. Toda ateistični pogled ni skladen z obstojem moralne dolžnosti.
4. Potemtakem ima prav 'religiozni' pogled na stvarnost.

Najprej si moramo biti na jasnem, kaj trdi prva premisa. Ne pomeni le tega, da lahko najdemo ljudi, ki trdijo, da imajo določene dolžnosti. Tudi ne pomeni, da obstaja mnogo ljudi, ki misli, da so dolžni storiti določene stvari (npr. obleči nagega) in se izogniti drugim stvarem (npr. prešuštvovali). Prva premisa trdi nekaj več: namreč, da imamo v resnici vsi ljudje dolžnosti; da naše dolž-

nosti izhajajo iz načina, kako stvari resnično so, in ne le iz naših želja ali subjektivnih nagnjenj. Z drugimi besedami bi lahko rekli, da trditev trdi, da so moralne vrednote ali dolžnosti same po sebi objektivna dejstva – in ne samo neka prepričanja.

Z dejstvom obstoja moralnih dolžnosti se seveda pojavijo vprašanja. Ali se podoba sveta, kot jo predstavlja ateizem, sklada s tem dejstvom? Odgovor je ne. Ateizem se nikdar ne utruji zatrjevati, da smo mi le posledica naključnega gibanja materije – gibanja, ki je brez namena in slepo za vsako človeško ho-



tenje. Morali bi jih prijeli za besedo in vprašati: Če upoštevamo to, na čem natančno potem temelji moralno dobro? Moralne dolžnosti bi težko temeljile na brezcilnem gibanju snovi.

Zamislimo si, da ni utemeljena v ničemer globljem kot le v človeški volji in željah. V tem primeru nimamo nobenega moralnega merila, ob katerem bi se merile človekove želje. Saj bi volja za vsako željo izvirala iz enega in istega skupnega izvora – brezcilne uboge materije. In kaj se zgodi z dolžnostjo? Skladno s tem pogledom bi, če bi trdili, da obstaja dolžnost nahraniti lačnega, s tem povedali le dejstvo o mojih pogledih in željah in nič več. Pravzaprav bi morali reči, da si želim, da se lačnega nahrani, in da sem se odločil delovati po tej želji. To pa pomeni, da niti jaz niti nihče drug v resnici ni dolžan nahraniti lačnega – da, pravzaprav, sploh nihče nima resnične dolžnosti. Zaradi ta ateistični pogled na realnost ni skladen z obstojem resnične moralne dolžnosti.

Kakšen pogled pa je skladen? Tisti, ki prepozna resnično moralno dolžnost utemeljeno v njenem Stvarniku, ki moralno dolžnost prepozna utemeljeno v dejstvu, da smo bili ustvarjeni z namenom in za cilj. Ta pogled lahko na splošno označimo kot 'religiozni pogled'. Ne glede na to, kako razširjen je ta pogled, pa se zdi, da ga razmislek o dejstvu obstoja moralnih dolžnosti potrjuje.

Vprašanje 1: Argument ni pokazal, da je moralni subjektivizem zmoten. Kaj če objektivnih vrednot sploh ni?

Odgovor: Drži. Argument predpostavlja, da obstajajo objektivne vrednote; njegov namen je pokazati, da je verjeti vanje neskladno z določenim pogledom na svet, in na drugi strani dokaj skladno z drugim pogledom. Ta dva pogleda sta ateistično-materialističen in (splošno rečeno) religiozni. Res je, če je moralni subjektivizem resničen, potem argument ne deluje. Kakorkoli že, pa skoraj nihče ni do-

sleden subjektivist. (Mnogo jih *misli*, da so, in *govorijo*, da so – vse dokler ne trpijo nasilja ali jih ne doleti krivica. V teh primerih skupaj z ostalimi trdno zagovarjajo, da so določene stvari, ki jih nikdar ne bi smeli storiti.) In za mnoge, ki niso – in nikoli ne bodo – subjektivisti, je argument lahko v veliko pomoč. Pokaže jim lahko, da je verjeti v objektivne vrednote, kot verjamejo oni, neskladno s tem, kar bi prav tako lahko verjeli o izvoru in smislu vesolja. Če želijo popraviti neskladnost, potem se morajo premakniti proti religioznemu pogledu in stran od ateističnega.

Vprašanje 2: Ta dokaz ne dokazuje Boga, pač pa se konča v nekem nedoločenem 'religioznem' pogledu. Ali ni ta 'religiozni' pogled skladen še z marsičem drugim in ne le s tradicionalnim teizmom?

Odgovor: Da, gotovo. Skladen je, na primer, s platonskim idealizmom in mnogimi drugimi prepričanji, ki so za pravoverne kristjane nezadostni. Toda ta splošen religiozni pogled je neskladen z materializmom kot tudi z vsakim pogledom, ki vrednote loči od objektivne narave stvari. To je pomembna točka. Zdi se, da je najbolj razumno, da je moralna zavest Božji glas v duši, saj moralne vrednote obstajajo le na ravni oseb, uma in volje. Težko, če ne celo nemogoče, je dojeti objektivna moralna načela, ki bi nekako plavala naokrog sama po sebi, neodvisno od kakšne osebe.

Priznava pa, da je potrebnih veliko korakov za pot od objektivne moralne vrednote do Stvarnika vesolja ali troedinega Boga ljubezni. Med temi je ogromna razumska razdalja. Toda te stvari so skladne med seboj, medtem ko materializem in vera v objektivne vrednote nista. Da bi dosegli osebnega Stvarnika, so potrebni drugi argumenti (prim. argumente od 1 do 6), in da bi prišli do Boga ljubezni, je potrebno razodetje. Toda, argument sam po sebi pušča odprte mnoge možnosti, izloči pa le nekatere. In o teh, ki jih izloči, smo lahko gotovi.

15. Argument iz vesti

Ker je danes moralni subjektivizem izjemno popularen, je naslednja verzija moralnega argumenta lahko učinkovita, saj ne predpostavlja moralnega objektivizma. Sodobni ljudje pogosto rečejo, da verjamejo, da ne obstaja nobena univerzalna povezava moralnih dolžnosti, da moramo vsi slediti le lastni vesti. Toda to skromno priznanje je zadostno izhodišče, da bi potrdili obstoj Boga.

Kaj ni presenetljivo, da nihče, niti najbolj dosledni subjektivist, ne verjamejo, da bi bilo kadarkoli za kogarkoli dobro, da bi premišljeno in namerno ne upošteval svojo lastno vest. Celó če različnim ljudem njihova vest govori, naj se izogonejo popolnoma različnim stvarem, pa še vedno ostaja en moralni absolut za vsakogar: nikoli ne ravnaj v nasprotju s svojo lastno vestjo!

Od kje pa je vest dobila takšno absolutno avtoriteto – avtoriteto, ki jo priznavajo celo moralni subjektivist in relativist? Obstajajo le štirje možni odgovori:

1. Iz nečesa nižjega od mene (narava).
2. Iz mene samega (posameznik).
3. Iz nečesa meni enakovrednega (družba).
4. Iz nečesa nad menoj (Bog).

Sedaj po vrsti premislimo vsako od teh možnosti.

1. Kako bi me lahko nekaj, kar je nižje od mene – npr. Živalski nagon ali praktična potreba po telesnem preživetju -, absolutno obvezalo storiti neko stvar?
2. Kako bi lahko sam sebi postavil absolutno dolžnost? Sem mar absoluten? Ali imam pravico zahtevati absolutno pokorščino od drugega, ali celo od sebe? In če bi že bil jaz tisti, ki bi samega sebe zaklenil v kletko dolžnosti, potem sem obenem jaz tudi tisti, ki lahko sebe spustim ven in s tem uničim absolutnost dolžnosti, ki smo jo sprejeli kot našo premiso.
3. Kako me lahko družba absolutno obveže? Kakšne pravice bi meni enaki mora-

li imeti, da bi mi vsilili svoje vrednote? Ali kvantiteta ustvari kvaliteto? Ali se milijon človeških bitij lahko primerja z absolutnim? Je 'družba' Bog?

4. Edini izvor absolutne moralne dolžnosti, ki nam še preostane, je nekaj, kar me presega. To me upravičeno moralno zavezuje k popolni pokorščini.

Potemtakem je Bog, ali nekaj Bogu podobnega, lahko edini ustrezeni izvor in temelj absolutne moralne dolžnosti, ki jo vsi izkušamo, ko sledimo svoji vesti. Vest je torej mogoče razložiti samo kot Božji glas v duši. Deset Božjih zapovedi je deset odtisov, ki jih je Bog pustil v pesku naše duševnosti.

Dodatek o religiji in morali

Z orisom te povezave med moralnostjo in religijo nismo želeli ustvariti zmede ali napačnega razumevanja. Nismo rekli, da ljudje nikdar ne morejo *odkriti* človeškega moralnega dobrega, če ne priznajo, da Bog obstaja. Seveda lahko. Verujoči in neverujoči lahko spoznajo, da sta, na primer, znanje in prijateljstvo dve stvari, za katerima je vredno težiti, in da sta krutost in goljufanje slaba. Naše vprašanje je bilo: Kateri pogled na to, kako stvari v resnici so, najbolj osmisli moralna pravila, ki jih vsi priznavamo – tisti, ki ga ima verujoč človek, ali tisti od neverujočega človeka?

Če smo mi stvaritev dobrega in ljubečega Stvarnika, potem to razloži, zakaj imamo naravo, ki nam razkriva vrednote, ki resnično obstajajo. Toda, kako lahko to razloži ateist? Saj če ima ateist prav, potem objektivne moralne vrednote ne bi mogle obstajati. Dostojevski je rekel: "Če Bog ne obstaja, potem je vse dovoljeno." Ateisti sicer lahko spoznajo, da nekatere stvari niso dopustne, toda ne vedo zakaj.

Poglejmo si naslednjo analogijo. Mnogo znanstvenikov celo življenje proučuje sekundarne vzroke, ne da bi priznali Prvi vzrok, Boga. Toda, kot smo videli, ti sekundarni

vzroki ne morejo *biti* brez Prvega vzroka, ne glede na to, da jih lahko *spoznavamo*, ne da bi poznali Prvi vzrok. Enako velja tudi za objektivno moralno dobro. Zato si moralni argument in različni metafizični argumenti delijo določeno podobnost v zgradbi.

Večina izmed nas, ne glede na našo religiozno vero ali pomanjkanje le-te, lahko prepozna, da je v življenju nekoga, kot na primer sv. Frančiška Asiškega, človeška narava delovala na pravi način, tako kot bi morala delovati. Ni potrebno biti teist, da bi prepoznal, *da je* bilo življenje svetega Frančiška občudovanja vredno, potrebno pa je biti teist, da bi spoznal, *zakaj* je temu tako. Teizem razloži, da je naša reakcija na svetnikovo življenje, konec koncev, odgovor na klic našega Stvarnika, da bi živeli življenje, za katerega smo bili poklicani.

Obstajajo štirje možni odnosi med religijo in moralo, Bogom in dobrim.

1. Religijo in moralo je mogoče misliti kot neodvisni. Kierkegaard ostro loči med 'etičnim' in 'religioznim'. Še posebej njegovo delo *Strah in trepet* lahko vodi do takšne domneve. Toda a) nemoralen, brezbrizen Bog, ne bi bil popolnoma dober Bog, saj eden od osnovnih pomenov besede 'dober' pomeni 'moralen' – pravičen, ljubeč, pameten, pošten, svet in dobrotljiv. In b) takšna moralnost, ki ne bi imela povezave z Bogom, Absolutnim bitjem, za sabo ne bi imela absolutne resničnosti.

2. Boga si je mogoče zamisliti kot izumitelja morale, tako kot je on izumitelj ptičev. Moralni zakon se pogosto razume preprosto kot posledica Božje odločitve, volje. To je tako imenovana teorija božjih zapovedi: neka stvar je dobra le zato, ker Bog to zapove, in slaba je zato, ker Bog tisto prepove. Če bi to bilo vse, potem bi se znašli pred resnim problemom: Bog in njegova morala sta nekaj samovoljnega, utemeljenega na goli moči. Če bi nam Bog zapovedal ubijati nedolžne ljudi,

bi to bilo nekaj dobrega, saj *dobro* v tem primeru pomeni 'to, kar nam je Bog zapovedal'. Zato teorija Božjih zapovedi zreducira moralo na moč. Sokrat je dokaj prepričljivo zavrnil takšno teorijo v Platonovem *Evtifronu*. Tam Sokrat vpraša Evtifrona: "Ali je neka stvar pobožna zato, kar jo želijo bogovi, ali jo bogovi želijo zato, ker je pobožna?". On zavrne prvo možnost in tako mu druga možnost ostane kot edina alternativa.

3. Toda ideja, da Bog zapoveduje stvari *zato, ker* so dobre, je prav tako nesprijemljiva, saj nad Boga postavi zakon, zakon, ki presega tako Boga kot tudi človeka. Bog Svetega pisma ni nič bolj ločen od moralne dobrosti s tem, ko je postavljen pod njo, kot s tem, ko je postavljen nad njo. On se nič bolj ne pokorava višjemu zakonu, ki ga veže, kot ustvarja zakon kot izdelek, ki se lahko spreminja in bi lahko bil tudi popolnoma drugačen.

4. Edini razumno sprejemljivi odgovor na vprašanje odnosa med Bogom in moralnostjo izhaja iz Svetega pisma: Morala je utemeljena v večni Božji naravi. Prav zaradi tega morala v svojem bistvu ostaja nespremenljiva. "Kajti jaz sem Gospod, vaš Bog; posvečujte se in bodite sveti, ker sem jaz svet!" (3 Mz 11,44)- Naša dolžnost, da smo pravični, dobrotljivi, odkritosrčni, ljubeči in pošteni je utemeljena v zadnji resničnosti, v večni naravi Boga, v tem, kar Bog je. Zaradi tega morala absolutno in nespremenljivo deluje v naši vesti.

Drugi možni izvori moralne dolžnosti so:

- a) Moji vzori, nameni, težnje in želje, včasih ustvarjene v mojem umu ali volji, kot na primer pravila bejzbola. To pa nikakor ne more odgovoriti na problem, zakaj je vedno narobe ne spoštovati ali prilagajati si pravila.
- b) Moja moralna volja sama. Nekateri na ta način berejo Kanta: sam sebi naložim moralnost. Toda, kako bi lahko bila tisti, ki ga morala zavezuje, in tisti, ki jo ute-

meljuje, eno in isto? Če ključar zaklene samega sebe v sobo, potem v resnici ni zaklenjen noter, saj lahko sobo sam tudi odklene.

- c) Tisti, ki mi naloži moralnost, je lahko tudi neko drugo človeško bitje – moji starši, na primer. Toda to ne razloži njenega obvezujočega značaja. Če ti tvoj oče zapove, da moraš razpečevati droge, je tvoja moralna dolžnost, da tega ne upoštevaš. Nobeno človeško bitje ne more imeti absolutne avtoritete nad drugim.
- d) Medtem ko je 'ta ali oni posamezen človek' zelo nepriljubljen odgovor na vprašanje izvora moralnosti, pa je 'družba' zelo priljubljen odgovor. Vendarle pa gre za isto stvar. 'Družba' pomeni le večje število posameznikov. Kakšno pravico imajo, da mi naložijo moralo? Kvantiteta ne more nadomestiti kvalitete; dodajanje posameznikov ne more spremeniti pravil igre, neodvisno od absolutne zahteve vesti.
- e) Še slabša razlaga moralnosti izhaja iz vesolja, evolucije ter naravne selekcije in preživetja. Iz manj ni mogoče dobiti več. V teh primerih pa je načelo vzročnosti kršeno. Kako bi lahko sluzasta mlaka tekla proti vrhu gore?

Ateisti pogosto trdijo, da kristjani naredijo pomembno napako, ko Boga uporabljajo, da bi razložili naravo; pravijo, da je to tako, kot so Grki uporabljali Zeusa, da so razložili bliskanje. Dejansko je bliskanje mogoče razložiti na njegovi ravni, kot materialen, naraven, znanstveni pojav. Enako pa je z moralnostjo. Zakaj bi torej vpeljevali Boga?

Zato, ker je moralnost bolj podobna Zeusu kot pa bliskanju. Moralnost obstaja le na ravni osebe, duha, duše, uma in volje – ne pa na ravni molekul. Mogoče je potegniti vzporednice med moralno dolžnostjo in osebo (npr. oseba naj bi ljubila drugo osebo), ni pa mogoče potegniti vzporednic med moralnostjo in molekulami. Nihče ni nikoli

ni poskusil razložiti razlike med dobrim in zlim na način, na primer, razlike med težkimi in lahkimi atomi.

Zato je v resnici ateisti tisti, ki zagreši takšno napako, kot so jo antični pogani, ko so bliskanje razlagali z voljo Zeusa. Ateisti uporabljajo le materialne stvari, da bi s tem razložili duhovne. To je še precej hujša vrsta napake, kot so jo zagrešili v antiki; mogoče je namreč, da popolnejše (Zeus, duh) povzroči manj popolno (bliskanje) in ga razloži; ni pa mogoče, da nižje (molekule) ustrezno povzročijo in razložijo višje (moralnost). Dobra volja bi lahko povzročila molekule, toda kako bi molekule povzročile dobro voljo? Kako bi mi elektrika lahko naložila dolžnosti? Samo dobra volja lahko zahteva dobro voljo; le Ljubezen lahko zahteva ljubezen.

16. Argument iz želje

1. Vsaka naravna, prirojena želja v nas, se nanaša na nek realen predmet, ki lahko to željo izpolni.
2. Toda, v nas obstaja želja, ki je ne more izpolniti nič, kar obstaja v času, nič na zemlji, nobeno bitje.
3. Potemtakem mora obstajati nekaj več kot čas, zemlja in bitja, kar lahko izpolni to željo.
4. To nekaj je tisto, kar ljudje imenujejo 'Bog' in 'večno življenje z Bogom'.

Prva premisa vsebuje delitev želja v dve vrsti: prirojene in tiste od zunaj, oziroma naravne in umetne. Po naravi si želimo stvari, kot so hrana, pijača, spolnost, spanje, znanje, prijateljstvo in lepota; po naravi pa se izogibamo stvari, kot so lakota, samota, nevednost in grdost. Prav tako si želimo (čeprav ne prirojeno ali po naravni) stvari, kot so športni avtomobili, politični položaj, leteti po zraku kot Superman, deželo Oz in uvrstitev Red Sox-ov³ na svetovno prvenstvo.

Med tema dvema vrstama želja pa obstajajo razlike. Ko niso izpolnjene želje druge, umetne



vrste, ne prepoznamo takšnega pomanjkanja, kot je to v primeru neizpolnjenih želja prve vrste. Obstaja beseda za pomanjkanje spanja [sleeplessness], ne obstaja pa beseda za pomanjkanje dežele Oz [Ozlessness]. Še bolj pomembno pa je to, da naravne želje prihajajo od znotraj, iz naše narave, medtem ko umetne prihajajo od zunaj, iz družbe, reklam ali domišljije. Ta druga razlika je razlog za tretjo razliko: naravne želje je mogoče najti v vsakem izmed nas, medtem ko se umetne želje od človeka do človeka spreminjajo.

Obstoj umetnih želja še ne pomeni nujno, da objekti teh želja tudi obstajajo. Nekateri obstajajo, drugi ne. Športni avtomobili obstajajo, dežela Oz pa ne. Obstoj naravnih želja pa v vsakem odkritem primeru pomeni, da objekti teh želja tudi obstajajo. Nihče še ni nikdar našel primera prirojene želje po neobstoječem objektu.

Druga premisa zahteva le pošten pogled v lastno notranjost. Če kdo to zanika in pravi "jaz sem popolnoma srečen, ko delam potičke v peskovniku, ali se zabavam s športnimi

avtomobili, denarjem, spolnostjo ali močjo”, ga lahko le vprašamo, “Si resnično?” Toda pri tem lahko le vprašamo, ne pa silimo. Takšnega človeka lahko napotimo tudi do prvega pregleda človeške zgodovine prek najboljše literature. Celotno ateist Jean-Paul Sartre je priznal, da “pride čas, ko se vprašamo celo o Shakespeare ali o Beethovnu ‘Je to vse, kar je?’”.

Argument nam ne potrdi, da vse, kar nam Sveto pismo pove o Bogu in življenju z Bogom, drži. Kar dokazuje, je nepoznani X, toda nepoznani, katerega *smert* je, tako rečeno, znana. Ta X je nekaj *več*: popolnejša lepota, višje hrepenenje, večje spoštovanje, popolnejše veselje. Tako kot je bolj lepo popolnejše v primerjavi z manj lepim ali mešanico lepega in grdega, je tudi ta X najlepši. In enako velja tudi za ostale popolnosti.

Toda ‘popolnejše’ je neskončno več, saj nismo zadovoljni s končnim ali delnim. Zato analogija (X je najlepši, tako kot je najlepše v primerjavi z manj lepim) ni ustrežna. Dvajset je glede na deset tako, kot je deset glede na pet, toda neskončno ni glede na dvajset tako, kot je dvajset glede na deset. Argument tako kaže na neskončno pot v določeni smeri. Njegov sklep ni ‘Bog’ kot že poznan in opredeljen, pač pa gibljiv in skrivnosten X, ki nas privlači k sebi in presega vse naše predstave in pojme.

Z drugimi besedami, edini pojem Boga v tem argumentu je pojem, ki presega pojme, nekaj, “kar uho ni slišalo in oko ni videlo in v človeško srce ni prišlo” (1 Kor 2,9). Rečeno drugače, to je resnični Bog.

C. S. Lewis, ki je ta argument uporabljal na mnogih mestih, ga je jedrnato povzel:

“Bitja niso rojena z željo, razen če obstaja možnost izpolnitve te želje. Dojenček občuti lahkoto; prav, obstaja takšna stvar, kot je hrana. Delfin želi plavati; prav, obstaja tudi takšna stvar, kot je voda. Moški občuti željo po spolnosti; prav, obstaja tudi takšna stvar, kot je spolnost. Če v sebi najdem željo, ki je ne

more izpolniti nič na tej zemlji, potem je najverjetnejša razlaga za to ta, da sem bil ustvarjen za drugi svet.”⁴

Vprašanje 1: Kar se tiče glavne premise – da za vsako naravno željo obstaja resničen objekt –, kako ste lahko prepričani, da je vedno resnična, ne da bi najprej ugotovili, ali ima tudi ta naravna želja resničen objekt? Toda to je že sklep. Zadevo ste prehitro imeli za rešeno. Najprej je potrebno vedeti, ali je sklep resničen, šele nato je mogoče prepoznati glavno premiso.

Odgovor: To pravzaprav ni ugovor proti argumentu iz želje, pač pa *vsakemu* deduktivnemu argumentu, *vsakemu* silogizmu. To je star ugovor Johna Stuarta Milla in nominalistov proti silogizmu. Izhaja pa iz empirizma – to pomeni, da je *edini* način, da sploh lahko kar koli spoznamo, prek zaznavanja posamičnih stvari in kasnejšega posplošenja prek indukcije. To izključuje dedukcijo, ker izključuje vednost katerekoli obče resnice (kot tudi glavne premise). Nominalisti ne verjamejo v obstoj občega, razen enega, da so namreč vse občosti le poimenovanja.

To pa je lahko zavreči. Mi lahko in tudi pridemo do vednosti občnih resnic, kot npr. “vsi ljudje so umrljivi”, ne le prek čutnega izkustva (saj nikdar ne morem ‘izkusiti’ *vseh* ljudi), pač pa prek abstrakcije skupnega občega bistva ali človeške narave iz nekaj primerkov, ki smo jih izkusili s svojimi čutili. Vemo, da so vsi ljudje umrljivi, ker človeškost kot taka vsebuje smrtnost. V *naravi* človeškega bitja je, da je umrljiva; umrljivost nujno izhaja iz tega, ker ima živalsko telo. To lahko razumemo. Imamo zmožnost razumevanja ali razumske intuicije ali uvida, in to poleg miselnih zmožnosti čutenja in preračunavanja, kar sta edino, kar so nam pripisali nominalisti in empiristi. (Z živalmi si delimo čutenje, z računalniki preračunavanje; kje pa je za nominaliste in empiriste posebna človeška zmožnost védenja?)

