

### “Kaj pa dogme?!”

Tako so se rade zaključile naše osnovnošolske kregarije o veri, Bogu in teh rečeh. Spričo strašljive, starinsko zveneče besede, ki je dozdevno vsebovala vso zgodovinsko bridkost religioznega in pomenila nekakšno mračno avtoriteto, je v govoru na kratko zastal še tisti, ki jo je izrekel. Beseda dogma je vsebovala vse nazadnjaštvo, inkvizicijo, krivične procese, posvetnost Cerkve, čarovnice ..., vse tisto, kar je povprečen najstnik lahko kritično očital Cerkev - in to povzemala v eno samo trdno zapečateno, monolitno izreko. No, sam se s takšnim gledanjem nisem strinjal, a tudi nisem vedel kaj odgovoriti. Pa je tako trdno zakoreninjenemu, dogmatičnemu gledanju na dogmo sploh mogoče kaj dopovedati? Pri tem je zanimivo, da so ti prepiri potekali v (sicer umirajočem, a še vedno uradnem) socializmu, ki ima sam dokaj trdne “dogme”.

Od tedaj je minilo kar nekaj časa, s sošolci nas je vse do te mere srečala pamet, da se o religijskih vprašanjih pogovarjamo mirno in s širino (ampak trenutno so precej pogostejše debate o vrtcih, previjanjih in stanovanjih), komunistični paradigmi pa je zmanjkalo tal pod nogami in se je sesula. Na prvi pogled zelo elegantno in neboleče. A že vedno novi kriki nostalgije opozarjajo na sled, ki jo je to sesutje pustilo v ljudeh. Iz najvišjega nadstropja imenitno zamišljene veličastne nadstavbe človeštva so ljudje kar naenkrat padli na trdi asfalt boja za obstanek. Pravijo, da gre osel le enkrat na led, zato je ta generacija razumljivo nadvse skeptična do vsake ideologije, celo do vsake ideje. Ždi se ji, da je nekako bolje brezciljno (temu rečejo tudi spontano) tavati naokrog, kot pa slediti nekemu ali nečemu. Ker je slednje preprosto preveč tvegano, kaj hitro lahko tako poženeš v zrak milijone denarja - ali pa človeških življenj. Človeštvo, ki se mu je še nedavno zdelo, da je prebralo sebe in ves obstoj, da bo z znanostjo lahko rešilo vse probleme in vprašanja, se je tako znašlo, čeprav opremljeno z vsakovrstnim tehničnim arzenalom, v slepi ulici. Povsem razumljivo bi se zdelo, da bi se dogma v takšnem ozračju dojemalo kot skrajno nazadnjaško, pa vendar tega niti ni opaziti.

(Cerkvena) dogma in dogmatizem še vedno ostaja negativno zaznamovana beseda, v smislu samovolje neke institucije, ki si drzne določiti, kaj je resnica, zakoličiti njene meje in celo sankcionirati skeptike. Liberalna mentaliteta hitro poveže pojem dogme z inkvizicijo, mučenjem, nasilnim pokristjanjevanjem, verskimi spopadi. Njeno indisputabilnost razume kot trmasto vztrajanje pri že davno preseženih vzorcih, ki omogoča, da se Cerkev ohranja “v sedlu” in se njen sistem ne podre. Pri tem so čedalje glasnejši tisti, ki dojemajo dogmo zgolj kot manipulacijo, s katero pokvarjeni vrh (cerkvene) ustanove drži množice v šahu in jih izkorišča. Ker se je natančno to dogajalo v totalitarizmskih preteklega stoletja, je kaj takega pač zelo prikladno verjeti.

Kristjanu sodobnosti je tako ob dogmah, ki mu jih posreduje njegova “mati” Cerkev, precej nelagodno. Po eni strani se boji, da bi postal žrtev še ene ideološke manipulacije, po

drugi strani pa čuti, da ga dogme spajajo z njegovo skupnostjo verovanja. Hoče jih razumsko "presejati", če si jih že dokazati ne more; potem ga tolaži vsaj zavest, da niso protirazumske ali protičloveške. In ko je tako negotov, ga še bolj zamajajo različni kritiki Cerkve, ki dogmam očitajo staromodnost, okostenelost, nesposobnost samostojnega razmišljanja.

Ob tem je zelo na mestu vprašanje, koliko je takšna vzvišena drža povprečnega liberalističnega kritikastra sploh upravičena. Mar sodobna misel funkcionira popolnoma brez vsake dogme, pa čeprav je morda ne poimenuje tako? Že površen pogled nam pokaže, da ne. Tudi današnji pogled na svet, pa čeprav se rad ponaša s svobodomiselnostjo, pronicljivostjo in korenito dekonstrukcijo stvarnosti, je v osnovi zelo pogojen z grozdom "dogem". Le da se teh dogem, aksiomov, ne prepozna, razglasi, postavi v ospredje; tudi zato, ker so včasih prav banalni. Povedano drugače, tudi kontraideološka dekadencičnost je še vedno - ideologija. S tega stališča je potemtakem drža Cerkve pravzaprav bolj poštena, saj se ne spreneveda v zvezi s svojim "jedrom" in ga razglasi, pa čeprav je težko ali se zdi zastarelo. Dikcija "razglašanja", torej izpostavljanja in ne toliko "uzakonjenja" dogme nas uvaja v temeljno spremembo gledanja na dogmo v Cerkvi - cerkveno učiteljstvo ni tisto, ki si "izmisli" neko teološko resnico, temveč bolj ugotovi, da je ta v skupnosti postala pomembna in jo da na "nje-no mesto". Nasprotno pa antidogmatistično naravnana miselnost v krčevitem prizadevanju izkoreniniti vsako določenost dosledno pozablja svojo "Arhimedovo točko", kar utegne biti usodno tudi za njo samo. Je že tako, da lahko mrcvariš skoraj, karkoli se ti zahoče, a veje, na kateri sediš, pač ne smeš žagati.

Katere so torej lahko "kriptodogme" sodobnosti? Pri tem se osredotočimo bolj na splošni družbeni pogled kot pa na mentalne ekskurzije določenih mislecev (ki znajo biti prav osvežujoče): že nekajkrat sem zasledil, kako visoko moralno obveznost ima danes oseba, da se zabava, uživa; tako rekoč greh je, če greš recimo na silvestrovo v posteljo, namesto da bi šel skakat med pijano množico na Prešernov trg ... Smrtni greh je, če ne kupiš (česarkoli že, od zobotrebecv do velejahte) po najugodnejši ceni. Nedopustno je, če nisi kar najbolj "fit", in to seveda s trenutno modernimi pripomočki. Kot duhovnika me skušajo vedno znova prepričati, da sem skorajda zločinec, ker nimam rednih spolnih odnosov. In tako dalje. Že po tem kratkem naštevanju je jasno nekaj: če so cerkvene dogme nekaj izrazito sistematičnega (ali sistematiziranega), je dogmatika sodobnosti izrazito kaotična, fragmentarna. In v marsičem žrtev trženja in manipulacije. Potrebe, ki jih umetno ustvarja trg, hitro postanejo tudi urbane dogme.

Na podlagi povedanega nam katoličanom ni treba biti nerodno, če naše življenje sooblikujejo tudi dogme. Prav je, da o njih razmišljamo in smo do njih tudi zdravo kritični. Lahko smo predvsem veseli, da je v dogmah jasno in očitno izpostavljeno jedro tega, kar verujemo in smo. V njih imamo "zapakirano" tisočletno duhovno izkušnjo, ki nam pomaga razumeti, strukturirati in sprejemati tudi našo osebno srečevanje z Drugim. In nas povezuje med seboj v zavesti, da v tem srečevanju z Drugim nismo sami.

# Na kakšen način misli verovanje? Ali: kaj lahko “filozofsko uvajanje” prispeva “k mišljenju verovanja”?

O temi:

Tema sledečega razmišljanja je posledica Heideggerjevega vprašanja “Kakšen značaj ima mišljenje, s katerim misli verovanje?” To vprašanje je Heidegger zastavil svojim prijateljem teologom.<sup>1</sup> Toda zdi se, da z odgovorom teologov ni bil povsem zadovoljen. Ko se bomo v nadaljevanju našega izvajanja ponovno lotili tega vprašanja, se ga bomo lotili predvsem, ker vprašanje vsebuje dve pomembni predpostavki, ki lahko, če ju razjasnimo, koristita tako razumevanju krščanskega verovanja kot tudi pogovoru med filozofijo in teologijo.

1. Predpostavka je, da verovanje “misli”

Če ta predpostavka drži, potem verovanje ni stvar iracionalnih občutenj, ki ga popredmeti šele nek zunanji opazovalec in ga tako spremeni v predmet mišljenja. Heidegger ne sprašuje po svojskosti mišljenja, ki si iz verovanja naredi svoj predmet (teologija), ampak po mišljenju, ki sodi k samemu verovanju. Kolikor pa takšno mišljenje obstaja, nam je dovoljena naslednja trditev: če imenujemo “racionalnost” zmožnost misliti in si na podlagi tega mišljenja lastiti veljavnost, potem verovanje ne postane “racionalno” zaradi teološkega ali filozofskega interpreta, ampak ima lastno racionalnost.

2. Nadalje je predpostavljeno, da ima “mišljenje, s katerim misli verovanje”, svoj specifičen “značaj”.

Če poizkusimo izraziti kot “svojskost” tisto, kar je v tem kontekstu mišljeno z besedo “značaj”, potem to pomeni: “Mišljenje”, s katerim misli verovanje, se ravno na podlagi svoje svojskosti razlikuje od drugih načinov mišljenja. Če ta trditev drži, potem ne obstaja zgolj en način mišljenja, ampak več takšnih načinov, in verovanje je zgolj eden izmed njih. Iz tega izhaja vprašanje, ali imajo ti različni načini [mišljenja], ki se med seboj razlikujejo na podlagi sebi lastnega “značaja”, kak medsebojni odnos, in če, za kakšne vrste odnos gre.

Lahko pa poizkusimo besedi “značaj”, ki ga na navedenem mestu Heidegger uporabi, ne da bi podal dodatno obrazložitev, natančneje določiti njeno vsebino. Beseda izvira iz moralne filozofije; odkril jo je Immanuel Kant in jo uporabil v svoji *Kritiki praktičnega uma*.

V kontekstu moralne filozofije beseda “značaj” označuje za posameznika značilen način, da se s pomočjo lastnih vedenjskih vzorcev odzove na tuje vplive, ki jim podleže. Tako spoznamo človeka po tem, ali se na takšne tuje vplive odzove razburjeno ali sproščeno, ali v nekaterih trenutkih celo agresivno ali “dobrodušno”. Kadar človeka ocenjujemo iz moralnega vidika, se naša sodba ne navezuje na njegova posamezna dejanja in opustitve, ampak se navezuje predvsem na način, kako se ta človek odziva, torej, in prav v tem smislu, na njegov “značaj”.

Namen Immanuela Kanta je bil človeku pripisati nravno odgovornost za ta njegov

značaj. Če skupaj z njim predpostavimo, da je človekovo obnašanje nujen rezultat izmeničnega učinkovanja tujega vpliva in lastnega značaja, potem nam njegovo obnašanje postane tako predvidljivo, koliko poznamo njegov značaj. Prav na ta način lahko človeškemu vedenju pripišemo moralnost, kolikor lahko namreč predpostavljamo, da si je ta značaj dal sam - po Kantovem mnenju je to "intelehibilno dejanje", ki se je zgodilo "izven slehernih časovnih določil". Na tem temelji Kantova "razrešitev antinomije svobode".<sup>2</sup>

Če pojem "značaj" izvzamemo iz posebnega konteksta moralne filozofije, potem lahko govorimo o "značaju" mišljenja in s tem poimenujemo poseben način odgovaranja mislečega na čutne vtise, ki jih s pomočjo svojih svobodnih dejev lastnega razumevanja in umevanja prejema iz svoje okolice. Če ima mišljenje, s katerim misli verovanje, svoj lasten "značaj", tako kot to predpostavlja Heideggerjevo vprašanje, potem to pomeni, da se svojskost verovanja ne izčrpa s vsebinami, ki jih verovanje izpoveduje, ampak se (iz)kaže predvsem v posebnem načinu, s katerim, v luči verskega oznanila, naredi sleherni stvar, ki jo lahko spozna, za temo posebnega načina razumevanja in umevanja. To niso zgolj določene vsebine oznanjevanja vere, ampak postane prav vse, kar verujoči srečuje, zanj na značjski način pomenljivo, mu zastavlja vprašanja in ga kliče k posebnemu načinu teoretičnega in praktičnega odgovaranja.

Če v tem smislu sprašujemo po "značaju" mišljenja, potem je to *filozofsko vprašanje*, ki meri na to, da zapopade sleherni formo mišljenja (in zora), ki temu mišljenju daje njegov specifičen način, s katerim se nanaša na raznovrstne predmete. Gre za - če to formuliramo neodvisno od Heideggerja - transcendentalno filozofsko vprašanje, kolikor se na podlagi teh form mišljenja odčita pogoj posebnega načina nanašanja na pred-

mete. Če hočemo na to vprašanje poiskati odgovor, je vsekakor potreben nadaljnji razvoj transcendentalne filozofije, ki v nasprotju s Kantovo ne predpostavlja zgolj ene strukture zora in mišljenja ter zaradi tega pozna posledično samo eno obliko izkustva, ampak predpostavlja mnogoterost različnih načinov zora ter mišljenja, ki imajo svoj lasten "značaj". Zaradi tega lahko takšna filozofija pokaže, da je mišljenje o specifičnem "značaju" nujno, če bi naj bil poslušalec verskega oznanila zmožen dojemati vsebino takšnega oznanila, da bi tako lahko na podlagi lastnega mišljenja podal ustrezen odgovor.

Zato je samo vprašanje istočasno hermenevtične in kritične narave. Tako kot sleherni transcendentalno filozofsko vprašanje tudi tega vodi hermenevtična namera, kolikor želi vse, kar misleči vsebinsko reče ali dojame kot praktično pomembno, osvetliti z vidika tega posebnega načina, s katerim se to mišljenje nanaša na svoje predmete. V smislu transcendentalne filozofije pa je to isto vprašanje, ki računa na več form zora in mišljenja, kritično vprašanje. Obstajajo namreč primeri, ko se mišljenje ne drži svoje posebne forme dovolj dosledno (npr. ker se hoče prilagoditi drugačnemu, mogoče "času primernejšemu" načinu); v tem primeru je takšno mišljenje v nevarnosti, da izgubi svoj specifični način nanašanja na predmete in tako izgubi zmožnost, da se nauči novih besed. V tem smislu nas že Nova zaveza svari pred "*kenophonía*", to je uporabo akustičnih znakov (*phonaí*), ki so postali "prazni" (*kenai*).

Že na podlagi tega postane očitno, da potrebuje "mišljenje, s katerim misli verovanje", uvajanje v takšno transcendentalno filozofsko izpraševanje in odgovarjanje, da lahko ustrezno razume lasten "značaj" ter se obvaruje pred drugimi zori in formami mišljenja, še posebej pred priličenjem prevladujočemu načinu mišljenja določene dobe, ki zgrešijo specifične naloge "verujočega mišljenja".

Filozof, ki na tak način vpraša po “značaju mišljenja, s katerim verovanje misli”, lahko na lastno vprašanje odgovori samo, če najprej prisluhne pričevanju verovanja, da lahko izve, kakšne vrste mišljenja je na delu v takšnem pričevanju in v iz tega pričevanja izpričanem verovanju. Zato je Heidegger to vprašanje naslovil na svoje teološke prijatelje. Šele potem, ko je filozof slišal lastno pričevanje verovanja, lahko na tako izpričano verovanje naslovi hermenevtična in kritična vprašanja.

Zaradi tega bomo izbrali sledeč način predstavitve:

1. Izhodišče raziskovanja bodo tri novoza-vezne izjave o verovanju.

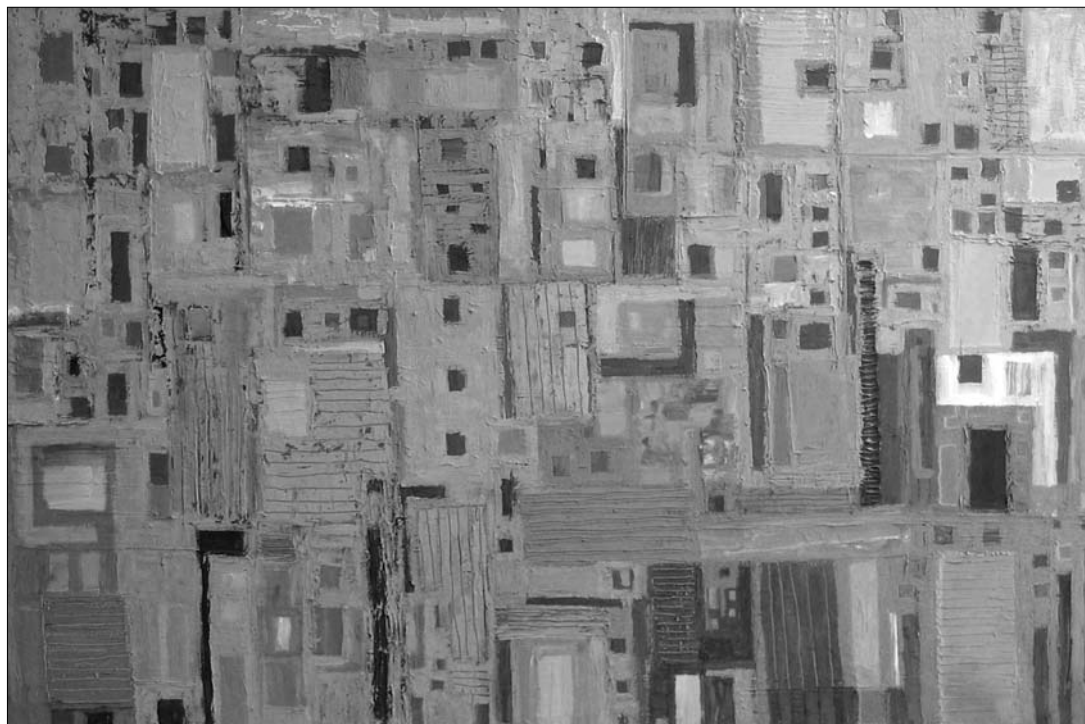
“Potemtakem je vera iz tistega, kar je bilo slišati” (Rim 10, 17).

“To upanje je za nas kakor varno in za-nesljivo sidro duše, ki sega v notranjost, za zagrinjalo” (Heb 6, 19).

“Mi pa oznanjamo križanega Mesija, ki je Judom v spotiko, poganom norost” (1 Kor 1, 23).

2. Na tako izpričanem verovanju bomo po-skušali razbrati “značaj verovanja”, na ka-terega filozofi naslavljajo hermenevtična in kritična vprašanja

Če filozof zastavi vprašanje na tak način, se lahko nadeja, da s tem prispeva tudi k teologiji. Tudi teologija si namreč priza-deva za hermenevtiko izpričevanja vere, da bi postala razumljiva znotraj svojih izpri-čevanj - namenov, ter za kritiko, ki bi ve-rovanje obvarovala pred načini lastnih (samo)nesporazumov, ki privedejo do tega, da verovanje postane “kenophonia”, torej beseda brez pomena, ki je ne moremo upo-rabiti. Takšna filozofija lahko pomaga uve-sti teologa v takšno mišljenje, ki ustreza njegovim lastnim hermenevtičnim in kri-tičnim nalogam.<sup>3</sup>



Irena Podobnik: Piransko poletje, akril na platnu, 2006.

### A "Vera je iz tistega, kar je bilo slišati" (Rim 10, 17)\*\*

1. Že ta beseda nam v zavest priključuje poznano težavo.

Zdi se, da je za mnoge ljudi dandanes poslušanje težko. Opazujem lahko, kako ljudje komaj zaznajo, kar jim sogovornik govori, ter le čakajo na iztočnico, ki jim da povod za govorjenje. Nakar povedo tisto, kar so "že od nekdaj govorili" in kar bi prav zaradi tega v konkretni situaciji povedali v vsakem primeru, četudi drugi ne bi rekel prav nič. Podobno velja za branje. Mnogi sodobni bralci ne dovolijo, da jih avtor popelje v neki način razmišljanja, ampak čakajo samo na teze, ki jih nato lahko spodbijajo z lastnimi prepričanji. Ampak ta prepričanja so bila prisotna, preden so se lotili prebiranja knjige. Prav tako so argumenti enaki tistim, ki bi jih navedli, če avtor dotične knjige sploh ne bi napisal.

Pogosto slišimo površne razlage nenaklonjenosti poslušanju: pritožujemo se nad poplavo informacij, kar ima za posledico neke vrste kolektivno slabo koncentracijo. Poslušalci radia in gledalci televizije si želijo poslušanja oz. gledanja "petminutnih oglasov". "Za tem" pa stoji, ali tako se zdi, odpor do "zunanje besede", ki si je ne moremo sami izreči, to je strah pred besedo, ki jo moramo slišati, ker nas napravi "poslušajoče". Mislimo: "govorec" je tisti, ki lahko sam odpira usta.

Tako se rodi prepričanje: Bolj kot je nekdo sposoben samostojnega razmišljanja, toliko manj mu je treba poslušati. Manj ko nekdo samo razmišlja, toliko bolj je prisiljen, da sprejema in ponavlja tisto, kar so (pre)mislili drugi. Katere vrste mišljenja pa je potemtaka "mišljenje, s katerim misli verovanje"? Obstaja mogoče tretja pot med čakanjem na "iztočnico", ki sprožijo lasten govorni vstavek, ter brezdušnim sprejemanjem in ponavljanjem? Obstaja poseben način, da poslušajoče

mislimo? Ali je prav to način, s katerim "verovanje misli"?

2. Na podlagi tega se filozofu postavita dve vprašanji: "*Kaj pomeni poslušati?*" In: "*Kakšen je način mišljenja, s katerim misli poslušanje?*"

Tukaj gre sprva za vprašanja splošne filozofije jezika. Filozof, ki s pomočjo teh vprašanj filozofije jezika istočasno določa "mišljenje verovanja", hkrati umešča način, kako verujoči poslušata, v vsesplošno sovisnost človeškega govorjenja in poslušanja. Vendar ne tako, da se s tem pozabi na specifično diferenco "verujočega poslušanja". Prav v ozadju te vsesplošnosti lahko vidimo specifičnost še jasneje.