Ko ni dejanske povezave med naravnimi značilnostmi subjekta in naravo lastnosti, je edini način spoznanja resničnosti teh značilnosti preko čutnega izkustva in indukcije. Na primer to, da so vse knjige na knjižni polici rdeče, lahko vemo le, če pogledamo in upoštevamo vsako izmed njih. Ko pa gre za dejansko povezavo med naravo subjekta in naravo lastnosti, pa lahko prepoznamo resnico teh značilnosti prek razumevanja in uvida – na primer, “Karkoli je neke barve mora imeti neko velikost” ali “Popolno bitje ne more biti nevedno.”

Vprašanje 2: Predpostavimo, da enostavno zavrnem spodnjo premiso in rečem, da ne opazim kakršne koli skrite želje po Bogu ali neskončni sreči ali nekem skrivnostnem X-u, ki je več, kot zemlja lahko ponudi?

Odgovor: Zavrnitev tega je lahko dveh vrst. Prvič, nekdo lahko reče “Čeprav sedaj nisem popolnoma srečen, pa verjamem, da bi bil, če bi imel deset milijonov dolarjev, letalo in vsak dan novo ljubico.” Odgovor temu je: “Poskusi. Tega si ne bi želel.” To je že večkrat bilo preizkušeno, pa ni nikdar prineslo zadovoljitve. Pravzaprav so to poskusile že milijarde ljudi, in prav zdaj se izvaja ogromno takšnih eksperimentov, ko ljudje obupano iščejo neprestano izmikajočo se zadovoljitev, ki si jo želijo. Celo če bi jim uspelo osvojiti cel svet, to še vedno ne bi bilo dovolj, da bi zapolnilo eno samo človeško srce.

Ljudje neprestano poskušajo in verjamejo, da “Ko bi le ... Prihodnjic ...”. To je najneumnejše hazardiranje na svetu, saj je edino, ki se *nikdar* ne izplača. To je podobno igri ugotavljanja konca sveta: vsak igralec, ki je kdaj začel s to igro, je moral prej odstopiti. Težko je verjeti, da jo bodo sedanji kaj bolje odnesli. Po brezštevilih popolnih neuspehih je to eksperiment, ki se ga nihče ne bi smel lotiti.

Druga vrsta zavrnitve naše premise je: “Jaz sem že zdaj popolnoma srečen.” To pa, tako

smo prepričani, meji na nespamet ali, še slabše, na nepoštenost. Takšen primer bi potreboval nekaj podobnega eksorcizmu, ne pa ovržbi. To je Merseult v Camusovem *Tujcu*. To je podčloveško, vegetacija, pop psihologija. Celo hedonistični utilitarist John Stuart Mill, eden od najbolj plitkih (čeprav pametnih) umov v zgodovini filozofije, je dejal, “bolje je biti nesrečen Sokrat kot pa srečen prašič”.

Vprašanje 3: Ta argument je le še ena različica Anzelmovga ontološkega argumenta (I3), ki pa je neveljaven. Da obstaja objektivni Bog, trdite zgolj iz subjektivne ideje ali želje v sebi.

Odgovor: Ne, tega ne trdimo iz gole ideje kot Anzelm. Bolj bi lahko rekli, da naš argument v glavni premisi izhaja iz resničnega naravnega sveta: narava nobene želje ne ustvari zaman. Potem argument odkrije nekaj resničnega v človeški naravi – namreč, človeško željo po nečem več kot zgolj naravnem – kar narava ne more razložiti, saj tega narava ne more zadovoljiti. Zato je argument utemeljen na dejstvih ugotovljenih v naravi, tako zunanji kot notranji. Ima podatke.

17. Argument iz estetske izkušnje

Obstaja glasba Johanna Sebastiana Bacha. Torej mora obstajati Bog.

Ta argument preprosto vidiš ali pa ne.

18. Argument iz religiozne izkušnje

Nekatere vrste izkušenj ležijo v temeljih večine religioznih ljudi. Večina naših bralcev zelo verjetno ima podobne izkušnje. Če ste med njimi, potem sami veste, tako kot ne more nihče drug, da je to središčnega pomena za vaše življenje. To dejstvo samo po sebi še ni *argument* za obstoj Boga; pravzaprav bi lahko rekli, da prav zaradi tega izkustva, sploh ne vidite potrebe po drugih argumentih. Kljub temu pa obstaja argument za obstoj Boga, ki temelji prav na dejstvih iz tak-

šnih izkušenj. To ni argument, ki bi šel od vaše lastne osebne izkušnje do lastnega priznanja, da Bog obstaja. Kot smo dejali, vi najverjetneje sploh ne potrebujete takšnega argumenta. Namesto tega je smer tega argumenta obratna: od široko razširjenega *dejstva* obstoja religioznih izkušenj do priznanja, da to lahko zadovoljivo razloži le božanska resničnost.

Težko je ta argument podati v deduktivni obliki. Lahko pa ga podamo v naslednji obliki.

1. Mnogo ljudi različnih dob in različnih kultur trdi, da imajo izkustvo 'božanskega'.
2. Ni verjetno, da bi se toliko ljudi tako zelo motilo o naravi in vsebini svojega lastnega izkustva.
3. Potemtakem mora obstajati 'božanska' resničnost, ki so jo izkusili različni ljudje v različnih dobah in različnih kulturah.

Ali takšna izkušnja potrjuje, da obstaja inteligenten Bog-Stvarnik? Na prvi pogled se zdi malo verjetno. Zdi se, da takšen Bog ne more biti predmet vseh izkušenj, ki jih imenujemo 'religiozna'. Kljub temu pa je še vedno predmet mnogih. To pomeni, da mnogo ljudi razume svojo izkušnjo na takšen način; so 'združeni z' ali 'povezani v' neskončno in silno Vednost in Ljubezen, Ljubezen, ki jih notranje napolni, pa še vedno neskončno presega njihovo zmožnost sprejemanja. Nekako tako to razlagajo. Vprašanje je: Ali jim lahko verjamemo?

Obstaja velikansko število takšnih pričevanj. Lahko so resnična ali ne. Ko pa jih presojamo, moramo upoštevati naslednje:

1. *Konsistentnost* teh pričevanj (ali so sama v sebi skladna kot tudi skladna s tem, kar sicer vemo, da je res?);
2. *značaj* teh, ki to trdijo (ali se oseba zdi poštena, dobra in zaupanja vredna?); in
3. *posledice*, ki so jih te izkušnje povzročile v njihovem lastnem življenju in življenju drugih (ali so te osebe po doživeti izkušnji

postale bolj ljubeče? Bolj iskrene? Ali pa so, nasprotno, postale domišljave in vase zagledane?).

Zamislite si, da vam nekdo reče: "Vse te izkušnje so bodisi posledica možganskih poškodb ali živčnih represij. Nikakor ne potrjujejo resničnosti kakšne božanske resničnosti." Kakšna bi bila vaša reakcija? Morda bi pomislili na številno dokumentacijo primerov in se vprašali, ali to drži. In lahko bi zaključili: "Ne. Glede na tako številna pričevanja in način življenja teh, ki so pričevanja podali, se zdi nemogoče, da bi se ti glede izkušenj motili, oziroma da bi duševne motnje ali poškodbe možganov lahko povzročile takšno dobroto ali lepoto."

Ni mogoče v naprej z gotovostjo zatrditi, kako bi preiskava takšnih pričevanj in značilnosti vplivala na posameznike. Ni mogoče reči v naprej, kako bi vplivalo na vas same. Toda očitno je prepričala mnoge in zato je ne moremo prezreti. Včasih – pravzaprav verjameva, da zelo pogosto – so takšna pričevanja spregledana in zavrnjena s trenutnimi modnimi nalepkami.

19. Argument iz splošnega soglasja

Ta dokaz je na nek način podoben argumentu iz religioznega izkustva (18) in na drug način argumentu iz želje (16). Trdi pa:

1. Vera v Boga – tisto Bitje, kateremu gresta spoštovanje in služenje – je skupna skoraj vsem ljudem vseh dob.
2. Lahko da se velika večina ljudi glede tega najbolj temeljnega elementa svojega življenja moti ali pa ne.
3. Bolj verjetno je, da se ne motijo.
4. Potemtakem je bolj smiselno verjeti, da Bog obstaja.

Vsakdo priznava, da je religiozno verovanje široko razširjeno v človeški zgodovini. Toda postavi se vprašanje: Ali to neizpodbitno dejstvo kaj prispeva k potrditvi *resničnosti* religioznih trditev? Celo skeptik bo priz-

nal, da so pričevanja, ki jih imamo, zelo prepričljiva: velika večina ljudi je verjela v najvišje Bitje, za odnos s katerim je edino primerno čaščenje in služenje. Nihče ne razpravlja o naših občutkih spoštovanja, drži služenja, čaščenju. Toda, če Bog ne obstaja, potem te stvari nimajo nikoli – *nikoli* – resničnega predmeta. Je smiselno verjeti v to?

Zdi se, da imamo že po naravi sposobnost čaščenja in služenja. In težko je verjeti, da te naravne sposobnosti ne morejo biti izpolnjene po naravi stvari, še posebej ker mnogi pričajo o tem, da se je to zgodilo. Res je, da je ta plat naše narave podvržena zmoti: misliti je mogoče, da so se milijoni in milijoni tistih, ki trdijo, da so našli Svetega, ki je vreden čaščenja in služenja, zmotili. Toda, ali je to *verjetno*?

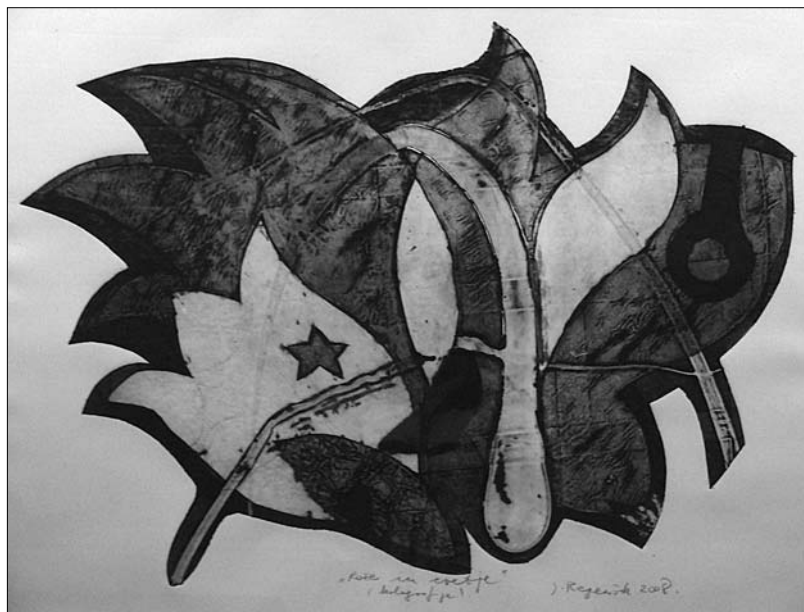
Veliko bolj verjetno se zdi, da so tisti, ki so *zavrnil* verovanje, tisti, ki trpijo zaradi izgube in zmote – tako kot popolnoma gluhi človek zanika obstoj glasbe, ali prestrašena stanovalka, ki govori sama sebi, da ne sliši joka in krikov žrtve z ulice, in ko se njen

otrok zbudi zaradi vpitja in vpraša mamo “Mami, zakaj tista teta vpije?” reče “Nihče ne vpije: to je samo veter. Pojdi nazaj spat.”

Vprašanje 1: Toda večina ni nezmotljiva. Mnogo ljudi se moti glede gibanja sonca in zemlje. Zakaj se torej ne bi motili tudi glede obstoja Boga?

Odgovor: Ljudje se lahko motijo glede teorije o heliocentrizmu, še vedno pa izkušajo sonce in zemljo in gibanje. Motijo se le v tem, ko mislijo, da je gibanje, ki ga zaznavajo, posledica gibanja sonca. Toda, kaj bi bilo tisto, kar bi izkušali verniki, če Bog ne bi obstajal? Stopnja varanja gre precej dlje kot v drugih primerih kolektivne zmote. To bi resnično bila kolektivna psihoza.

Verovati v Boga je podobno kot imeti odnos z osebo. Če Bog ne bi obstajal, tudi ta odnos ne bi obstajal. S svojim čaščenjem in ljubeznijo bi se obračal na nikogar: in tudi nikogar ne bi bilo, ki bi sprejemal in odgovarjal na naše odzive. To je tako, kot da bi verjel, da si srečno poročen, ko pa bi dejansko živel sam v temnem stanovanju.



Sprejmimo, da je takšna množična zmeta mogoča, toda kakšna bi bila ta zgodba? Če ne bi imeli nobenih drugih izkušenj razen naših izkušenj sonca in zemlje, bi bilo razlagati, da zemlja kroži okrog sonca, zelo nerazumno. Toliko bolj tudi v tem primeru, kjer je to, kar izkušamo odnos, ki vsebuje čaščenje in služenje in, včasih, ljubezen. Zaradi tako množičnega verovanja vanj je najbolj razumno verjeti, da Bog resnično obstaja – le ateisti bi lahko prišli na dan z zelo prepričljivimi razlagami za religiozna verovanja, *takšnimi, ki upoštevajo celostne izkušnje verujočih* in pokažejo, da so njihove izkušnje najboljše razložljive kot prevare in ne uvidi. Toda ateisti tega niso nikoli naredili.

Vprašanje 2: Toda ali ne obstaja zelo verjeten psihološki odgovor na religiozna verovanja? Mnogi neverniki trdijo, da je vera v Boga zgolj posledica otroških strahov; da je Bog pravzaprav projekcija našega človeškega očeta: nekoga 'tam zgoraj', ki nas ščiti pred sovražnimi naravnimi silami.

Odgovor A: To pravzaprav ni naturalistična *razlaga* religioznega prepričanja. To ni nič več kot trditev, oblečena v psihološki žargon, da je religiozno prepričanje napačno. Začne namreč iz predpostavke, da Bog ne obstaja. Potem pa pride do tega, da je najbližji zemeljski simbol za Stvarnika oče. Bog *mora* biti vesoljska projekcija naših človeških očetov. Toda poleg predpostavke ateizma, ne obstaja noben dokaz za to, da bi bil Bog zgolj projekcija.

Pravzaprav argument odpira vprašanje. Psihološke razlage iščemo samo za tiste ideje, za katere že vemo (ali predvidevamo), da so napačne, ne tiste, za katere mislimo, da so resnične. Sprašujemo se "Zakaj misliš, da te črni psi želijo ubiti? Ali si prestrašen zaradi tistega psa, ko si bil še majhen?" Nikoli pa se ne vprašamo "Zakaj misliš, da črni psi *niso* zunaj za to, da bi te ubili? Si imel ljubkega črnega kužka?"

Odgovor B: Četudi je nekaj na Bogu, kar se kaže na človeških očetih (v nasprotnem primeru bi bil naš simbolizem zanj nerazložljiv), pa kristjani spoznavamo, da je konec koncev simbolika neustrezna. In če je Najvišje Bitje skrivnostno na način, da presega vso simboliko, kako bi potem lahko bilo zgolj projekcija tega, kar simbol predstavlja? Zdi se, da je resnica – in če Bog obstaja, resnica je – prav v obratni smeri: naši zemeljski očetje so bled posnetek Nebeškega Očeta. Potrebno je poudariti, da so mnogi pisatelji (npr. Paul Vitz) analizirali ateizem kot psihološko patologijo: odtujitev od človeškega očeta, ki se kaže v zavračanju Boga.

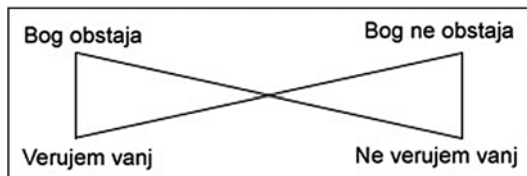
20. Pascalova stava

Možno je, da se vam, bralcem, vsi ti argumenti zdijo nezadostni. Obstaja nam še en argument drugačne vrste. Postal je znan pod imenom Pascalova stava. Tukaj ga omenjamo, ne ker je to dokaz za obstoj Boga, pač pa zato, ker nam lahko pomaga pri našem iskanju Boga v odsotnosti dokaza zanj.

Stava, kot jo je izvirno predstavil Pascal, predpostavlja, da se logično mišljenje samo na sebi ne more odločiti bodisi za ali proti obstoju Boga; zdi se, da imata obe strani dobre razloge. Ker pa se razum ne more z gotovostjo odločiti in ker je zastavljeno vprašanje tako zelo pomembno, da se moramo nekako odločiti, potem, če pač ne moremo dokazati, moramo 'staviti'. Tako smo postavljeni pred vprašanje: Na kaj boste stavili?

Če stavite na to, da Bog je, ne izgubite ničesar, celo če se izkaže, da Bog ne obstaja. Toda, če stavite na to, da Boga ni, pri tem pa se zmotite in Bog obstaja, potem izgubite vse: Boga, večnost, nebesa, neskončni dobiček. "Ocenimo sedaj dve možnosti: če stavo dobiš, dobiš vse, če jo izgubiš, ne izgubiš ničesar."

Oglejmo si naslednjo shemo:



Vertikalne linije predstavljajo pravilna verovanja, diagonale pa nepravilna. Primerjajmo sedaj diagonale. Vzemimo, da Bog ne obstaja in da jaz verujem vanj. V tem primeru tisto, kar me čaka po smrti, ni večno življenje, pač pa bolj verjetno, večno nebivanje. Zdaj pa vzemimo drugo diagonalo: Bog, moj Stvarnik in izvor vsega dobrega, obstaja; toda jaz vanj ne verujem. On mi ponuja svojo ljubezen in življenje, jaz pa to zavržem. Obstajajo odgovori na moja najgloblja vprašanja, obstajajo izpolnitve mojih najglobljih hrepenenj; toda jaz se odločim vse to zavrniti. V tem primeru izgubim (ali vsaj resno tvegam, da izgubim) vse.

Stava se lahko zdi skrajno preračunljiva in povsem sebična. Toda lahko jo preoblikujemo tako, da se bo sklicevala na višje moralne razloge: Če obstaja neskončno dobri Bog, ki upravičeno zasluži mojo zvestobo in vero, potem jaz s tem, da ga ne priznam, tvegam veliko nepravilnost.

Stava ne more – ali naj ne bi – nikogar silila v verovanje. Lahko pa nam predstavlja spodbudo za iskanje Boga, za študij in po-

novni študij vseh argumentov, ki si prizadevajo pokazati, da obstaja Nekaj – ali Nekdo –, ki je končna razlaga vesolja in mojega življenja. Vsaj vzpodbudi lahko 'molitev skeptika': "Bog, jaz v resnici ne vem, ali ti obstajaš ali ne, toda če obstajaš, te prosim, da mi pokažeš, kdo si."

Pascal pravi, da obstajajo tri vrste ljudi: tisti, ki so Boga iskali in ga našli, tisti, ki ga iščejo in ga še niso našli, in tisti, ki ga niti ne iščejo niti ga niso našli. Prvi so pametni in srečni, drugi so pametni in nesrečni, tretji pa so nespametni in tudi nesrečni. Če nas stava spodbudi vsaj k temu, da bi ga iskali, potem nas pripelje vsaj do tega, da smo pametni. In če je Jezusova obljuba resnična, potem bo vsakdo, kdor išče, tudi našel (Mt 7,7-8) in tako postal srečen.

Prevedel: Jernej Pisk

-
- * Iz: P. Kreeft in R. K. Tacelli: *Handbook of Christian Apologetics*. Intervarsity Press, 1994, 48-86. Članek je dostopen tudi na: <http://www.peterkreeft.com/>.
 - 2. Podoben argument uporabi tudi R. Spaemann. V: *Dokaz Boga*. Tretji dan, 5/6, 2007 (op. prev.).
 - 3. Red Sox-si so ena izmed bejzbolskih ekip v ZDA (op. prev.).
 - 4. C. S. Lewis. *Mere Christianity*, III, 10. poglavje, "Hope".

Učiteljeva iluzija ali priložnost za učenca?

Vzgoja s pravljico v prvi triadi.

Z zgodbo do kritičnega mišljenja v drugi triadi.

1 Uvod

V zadnjih desetletjih strokovnjaki opozarjajo na vedno več socialnih, moralnih, psihohigienskih, ekoloških in drugih težav, ki bremenijo človeka. Kriza vrednot postaja dejstvo, vse to pa se močno odraža v ravnanju, odločitvah in življenju mladega človeka. Poleg staršev jim lahko in mora pomagati predvsem vzgojno usposobljena šola, pravi Strmčnik (2006) in zagovarja, da mora biti le-ta usmerjena v resnično življenje in mlade ljudi dojemati kot subjekte s konkretnimi življenjskimi izkušnjami in problemi, z lastnimi potrebami, zanimanji, iskanji, z njihovimi izhodišči zavesti.

Kenneth A. Strike (2005) vidi cilj vzgoje v omogočanju učenca, da postanejo funkcionalni in kompetentni člani skupnosti, sposobni samostojno sodelovati v raziskovanju in debatah ter aktivni pri oblikovanju prihodnosti. Šola pa ne sme pozabiti na dolžnost podpore in pomoči staršem pri uresničevanju pravic do vzgoje otrok (Štefanc 2004). Učinkovitost šole pri vzgojno-izobraževalnih prizadevanjih je pogojena prav s kakovostjo tega sodelovanja. Do podobnih zaključkov so prišli tudi v raziskavi (Šimenc 2001), ki je vključevala 243 staršev učencev osnovnih in srednjih šol ter 398 učiteljev. Ugotovili so, da se vzgoja v šoli lahko izboljša s trdnejšo formalno navezavo med šolo in starši in večjim vzgojnim angažiranjem učiteljev pri vseh predmetih, s čemer se je v anketi strinjalo kar 85 % učiteljev.

Šola je dejansko prostor, kjer se srečujejo s svojim medsebojnim vplivanjem učitelji, učenci in starši. Opaziti pa je, da se v šoli poleg vzgoje in izobraževanja dogaja nekaj, kar je v škodo učenca. Ko pogledamo majhne otroke, je njihova narava usmerjena v raziskovanje. Otroci pogosto strmiijo nad nečim in se sprašujejo, zakaj nekaj je in zakaj ni nič. Navdušeni so nad svetom. Raziskujejo, odkrivajo in spoznavajo. Vemo pa, da se kmalu po vstopu v šolo ne čudijo več in tudi ne sprašujejo. Je temu vzrok šola in njen vzgojno-izobraževalni koncept?

V šolskem prostoru je žal preveč tekmovanja, napetosti, nezadovoljstva, strahu, ki prerašča v nasilje, agresivnost. Problem, o katerem se javno spregovori, vsaj ob koncu redovalnih obdobj, so vzgojne težave. Niso morda le-te posledica zatrte potrebe po raziskovanju?

Milan Čotar (1999) se sprašuje o vzgojnem načrtu, ki bi ga poleg učnega načrta sprejeli na začetku šolskega leta. S tem se ne bi izognili samo daljšim konferencam na račun vzgojne problematike, temveč tudi zahtevnim vzgojnim konfliktom.

Ne bom predstavila kakšnega novega vzgojnega načrta. Kot profesorici razrednega pouka se mi zdi nujno najprej prisluhniti otroku in potem vzgojno naravnati usmerjenost samega pouka, učiteljev, staršev in drugih, ki s svojim ravnanjem vplivajo na vzgojo mladega človeka. Le vzgojen učenec je sposoben pridobivati znanje in z njim vednost,

takšen se dovoli še naprej vzgajati in sprejemati vrednote, ki se odražajo v njegovem ustrezem ravnanju in pridobivanju izkušenj ter poguma za kasnejšo samovzgojo.

V svojem pedagoškem delu in raziskovanju sem opazila zanimive vzgojne učinke, ki sta jih skozi prvo triado pri učencih imeli pravljica in razsežnost zgodbe, ki so jo odkrivali in jo še odkrivajo isti učenci v četrtem, danes v petem razredu devetletke. V nadaljevanju bom predstavila ravno te učence kot primer iz prakse. Izhajam torej iz učenca. Zanimajo me njegove vzgojne potrebe in kako le-te zadovoljuje pravljica po Bettelheimu. Pri tem pa ne morem mimo bralnega razvoja po Kordiglovi, ki je izhodišče in nadaljevanje otroške psihologije po Toličiču. V drugem poglavju se bomo srečali z učenci druge triade, z zgodbo in načinom, kako jo filozofi uporabljajo za vzpodbujanje kritičnega mišljenja. Na koncu bomo ugotovili, ali je vzgoja s pravljico iluzija in ali je zgodba možnost za vzpodbujanje nastanka kritičnega mišljenja in razmislek o omenjenih literarnih vrstah kot priložnosti za učenca.

2 Otrok, pravljica in vzgoja

Izhajamo iz otroškega čudenja, njegovega zastavljanja vprašanj ter potrebe po raziskovanju. Kako ohraniti otrokovo radovednost in potrebo po raziskovanju, kako izbrati ustrezen način vzgoje in otroka naučiti kritično misliti? Začnimo pri vzgoji, ki jo Slovar slovenskega knjižnega jezika interpretirana kot duhovno in značajsko oblikovanje otroka. Duhovno razsežnost nagovarjajo pravljice, saj G. K. Chesterton, C. S. Lewin (Bettelheim 1999) in drugi literarni kritiki menijo, da so ravno te »duhovna raziskovanja« in so najbolj življenjske, ker razkrivajo »človekovo življenje, kot ga vidimo in občutimo ali slutimo od znotraj«. Zato se bomo ustavili pri pravljici, pogledali na njen začetek in skušali določiti namen nastanka te književne vrste.

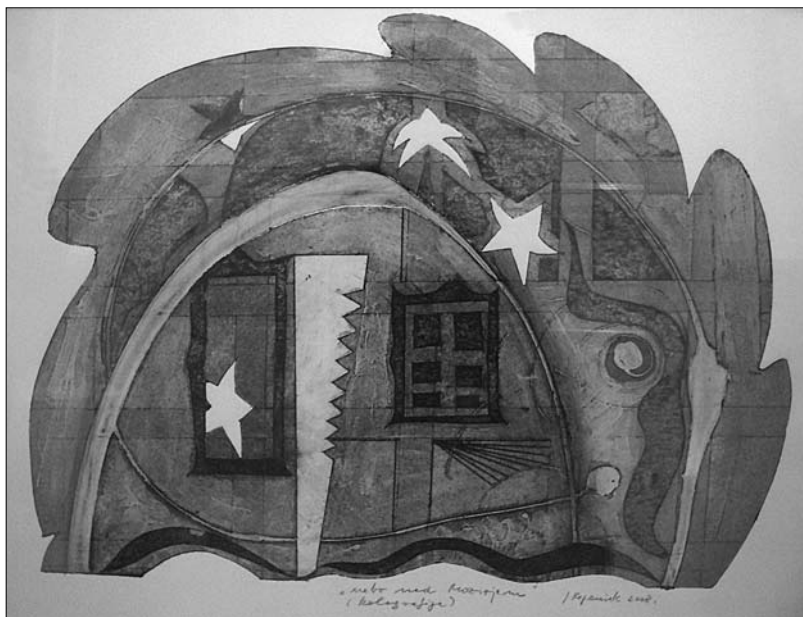
2.1 Zgodovina pravljice in njen vzgojni namen

Po indogermanski teoriji so pravljice nastale na indijskih tleh in so se z različnimi migracijami širile iz ust do ust. To teorijo zagovarja Polonca Kovač (1998), zbirko pravljic Pančatantra oz. Peteroknjžje ima za najstarejšo. Zgodba o njenem nastanku pa je zanimiva prav za razmišljanje o vzgoji.

Nekoč je živel kralj, ki ga je skrbel usoda njegovega kraljestva. Njegovi sinovi in dediči niso imeli namreč nobenega smisla za znanost in deželi z nevednim vladanjem se hudo piše. »Bolje, da se sin ne rodi, kot pa da je bedast,« je rekel kralj in poskrbel, da se njegovim sinovom zbistri um. Našel je modreca, ki je za mlade prince napisal pet knjig: Kako postanejo iz prijateljev sovražniki, Kako si pridobimo prijatelje, Vojska vran in sov, Kako izgubimo, kar imamo ter Ravnanje in delanje brez preizkušnje. Učitelj je dal brati kraljevim sinovom te knjige in principi so postali takšni, kot si je želel njihov modri oče.

Kasneje so te knjige ostale neke vrste učno gradivo za mladino in preproste ljudi.

Današnje klasične pravljice, ki so bile v zadnjih stoletjih pomembne v procesu odraščanja in socializacije otrok, so nastale v 16. oz. 17. stoletju z bolj ali manj načrtnim literarnim prisvajanjem ljudske pravljice, ki so jo izobraženi moški kot npr. Charles Perrault, brata Grimm temeljito predelali in prilagodili moralnim in drugim zahtevam svojega časa. V prvi polovici 19. stoletja se je izoblikoval kanon »klasičnih pravljic«, ki naj bi mlade bralce seznanjal z nevprašljivimi modrostmi, resnicami in vrednotami ter jih tako vzgajal. Vzpon knjižne pravljice je povezan s prodorom novih spoznanj o otroštvu od renesanse naprej, ko se uveljavi teza o otroku kot samosvojem bitju, pravljica pa je postala eden standardnih pripomočkov v procesu civilizacije in socializacije otrok. Z renesanso dobi pomembno vlogo vzgoja, z njo pa tudi



knjižna pravljica. Odrasli so se v meščanskih salonih in dvornih krogih ob pravljicah zabavali, njihovi otroci pa naj bi ob istih zgodbah odraščali v skladu s pričakovanji in interesi vladajoče elite. Pravljica je tako prečiščeno, prirejeno in predelano folklorno gradivo, ki se je spremenila v nekakšen družbeni kodeks vzgojnih priporočil in predpisov, v skladu s katerim naj bi se vedli mladi ljudje oz. otroci (Ilc v Betteheih 1999).

Namen nastanka pravljice je bila torej vzgoja. V njej je shranjen vzgojni načrt tistega časa, kljub temu pa so še danes brezčasne in univerzalne in njihova magična moč še ni ogrožena. Poznavalci trdijo, da je njihova resničnost mnogo bolj zapletena in globoka, saj še vedno obstaja in s svojo močjo kljubuje času.

2.2 Otrok v pravljичnem obdobju

V tridesetih letih prejšnjega stoletja se je za razvoj mladega bralca začela zanimati razvojna psihologija. Charlotte Buhler in Susanne Engelmann (Kordigel 1990) sta otro-

kov literarni razvoj razmejili v pet stopenj, ki segajo do dvajsetega leta. Zanimivo bi bilo pogledati, kaj se z otrokom dogaja v prvi Struwwelpetrovi dobi, vendar se bom v tem poglavju omejila na obdobje, ki zajemajo učenca prve triade.

Pravljična doba sega od otrokovega četrtega do sedmega oz. devetega leta. Poimenovanje izhaja iz dejstva, da je čas do sedmega leta obdobje, ko otrok verjame zgodbi pravljice (Toličič 1979). Otrok v pravljični dobi čuti izrazito potrebo po čustvenem doživljanju, na to potrebo pa ustrezno odgovarjajo pravljice. Pravljica je sredstvo za premagovanje jezikovnih in duhovnih prepek med otroki in odraslimi. Toličič (1979) v tem odnosu vidi zadovoljevanje otrokovih potreb po dotiku, razumevanju, brezpogojni ljubezni in strpnem reševanju konfliktov. Otroški psihologi zatrjujejo, da je pri pripovedovanju pravljice v ospredju predvsem navezanost na osebo, ki pravljico pripoveduje ali bere, njen obraz, dotik in božajoči glas. Pravljica je prepričljiva, ker je v skladu z otrokovim razmiš-

ljanjem, doživljanjem sveta (Zalokar-Divjak 2002) in samega sebe.

Kordiglova (Jamnik 1994) razlaga, da se tako s pravljico vsakdanji realni svet pridruži čudežnemu in oba skupaj tvorita tipično otroški pogled na svet. Junaki, situacije in predvsem čudežnost na svojstven način pripravijo otroka na svet in življenje. Ob koncu tega obdobja se otrok začne zanimati za realni svet, čemur ustrezajo otroške in živalske zgodbe. Otrok loči med realnim in irealnim svetom, spreminjajo se njegovi moralni občutki in postane socialno bitje. Kordiglova (Jamnik 1994) v tem obdobju predlaga še pustolovske pravljice, kot so Pika Nogavička, Ostržek, Peter Pan, s katerimi se otrok identificira, ker jim želi biti podoben.

Po otroški psihologiji po Toličiču in literarnem razvoju po Charlotte Buhler in Susanne Engelmann, ki ga Metka Kordigel razširi in imenuje bralni razvoj, tako pravljica v prvi triadi ustreza otrokovim razvojnim in bralnim potrebam.

V naslednjem poglavju bomo podrobno pogledali psihološko vrednost pravljice po Bettelheimu ter sodobnikovih, ugotavljali njen vpliv na mladega bralca ter njeno pomoč pri otrokovih razvojnih težavah. Zanimivo bo ugotoviti, kako in v kakšnem duhu ga vzgaja.

2.3 Pomen pravljice

Pravljica je literarna pripoved, v kateri se dogajajo neverjetne, samo v domišljiji mogoče stvari, je pa tudi pripoved, izročilo o kakem zgodovinskem dogodku, osebi, pogosto z izmišljenimi, domišljijjskimi sestavinami, predvsem pa je pravljica umetniška stvaritev, zato je njen najgloblji pomen za vsakega drugačen, razlikuje se celo za istega človeka v različnih življenjskih obdobjih. Tudi otrok iz iste pravljice izlušči različne pomene glede na svoje interese in potrebe v nekem obdobju. Pravljica ponazarja v domišljijjski obliki proces zdravega človeškega razvoja, meni Bettelheim (1991).

Poleg doživljanja sreče sooča otroke s stisko in bolečino, resno jemlje tudi eksistenencialne strahove: potrebo po tem, da smo ljubljeni, strah pred smrtjo ipd. Tako otroka sooča z osnovnimi človeškimi situacijami: rojstvom, smrtjo, staranjem. Pravljica je neke vrste motivacija za življenje. S pogumom vzpodbuja, da se posameznik spopade z zanj težkimi stvarmi, jih premaga in na koncu tako zmaga. Spodbudo za odločilne premike v pravljici predstavljajo pogosto zelo močna čustva: ljubosumje, samovšečnost, jeza, maščevanje, radovednost in želja po znanju. To je otroku zelo blizu, saj ponavadi ravna zelo afektivno. Kordiglova (1991) meni, da imajo otrokove želje in dejanja veliko skupnega s pravljicnimi osebami, podoben je tudi način mišljenja, dojemanja življenja in dogajanja.

V otroštvu se s pomočjo pravljic otroci naučijo premeščati prepad med notranjimi izkušnjami in resničnim svetom, saj Bettelheim (1991) v svetu pravljic prepozna otrokov notranji svet. V pravljicah otrok najde oddih od disciplinskega pritiska, dajo mu možnost, da se egocentrično potopi v svet, ki se ravna po principu užitka. Tako lahko nekaznovano izživi vse tisto, kar je strogo prepovedano (Goljevšček 1991). S pravljicam lahko obogatimo celosten otrokov razvoj. Jana Milčinski pravi (1992), da pravljice zadovoljijo otrokovo vedoželjnost, razvijajo domišljijo, izpolnjujejo želje, zadovoljujejo posebne razvojne potrebe, otrok se nauči čuditi naravi in jo spoštovati. S pravljico spoznava tudi sistem vrednot, kot so razumevanje, strpnost, spoštovanje drugačnosti, dobrohotnost v odnosu do ljudi, svobodo zase, duhovnost, ljubezen, pomen iger in dela, posledice sovražnosti, nauči se tudi lepih besed.

Pravljica je določena z nekaterimi stalnicami, ki jih bomo podrobno osvetlili. Skušali bomo odgovoriti, kaj se dogaja z domišljijo v pravljici, in se vprašali, ali lahko govorimo

tudi o duhovni razsežnosti te literarne vrste, ki jo vzgoja po interpretaciji SSKJ vsebuje.

2.4 Pravljične osebe

Pomembno vlogo v pravljici imajo pravljične osebe, ki vzpodbujajo identifikacijo in čustveno udeležbo, katera se s pričakovanjem čudeža še veča. Če pogledamo te osebe še natančneje, so v pravljici karakterizirane po zakonu polarnosti, so preproste in imajo eno ekstremno poudarjeno lastnost. Niso individualni liki ampak tipi (pridni, dobri, hudobni, leni ...). Pravljični liki so ambivalentni: dobri ali slabi. Prikazovanje obeh značajskih skrajnosti, meni Bettelheim (1991), omogoča otroku, da zlahka dojame razliko med njima in se odloča, kakšen bi lahko bil. Polarizacija v pravljicah olajšuje to temeljno odločitev, na katero se opira ves otrokov kasnejši osebni razvoj.

Brata Grimm (Zalokar-Divjak 2002) prepoznavata v pravljičnih osebah simbole iz otrokovega življenja, ki jih rešujejo na podzavesten način realnih, grobih stisk, ob čemer otrok čustveno, realno, intelektualno, socialno in moralno dozoreva. Pravljičico tako doživlja skozi samega sebe, skozi svojo osebnost in življenjske vloge, bivanje ter svoj položaj v okolju in svetu. Bettelheim (1991) otroku priznava obstoj negativnih čustev, hrepenenj, želja, potreb. V pravljičnih likih vidi možnost, da le-ta v enem posebej svoje uničevalne želje, v drugem najde zaželeno zadovoljitev, se s tretjim identificira, vzpostavi idealne vezi s četrtim in tako naprej glede na svoje trenutne potrebe. Otroku v pravljici izživi, kar je v realnosti moralno sporno, v svoji domišljiji nadoknadi primanjkljaje in se ob enem s pravljico izogne občutkom krivde in nezaželenih posledic.

2.5 Domišljija

Resnica pravljic je resnica naše domišljije (Bettelheim 1991, 170). Bettelheim razlaga,

da nič ne škodi, če se v pravljici otrok prepusti svoji domišljiji, saj se na koncu zgodbe s pravljičnim junakom vrne v resničnost. S pomočjo domišljije si otrok izpolnjuje želje in tako ureja svoje protislovne težnje. Nova odkritja psihoanalize in otroške psihologije razkrivajo, da je lahko otrokova domišljija nasilna. Zaradi tega so začeli pravljice zelo kritizirati. Bettelheim kritike zavrača s trditvijo, da pravljice nagovarjajo otrokovo notranje duševno življenje in so mu lahko v pomoč. To razloži s primerom, ko otrok v pravljici spozna pošast. Takrat se sreča z določenimi občutki. V pravljici dobi napotke, kako pošast obvladati. V nasprotnem primeru je ne pozna in ne ve, kako ravnati, enako velja tudi za občutke. Vemo pa, da so občutki groze, strahu in druga neprijetna čustva del življenja. Bettelheim (1991) navaja tudi eksperimentalno raziskavo, izvedeno med učenci petih razredov. Ta kaže, da se otrok z bogatim domišljijским življenjem – ki ga pravljice spodbujajo –, ko je izpostavljen nasilnemu domišljijскому gradivu, tudi v pravljicah, v eksperimentu je bil film z nasilno vsebino, na to izkušnjo odzove z opaznim zmanjšanjem nasilnega obnašanja (Bettelheim 1991, 177). V omenjeni razpravi so še ugotovili, da je otrok z revno domišljijo, potem ko so ga opazovali med igro, usmerjen bolj motorično, pri dejavnostih v igri je izkazoval veliko akcije in malo razmisleka. Otroku z bogato domišljijo pa je bil bolj strukturiran in ustvarjal, nagibal se je k temu, da je bil prej verbalno kot fizično agresiven. Pravljičice delujejo podobno kot otrokova duševnost; pomagajo mu, da se iz vse te domišljije porodijo jasnejše podobe (Bettelheim 1991, 177).

2.6 Duhovnost

Bettelheim nadaljuje, da so pravljice edina književna oblika, ki otroka usmerja v odkrivanje lastne identitete ter poklicnosti in mu

tudi pokaže izkušnje, ki jih potrebuje za nadaljnji razvoj značaja. V pravljičah prepoznamo prebujanje otrokovih notranjih globin, saj dramijo prapodobe in duhovni zasnovi življenja nakazujejo smer, v katero se sme, če seveda želi, razvijati. Pravljične podobe otroku pomagajo do zrelejše zavesti in ga pripravljajo za dojemanje višjih stvari v življenju.

2.7 Primer iz prakse: načrtno ukvarjanje s pravljičo v tretjem razredu devetletke

Učenci tretjega razreda so se poleg literarnih vsebin, določenih z učnim načrtom, v prvem razredu srečali z večino otroške poezije Neže Maurer ter v drugem razredu z večino pravljič Bine Štampe žmavc. Po branju je sledil pogovor in pogosto še likovna interpretacija besedil. Z ilustracijami so učenci sodelovali pri oblikovanju dveh raziskovalnih nalog učenk višjega razreda. Po branju pravljič v drugem razredu pa sem postala pozorna na njihove izjave in razmišljanja, ki so jih spodbudile pravljične zgodbe, in so bile za odraslega bralca edinstvene. V tretjem razredu, v šolskem letu 2004/2005, so se učenci pod mentorstvom lotili projektne naloge o Hansu Christianu Andersenu, kar pomeni, da so poslušali in brali večino do takrat prevedenih Andersenovih pravljič, spoznali njegovo življenje in ustvarjanje. To je bila tudi priložnost za načrtno opazovanje dogajanja v razredu, med sošolci in posamezniki. Njihova razmišljanja, spoznanja, ugotovitve in ilustracije so dokumentirane v projektni nalogi z naslovom *H. C. Andersen je pisal pravljičice pod našim drevesom*.

Nekje na tretji četrtini raziskovanja so učenci pisno razmišljali o vplivu Andersenovih pravljič na njihovo vedenje. Učenci so navajali še druge, za njih pomembne ugotovitve. Povzemam nekatere:

- pravljičica jih je naprej »pocartala«, potem pa so začeli o njej razmišljati. Neka deklica navaja, da je bila po branju pravljič še bolj pozorna na ljudi;

- pogosto so se identificirali s Palčico in bedakom Jurčkom (oba junaka sta imela dokaj zahtevno nalogo, ki sta jo na koncu opravila in dosegla boljše življenje);
- ko so se sami srečali s težavami, so pomislili na določen lik iz Andersenovih pravljič, ki jih je, po njihovem mnenju, opogumljal za reševanje le-te;
- pravljičo, ki bi jo Andersen napisal zanje, bi pripovedovala o njih in uspehu, ki so ga dosegli s hobijem.

Pri enoletnem opazovanju sem pri učencih opazila spremembe. Navajam te, ki se posredno ali neposredno dotikajo učenčevega vedenja in ravnanja:

- v vsakdanjih situacijah so pogosto uporabljali prisposode iz Andersenovega pravljičnega sveta;
- učenci so postali vztrajnejši, pogumnejši in bolj samozavestni;
- opazen je bil porast empatije, občutljivosti za naravo, zmožnosti izražanja čustev, bolj humani medsebojni odnosi, večja potrpežljivost, spoštovanje ter vero v dobro. Napredek je bil opazen pri večini, seveda je bil odvisen od učenčeve miselne, čustvene in izkušnjske udeležbe pri samem poslušanju in kasneje pri ustvarjanju. Izjemen napredek je bil viden pri diagnosticiranem hiperaktivnem otroku (Šket 2006), ki se je ob pravljiči umiril in prenehal s svojim destruktivnim ravnanjem. Omenjena literarna vrsta je postala njegov način izražanja in obvladovanja hiperaktivnih impulzov. Danes pri njem učiteljice ne opazijo izrazitih simptomov hiperaktivnosti, vedo pa povedati, da ima bogat besedni zaklad, močno razvito empatijo in je avtor zanimivih pustolovskih zgodb.

S tem sem praktično potrdila nekaj Bettelheimovih ugotovitev, ki pa veljajo za to specifično skupino učencev, obenem pa so lahko predmet nadaljnjega bolj sistematičnega in načrtnega raziskovanja te tematike.

Predvidevam, da bi s tem tezo o vzgoji s pravljico v prvi triadi še bolj osvetlili in morda celo potrdili.

2.8 Sklep o pravljici

Pravljica vzgaja z zgledom, ko nagradi dobrega, vztrajnega in pogumnega junaka, zlobnega pa kaznuje in na koncu uniči. Pravljica pristopa predvsem k moralni vzgoji in ima v sebi tudi elemente, ki se jih ne da določiti, vemo pa, da delujejo pomirjujoče in pogosto čudežno.

Ob ustreznih učiteljevi drži tako učenec v šoli postopno sprejme sekundarno socializacijo, ki jo pravljice v svoji zgodbi potrjujejo. Ali drugače, s pravljico je otrok slišan, opogumljen in spodbujen, da raziskuje. Zdaj, ko se počuti varno, bo dovolil, da ga ta vodi k dobremu, pravičnemu in plemenitemu. Ustrezna učiteljeva drža pa to potrjuje in prispeva k učenčevi gotovosti. Razvoj v tej smeri poleg tega prinaša še splošno veljavne vrednote, ki potrjujejo posameznika kot edinstveno, enkratno in neponovljivo bitje. Take vrednote so: ustvarjalnost, univerzalnost, duhovnost, zavestno načrtovanje, kritično mišljenje, notranja motivacija, svoboda dela in samoustvarjanja, družbenost ... Te vrednote Čotar (1999) imenuje kot antropološke konstante in jih označi kot nadčasovne ter so lahko kriterij za usmerjenost šole v človeka. Vendar opozarja, da jih je potrebno postaviti v konkretno družbeno situacijo in tako iskati optimalno ravnovesje med njimi in ostalimi vrednotami. Družba dosega svoj razvoj prek optimalnega razvijanja posameznika, ta pa lahko svoje potencialne udejanji samo v konkretnem okolju.

Seveda se zastavlja vprašanje, katere so tiste pravljice, ki posredujejo ustrezne vrednote in imajo za učence pravi vzgojni načrt. Menim, da jih dober vzgojitelj prepozna, ker jih poseduje in so mu domače. Sicer pa so ljudske pravljice prava zakladnica vrednot, k tem

pa bi dodala še pravljice H. C. Andersena in nekatere pravljice bratov Grimm.

3 Učenec, zgodba in nastavki kritičnega mišljenja

Filozof Bloch (Kotnik 1996) meni, da so vsi majhni otroci filozofi, kar izhaja iz njihovega čudenja in zastavljanja vprašanj. Naprej razlaga, da je pračudenje petletnika, šestletnika in njegova vprašanja mogoče formulirati in zajeti v filozofska vprašanja. Vendar tudi on opaža, da filozofska narava z leti izginja. Ko se otroci navadijo na ta svet, se nehajo čuditi in spraševati. Ponavadi se to zgodi z vstopom v šolo. Filozof Marjan Šimenc vidi vzrok pri odraslih, ki ne vemo, kaj bi počeli z množico nenavadnih otroških vprašanj. Naprej razlaga, da za premislek o njih ni potrebna visoka inteligenca, le pripravljenost uporabljati lastno pamet in odprtost za vprašanja, ki se zastavljajo. Jasper (Šimenc 2000) pa prav v vprašanjih otrok prepozna dokaz, da človek kot tak izvorno filozofira in naprej razlaga, da nekatera vprašanja zahtevajo odgovor, druga pa so povabilo k raziskovanju. S tem odprejo nov vidik, provocirajo, spodkopavajo prepričanje, vlečejo pozornost. S svojo specifično spodbujajo nadaljnji premislek. King (Rupnik-Vec 2003) vidi kakovost kritičnega misleca prav v raziskujočem duhu, saj je dober mislec tudi dober spraševalec.

Učitelj lahko vzpodbuja učence k zastavljanju dobrih vprašanj, jih motivira k raziskovanju in s tem pripravlja polje za njihovo kritično mišljenje. To pa Tanja Rupnik Vec (2003) opredeljuje kot večino, torej spretnost, ki se jo da naučiti. Po njeni opredelitvi imajo možnost za kritično mišljenje vsi, ki se ga želijo učiti. Torej, kako načrtno buditi otrokovo filozofsko radovednost in jo ohranjati, s tem pa spodbujati kritično mišljenje in učenca še posredno vzgajati, da si bo postavil lastna stališča in se tako vzgajal tudi sam?

Učiteljem je lahko v pomoč zgodba in dva programa za zgodnje ukvarjanje s filozofijo pri otrocih, o katerih bomo kasneje zvedeli nekaj več, najprej pa si pogledjmo učenčev bralni razvoj v drugi triadi in vrednost, ki jo ima zanj zgodba.