Na prvo od teh dveh vprašanj filozofije jezika podajam sledeči odgovor: Poslušati pomeni zaznati nagovor, ki da "misliti". Vsebinsko to pomeni zadati si temo, ki je "vredna preiščevanja". Glede na formo pa pomeni "pustiti se in - formirati," to pa ne pomeni, da "shranimo nove podatke v obstoječe programe", ampak da ob novi vsebini razberemo, da je potrebna nova forma zora in mišljenja, da lahko zapopademo to novo vsebino, do bo v bodoče tisto, kar je "že zdavnaj znano", zasijalo v novi luči. Zato govorjenje ne pomeni oznanjevanja subjektivnega mnenja (še manj pa zgolj lastne razpoložnosti ali naravnosti srca), ampak da so nagovori stvari posredovani na tak način, da poslušalec sleherne nove forme mišljenja najde najprej, in ta ga usposobi, da lahko na nagovor stvari poda lasten odgovor.

Posledica takšnega govorjenja in poslušanja je tisto, kar Platon poimenuje "Synousía peri auto to pragma", "skupnost, ki se kakor prstan ovije okoli same stvari" (*Sedmo pismo*). Takšna podobnost je pogoj za to, da v mnogih perspektivah odkrijemo enovitost stvari (to pomeni grška beseda "peri"), da tako ena zadeva postane "skup-

na reč". Potem lahko "spregovori" stvar sama in postane pogoj dialoga med ljudmi in posledica dialoga s stvarnostjo.<sup>4</sup>

Na drugo jezikovno-filozofsko vprašanje bom poizkušal odgovoriti na sledeči način: Razumevajoče poslušanja v besedi govorečega odkrije nagovor reči in zagrabi svojskost tega nagovora s tem, ko se po njem dovoli "poklicati k mišljenju" ter na nagovor odgovori misleče in nato ta odgovor vrne govorcju. Tako se zgradi dialoška skupnost, ki je, kot je rekel Platon, "skupnost, ki se kot obroč ovije okoli zadeve" (Sedmo pismo). Na podlagi tega je Aristotel izpeljal sklep: *zoon logon echon*, govoreča žival, je prav zaradi tega *zoon politikon*, politična žival. Človek, ki je govoreče in poslušajoče bitje, se prav zaradi tega nanaša na skupnost oz. – povedano natančneje – skupnost "politai", državljanov.

Enako velja tudi za "verno poslušanje". Mišljenje verovanja je prav tako poslušajoče mišljenje. V človekovem govoru razkrije nagovor Boga, ki poslušajočega kliče k odgovoru. Če torej obstaja specifična forma vernega poslušanja, potem bo zadeva postala jasna šele, ko bomo spregovorili o razpoznavnih znakih, s katerimi lahko razlikujemo Božji nagovor od ostalih besed, ne pa da samo na splošno ugotovimo, da "prihaja verovanje od tistega, kar je bilo rečeno".

In tudi "verno poslušanje" hoče biti "informirano", to pomeni, da bo šele na podlagi slišane besede izbralo tisto formo, s pomočjo katere bo lahko podalo ustrezen odgovor na zaslišani nagovor. Zato apostol od svojih poslušalcev zahteva, da "se tako preobražajte z obnovo svojega uma, da boste lahko razpoznavali, kaj hoče Bog" (Rim 12, 2). Tako tudi mišljenje, s katerim verujoč poslušalec misli, verujoče poslušalce usposablja, da svoj odgovor vrnejo govorniku in tako gradijo dialoško skupnost: ta je pa seveda določene vrste: Biblija imenuje takšno skupnost "tempelj", "oikos", tj. "kraj, kjer prebiva Ime", tj. prostor, kjer

je Bog tako navzoč, da ga lahko pokličemo. V tem smislu lahko trdimo: Verujoči misli s tem, ko postane sposoben "nabožnega", v bibličnem smislu "ojkodometričnega",<sup>5</sup> poslušanja in govorjenja. To je razlog, zaradi katerega se sleherno govorjenje, ki ustreza "verujočemu poslušanju", dogaja primarno v jeziku molitve, čigar središče njegovega "ravnania z jezikom" je klicanje Božjega imena. Sleherno verujoče govorjenje o Bogu izvira iz molitve k Bogu. "Ojkodometrična" govoreča skupina je v prvi vrsti skupnost, ki je zbrana pri bogoslužju in moli. To je prostor Božje navzočnosti, "prestol božje navzočnosti med Izraelci" (Ps 22, 3).

3. Če je to način, kako verovanje misli, potem se filozof vpraša: Ali lahko filozof o tem kaj reče? Še posebej pa: Kaj lahko "filozofsko uvežbanje" v tem prispeva h kontekstu?

Ker posebne vsebine bibličnega sporočila do sedaj še niso bile omenjene, lahko na tem mestu sprašujemo samo po tem, kaj lahko o tem pove splošna filozofija jezika - vsekakor takšna, ki se lahko orientira glede na prej razvito "nadaljevanje transcendentalne filozofije", ki upošteva več form zora in mišljenja in s tem vsaj pusti odprto vprašanje, če posebnost forme načina verskega govorjenja in poslušanja vsebujejo specifično možnost, da poslušajočemu razjasnijo ta nagovor verskega oznanila.

Potem lahko trdimo: Če prihaja verovanje "od poslušanja", lahko "filozofsko uvežbanje" pokaže, kaj je naslovníku potrebno storiti, da lahko postane poslušalec: pri vsakem poslušanju besede mora poslušalec doumeti, da mu beseda, ki jo sliši, posreduje nagovor stvari, ki ga kliče k lastnemu odgovoru. Človekova beseda je zmeraj pojavna oblika nagovora stvari. Ob poslušanju besede, ki posreduje vero, mora poslušalec doumeti človeško besedo kot "hlapčevsko podobo Božje besede, ki je naslovljena

nanj". S tako dojetim nagovorom sporočila se mora informirati, to pomeni, da dojame nujnost in možnost, da se prepusti drugi formi zora in mišljenja, s čimer bo šele zmožen, da na ta nagovor poda ustrezen odgovor. Ker v religioznem kontekstu poslušalec besede odgovarja in s tem postane govoreči, mora doumeti "vlogo", ki mu je znotraj te izmenjujoče igre dodeljena, da gradi dialoško skupnost. V kontekstu teologije: doumeti mora "ojkodometsko funkcijo" spreminjajočega se religioznega govora.

"Filozofsko uvežbanje" lahko reši to nalogo, če to izkušnjo tolmači kot dialog z resničnostjo, ki pa je prepleten s dialogom med ljudmi. Sleherno govorjenje in poslušanje se meri na podlagi te naloge oz. v tem smislu, da se ta izkušnja omogoči - prav tako posebna izkušnja, iz katere izhaja "mišljenje verovanja".

### **B "Je pa vera temelj resničnosti, v katerem upamo, zagotovilo stvari, ki jih ne vidimo" (Heb 11, 1)**

Šele na podlagi teh izjav je mogoče govoriti o razlikah med verskimi govorjenji in poslušanji: Beseda, ki jo verujoči sel poneše k sluhu, hoče poslušalcu imenovati temelj nekega upanja, na katero lahko postavi svoje življenje. Temelj tega upanja pa naj bo razumljen kot "dejstvo", ki se razlikuje tako od vseh vsebin subjektivnih mnenj kot od vseh predmetov vrednostnega "gledanja".

1. Takšnemu razumevanju verovanja ne nasprotujejo toliko težave kot pa prenegla plavzibilnost.

Kadar govorimo o človeku kot bitju upanja, naglo dobimo pritrditev. Danes radi rečemo: Človek živi od vizij prihodnosti (morda od "sanj"), ki so ponavadi dovolj "kontrafaktične", torej slik o tem, kar nima mesta v takšnem svetu, kot trenutno je (starogrško: ou topon echei, ki je pravzaprav grška fraza, ki nam je znana iz Biblije: za no-

vorjenega Kristusa "ni bilo prostora v prenočišču", "ou topos").

V tem opisu upanja je nekaj nesporno pravilno. Prvi korak k morali je praktična fantazija. Ta fantazija se obrača proti domnevni pametnosti tistih, ki se želijo slehernemu nrvnemu izzivu izogniti s pomočjo "nami-ga": "Tu se ne da nič narediti". Tudi dejansko lahko postanejo nrvne predstave cilja, ki jih zasnujemo z moralnimi fantazijami, učinkovite, če jih delijo še drugi.

Navkljub temu pa tiči v takšnem razumevanju upanja nevarnost: *Vizija prihodnosti*, ki jo zasnujemo v fantaziji in se zoperstavi svetu, kot ga izkušamo, pogosto daje vtis nemočnega upora, ki vizionarju nudi čuden občutek zadovoljstva: naj bo svet še tako zloben in nespamet, naj bo zloba in nespametnost tega sveta še tako močna, protestirajočega ne bo prisilila k privolitvi. V tem pa se po mnenju nekaterih kaže notranja moč razuma, ki kljubuje sleherni zunanji nemoči, "absurdnosti" dejanskega. V tem je po Camusevem mnenju Sizifova "sreča", ko na koncu svojega "Mita o Sizifu" zapiše: "Sizifa si moramo zamisljati srečnega."<sup>5</sup> V nekem drugem spisu pa prav ta nemočni protest služi za utemeljitev nasilja: Zlobni svet je potrebno razbiti in dobri svet bo prišel sam. Takrat utopija preraste v povod za revolucionarno nasilje.<sup>6</sup>

Ernst Bloch je hotel na novo utemeljiti to teorijo revolucionarne prakse, ko je razlikoval med od realnosti oddaljenimi tihimi sanjami ter "docta spes". Princip takšnega "dobro podučenega upanja" je zveza utopičnih sanj in "potencialnosti materije". Gre za to, da v luči teh utopičnih sanj najdemo ta zaklad v možnostih, ki je na podlagi možnega vsebovan v vsem materialnem. Materija je namreč vse od Aristotela "principium potentialitatis" (Ernst Bloch, Princip upanja). Tako razumljeno "dobro priučeno upanje" je temelj sleherne odgovorne teorije in prakse. Vendar je njegov najkonkretnější in najučinkovitejší po-



jav hkrati revolucionarna praksa, ki, sicer zavestno po vzoru biblično razumljene eshatologije, ki jo sama sekularizira, izvršuje “poslednjo sodbo” nad zlobnim svetom, da vzpostavi “novo nebo in novo zemljo”.

### 2. Aktualnost Pavlove kritike

Prav ta težnja revolucionarnih elit, da bi odrešile svet, naredi Pavlovo kritiko o vsem “odrešenju, ki izvira iz dela”, presenetljivo aktualno, saj je imel prav Pavel to bolečo izkušnjo (Rim 7, 15). Zagotovo je bilo to izrečeno v posebni religiozni sovisnosti in “opravičenje po delih” meri na opravičenje, ki upa, da prihaja od človeškega izpolnjevanja Božjih zakonov. A vendar v tej kritiki prepoznamo svojo lastno izkušnjo, ki je nastala v popolnoma sekularnem kontekstu: politično samopravičništvo, ki zmeraj vidi zlo samo pri drugih, hoče izsiliti pravičen svetovni red in tako povzroča zgolj novo, še večjo nepravico. To je bila Kantova izkušnja francoske (in predhodne angleške) revolucije; in tudi naša lastna izkušnja 20. stoletja nudi pomenljive primere. Pavlov nauk o opravičenju služi, v optiki sedanjosti, kot prototip sleherne kritike ideologov, ki na podlagi zavesti delovanja za “plemenite cilje” upravičujejo nasilje in so šele kasneje presenečeni zaradi izkušnje, da so s tem povzročili novo in večjo nepravico,

Če si pred to izkušnjo ne zatiskajo oči, pridejo ti “samopravičniki” do enakih sklepov kot Pavel: “Potemtakem tega ne počem več jaz, ampak greh, ki prebiva v meni.” (Rim 7, 17.) “Lastna pravičnost” povzroči prav tisto samoodtujitev, ki naj bi jo premagali. Na tem momentu kritike ideologije temelji aktualnost pavlinske kritike slehernega “opravičenja iz dela”, in to je tudi razlog za njeno razumljivost za sodobnike 20. in 21. stoletja. Razume se, da lahko prav ta razumljivost v ozadje potisne posebni apostolov namen. Kadar Pavel kritizira “opra-

vičenje iz del”, to dela s posebnim namenom: spregovoriti hoče o “opravičenju grešnikov”, za kar si človek ne more lastiti zaslug, ampak lahko na to samo upa.

Prav zaradi tega vključuje Pavlovo opozorilo, naj se odpovemo vsaki “lastni pravičnosti”, posebno težavo: cilj upanja ostaja pravičnost, ki jo lahko prav zaradi tega, ker ni “lastna”, imenujemo “aliena iustitia”, torej “tuja pravičnost” (tako so jo imenovali reformatorji), in ki kljub temu ljudi usposobi, da so sebe in “svoje ude usužnjili nečistosti in nepostavnosti, da bi živeli v nepostavnosti, tako usužnjite svoje ude pravičnosti za posvečenje” (Rim 6, 19). Ali je potem možno, da Pavel s tem opisuje neki nov način samoodtujitve? Nekateri njegove izjave govorijo temu v prid, ko na primer trdi: “Ne živim več jaz, ampak Kristus živi v meni. Kolikor pa zdaj živim v mesu, živim v veri v Božjega Sina, ki me je vzljubil in daroval zame same.” (Gal 2, 20.) Ali potemtakem človeško upanje stoji pred obupno izbiro med dvema samoodtujitvama? Lahko filozof, ki govori o upanju, v nasprotju s tema dvema ponudi tretjo pot, ki pelje ven iz tega?

### 3. Vprašanje filozofa: Kaj pomeni “upanje”?

Zgodovinsko ozadje tega vprašanja je antični nauk o upanju, ki po mnenju klasičnih filozofov vse od Aristotela do stoikov in Spinoze ni predstavljalo kreposti, ampak strast. Na tem mestu je potrebna opazka: Stoični katalog strasti (z izjemo jeze) je še sooblikoval uporabo izrazov v koncilskem dokumentu *Gaudium et spes*.

Za takšne primere nam Immanuel Kant nudi kriterij za razlikovanje, ki je še danes uporaben: upanje, ki je več kot gola strast, se nesebično drži izkustva objektivne veljave npravnih dolžnosti. To počne celo tedaj, ko človekov trud, da bi te dolžnosti izpolnil, nujno spodleti. Zavest o objektivni veljavi dolžnosti zdrži sleherno “zavito razmišljanje”



Irena Podobnik: Mesto srečanj, akril na platnu, 2006.

moralnega skepticizma. Toda takšna zavest dobi spricho takšnih izkušenj novo podobo: izreka se v postulatih.

Mora biti možno, da objektivno veljavo dolžnosti in ravnanj, s katerimi si prizadevamo, da te dolžnosti izpolnimo, razumemo tako, da se obvarujemo tako pred iluzijo kot pred resignacijo: pred iluzijo, da lahko "končni smoter", k uresničenju katerega stremijo vse dolžnosti, dosežemo s svojimi moralnimi dosežki, ter pred nravno resignacijo, ki glede na šibkost naših nravnih dejanj razume dolžnost kot fikcijo. To je možno samo ob eni dvojni predpostavki: naše dolžnosti lahko razumemo kot "Božje zapovedi".<sup>7</sup> Del, ki jih proizvajamo iz lastnih nravnih prepričanj, nam ni treba razumeti kot primerna sredstva, ki bi priklicala "moralni svetovni red", ampak jih lahko pojmujejo kot znamenja odrešenja, ki jih lahko povzroči samo Bog. Če so namreč naše dolžnosti "naročila" ("mandata"), ki nam jih je naložil ("commendat") božanski naročnik, potem lahko na to božansko zaupanje odgovorimo

z lastnim zaupanjem, da Bog od nas ne zahteva ničesar nemogočega. Mogoče, ki nam je naloženo, sestoji iz tega, da vzpostavimo "signa rememorativa, demonstrativa er prognostica",<sup>8</sup> t. j. učinkovita znamenja, ki spominjajo na "Božje kraljestvo", kažejo na njegovo prisotnost in napovedujejo njegovo skorajšnjo dovršitev.

Upanje tako postane usposobitev za postavitev "signa Regni Dei", znamenj Božjega kraljestva. Za to mora biti usposobljen tudi grešnik v grešnem svetu, če naj "dolžnost" ne bo "naravnana na prazne, domišljave smotre".<sup>9</sup> "Bog" je ime za edini možni utemeljeni temelj takšnega upanja, ki vodi delovanje.

K tem predpostavkam Kantovega nauka o postulatih uma ter k posledicam, ki presegajo Kanta, a jih lahko iz njegovega nauka izpeljemo, se bomo kasneje vrnili. Vendar lahko že sedaj trdimo: Samo tako razumljeno upanje je krepost in ne slepa strast. In samo takšno verovanje, ki se razume kot zasidranost v tem upanju, istočasno postane zmožnost, da "bodite vsakomur pripravljeni

odgovoriti, če vas vpraša za razlog upanja, ki je v vas" (1 Pet 3, 15). Jasno je, da se tako razumljeno Kantovo postulatorno upanje bliža novozaveznemu razumevanju vere. Ker pa upanje ni neko znanje, še manj pa slaba napoved prihodnosti, ampak posebna vrsta gotovosti, lahko o slehernem verovanju, ki se izreka v postulatih, trdimo to, kar piše v Pismu Hebrejcem o krščanskem verovanju: "Je pa vera temelj glede resničnosti, v katere upamo, zagotovilo stvari, ki jih ne vidi-mo." (Heb 11, 1.)

4. Zato lahko zdaj zastavimo vprašanje: *Kakšne vrste je mišljenje, s katerim misli upanje?*

Sprva lahko na to odgovorimo: Takšno mišljenje nas usposobi, da v konkretnih dolžnostih, ki predstavljajo vsebine naših praktičnih izkustev, prepoznamo naloge, ki nam jih je Bog zaupal in ki si jih lahko z našega stališča tudi sami zaupamo. In dejstvo, da te dolžnosti izkušamo še takrat, ko nas moralni zakon sooči z nečistostjo naših prepričanj, lahko razumemo kot znamenje tega, da Bog tudi grešnikom ne odreče izpolnjevanja svojih nalog in jim tako daje nove dokaze svojega zaupanja. Izkušnje dolžnosti kot dokazi takšnega Božjega zaupanja so "znamenja blagra", ki jih *odkrivamo*. Odkritje takšnih "znamenj blagra" upraviči naše "zaupanje v nravno izkustvo" in nas usposobi, da v svoji praksi *postavimo* nova znamenja blagra.

Da bi naloge tega mišljenja pravilno razumeli, si bomo pomagali z biblično razlago: Misleče upanje razkrije božjo "ojkonomijo" (umetnost vladanja Boga Očeta) v mnogoterih načinih, preko katerih nas ta izkušnja nagovori, ki nas za vsako izpolnjeno nalogo nagradi z novo, ker sta naloga in izpolnitev v enakim meri "signa prognostica" blagra, ki presega sleherni "moč del".

Iz tega izvira naslednje vprašanje: Je to to mišljenje, s katerim misli upanje verovanja? Je ta nauk o postulatornem upanju ustrezen

ključ za razumevanje, da lahko razumemo ti-sto upanje, ki sovpada z verovanjem?

### C. Verovanje, upanje, ki prihaja od poslušanja

Uvodna opomba: Ta opis verovanja do-sedanjim "verovanje prihajajo od poslušanj" in "verovanje je zasidranost v tem, kar upa-mo", ne dodaja nič novega, ampak predstavlja zgolj povezavo med njima. Zato na tem mestu ni potrebe, da bi navajali nadaljnje sve-topisemske priče. A vendar ta povezava vse-buje neki moment, ki nas popelje naprej do vsaj prvega približevanja tistega, kar odlikuje posebno krščansko poslušajoče upanje in ki je primerno, da se razmeji od Kantovega po-stulatornega upanja ter da seveda opozori na njuno medsebojno povezanost.

#### 1. Razlikovanje in namig na povezanost

Krščansko upanje nima oblike postulata, to pomeni, da nima predpostavk, ki jih lahko človek sam ustvari, da tako postane gotov glede izpolnljivosti svoje naloge, ampak pomeni zaupanje v sporočilo, ki mora biti človeku prigovorjeno. Postulat deluje kot samotni dej tistega, ki sprašuje po pogoju, ki dialektiko izkušenega nagovora povzdigne. Upa-nje na podlagi prigovora pa je v nasprotju s tem posledica medosebnega srečanja. Zato postulatorno upanje ne more nadomestiti ti-stega upanja, ki izvira iz poslušanja. Lahko pa pripomore k temu, da ga razložimo.

Če naj namreč slišana beseda daje upanje, je potrebno, da lahko poslušalcem pokažemo, kako naj tisto, kar mu beseda obljublja, v teku izvrševanja svojega življenja posveti sebi. Dar mu mora biti sposoben postati naloga; in beseda, ki si je ni mogel sam izreči, mu mora obenem postati vir moči, ki ga usposablja za izpolnitev te naloge. Jasen primer tega je človeška beseda, ki drugemu obljubi svojo ljubezen in zvestobo in tako zanj po-stane beseda upanja. Ta beseda mu namreč

pritrjuje moč, da lahko na to prirekanje poda ustrezen odgovor z novo formo lastnega izvrševanja življenja. Tisto, kar poslušalca usposobi za ljubezen in zvestobo, je upajoče zaupanje v besedo ljubečega. To ni postulat, s pomočjo katerega si izolirani posameznik prigovarja nujno upanje za svojo prakso, ampak nujna posledica srečanja oseb, kjer je poslušalcu izrečena beseda, ki si je sam ne more reči.

Kljub temu postulatorno upanje ne postane odvečno na račun poslušanja besede drugega, ampak ga ta potrebuje, da je lahko razumljena. Če namreč besedi, ki je poslušajoči ne more sam izreči, ne daje zgolj možnosti delnega daru, ampak naj bi merila na spremembo vsega življenja, mu je potrebno pokazati, da mu beseda ne zada je samo delne naloge in ga nato usposobi za izpolnitev le-te, ampak da vse naloge, ki mu jih postavlja življenje, zasvetijo v novi luči, prav tako pa nudi nove možnosti za njihovo izpolnitev. Ta nagovor povzdigne sporočilo krščanskega upanja. "Razložiti" sporočilo zato pomeni: poslušajočemu pokazati, na kakšen način mu [sporočilo] omogoča več kot samo delni posebni način religioznega življenja, ki mu naloži samo posebne religiozne naloge, ampak se tiče celotne življenjske izkušnje.

Za to pa je primerna nadaljnja razlaga nauka o postulatih, kot bomo pokazali v nadaljevanju. Ta lahko namreč poslušajočemu pove, naj kot "Božje naloge" ne dojema samo npravne dolžnosti, ampak vse načine, kako rešnično, ki ga spoznavam, postavi pod svoj nagovor. Če pa bi naj ta razvoj nauka o postulatih služil za razlago krščanskega verskega oznanila, potem se mora jasno izraziti, da je prav to versko oznanilo tisto, ki mu prigovarja sposobnost, da ustrezno odgovori na ta nagovor. Takšen razvoj nauka o postulatih ne more nadomestiti poslušanja sporočila vere, lahko pa poslušajočemu pomaga, da bo

razumel posebno in nezamenljivo sporočilo vere kot temelj upanja, na katerem lahko postavi celotno življenje, tudi v popolnoma profanih kontekstih svojih izkustev.

2. Iz tega se filozofu porodi vprašanje: Kaj pomeni "*Upati na podlagi prigovora nekoga drugega?*"

Pravkar je bilo rečeno: Prvo približevanje svojskega krščanskega poslušajočega upanja tiči v dejstvu, da se za to upanje lahko zahvalimo tuji besedi. Vendar tudi to še ni znak, ki bi namigoval izključno na poslušanje krščanskega verskega oznanila. Pravkar pa smo glede tega podali drug primer: beseda ljubečega, ki ljubljenu obljudi svojo zvestobo. Če krščansko upanje opišemo kot "upanje na temelju prigovora drugega", potem je še zmeraj podana splošna sovisnost, kamor lahko umestimo krščansko poslušanje. Vendar je tudi to lahko v pomoč pri razumevanju posebnosti verujočega poslušanja.

Takšno upanje po mnenju nekaterih temelji na pritrditvi, ki je pravno zavezujoča in utemeljuje zakonito pravico izkoriščenemu in mu sočasno nalaga pravno dolžnost. Tak primer je pritrdivitev zvestobi, ki jo lahko razumemo kot pogojeno pravno zavezo, ki je lahko nična zaradi hude prekršitve upravičenca. Takrat se ponovno vzpostavi "status quo ante", stanje, ki je obstajalo pred pritrdivitvijo v zvestobo. Toda jasno je, da upanje verovanj ne deluje na tak način; saj je dosojeno prav tistemu, ki prizna, da je grešnik. Kako pa naj potem razumemo prigovor, na katerem temelji upanje verovanja?

Osutek primerne razlage lahko pridobimo na podlagi sledečega razmisleka: Dajanje in sprejemanje obljube zvestobe spremeni življenjsko podlago obeh udeležencev. Z vidika dajanja lahko to spremembo povzamemo s sledečim stavkom: "Jaz bom vzel del tvojega življenja kot svojega." Z vidika sprejemanja odgovor na to: "Svoje življenje

postavim na tvojo besedo.” Šele iz tega je možno določiti posledice morebitnega neupoštevanja obljube zvestobe, ki nastanejo za tistega, ki je takšno obljubo sprejel: po svoji krivdi odvzame lastnemu življenju temelj. Tistemu, ki je takšno obljubo dal, pa grozi napad na njegovo lastno življenje. Navezal se je na tistega, ki mu je obljubil zvestobo, in je na podlagi te obljube zaradi nezvestobe sam prizadet. Zato ni za nikogar možna vrnitev k “status quo ante”, statusu, ki je bil pred obljubo zvestobe. Vprašanje pa je, ali obstaja za oba “pot naprej”.

Iz tega lahko svojskost prisojenega upanja določimo na naslednji način: Lastnemu neuspehu lahko kljubuje samo, če vključuje privolitev bodočega odpuščanja; vsekakor pa to upanje na odpuščanje ne sme zakriti kršitve, ki jo zaradi nezvestobe zagreši tisti, ki prejme obljubo.

Odličen primer tega je obljuba zakonske zvestobe, ki vključuje upanje na odpuščanje v prihodnosti, ne da bi bil kdo do tega pravno upravičen. Takšna oprostitev je lahko samo posledica “verbum externum”, tj. takšne besede, ki si je tisti, ki je kriv, ne more sam izreči in ki zanj postane zadosten temelj njegovega upanja.

3. *Odgovor na vprašanje: “Kakšen značaj ima mišljenje, s katerim verovanje misli?”*

To mišljenje je (v smislu Heideggerja) “misleče spominjanje”. Vendar (za razliko od Heideggerja) odkrije vsebino zahvaljujočega v prigovorjeni besedi drugega. Za razlago te besede odpuščanja pa je nauk o postulatih lahko v pomoč. Ta nauk o postulatih lahko pokaže, na kak način Božja beseda odpuščanja vpliva na celotno človeško izkustvo. Tistega, ki se ima za grešnika v grešnem svetu, usposobi, da vsakokratne nove in mnogotere načine nagovora resničnosti razume, kot da je tudi njemu naročila naložil samo Bog. Takšno mišljenje razume “vzdržujočo milost”

, o kateri govori predvsem teologija reformacije kot “ohranjanje grešnika v Božji službi” in tako kot znamenje obljubljenega odrešenja. Kasneje bomo pokazali, da je to ohranjanje grešnika v Božji službi bistven del Pavlovega nauka o “opravičenju”, to pomeni, nauka o poklicu grešnika, da služi Božji pravičnosti.

4. *Labko filozofija k temu kaj doda? In podrobneje: Kaj lahko v tem kontekstu prispeva filozofsko uvajanje?*

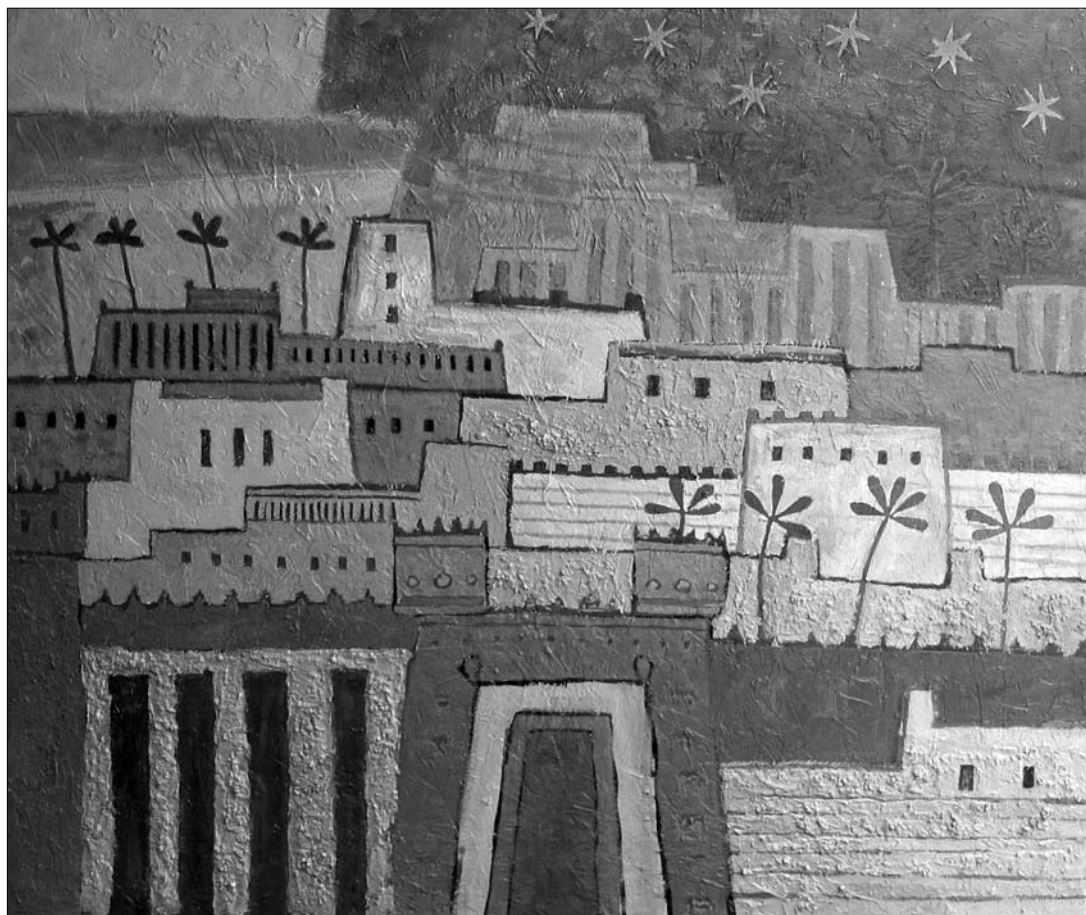
Če je verovanje “biti trden v tem, v kar upamo”, lahko “filozofsko uvajanje” pokaže, kaj mora storiti poslušanje, če hoče biti sposobno upanja, ki se razlikuje tako od “kontrafaktičnega sna” kot od “računskega uspeha” lastnega programa dejanj (“pravičnost iz del”); poslušalec mora biti sposoben “nagovor stvari”, ki ga srečuje v mnogoterih načinih svojega spoznanja, prepoznati kot objektivni in ne resignirati niti takrat, kadar, ne da bi si ustvarjal iluzije, ugotovi, da naloga presega njegove zmožnosti, da je torej naloga “vsakokrat večja” od možnega človeškega odgovora. Za to pa se mora poslušalec zavedati, da lahko dvojno nevarnost iluzije in resignacije premosti z dejem postulatornega upanja, ki mu da vedeti, da lahko svoje dolžnosti razume kot “Božje zapovedi”. To razumevanje dolžnosti pa mora, preko Kanta, postati splošno. Poslušalec sporočila upanja se mora zavedati, da so vse “dolžnosti” (ne samo posebne npravne, ampak vsi nagovori, ki jih razume kot objektivne) oblike pojavov naloge, ki mu jo je naložil Bog (mandatum) in ki jih izpolni tako, da dejavno izpričuje Božje delovanje. Prav tukaj se srečata nadaljnji razvoj nauka o postulatih in teološki izrek: Človek se mora naučiti, da razume, da s spoznanjem in ravnanjem služi svojemu odrešenju, ki pa ga sam ne povzroči, ampak ga lahko samo delujoče izpričuje.

Če pa naj k temu, tako da razlaga tudi posebno krščansko sporočilo upanja, pripomore nauk o postulatih, je potrebno nadaljevanje razlaganja tega nauka, glede katerega je Immanuel Kant napravil samo prvi korak. Poslušalec mora (skupaj s Kantom) doumeti, da nauk o postulatih samo z eno "dedukcijo ideje o upravičenju grešnika"<sup>10</sup> doseže svoj cilj - in mora se (preko Kanta) zavedati, da se prav to opravičenje ne more postulirati, ampak mora biti izkušeno v prigovorjeni besedi. Filozofski nauk o postulatih ne nadomesti poslušanja te besede, ampak sprosti njen transcendentalni pomen: brez upanja, o čemer nam ta beseda govori, ne bi izgubili zgolj sposobnosti za posebno religiozno izkustvo, ampak nasploh

zmožnost izkustva, ker smo lahko samo v moči tega upanja prepričani, da ta izkušnja, da smo nepogojeno in istočasno osvobajajoče nagovorjeni, ni iluzija. Samo nepostulirano, človeku prigovorjeno upanje na odpuščanje, dá postulat njegov prav. Vendar pa šele postulat daje prigovorjenemu upanju njegov univerzalni pomen, ki določa tudi popolnoma profana dejanja.

### **D "Mi pa oznanjamo križanega Mesija, ki je Judom v spotiko, poganom norost" (1 Kor 1, 23f)**

Vpričo te samoopredelitve verovanja se po-kaže vsa teža poizkusa, da povprašamo po "mišljenju, s katerim verovanje misli" - in še



Irena Podobnik: Babilon, olje na platnu, 2005.

večje zagate, da namreč to vprašanje zastavimo kot filozofsko vprašanje. Sleherni tak poizkus se izjalovi, ker način, kako se verovanje samo opredeli, navrže dve vprašanji: Je to še sploh "misleče verovanje?" In: Ali lahko filozofija kako pomaga, da razčisti "kakšen karakter ima mišljenje, s katerim misli verovanje?"

Verovanje, ki samo o sebi izpove, da je norost, deluje, kot da je opustilo mišljenje. Mišljenje je namreč osredotočeno na razumevanje. Razumemo pa lahko samo tisto, kar je lahko razumljivo iz razlogov. A zdi se, da se verovanje, ki se s svojo norostjo celo ponaša, v samem temelju izogiba prav temu poizkusu. Je torej takšno verovanje prenehalo biti misleče verovanje? Filozofi so nedvomno tisti, ki jih Pavel imenuje "modri sveta". Jim je na podlagi tega odvzeta pravica, da razpravljajo o zadevah vere?

Preden lahko na to vprašanje odgovorimo, se je potrebno spomniti, kaj je bilo o tej zadevi povedano na samem začetku. Vprašanje "Kakšen značaj ima mišljenje, s katerim misli verovanje", je sicer filozofsko vprašanje, ampak tisti, ki išče odgovor nanj, mora najprej pozorno poslušati, kako se verovanje samo izreka ter znotraj svojih normativnih pričevanj samo razlaga. Šele po tem se lahko filozof vpraša, kakšno je to mišljenje, ki se izreka v tem samopričevanju verovanja, in šele po tem bo lahko z vso metodološko skrbnostjo pregledal vsak primer posebej, da ugotovi, ali lahko k temu sam doda kaj hermenevitično-kritičnega in ali lahko svoje usluge ponudi teologiji.

1. Tudi poslušanje "norega" oznanila je misleče verovanje

Če Pavel izpove norost svojega oznanila in se z njim celo postavlja, s tem še ne izreče formalnega "credo quia absurdum", ampak hoče razložiti vsebino točno določenega oznanila: vsebino oznanila križa. Formalni "Credo quia absurdum", ki je pripisan zgod-

njemu krščanskemu teologu Tertulijanu, naredi to "absurdnost" krščanskega oznanila za temelj verujoče pritrditve. To se odraža v členu "quia". Dostojanstvo pritrditve se odraža v tem, da utiša um. To povezavo utemeljevanja med absurdnostjo in verodostojnostjo lahko zasledimo mnoga stoletja kasneje: interpretacija Alberta Camusa. Po tej interpretaciji "absurdno" obstoja v tem, da pokaže resnično tega "bližnjega in tujega", da se izmika, da bi ga razumsko zapopadli. Po tej "bližini in tujosti" se resnično osvobodi naših pojmov in postane spet "samo svoje".<sup>11</sup> Za Pavla "norost" sporočila križa ne predstavlja temelja, ki naredi oznanilo verodostojno, ampak je oznanilo križa s svojo nezamenljivo vsebino temelj, ki verujočega prepriča, da daje to oznanilo vtis "norosti", če jo merimo po merilih "modrosti sveta". Radi bi pa razumeli prav to povezavo; in za to je mišljenje nujno potrebno. Tako tudi tukaj ne moremo vprašati, ali takšno verovanje še misli. Tudi tukaj mora biti vprašanje: "Kakšen značaj ima mišljenje, s katerim misli verovanje?"

a) Misлити pomeni: doumeti kontekst

Tako kot v vseh drugih primerih tudi tukaj pomeni "misлити" sprva doumeti kontekst, ki da določeni izjavi njen pomen.

Zavoljo razjasnitve konteksta doda Pavel svojim izjavam o "norosti" oznanila križa dve dodatni izjavi: verovanje je "norost", ki "obrne modrost tega sveta v norost" (1 Kor 1, 20). Ker je ponovitev "neumnih nasproti Bogu", ki je "pametnejša od človeškega" ter "Božja nemoč", ki je "močnejša od človeka", govorjenje o "norosti oznanila o križu" ne pomeni samo *epistemološko* določiti meje človeškemu spoznanju, ampak istočasno na nov način, ki bo ljudem v spotiko, *teološko* opisati zvečičavno delovanje Boga.

Ko pa je versko oznanilo postavljeno v tak teološki kontekst, na prvi pogled ne deluje

samo neumno, ampak absurdno. Jud, ki se naslanja na Sveto pismo, in pogan, ki filozofira, namreč soglašata glede slednjega: Nič ni bolj očitno kot dejstvo, da je Božja modrost brez sence norosti in da Božja moč ne kaže znakov slabosti. Če "misleče verovanje" poizkuša odkriti kontekst, znotraj katerega naj bi to očitno absurdnost razumeli, potem odkrije sledeče: Gre za kontekst "opravičenja grešnikov", to pomeni slehernega Božjega delovanja, s pomočjo katerega postane grešnik zmožen, da da vse svoje moči svojega delovanja v službo tistega Boga, ki ustvarja mir in pravičnost. Pavel imenuje te človeške delujoče moči "udi" in opiše delovanje "opravičenja" kot poklic grešnika, da usužnji "svoje ude pravičnosti za posvečenje" (Rim 6, 19). Ker pa gre za grešnika, ki mu je ta poklic namenjen, ima njegovo "opravičenje", to pomeni njegova osvoboditev, da služi Božji pravičnosti, vseskozi značaj "sodbe", s katero Bog sodi grešnika in mu v istem dejanju daje novo pravičnost. Če to povemo v jeziku teologije: Božji "da" grešniku ne more biti spoznan in učinkujoč drugače kot pa "sub contrario" s pravkar nasprotnim "ne", ki ga Bog v tej sodbi izreče grešniku. Misleče verovanje do jame to povezavo med pomenom vsebine Božje obljube usmiljenja in njene pojavne oblike kot izreka sodbe. Samo v tej povezavi je moč razumeti, da je vsa Božja modrost in moč "sub contrario" spoznatna in delujoča v njej nasprotni šibkosti in norosti.

b) Misleče verovanje do jame nasprotje ter nujno povezavo med pomenom vsebine in pojavno obliko Božje obljube usmiljenja

Način, kako krščansko versko oznanilo razume križ, je prežet s prepričanjem, da obstaja nujna povezava med blagodejnim pomenom vsebine tistega, kar se je *tam* zgodilo, in naravnost zoperstavljen pojavno podobo, v kateri se je to zgodilo. Križ je po svoji pojavni obliki sodba, ki jo je "svet" izre-

kel o Jezusu; po pomenu vsebine pa bi naj bila to sodba, ki jo je Bog izrekel o svetu: "Zdaj je sodba nad tem svetom, zdaj bo vladar tega sveta izgnan." (Jn 12, 31.) Za človeka, ki je del tega grešnega sveta, ter za ta svet mora biti ta sodba, ki je izrečena nad njima, razumljena kot edini zadostni temelj odrešenjskega upanja. To je možno samo zaradi tega, ker je Kristus po svoji pojavni obliki nase sprejel to sodbo, po vsebinskem pomenu pa je sprejel Božjo sodbo nad svetom in njegovimi "vladarji". Posledično je postal novo "velikonočno jagnje", ki "odvzema grehe sveta" (Jn 1, 29).

Misleče verovanje do jame to povezanost v samem izhodišču novega, posebej krščanskega razumevanja sodbe, ki ga grešni človek v vesti izreka nad samim seboj. V vesti izrečeni "ne" človeka samemu sebi lahko razumemo kot hojo za Kristusom, ki je nase vzel sodbo, izrečeno nad svetom: "Če hoče kdo iti za menoj, naj se odpove sebi - *arnesie seauton* - in vzame vsak dan svoj križ (to pomeni sprejeti smrtno sodbo, ki je izrečena nad njim) ter hodi za menoj." (Lk 9, 23.)

Ker je Jezus prostovoljno sprejel "ne", ki je bil nad njim izrečen v smrtni obsodbi, je postal "da brez ne", ki ga je izrekel Bog in ga lahko človek oznanja. "Božji Sin Jezus Kristus, ki je bil med vami oznanjen po nas, pomeni, Silvánu in Timóteju, ni postal "da" in hkrati "ne", ampak se je v njem zgodil "da". (1 Kor 1, 19.) In ker je ta Božji "da brez ne" pripisan poslušanju oznanila, lahko tudi oni izrečejo "da brez ne," seveda ne sami sebi, ampak kot odgovarjajoč "amen": "... Zato se po njem prek nas dviga k Bogu v slavo tudi amen." (2 Kor 1, 20.) Ta amen Bogu, s katerim verujoči odgovarjajo na Božji da brez ne, priča o njihovi zmožnosti, da v vsem, kar se je do sedaj zgodilo, odkrijejo obljubo prihajajočega odrešenja, ki je bilo potrjeno v Kristusu: "Vse Božje obljube imajo v njem svoj "da". (2 Kor 1, 20.)



S tem je postal kontekst, iz katerega lahko razumemo ne samo "norost" oznanila križa, ampak tudi celotno izkustvo sebe in sveta verujočega poslušanja, jasen. "Ne", ki ga je izrekel svet nad Kristusom in ki ga je Kristus prostovoljno sprejel, Božji "ne", ki je tukaj prikrito izrečen, ter "ne" v vesti grešnega človeka so skupaj omogočili dialog med Božjim da grešnemu človeku in odgovorom amen Bogu in njegovi obljudi. V tem dialogu med "ne" Božje sodbe in človeškim "ne" sodbe vesti, in tudi med Božjim "da", ki je v Kristusu izrečen in človeškim "amen", je vzpostavljen kontekst, ki *omogoča posebno izkustvo verovanja*: v vsem, kar se zgodi, prepoznati obljudo, ki si jo lahko zaupamo.

Zaupanje v božji "da" ter pogum, ki prihaja iz tega, da odgovorimo "amen", soustvarjata zavest o polnosti tega, da je izkustvo življenjske resničnosti polno Božje obljube. Dejstvo, da je pojavna oblika tega "da" in "amen" Božji in človeški "ne", opominja človeka, da je to sicer resnična obljudba, ki pa je še zmeraj samo obljudba in ki je ne smemo zamenjati za samo obljudo odrešenja.

*Samo tako je lahko Jezusov križ in človeško sledenje križu razumljeno kot hermenevtični ključ, ki omogoči takšno razumevanje človeških izkustev, da jih lahko dojamemo kot izkustva vere. Saj je namreč samo tako mogoče, da slišimo oznanilo križa tako, da jo poslušalec dojame kot svojo in da v njeni luči razume sebe in svet. Mišljenje, "s katerim misli verovanje", je mišljenje, s katerim se mora hermenevtično izkazati poslušanje oznanila na izkustvu sebe in sveta.*

c) Ali lahko tudi k temu filozofija kaj doda?

Izpoved apostola Pavla glede "norosti" oznanila križa je vzbudila dve nujni vprašnji: Ali je tudi to še zmeraj "misleče verovanje?" In ali lahko filozofija k temu kaj prispeva, da razčisti, "kakšen značaj ima mišljenje, s

katerim misli verovanje"? Na prvo vprašanje je bilo pravkar (predhodno) odgovorjeno, četudi se bo izkazalo, da potrebuje ta odgovor zaostritev in razvoj. Drugo vprašanje pa moramo zdaj izreči v konkretni obliki: Lahko filozofija kaj prispeva, da sleherno enoto nasprotja naredi razumljivo, kadar verovanje govori, da je Božji "da brez ne" sub contrario izrečeno grešnemu človeku in izkušeno v nezoperstavljeni pojavnih obliki "ne", ki se nad grešnikom izreče v sodbi?