3.1 Robinzonova doba in zgodbe

Učenec v drugi triadi sodi po bralnem razvoju (Kordigel 1990) v Robinzonovo dobo, ki traja približno do dvanajstega leta. V tem obdobju se zanima za knjige, ki pripovedujejo o resničnih dogodkih in likih z junaškim značajem. To so potopisi, zgodbe o odkritjih, raziskovanjih, pustolovske zgodbe, zgodbe iz šolskega okolja ... Toličič (1979) opozarja, da je to obdobje, ko učenca vlečejo »senzacije« in napeta vsebina. Izpostavi »sund literaturo«, ki odgovarja na učenčevo potrebo. Avtor opozarja na nevarnost, da učenec, ki bere le-to vrsto literature, lahko postopno iz nje povzema motive za svoja ravnanja, vendar meni, da to ne more biti razlog za nemoralna ravnanja in prestopništvo, lahko pa ob kombinaciji drugih ugodnih pogojev za prestopništvo prispeva del tudi »sund literatura«. Toličič (1979) še navaja možnost, da ta literatura postane priložnost za učenca, da na moralen način sprosti napetosti in neustrezna ravnanja.

V našem razmišljanju o vzgoji nas zanima zlasti zgodba. Slovar slovenskega knjižnega jezika jo opredeljuje kot pripoved o resničnih ali izmišljenih dogodkih. Če iščemo povezave s pravljico, ugotovimo, da imajo vedno pomembno vlogo književne osebe, kraj dogajanja in sam potek dogodkov. Forma je boj zapletena, fabula je predstavljena realistično. Učenec je zdaj zmožen že sam prebrati literarno besedilo, se identificirati z junakom, empatično doživeti stisko ali veselje ipd., se posredno z zgodbo vzgajati in oblikovati lastna stališča, ki so mu pri odločitvah lahko v pomoč. Programa za zgodnje ukvar-

janje s filozofijo pri otrocih uporabljata zgodbo za vzgojo, predvsem pa za razvoj kritičnega mišljenja.

3.2 Programa za zgodnje ukvarjanje s filozofijo pri otrocih

Če se vrnemo v prvo triado, so se učenci srečevali s pravljico, ob njej ustvarjali, si zastavljali vprašanja in razmišljali. V drugi triadi jim je ponujena zgodba, primerna njihovi bralni in razvojni stopnji. Vprašanja, ki si jih zdaj zastavljajo, so zahtevnejša. Dobro je, da so vzpodbujani k samostojnemu razmisleku, oblikovanju pogovora in kasneje tudi diskusije. Učitelju sta tu v pomoč programa za zgodnje ukvarjanje s filozofijo pri otrocih, Lipmanova *Filozofija za otroke* in Matthewsova *Filozofija z otroki*. Kako se programa izvajata v naših vrtcih in v nižjih razredih OŠ ter kot izbirni predmet Filozofija za otroke v zadnji triadi, je mogoče prebrati v reviji *Filozofija na maturi (FNM)*. Programa dejansko izhajata iz učenčevega čudenja, njegovega doživljanja sveta in iz njegove domišljije. Odgovarjata na njegovo potrebo po vednosti in raziskovanju, mu prisluhneta in dajeta priložnost, da išče, odkriva, spoznava, razlaga, svoje interpretacije utrdi oziroma ga vzpodbujata k izboru novih konstruktivnejših argumentov in postavljanju lastnih stališ.

Začetek zgodnjega ukvarjanja s filozofijo predstavlja Matthew Lipman, ki je v šestdesetih letih prejšnjega stoletja na Inštitutu za napredek filozofije za otroke (Institute for the Advancement of Philosophy for Children – IAPC) v ZDA razvil program filozofija za otroke (Philosophy for Children ali krajše P4C) oz. filozofsko raziskovanje z otroki. Osnovni program, ki ga je Lipman s kolegi razvijal trideset let, vsebuje sedem čitank in priročnikov za učitelje. Program je zelo strukturiran in namenjen otrokom med šestim in osemnajstim letom s ciljem, da bi jih spod-

bujal k samostojnemu in kritičnemu mišljenju in bi razvijal višje kognitivne ravni. Iz strukturiranega Lipmanovega programa je nastal Matthewsov program filozofija z otroki, ki z razliko od Lipmana ne zahteva posebej napisanih filozofskih zgodb, upošteva pa njegovo diskusijo filozofskih idej. Matthews vidi v otrocih zakladnico domišljije in fantazije, ki je njihova resničnost, za svojo samostojnost pa potrebujejo realnost, ki jo imajo v večji meri odrasli. Predlaga, da bi se odrasli in otroci bogatili s svojimi izkušnjami in si tako pomagali (Naji 2003).

Oba programa izhajata iz otrokovih potreb in lastnosti. Od tu ga vodita v skupnost raziskovanja, kjer postopno prehaja od pogovora do dialoga ter diskusije. Lahko sta koristen didaktični pripomoček učitelju pri razvijanju pogovora, dialoga in kasneje tudi diskusije ter kritičnega mišljenja pri učencih.

3.3 Primer iz prakse in sklep: zgodba in mathewsova **filozofija z otroki** v četrtem in petem razredu devetletke

S polovico prejšnje skupine učencev 3. razreda devetletke smo v preteklem šolskem letu nadaljevali krožek filozofija z otroki s poslušanjem prastarih zgodb iz zbirke Hane Doskočilove *Diogen v sodu*. Poudarek je bil predvsem na zastavljanju vprašanj in pogovoru. Po prebrani zgodbi smo jo še enkrat skupaj obnovili. Na list papirja so učenci zapisali svoja vprašanja ali ugotovitve. Za nadaljevanje pogovora so izbrali zanimivejše. Sledil je pogovor. Na začetku naših ur so še potrebovali vmesna vprašanja, kasneje so sami prevzeli pobudo in vodenje pogovora. Ob zaključku ure so na hrbtno stran lista zapisali svoja spoznanja ter možno uporabo le-teh v vsakdanjem življenju. V tem šolskem letu obiskujejo omenjeni krožek vsi »lanski« učenci z izjemo upravičeno odsotne deklice, pridružila se je še učenka, ki že aktivno sodeluje. Še vedno poslušajo zgodbe, pogovor pa se dvigu-

je v dialog in diskusijo. Na začetku ure določijo vodjo, ki skrbi za dobro diskusijo: daje besedo, sprašuje in izziva s svojimi trditvami. Učenčeva vloga vodje je zahtevnejša, vendar mu daje več svobode. Sama v tem procesu ostajam še bralka zgodbe in vedno bolj opazovalka.

Po letu dni izvajanja ur filozofije z otroki sem na podlagi opazovanja in analize učencevih zapiskov ugotovila naslednje:

- napredovali so v retoričnih sposobnostih, kar se kaže v njihovem samozavestnem izražanju misli;
- pri zastavljanju vprašanj so natančnejši, bolj kritični in realni, kar se vidi tudi v konstruktivnejšem iskanju rešitev;
- ponašajo se z bogatejšim besednim zakladom, saj v konverzaciji uporabljajo različne besede, opazen je razvoj domišljije;
- so vztrajnejši;
- v pogovoru so se trudili upoštevati naprej določena pravila: dvigovanje rok, govoriti, ko dobiš besedo, pozorno poslušati;
- ob koncu šolskega leta so ob prastarih zgodbah že spontano posegli po dialogu, ki je zahteval argumente za in proti ter nove trditve;
- posluževali so se tudi diskusije.

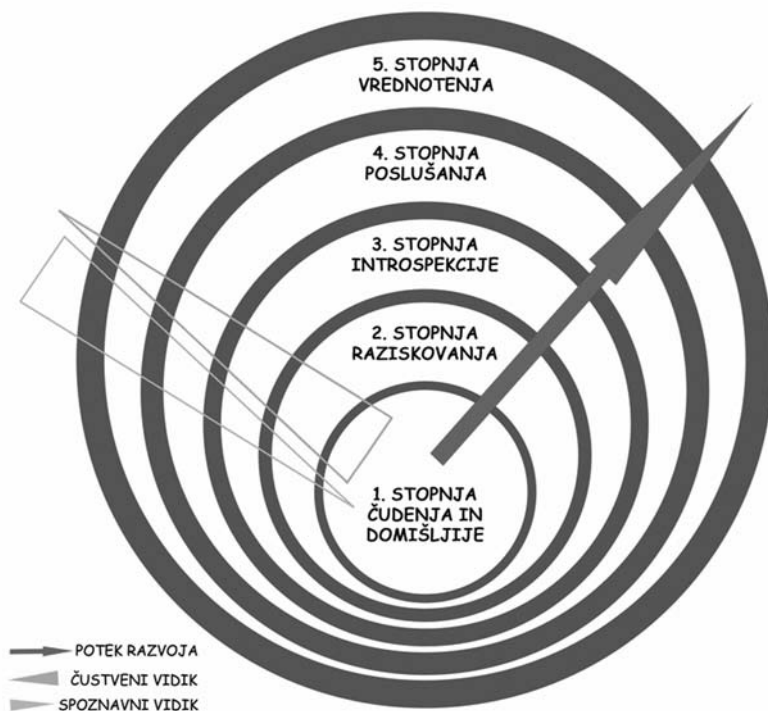
Na osnovi enoletnega načrtnega opazovanja pri sami uri, pisnih virov učence in nekaterih teoretičnih spoznanj po Bettelheimu (1999), Lipamanu (1980) in Matthews (v Naji 2003) bi miselni, doživljajski in čustveni proces, ki je bil vzpodbujen pri urah filozofije z otroki, pri večini učencev ponazorila s sliko koncentričnih krogov (glej sliko).

1. stopnja čudenja in domišljije

Ob poslušanju zgodbi učenec doživlja občutke ugodja. Počuti se prijetno in svobodno. Prebrana zgodba izzove njegovo domišljijo in vzpodbuja čudenje.

2. stopnja raziskovanja

Prav zaradi občutka svobode se pojavi potreba po raziskovanju in vpraševanju. Ob us-



Slika: Prikaz miselnega, doživljajskega in čustvenega procesa

trezni vzpodbudi učenec išče odgovore na zastavljena vprašanja sam. Nenavadna vprašanja učenca vzpodbujajo v lasten razmislek.

3. stopnja introspekcije

Učenec postaja pozoren na svoje misli in razmišljanje, kar se opazi v smiselnih vprašanjih ter dobrih odgovorih.

4. stopnja poslušanja

Učenec je samozavesten in zaverovan v svoje misli. Pozornost usmeri na drugega učenca, na njegove izjave in vprašanja. Išče argumente za svojo trditve ter argumente za nestrinjanje s trditvijo drugega. Oblikuje se neke vrste dialog.

5. stopnja vrednotenja

Učenec usmeri pozornost na celotno skupino, presoja, trditve podpre z argumenti in išče nove rešitve. Komunikacija se razširi. Zazna se začetna diskusija.

Učenec je prešel iz pretežno čustvenega odziva v 1. stopnji čudenja in domišljije do vse bolj spoznavnega odziva v 5. stopnji vrednotenja, kjer v dobri kritiki prepozna vzpodbudo za raziskovanje in konstrukt nove rešitve. Na tej stopnji učenec ob določenih primerih že kaže kritičnost, vendar ne morem govoriti o kritičnem mišljenju, predvidevam pa, da se je v koncentričnih krogih ustvarilo polje z nastavki kritičnega mišljenja. Učenec je sedaj pripravljen prevzeti vlogo vodje diskusije.

6. stopnja Lipmanove filozofije za otroke

Je hkrati prvi korak oz. začetek, ki ga ponuja Lipman s svojim pristopom filozofije za otroke, ki ne odpira samo vprašanj in vzpodbud k razmisleku, temveč se z obilo didaktičnega in metodičnega gradiva na sistematičen in hkrati zelo prijeten način loti učenja večšin kritičnega mišljenja. Vendar, kot

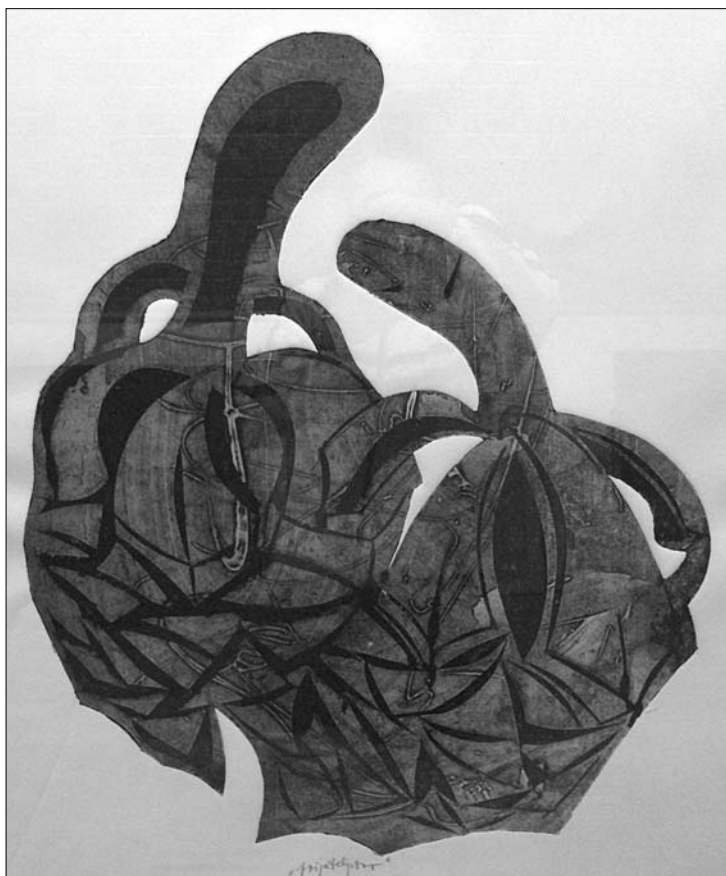
navaja Šimenc (2000), je učenje mišljenja pri filozofiji za otroke stranski produkt razmišljanja. Bistvo je še vedno razmislek o vprašanjih, ki učence zanimajo.

Ker je na naših osnovnih šolah Lipmanov program Filozofija za otroke ponujen kot eden od izbirnih predmetov, vidim priložnost, da iz Lipmanovih zgodb, priloženih vaj, iger in seveda konstruktivnega dialoga učenci razvijejo nastavke kritičnega mišljenja. Seveda ne trdim, da je filozofija z otroki nujna pripravjalnica za veliko šolo filozofije za otroke in dobro kritično mišljenje, zdi pa se mi, da postopnost samega procesa daje dobre in preverljive rezultate.

V procesu, predstavljenem s koncentričnimi krogi, gre torej za prehajanje od zgodbe do kon-

verzacije, od filozofije z otroki do nastavkov kritičnega mišljenja in do filozofije za otroke. Sam proces prehajanja med krogi je pri učencu individualen. Pogojen je z interesom za zgodbe in motiviranostjo za raziskovanje, skupina pa je lahko spodbuda za prehod.

V prvi triadi učenec v pravljici dobi pride najmanj do druge stopnje, nekateri celo do četrte. Hiperaktivni učenec iz omenjenega razreda je zagotovo prišel do slednje in je danes tudi pri filozofiji z otroki brez simptomov hiperaktivnosti in krepko dosega 5. stopnjo. Pri učencih, ki obiskujejo krožek, se opazi prenos načinov dela, ki ga prakticirajo pri filozofiji z otroki, saj zastavljajo vprašanja tudi pri drugih predmetih, so ustvarjalni in dialeški. Tako s svojim lastnim razmišljanjem



prakticirajo filozofijo kot dejavnost in na daljši rok vplivajo tudi na vzgojno-izobraževalni proces. Pri učiteljih, ki se srečujemo z zgodnjim ukvarjanjem s filozofijo, se opazi prenos metod in načinov dela k drugim predmetom, saj prakticiramo poučevanje po metodi diskusije, spodbujamo učence, da sami iščejo rešitve, dopuščamo različne poti do cilja ipd., da učenci mislijo samostojno. Torej si na koncu lahko zastavimo vprašanje oz. razmislek o morebitnem postopnem spreminjanju obstoječe praktične metodologije učno-vzgojnega procesa ravno s pomočjo programov za zgodnje ukvarjanje s filozofijo pri otrocih.

Vse pa se začne s pravljico in preprosto zgodbo ter poslušom za učence, ki so nam zaupani v vzgojo in izobraževanje. Ali smo svoje delo dobro opravili, naj si odgovori vsak učitelj sam. Če lahko računamo na vzgojno pomoč pravljice, pa mislim, da ni več dvoma.

Literatura:

- Bettelheim, B. (1999). *Raba čudežnega. O pomenu pravljic*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Borstner, B. (1986). Filozofirajmo z njimi – ali utrinki ob prebiranju zgodb za otroke pod osemdesetim. *Otrok in knjiga* 23-24, 124-130.
- Borstner, B. (1992). Znanje – uporaba zgodbic v filozofiji za najmlajše. *Pedagoška obzorja* 21, 46-54.
- Čotar, M. (1999). Šola in vzgoja. *Primorska srečanja* 23, 217, 377-381.
- Rodari, G. (1977). *Srečanje z domišljijo*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Goljevšček, A. (1991). *Pravljice kje ste?*. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga.
- Gerlinde, O. (1995). *Pravljice, ki so otrokom v pomoč*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Jamnik, T. (1994). *Knjižna vzgoja*. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo in šport.
- Kordigel, M. (1990). Bralni razvoj, vrste branja in tipologija bralcev. *Otrok in knjiga* 29-30, 5-42.
- Kordigel, M. (1991). Bralni razvoj, vrste branja in tipologija bralcev. *Otrok in knjiga* 31, 5-19.
- Kordigel, M. (1991). Pravljice in otroška fantazija. *Otrok in knjiga* 32, oktober (1991), 34-42.
- Kordigel, M. (1994). Otroci potrebujejo pravljice: otroci potrebujejo kič. *Otrok in knjiga* 37, april, 50-57.
- Kotnik, R.; Šimenc M. (1996). *Filozofija v šoli. Prispevki k didaktiki filozofije*. Ljubljana: Zavod republike Slovenije za šolstvo.
- Kovač, P. (1998). *Od kod so se vzele pravljice*. Ljubljana: Založba Mladika.
- Lipman, M. (1980). *Philosophy in the Classroom*. Philadelphia: Temple University Press.
- Milčinski, J. (1992). *Pravljica za danes in jutri*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Rupni-Vec, T. (2003). Stop! Trenutek za refleksijo o veččinah kritičnega mišljenja ali kitično (tudi o svojem) kritičnem mišljenju v šolah. *Vzgoja in izobraževanje* 3, XXXIV, 4-15.
- Scherf, W. (1984). Funkcija in pomen pravljice. *Otrok in knjiga* 22, 12-25.
- Strike, K. (2005). Glavni sovražnik discipline je odtujenost. Pripadnost skupnosti je njeno zdravilo. *Sodobna pedagogika* 56, 4, Ljubljana: ZDPDS, 14-23.
- Šimenc, M. (2001). Vzgoja v slovenskih šolah. Kaj menijo starši in kaj učitelji. *Otrok in družina* 9, 26-27, 98.
- Šimenc, M. (2002). Demokracija, šola in filozofija za otroke. *Sodobna pedagogika* 5, 52-65.
- Šimenc, M. (2000). *Skripta s seminarja Filozofija za otroke: Kritično razmišljanje, etična raziskovanja, jaz in drugi*. Maribor: Pedagoška fakulteta.
- Šket, L.: (2006). Razredničarka sem hiperaktivnemu učencu. V: Pšunder, M. (ur.), *RazrednikŽstarši.oš*. Ljubljana: Supra, 109-113.
- Šket, L.; Bratuša, T.; Strašek, I.; Lojen, J. (2003). *Neža Maurer in njena otroška poezija*. Raziskovalna naloga. Šmarje pri Jelšah: OŠ Šmarje pri Jelšah.
- Šket, L.; Čakš, B.; Srdoč, A. (2004). *Pravljica in čarobni svet, ki ga zapisuje Bina Štampe žmavc*. Raziskovalna naloga. Šmarje pri Jelšah: OŠ Šmarje pri Jelšah.
- Šket, L. (2005). *H. C. ANDERSEN je pisal pravljice pod našim drevesom*. Projektna naloga. Šmarje pri Jelšah: OŠ Šmarje pri Jelšah.
- Štefanc, D. (2004). Pogled na koncept partnerstva med šolo in domom z vidika poseganja z zasebnost družine. *Sodobna pedagogika*, let. 55, št. 3, Ljubljana: ZDPDS, 24-40.
- Štirn, P. (2005) Razvoj ematije kot del vzgoje v zgodnjem otroštvu. *Sodobna pedagogika*, l. 56, št. 4, Ljubljana: ZDPDS, 84-103.
- Toličič, I., Smiljanič, V. (1979). *Otroška psihologija*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Zalokar-Divljak, Z. (2002). *Brez pravljic ni otroštva*. Krško: Gora.
- Naji, S. (2003). An Interview with Matthew Lipman online. <http://www.buf.no/en/read/txt/?page=sn-lip>.
- Naji, S. (2003). An Interview with Gareth B. Matthews online. <http://www.buf.no/en/read/txt/?page=mb-oo-en>.
- Šimenc M. Filozofija za otroke. Filozofija za otroke: osnovni elementi programa. <http://filo3.pfmb.uni-mb.si/gradiva/simenc.doc> (23. 10. 2006).

Medkulturni dialog: vizija in stvarnost

Ključne kompetence v evropskih dokumentih

Hitre spremembe v svetu so značilnost skupnega evropskega prostora. Z namenom, da bi Evropa tem spremembam čim bolj učinkovito sledila in bila poleg tega tudi ena izmed najbolj kompetitivnih, dinamičnih, ustvarjalnih in inovativnih regij na svetu, z visoko ekonomsko rastjo in z boljšo medsebojno povezanostjo, je v okviru Evropske komisije in Sveta Evropske unije pripravila načrt konkretnih ciljev za prihodnost izobraževanja in usposabljanja za leto 2010.¹ Med splošnimi cilji je v ospredju individualni razvoj posameznika, kar pomeni, da razvije čim več svojih zmožnosti in veščin za učinkovito delovanje v družbi, in s tem prispeva k razvoju družbe, v kateri živi, in da sam zaživi polno in kakovostno življenje. Za uresničevanje teh ciljev je bil oblikovan dokument nekaterih ključnih kompetenc, ki bodo morale biti vključene v srednješolski kurikulum. Le-te so: matematične in naravoslovne kompetence, materinščina, bralna pismenost, izražanje v tujih jezikih, kulturna zavest, medkulturne, socialne in državljanske kompetence, informacijsko-komunikacijske kompetence itd. (Ivšek 2006, 72).² Kot vidimo, smo v izobraževanju sodobnega časa priča reviziji koncepta izobrazbe, predvsem v smislu prenosa težišča od informativnega (znanstvenega, disciplinarnega) h kompetenčnemu (funkcionalnemu) konceptu izobrazbe. Velika produkcija novih znanj in težave pri uporabi teh znanj v različnih življenjskih sferah in situacijah sta sprožila iskanje tako drugačne vse-

bine kot metodologije poučevanja (Ermenc 2006a, 75). A ne samo to: spremenjen koncept izobrazbe zahteva razvoj človeka v smislu razvoja njegove kompetentnosti. Naredili smo premik od »pridobivanja znanj« k »razvoju zmožnosti«. Razvoj zmožnosti (sposobnosti, spretnosti) je sintagma, ki jo vedno bolj nadomešča izraz »razvoj kompetenčnosti« ali »pridobivanje oziroma razvijanje kompetenc« (Ermenc 2006b, 22).

Poudarjanje ključnih kompetenc je v slovenski strokovni javnosti naletelo na precejšnjo pozornost in tudi na zelo raznolike, delno nasprotujoče si odzive. Na eni strani so bile, na primer na področju poklicnega in strokovnega izobraževanja, prevzete brez pomislov, na drugi strani pa se srečujemo z dvomom, odklanjanjem in opozarjanjem na možne nevarnosti (npr. taylorizem v novi podobi, radikalni pragmatizem v podobi uporabnosti znanja in merljivosti standardov) (Požarnik 2006, 27). Vendar pa kompetenčni pristop predstavlja tudi dobrodošlo priložnost, da poglobimo razmišljanje o pomenu splošnega, teoretičnega znanja, o pomenu vzgoje in posameznikovega razvoja medkulturnih oziroma komunikacijskih kompetenc, kot pogoja za uresničevanje medkulturnega in medverskega dialoga.