Pri tem pa bo v sledečem sprva govor o tistem trenutku krščanskega oznanila, ki je praviloma izzval najostrejšo kritiko filozofov. Temu se bo pridružilo vprašanje, ali ta kritika vključuje hermenevtično povabilo teologiji. Ob tem se bo zastavilo tretje vprašanje, ali bo teologija to povabilo sprejela, če se hoče, kot je njena naloga, truditi za kritično razumevanje krščanskega verskega oznanila. Šele nato lahko vprašamo: Kakšne posledice nastanejo, če bi se izkazalo, da bi morala teologija takšno ponudbo zavrniti, da bi ostala zvesta svoji nalogi?

2. Filozofska kritika bibličnih antropomorfizmov in tekoča, a nezadostna ponudba razlage

a) "Kamen spotike": antropomorfní govor o Božji ljubezni in jezi. "Misleče verovanje", tako se je pokazalo, poizkuša doumeti povezanost, ki obstaja med pomenom vsebine in zoperstavljenimi pojavnimi oblikami Božjih odrešenjskih del. V tem kontekstu lahko sedaj beremo tudi biblične izjave o Božji jezi in ljubezni. To, kar Sveto pismo imenuje Božja "jeza", se izraža v sodbi nad grešniki in grešnim svetom. Božja ljubezen pa je človeku prisojena v sleherni besedi odpuščanja, s katero je grešnik postal pravičen, to pomeni, da ga osvobodi, da postane orodje pravičnega Božjega delovanja. Če pa je ta Božja ljubezen "sub contrario" in se pojavi v njej zoperstavljeni pojavnih podobi besede sodbe, po-

tem je potrebno tako razumeti tudi svetopi-semko govorjenje o Božji jezi, da se namreč v tej jezi pojavlja odpuščajoča Božja ljubezen “sub contrario”. Potrebno bo pokazati, da moramo v tej povezavi razumeti tudi Pavlovo govorjenje o “norosti in slabosti Boga”, saj najde “velika Božja modrost in moč” v njej svojo pojavno obliko. Lahko filozofija kaj prispeva k razumevanju bibličnega govora o Božji ljubezni in jezi?

Filozof bo v skušnjavi, da spričo tega odloži na stran sleherne hermenevtične podvige in vpraša: Ali ne gre tukaj za “antropomorfizem”, to pomeni obliko govora, ki se naslanja na preveč “človeško” podobo Boga, ki pa ne ustreza njegovemu božanstvu?

Ta kritična naloga je usmerjena predvsem proti bibličnemu govoru o Božji jezi. Jeza je namreč, po prepričanju mnogih, zmeraj izraz slabosti. Kdor se izkaže kot notranje močan, ga ne more nič, kar se mu pripeti, tako prizadeti, da bi postal jezen. Za povrh pa je jeza še neumna, saj jezni ne more spremeniti tistega, kar ga je razjezilo, ampak fiksira svoje občutenje in mišljenje na to, kar se je zgodilo, istočasno pa mu jeza preprečuje, da “zadevo preraste” in najde “pot naprej”. Če pa ponovno pogledamo, ugotovimo, da lahko enako rečemo za govor o Božji “ljubezni”, saj nas ljubezen naredi ranljive in šibke. In prav prizadeta ljubezen je izvor nekaterih najmočnejših jeznih reakcij. Iz tega vsega sledi: tako razumljena ljubezen nas naredi neumne. Preprečuje, da bi se ljubeči poslovil od tistega, ki se je izkazal za nevrednega takšne ljubezni. Če je torej norost jeznega, da se ne more otresti tistega, ki je povzročil njegovo jezo, ampak se spet in spet ponavlja storjena poškodba, potem je norost jeze zgolj posledica norosti ljubezni, ki se ne more ločiti od tistega, ki jo je razočaral.

Takšna kritična vprašanja ponudijo sledeč odgovor: Takšni antropomorfizmi so mogoče didaktično koristni, saj vzpodbujajo

človeško zmožnost predstavljanja. Če pa želijo dobiti pravi vsebinski pomen, jih je treba prevesti v jezik, ki takšne človeške slike opusti.

Za to se nekaterim filozofom zdi verodostojno, če rečejo: Ne zgolj govor o Božji jezi, ampak tudi govor o Božji ljubezni ne ustreza Božji božanstvenosti. Kdor razume, kaj misli, ko reče Bog, tega ne more misliti kot ljubečega. In prav tisti, ki se nesebično navdušuje nad Božjo veličino, “ne more želeti, da bi tudi Bog ljubil njega”. Baruch Spinoza je prišel do tega sklepa.<sup>12</sup> Pri tem pa ne izstopa specifično spinozistično razumevanje Boga; gre samo za dosledno do konca premišljeni tradicionalni filozofski nauk, po katerem je Bog v svoji dokončni polnosti neodvisen od zunanjih vplivov in za to tudi nima afektov.

### b) Poznani filozofski predlog razlage

Filozofi, ki si želijo biti na tak način dosledni, bodo teologijo vprašali sledeče: Ali ne bi bilo primerno, da bi prevedli “antropomorfne slike” Svetega pisma, med drugim tudi biblične izjave o Božji ljubezni in jezi, v jezik “ustreznih pojmov o Bogu”, da bi tako doumeli pravilni vsebinski pomen? Ali ne bi bilo primerneje, da ukinemo govor o “Božji ljubezni” ter pokažemo na dejstvo, da dobro izvira iz nujnosti njegovega bistva, ki “se samo razliva” (“Bonum est diffusivum sui”)? Mar ne bi takrat, ko Sveto pismo govori o Božji jezi, raje govorili o tem, da človek “premine” ob srečanju s preobilico Božje veličine, ker ga to postavi na meje njegovih eksisten-cialnih zmožnosti? In ali ni “pravi pomen vsebine” biblične “slikovne govornice” o “opravičenju”, da človeka popelje do brezosebnega veselja nad to Božjo veličino in da postane na podlagi tega sposoben izreči svoj radostni “da” lastnemu “minevanju pred Bogom?” Ali je “pravi pomen vsebine” sodbe, da si človek mora priznati, da še ni odkril tega bre-



Irena Podobnik: Afrika, olje na platnu, 2005.

zosebnega veselja do Boga in se mora zaradi tega sam obsoditi v svoji vesti? Postane verovanje “misleče verovanje” šele zaradi tega načina, s katerim se razume vsebina oznanila?

c) Ugovor teologa in razlog za ta ugovor: “Bog s človeškim obličjem”

Izkaže se, da bodo teologi prisiljeni ugovarjati takšni ponujeni razlagi ... Z njo zgrešimo prav posebnost bibličnega oznanila; in poizkus, da ga razložimo na pravkar opisan način, je tipičen način “modrosti sveta”, ki ga oznanilo križa razkrije kot norost: “Uničil bom modrost modrih, razumnost razumnih bom zavrzel.” (Iz 29, 14; citirano 1 Kor 1, 19.)

Če sprašujemo po razlogu, zakaj se teologi upirajo ponudbi, da bi “prevedli biblično

slikovno govorico v jezik filozofskih pojmov” in se raje oklepajo “antropomorfne” govornice o Božji ljubezni in jezi ter “opravičujoče milosti v pojavnih oblikah sodbe”, se izkaže, da je “lakmusov papir” za sleherno razlago poklic grešnikov ter njihov delež pri pravičnosti, ki jo lahko povzroči samo Bog. Tak Bog, ki tako kliče, pa je vedno Bog “s človeškim obličjem”. Bog svojega obličja ni razodel šele z “umesenjem Besede”, ampak že v poklicanosti Abrahama ter njegovih naslednikov in v zgodovini preroštva (poklicanosti, op. prev.), kot je zapisano v Stari zavezi. Zato svetopisemski “antropomorfizmi” niso samo didaktični pripomočki, ki prihajajo nasproti potrebam slušatelja na njemu domačem način, ampak spadajo k samemu oznanilu.

Poklicanost grešnikov, naj služijo Božji pravičnosti, se razlikuje od izraza “prekomernega dobrega”, ki je del Božje narave: je svoboden dej, h kateremu Bog ni prisiljen, niti zaradi lastne narave ne, in je dej, ki ga ne dolguje, glede katerega nimajo grešniki nobene pravice, da bi ga zahtevali. Prav tako je sodba, ki jo Bog izreče nad grešniki in grešnim svetom, po bibličnem razumevanju nekaj drugega kot človekova samoobdolžitev, h kateri je človek po poštenem izpraševanju vesti prisiljen, ko spozna Božjo veličino. Četudi si človek to sodbo v vesti naredi za svojo, še vedno podaja samo odgovor na besedo, ki jo je pred tem izrekel Bog. Sodba, ki jo človek v svoji vesti izreče nad seboj, namreč še ne zagotavlja možnosti za zmago nad krivdo. Prav pri ljudeh, ki obvladujejo takšne “zvižče srca”, o katerih je govoril prav Kant in ki vsakič znova pripeljejo do tega, da si ljudje “ustvarjajo iluzije o svojem nravnem stanju,”<sup>13</sup> privede sodbo vesti precej hitro do takšnega obupa, ki ga Kant imenuje “srčna neutolažljivost”.<sup>14</sup> Upanje, ki preseže ta obup, pa lahko temeljni na tem, da je besede sodbe izrekel isti Bog, ki je človeka poklical, da mu služi. Upanje je lahko naravnano samo na to, da bo Bog človeku “storil dobro”, to pomeni, da mu bo ponovno podaril zmožnost, da služi Božji pravičnosti. Zato je tudi opravičenje grešnika nekaj popolnoma drugačnega kot sleherno človekovo moralno delovanje, ki je bilo podlaga za pravkar ponujeno filozofsko razlago: moralni vzpon k brezosebneemu veselju zaradi Božje veličine.

Razčistili smo torej razlog, ki preprečuje teološko pritrnitev ponujeni razlagi, ki hoče odpraviti svetopisemske “antropomorfizme”. Razlog tiči v *soteriološki nameri verskega oznanila*. Svetopisemsko oznanilo, še posebej oznanilo križa, naj bo tako razumljeno, da grešniku obljublja pot odrešenja. Prav ta razlog, da je to temelj odrešenjskega upanja, in zaradi katerega Bog “razodene svoje obličje”,

pa povzroči, da je antropomorfnega govornika neločljiva forma verske govornice o tem Bogu.

Zato lahko filozofska kritika te antropomorfne govornice teologiji pomaga pri razlaganju samo, če ne meri na odpravo antropomorfizmov govornice o Bogu, ampak da opominja verujočega, da ta Bog v svojih odrešenjskih delih razodeva svoje obličje, a da istočasno, v vsej človeškosti svoje naklonjenosti, ostaja neskončno drugačen od človeka. Pravi antropomorfizem je nevarnost, da bi po človeškem obličju, ki ga razodeva Bog, pozabili na božanskost Boga, ki ljudem to obličje razodeva. Človeškost “Božjega razodevanja njegovega obličja” ni nujno “izliv” Božjega bistva, ampak posledica Božje odločitve. Na podlagi te ne-nujne božje svobode lahko razumemo tudi vse, kar smo prej omenili o enotnosti nasprotij med pomenom vsebine in pojavno obliko Božjega delovanja.

3. *Prva predpostavka razumevanja svetopisemskih antropomorfizmov ni metafizični pojem Boga, ampak antropologija človeka, ki ljubi in se jezi*

Preden lahko presodimo, ali filozofska kritika bibličnih antropomorfizmov nujno “zgreši zadevo”, ker izkrivi vsebino svetopisemskega oznanila, ali pa lahko z njeno pomočjo pridobimo hermenevitično ponudbo za razumevanje tega sporočila, moramo razčistiti vsebino “človeškega obličja Boga”. Za to je potrebno, da najprej natančno določimo, kaj o tem izreče govor o “ljubezni” in “jezi”, kjer naj bi se odražal človeški element. Šele po tem lahko presodimo, v kakšnem smislu in znotraj katerih meja lahko trdimo, da je Bog ljubeči ali jezeči se.

Takšno antropologijo ljubečega in jezečega se človeka lahko naredimo v treh korakih argumentacije.

a) Nemoč ljubezni ima svojo lastno moč

Vsakdo, ki ljubi, postane ranljiv in posledično nemočen. Življenje ljubljenih oseb po-

stane del njegovega življenja, zato ga vse, kar se ljubljene osebi pripeti, tako osebno prizadene, da postane veselje in trpljenje ljubljene osebe njegovo lastno veselje in trpljenje. Če pa ta oseba ne vrača ljubezni ali dogovori z nepopolno zvestobo, je ljubeči dvakrat prizadet: zato, ker išče odgovor na svojo ljubezen, a ga ne najde, ter zato, ker opaža, da ta odsotnost ljubezni škoduje ljubljene osebi, ji otrdi srce in skazi pogled. Potemtakem ljubeči ne trpi samo zaradi reči, ki jih ljubljena oseba naredi njemu, ampak tudi zaradi tega, kar ta oseba naredi, vsaj ne da bi se zavedala, zaradi odsotnosti ljubezni, sama sebi. Istočasno pa izve, da je njegova zavržena ljubezen ostala nemočna, da bi glede stanja, ki ga je povzročila odsotnost ljubezni pri ljubljene, karkoli spremenila. Tukaj se pokaže nemoč prizadete ljubezni. Vsega tega so se kritiki svetopisemske "antropomorfne" govorice o "ljubečem Bogu" jasno zavedali ter prišli do sledečega sklepa: Božji božanstvenosti ne ustreza, da o njem govorimo kot o ranljivem in torej šibkem ljubečem.

Ampak k temu je treba, v smislu "antropologije ljubezni", dodati: Prav zaradi ranljivosti, ki jo ljubljene sprejme nase, lahko ljubeči ljubljene osebi reče besedo, ki ji podeljuje novo moč. Lahko ji reče: Vidiš, da trpim samo zato, ker ostaja tvoje življenje del mojega, četudi zavračaš to, da bi moje življenje postalo del tvojega. Če pa jo resnično ljubi brezosebno, lahko nadaljuje: "Zatrdim ti, da bo tako ostalo in nase sprejemam bolečino, ki jo povzroča tvoja odsotnost ljubezni, in če boš nekega dne boleče opazila, kar si si sama storila s to odsotnostjo ljubezni, vedi le: Tudi to bolečino sem si napravil za svojo. Tudi v tej svoji bolečini nisi sama. Potem bova lahko skupaj upala: iz moje oblube boš dobila nove moči, da boš sprejela, kar se je zgodilo, kot sem jaz že poprej to sprejel in to spremenil v košček svojega življenja." Tako postane prav ta nemoč ljubečega, ki je

prizadeta zaradi odsotnosti ljubezni ljubljene osebe, *vir moči*, ki premosti grozeč obup. Kot tak vir moči pa se izkaže, da je nemoč ljubečega močnejša od ravnodušnosti tistega, ki ga odsotnost ljubezni pri ljubljene sploh ne prizadene.

Tako se lahko vprašamo, ali v tem tiči *ponudba razlage* za oznanilo "Božje šibkosti, ki je močnejša od človeške".

### b) Norost jeze in njena modrost

Jeza je izraz prizadete ljubezni, ki v tem stanju še ostaja ljubezen, pojavnost *sub contrario*. Samo tisti, ki ne ljubi, se nikdar ne jezi. Od tod izvira prestrašenost otroka (ki jo odlično opiše Sigmund Freud), ker se oče nad njim "niti ne jezi". Kdor se jezi, pokaže, da je še vedno poln ljubezni do tistega, ki ga je prizadel. Na tem pa temelji "norost" jeznega, ki se ne loči od tistega, ki ga je prizadel, vse dokler se jezi. Zato se razočarani ljubeči nemalokrat vpraša: Čemu sem tako neumen, da ne potegnem že enkrat "zdravilne ločnice" in pustim, da gre tisti, ki me je prizadel, po svojih poteh in se preneham s tem tlačiti? Kritiki svetopisemske "antropomorfne" govorice o "jeznem Bogu" so se omenjenega jasno zavedali ter prišli do sledečega sklepa: Božji božanstvenosti ne ustreza, da o njem govorimo kot nekom, ki je prizadet in je zato jezni ljubeči.

Ampak k temu je treba, v smislu "antropologije ljubezni", dodati: Prav na ta način lahko ljubeči ljubljene osebi obljubi upanje, ki ga sam ne more dati. Sprva mu bo rekel: Prav ob moji jezi lahko vidiš, da mi nisi postal samoumeven. Če pa je ostal sposoben tega, da se prav v svoji jezi pravilno razume, bo lahko dodal: Tako zame kot zate je nesmiselno, da pozabiva na to, kar se je zgodilo. Za naju ni "poti nazaj", ampak samo "pot naprej"; in če ti prav moja jeza pokaže, da nihče od naju ne more drugemu postati samoumeven, potem lahko vsak od naju najde

svojo "pot naprej" le, če se je z drugim in s tem, kar se je zgodilo, pobotal. Pot naprej lahko najdeva samo v skupni volji za spravo. Izpovem ti, da sem na to pripravljen. V tem uvidu, da samo sprava odpira poti v prihodnost, ter v "bogastvu iznajdljivosti", da se te poti poiščejo, tiči *modrost jeznega*, ki je večja kot modrost tistega, ki naj bi domnevno pustil norost jeze za seboj ter si dopoveduje, da lahko stvari, ki so se mu zgodile brez posledic, črta iz svoje življenjske zgodbe. Nujno je treba predpostaviti, da jeznega ta jeza ne sme otrdeti, ampak da lahko prepozna ter dopusti delovati ljubezni, ki še vedno deluje v obliki jeze. Potem bo tudi ljubljena oseba, ki je prizadela ljubečega s svojo odsotnostjo ljubezni, odkrila možnost, nov dokaz ljubezni, ki ji je izročen, da odgovori z novo obliko vračanja ljubezni.

Vprašamo se lahko, ali v tem tiči ponudba *razlage* za oznanilo "Božje norosti, ki je močnejša od človeške". Nekateri svetopisemski odlomki to potrjujejo. Bog, ki govori v Svetem pismu, izpove celo takrat, ko se jezi nad svojim nezvestim ljudstvom, da ga ne more zapustiti: "Mar pozabi žena svojega otročiča?" (Iz 49, 15). Pripravljen je na to, da se v svoji jezi ne otrdi, ampak da dopusti, da deluje ljubezen, ki še vedno deluje v obliki jeze: "GOSPOD se je razvnel za svojo deželo in se usmilil svojega ljudstva" (Jl 2, 14) in "Tedaj je GOSPODU žal zaradi hudega, o katerem je govoril, da bi ga storil svojemu ljudstvu" (2 Mz 32, 14). "Odvrnitev Boga od svoje jeze" daje ljudstvu pogum in moč, da se tudi samo "spreobrne" in se temu Bogu na novo posveti. "Pridite, vrnimo se h GOSPODU, kajti on je raztrgal in nas bo ozdravil, udaril je in nas bo obvezal." (Oz 6, 1.) Tako se izkaže ta "norost", ko se Bog jezi prav zaradi tega, ker noče pozabiti na svoje grešno ljudstvo, kot vir njegove "modrosti", ki temu ljudstvu nariše poti spreobrnitve, ki vodijo v novo prihodnost.

c) "Spreobrnjenje" je odnos svobode do svobode

Kdor je drugemu postal dolžnik in ga prizadel glede njegove ljubezni, ve, da nima pravice do naklonjenosti prizadetega. Ampak istočasno se zaveda, da lahko najde "pot naprej", ki ga lahko popelje naprej od njegove krivde, samo če sme upati na takšno naklonjenost. Spreobrnitev jeznega postane vsebina tega njegovega upanja. To upanje se lahko izreče kot "mogoče", ki je samo navidezno izraz dvoma, v resnici pa samo izrazi uvid, da bo nova naklonjenost, če bo do nje prišlo, *svoboden dej ne-dolžne svobode* prizadetega. V Svetem pismu je to izraženo s temi besedami: "Kdo ve, morda se obrne in kesa." (Jl 2, 14.) Takšno upanje seveda predpostavlja, da se tisti, ki je kriv, spove svoje krivde, obsodi svoje obnašanje ter nad seboj izreče sodbo, ker je bil zmožen takšnega ravnanja. V tem smislu reče "ne samemu sebi". Samo tako lahko upa na nov "da" prizadetega ljubečega in od tega "da" pričakuje ozdravljajočo moč za svoje življenje.

Tudi to upanje je dej svobode, ki ga Bog ljudem ne dolguje ali ga ti ne izsilijo. Upajoče zaupanje "dolgujemo" tistemu, ki je izkazal pripravljenost na odpuščanje. Če mu to odpuščanje odrečemo, gre za novo krivico. V tem smislu je tudi človeški dej upanja "izsiljen": ne zaradi nujnosti človeške narave, ki "ne more drugače" kot upati, temveč zaradi uvida, da ni druge poti, ki lahko "preobrne" izkušeno nujno.

Ponovno lahko vprašamo, ali morda v tem tiči ponudba *razlage* za tisto upanje, ki ga svojim poslušalcem prigovarja svetopisemsko oznanilo? Ponovno govorijo marsikatero svetopisemske priče v prid takšnemu poizkusu *razlage*. Tako v času Joela izreče ljudstvo, ki se je zavedlo svojih grehov, tisti skromni "mogoče" upanja, ki se odpove slehernemu zahtevku, vendar ne obupuje: "Kdo ve, morda se obrne in kesa in pusti za seboj blago-

slov.” (Jl 2, 14.) Celo takrat, ko Jona prerokuje kralju Niniv zgolj sodbo, ki je izraz Božje jeze, ta odgovarja na podoben način (Jon 3, 10). Tudi tukaj je upanje na nov Božji “da” vezan na to, da grešnik v priznanju svojih grehov izreče “ne” nad seboj. Zato zapiše psalmist v spokorniškem psalmu “Miserere” najprej priznanje: “Peccatum meum contra me est semper”, in to priznanje sestavlja nujno predpostavko prošnje, polne upanja: “Miserere mei Deus secundum magnam misericordiam Tuam” (Ps 51, 5-6). Tudi tukaj velja: takšno upanje je svobodni dej človeka, ki odgovarja na svobodo Božje pripravljenosti, da odpušča. Tako bi bilo novo dejanje krivice, če se človek ne bi nanašal na takšno upanje na Božje usmiljenje, če mu je le-to obljubljenost. V tem smislu govori tradicija o “smrtnih grehah obupa”, ki pomenijo odrekanje Božji pripravljenosti za odpuščanje.

d) Ti trije pravkar opisani momenti svetopisemskega oznanila upanja spadajo skupaj ter razodevajo Božje “človeško obličje”

Samo zato, ker Sveto pismo govori o Bogu, ki je na podlagi svoje ljubezni ranljiv in zaradi tega “šibek”, lahko njegovo sodbo razumemo kot dej, ki ne prihaja od sodnika, ki je od zadeve popolnoma oddaljen, ampak iz jeze prizadete ljubezni. Zato, ker je v tako razumljeni Božji jezi “sub contrario” na delu Božja ljubezen, lahko to sodbo razumemo kot tisto obliko, v kateri ljubezen tega Boga še ostaja delujoča, tako da ustvarja odrešenje. Samo zaradi tega si lahko človek prilasti ta “ne” te Božje sodbe, da lahko “reče ne samemu sebi” (Lk 9, 23) ter prav s tem pridobi “da brez ne” milostnega Boga. *Antropomorfizmi, ki še vedno izzovejo kritike filozofov, niso “preobleke”, iz katerih je potrebno izluščiti oznanilo, da bi spoznali njihovo resnično vsebino, ampak so izrazi tega, da Bog človeku razodeva “človeški obraz” in je lahko samo na podlagi tega temelj njegovega upanja.*

4. Ali ima filozofija tudi vpričo tega kaj povedati?

Če prvi korak za razumevanje te Božje ljubezni o kateri govori Sveto pismo, ni pogojen z razvijanjem metafizičnega pojma Boga, ampak antropologije ljubečega in jeznega, lahko nastane vtis, kot da je sleherni filozofski trud, da bi kritično razumeli versko oznanilo, brezpredmeten. Toda tak videz bi peljal v slepo ulico. Tudi v primeru oznanila o “človeškem obličju” Boga ostane filozofiji zadana hermenevtična in kritična naloga.

Filozofska kritika svetopisemskih antropomorfizmov izhaja iz spoznanja: Teološko govorjenje o milosti, ki že deluje “sub contrario”, v zoperstavljeni pojavnih oblikah sodbe, temelji na zelo “človeški” podobi Boga; k temu sodi tudi zelo človeška predstava o “ranljivi ljubezni”, ki se izraža v Božji “jezi”, ki pa kljub vsemu še v tej obliki ostaja delujoča ljubezen. Glede te ugotovitve je filozofska kritika upravičena: Bog Svetega pisma kaže “človeški obraz” in teologi se temu “antropomorfizmu” ne morejo izogniti, ampak ga lahko samo interpretirajo. Ko pa na podlagi tega nekateri filozofi izpeljejo posledice, da dospemo do pravega vsebinskega pomena bibličnega oznanila, če v razlagi opustimo omenjene antropomorfizme, potem zgrešimo namen svetopisemskih izjav in nalogo teološke razlage. Naloga teologov je prav to, da razložijo “človeškost Boga”, na kateri temelji sleherni upanje, o katerem govori svetopisemsko oznanilo.

Vsekakor pa filozofiji vpričo tega oznanila ni treba enostavno obnemeti. Na nek način antropomorfnost kritika ni vse, kar lahko filozofija izreče o bibličnem oznanilu. Po drugi strani pa ostane tudi ta kritika antropomorfizma naloga filozofije, četudi ne njen namen, da razkrije “človeško obličje” Boga kot preobleko svetopisemskega oznanila, ki ga je potrebno preseči, ampak je njen namen, da se oklepa tega, da je Bog tisti, ki ljudem razodeva to človeško obličje.

a) Naloga filozofske kritike: ohranjanje Božjega božanstva, tudi v primeru človeškosti obličja, ki ga Bog razodeva ljudem

Med verujočimi in celo med teologi vlada nekakšna "slaba samoumevnost", kadar govorijo o Božjem "človeškem obličju". Verujoči se je navadil, da posluša govorjenje o človeškosti Boga in je zato nagnjen k temu, da misli, da je tak način govorjenja samoumeven. Toda to je "slaba samoumevnost", ker pozabljamo, da gre za *svoboden dej, ki ni povzročen zaradi božje narave*, kadar ljudem razodene "človeško obličje". Če pa k temu človeškemu obličju Boga spadata nemoč ranljive ljubezni in norost jeze, potem sta v tem primeru prostovoljno sprejeti nemoč in norost. Če se na to pozabi, nastane iz Božjega dobrega, ki se v tej prostovoljnosti izreka, naravna "dobrodušnost," ki "ne zna drugače", kot pa da ravna nemočno in neumno. Šele takrat postanejo svetopisemski antropomorfizmi vir zavajanja, ker si tak človek misli, da se ni treba "resnično" bati sodbe takšnega Boga in da je njegova milost "zgolj to, kar lahko od takšnega Boga pričakujemo". V tem primeru izgubi svojo resnost govorjenje o grehu, Božja milost pa svojo osupljivost. Nadalje se zdi še bolj nerazumljivo, zakaj je bil potreben križ, da bi zlomil moč človeškega greha ter pripomogel k zmagi Božje milosti. Zdi se, da je napačna samoumevnost, s katero dandanes tudi mnogi teologi opisujejo "človeškost Boga", razlog, da imajo težave, kadar govorijo o realni učinkovitosti Kristusove smrti na križu in se zadovoljijo s tem, da govorijo o poučnem smotru, torej o tem, kar naj bi ljudje "videli": Jezusova smrt na križu naj bi ljudem pokazala to "človeškost Boga", ki jo sicer lahko samoumevno predpostavljamo, saj izhaja iz samega "Božjega bistva", ki pa mnogim ljudem zaradi napačne podobe Boga ni razumljivo.

Vpričo tega grozečega nesporazuma verskega oznanila ostaja naloga filozofije, da

poudarja: to ni tisto "mišljenje, s katerim misli verovanje". Kdor namreč tako misli, pozabi, da hočemo spregovoriti o Bogu in ne človeku, kjer se lahko pomirimo zaradi njegove "dobrodušne" narave. Tukaj ne gre za "misleče verovanje", ampak, navkljub vsem besedam, za brezumnost, ki se napačno razume kot verovanje.

Če hoče filozof opozoriti na to vrsto antropomorfizmov, ki so v resnici nevarni za verovanje, bo vsekakor moral še bolj poudarjati *pojem Božje svobode*, kot je to značilno za tradicijo. Bog ohranja svojo božanskost tudi takrat, kadar ljudem razodene svoje človeško obličje, in sicer zato, ker to razodevanje ni posledica nujnosti njegovega bistva, ampak ostaja suverena svoboda.

Na tem mestu nam bo dovoljena opomba: Ko teologi govorijo, da ljubezen spada k bistvu Boga, da celo je to bistvo, potem to velja najprej za ljubezen med tremi Božjimi osebami. Ta ljubezen pa je brez nevarnosti, da bi bila prizadeta, in zato ne pozna nobenih sprememb v jezo in nikakršne nujnosti, da "se iz te jeze spreobrne". Zato ne pozna ne nemoči ne norosti. Drugače pa je z ljubeznijo Boga do grešnega človeka. Tukaj velja to v celoti: temelj poklica grešnikov in zaupanja nalog ni preobilje Božjega bistva - popolnost, temveč dej svobode. Marsikateri rabini so v tem prepoznali dejanje Božje ponižnosti, ker se Bog zelo dobro zaveda, kako nevedni so njegovi služabniki, ki jim zau-pa neko delo, ki bi ga lažje dovršil, če bi se tega lotil brez pomoči teh služabnikov. Svobodno dejanje izvolitve vključuje Božjo brezosebnost: in vse, kar lahko povemo o nemoči Božje ljubezni in norosti Božje jeze - in o norosti v tej jezi delujoče ljubezni - je utemeljeno v tem svobodnem brezosebnem svobodnem Božjem dejanju. Govoriti o božanskosti Boga pomeni govoriti o tisti suvereni svobodi, ki je Bog za ta dejanja brezosebnosti sicer ne potrebuje, ampak jo za njih usposo-



bi. "Mišljenje, s katerim misli verovanje", je *spominjajoče se zahvaljevanje, ki ne pozabi te Božje svobode*. Raje doume Božjo svobodo kot temelj človeškega upanja. Trajna naloga filozofske kritike ostaja, da se na to opominja.

b) Naloga filozofske hermenevtike: upanju verujočih zagotoviti tisti kontekst, ki zaobjema celotno življenje

Zato ne obstajajo samo teološki, ampak tudi filozofski razlogi, da se o Bogu govori na tak način, da postane suverena svoboda Boga najvišji Božji predikat. To ne odgovarja na očitke, da je tako razumljeni Bog "svobodomiseln Bog", ki nima razumnega razloga za svoje odločitve. Govori pa o tem, da mu niti metafizika niti morala ne nalagata teh odločitev; te odločitve ostajajo nedolgovane in neizsiljene. Božji razlogi so razlogi ljubezni; in "motivirajo" ga samo, ker se je zanje v svoji svobodi odločil, da se bo svojim stvaritvam posvečal v ljubezni. Na tej svobodni odločitvi temelji Božje "človeško obličje".

Filozofski razlogi, da bi o Bogu govorili na tak način, se v tradicionalni metafiziki tako izrazito ne pojavljajo. Takšni razlogi

pa postanejo razumljivi, če postane filozofski govor o Bogu izraz postulatornega upanja in če reflektiramo predpostavke in posledice takšnega postulatornega upanja. Zato je na tem mestu nujno, da se ponovno vrnemo k predstavitvi Kantovega nauka o postulatih.

c) Predpostavke postulatornega upanja

Predpostavke postulatornega upanja, kot ga je opisal Kant, sestojijo v dvojnem izkustvu: izkustvu, da ob srečanju z raznovrstnimi resničnostnim, predvsem pa ob srečanju s soljudmi odkrivamo zahteve, naslovljene na svoje ravnanje, ki nas brezpogojno zavezujejo, ter izkustvu, da izpolnitev teh dolžnosti presega naše moči.

To se pokaže predvsem v nemoči dobre volje v odnosu do popolnoma drugih moči, ki določajo tok stvari. Najboljši npravni nazor ne zagotavlja uspeha dejanja, ki iz tega nastane. Če presežemo Kanta, lahko k temu dodamo: Obratno je. V svetu, kot je, je tistim, ki nimajo vesti, lažje delovati učinkoviteje kot tistim, ki imajo vest. Sam Kant je svojo pozornost usmeril na neko drugo stanje stvari: Četudi nam posamezno npravno de-ja-



Irena Podobnik: Tunizija, olje na platnu, 2007.

nje uspe, to ne spremeni stanja sveta, v katerem nedolžni trpijo. Da se to stanje spremeni in da prispevamo k nastanku sveta, v katerem je vsak srečen v takšni meri, kot si to zasluži na podlagi svojega npravnega načina življenja, predstavlja "končni smoter", na katerega so naravnana posamezna npravna dejanja. Vendar ni cilj, da vidimo, kako morajo naša dejanja k temu nekaj prispevati, ne samo, da omilimo trpljenje nedolžnih v obstoječem svetu, ampak da povzročimo to novo stanje sveta v celoti (s Kantovimi besedami: "povzdigniti npravni končni smoter"). Že Kant je opazil: Nasprotje je. Francoska revolucija je bila zanj ta zastrašujoči primer, ko poizkus, da bi vzpostavili svetovno ureditev, ki bi ustrezala "končnemu smotru" morale, sprevrže moralnost v nasilje. Zato je bil ta poizkus "tako prežet z bedo in hudodelstvi, (...) da pameten človek (...) nikoli ne bi sklenil, da tak poizkus ponovi"<sup>15</sup>. "Vzpostavitev" npravnega končnega smotra je po eni strani npravno zapovedana, a po drugi strani se izkaže kot nemogoče, ker tak poizkus nenehno privede do stanja, ki je naravnost nasprotno od želenega. Ta ugovor lahko premostimo samo s predpostavko, da razumemo "svoje dolžnosti kot Božje zapovedi" in da v tem Bogu, ki nam te zapovedi postavi, v istem trenutku prepoznamo Stvarnika. Na njem lahko temelji naše upanje, da je delovanje sveta tako zastavil, da navkljub videzu nemoči naših dobronamernih dejanj le-ta sprejme kot učinkovit prispevek k smotru, ki ga lahko samo On uresniči: služenje "Božjemu kraljestvu". Za to "Božje kraljestvo" postavljamo z našimi npravnimi dejanji učinkovita znamenja, ki jih je Kant pod vplivom krščanske nauka o zakramentih poimenoval "spominska znamenja, demonstrativna znamenja in znamenja prihajajočega" ("signa rememorativa, demonstrativa et prognostica").<sup>16</sup>

Zaradi dejstva, da izpolnjevanje naših npravnih dolžnosti presega naše zmožnosti, po-

stane očitno, da npravni zakon od nas zahteva čistost namena in nam istočasno dokazuje, da te čistosti namenov ne posedujemo. Če bi bili zmožni takšne čistosti namreč zmožni, bi bil zakon nepotreben, saj bi tisti, ki bil imel resnično dober namen, kot to poimenuje tradicija, storil dobro z "lahkotnostjo in veseljem". Zato zakon od nas zahteva "spremembo stališča". To pa bi lahko želeli samo, če bi že imeli npravni namen, toda potem bi bila takšna sprememba stališča nepotrebna. Ta ugovor lahko zavrremo le, če smemo predpostaviti, da nas Bog, ki od nas zahteva čiste namene, s svojo "sodbo iz milosti" usposobi za spreobrnitev. Do takšne "sodbe iz milosti" pa sami nimamo "nikakršne pravice".<sup>17</sup>

S tem, ko smo poizkusili razrešiti ta ugovor s pojmom spreobrnjenja, postane jasno, da je postulatorno upanje naravnano na Božje delovanje, ki ga ne določata niti Božja narava niti moralna nujnost, ampak je dej nedolgovane in neizsiljene božje svobode. Tako pa vedno bolj v ospredje prihaja pojem Božje svobode in zavzema središčno vlogo postulatorne vere v Boga, in to mnogo bolj, kot je Kant kadarkoli slutil.

d) Sklepi, ki presegajo Kantovo stališče

Če so predpostavke, ki vodijo h Kantovemu nauku o postulatih, na tak način premišljene, potem je iz tega potrebno potegniti sklepe, ki presegajo Kantovo lastno stališče. Ne zgolj izkustvo npravne dolžnosti, ampak tudi druga izkustva s svojimi posebnimi vsebinami od človeka namreč zahtevajo drugačno formo zora in mišljenja, in v tem kontekstu "spremembo stališča". Tudi tukaj naletimo na ugovore, ki pa jih lahko zavrremo samo na podlagi postulatornega upanja.

Zgodovina znanosti pokaže, da obstajajo izkustva, ki nujno potrebujejo spremembo naših kategorij in form zora. Dognanja noveške astronomije so radikalno spremenila

zor prostora in časa in upravičila novo pojmovanje substance in vzročnosti. Pri prehodu od "klasične fizike" h kvantni mehaniki so se prav tako dogajala podobna preoblikovanja znanstvenega zora in mišljenja. Na takšnih "revolucijah" temeljijo ključni preobrti zgodovine znanosti. Za takšne "revolucije" pa sta značilna dva momenta.

V trenutku, ko se odvijajo, še nihče ne razpolaga z novimi formami zora in mišljenja. Kopernik in Galilej še nista poznala Keplerjeve "nebesne kinematike" in Newtonove "nebesne mehanike", da bi lahko razložila lastna dognanja. Zato so njune ugotovitve sprva delovale zmedeno. Potrebno je bilo zaupanje v lastno izkustvo, da teh dognanj ne bi opredelili kot napak v opazovanju ali mišljenju. Vsi sodobniki Galileja in Kopernika pa niso bili zmožni takšnega zaupanja.

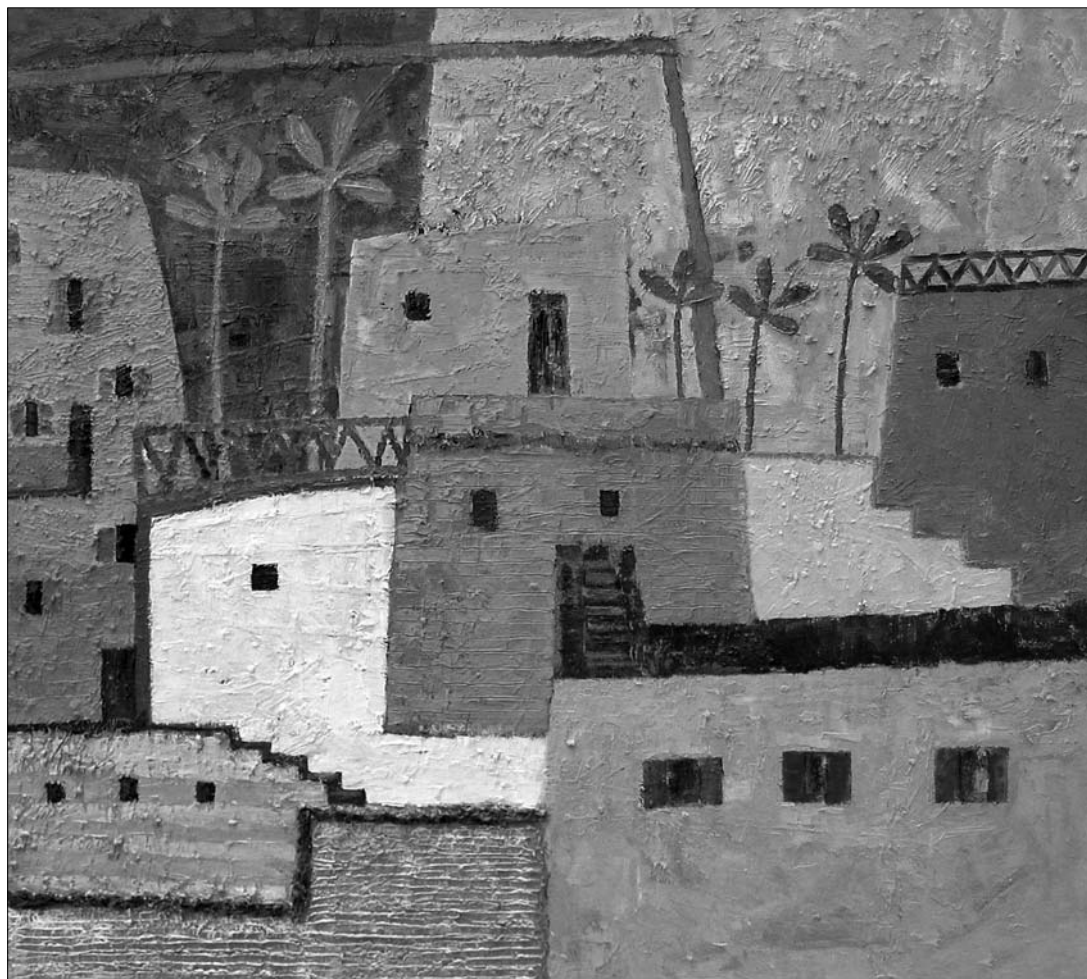
Če pa se v teku zgodovine takšne revolucije večkrat ponovijo, se lahko temeljito zamaje naše zaupanje v objektivno veljavnost takšnih spoznanj. Sleherna "znanstvena podoba sveta" deluje kot vsakokratni zgodovinsko pogojeni "kot gledanja". Dobimo vtis, kot da bi moralo vprašanje o resnici zamenjati vprašanje gole "hevristične smotrnosti". Vsakič izberemo tisti "zorni kot", ki nam olajša opisovanje novih fenomenov in razvijanje uporabnih vsestranskih "modelov" za njihovo razlago. In tudi dejansko obstajajo v sodobni teoriji znanosti poizkusi, da bi svojskost in cilje znanstvenega spoznanja opisali tako, da postane pojem resnice "nepotreben". Tako deluje zgodovina znanosti kot "šola skepse".

Podoben rezultat dobimo, če pogledamo zgodovino umetnosti, morale ali religije. Potrebno je lastno "zaupanje v zgodovino", če nočejo znanost, umetnost, morala in religija takoj, ko se zavedajo svoje zgodovine, izgubiti zaupanja, da lahko v spreminjajočih se formah, s katerimi izkušamo resnično, lepo, dobro in sveto, odkrijemo nekaj objektivno ve-

ljavnega ne glede na pojavne oblike le-tega. *Zaupanje v izkustvo lahko vzdržujemo samo*, če to zaupanje razširimo z zaupanjem v zgodovino z njenimi pogosto nepredvidljivimi preobrti in če to zaupanje vključuje to, da vse, kar je bilo v tej zgodovini nekoč spoznano kot objektivno veljavno, ohrani svojo veljavnost. Vsekakor je to potrebno na novo interpretirati v luči novih spoznanj. Če pa tega zaupanja ne moremo zadovoljivo utemeljiti, se izgubi zmožnost zaupanja v pričo njene zgodovine. Takšno utemeljitev pa zmore samo nadaljnji razvoj nauka o postulatih.

Prvi korak takšnega nadaljnega razvoja zapoveduje: Stavek, ki velja za samo jedro Kantovega nauka o postulatih, se glasi: "Svoje dolžnosti lahko razumemo kot Božje zapovedi." Ta stavek je potrebno posplošiti: "Mnogotere načine, s katerimi nas resničnost nagovarja in nas izzove k odgovoru, lahko razumemo kot pojavne načine tiste naklonjenosti, s katero nas Bog nagovori in nas sočasno usposobi za odgovor na ta nagovor." Če pa ta nagovor razumemo kot "zapoved", ki nima zgolj moralnega pomena, ampak kot "mandat" (mandatum), ki nam ga Bog zaupa (commendat), potem je to zaupanje oblika, s katero dogovarjajoče izkažemo zaupanje Božjemu zaupanju. Drugi korak pomeni: Če je samo en božji delodajalec, potem se načini tega poklica skozi zgodovino ne izključujejo, ampak nastopajo kot izmenična razlagalna sovisnost. Zato bo naloga, da na novo razlagamo nova spoznanja v luči starih ter stara spoznanja v luči novi, zmeraj smiselno početje.

Zaupanje Božjega delodajalca pa je zmeraj dej njegove svobode. Isto velja tudi za odgovor človeškega zaupanja. Pojem Božje svobode in svobode človeškega odgovarjanja pa polzi v središče celotne postulatorne vere v Boga. Nadgrajeni nauk o postulatih bo moral to bolj podčrtati, kot je to napravil Kant, četudi sam poudarja, da nimamo "nika-



Irena Podobnik: **Afriske hiše**, olje na platnu, 2007.

kršnega pravice” do izreka sodbe milosti, na katerega upamo.