Problem istovetenja kompetence s performanco

Pojem »kompetenca« je uvedel ameriški lingvist Noam Chomsky v 60-ih letih s teoretskim modelom »kompetenca – performanca«. Model pojasni na področju jezika: kom-

petenca je dispozicija – zmožnost, ki jo tvori poznavanje jezikovnih struktur in sposobnost kombiniranja z njimi. Performanca pa je aktualna raba jezika v konkretni situaciji, je tekoča izrazna praksa, toda vedno je samo konkretna uporaba kompetenc, to je določenih jezikovnih struktur, ki izhajajo iz logike določene kulture. Performanca (aktualna raba) je vedno aplikacija kompetence. V zadnjem desetletju se v razumevanju kompetence zmanjšuje pomen organskega (biološkega) in povečuje pomen naučenega (sociološkega). Kompetenca v tem smislu pomeni »vsoto znanj in spretnosti«. S tem se je v dveh pomenih zameglil odnos med kompetenco in performanco, saj:

- kompetence niso vezane na človekove generične zmožnosti, temveč označujejo vsako funkcionalno uporabno znanje;
- za razvoj kompetence ni pomembna več dispozicija ali akumulirano znanje, temveč postaja bistven »trening« in »izkušnja«.

Če smo malo prej govorili o spremembah na področju evropskega izobraževanja, lahko v tem kontekstu omenimo projekt PISA in njegov svojevrsten pristop h kompetencam, ki se razvija zlasti na podlagi merljivosti kompetenc.³ Kompetenca v tem okviru pomeni zmožnost posameznika, da svoje znanje razumno in funkcionalno uporablja za uspešno reševanje realnih življenjskih problemov; je sposobnost uporabe naučenega v novi situaciji. V definiciji se sicer govori o kompetenci kot zmožnosti (torej v smislu, kot ga je razvil že Chomsky). V resnici pa se merijo sposobnosti učencev za uporabo naučenega (Chomsky bi dejal, da se s tem meri performanca). Pojem performanca pa je iz tega besednjaka popolnoma izginil, saj se govori le o kompetencah. Če ga že rabijo, je to zgolj verbalno in ne predstavlja nič več kot izvršitev nekega dejanja ali konkretno ravnanje posameznika (v smislu večine ali spretnosti), ne da bi se to povezovalo z akumu-

liranim intelektualnim znanjem, ki je v modelu kompetenca – performanca pojasnjevalo dinamičen značaj in moč performance. Govori se torej samo o kompetenci, tudi takrat, ko se misli na performanco. S tem se pojavlja nevarnost, da se kompetence reducirajo na performance. Na to navaja uporabljena terminologija v interpretacijah dosežkov PISA-e, ko se govori o dveh ravneh formuliranja kompetenc, in sicer:

- razsežnostni – dimenzionalni ravni: gre za določanje različnih vrst kompetenc – *splošne* kompetence: osebne (priprava na osebno življenje), socialne (priprava na aktivno družbeno in državljansko participacijo), metodične (priprava na vseživljenjsko učenje) ter *specialne kompetence* – tudi strokovne in poklicne (priprava na aktivno delovanje v stroki, področju dela);
- kumulativni ravni: gre za določanje kompetenčnih vrednosti, referenčnih nivojev in stopenj – praviloma v šest-stopenjski taksonomski lestvici: dveh podpovprečnih nivojev, dveh nadpovprečnih in dveh povprečnih kompetenčnih nivojih.⁴

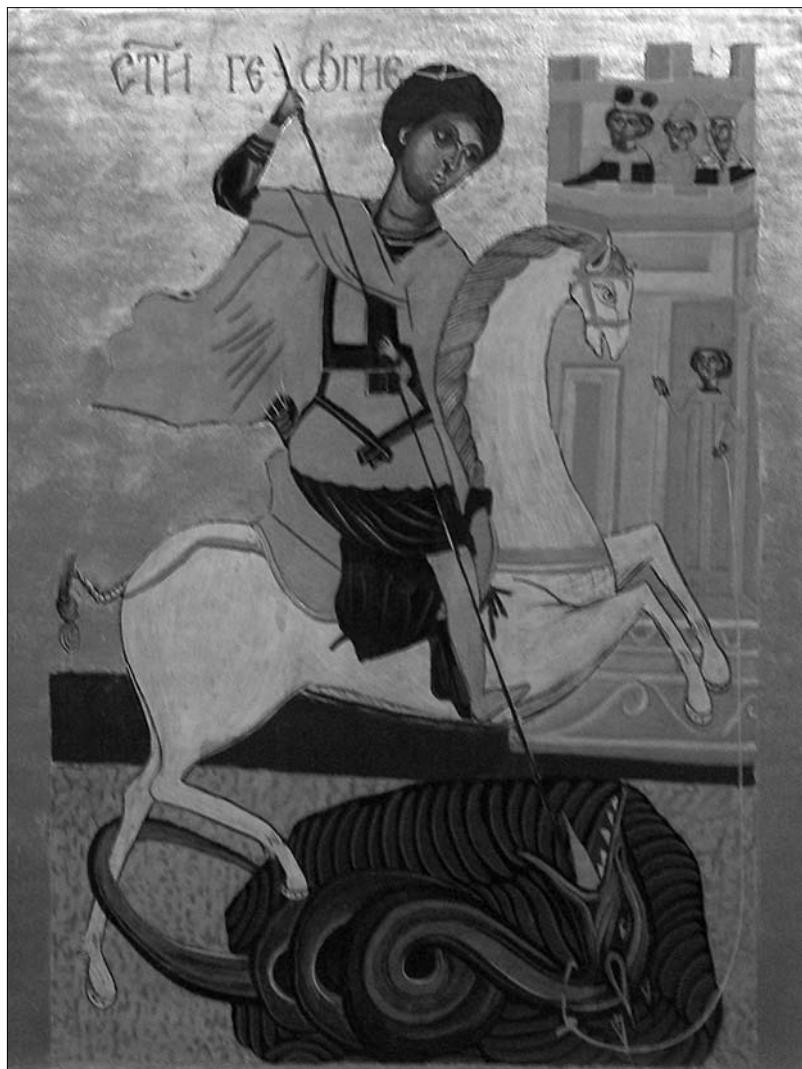
Na deklarativni ravni so kompetence definirane kot sinteza deklarativnega in proceduralnega znanja (spretnosti). Pri izvedbi zlasti kumulativne ravni pa so uporabljeni le deskriptorji, ki tako ali drugače označujejo spretnosti (npr. učenec zna razložiti, identificirati, povezati itd.). Seveda pri tem praviloma ne gre za »ročne« spretnosti, temveč za obvladovanje kompleksnejših intelektualnih postopkov, ki v sebi vsebujejo tudi teoretična znanja in vednosti. Vendar je ta vsebnost znanja zgolj implicitna, saj pri opisu deskriptorjev posameznih kumulativnih ravni kompetenc teoretična znanja skoraj nikoli niso omenjena. To razumevanje očitno meri na to, da se teoretičnega znanja ne posreduje eksplicitno (kot pri tradicionalnem pouku), temveč se pridobiva, prisvaja implicitno. Za izobraževalno prakso to pomeni nevarnost

istovetenja kompetence z večšino, s spretnostjo in kvalifikacijo. Kompetenca v tem razumevanju pripada zgolj objektivnemu, zapostavljen je pomen akumulacije teoretičnega znanja. Kompetenc v nekdanjem pojmovanju ni bilo mogoče razvijati prek urjenja njihove rabe (performance), po novem pa. In to bi lahko njihov razvoj pouka spremenilo v mehanično urjenje večšin in spretnosti. Če upoštevamo razliko, nam je lahko jasno, zakaj se ob uvajanju kompetenčnega pristopa govori o reviziji koncepta izobrazbe, zlasti splošne, in o uvajanju nove šolske paradigme. S tem se ob uveljavljanju kompetenčne naravnosti v izobraževanju odpira nekaj ključnih vprašanj, in sicer: kakšna bo idejna podoba nove šole? Ali bo šola v svoji kompetenčni podobi še lahko izpolnjevala najvišje poslanstvo šole sploh: formiranje modrosti in vednosti kot podlage za razvoj kritičnega duha in avtonomne refleksije. Ali ne bo orientacija v kompetenčnost povzročila izginotje razsvetljensko-modernističnega vzgojnega ideala: človekove moralne in duhovne emancipacije ter pomagala vzpostaviti postmodernistični »realni humanizem«, v katerem izginja pomen subjektivitete subjekta, ko naj bi postalo človekovo ravnanje moralno brez modrosti in vednosti? Ali je ta morala lahko kaj več kot zgolj družbeno prilagojena navada? (Medveš 2006a, 9-11).

Pomen splošnega, teoretičnega znanja za razvoj kompetenc

Če izhajamo iz modela kompetenca-performanca, opazimo, da kompetenca ni ločena od teoretičnega znanja. Zato je treba preprosto odkloniti opredelitve, da sistematično obvladaje teorije za razvoj kompetenc na določenem področju ni pomembno. Sistematika teoretičnega znanja je torej pogoj za razvitost in kakovost kompetence. Še posebej ko imamo v mislih razvoj učenčevih kompetenc, kot so kognitivne (obvladaje splo-

šnih principov, zakonov, teorij in konceptov), funkcionalne (razvite spretnosti, usposobljenost in večšine, potrebne za reševanje problemov vsakdanjih situacij ali za opravljanje določene dejavnosti) in osebne ali socialne kompetence (obvladovanje socialnega prostora, zmožnost vstopanja v določena razmerja, kar vključuje tudi etično dimenzijo, osebne in socialne vrednote). Glede razvijanja kognitivnih kompetenc najbrž ni sporov o tem, s katero učno vsebino jih dosegamo. Nedvomno zagotavljajo potrebno splošnost vsebine na tej ravni znanstvena spoznanja, zakoni, principi, teorije, koncepti. Glede drugega razvijanja funkcionalnih kompetenc se pojavi vprašanje, katera vsebina je »medij« za razvijanje funkcionalnih kompetenc. Prevara je, če mislimo, da se razvoj funkcionalnih kompetenc lahko zagotovi zgolj z izkustvenim znanjem in s treningom ustrezne večšine ali spretnosti. Brez naveze na neko posplošeno znanje tudi funkcionalnih in socialnih kompetenc ni mogoče razvijati. Šele vsebina lahko prepreči, da razvoj funkcionalnih kompetenc ne sprevrže pouka v trening ali dresuro. Vsebina pa je vedno znanje in nikoli zgolj spretnost, kar pomeni, da bo tudi razvoj funkcionalnih kompetenc navezan na znanje, in sicer tako na sistemsko (generator kognitivnih kompetenc; pouk o znanstvenih spoznanjih) kot tudi na metodološko znanje (generator funkcionalnih kompetenc; pouk o znanstvenih metodah), kar zagotavlja ustrezno posplošenost in razvoj določenih kompetenc. Pomembno je, da se vsebina (informativna raven znanja) izpelje do ravni razvijanja metod za njeno uporabo (formativne ravni). Pot uporabnosti vsebine znanja ne sledi iz vsebine same po sebi, temveč iz metod, postopkov, procesov pridobivanja znanja. Razmerje med informativno in formativno ravno pouka je razmerje med vsebino spoznanja in metodo – formo spoznanja (performanco). Načrtovanje pouka zgolj



z dimenzijo spoznanja je enostransko, saj usmerja učitelje le na vsebinske cilje, kar vodi k prevladovanju informativnega modela pouka in učenja. To tradicijo bi bilo treba preseči, vendar ne z drugo skrajnostjo, ki jo spodbuja današnji pragmatizem, temveč bi morali doseči ravnotežje med vsebino in formo, med posredovanjem in prisvajanjem informativnega znanja ter uporabo in obvladovanjem znanstvenih metod, postopkov in procesov njegove uporabe (Medveš 2006b, 19-21).

Posameznik v luči kompetence

Nekaj dilem odpira tudi naslednja definicija kompetenc, in sicer: kompetenca je opredeljena tudi kot zmožnost uspešnega odzivanja na kompleksne potrebe v določenem kontekstu z mobilizacijo psihosocialnih predpogojev (vključujoč tako kognitivne kot nekognitivne vidike). To je funkcionalni ali na potrebe osredotočni pristop k definiranju kompetence. Glavna pozornost pri tem velja rezultatu, ki ga posameznik doseže s svojim

dejanjem, izbiro ali načinom ravnanja, upoštevajoč potrebe, ki so povezane z določenim službenim položajem, vlogo ali z osebnim projektom. Konceptija nas usmerja na izhajanje iz družbene potrebe. V izobraževanju, splošnem in poklicnem, se odzivamo na potrebe družbe, dela in ekonomije. Soočeni smo z razmislekom, kako učence naučiti »upravljati z znanjem«, da bodo uspešni državljani, partnerji in bodo dosegali višjo osebnostno rast. Zaradi tega danes postajajo temeljne naloge rdeča nit načrtovanja; vsako od izbranih in opredeljenih nalog pa se razčleni na sestavine, kot na primer na operativne cilje, priporočene vsebine in dejavnosti. Vednost je v tem primeru podrejena zmožnosti; izbira se tisto, za katero se verjame, da je ustrezna v luči usposabljanja za neko nalogo. Novejše vprašanje, katere zmožnosti posameznik potrebuje in katere vednosti le-tim ustrezajo, postopoma nadomešča tradicionalno vprašanje, katere vednosti posameznik potrebuje, da bo zmožen reševati različne nepredvidljive naloge in probleme. Pojem kompetence se, dalje, veže na učinek oziroma rezultat izobraževanja. To (znova) pomeni, da je kompetenca pravzaprav formulirana s performanco, izvedbo. Ta pristop se je povezal z behavioristično psihologijo, ki je v izobraževalnih sistemih rodila različne izvedbene rešitve, med drugim tudi angleško varianto usposabljanja za nacionalne poklicne kvalifikacije (NPK), ki so povsem sledile mehanicistično-behavioristično kompetenčni logiki. Kompetenčni pristop nas nenazadnje usmerja tudi na posameznika in manj na skupino. Temeljni cilj šole in učitelja postane, da vsak učenec doseže zastavljene cilje (oziroma minimalne standarde), sicer je vsak, ki tega ne stori, obsojen na družbeni rob. Odgovornost za uspeh posameznika se v tem primeru prenese na učitelja in šolo. Vedno bolj pomembno postaja, da učitelj naredi vse, kar je v njegovi moči, da vsak učenec doseže naj-

manj minimalne standarde, ob hkratnem spodbujanju odličnosti (Ermenc 2006b, 23-25). Pa se je kdo kdaj koli vprašal, kakšno miselno naravnost v učencu sproži današnji veleumni cilj »doseči oziroma izpolniti minimalne standarde«? Ni težko predvideti, da bo čedalje manj takšnih učencev, ki bodo hoteli doseči in zvedeti več, kot je potrebno (minimalno), in v svoji osamljenosti in čudaškosti bodo, če ne bodo imeli močnega zaledja, poniknili v povprečju, ki ga določata trg in kapital. Usmerjenost na posameznika prinese s seboj tudi večjo individualizacijo v smislu »povečanja« izbirnosti in odpiranja možnosti individualnih učnih poti. Kompetenca je individualizirana zmožnost. Od posameznika se bo pričakovalo, da svoja znanja in usposobljenost na trgu dela čim bolj učinkovito pokaže in unovči in vedno težje bo zato »skrivanje« za neko splošnejšo kvalifikacijo, kar prinese večjo socialno ranljivost posameznika. Pri tem je pomembno tudi dejstvo, da se z individualizacijo znanja in veščin izgublja tudi skupnostna razsežnost znanj; znanje v skupnosti nastaja, skupnost povezuje, zato je vprašanje, kakšen učinek na identiteto skupnosti in posameznika bo imelo večje razblinjanje mej med »povezovalnim« znanjem (Ermenc 2006b, 25). Brez posledic ne bomo ostali niti učitelji: če se učitelj pojmuje predvsem kot podajalec gotovega znanja, bo v sestavu komunikacijskih kompetenc, ki jih uporablja v razredu, pomembno mesto zavzemala razlaga, ki bo zelo malo ali nič spodbujala učence k izražanju lastnih idej in vprašanj ali k dialogu učencev med seboj; s tem pa bo tudi manj pozornega poslušanja, ugotavljanja razumevanja in odzivanja. Podobno bi lahko razčlenili učenčeve posamične spoznavne veščine in širšo zmožnost – kompetenco na tem področju (Požarnik 2006, 29-30). Kot pasivni in vsebinsko okrnjeni poslušalci ne bodo zmožni ne večjih retoričnih in miselnih prijemov, ne globljega razume-

vanja učne snovi, ne najti smisla naučenega. Toda ravno globlje razumevanje dvigne interes posameznika in je neke vrste »katalizator« za učenčevo pripravljenost vložiti več navora, ki ga terja uveljavljanje miselno zahtevnejših vsebin - znanj in nalog (Požarnik 2006, 31). Poglobljeno in kritično mišljenje pa je tisto, ki omogoča globlje razumevanje učne snovi. Kritičnosti pa ne smemo razumeti v smislu distanciranja od učne snovi oziroma resnic (Ermenc 2001, 188). Gre za kritičnost do nepopolnega razumevanja, do pomanjkljivega znanja, pa tudi za samorefleksijo in težnjo k čim popolnejšemu in celovitejšemu razumevanju določene stvari in pojavov. Verjamem, da je takšna oseba bolj zavzeta, pa tudi zrela za doseganje dialoga v medosebni odnosih kot osebe, ki se v razumevanju in kritičnosti ustavijo na neki točki.

Vzgojna moč splošnega, teoretičnega ali modrostnega znanja

Koncept znanja, ki ga je na prelomu iz 19. v 20. stoletje razvijala duhoslovna pedagogika, izhaja iz predpostavke, da je znanje eden ključnih dejavnikov človekovega kultiviranja in humaniziranja (učlovečenja). Človek, ki ima in si vse življenje pridobiva znanje, s tem udejanja svojo človečnost – postaja modrejši, vrlejši in estetsko kultiviran. Za dosego tako visokega cilja pa ni primerno vsakršno znanje. Ozvald, znani pedagog duhoslovne smeri, ga je poimenoval modrostno ali izobraževalno znanje in ga označil kot znanje, ki si ga ne pridobivamo z uporabniškim namenom, ga ne iščemo iz potrebe, temveč iz začudenja, z željo približati se bistvu stvari. To znanje gojijo tisti, katerih cilj je »izoblikovanje svoje duše«, ne pa »obvladovanje sveta«. Takšno znanje nikoli ne zastara niti ne napreduje, le raste in se izpopolnjuje. Kakovost splošne izobrazbe v tem smislu ni vedeti o čem nekaj, temveč vedeti vse na rav-

ni teoretične relevantnosti. S sodobno terminologijo bi lahko rekli, da bi za duhoslovca pri kurikularnem načrtovanju temeljno vprašanje bilo vprašanje izbora takšnih učnih vsebin, s katerimi učenec razvija zmožnosti racionalnega, kritičnega, estetskega in etičnega presojanja. Ker je namen šole predvsem razvoj in vzgoja človeka kot človeka, se šola ne sme ukvarjati zgolj z uporabnostjo in funkcionalnostjo (Ermenc 2006b, 21-22).

Temeljno vprašanje je, ali ima znanje, o katerem govorimo, vzgojno moč? Tu se misli predvsem na znanje, ki mu lahko rečemo tudi modrostno znanje; znanje, ki temelji na razumevanju in oblikuje oziroma vzgaja človeka. Je celostno, saj se ga moramo lotiti vsega hkrati in ga ne moremo drobiti. Vedno nosi močan pečat samega nosilca, zato je individualno, a hkrati tudi kulturno vezano. Je skupek resnic, teorij in spoznanj, v šoli pa mu pravimo tudi učne vsebine. Človek, ki za takim znanjem teži, se ne vpraša, čemu mu bo koristilo, kje in kako ga bo unovčil, temveč kakšen človek bo s pomočjo njega postal. Sklenimo: vzgojna in emancipacijska moč znanja je bila vedno vezana na modrostno oziroma teoretično znanje.⁵ Koncept takšnega kakovostnega znanja je lahko izvrstna podlaga za razvoj razumevanja, avtonomnosti in kar je najpomembnejše, izhodišče za razvoj etičnega in predvsem kritičnega mišljenja. Zmožnost kritičnega soočanja z realnostjo se vzpostavlja v prostoru, ki učenca postavlja v položaj soočanja s spodletelostjo simbolne realnosti (Šebart 2000, 80). Za zrelo in pravično ravnanje je tako torej nadvse pomembna kritična refleksija o lastnem znanju in ravnanju (Ermenc 2001, 187-205).

Bela knjiga o medkulturnem in medverskem dialogu

Prizadevanje za medkulturni dialog je poleg uveljavljanja demokracije, človekovih pravic in vladavine zakona eden izmed po-

membnih nalog Sveta Evropske unije. Odbor ministrov, ki se je sestel že leta 2006, se je odločil, da bo v novi beli knjigi opredelil načine in sredstva za doseganje medkulturnega dialoga tako znotraj Evrope, kot tudi z ostalimi evropskimi sosedi. Največje tveganje ne-dialoga se odraža v izgubi zaupanja, v krepitvi družbenih napetosti, stereotipizaciji, segregaciji in diskriminaciji posameznikov.

Medkulturni dialog je v beli knjigi opisan kot odprta in spoštljiva izmenjava različnih pogledov na svet med posamezniki in skupinami iz različnih etničnih, kulturnih, verskih in jezikovnih skupin. Je močno sredstvo mediacije in združevanja. Bela knjiga v medkulturni dialog vključuje tudi medverski dialog. Tudi ta mora nastajati in se krepiti v strpnem in svobodnem ozračju, v težnjah po temeljitih študijah in razumevanju religij, saj je dialog med religijami nujni pogoj za dialog med kulturami in narodi.

Medkulturni dialog mora temeljiti tako na svobodi izražanja, kot tudi na pripravljenosti posameznika za strpno in aktivno poslušanje sogovornikovih mnenj tako na ravni vsakdanjega življenja kot tudi v formaliziranih in institucionaliziranih dialoških oblikah. S tem posameznik razvija zmožnost globljšega razumevanja in sprejemanja različnih svetovnih nazorov ter stremi k prizadevnemu, solidarnostnemu in kreativnemu sodelovanju, komuniciranju s sogovornikom; posameznik je zmožen mirnega oziroma konstruktivnega reševanja konfliktov in nenazadnje tudi osebnega preoblikovanja.⁶ Vse te lastnosti in veščine so v beli knjigi opredeljene kot medkulturne kompetence, ki se jih mora posameznik priučiti, ne pa zgolj avtomatično pridobiti. A o tem malo kasneje.

Ozračje za izobraževanje o medkulturnem dialogu mora biti prežeto s spodbujanjem znanja, razumevanja (pri tem je pomembno, da se ne sme podajati znanja brez razume-

vanja) in izkušanja, kar pomembno vpliva na posameznikovo razgledanost, samorefleksijo, čut za solidarnost, nepristranskost in kritičnost do, na primer medijskih vsebin, ki širijo kulturo strahu, sovraštva in negativnih predsodkov.

Izobraževanje o medkulturnem dialogu ne bi smelo biti izvzeto iz pedagoškega procesa. Mlade je treba spodbujati k učenju o drugih kulturah in religijah doma in po svetu, kar bo predstavljalo velik prispevek k strpnosti in medsebojnemu razumevanju. Učenci morajo biti seznanjeni z različnimi pogledi, izvori, vrednotami in načini komunikacije. Pri tem je zelo pomembno posredovanje znanj s področij, kot so zgodovina, verstva, državljanska vzgoja in jezikoslovje. Učenec lahko na tej podlagi, z metodo raziskovanja ter diskusije razvije sposobnost kritičnega in odgovornega analiziranja ter interpretiranja določenih vsebin in praks. V beli knjigi se zato svetuje, da naj izobraževalne ustanove počasi začnejo z uveljavljanjem deskriptorjev medkulturnih kompetenc, oziroma tudi komunikacijskih kompetenc (Internet 4).