Tako razumljeni nauk o postulatih lahko razloži tudi posebno upanje vernega na njegovo “upravičenje” tako, da ga postavi v večjo sovisnost: Ne zgolj posebno upanje verovanja, ampak sleherno zaupanje v zmožnost izkustva, na kateri temelji zmožnost izkustva, je lahko zadovoljivo utemeljeno samo kot odgovor na Božje spoznanje, ki nam zaupa svoja dela in ki si jih posledično lahko človek sam zaupa.

(Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, str. 12-13.)

### **Povzemajoč razgled**

V naših razmišljanjih smo večkrat omenili “nadaljnji razvoj” transcendentalne filozofije in še posebej nauka o postulatih.

Transcendentalna filozofija ne more več izhajati iz izhodišča, da obstaja samo struktura form zora, pojmov in idej, ki nam omogočajo, da se nanašamo na stvari. Preoblikovati jo je potrebno do te mere, da lahko računa na mnogotere načine zora in mišljenja, ki ga omogočajo vsakokratne posebne forme izkustva. Posebni značaj tistega mišljenja, “s katerim misli verovanje”, lahko opozarja na to množstvo form zora in mišlje-

nja. Ko pa to množstvo enkrat odkrijemo, zadeva ne koristi samo razumevanju verovanja, ampak razumevanju sleherne forme izkustva in za izkustvo njenih pogojev možnost nasploh.

Tako razvita transcendentalna filozofija vključuje novo razumevanje človeškega govorjenja in poslušanja. Mnoštvo form zora in mišljenja ni prirojeno, ampak se jih je treba naučiti. To se zgodi, ko človek pridobi novo izkustvo na določen način, o tem pričuje drugim ljudem, posreduje izkušeni nagovor te resničnosti in jih pozove, da podajo svoj lasten odgovor ter s tem prispevajo svoj delež k skupnosti komunikacije in tradicije. Tako se izkažejo skupnosti komunikacije in tradicije kot "šola izkustva"; dialog z resničnim, "izkustvom", je vpleten v dialog med človekom in vsakokratno posebno skupnostjo komunikacije in tradicije.

Ta nadaljnji razvoj transcendentalne filozofije ne prispeva samo k razumevanju verovanja, ki "prihaja iz poslušanja", ampak je nujna predpostavka za razumevanje človeškega govorjenja in poslušanja.

Temu ustrezno se transcendentalna filozofija ne bo mogla omejevati samo na razumevanje dolžnosti kot "Božjih zapovedi". Treba jo je tako dodelati, da bo mnogoterost načinov, s katerimi nas resničnost nagovarja, razumela kot pojavne oblike Božjih nalog ("mandatov"). S tem ne bomo samo osvobodili verovanja njegove fiksacije na moralo, katere dialektiko naj bi presegel s postulatomnim upanjem; veliko bolj bo filozofiji omogočeno, da prepozna dialektiko kot način izkustva ter jo preseže s postulatomnim upanjem.

Takšno postulatomno upanje ne pripomore samo k razumevanju verovanja kot "zasihranosti v tem, na kaj upa", ampak sploh k razumevanju naših zmožnosti izkustva. Nenehno nastopajo z našim izkustvom vsebine, na katerih se polomijo naše do sedaj poz-

nane forme zora in mišljenja. In tudi za to izkustvo velja, da je možno samo znotraj našega zora in mišljenja, saj so ta izkustva možna samo na temelju teh zorov in mišljenj. Toda te forme ne prenesejo te nove vsebine izkustva. Takrat opazimo, da je nujno potrebna preobrazba (metamorphosis) našega zora in mišljenja, če hočemo podati ustrezen odgovor na to novo izkustvo. Tako poprej vidimo, da se bodo znotraj nove oblike zora in mišljenja "v novi luči" pojavile že poznane vsebine prejšnjih izkustev. Vendar v samem trenutku tega izkustva niti vnaprej ne slutimo, kakšna bosta nova zor in mišljenje, niti tega, kako bomo na novo zapopadli stara izkustva. Če pa se v teh situacijah nočemo zmešti in želimo ohraniti zaupanje v objektivno veljavnost svojih izkustev, potem moramo upati, da je takšna preobrazba možna in da se bodo nova izkustva hermenevitično potrdila na starih, ko se bo preobrazba odvila: To pomeni, da bodo tudi nova izkustva ne izničijo prejšnjih, ampak jih postavijo v novo luč. Kar ni vsebina nekega vedenja, ampak postulatomno upanje.

To novo razumevanje postulatomnega upanje ne koristi zgolj razumevanju tega, zakaj poslanci vere svoje poslušalce opominjajo, "da se spreobrnejo k novemu mišljenju", ampak na splošno opozori filozofijo, da lahko vpričo novih vsebin zaupanja v izkustvo temelji samo na upanju in da vključuje zaupanje v zgodovino.

Ta odnos postulatomnega upanja do zgodovine bo jasno izstopil šele takrat, če bo nadaljnji razvoj nauka o postulatih vključeval tudi te momente, ki jih Kant sicer omeni, ampak jih ne naredi za predmet izrecne refleksije: temo Božje svobode. Kant sicer izrecno opaza, da nimamo "pravice do božjega milostnega sodnega izreka" in da tak preobrat omogoča samo dej ne-dolgovane Božje svobode, kar sicer deluje protislovno. Kajti volja za spreobrnjenje že predpostavlja do-

bro namero, ki jo naj s spreobrnjenjem šele dosežemo. Toda temeljni pomen takšnega upanja na Božjo svobodno milostno sodbo za razumevanje zgodovine pa je očitno spregledal. Razviti nauk o postulatih bo moral pokazati, da je prav ta moment postulatornega upanja potreben, da utemelji zaupanje v zgodovino, ki je potrebno, če nočemo, da ostane izkustvo zgodovine šola skepse.

V vseh teh pogledih je postalo jasno: Vprašanje o posebnem "značaju" mišljenja, "s katerim misli verovanje", vsebuje impulze za nadaljnji razvoj filozofije, še posebej transcendentalne filozofije in njej pripadajočega nauka o postulatih. Ko pa takšno možnost odkrijemo, se hitro izkaže za mnogo koristnejšo, kot je samo odgovor na posebno vprašanje po "mišljenju verovanja". Tukaj, kot v mnogih drugih primerih, se dialog med filozofijo in vero izkaže kot koristen za oba udeleženca, za filozofa in verujočega, kot priložnost, da jasneje prepoznata vsak svojo nalogo in postavita kriterij, da jo rešita.

V teh razmišljanjih ni bila izražena pretenzija, da se je takšen razvoj že zgodil. Morebiti pa so pripomogla prihajajočim filozofom, da lažje prepoznajo te poti, in jih okrepila, da prehodijo to neprehojeno pot.

Prevedel: Jani Šumak

\* Richard Schaeffler DJ (roj. 1926) je eden izmed vidnejših nemških katoliških filozofov in teologov. Predaval je filozofijo na Univerzi v Bochumu (do 1989) ter na jezuitski Višji šoli za filozofijo v Münchenu, ki vsako leto podeljuje nagrade Richarda Schaefflerja.

\*\* Prevedeno po Richard Schaeffler, *Auf welche Weise denkt der Glaube? - oder: Was kann eine "Philosophische Einübung in das Denken des Glaubens" Leisten?*, v: *Philotheos*, vol. 8 (2008), str. 3-33.

1. Karl Lehmann, ki je postal škof in kardinal, je o tem pisal v svoji disertaciji "*Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage bei Martin Heidegger*", Rim 1962, izdano: Freiburg im Breisgau, 2003, str. 63 ssl.

2. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 1. izd., Riga, 1781, str. 538 ssl.
3. Prim. Richard Schaeffler, *Philosophische Einübung in die Theologie*, Freiburg, 2004.
- \*\*\* V slovenskem standardnem prevodu (SSP) je ta odlomek preveden kot: "Potemtakem vera iz oznanjevanja", vendar v opombi pada dobesedni prevod "iz tistega, kar je bilo slišati". Ker se avtor naslanja na nemški prevod, ki omenjeno vrstico prevaja dobesedno, sem za pričujoči prevod uporabil spremenjeno, a še vedno dopuščeno različico. Sicer pa za celoten prevod velja, da so citati po potrebi skrbno prilagojeni pomenu izvirnika, saj se avtor pogosto navezuje na točno določeno besedo, ki pa jo najdemo v nemškem prevodu Svetega pisma, oz. na mnogih mestih prosto uporablja delce besedila različnih avtorjev, zaradi česar je bilo nemogoče obdržati ali uporabljati predhodne prevode teh del (op. prev.).
4. Prim. Richard Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit*, Freiburg, 1995.
- \*\*\*\* Beseda "ojkodometično" žal ne pozna prevoda v slovenski jezik. V nemški teološki terminologiji se z njo opisuje govorico, ki izhaja iz doksologije in skupaj z njo gradi prostor odrešenja.
5. Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris 1942 (slovenski prevod: Albert Camus, prev. Janez Gradišnik, *Mit o Siziifu, Esej o absurdnem*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1980, str. 152)
6. Prim. programski spis Gustava Landauersa, *Revolucija*, Frankfurt a. Main 1907, kjer avtor povzdigne pojem "utopije" v lajtmotiv teoretične utemeljitve revolucionarne prakse.
7. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 2. izd., Königsberg, 1794, str. 229.
8. Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Akademie-Ausgabe VII. Str. 84.
9. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft A 205* (slovenski prevod: Immanuel Kant, *Kritika praktičnega uma*, prev. Rado Riha, Društvo za teoretsko psihoanalizo, Ljubljana, 2003).
10. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft B 101*.
11. Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Paris 1942, 28 ssl.
12. Baruch Spinoza, *Etika*, 5. del, 19. pravilo (prev. Primož Simoniti).
13. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft B 37*.
14. Ibidem., B 37 ssl.
15. Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Akademie-Ausgabe VII. Str. 85.
16. Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Akademie-Ausgabe VII. Str. 84 - n. d., str. 11.
17. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft B 101*.

# Uvod v razpravo med znanostjo in religijo

*Znanost in teologija si imata veliko povedati, saj sta obe zaposleni z iskanjem resnice. Pomembne teme za pogovor so naravna teologija, stvarjenje, Božja previdnost in čudeži. Ta članek podaja kratek pregled stanja, v katerem se nahaja ta dialog.*

Udeleženci pogovora med znanostjo in religijo uporabljajo različne prijeme, kar je odvisno od tega, ali si prizadevajo za prepis ali za slogo. Vendar pa uvodna predstavitev ne bo obravnavala te tematike, temveč aktualna vprašanja, okrog katerih se vrtil omenjena debata.

Teologija je za znanost naravni sogovornik, saj je prav tako kot slednja razumska disciplina. Na enak način, kot znanost nastane z razumskim raziskovanjem vesolja, se teologija rodi z razmišljanjem o človekovi verski izkušnji. Tako znanost kot teologija sicer trdita, da raziskujeta naravo resničnosti, vendar pa je več kot očitno, da procesa potekata na različnih nivojih. Za naravoslovne znanosti je predmet preučevanja fizični svet in vsa živa bitja, ki ga poseljujejo. Znanost do svojega predmeta pristopa na brezoseben in objektivni način, pri čemer uporablja eksperimentalno metodo raziskovanja. Z njo pridobljeni podatki morajo biti vedno ponovljivi. Celo zgodovinske znanosti, kot sta npr. kozmologija in evolijska biologija, se pri svojih razlagah opirajo na pridobitve neposredno eksperimentalnih znanosti, kot sta npr. fizika in genetika. Znanost si v svojem delovanju prizadeva dokopati se do natančnega razumevanja stvarnega sveta.

! "Vse religije se ozirajo na določene ustanovne dogodke, iz katerih izhajajo njihove tradicije." /

Teologija raziskuje resnico o naravi Boga, do katerega pa je mogoče pristopiti le s strahom in pokorščino in ki ne more postati predmet eksperimentalnega preizkusa. Enako kot pri delu z ljudmi mora tudi odnos do Božje resničnosti temeljiti na zaupanju, poleg tega pa sta zanj neizogibno značilni individualnost in enkratnost. Verska izkušnja namreč ni nekaj, kar bi nastalo kot rezultat človeškega delovanja, zaradi česar je teologija odvisna od Božjega samorazodevanja. Tako se vse religije ozirajo na določene ustanovne dogodke, iz katerih izhajajo njihove tradicije in ki v veliki meri oblikujejo njihovo razumevanje Božje narave. Teologija si v povezavi z svetovno zgodovino nenehno zastavlja vprašanja, *zakaj* so se pripetili določeni dogodki, kakšen je njihov smisel in kakšen namen. Človek, ki veruje v Boga stvarnika, namreč v ozadju vsega dogajanja v vesolju vidi delovanje Božjega razuma in volje.

Zaradi vseh teh razlik med znanostjo in teologijo so nekateri prišli do prepričanja, da sta ti disciplini med seboj ločeni, pri čemer vsaka obravnava problem na svojski način. Če bi bilo to res, dialog med znanostjo in religijo ne bi mogel obstajati. Podoba dveh različnih jezikov je zelo priljubljena pri znanstvenikih, ki ne želijo biti nespoštljivi do religije, a jo sicer razumejo kot kulturno dejavnost in ne jemljejo resno njenih trditev, da poseduje določeno resnično vedenje o Bogu. Takšna drža religijo v primerjavi z znanostjo postavlja v podrejen

položaj. Pogosto se sliši misel, da se znanost ukvarja z dejstvi, medtem ko niso religijske trditve nič več kot zgolj mnenje. Vendar pa je to dvojna napaka.

Analize filozofije znanosti so v dvajsetem stoletju pokazale, da je znanstveno iskanje razumevanja utemeljeno na nečem veliko bolj kočljivem, kot je neproblematično usklajevanje nedvomnih eksperimentalnih dejstev s teoretičnimi napovedmi. Teorija in eksperiment sta med seboj kompleksno prepletena, pri čemer velja, da ne obstajajo znanstvena dejstva, ki ne bi bila istočasno tudi že interpretirana. Teorija je potrebna za razlago tega, kar so izmerile naprave. Kar se tiče teologije, slednja zagotovo ni zgolj skupek nespornih resnic, zbranih iz izjav nespornih avtoritet. Za verskim prepričanjem namreč stojijo razlogi. Eden izmed teh je razodetje, ki iz religijske perspektive ne pomeni toliko resnice, podane v obliki stavkov, ki bi postali dostopni na nekak mističen način, temveč interpretacijo dogodkov, v katerih je Bog razodel samega sebe.

S premislekom se da pokazati, da je teza o medsebojni neodvisnosti med znanostjo in teologijo, neprepričljiva. Kako? Zakaj? To sta vprašanji, ki se ob tej problematiki morata zastavljati. Za pridobitev zadostnega razumevanja o določeni stvari si je pogosto potrebno zastaviti kar obe. Kotliček z vodo ne vre samo zato, ker goreči plin segreva vodo, marveč tudi zato, ker si nekdo hoče pripraviti skodelico čaja. Obe vprašanji sta si med seboj zagotovo različni po svoji logiki. Med njima sicer ni nobenega nujnega logičnega sosledja, vendar pa mora med njima kljub vsemu obstajati neka smiselna vez, tj. med oblikama, ki ju odgovora zavzameta, mora obstajati določena stopnja skladnosti. Nesmiselno bi bilo npr. poskusiti segreti vodo za čaj v hladilniku.

Teologija mora prisluhniti znanstveni razlagi zgodovine vesolja in nato ugotoviti njeno skladnost z verskim prepričanjem, da je svet

Božja stvaritev. V primeru popolnega neskladja med obema razlagama bi bilo treba v mišljenju storiti določene spremembe. Verski fundamentalisti verjamejo, da bi popravek moral biti narejen na področju znanosti. Njihova zrcalna slika so znanstveni fundamentalisti, ki trdijo, da za pridobitev popolnega razumevanja vesolja religija enostavno ni potrebna. Ta dva skrajna položaja pa odlično ustrezata podobi, ki se dandanes pripisuje odnosu med znanostjo in religijo. Vsaka stran zase v razgovoru zahteva popolno zmago, kar pa je popolnoma zgrešen način, saj bi obe morali priznavati komplementarnost obeh oblik iskanja resnice. Boljša rešitev bi bila v tem, da bi se oba nazora pozorno primerjala med seboj, s čimer bi zagotovo odkrili veliko skupnih točk, ki bi jih lahko uporabili za razgovor med znanostjo in religijo.

Postmodernizem ima o znanosti in religiji enako mnenje, kar zadeva njune pripovedi, saj jih ima v obeh primerih preprosto za navadne izmišljene zgodbe, ki se ohranjajo le znotraj dotične skupnosti. Obe namreč svojo vero opravičujeta z izkustvom, prav tako pa naj bi dosežki obeh temeljili na kritičnem realizmu. To hkrati pomeni, da nobena od obeh disciplin ne poseduje celote vedenja, kajti tako kot narava vedno znova razkriva nove in nepričakovane poteze, tudi Bog vedno ostaja izven dosega končnega človeka. Vsaka sočasno priznava, da njeni vidiki resničnosti nimajo univerzalne uporabe. Prav takšne izjave, ki so podane v duhu kritičnega realizma, kažejo na določeno sorodnost med znanostjo in religijo in so tako lahko močna vzpodbuda za začetek dialoga med njima.

Znanost je svoj uspeh dosegla tako, da se je skromno omejila na nekatera brezosebna vprašanja, ki zadevajo procese. Dejstvo je, da znanost izkustva lovi z ribiško mrežo, ki lovi le velike ribe. O glasbi se lahko izreka le z vidika mehanike, namreč, kako se živci odzovejo na zračne valove, ki udarjajo na bo-



benček v ušesu. Globoka skrivnostnost glasbe se popolnoma izmakne njenim tehničnim prijemom. Tako se nikoli ne more dokopati do spoznanja, kako npr. časovno zaporedje tonov govori o večnem kraljestvu lepote. Spoznanje o pomembnosti "mejnih vprašanj" je pomembna točka sodobne razprave med znanostjo in religijo. Ta vprašanja se namreč porajajo iz znanosti same, presegajo pa njene zmožnosti, da bi nanje lahko odgovorila. Ta mejna vprašanja so dandanes temelj novi obliki naravne teologije, ki so jo v veliki meri razvili znanstveniki sami, tudi taki, ki se sicer ne prištevajo k nobeni od religij.

### Naravna teologija

Naravna teologija se poskuša naučiti nekaj o Bogu na podlagi uporabe razuma in opazovanjem sveta. Pomembna predstavnika njene klasične oblike sta Tomaž Akvinski (1225-1274) in William Paley (1743-1805). Možje kot ona so govorili o "dokazih" za Božje bivanje. Za razlago obstoja sposobnosti živih bitij so pogosto uporabili teološki argument, da jih je načrtoval božanski Rokodelec. Sodobna naravna teologija je s tega vidika skromnejša. Ne teži več za absolutno logičnostjo razlag, temveč se trudi dobiti razumljiv vpogled v stvarnost, pri čemer pa še vedno trdi, da teizem lahko zagotovi popolnejšo razlago kot ateizem. Sodobna naravna teologija se zatorej nima več za tekmeča znanosti, temveč za njen komplementarni del. Priznava, da so na znanstvena vprašanja možni le znanstveni odgovori, in se zatorej osredotoča na mejna vprašanja, ki sicer izhajajo iz znanosti same, a presegajo njene zmožnosti, da bi lahko nanje podala odgovore. Od teh meta-vprašanj sta še posebej pomembni dve.

/“Verno razumevanje sveta dela umljivost sveta samega umljivo”/

Prvo zadeva razlog, kako da je znanost v vsej svoji razsežnosti in globini sploh mo-

goča. Seveda lahko evlucijska potreba po preživetju razloži, kako lahko človek zaznava vsakdanje fenomene. Nasprotno pa je težko verjeti, da ima človekova sposobnost razumevanja subatomskega sveta kvantne fizike in kozmičnega kraljestva, kjer sta kraj in čas ukrivljena, svoj izvor v potrebi po preživetju. Obe področji namreč nimata nič opraviti z dogodki vsakdanjega življenja, poleg tega pa sta lahko razumljivi le s pomočjo načinov mišljenja, ki so zelo v nasprotju z intuicijo. Poleg dejstva, da je svet globoko prosojen za razumsko znanstveno raziskovanje, je ta opažena razumnost sveta tudi nekaj lepega, vredna občudovanja, tako da so znanstveniki v zameno za svoje delo raziskovanja velikokrat nagrajeni z občutkom čudenja. Uveljavljena tehnika za raziskovanje v fiziki je iskanje teorij v obliki enačb, v katerih prihaja do izraza lepota matematike. Ugotovljeno je bilo namreč, da lahko le teorije takšne vrste na dolgi rok obrodijo sadove, ki pričajo o njihovi resničnosti. Zakaj je mogoča globinska znanost? Zakaj je za uspeh znanosti nujna abstraktna disciplina matematika? To sta pomembni vprašanja o naravi sveta, v katerem živimo. Znanost ne more ponuditi razlage o teh lastnostih naravnih zakonov, saj jih mora obravnavati zgolj kot nerazložljivo osnovo, ki jo mora nujno predpostavljati, če želi razlagati naravne procese. Vendar zgotovo ne bi zadostili zahtevi razuma, če bi enostavno sprejeli dejstvo, da je znanost le srečno naključje. Verno razumevanje sveta dela umljivost sveta samega umljivo, saj mora za njegovim čudovitim redom stati um njegovega Stvarnika.

Ta red pa ni samo čudovit, temveč tudi zelo plodovit. Vesolje naj bi se začelo pred 13,7 milijardami let kot skoraj pravilna kroglja, napolnjena s snovjo/energijo, ki se je širila. Danes je vesolje bogato in kompleksno. To dejstvo lahko samo na sebi namiguje, da se v ozadju zgodovine vesolja dogaja nekaj, o

čemer se znanost ne more izreči. Še več, tudi znanost sama je z raziskovanjem evolucijskega procesa te zgodovine pokazala, da je vesolje že od vsega začetka vsebovalo seme možnosti za nastanek življenja na osnovi ogljika. Da je življenje v tem vesolju možno, so osnovni naravni zakoni morali zavzeti točno določene vrednosti. Tovrstna "natančna nastavljalnost" osnovnih parametrov je znana pod imenom antropični princip. Svet, ki je sposoben proizvesti bitja, ki se zavedajo samih sebe, je zares zelo posebno vesolje. Ta posebnost vesolja je izvor drugega meta-vprašanja: Zakaj bi temu moralo biti tako? Odkritje antropičnega principa je bilo za mnoge znanstvenike pravi šok, saj imajo raje splošnost kot partikularnost. Zaradi tega dejstva so se tudi nagibali k domnevi, da naš svet ni nič posebenega. Naravna teologija pa ima antropično potencialnost za dar, ki ga je stvarnik poklonil stvarstvu. Vsi tisti, ki zavračajo ta nazor, imajo samo dve možnosti. "Natančno nastavljalnost" bodisi štejejo za še eno neverjetno srečno naključje bodisi so pristaši neverjetne domneve o večvesolju, ki naj bi bilo sestavljeno iz neznanskega števila zelo različnih vesolj. Razen enega naj bi bila ta vesolja nedostopna za naša opazovanja, pri čemer naj bil naš svet zgolj po naključju takšen, da so njegove razmere naklonjene razvoju življenja, temelječega na ogljiku.

### Stvarjenje

Nauk o stvarjenju ne poskuša v prvi vrsti odgovoriti na vprašanje, kako se je svet začel, temveč na vprašanje, zakaj svet sploh obstaja. Pri tem Boga obravnava kot urejevalca in vzdrževalca vesolja. Bog v tem smislu ni bil stvarnik le ob nastanku vesolja, ki ga zaznamuje dogodek velikega poka, temveč je svojo stvariteljsko dejavnost nadaljeval v vsakem nadaljnjem trenutku življenja vesolja. Veliki pok je zelo zanimiv z vidika znanosti, vendar pa za teologijo nima večjega pome-

na. Stvarjenje je torej neprestan proces, v katerem Bog deluje tako s pomočjo naravnih procesov kot tudi na mnoge druge načine. In prav na takšnem razumevanju stvarjenja bi moral temeljiti dialog med znanostjo in religijo.

/“Dar ljubezni mora biti naslovljencu te ljubezni vedno dan v njegovo svobodo”/

Znanost lahko s svojim vpogledom v procese in zgodovino vesolja veliko prispeva k interdisciplinarnemu razgovoru. Njeno najpomembnejše odkritje je nastanek novosti preko mehanizma evolucije, pri kateri specifično interagirajo normalne (antropične) zakonitosti in kontingenca. Ta interakcija med nujnostjo in naključnostjo se dogaja na robu kaosa. To mejno področje vsebuje različne stopnje reda, hkrati pa je tudi odprto za majhne spremembe. Omenjena interakcija se dogaja na različnih ravneh, od kozmične evolucije zvezd in galaksij, vse do vsem znanih bioloških zgodb, ki pripovedujejo o tem, kako se je kopensko življenje razvijalo v vedno kompleksnejše oblike.

V zgodovini znanosti se včasih napačno ocenjuje pomen Darwinove objave dela *Origin of Species* (Izvor vrst) leta 1859 in se ga ima enostavno za vzrok dokončne ločitve poti med znanostjo in religijo, ki je prekinila vsako pravo razpravo med njima. Kar se tiče zgodovinskih dejstev, pa je treba poudariti, da niso vsi znanstveniki takoj sprejeli Darwinove ideje niti je niso vsi teologi takoj zavrgli. Nujno je potrebno upoštevati razliko med sedanjostjo in preteklostjo in prvo gledati in razumevati v luči druge. Charles Kingsley in Frideric Temple sta bila krščanska misleca, ki sta iznašla frazo, s katero sta spretno povzela način, kako naj bi religiozni ljudje razmišljali o razvijajočem se svetu. Po njunih besedah bi Bog nedvomno lahko ustvaril svet v že dokončni obliki, vendar pa se je izkazalo, da je Bog namesto tega naredil nekaj boljšega, bolj premetenega, ko je ustvaril svet

tako zelo prekipevajoč od rodovitnosti, da so njegove stvaritve smele celo "narediti same sebe", ko je ta potencial enkrat postal dostopen z evolucijskim razvojem.

S tem vpogledom je povezana zelo pomembna teološka ideja, ki se nanaša na Božji odnos do njegovega stvarstva. Krščanska teologija temelji na veri, da je ljubezen temeljna Božja lastnost. Takšen bog ni noben vesoljski tiran, ki bi vlekel vse vrvice stvarstva, in bi ga tako imel za nekako lastno lutkovno gledališče. Dar ljubezni mora biti naslovljencu te ljubezni vedno dan v njegovo svobodo. Ena najpomembnejših idej teologije dvajsetega stoletja je bila ideja kenoze. Ta nauk trdi, da je Bog s stvarjenjem samega sebe omejil, s čimer je ustvarjenim bitjem omogočil osamosvojitve in svobodo v oblikovanju lastne podobe. Bog vsako dejanje dopusti, ne glede na to, ali se le-to zgodi po njegovi volji ali ne.

Razumevanje Božjega odnosa do sveta skozi perspektivo kenoze je teologiji zelo v pomoč, ko išče odgovor na vprašanje zla in trpljenja, ki je zanjo zagotovo eden od najtrših orehov. Svet, v katerem ustvarjena bitja delajo same sebe, je velika dobrina, za kar pa je potrebno plačati davek. Raziskovanje potencialnosti, ki v kontekstu evolucije ne pomeni nič drugega kot "priložnost", zna voditi v stanje nejasnosti, če ne celo v slepo ulico. Genetske mutacije so motor, ki na zemlji žene rodovito zgodovino življenja. Tem pa niso podvržene le zarodne celice, ki na tak način proizvajajo nove oblike življenja. Mutirajo lahko tudi somatske celice, ki s tem postanejo maligne. Boleče dejstvo raka ni nikakršen blagoslov, in težko je razumeti, zakaj bi Bog dopustil takšno zlo, ki bi ga sicer lahko zlahka preprečil. Rak je zagotovo neizogibna senčna stran procesa razvijajoče se rodovitnosti. Ideja evolucije na razgovor med znanostjo in religijo sicer ni delovala niti zelo destruktivno niti zelo konstruktivno, je pa

imela zelo vzpodbuden vpliv na teološko razmišljanje.

A znanost postavlja še eno vprašanje, ki ga morajo teologi, ki govorijo o svetu kot o stvaritvi, premisliti. Kozmološka končna prognoza za prihodnost vesolja je namreč temačna. Gre sicer za čas, ki je neznansko oddaljen od sedanjega trenutka, vendar pa naj bi takrat prišlo do gotovega konca, ko bo vesolje propadlo bodisi tako, da se bo sesedlo samo vase, bodisi tako, da se bo širilo in ohlajevalo v neskončnost, kar naj bi bil celo verjetnejši scenarij. Življenje na osnovi ogljika bo tako nekoč zagotovo izginilo iz vesolja. Teologija si je vedno prizadevala za realističen pogled na smrt, ne glede na to, ali le-ta zadeva posameznika ali celotno vesolje. Pri tem pa se ne zanaša na varljiv optimizem, kot ga ponuja evolucija, temveč svoj up glede usode po smrti gradi zgolj na zvestobi Stvarnika sveta. Nedavni razvoj v razgovoru med znanostjo in religijo predstavlja ravno povečanje zanimanja za preverjanje razumnosti takšnega upanja. Rezultat te aktivnosti je občuten napredek v eshatologiji, vendar pa na tem mestu ni prostora za predstavitev podrobnosti te tematike.

### **Božje posredovanje**

Verniki molijo k Bogu, da bi slednji uslišal njihove prošnje. Teologi govorijo o Božji previdnosti, s katero Bog vpliva na potek zgodovine. Vendar pa znanost govori o zakonitostih procesov, ki potekajo v svetu. Ali to pomeni, da se verniki motijo, saj je Bog omejen le na vlogo opazovalca in na vzdrževanje sveta v bivanju? Vse tri abrahamske religije, tj. judovstvo, krščanstvo in islam, govorijo o Bogu, ki je v svetu dejaven, kar pomeni, da v določenih okoliščinah ustvarja določene posledice.

Če bi imela znanost mehansko podobo sveta, ki bi deloval po principu urnega mehanizma, kar je model, na katerem je teme-

ljila Newtonova fizika, bi bila teologija omejena na deistično podobo Boga, ki je le poglaval svet v gibanje in ga nato prepustil lastni usodi. Vendar pa je bila takšna mehanistična podoba vedno vprašljiva, saj človek samega sebe ne obravnava kot avtomat, temveč kot svobodno bitje. Če je prihodnost sveta odvisna od delovanja človeštva, ni razloga, da ne bi mogel imeti vpliva nanjo tudi njegov Stvarnik. Znanost dvajsetega stoletja je doživela propad mehanističnega pogleda na svet, kot ga je do takrat propagirala fizika. To se je zgodilo zaradi odkritja principa nedoločnosti, spričo katerega ni mogoče zanesljivo napovedati prihodnosti razvoja nobenega sistema. Tega dejstva se ne da odpraviti ne z boljšimi izračuni ne z natančnejšimi opazovanji. Ta princip je bil najprej definiran v kvantni teoriji, ki se nanaša na subatomarni nivo, nato pa še v teoriji kaosa, ki se nanaša na nivo vsakodnevnih fenomenov. O pomenu teh odkritij lahko razpravlja le filozofija.

Narava vzročnosti je metafizičen problem. Do določene mere ima nanjo vpliv fizika, ki pa je ne določa popolnoma. Čeprav je večina znanstvenikov mnenja, da so nenapovedljivosti v kvantni teoriji znamenje notranje nedoločnosti sveta, pa obstaja tudi alternativna interpretacija teorije enake empirične zadostnosti, ki nenapovedljivosti pripisuje nepoznavanju dodatnih dejavnikov ("skrite spremenljivke"), ki so nedostopni. Na izbiro med obema interpretacijama pa vplivajo metaznanstveni dejavniki, kot sta npr. ekonomski faktor in pomanjkanje ustreznih naprav za raziskovanje.

/“To pa ne pomeni, da je prihodnost neke vrste naključna loterija”/

Nenapovedljivost je lastnost, ki zadeva to, kar je moč vedeti in o prihodnjem obnašanju in česar o njem ni moč vedeti. Gre za sporen filozofski problem o odnosu med vedenjem in dejansko resničnostjo. Za vse tiste, katerih

filozofija temelji na realizmu, in med njimi se nahaja tudi večina znanstvenikov, sta vedenje in dejanska resničnost tesno povezana. Iz tega razloga je naravno, da notranje nedoločnosti interpretirajo kot znamenja, da prihodnost ni odvisna od vzrokov, ampak je odprta. To pa ne pomeni, da je prihodnost neke vrste naključna loterija. Vzroki, ki so prinašalci prihodnosti, namreč niso omejeni z znanstvenimi okviri, ki njihovo bistvo vidijo v izmenjavanju energije med določenimi komponentami. Med dodatna izvora vzrokov v svetu lahko torej umestimo tudi dejavnosti ljudi in Božje previdnosti.

V razgovoru med znanostjo in religijo se je razvila zelo živahna debata o vprašanju Božjega delovanja. Sedaj ne bomo obravnavali argumentov za posamezna stališča. Z razpravo pa je postalo jasno, da znanosti ni uspelo dokazati zaprtosti fizičnega sveta pred zunanji vzroki. Popolnoma sprejemljivo je torej sočasno resno jemati teorije fizike kakor tudi verovati v moč človekovega in Božjega delovanja.

Realistična interpretacija nedoločnosti ustvarja o vesolju vtis, da je to svet v postajanju, v katerem prihodnost ni neizogibna posledica preteklosti. Obstaja namreč veliko različnih vzrokov, ki sodelujejo pri njenem nastanku: naravni zakon, človeška intencionalna dejanja, Božja previdnost. Če je torej izvor odprtosti skrit v megljeni nedoločnosti procesov, dogodkov ni mogoče jasno in enostavno analizirati in identificirati. Ni mogoče z gotovostjo ugotoviti, ali je neki stvari vzrok narava, človekovo intencionalno dejanje ali pa Božja previdnost.

Reflektiranje sveta v postajanju je privedlo nekatere teologe do tega, da so ponovno premislili odnos Boga do časa. Bog v nasprotju z ustvarjenimi bitji ni podvržen času. V Bogu mora zatorej zagotovo obstajati večno brezčasna dimenzija. Klasična teologija je Boga v celoti postavljala izven časa, tako da

je imel pred svojimi očmi celotno vesoljno zgodovino. Vendar pa nam Biblija podaja Boga v drugačni podobi. V svetopisemskih zgodbah se Bog neprestano vpleta v razvijajočo se zgodovino. Enako lahko domnevamo tudi o Stvarniku sveta razvijajoče se rodovitnosti.

### Čudeži

V razpravi med znanostjo in religijo se pogosto pojavi vprašanje čudežev. To vprašanje mora krščanstvo vzeti zelo resno, saj je v jedru njegove teologije Kristusovo vstajenje od mrtvih in njegov vstop v neminljivo življenje v slavi.

Trditve o čudežih presegajo predstavo o Bogu, ki deluje znotraj narave, saj zahtevajo vero, da Bog včasih deluje na edinstven način. Čeprav znanost predvideva, da se običajno zgodi le to, kar se tako ali tako vedno dogaja, pa ta domneva ni zadostna, da bi lahko izključila možnost edinstvenih enkratnih dogodkov. Vendar pa čudeži za teologijo predstavljajo določen problem, saj si ni mogoče predstavljati, da bi Bog deloval kot nekakšen nebeški čarovnik, ki bi muhasto uporabljal svojo božansko moč za bahanje. Čudež se lahko zgodi le v racionalnih in zanesljivih pogojih, ki so jih ustvarile edinstvene okoliščine. Pri tem

gre za dogodek, pri katerem se razodenejo večje globine Božje narave kot pa pri normalnem razodetju. V tem smislu Evangelij po Janezu čudeže imenuje "znamenja".

Prisotnost čudežnega je potrebno povezati z novim obdobjem v zgodovini stvarjenja, enako kot raziskovanje novih sistemov v fizičnem svetu pripelje do odkritja popolnoma nepričakovanih lastnosti (tak primer je dualizem svetlobe, ki kaže tako naravo delca kot tudi naravo elektromagnetnega valovanja). Znanstveniki se po razumnosti določenih pojavov ne sprašujejo nagonsko, saj ne morejo vedeti, kakšne oblike lahko racionalnost pravzaprav zavzema. Fizični svet je že velikokrat preveč presenetil, da bi bilo takšno spraševanje sploh še primerno. Zatorej znanstveniki raje postavijo naslednje vprašanje: "Zakaj misliš, da se je to zgodilo?" Takšno praševanje je veliko bolj odprto. Tudi bolj zahtevno, saj zahteva predložitev dokazov. V razpravi med znanostjo in religijo je k vprašanju čudežev potrebno pristopati na podoben način. Ni prav, da se a priori zavrne možnost njihovega obstoja, prav tako pa tudi ni ustrezno, če se sprejme vero vanje brez predhodnega kritičnega razmisleka.

Prevedel: Borut Pohar

# Koran in božji zakon<sup>1</sup>

O resničnem izvoru Korana smo poučeni slabše, kot nam daje misliti muslimansko izročilo.<sup>2</sup> To namreč pripoveduje lepo zgodbo o sprva ustnem sporočilu, ki je bilo kasneje po delih zapisano na različne podlage. Proti razhajanjem med različnimi pripovedovalci Korana naj bi kalif Osman (644-655) besedila zbral in "izdal". Kalif je takrat tudi zaukazal požig vseh drugih verzij. Jezikoslovci so do tega izročila bolj nezaupljivi, a prihajajo do ekstremnih zaključkov v obe smeri: eni imajo Koran za pozno besedilo, sestavljeno po delih in odlomkih, ki naj bi do dokončne oblike prišel šele pod kalifom Abd al-Malikom (685); drugi pretiravajo v muslimanskem izročilu in nastanek nekaterih besedil pripisujejo celo Preroku samemu<sup>3</sup>.

Najstarejši časovno določljivi rokopisi Korana so segali v 8. in 9. stoletje vse do odkritja v veliki mošeji v Sani v Jemnu leta 1972, ki je omogočilo identifikacijo besedil iz časa malo pred letom 750<sup>4</sup>. Najstarejši ohranjeni odlomki kljub temu ostajajo napisani na Kupoli na skali (imenovani "Omarjeva mošeja") v Jeruzalemu, ki je bila zgrajena leta 691. Pri tem lahko govorimo, da so bolj kot koranska napisana v koranskem slogu, saj se ne ujemajo popolnoma z besedili, ki jih imamo.

## Literarna zvrst in izvor

Koran se takšen, kot ga poznamo, če vzamemo za izhodišče zadnje, najkrajše, a verjetno najstarejše sure, začne z grožnjami v apokaliptičnem slogu, ki jih spremljajo opisi konca sveta. Opozorila se opirajo na primerjave z usodami predhodnih prerokov iz Svelega pisma ali arabskih legend.

V Koranu ne najdemo dejstev v pravem pomenu, se pravi dejstev, ki bi nas po premisah pripeljala do nekih splošnih zaključkov. Veliko raje uporablja analogije na osnovi znakov in s tem precej dobro naznanja najočitnejšo značilnost razmišljanja, ki prevladuje v kasnejši koranski misli, analogijo (*gijas*).

Če smo dosledni, Koran ne vsebuje niti zgodb. Razen Jožefove zgodbe, ki se začne z obljubo, da je ta zgodba najlepša od vseh, nobena pripoved ni povedana od začetka do konca. Poleg tega je logični vrstni red pogosto pomešan. Noben zaplet ni izviren in se za takšnega niti nima. Vse zgodbe prihajajo od drugod in so drugje, v prejšnjih svetih knjigah in tudi v Midrašu ali apokrifih Nove zaveze. Koran se predstavlja kot potrditev (*tasdik*) prejšnjih pripovedi. Vsebuje torej bolj nekaj, čemur bi jaz rekel *parapripovedi*, variacije na teme, ki naj bi bile znane in prepričujejo bolj s slogom kot z zgradbo pripovedi.<sup>5</sup>

Koran naj bi se razlikoval od popolnoma človeških pripovedi in besedil. Besedilo, ki ga imamo, večkrat omenja *kitab*. Beseda v klasični arabščini pomeni "knjiga". V Koranu pa se zdi, da ne gre toliko za podlago, prekrito z znaki, temveč bolj za splošno idejo vnaprej pripravljenega besedila, ki je kasneje samo na glas oznanjeno.<sup>6</sup>

Za razliko od judovske in krščanske Biblije, ki sta napisani po navdihu, je Koran napisan po nareku. Mohamed zelo jasno zanika svoje avtorstvo. Sel (*rasul*) je tisti, ki mu ga je prenesel. Spustil ga je na prerokovo srce.<sup>7</sup> Sel je včasih imenovan Duh svetosti, včasih zvesti Duh in enkrat celo z lastnim imenom,

Gabriel.<sup>8</sup> Odlomek, ki se nanaša na konkretne okoliščine tega razodetja, je zelo nejasen.<sup>9</sup>

V krščanstvu ideja navdiha ne sloni na rezultatu oznanjenja ali pisanja, temveč na subjektu, ki ga prejme: prerok, medtem ko moli ali piše, prejme navdih, zaradi katerega oznani ali zapiše sporočilo. Človeška spodbuda navdiha ne prekinja in je kvečjemu notranje razsvetljena. In še to izključno glede sporočila, ki ga mora prenesti. Prenašalec je lahko zmotljiv; njegovo sporočilo, ki vsebuje nauk o Bogu in ravnanju, bo ostalo pravo, čeprav je njegov pogled na svet zastarel. V islamskem svetu pa Prerok nikakor ni avtor Korana. Je le pasivni prejemnik. Opisan mora biti kar se da neokrnjeno, brez kakršnihkoli vplivov.

Dobršen del tradicionalne Mohamedove biografije je bil sestavljen v skladu s to zahtevo. Tako je prizor o začetkih razodetja umeščen v zelo staro serijo pripovedi, s katerimi se neuradni govorec, ki mu to ni poklic in ni član ceha rapsodov ali prerokov, sklicuje na nadnaravno avtoriteto. Heziod v Grčiji in Amos v Izraelu v bolj ali manj istem obdobju uporabljata enake prijeme v pripovedih, ki imajo podobno zgradbo: preden priznata svoje amaterstvo, se sklicujeta eden na YHWH, drugi na Muze.<sup>10</sup> Izročilo poroča o pogovoru med Mohamedom in Gabrielom, v katerem Mohamed, preden je prisiljen izpolniti ukaz, pravi, da ni zmožen "oznanila". Precej vznemirljivo primerjavo najdemo pri začetkih anglosaškega pesnika Caedmona, ki je avtor poetičnih parafraz Spisov, kakor jih podaja Beda Častitljivi (umrl leta 735)<sup>11</sup>. Vzdevek "al-Amîn", ki naj bi ga Mohamed prejel, pomeni zelo natančno: ta, ki nedotaknjeno vrne, kar mu je bilo dano v shrambo. Pomen pridevnika, ki verjetno označuje preroka poganskih narodov (*umî*), se navadno prevaja kot "nepismen"<sup>12</sup>. Podobno, kot je morala biti Marija devica, da se je lahko zgodilo Učlovečenje, se Preroka ni

smelo dotakniti nobeno pisanje, da se je lahko zgodilo "vknjiženje".<sup>13</sup>

### Status

Prva posledica je misel, da je Koran neposnemljiv. Na več mestih se pojavi isti izziv, z isto shemo: "Naj kar dodajo eno ali deset sur ali poročil (*hadit*), na primer o tem, kaj je Mohamed nedavno rekel, pa naj kličejo koga drugega kot Alaha, če so iskreni!" Ta izziv privede do pozitivne trditve: ne ljudje ne demoni ne zmorejo dodati nič takšnega, pa četudi bi se v tem poskusu združili.<sup>14</sup> Te vrstice bodo osnova za kasnejšo uveljavitev dogme o neposnemljivosti Korana in še natančnejše ideje, po kateri Alah ljudi dela nemočne (*idžaz*), da bi mu ne mogli postati enakovredni.<sup>15</sup> Bakillani, "teolog" s konca 10. stoletja, primerja Koran z mojstrovinami arabske književnosti; medtem ko so za Zahodnjake slednje očitno višje kakovosti, on pokaže, da je nasprotno<sup>16</sup>. Najdemo celo svobodomiselnije, ki naj bi bili sprejeli izziv in skušali napisati parodije (*mu'arada*) Korana in seveda pri tem popolnoma pogoreli<sup>17</sup>. Ta neposnemljiva popolnost Korana je največji, če ne celo edini čudež, na katerega se sklicuje koranska dogmatika: stalni čudež, nenehno dostopen vsakomur, ki bi se o njem rad prepričal.<sup>18</sup>

Druga posledica je, da interpretacija Korana postane problematična zadeva. Čeprav so jo v začetku redno prakticirali, interpretacija Korana (*tafsir*) postane sumljiva od prvega stoletja dalje. Sprejemljiva bo izključno na osnovi potrjene tradicije; podobno kot velja za pravno tradicijo. Na vprašanje o pomenu kakega odlomka se bo kolega zadovoljil z odgovorom: "Bog je jasno povedal, kar je hotel" (*kad asaba 'Lahu bihi aladhi arada*)<sup>19</sup>.