Vzgoja za medkulturni dialog

Bistvo komunikacije je, da sodelujoči v tem procesu težijo k usklajevanju pogledov, k vzpostavljanju in ohranjanju stikov ter k oblikovanju medsebojnega razumevanja. Komunikacijo med vsaj dvema osebamama z različnimi kulturnimi ozadji opredeljujemo kot medkulturno komunikacijo, pri čemer je temeljno vprašanje v načinu spopadanja z različnimi udeleženci v komunikaciji. Zato je bolj kot vsebina komunikacije osrednjega pomena razvoj sposobnosti medkulturnega komuniciranja. Kompetenca v medkulturnem komuniciranju je splošna notranja sposobnost posameznika, da se uspešno spopada s kulturnimi razlikami, nepoznanimi situacijami in s stresom, ki lahko spremlja medkulturno komunikacijo. Posameznik je medkul-

turno kompetenten, če je sposoben obvladovati stres, vzpostaviti notranje ravnovesje in izpeljati komunikacijski proces tako, da prispeva k boljšemu izidu komunikacije. Kako pa lahko posameznik postane uspešen medkulturni komunikator? Vedeti moramo, da na vedenje posameznika ne vpliva samo kultura, temveč tudi njegove osebne lastnosti (Čadež 2004, 9-12). Predvsem zaradi slednjega je v kontekstu medkulturnega dialoga nadvse pomembna vzgoja in ne »training« posameznika. Tehnicistično in v produktivnost usmerjen izobraževalni sistem, ki zanemarja humanistične sestavine komunikacije, klasična duhovna in druga izročila, znanje maternega jezika (s čimer se krni sposobnost kreativnega izražanja), etičnih načel in zagovarjanja permissivne vzgoje, sploh ne vzgaja več. Pomanjkanje zgledov delovne discipline, etične višine, čvrstih prepričanj in spoštovanja kulturne dediščine, umetnosti in športa ter primanjkljaj v podajanju splošnih znanj se odraža v zmedeni, osamljeni,

mlačni, neorientirani in tudi v nestrpni ter agresivni družbi. Vzgoja pa ima za cilj spremeniti srce in duha. Vzgajati pomeni vključiti mlade v svet odnosov in dialoga, jih učiti spoštovati, ljubiti, darovati in se veseliti življenja (Snoj 2004, 42-44, 47). Učenca se mora za medkulturni dialog vzgojiti, ne pa da se o njem samo pouči ali ga zanj usposablja.

Ključ brez ključavnice ne odpre ničesar

Povzemimo. Kompetenčni pristop resda v določenem smislu spreminja pojmovanje splošne izobrazbe, a če ga modro in dosledno uporabimo, bo ta izobrazba bolj dinamična, fleksibilna, povezana, manj podobna »skladišču« preslabo povezanih, inertnih idej, ki se hitro pozabijo. Sedanje vrednosti splošne izobrazbe ne bi smeli presoјati (le) po tem, kaj skušamo učencem dati, ampak kaj od tega »odnesejo«. Seveda je treba biti pri tem pozoren na »past«, da se kompetence ne spremenijo v merljive standarde, pouk pa v »tre-



ning za reševanje nalog, ki preverjajo dosežene kompetence» (Požarnik 2006, 28-29). A vendarle nam neko vprašanje še vedno ne da miru, in sicer: ali sodobna pot razvoja koncepta kompetenc dejansko vodi v smeri povezovanja človekove duhovne samopodobe in kompetentnosti (Ermenc 2006b, 22, 23)? Če se le-to ne bo zgodilo, se bo posameznik, osiromašen znanj, ki imajo vzgojno moč in razvijajo njegovega duha, povsem in dokončno podvrgel upravljanju svojih sposobnosti, ki, ne samo da so koristne, ampak tudi tržno zaželene. Ni dvoma, da bodo še najbolj trpeli socialno ranljivejši in starejši posamezniki. Trpel pa bo tudi duh. Ne vedoč, zakaj tako ali drugače hrepeni po transcendentnem, se bo oprijel vsake »rešitve«, ki mu bo ponujena. Že stari Grki so poudarjali harmonijo med *sophio* (teoretično znanje), *phronesis* (praktično, moralno znanje; znanje o človekovem bivanju) in *techne* (sposobnosti) (Ermenc 2000, 162-163). Ni zaman naša zlata sredina.

Bela knjiga o medkulturnem in medverskem dialogu govori o posamezniku, ki se zna izražati in poslušati, ki je sposoben razumeti, biti kreativen, strpen, solidaren, velikodušen, kritičen, odgovoren, razgledan, zmožen samovpogleda, analiziranja in interpretiranja. Če želimo v luči medkulturnega dialoga razviti takšnega posameznika, da bo na primer strpnost postala zanj vrednota, ki ga bo notranje zavezovala, potem cilj vzgoje ne sme biti le razvijanje zmožnosti, da posameznik po formi ravna strpno, ker pač ve, kakšno je strpno ravnanje v določeni situaciji (kompetenčni pristop), temveč da bo kot odrasel človek zmožen avtonomno presojeti, se odločati in delovati v skladu z načeli strpnosti ter se zrelo soočati s svojo in družbeno nestrpnostjo. Le tako visoko postavljen cilj avtonomije subjekta strpnosti lahko zagotavlja, da bo družba dolgoročno znala vzpostavljati in ohranjati strpnost. Pa ne samo to: ne po-

zabimo, da je tudi znanje pogoj za strpno delovanje posameznika. Le-to učencu omogoča tako spoznavanje različnih preteklih dogodkov, teorij in zakonov (npr. kemijskih formul), kakor tudi razumevanje kompleksnejših procesov (npr. posledice določenih kemijskih dogajanj na okolje) in ga (ker svojemu znanju zaupa) pripravlja na družbeno angažiranost (Krek 2000, 83, 84, 101). Splošno znanje je bistveno v procesu izgrajevanja modrosti, avtonomije kritičnega in etičnega mišljenja in ima kot tako pomembne vzgojne učinke. Posameznik brez temeljnih, pa tudi kompleksnejših znanj ni zmožen konstruktivnega dvoma, je pasiven in apatičen do pridobljenega znanja, dojemljiv za različne oblike fundamentalizma in varen v okvirih večinskega mišljenja in delovanja. Težko je verjeti, da bo tak posameznik sposoben kulture dialoga, ki jo opisuje bela knjiga, in pripravljen spoštovati svojo in druge kulture, tradicije in religije, če pa se na obzorju kaže prihod novega izobraževalnega sistema – sistema, ki sloni na »drugačnih« oblikah inovativnosti in ustvarjalnosti, kar nam v mislih hote ali nehote izrisuje podobo manj kakovostne šole, slabše strokovne in teoretične podkovanosti ter razgledanosti tako učencev kot učiteljev, podobo šibkosti v njeni avtoritarnosti in podobo ustanove, usmerjene na pridobivanje in ustvarjanje dobička. Nikaikor ne bi smeli spregledati dejstva, da šola kot vzgojna in »modrostna« ustanova izgublja na moči. In skoraj smešno je, da je eden izmed ciljev medkulturnega dialoga tudi gradnje evropske identitete, ki naj bi temeljila na vrlini solidarnosti in strpnosti, na priznavanju in sprejemanju pluralizma ter enakovrednosti vseh ljudi (Internet 4). Le kje in kako si bo posameznik izoblikoval oziroma privzgojil takšno identiteto? Zato se zdi, da je realnost močnejša od plemenitih stavkov, zapisanih v beli knjigi. Namreč: mar sploh hočemo takšnega posameznika? Kajti če dobimo tak-

šnega posameznika, potem dobimo tudi povsem drugačno družbo. Pa si to res želimo? Ali pa bi radi stvari samo malo preoblikovali, ne da bi jih zares spremenili (Juul 2008m 14). Papir konec koncev vse prenese.

Literatura:

Monografske publikacije:

Čadež, Maja (2004). *Medkulturna komunikacija* (diplomsko delo). Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Petkovšek, Robert (2007), Dialogical being: religion, philosophy, culture. V: *Dialogue and virtue*. Münster: LIT Verlag,

Članki:

Ermenc, Klara (2000). Znanje – vrlina ali moč. V: *Sodobna pedagogika*, let. 51, št. 2. Ljubljana: Filozofska fakulteta, 158-169.

Ermenc, Klara (2001), Koncepti kakovostnega znanja v pedagoških teorijah. V: *Sodobna pedagogika*, let. 51, št. 2. Ljubljana: Filozofska fakulteta, 186-205,

Ermenc, Klara (2006a). Ključne kompetence; kaj so in kako jih razumemo. V: *Vzgoja in izobraževanje*, let. 37, št. 1. Ljubljana: Zavod RS za šolstvo, 75-76.

Ermenc, Klara (2006b): Kompetenčni pristop h kurikularnem načrtovanju: pojem, nekatere implikacije in dileme. V: *Vzgoja in izobraževanje*, let. 37, št. 1. Ljubljana: Zavod RS za šolstvo, 21-25.

Ivšek, Milena (2006). Ali nas evropski dokument o ključnih kompetencah zavezuje? V: *Vzgoja in izobraževanje*, let. 37, št. 1. Ljubljana: Zavod RS za šolstvo, 72-74.

Juul, Jesper (2008). Če nič drugega ne zaleže, poskusite z resnico. V: *Delo*, let. 10, št. 19, 10-14.

Krek, Janez (2000). Vzgoja k strpnosti. V: *Sodobna pedagogika*, let. 51, št. 1. Ljubljana: Filozofska fakulteta, 82-103.

Medveš, Zdenko (2006a). Kaj človeštvu lahko doda in odvzame kompetenčni naravnana šola? V: *Pedagoško-andragoški dnevi 2006* (zbornik povzetkov). Ljubljana: Filozofska fakulteta.

Medveš, Zdenko (2006b). Informativni in formativni nivo v kurikularnem načrtovanju. V: *Vzgoja in izobraževanje*, let. 37, št. 1. Ljubljana: Zavod RS za šolstvo, 19-21,

Požarnik-Marentič, Barica (2006). Uveljavljanje kompetenčnega pristopa terja vizijo, pa tudi strokovno utemeljeno strategijo spreminjanja pouka. V: *Vzgoja in izobraževanje*, let. 37, št. 1. Ljubljana: Zavod RS za šolstvo, 27-32.

Snoj, Alojzij Slavko (2004). Pedagoški optimizem med utopijo in upanjem. V: *Bogoslovni vestnik*, let. 64, št. 1. Ljubljana: Teološka fakulteta, 39-52.

Strmčnik, France (1999). Vzgoja mora ostati enakovredna funkcija šole. V: *Sodobna pedagogika*, let. 50, št. 5, 76-83.

Šebart, Mojca (2000). Šola, vzgoja in vrednote. V: *Sodobna pedagogika*, let. 51, št. 1, 64-80.

Spletni viri:

Internet 1: http://ec.europa.eu/education/policies/2010/et_2010_en.html (dostopno: 23. 5. 2008).

Internet 2: <http://www.pisa.oecd.org/dataoecd/15/13/39725224.pdf> (dostopno: 23. 5. 2008).

Internet 3: <http://www.pisa.oecd.org/> (dostopno: 23. 5. 2008).

Internet 4: <http://www.coe.int/t/dg4/intercultural/> (dostopno: 23. 5. 2008).

1. Srečanje predstavnikov članic Evropske unije v Lizboni leta 2000 je bilo zaznamovano z ugotovitvami o povišanju vidnosti izobraževanja in usposabljanja v trikotniku znanja in vseživljenjskega učenja. Na podlagi teh ugotovitev je nastala Lizbonska deklaracija, ki poudarja pomembnost razvoja evropske konkurenčnosti v globalnem gospodarstvu, ki pa bo odvisna predvsem od prihodnjih generacij, vključenih v vzgojno-izobraževalne ustanove. Naslednje srečanje v Barceloni leta 2002 se je zaključilo z opisom treh ciljev in trinajstih podciljev: povečati učinkovitost in kakovost izobraževanja (npr. razviti zmožnosti in veščine posameznikov), pospešiti dostopnost izobraževanja (npr. narediti izobraževanje bolj privlačno), povezati izobraževanje s širšim okoljem (npr. učenje tujih jezikov in podjetništva) (Internet 1).
2. Glej tudi vir Internet 2.
3. Program PISA je definiran kot mednarodno standardizirano vrednotenje performance petnajstletnih učencev. Program se ukvarja s testiranjem učenčevih sposobnosti in znanj, ki kaže na to, kako so pripravljene na življenje zunaj šole (Internet 3).
4. Glej tudi Internet 3.
5. Vzgojne učinke ima tudi metoda izobraževanja (ki je medpredmetno povezljiva, sodobna - v obliki spletnih dnevnikov, klepetalnic, predstavitev itd.), način učiteljevega sporočanja, njegovo vodenje in pomoč, pa tudi njegova osebnost. Zgled logičnega misljenja, racionalnega, slikovitega in lepega izražanja, premišljena postavitev in pestrost vprašanj, kultiviranje poslušanja, strpnosti in retoričnosti so le nekatere vzgojne prednosti metode (Strmčnik 1999, 86, 88).
6. Sokrat je dialog opredelil kot sredstvo za preoblikovanje osebnosti. Ali drugače: dialog teži bolj k formiranju kot informiranju posameznika (Petkovšek 2007, 126).

Na pragu novih verskih gibanj

Pričevanje

Preživel sem deset let v kultu, sedaj pa je preteklo že enajst let, odkar sem zunaj. Osem let in pol od desetih, ko sem bil v svoji skupini, sem vedno na dan, ko sem prejel plačo, napisal ček in ves zaslužek izročil skupnosti. V zameno sem dobil majhno denarno podporo. Za najnujnejše življenjske potrebsčine (kot so oblačila in zdravstvena oskrba) sem prosil. Pogosto sem živel v hišah s podganami, umazanijo in v soseski z ekstremno visoko stopnjo kriminala. Po celodnevem delu v službi sem moral pogosto delati še več ur po ulicah in pridobivati nove privržence. Ko sem se vrnil, sem moral sedeti na srečanjih, ki so trajala do zgodnjih jutranjih ur. Ta srečanja so bila intenzivna. Vedno je bilo prisotno javno ponižanje in včasih smo ure sedeli v tišini v prepričanju, da smo tako zelo zavrženi od Boga, da nismo vredni niti govoriti. Po kratkem spancu se je vsa zgodba preteklega dne zopet ponovila.

Kdor me je srečal na ulici v teh desetih letih, ni na meni opazil nič posebnega. Moja koža se ni obarvala zeleno, niso mi zrasle antene. Imel sem oči, ušesa in nos, kakor vsi drugi. Pogledal sem na levo in na desno, preden sem prečkal cesto. Če sem se zapletel v preprost pogovor, ki ni imel zveze s tem, da bi sogovornika skušal novačiti, je le-ta mogel opaziti, da sem kot drugi imel odpor do nekaterih stvari, nekatere pa so mi bile simpatične. Rad sem imel pizzo (četudi je nisem mogel dostikrat jesti) in nisem maral svinjske klobase. Ljudje v kultih so ravno takšni; so ljudje, četudi kultu zatrejo skoraj vse, kar posameznika dela posebnega.

Konec koncev ni kontrola enega človeka, ki jo izvaja nad drugim, nič novega. O tem govori že zgodba iz Svetega pisma o Kajnu in Abe-

lu, ki kaže, kako daleč je posameznik pripravljen iti, da bi bil »na vrhu« - četudi to pomeni umor. Ni skrivnost, da prikrajšanje pri spancu ovira jasno razmišljanje in sposobnost odločanja. S slabo prehrano in napornimi urniki lahko skupina še bolj zlomi posameznika in ga tako napravi še bolj odprtega za skupinsko ideologijo. Specifične tehnike se lahko od skupine do skupine razlikujejo, skoraj vsem pa je skupna uporaba hipnoze. V moji skupini je bila le-ta uporabljena na srečanjih. Ure sedenja v tišini so vplivale name. Spomnim se, kako sem odhajal z mnogih srečanj, ko nismo spregovorili po več ur, s težo v svojem srcu in občutkom, kakor da je moja glava ujeta med dvoje cimbal. Ko sem moral stati pred svojimi sočlani, da so me kritizirali, sem bil prežet s paniko. Morali smo se predstaviti, eden po eden, pred vso skupino (nekaj sto sočlanov), tako da smo navedli, kaj smo naredili in kje smo v naših srcih. Skupina je nato izglasovala enega od nas in ta je postal naš vzor. Ni bilo pomembno, kaj mi čutimo v srcih. Pogosto sem bil spoznan za nepopolnega in nezadostnega in sem zato moral prenašati sramotenje ter zasmehovanje mojih sočlanov. Vse skupaj je spretno vodil voditelj.

Nobene vrnitve nazaj, nobenega izhoda ni bilo, da bi vsemu temu lahko pobegnil. Tam sem bil doma in imel nisem niti minute zasebnosti. Pogosto nisem mogel trezno razmišljati in če sem že mogel preživeti dan z občutkom, da se oklepam zdrave pameti, je bil to zame velik dosežek. Moj razum je bil preveč obremenjen, da bi sploh mislil na to, da bi vzel vse svoje stvari in odšel. To je bil namen skupine, saj hoče utvariti takšno okolje, da nihče ne bi mogel sprejemati razumnih odločitev, da bi na tak način zapustil kult in da oseba nima priložnosti, da

bi svobodno razmišljala. Slišal sem primerjavo, da je življenje v kultu podobno, kot bi konstantno živel v ognju. Ko je človek sredi ognja, preprosto nima dostopa do nekaterih delov svojega razmišljanja, ki ga v normalnih okoliščinah ima. Ko pa je ogenj pogašen, tega človeka vidimo, kako se zgrudi in govori besede, kot so: »O moj Bog, ne morem verjeti, kaj se je zgodilo. Bilo je grozno.« Sposoben je čustveno reagirati na svojo izkušnjo in sposoben bo integrirati, kar se mu je zgodilo, tako da se bo bojeval s travmo. Kulti pa ne dovolijo reakcije. Ves čas sem bil tako zaposlen in razburjen, da ogenj ni nikoli ugasnil. Živel sem v pravi grozi, a tega takrat, ko sem živel v skupini, enostavno nisem razumel. Razumem pa zdaj, ko sem zunaj, in ko lahko spet razmišljam, saj je ogenj zame ugasnil. Zdaj sem si znova pridobil sposobnosti kritičnega razmišljanja.

Z vsemi, ki poslušajo, kaj se mi je zgodilo, sem tudi jaz zgrožen, da sem preživel deset let življenja na takšen način. Kaj vse bi lahko dosegel v teh desetih letih?! Kaj lahko storimo, da bi dosegli tiste, ki so v takšnih skupinah in ki gredo morda po poti, ki vodi v skupinski samomor? Največja napaka, ki jo delajo ljudje pri tem, ko skušajo pomagati komu v kultu, je ta, da pozabijo, da je tudi ta posameznik človek in da so v ozadju logični vzroki za vse, kar se na zunaj pojavlja kot bizarno in čudno obnašanje. Če si to zapomnimo, bomo imeli opravka s povsem drugo osebo, ta človek bo postal manj boječ in bolj dosegljiv za nas.

Največji vtis name niso naredili tisti ljudje, ki so kričali name: »Ti si v kultu!« (takšnih je bilo ogromno), temveč so se me dotaknili tisti, ki so me imeli radi kot osebo ne glede na to, ali ostanem v kultu ali pa odidem. Kulti ne nudijo brezpogojne ljubezni, kakor trdijo na začetku, ko te preslepijo. Ko sem zunaj videl ljudi, ki so se do mene vedli drugače kot moji domnevni ljubeči prijatelji, me je to pretreslo. Verjetno ne bi odšel takoj, vendar se nisem mogel otrestiti misli, da obstaja nekdo, ki me je priprav-

ljen imeti rad in ki je pripravljen biti moj prijatelj brez kakršnihkoli pogojev.

Človek se »odloči« za kult na podlagi informacij, ki so mu dostopne. Na žalost pa so kulti goljufivi, saj ne nudijo potencialnemu novincu vsega, kar bi moral vedeti. Kar sem mislil, ko sem se pridružil skupini, in kar sem mislil, ko sem bil v njej, se zelo razlikuje. Če bi skupina takoj predstavila način življenja, ki ga bom deležen v njej, se gotovo ne bi nikoli včlanil. Pomagati nekomu, da se odloči, da bo zapustil sekto, pomeni učiti ga tako, da mu pomagamo zapolniti praznino, ki je skupina nikoli ni. Z več informacij imamo več možnosti, da se bo oseba odločila oditi.

Ljudje v kultih niso neumni. Ko sem zapustil skupino, sem bil tako prepričan, da sem umsko pomanjkljiv, da sem opravil IQ test. Bil sem presenečen, ker sem namesto, da bi padel daleč pod povprečje, dosegel 97%. Ko sem se naučil več o tem, kakšne ljudi kulti novačijo, sem ugotovil, da sem jaz pravilo in ne izjema. Ker je način življenja v sekti zelo naporen, tovrstne skupine hočejo nekoga, ki se ne bo zlahka zlomil. Kulti prežijo na najboljše in najpametnejše.

Kakšni ljudje se pridružijo kultom? To so ljudje, ki jih lahko srečate povsod. Bil sem mladostnik in sem živel v majhnem mestu, ko sem bil novačen. Morda sem bil naiven in nesposoben spregledati vabo, medtem ko bi nekemu starejšemu morda to uspelo. Vendar je večina mladih naivnih in nanje lahko naredijo vtis ljudje, ki so bolj prebrisani kot oni sami. Nisem bil narkoman ali prostitut, ampak sem bil dober študent, ki je delal v dveh službah. Ko se ti bo naslednjič približal kdo, za katerega sumiš, da živi nekje v komuni, se spomni, da imaš opravka z visoko inteligentno osebo, ki je bila zapeljana v to, da se je včlanila v kult. Namesto, da gledaš nanjo kot na sedmo čudo ali kot na norca, vedi, da če bi ta oseba imela dostop do več informacij in če bi vedela, da je življenje zunaj sekte, gotovo ne bi vztrajala.¹

Potrebno je poudariti naslednje. V vseh kultih se uporabljajo različne tehnike (psihološke, fiziološke in druge). Treba pa je vedeti, da četudi se vsebine samih kultov razlikujejo med seboj, pa so tehnike »taljenja, spreminjanja in ponovnega zmrzovanja« (prim. Schein) članov, da delajo, kar hoče voditelj, in rezultati teh tehnik zelo podobne.²

Na splošno lahko rečemo, da voditelji kultov kombinirajo dve metodi prepričevanja:

a) Povzročanje predvidenih psiholoških odzivov s tem, da člane skupine podvržejo načrtovanim izkušnjam in vajam in njihove odzive potem interpretirajo na načine, ki služijo voditeljevemu interesom.

b) Izsiljevanje konkretnega vedenjskega in čustvenega odziva s tem, da ljudi podvržejo psihološkemu pritiskom in manipulacijam, potem pa te odzive izkoriščajo, da bolj utrdijo odvisnost članov od kulta.³

Pridobivanje novih članov (novačenje)

M. T. Singer trdi, da smo vsi dovzetni za novačenje kultov. Toliko poti je, da se zapletemo v kulte, kolikor je kultov. Vsaka skupina razvije svoje metode novačenja (od osebnih kontaktov do oglasov na kioskih, časopisih in revijah, na televiziji in radiu), obstaja pa en konstantni faktor – to je objestna prevara.

Novačenje se pojavlja na štirih glavnih stopnjah:

- prvi pristop člana kulta, ki novači nove člane;
- povabilo na čudovit kraj (po besedah člana kulta) ali na poseben dogodek ali na pomembno, privlačno srečanje;
- prvi kontakt s skupino, kjer se novinec počuti ljubljene in zaželenega;
- v nadaljevanju sledi uporaba psiholoških tehnik prepričevanja, da se s tem zagotovi, da se bo novinec zagotovo vrnil in/ali da se bo kultu bolj predal.

1. Prvi pristop

Člani kultov so izurjeni v metodah prepričevanja pri pristopanju k potencialnim novincem. Ker smo ljudje družbena bitja, smo dovzetni za poslušanje prijaznega človeka, ki se nam približa s prijateljskim namenom in ki nam navdušeno razlaga o tem, v kaj veruje. Vsiljiv pristop nikoli ni uspešen. Komur se nekaj vsiljuje, ta tega noče sprejeti – še posebej ne od človeka, ki ga npr. sreča na ulici. Učinkovit pa je šarm, laskanje in dobrikanje.

Člani kultov pred včlanitvijo v kult niso iskali skupine, kateri bi se pridružili, ampak je le-ta k njim nekako pristopila. Samo maloštevilni ljudje pridejo v kult tako, da se odzovejo oglasu v medijih, vendar tudi v tem primeru pride oseba v stik z novačenjem (s članom kulta, katerega namen je pridobiti čim več novih članov skupine).

Kot smo že omenili, kulti usmerjajo novačenje k ranljivim ljudem, ker so ti posamezniki manj sposobni opaziti podtaknjeno prevaro. Napadajo prijazne, pokorne, nesebične in prilagodljive ljudi, ker je takšne osebe lahko prepričati in jih voditi. Nočejo se ukvarjati z upornimi, neposlušnimi in sebičnimi ljudmi, ker jih je preprosto težko pridobiti in jih kontrolirati.

Član sekte, ki začne kontaktirati s potencialnim rekrutom, mora tako usmerjati pogovor, da dobi dovolj informacij o osebi, da oblikuje pogovor in predstavi skupino kot nekaj, del česar bi ta človek želel biti oz. kar bi hotel izkusiti.

Sekte novačijo povsod. Imajo predavanja, seminarje, umik v samoto, obnove, sestanke vseh vrst in obiske od vrat do vrat. Upravljajo šole, univerze, zdravstvene ustanove in podjetja. Oglašujejo v novodobskih revijah, v alternativnem časopisju in v poslovnem tisku. Nekateri kulti imajo svojo glasbene skupine, ki imajo turneje in ki služijo kot atrakcija povsod, kjer se pojavijo. Seveda člani kultov sku-

šajo novačiti tudi svoje družinske člane, sorodnike, prijatelje, sodelavce in znance. Vse od 60-ih let dalje pa so plodna tla za novačenje univerzitetna in srednješolska središča.

Kulti uporabljajo različne strategije, ki pa jih po potrebi spreminjajo, da bi dosegli čim večji uspeh. Vsak kult razvije svojo metodo. Nekateri imajo celo priročnike o tem, kako novačiti, in posebno usposabljanje za člane, ki so določeni za novačenje. Nekateri svoje člane pošljejo ven, da iščejo nove ljudi, člani nekaterih sekt imajo normo, koliko ljudi morajo pridobiti. Ponekod svojim članom vodstvo ukaže, naj napišejo seznam ljudi, ki jih poznajo in naj jih pregovorijo, da bodo vstopili v njihovo skupino.

2. Povabilo

Ko je mimo prvi kontakt s potencialnim članom, se dogajanje odvija približno po naslednjih korakih:

- Najprej se član kulta, ki mora paziti na to, da se sogovornik ne počuti ogroženega, nauči par stvari o potencialnem novincu z namenom, da izpostavi skupne točke in podobnosti, ki naj bi jih imela oba sogovornika.
- Skozi nadaljnji proces mora član kulta ustvariti pogoje, da sogovornik dobi občutek, da se s prijaznim sogovornikom, ki kaže osebno skrb in zanimanje zanj, odlično ujemata.
- Član sekte odseva interese in stališča potencialnega rekruta, pa naj gre pri tem za duhovne, vzgojne, glasbene ali druge interese. Član kulta potem prikaže, da ima nekaj, kar lahko ponudi sogovorniku, in ga ustno povabi na kakšen poseben dogodek, predavanje ali pa na večerjo.

Zunanja podoba skupine običajno služi skritim namenom, ki ostajajo očem javnosti skriti. Večina kultov ima zunanjo podobo (včasih tudi več vrst podob), da bi z njo pritegnili različne interese. Te zunanje podo-

be so npr. študijske skupine, biblične skupine, družabni klubi, hobi organizacije, seminarji, povezani s službo, učne ure meditacije in joge, potovalni klubi, psihoterapevtske klinike ...

Ko se oseba odzove povabilu in ko se dogodka udeleži, ne opazi nobenih znakov, da bi bilo karkoli povezano s kultom ali da bi bila v ozadju kakšna druga organizacija.

Primer 3: Singerjeva v svoji knjigi navaja svojo izkušnjo z bivšo članico sekte, ki je bila izredno uspešna pri novačenju in ki ji je v univerzitetnem središču v Kaliforniji prikazala, kako poteka prvi stik s potencialnim rekrutom. Njen cilj je bil, da bo sogovornik privolil, da zvečer ali kdaj drugič pride na večerjo, na predavanje, na srečanje s političnim ozadjem, ali na dogodek, ki je povezan z ekologijo, samonapredovanjem ali s fenomenom neznanih letječih predmetov. Njena tarča so bili ljudje, ki niso izgledali študentje, ker sta skupaj z avtorico želeli videti, kako bodo reagirali sofisticirani, dobro izobraženi posamezniki. Singerjeva je opazovala bivšo članico pri delu. Leta se je kratek čas pogovarjala z neko osebo na ulici. Ko je oseba privolila, da pride tja, kamor je bila povabljen, je bivša članica sekte povabila sogovornika, da stopi z njo k Singerjevi, da bi se z njo seznanila. Singerjevo je predstavila kot profesorico, ki se ukvarja s kulturo, sebe pa kot bivšo članico kulta. Ljudje, katerim se je približala, so bili pretreseni. Trdili so, da so ji verjeli, ker je bila videti kot prijazna oseba, ki nima veze s sektami.

Pogosto so ljudje, katerim je pristopila, spraševali: »Toda kako si vedela, da me zanima biblična skupina?« ali katerakoli druga skupina. Bivša članica je potem ponovila svoja vprašanja in sogovornikove odgovore in je s tem pokazala, kako je počasi zbirala podatke o osebi in kako je na koncu povzela, kaj to osebo zanima – in prav to ji je tudi ponudila. Singerjeva in njena prijateljica sta se sogovorniku zahvalili. Vsak se je čudil: »A

tako se to dela? Tako preprosto. Zdelo se je povsem iskreno. Mislil sem, da sekte nago-varjajo ljudi s temami, kot so greh ali razsvetljenje ali da se z njim prerekajo, da bi se jim pridružili.«

3. Prvi stik s kultom

Kulti so na videz nedolžne organizacije, ko pa pogledamo bliže, smo presenečeni nad vsebino, ki je prav strašna. Novince odpeljejo na deželo ali kam drugam z namenom, da jih izolirajo od njihovega običajnega družbenega življenja. Voditelj in vodstvo skupine namreč ve, da je sprememba okolja praktična in učinkovita za hitro spreminjanje obnašanja in vedenja posameznika. Ko človeka odrežejo od njegove družine, prijateljev, službe, šole, sodelavcev ali sošolcev in ko ga postavijo v novo okolje, se je le redko kdo sposoben upreti vplivom, ki prihajajo od skupine.

Takoj ko potencialni novi član pokaže kakršenkoli interes, ga člani/član začno »obsipavati z ljubeznijo« (ang. love bombing). »Obsipavanje z ljubeznijo« je koordinirano prizadevanje članov kulta, po navadi pod vodstvom voditeljev skupine, ki obsega poplavo pohval, laskanja, verbalnega zapeljevanja, ljubeče dotike (ki običajno niso seksualni) in veliko pozornosti. To metodo opisuje tudi David Henke.⁴

Člani, ki so že dalj časa v sekti, so bolj izkušeni pri omenjenem »obsipavanju z ljubeznijo«, prav tako pa novincem razglašajo, kako čudovito je biti član skupnosti, kakšne so prednosti njihovega prepričanja in edinstvenost voditelja. Potencialni novinec se počuti nekoliko osamljen in želi si, da bi našel vez z ostalo skupino. Kmalu spozna, da se mora za to, da ga bodo sprejeli kot del skupine, obnašati tako kot drugi člani in uporabljati njihov jezik.

Ker večina sekt uporablja taktiko, pri kateri so starejši člani usposobljeni in ves čas prisotni pri novincih in rekrutih, le-ti niso

nikoli sami in nimajo priložnosti, da bi svobodno govorili z ostalimi rekruti. Ni priložnosti, da bi dvomi ali negativni občutki posameznika dobili potrditev, da bi se okrepili. Članom skupina da vedeti, da se negativnosti ne sme izražati. Če pa imajo kakršnokoli vprašanje, slab občutek, dvom, pa naj govorijo z nadrejeno osebo, s trenerjem ali kom drugim od vodilnih. Ker so izolirani od drugih, ki imajo prav tako dvome in vprašanja, imajo rekruti občutek, da se prav vsi strinjajo s tem, kar se dogaja.

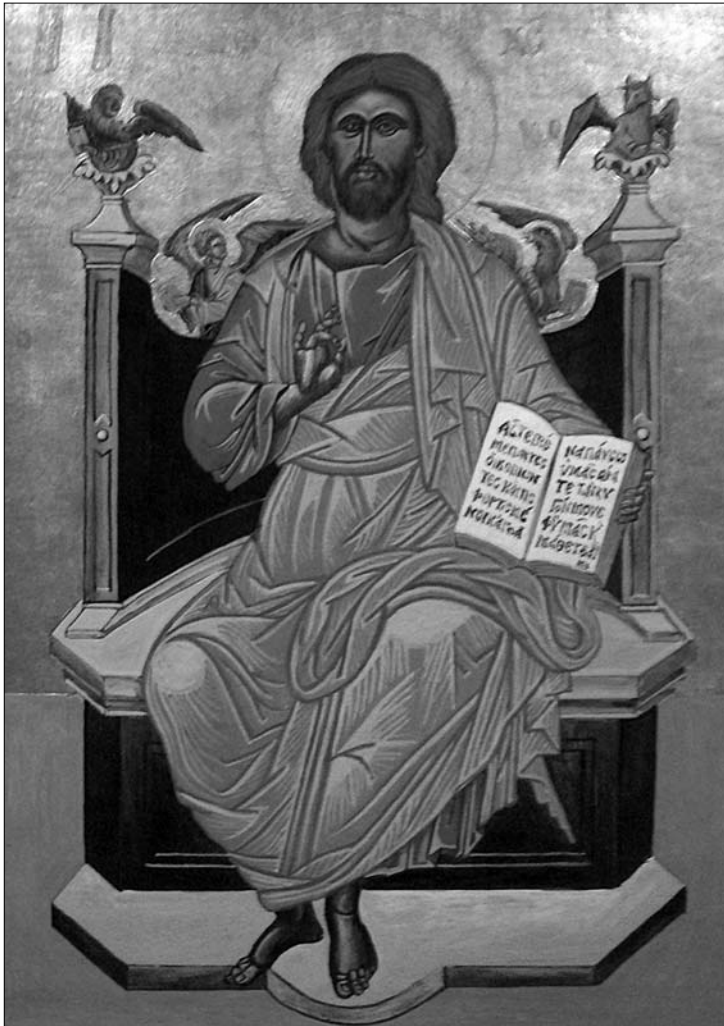
Novinci so ves čas zaposleni, saj so vezani na naporen urnik aktivnosti. Na tak način so zaposleni do take mere, da nimajo časa premišljevat o tem, kaj sploh počnejo ali kaj drugi počnejo z njimi.

4. Nadaljevanje: doseganje večje predanosti

Uspešni voditelji in njihovi privrženci verbalno zapeljujejo novince, jih očarajo, z njimi manipulirajo in jih pripravijo do tega, da napravijo prvi usodni korak v predanost skupini in obvezanost, ki se ves čas veča. Novinci nimajo pojma ali pa vedo le malo o tem, kaj se bo zares zgodilo z njimi, zato nikakor ne moremo govoriti o svobodni odločitvi.

Kot novi člani so postopoma izpostavljeni seriji učnih ur, dogodkov in/ali izkušenj, kar jih postopoma odreže od njihovih preteklosti, od sveta in jih spremeni, da tega niti ne opazijo. Pogosto so budni dalj časa in delajo svoje delo, naloge, študirajo, poslušajo predavanja, meditirajo, pojejo ... Vse to vpliva na sposobnost kritičnega razmišljanja.

Kulti kontrolirajo pretok informacij za vse člane. Kontrola se izvaja nad vso dospelostjo in vso pošto, ki zapušča skupnost, nad telefonskimi klici, nad uporabo radia in televizije, nad čtivom, obiski zunanjih ljudi ... Da bi se novinci izognili nesporazumom in neodobravanju, se raje posvečajo danemu programu.



Manipulacija mišljenja in občutkov je bistvo uspeha procesa novačenja. Sekte se igrajo z občutki protislovnosti, kar je še posebej uspešno pri mladih ljudeh, ki imajo manj življenjskih izkušenj. Npr. skoraj nemogoče je, da adolescent ali mlad odrasel človek ne bi imel mešanih občutkov glede staršev. Večina sekt pa izkorišča te nerešene občutke in jih razširja, da veže svoje člane na skupino.

Voditelji se zavedajo, da nekoga lahko spremeniš, če predružaš njegovo zunanjo podobo. Tako novinci nosijo obleko ali kaj drugega, kar je viden simbol spreobrnjenja.

Nekatere skupine tudi zahtevajo, da si postržejo lase, da se preimenujejo ... Ponekod izkoristijo naključne dogodke, ki jih razlagajo kot božji dogodek, z namenom, da podprejo vero v skupinsko ideologijo.

Priložnostno so novinci potisnjeni v kratka stanja transa. Večina ljudi se ne zaveda, da je lahko oseba hipnotizirana na preprost in komaj opazen način, brez spektakularnih ukazov, ki jih uporablja hipnotizer. Nekdo lahko osebo pripravi do tega, da se popolnoma skoncentrira na nekaj kot npr. navidezna podoba, medtem pa ji nežno ponav-

lja subtilne sugestije. Kmalu se bo zgodilo, da bo ta oseba izločila kritično razmišljanje in padla v blažjo obliko začasnega transa, ki je tudi del programa, da se posameznikovo kritično razmišljanje odstrani.

Del procesa, ki ga uporabljajo sekte, pa je tudi vsiljevanje krivde. Vsa novinceva preteklost, vse njegove prejšnje zveze so satanistične, zle in so prikazane, kot da je vsa posameznikova preteklost v nasprotju s »pravo potjo«, ki jo ponuja sekta. Neverujoči so slabi in tako naj bi bili vsi odnosi z družino in ostalimi nečlani prekinjeni. Vsaka nemoč novinca na tem področju je prikazana kot nekaj slabega. Namen vsega tega je, da osebo prevzame globok občutek krivde glede njegove preteklosti. Poleg tega, da svojo družino in vse svoje osebne odnose obsojajo, novinca njegovi nadrejeni vodijo tudi do prepričanja, da je bil sam slab človek, preden se je pridružil skupini.

Krivda se vsiljuje tudi z namenom, da bi novinci verjeli, da bodo v primeru, če skupino zapustijo, vsi ljudje, ki so jim pri srcu, preleteli, ali pa da bodo sami umrli boleče

smrti in postali izgubljena duša. Takoj ko »obsipavanje z ljubeznijo« v novincu ustvari občutek toplote, sprejetosti in zaželenosti, ga skupina začne obsojati, kar v njem zapusti občutke krivde, strahu in dvomov v samega sebe. Skozi ta način manipulacije so prepričani, da so lahko rešeni le tako, da ostanejo v skupini. Tako pretrgajo stike z družino in prijatelji, lahko pustijo službo ali se nehajo šolati, ker aktivnosti v skupini vzamejo večino časa ... Nekateri današnji kulturi pa si prizadevajo, da bi člani bili zaposleni v svojih rednih službah ali pa da bi si celo našli dodatno službo, da imajo tako več denarja, ki ga prinesejo v sekto.⁵

5. Kako se obvarovati novačenja

Najpomembnejša zaščita pred uspešnim novačenjem v kult je zavedanje. Jezus nam pravi: »Varujte se lažnih prerokov« (Mt 7,15a). Vprašanje je, kako se naj nekdo varuje nečesa, če se ne zaveda, kaj je nevarno.

Če vemo za resnico Svetega pisma, še posebno za njegovo osnovno doktrino, bomo



sposobni prepoznati zmoto. Večina kultov zanika božanstvo Jezusa Kristusa in evangelij. To sta že dve stvari, ki bi morale kristjanu pokazati, da ima opravka z zmotnimi nazori. Vsak bi se moral poglobiti v literaturo o sistematični teologiji in o doktrinalnih zmotah, da bi se mogel obvarovati teh nezdravih nazorov.

Druga zaščita pred novačenjem je ta, da ohranjamo zdravo mrežo družine, prijateljev in Cerkve, ki nam daje podporo in kjer je prisotna odgovornost z dveh strani – tako z naše kot tudi z nasprotne, ter kjer je prisoten pretok informacij v obe smeri. Upreti se moramo vsakršni skupini, ki bi nas hotela ločiti od teh vplivov in kjer pretok informacij ter odgovornosti poteka le v eni smeri.

Potrebno se je uriti v kritičnem razmišljanju. Kritično razmišljanje je proces vrednotenja, ocenjevanja, s katerim um sodi določeno vrednoto, nevarnost ali idejo. Teh tajo se argumenti za in proti. Prvo in zadnje merilo bi morala biti primerjava nove ideje s standardi, ki jih vsebuje Sveto pismo. Toda takšno razmišljanje v kultu vsekakor ni dobrodošlo in vodstvo kulta si prizadeva, da do njega sploh ne bi prišlo.⁶

Steve Hassan predlaga naslednja vprašanja, da se posameznik orientira, preden se zaplete v določeno skupino:

1. Kdo je vodja?

- Kakšni sta njegovi izobrazba in kvalifikacija?
- Ali kar verjameš njegovim trditvam ali si jih prej preveril?
- Ali čutiš pritisk, da moraš njegove trditve sprejeti brez preverjanja?
- Ali sploh lahko najdeš kakšno zunanjo potrditev za vse, kar vodja govori o sebi?
- Če se hvali, da lahko pričara razne predmete, ali lahko to stori pod znanstvenim nadzorom?
- Ali so mogoče druge razlage za »čudeže«, npr. hipnoza ali naravoslovna razlaga?

- Ali si kakšnega nekdanjega člana tega gibanja izprašal, zakaj je gibanje zapustil?
- Če ga nisi, ali se ne bojiš, da sam verjetno ne boš mogel zanesljivo presoditi resničnost vsega, kar ti bodo rekli?
- Če si rečeš, da ti ni mar, tudi če gre za prevaro, potem se vsaj vprašaj, ali bi se odločil za to gibanje ali skupino, če bi bil za podatek o prevari vedel, preden si se jim pridružil.

2. Ali postavljajo posebne zahteve glede modrosti, vedenja, ljubezni in resnice?

Če jih, potem naj vodja dokaže, da je res toliko boljši, sposobnejši od drugih ljudi, ne pa da zahteva od njih slepo priznavanje. Prave »duhovno razvite« osebnosti izžarevajo ljubezen, razumevanje in ponižnost. Kdor koli trdi, da je »boljši«, pa tega ne dokazuje s svojim življenjem, ni vreden zaupanja. Kdor uporablja zastraševanje, da si s tem pridobi oblast nad privrženci, s tem dokazuje, da ni trden in duhovno zrel.

3. Ali zahtevajo popolno vdanost in pokorščino?

Vsak odnos, ki zahteva, da zavržeš svojo osebno integriteto in vest, je nevaren in pelje v totalitarizem. Varuj se tistih, ki govorijo, da »cilji posvečujejo sredstva«, posebej kadar to služi njihovim osebnim koristim. Bodi previden, da zaradi želje, da bi »veroval«, ne postaneš nekritičen in naiven. Če je vodja duhovno na višini in če je njegov nauk resničen, se ne bo bal natančnega in objektivnega preverjanja.

4. Kakšna je osebna preteklost vodje gibanja? Je bil kdaj v sodnem postopku ali kaznovan zaradi neprimerne vedenja do drugih?

Vsak resen namig v tej smeri je treba resno preveriti. Če vodja npr. trdi, da živi in zagovarja samsko življenje, pa se tega dejansko ne drži, nikakor ne moremo govoriti o njegovi poštenosti in verodostojnosti. Za učitelje, zdravilce ali duhovne mojstre je gotovo zelo neprimerno, da nad svojimi privrženci

ci izrabljajo svojo premoč. To velja še posebej glede spolnosti. Do kraja nemoralno je, če se učitelj, svetovalec ali »mojster« spusti v spolno razmerje z osebo, ki se mu je zaupala. Mnogi privrženci so na to zelo občutljivi in se ne znajo upreti. Ali je vodja morda tak »ro-par src«, ki ugrablja srca, duše, razum, telesa in denarnice?

5. Ali vodja kaže znamenja duševnih težav?

- Ali je zasvojen z oblastjo, mamili, alkoholom, spolnostjo, lahko tudi s televizijo ali nakupovanjem?
- Ali ima občasne čustvene izbruhe? Ali svoje privržence telesno zlorablja?
- Ali se vozi v dragih avtomobilih in nosi draga oblačila, hkrati pa poudarja krepkost odpovedovanja?
- Ali svoje privržence denarno izkorišča in se vdaja razkošju, hkrati pa pričakuje, da bodo živeli revno?
- Ali stojijo pred njegovo hišo dragi avtomobili, do njega pa nikoli ni mogoče priti osebno?
- Ali vodja morda celo podpira prevaro ali uporablja prevaro kot »tehniko«, da bi privržence zvalil v tako imenovani »pravi način« mišljenja in razumevanja?

6. Ali so znotraj organizacije dovoljeni dvomi in vprašanja?

Zdravo duhovno okolje mora posameznike spodbujati, da razmišljajo, nato seveda tudi postavljajo vprašanja in se tako urijo v samostojnem odločanju. Tako privrženci lahko preiskujejo, primerjajo in preizkušajo nauk in okolje, ki sta jim ponujena. Če kdo skuša ljudi odvrniti od tega, da bi se pogovorili z nekdanjimi člani skupine, je to jasno znamenje, da skuša kontrolirati njihovo mišljenje. Nadzor nad informacijami je bistvena sestavina kontrole mišljenja.

7. Ali je organizacija odprta ali zaprta?

- Ali obstajajo v organizaciji skrivnosti?
- Ali obstajajo privrženci, ki so »znotraj«, in taki, ki so »zunaj«?

- Ali obstaja poseben nauk/pouk samo za izbrance?
- Ali obstajajo skrivna besedila ali publikacije, ki so »samo zate«?
- Ali je gospodarjenje z denarjem pregledno?
- Ali je dejansko mogoče dobiti vpogled v finančno poslovanje organizacije, če to zahtevaš?

8. Kakšni mehanizmi za preprečevanje zlorabe oblasti obstajajo znotraj organizacije?

- Ali obstaja znotraj organizacije kakšna razcepljenost?
- Ali obstaja kako neodvisno telo, ki lahko etično presoja in vpliva na oblikovanje pravil v organizaciji?
- Kakšna struktura obstaja za popravilo krivic in zlorab, če so ugotovljene?
- Ali lahko kdor koli postavlja vprašanja o voditeljevem delovanju, ne da bi se mu bilo treba bati, da ga bodo odstranili ali izgnali v »pekel«?
- Ali z bogatimi in vplivnimi ravnajo bolje?
- Ali je duhovne dobrine mogoče kupiti z denarjem?
- Ali obstaja siciljanski zakon molka glede nemoralnega ravnanja voditelja/vodij? ⁷

-
1. Prim. *How Could Anyone Join a Cult*, URL= »http://wellspringretreat.org/html/how_could_one_join.htm« (21. 4. 2003).
 2. Prim. M. T. Singer, *Cults in Our Midst*, San Francisco, Jossey-Bass Publishers, 1995, 180.
 3. Prim. M. T. Singer, *n. d.*, 126.
 4. Prim. D. Henke, *Cult Recruiting Methods*, URL= »<http://www.watchman.org/cults/cultrecruitingmethods.htm>« (2. 7. 2003).
 5. Prim. M. T. Singer, *n. d.*, 105-124.
 6. Prim. D. Henke, *Cult Recruiting Methods*, URL= »<http://www.watchman.org/cults/cultrecruitingmethods.htm>« (2. 7. 2003).
 7. Prim. *Questions for Cult Recruiters*, URL= »<http://caic.org.au/general/question.htm>« (21. 1. 2003).
Prim. J. Jeromen, Kaj storiti, v: V. Škafar – J. Nežič, *Verstva, sekte, novodobna gibanja*, Celje, MD, 1998, 417-419.

**Alen Širca:
Teopoetika-študije
o krščanskem
mističnem
pesništvu**

Navedena knjiga izpod peresa našega rojaka Alena Širca, ki je izšla leta 2007 v zbirki Logos, je nastala na podlagi njegovega diplomskega dela z naslovom *Izrekanje mističnega zedinjenja v pesništvu Mechthild iz Magdeburga*. Knjiga je sestavljena iz treh delov, uvod popelje bralca v problematiko mističnega govora, drugi del skuša to postaviti v zgodovino in s tem razgrne nastanek in razvoj erotično-mistične krščanske govorice od apostolske dobe do visokega srednjega veka. Tretji del pa sestavlja osrednji del raziskave, ki se nanaša na mistično zedinjenje pri eni najprodnornejših in najglobljih nemških mistikinj Mechthild iz Magdeburga. Besedilo knjige je podano na 189 straneh, sledi 433 opomb od strani 190 do 229, bibliografija, od strani 230 do 242, imensko kazalo, stvarno kazalo in na koncu kratek povzetek v angleščini. Knjiga, kot ugotavlja že Alen Širca sam, močno presega obseg klasičnih diplomskih del. Smela izbira tematike, klen in izrazno izpiljen jezik, ki kaže na avtorjevo močno zasidranost v njemu »domači« filozofiji, pa so samo nekateri od elementov, ki kažejo, da gre za izredno po-

membno, kakovostno znans-
tveno delo.

»Ukvarjanje z mističnim pesništvom ne more biti – nedeložna zadeva. Če smo iskreni, pravkar povedano postavlja pod vprašaj tudi celotno pričujočo preiskavo. Mar smo ves čas – kajpak mi: avtor in bralec – opravljali sifozivo delo? Morda. Morda pa se nam na koncu poti odpira še daljša, še bolj nesmiselna pot:

To je povedano na kratko, toda njih pot je dolga, to dobro ve. Zakaj tisti, ki to do konca izkusijo, morajo prestati mnoge muke.« (Širca 2007, 188-189).

Tako raziskavo konča avtor sam, in hkrati odpre nove poti. Kam nas to vodi? Naj odstrem skromno linico besedila, ki ga je Širca razprostrl kot pahljačo: »Rekli smo, da je mistika spoznanje Boga, ki temelji na izkušnji. Vprašanje, ki se nam zdaj postavlja je, na izkušnji katerega Boga? Beseda Bog nas nemudoma popelje v območje monoteizma, tako, da moramo pojem mistike omejiti na specifičen duhovnozgodovinski horizont; ob strani moramo pustiti azijsko mistiko, ki je kljub vprašljivosti, ali gre tu vedno za mistiko, tudi sama v sebi izjemno heterogena, saj se cepi v budizem, hindujsko, taoistično, javansko in še kakšno mistiko, pa še znotraj posameznih vej ni enotnosti, temveč se pogosto razcepijo v manjše podveje« (Širca 2007, 16).

»Besede – mistika –, ki verjetno etimološko izvira iz grškega glagola *myo*, kar pomeni zapreti, zamolčati, v Svetem pismu sicer

ni najti, pač pa je mistično (gr. *mystikos*, lat. *mysticus*) pod obnebjem krščanske duhovnosti tesno povezano z misterijem (*mysterion*). Mistično pesništvo ima, tako kot starozavezni psalmi, to vlogo, da postavi eksemplarični model dialoga med človekom in Bogom in da v zadnji instanci ob analogijo hvalilnih psalmov (*laudate*) vodi v hvalnico, v katero je vključeno vse stvarstvo...« (Širca 2007, 59).

»Cerkveni horizont predpostavlja mističnega. Duša se lahko poda na mistično pot ljubezni le znotraj Cerkve, in sicer po prejemu zakramenta krsta. Nato se njena ljubezen pogloblja prek intenzivnega liturgično-zakramentalnega življenja, zlasti prek prejemanja evharistije.« (Širca 2007, 83).

»Duša oziroma nevesta je v nadaljnjem razvitju pripovedi v risu pregleda kratke odrešenjske zgodovine tudi Marija, ki je dojeta kot vzor vsakršnega mističnega vzpona, kot – popolna mistikinja – ki je dosegla najvišjo stopnjo zedinjenja in je po padcu človeške neveste, to je po Adamovem izvirnem grebu, celo – edina nevesta Svete Trojice. Tako je v svojem otroštvu dojila Jezusa, v svoji mladosti pa novo Božjo nevesto, in sicer – sveto krščanstvo. S tem je Mechthild povsem zvesta cerkvenemu izročilu.« (Širca 2007, 138).

Vprašali se boste, zakaj tak skok v njegovo besedilo? Preprosto zato, da bi začutili sporočilo, ritem in obliko. Pisati o tako zahtevnem besedilu se-

veda ni mačji kašelj, saj gre za snov, ki vstopa v polje Božjega in odkriva neizmerno bogastvo antičnega, starozaveznega - Visoka pesem, novozaveznega in srednjeveškega pesništva oziroma »teopetike - mistike«. Avtorja odlikuje jezikovna razgledanost, niso mu tuje pretanjene analize korenov posameznih besed, njihov odmev v različnih jezikih in sinteza tako pridobljenih podatkov. Ob tem je v knjigi zelo impresivna literatura, iz katere avtor črpa primerjave, podatke in analize. To daje dodatno moč zapisanemu in jasno kaže na to, da Širca besedila ni zapisal le zato, ker mu je to narekovala obveznost, da napiše nekaj in zadovolji svojega mentorja, ampak da je vstopil v srčiko znanstvene obdelave materije, ki se je loteva. Najpomembnejše pa je, da izhaja iz lastne izkušnje oziroma da ne skriva svojega kristocentrizma - to pa je bistveno za raziskavo, ki jo je predstavil na straneh svoje knjige. Kdor namreč ni vpet v Kristusa, mu v raziskavi teopetike zmanjka diha ali bolje rečeno Duha. V odsotnosti Duha je podobna tematika ali raziskava lahko le ena od neštetih »tako imenovanih kritičnih postmodernih neomarksističnih analiz« krščanstva, krščanske mistike, poetike, Cerkvenega izročila, in popularno - temočnega srednjega veka. Širca pa je raziskovalec, ki stopa po drugi poti, poti lastne izkušnje in iskanja Boga ... To mu odpre

nov horizont osvoboditve, ko prestopi ozkost in je zato sposoben s svojo knjigo dati tako imenovano dodano vrednost, ki jo mnogim sodobnikom manjka. Kljub vsemu pa knjiga ni preprosto »nedeljsko branje«, ko vstopiš vanjo, te ne spusti, kajti snov, ki jo niza, je v tesni povezavi z notranjim izkušanjem Svetega, ki ga ima vsakdo. Vendar je vprašanje, ali to sploh sliši, se tega ne sramuje ali ne. Bog namreč vsakomur govori na njemu lasten način, vendar je ta govor lahko spoznan le kot del občestva svetih, vpet v apostolsko Kristusovo nevesto Cerkev. Zapisovalec tega kratkega zapisa upam, da prvenec Alena Širca ne bo ostal osamljen in da bo bera njegovih raziskav dala talentu primerno žetev - v številnih novih knjigah, ki presegajo okvire naše države in bi zaslužila prevode v druge jezike!

Milan Trobič

**Ilaria Montanar:
Il vescovo lavantino
Ivan Jožef Tomažič
(1876–1949),
tra il declino
dell'impero austro-
ungarico e l'avvento
del comunismo in
Jugoslavia,**

Rim: Edizioni Liturgiche
(zbirka Chiesa e storia),
2007

Na znanstvenem simpoziju, ki ga je jeseni leta 2006 priredila Slovenska akademija znanosti in umetnosti na temo »demokracije« na Slovenskem v letih 1918-1941, je bila med diskusijo izrečena tudi ugotovitev, da se je pri obravnavi izbrane teme presenetljivo veliko število referentov - eni z naklonjenim, drugi pač z bolj kritičnim odnosom - osredotočilo okoli Katoliške cerkve, katoliških gibanj ali pa vsaj javnih delavcev in mislecev, ki so se tako ali drugače prištevali h katolištvu. Ta ugotovitev ni bila naključna: dejansko je nekaj resnice na tem, da je v zadnjih desetletjih slovensko katolištvo prve polovice 20. stoletja v eni ali drugi obliki pod stalnim drobnogledom slovenskega zgodovinopisja. Pri tem pa je ravno tako razvidno še nekaj drugega, in sicer da je velik delež te pozornosti namenjen ne slovenskemu katolištvu na splošno, ampak - tudi iz znanih dnevno-političnih razlogov - pretežno ali celo skoraj iz-

ključno katolištvu znotraj meja ljubljanske (nad)škofije. Delno je ta ljubljanski »monopol« uspelo preseči ozemlju koprške škofije, ki je bilo pred vojno onstran državne Rapalske meje, in to po zaslugi posameznih zgodovinarjev s Primorskega, najprej Rudolfa Klinca in Franca Kralja, v novejšem času pa zlasti Egona Pelikana. Zdi se mi, da je v slovenskem novejšem zgodovinoписju še najmanj prisotna tretja cerkveno-upravna realnost, ki ob osrednjeslovenski in primorski danes tvori slovenski cerkveni prostor, namreč realnost mariborske metropolije. *Leitmotiv*, ki se v strokovni literaturi v zvezi z njo precej na pamet ponavlja, je, da se je tamkajšnja cerkvena oblast v letih druge svetovne vojne na dogodke odzivala drugače od ljubljanske. A študije, ki bi znanstveno in sistematično vzela v pretres dogajanje v mariborski škofiji v prvi polovici 20. stoletja in ki bi zgornjo trditev kritično preverila, pravzaprav do danes še nimamo. Obsežna monografija, posvečena liku in delu Ivana Jožefa Tomažiča (1876-1949), duhovnika in mariborskega škofa v letih 1933-1949 izpod peresa Ilarie Montanar, sestre iz Skupnosti Loyola, rojene v Gorici, sicer pa arhivistke mariborskega nadškofijskega arhiva, ki je izšla v italijanskem jeziku leta 2007 v Rimu pri založbi *Edizioni liturgiche*, je zato dobrodošlo in dragoceno presenečenje.

Naj pa takoj zapišem, da se študija Ilarie Montanar ne vključuje – vsaj ne neposredno – v tisti osrednji tok slovenskega zgodovinoписnega diskurza, ki slovensko katolištvo 20. stoletja motri izključno skozi prizmo njegovega zadržanja in odgovornosti v času druge svetovne vojne, v prvi vrsti seveda njegovega odnosa do okupacije, osvobodilnega boja, revolucije in kontrarevolucije. Da se razumemo, avtorica se naštetim vprašanjem ne izogiba, so pa njena izhodišča drugačna, svojstvena svetlu, ki je predmet njenega zanimanja. Tudi problematiko, ki jo običajno uvrščamo na področje politike, namreč presoja z zornega kota vernega človeka, dušnega pastirja, škofa, ki so mu pred očmi v prvi vrsti vera, cerkveno občestvo, cerkveni nauk, pastoralne pobude, skratka, zveličanje duš, in šele v drugi vrsti skrb za pravilnost in umestnost podvzetih narodno-političnih korakov. Gre za zorni kot, ki ga mnogi naši zgodovinarji, ko se lotevajo problematike Cerkve, marsikdaj enostavno spregledujejo. Nasprotno pa Ilaria Montanar Tomažičeve (in Rožmanove) poteze, tudi »narodno-politične«, tolmači prvenstveno iz njegove duhovnosti, njegove kulture in njegovega *sentire cum Ecclesia*. Če je prvenstvena naloga zgodovinarja, da skuša dejstva osvetljevati in ne presojati ali celo obsojati, potem je ta njen pristop ne le

upravičen, ampak tudi edini pravilen.

Besedilo obsežne monografije (600 strani) je v bistvu doktorska disertacija, ki jo je avtorica zagovarjala na rimski Gregorijani 7. aprila 2006. Vanjo sta – predvsem zato, da bi bila lažje dostopna italijanskemu bralcu – vključeni tudi dve obsežni uvodni poglavji, ki Tomažičevo življenje in delo postavljata v primeren zgodovinski okvir. V njih se dotika odločilnih vprašanj posvetne in cerkvene zgodovine 19. in 20. stoletja, nato pa prikaže pogloblitve etape v zgodovini slovenskega naroda s posebnim poudarkom na Katoliško cerkev na Slovenskem, in sicer od narodnega preroda sredi 19. stoletja do zmage komunizma v Jugoslaviji leta 1945. Prikaz samega življenja in dela Ivana Tomažiča je razdeljen na osem poglavij. Le-ta prikazujejo njegovo življenjsko pot, versko življenje in duhovnost, pogloblitve poudarke njegovih pastirskih pisem in odnos do Katoliške akcije, njegovo politično zadržanje (odnos do civilnih in političnih oblasti, do nacizma in nato do komunizma). Študijo sklene primerjava med Tomažičevimi pastoralnimi in »političnimi« izbirami ter izbirami ljubljanskega škofa Gregorija Rožmana. Le-ta pokaže, da so bile razlike med obema manjše od tistih, ki jih izpostavlja večji del zgodovinoписja, in še te so bile bolj plod različnih družbeno-političnih okvi-

rov, v katere sta bila oba cerkvena predstojnika postavljena, in bolj različnosti značajev kot pa dejansko obstoječih razhajanj v temeljnih idejnih in pastoralnih vprašanjih. Pri tem prepričljivo pokaže, da je bilo ne glede na bolj ali manj posrečene poteze obema škofoma skupno prizadevanje, da bi pomagala čim večjemu številu preganjanih Slovencev ter da bi prizadeto prebivalstvo v največji mogoči obvarovala od nesreč, ki jih prinašata vojna in revolucija.

Študija Ilarie Montanar slovi večinoma na primarnih virih, predvsem na dokumentih iz mariborskega škofijskega arhiva. Večina tovrstnih besedil je v njej objavljena prvič. Upošteva pa tudi bogato zgodovinsko literaturo v slovenskem, italijanskem in drugih jezikih. Znanstveni aparat je bogat in večino navedkov prenaša tako v slovenskem (ali v posameznih primerih nemškem) izvirniku kot v italijanskem prevodu. V njih seveda ne manjka zanimivih podrobnosti in zapazanj, ki jih je seveda v tem kratkem zapisu nemogoče navesti v celoti. Sam sem se glede na svoja specifična zanimanja še posebno zaustavil na primer ob Tomažičevem tesnem sodelovanju z njegovim predhodnikom msgr. Andrejem Karlinom, prej tržaško-koprskim škofom, ki je moral škofijski sedež zapustiti pod pritiskom fašističnega škvadrizma, nato ob prizadevanjih, da bi Tomažiča seznanili s prega-

njanjem primorskih Slovencev, ob Antonu Korošču kot duhovniku, pa ob obisku ustanovitelja J.O.C.-a, belgijskega kanonika Josepha Cardijna v Sloveniji in njegovi domnevno dokaj kritični oceni Tomčevih mladcev itd.

Vsi tisti, ki se bodo v bodoče ukvarjali z zgodovino mariborske škofije in sploh Cerkve na Slovenskem v prvi polovici 20. stoletja, bodo po monografiji Ilarie Montanar o škofu Ivanu Jožefu Tomažiču prav gotovo še mnogo segali. Primerno bi bilo, da bi – morda v nekoliko bolj strnjeni obliki – v kratkem izšla tudi v slovenščini.

Tomaž Simčič

Obesi luno na streho moje palače in druge židovske pravljice

izbrala in prevedla:

Jana Unuk.

Ljubljana: Študentska
založba, 2007

Židovske pravljice so nastajale v različnih deželah in so bile zapisane v različnih jezikih. Danes največ židov živi v Izraelu in v Ameriki, zato tam v hebrejskem in angleškem jeziku izide tudi največ zbirk židovskih pravljič. Večina pravljič izvira iz sodobnega usnega izročila, zapisanega v 19. in 20. stoletju, tiste najstarejše pa so dobile pisno obliko že davno, saj je židovsko slovstveno izročilo eno izmed najstarejših.

Žlahtnost židovskih pravljič domuje v njihovih motivih in simbolih, ki nagovarjajo vse plasti človekove osebnosti, ne glede na to, ali je njihovo občinstvo neuki otrok ali izkušeni odrasli. Pri branju židovskih pravljič lahko - glede na druge bolj ali manj znane pravljič - kaj hitro odkrijemo samo njim lastno motiviko, kot je na primer prisotnost svetopisemskih oseb, rastlin, predmetov in vključenost posebnih junakov židovske domišljije, hkrati pa nas, kot to počnejo tudi druge pravljič, še vedno povsem varno zazibajo v predstave, ki neutrudljivo in neopazno sodelujejo pri potrjevanju našega videnja sveta, odnosov ali pa nam šele nakazujejo stezice, ki

jih, pa če to želimo ali ne, ne moremo in ne smemo zaobiti. Oblika in struktura pravljič nudi podobne, s katerimi vzpostavljamo razmerje med nezavednim in zavednim delom naše osebnosti, ki pa se ne dograja preko noči, niti ne obljublja večne harmonije. Tako smo v židovskih pravljičah na prenekaterih mestih pričepetljajem majhnih, neogljenih junakov, ki na skromen in nesebičen način delijo svojo modrost in pomoč izven množice, sami, a ne osamljeni. Ob izgubljenih, zavrnjenih ali zapuščenih otrocih, junakih, kraljevičih, princeskah skoraj vedno nastopajo čarovnice, babure, starke, živali in čudežni predmeti. Le-ti v njih, ko se znajdejo v temačnem gozdu, v votlini, kotlu, v vodi ali v labirintu, prebudijo notranje vire, naravne energije, ki pa morajo koristiti celotni osebnosti. Lahko se zgodi, da čarovnica otroka ukrade, ga odpelje in ustrahuje ter mu zastavlja naloge, a vendarle moramo v tem prepoznati zdravilno nauko: otrok mora postati zrejši in odgovornejši. Ko med branjem pravljič naletimo na dialektiko značajev dveh bratov ali sester, naravnost poskočimo: kako nam je to znano! Tu smo mi in - on/a, ki nas spravlja v slabo voljo in v težave. Pravljičica nas pomiri s spoznanjem, da se bistvo ne nahaja v ločitvi, temveč v združitvi nasprotujočih si sil, teženj, vidikov osebnosti. Treba je preseči bratovsko

ali sestrsko ljubosumnost, tekmovanje, celo sovraštvo in si pomagati v izgrajevanju dobrega, zadovoljujočega odnosa. Prav tako nam med prsti teško spolzi pravljičica, v kateri je po izročilu omenjena pretirana ljubezen in zaščitniška vloga staršev do otrok, ki želijo oditi od doma, stopiti v zakon ali zgolj v zvezo z nasprotnim spolom. Ko pa se to končno zgodi, nam pravljičica tudi tu ne ostane dolžna in pred nas postavi novo ogledalo: Kako se v drugem drugem sploh vidiva? Gleda on/a nase tako, kot gledam nanj/o jaz?

V zbranih židovskih pravljičah nam vse opisane težave, ovire, navidezno brezizhodne situacije, nemogoče naloge, ki od malih in velikih junakov zahtevajo vrline, kot so disciplina, vztrajnost, potrpežljivost, omili skoraj edinstvena in v vsej svoji veličini ter skrivnostnosti nakazana možnost, da je prehod vendarle mogoč: šamanističen let pravljične osebe na orlovih krilih, spremenjeno stanje duha v osami ali v sanjah nas popelje v najčudovitejši vrt, kar jih je kdaj videlo človeško oko. V eni izmed pravljič zasledimo, da je deklica Lea vanj v sanjah vstopila. Angeli so jo nato vodili do srede vrta, kjer je po krajši in pravilni presoji odtrgala jabolko drevesa življenja, se nemudoma odpravila k bolni sultanovi hčerki in ji z njim povrnila življenjsko moč. Ta motiv, ki bi ga med židovskimi pravljičami lahko

imeli za osrednjega in povsem spontano tudi za končnega, odprtemu bralcu dobrodošlo ponudi smer v nenaključno izbrano sredico: v vrt, ki simbolizira tako boleč odhod in razklanost, kakor tudi blagodejno vrnitev v celovitost.

Andreja Prebil

Jurij Repenšek išče ustrezen likovni izraz v različnih likovnih tehnikah: v akvarelih, grafikah in ikonah. Pri vsaki od njih lahko govorimo o drugačnem formalno-vsebinskem pristopu. Slikanje ikon zahteva discipliniranost in zbranost, akvarelno slikanje krajin in vedut z živetje in hitro zajetje motiva, pri grafikah pa je razvidna težnja po likovnem eksperimentiranju ter oblikovanju simbolnih oblik.

Jurij Repenšek se je z ikonopisjem oziroma slikanjem ikon (nabožnih tabelnih slik Pravoslavne cerkve Bizantinskega obreda) spoznal na likovnem tečaju v Tinjah, ki ga je vodila umetnostna zgodovinarica iz Bolgarije. Slikanje ikon v tehniki jajčne tempere na platno, ki je napeto na leseno deščico, je zahteven postopek. Slikar mora pazljivo pripraviti slikarsko podlago iz bolonjske krede in kleja, pritrditi lističe pozlate in v pravilnem zaporedju nanizati plasti poslikave. Tudi motivika pravoslavnih ikon, na katerih so predstavljeni Jezus, Marija, svetniki in svetniški dogodki, je natančno določena. Pravoslavni kristjani verujejo, da ikona izžareva svetost in ustvarja povezavo med verniki in osebo, ki jo ikona prikazuje. Zato so obrazi na ikonah obrnjeni naravnost proti opazovalcu. Kompozicija je uravnotežena, perspektive ni ali pa je popačena, svete osebe so predstavljene ploskovno in nerealistično, saj je pri ikonah najpomembnejši njihov simbolni pomen. Veliko mora biti zlate barve, ki simbolizira nebesa. Obrisi, prehodi in kontrasti so ostri, vendar ikona mora delovati nematerialno. Slikar potrpežljivo preslikava oziroma slika ikone po predlogah in po točno določenih pravilih, zato se imenuje ikonopisec. Čeprav mora ikonopisec slediti vsem glavnim značilnostim predloge, pušča na ikoni sledi svojega likovnega rokopisa.

Akvareli Jurija Repenška prikazujejo utrinke iz Mozirskega gaja, obmorske motive, vedute Mozirja ter druge panorame in tihožitja. Večina akvarelov je nastala tako rekoč v enem zamahu, ob neposrednem soočenju z motivom. Akvarel omogoča hitro slikanje, vendar pa je tehnika zahtevna, saj korekture niso mogoče. Ker slikarja zanima minljivost trenutka, ki ga ponuja narava, lahko sledimo sproščenemu in nemirnemu gibanju čopiča po površini papirja. Poteg s čopičem se navezuje na prejšnjega, vsi pa tvorijo kompozicijsko celoto oziroma razpoloženski likovni utrinek, v katerem sta ohranjena spremenljivost motiva in dinamika njegovega likovnega podoživljanja. Razvihrane slikarske poteze ostajajo nadzorovane, njihov nemir je zmehčala v vodi raztopljen barva, poteze se postopoma iztekajo in prehajajo v belino papirja. Kljub spontanosti in mestoma celo igrivosti nastanka posameznih akvarelov je Repenškova likovna percepcija krajinskega ali vedutnega motiva vezana na realističen likovni koncept. O slikarjevem doživljanju motiva priča tudi barvna lestvica, ki ubrano podkrepi učinek sorazmerno širokih potez čopiča. Modra, zelena, oranžna in druge barve, ki jih rad izbira Repenšek, so pomemben nosilec razpoloženja v sliki in odraz likovne interpretacije motiva.

Reševanje likovne problematike s pomočjo ubranega barvnega sosledja je pri grafikah v tehniki globokega tiska kolagrafiji nadomestilo osredotočanje na strukturne učinke eno- ali dvobarvnega odtisa z grafične matrice oziroma plošče iz kartona, na katero grafik lahko pritrdi različna gradiva. Jurij Repenšek je sestavil grafične matrice iz različnih materialov (karton, aluminijasta folija, brusni papir ...), površino kartonske matrice je prekril z lepilom in vanjo zabrisal brazde, na matrico je nalepil rokavice za enkratno uporabo, v karton lahko tudi zarezuje ... Osnovna kompozicijska shema posameznega grafičnega odtisa je določena z izbiro oblike grafične matrice, sleherni element v kompoziciji ima točno določeno mesto, pripovedni oziroma bolj rečeno simbolni elementi so osredotočeni samo na bistvene. Med njimi prepoznamo stilizirane in geometrijsko poenostavljene realistične poudarke (cvetovi, zvezde, zvonik župnijske cerkve, figura). Podobno kot v sanjah se prepletata realnost in domišljija.

Posledica neenotne sestave grafične matrice je bogata in raznolika struktura površine grafik. V trdno zakoličeno ploskovito kompozicijo posameznega grafičnega lista je Jurij Repenšek uspel ujeti nize svetlo-temnih kontrastov in strukturnih učinkov, ki imajo ponekod že značaj drobnega površinskega reliefa. Sledimo lahko slikovitim zaporedjem prosojnih in gostih odtisov barve, pretehtanemu ritmičnemu prepletu in harmoničnemu sožitju drobnih struktur in drugih sledi, ki jih posamezna, v enotno grafično matrico povezana gradiva in likovnikovi posegi vanje puščajo na papirju.

Damir Globočnik