Zadnja posledica je, da mora biti vse v Koranu resnično. Vsebovana naročila so Alahova in samo njegova; interpretirati jih bo mogoče le v okoliščinah njihove izpolnitve. Niti

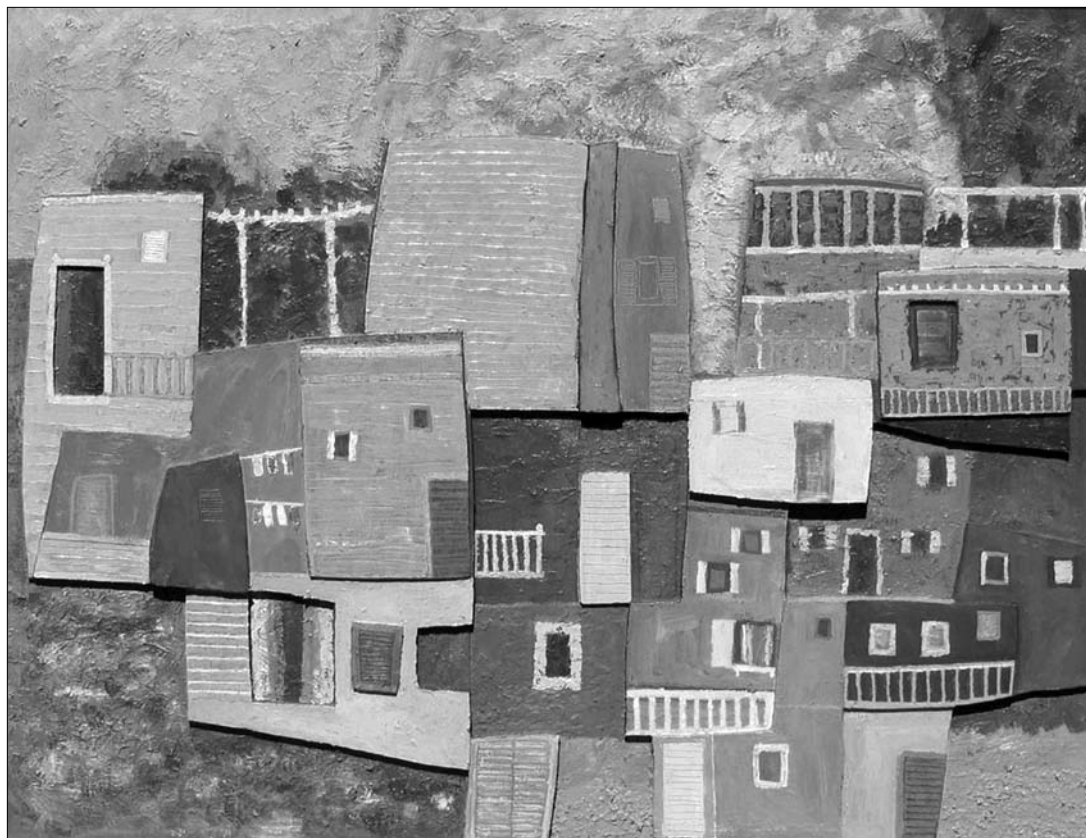
slučajno jih ne smemo podvreči presoji kot v primeru pravične sodbe in vložiti priziva na zakonodajalca. To daje koranskim naročilom popolnoma drugačno težo od svetopisemskih, čeprav je njihova vsebina včasih identična.

Značilen primer za to je ženska tančica, ki se pojavi tako v Koranu kot v Novi zavezi, na kar je bilo večkrat opozorjeno. V prvem govoru Alah in zapoveduje vernim ženam, naj "spustijo svoje tančice na prsi" ali naj "se dostojno oblačijo".<sup>20</sup> V Novi zavezi Pavel precej na dolgo in deloma nejasno razvija govor, v katerem tudi on veli ženam, naj bodo pokrite, ko molijo (1 Kor 11,3-16). Vsebina priporočila je precej podobna, kljub temu pa besedilo iz pisma ni božja zapoved, ampak Pavlov nasvet. Namen avtorja, ki

ženam predpisuje, da so spodobno oblečene, lahko interpretiramo in njegov nasvet priredimo v skladu s kriteriji, ki so v veljavi v nekem času in prostoru. Ko pa je avtor koranskih ukazov Alah osebno, potem težko doumemo, kako bi lahko interpretacija presegla vprašanje dolžine ali gostote tančice, sploh pa vprašanja, za kateri del telesa in kakšen tip oblačila natančno gre. Poskusiti priti od črke do nedoumljivega namena Boga zakonodajalca je nepredstavljivo. Na splošno rečeno, tudi če koransko pravo uporabi interpretacijo, te nima za pravni vir.<sup>21</sup>

### Zakonodaja

Koran vztraja pri tem, da je treba ubogati božje ukaze; opominja na strašno usodo tistih, ki v preteklosti niso ubogali in ki še čaka



Irena Podobnik: Procida, olje na platnu, 2005.



nasprotnike Preroka. Vsebina teh ukazov pa je predstavljena zelo diskretno.

Ne zdi se, da bi Koran v svoji celoti predstavljal "zakon". Ideja ni jasna. Kar včasih prevajamo z besedo "zakon", je *furkan*, ki brez dvoma pomeni "odrešitev" in ki bo kasneje v pomenu besede "razločevanje" označevala Koran v celoti.<sup>22</sup> Medtem pa naj bi po izročilu, ki sega v dobo Abasidov, koransko sporočilo že od vsega začetka šteli za "zakon": "monoteist" (*hanif*) Varaka ibn Navfal naj bi v prvih Mohamedovih razodetjih prepoznal veliki *namus* (iz grškega *nomos*; "zakon"), ki je bil dan Mojzesu. Izvor izraza lahko brez dvoma iščemo v evharističnih liturgijah vzhodnih Cerkva, ki so vzporejale izraza "ki ga je poklicala postava (*dia nomou*)" in "ki so ga poučili preroki", s čimer so nakazovale, da bi lahko bil Nomos lastno ime. Vsekakor so grško besedo *nomos* kasneje razumeli kot arabski izraz za angela Gabriela.<sup>23</sup> Sicer pa ena izmed prvih krščanskih kronik, ki omenja islam, govori o "edinosti zakona", ki jo je prispeval Mohamed. Najstarejši nemuslimanski pričevalci o njegovi zgodovini ga redno predstavljajo kot zakonodajalca.<sup>24</sup>

Koransko sporočilo vsebuje novo politično in družbeno razdelitev; prinaša novo definicijo medčloveških odnosov. Poslednja sodba, ki naj bi bila po začetnih Mohamedovih napovedih takojšnja, naj bi razpustila družbene vezi: nihče ne more za nikogar posredovati, na primer gospodar za stranko.<sup>25</sup> Po drugi strani splošna sodba predpostavlja merila, ki so skupna vsem ljudem in po katerih bo vsak posameznik nepristransko sojen.<sup>26</sup>

Oblikovanje skupine vernikov, ki so sprejeli Prerokovo napoved, ta položaj spremeni: radikalna osamitev je za poslednjo sodbo veljala v eshatološkem smislu; zdaj je predstavljena v politični vsakdanjik. Namesto da bi se postavili nasproti Bogu, ki sodi, je vsak postavljen nasproti Mohamedu, ki novaci. Bratje in starši lahko postanejo sovražniki;

pripadnost skupini mora torej nastopiti pred sorodstvenimi vezmi. Jezus je že relativiral družinske vezi. Islam prav tako privede do ponovne razdelitve družbene pripadnosti. Osamitev vernikov je v tem primeru močnejša kot pri judovstvu ali krščanstvu.<sup>27</sup> Globlje razpuščena družbena masa se bo lahko izoblikovala na drugačen način.

Pravila sodbe, ki so sprva nejasno izražena v napovedih v Meki, so pojasnjena v Medini. Cilj Mohamedove pridige ni bil vzpostavitev zakonodaje; resnično islamsko pravo je bilo izpeljano pozno in je od nje le delno odvisno. Res je, da so vrstice zakonodajne narave redke, so pa dolge in brez ponavljanj, kot je to pogosto pri drugih. Nekatera naročila imajo kljub vsemu zakonodajno vrednost.<sup>28</sup> Koran jih imenuje "zapovedi" ali "Božji zakoni (*hudud*)". Predvsem gre za predpise, ki urejajo obrede in bogoslužje.<sup>29</sup> Zastopano je predvsem pravo s področja civilnega prava, kjer najdemo pravila glede dediščine, dolgov (ki jim je posvečena najdaljša vrstica v vsem Koranu), prepoved fermentiranih pijač in prepoved določene igre. Dodelani so še predpisi glede poroke, odslovitve žene, predpisi glede oblačenja žensk, kamor sodi tudi tančica.<sup>30</sup>

Pravila iz Medine so bila prav tako izrečena v skladu s točno določenimi primeri. Komentatorji o njih poročajo kot o strogo posameznih okoliščinah Mohamedovega življenja, kot na primer zgodba o Ajši, ki je obtožena prešuštva. Vrstice, ki jo spoznavajo za nedolžno, služijo kot osnova za sprejem kazni: krivcu se naloži sto udarcev z bičem – ampak samo, če so prisotne štiri priče, kar znatno oteži kaznovanje.<sup>31</sup>

Vse omenjene točke nenehno povzročajo težave. Tako se kljub uradni prepovedi muslimankam, naj se ne poročijo z nezvestim možem, Ibn Masud, Mohamedov sodelavec, zadovolji s tem, da svojo sestro roti, naj tega ne stori, ne da bi Koran pri tem sploh ome-

njal. To nam daje misliti, da besedilo, ki ga beremo danes, takrat še ni obstajalo.<sup>32</sup> Po haditu naj bi se Mohamed postavljal s tem, da je z vso strogostjo ohranil svetopisemsko kamenjanje prešuštnic, ki so ga bili Judje v praksi že zdavnaj opustili. A Koran, kot ga poznamo danes, govori samo o bičanju. Potrebno je bilo torej iznajti "vrstico o kamenjanju", popolnoma virtualno vrstico, ki naj ne bi bila vključena v pisno zbirko razodetij.<sup>33</sup>

### Redefinicija družbenih vezi?

Zaporedoma se lahko ustavimo pri vezeh, ki po Aristotelu "zakonsko skupnost" postavljajo za osnovno celico države: vez med moškimi in žensko, med očetom in otroki, med gospodarjem in sužnjem<sup>34</sup>.

Med moškimi in žensko je neenakost očitna: "Moški so zaščitniki žensk, ker je Alah odlikoval ene nad drugimi."<sup>35</sup> V primerjavi z antičnim moralnim prepričanjem, ki ga izraža na primer sveti Pavel (1 Tim 2,11-12), to ni nič izrednega. A nasproti pogostim trditvam to pomeni korak nazaj v primerjavi s položajem pred nastopom islama. Tako način, na katerega je Hadidža prevzela pobudo in Mohamedu ponudila zakon, priča o svobodnih običajih, ki jih razodetje ni odobravalo. Srednjeveški muslimani včasih pokažejo, da se zavedajo teh omejitev. Pisatelj Džahiz v 9. stoletju na primer opaža, da so se moški in ženske med seboj lahko svobodno pogovarjali, dokler Mohamed svojim ženskam ni zapovedal pokrivala.<sup>36</sup> Neumna in še vedno preveč razširjena legenda Koranu pripisuje ukaz, da je treba ženo redno pretepati: omenjena vrstica se omejuje na pretepanje tistih, ki so osumljene nezvestobe. Ženska je glede deleža dediščine, ki ji pripada, in glede na dopustnost svojega pričevanja vredna pol moškega.<sup>37</sup>

Pogostokrat se omenja, da naj bi se Koran uprl ubojem majhnih deklic in prepovedal, da bi jih žive zakopali. Takšna praksa je precej pri-

sotna pri zelo revnih ljudstvih, tako tudi na Kitajskem. Nimamo podatka o njeni razširjenosti niti o njenem pojavljanju v predarabskem svetu. Obstaja odlomek, ki se ga pogosto razume, kot da govori o živo pokopani deklici (*al-mavuda*), a lahko bi šlo za splav. Na splošno je detomor prepovedan, tako punčk kot fantkov. Alah obljublja, da bo končal revščino, ki je izgovor zanj.<sup>38</sup> Dejansko se je ta praksa zmanjšala, ne toliko zaradi moralne kot ekonomske revolucije: arabski osvajalci so zamenjali predhodne elite in kot one zaživelji na račun kmetov podvrženih dežel. Na ta način so se lahko odrekli omejevanju rojstev.<sup>39</sup>

Pogosto se koranskemu sporočilu pripisuje velika skrb glede "družbene pravičnosti". Neenakost med gospodarjem in sužnjem se predpostavlja kot družbeno dejstvo. Ali Koran svetuje, naj to ostane nedotaknjeno? Vrstice so dvoumne: "Alah nekatere ljudi boljje oskrbi kot druge. A tisti, ki prejmejo več, ne dajejo tistim, ki so jim podrejeni (svojim sužnjem), njihove potrebe pa so enake. Zakaj niso hvaležni za Alahovo blagodat?" Ta stavek lahko razumemo kot ukaz: odkloniti Alahovo blagodat pomeni ne ohraniti njegovih darov; lahko ga vidimo tudi obžalovanje: odkloniti pomeni to, da ga ne moremo posnemati. Lažje je v stavku videti preprosto, moralno nevtralnno trditev. K temu nas napeljuje primerjava: kakor bogati ne delijo svojih dobrin revnim, tako Alah ne prepušča svojega dostojanstva lažnim bogovom.<sup>40</sup>

Ali je Mohamed mislil na razdelitev bogastva v korist revnih? Zdi se, da so bili njegovi prvi pristaši mladi in revni, rekli bi propadli in marginalci. Neposredno lahko to vsekakor domnevamo, glede na to, kako so Noetove učence opisovali njihovi nasprotniki: "najmanj vredni med nami". Tudi prvih kristjanov sveti Pavel ne opisuje preveč laslavsko. Dejstvo je sprejemljivo za sociologe: revolucije svojo delovno silo najdejo pri tistih, ki nimajo kaj izgubiti.<sup>41</sup>



Irena Podobnik: **Mediterransko mesto**, olje na platnu, 2007.

Prav tako bi lahko rekli, da se je Prerok postavil na stran uglednejšev iz Meke, ko je islamiziral romanje, ki je bilo vir dohodka za državo, in celo, da je izigral Kurajše s tem, da je izločil vso versko in trgovsko konkurenco, ko je centraliziral bogoslužje. Podobno so storili izraelski kralji, ko so se povezali z jeruzalemskimi duhovniki. Zdi se celo, da je Mohamedov dogovor s sonarodnjaki razočaral nekatere njegove najrevnejše pristaše, ki naj bi se zatekli na obrežja Rdečega morja in se tam preživljali kot roparji. Izdajali naj bi se za muslimane, ne da bi priznali Mohamedovo avtoriteto. Tako vse do zavzetja Meke. Navsezadnje Mohamed ni prav nič spremenil položaja meške družbe.<sup>42</sup> Veliki preobrati so bili bolj posledica osvajanj.

## **Rojstvo države**

Politična dimenzija Korana izhaja iz naročil, ki so na prvi pogled moralne narave. Za primer lahko vzamemo eno od številnih vrstic o miloščini (*sadaka*). Na splošno naj se podari tisto, kar nam je "odveč", presežek. Obenem je količina določena: petina plena.<sup>43</sup> Večkrat je omenjeno, komu je miloščina namenjena: "bližnjim, sirotam, revežem, 'popotnikom', beračem (ujetnikom?)" ; "staršem, bližnjim, sirotam, revežem, bližnjemu ali daljnemu sosеду, prijatelju, 'popotniku' in 'morda ujetnikom' (kot odkupnina za sužnje)" ; "Alahu, njegovemu poslancu in njegovim bližnjim, sirotam, revežem, 'popotnikom'" .<sup>44</sup> Težko je razumeti, kako je lahko Alah osebno prejemnik miloščine. V vsakem primeru je za Preroka dolžna skrbeti skupnost.

Podrobnejši seznam kasneje služi kot osnova za zakonodajo. Glede na to vrstico bo miloščina pripadala "siromakom in ljudem v stiski, tistim, ki jo zbirajo, tistim, katerih srce je treba pridobiti (pridobiti njihovo naklonjenost), za odkup sužnjev, za preza-dolžene, za bojevnike na Alahovi poti ali 'sinove poti', za popotnike, potrebne pomoči". "Sinovi poti" so za razlagalce popotniki. Gre za Alahovo "pot", se pravi pot, po kateri se muslimani bojujejo s svojimi sovražniki.<sup>45</sup> V trenutku, ko v Medino prispe skupina beguncev, miloščina postane neke vreste revolucionarni davek; v drugem kontekstu, v kontekstu utrjenega mesta, bo imela miloščina funkcijo prerazdelitve. A država je že tu: seznam prejemnikov sestavlja oris državnega aparata.<sup>46</sup> Zadošča že, da vrstico prevedemo s sodobnimi izrazi in brez olepšav: davek je namenjen voditeljem, finančnim uradnikom, propagandi, socialni varnosti in vojski.

Ena izmed vrstic, ki je položena v Alahova usta, vsebuje hvalospev prvi muslimanski skupnosti: "Vi ste najboljša skupnost (*uma*), ki je bila kdajkoli ustvarjena za ljudi ..." Razlog, ki sledi, je presenetljiv. V bistvu bi pričakovali pojasnilo v smislu "delate dobro in izogibate se zlu". V resnici pa je pisano: "... predpisujete, kar je primerno, [in] prepovedujete, kar je vredno graje [...]"<sup>47</sup> Ta vrstica bo osnova za kasnejšo uvedbo ukaza, ki zapoveduje dobro in preprečuje zlo, ki je postavljen v osrednji del v času mutazilizma. Glede na posamezen primer se bo treba zadovoljiti z roko, ki potiska ali zadržuje, zaradi pomanjkanja navodil se bo treba zadovoljiti z besedo, ki svetuje ali odsvetuje, in v skrajnem primeru z namero srca, če ni najti nič bolj konkretnega. Iz tega bo kasneje izšla prava kazuistika.<sup>48</sup> V svojem izvornem kontekstu vrstica predpostavlja, da ima skupnost moč izvajati prisilo nad bližnjim in torej že tvori neke vrste državo. Vsekakor je zanimivo dejstvo,

da je narava odnosa do dobrega politična, in ne moralna. Ne gre za to, da sami sebe merimo in določamo po dobrem, ampak za to, da bližnjega podvržemo dobremu.

### Politična teologija in antropologija

Sporočilo, ki ga Koran posveča Bogu, vsebuje politični vidik, a še močnejša in vplivnejša je prisotnost politike v načinu, na katerega obravnava Boga. Koranski Bog je "političen" v svojem jedru. V začetku prejšnjega stoletja je Julius Wellhausen glede tega podal šokantno formulacijo: "Alah je 'personifikacija državne oblasti'."<sup>49</sup> Državne prihodke tako od Mohameda naprej imenujejo "Alahove dobrine", in to z izrazom, ki napoveduje drznost Hobbesove razlage besede *holy* kot verske ustreznice tega, kar se v kraljestvu določa z besedo *public*.<sup>50</sup>

Zelo poudarjen Alahov atribut je vsemogočnost.<sup>51</sup> Res je, da je ideja prisotna tako v Stari (1 Mz 18,14) kot v Novi zavezi (Mt 19,26; Lk 1,37) in si je utrla pot vse do Creda, v katerem kristjani izpovedujejo "Očeta vsemogočnega (*pantokrator, omnipotens*)". Ampak v krščanstvu je vsemogočnost oblika očetovstva. Krščanski Bog je vsemogočen v vlogi Očeta. Njegova vsemogočnost nima drugega cilja kot utrditi njegovo očetovstvo. Bog je dejansko zmožen vsako bitje povabiti, da z njim vstopi v sinovski odnos. In Bog lahko pokaže celoten odrešenjski načrt, da bi vsaka kreature mogla spoznati dobro, ki ga vsebuje sprejem sinovskega odnosa. V islamu Alah ni oče, je samo vsemogočnost. Stvarstvo ne razkriva Stvarnikove lepote, temveč njegovo vsemogočnost. Njegova moč se izraža prej v njegovih destruktivnih kot konstruktivnih zmožnostih.<sup>52</sup>

V Koranu je Alahova vsemogočnost eksplisitno postavljena "na zemljo"; upirati se mu pomeni želeti "prignati (Alaha) do nemoči na zemlji". Alahova volja naj se zgodi "kakor na zemlji tako v nebesih", enako kot

v *Očenašu*. V krščanstvu je izpolnitev volje prepuščena Božji iniciativi in "naj se zgodi Tvoja volja" v resnici pomeni "stori Svojo voljo". Koran voljo pojmuje kot umestitev zemeljskega kraljestva te volje s pomočjo pokorščine, ki jo dolgujemo Preroku. Zato odkloniti njegovo voljo pomeni privesti Alaha v nemoč.<sup>53</sup> Božja vsemogočnost se izvršuje preko zemeljskega kraljestva, ki upravičuje uporabo sile: znana koranska formula "v religiji nobene prisile" niti slučajno ni prepoved, ampak vdana ugotovitev dejstva; velja samo kot avtorizacija za pristop k islamu, ne pa tudi za izstop iz njega.<sup>54</sup>

Ideja o "tiraniji" (*zulm*) se uporablja za krivične vladarje, a ne zato, da bi Koran kritiziral njihov odnos do podrejenih kot v Svetem pismu, kjer Bog posreduje, da bi osvobodil svoje ljudstvo. Faraon je "tiranski" v odnosu do Alaha, in ne v odnosu do Izraela ali njegovega ljudstva.<sup>55</sup>

Zapisano je bilo, da muslimanska antropologija izhaja s področja prava.<sup>56</sup> V tem, kako odnos med človekom in ostalimi bitji pojmuje kot odnos gospodarja do podložnika, je antropologija Korana predvsem "politična". Glede na vsebino se ne razlikuje od svetopisemske vizije, razlikuje se v načinu: podvreči si preostanek stvarstva je v Svetem pismu naloga, izražena v velelniku. V Koranu je ta podvrženost doseženo dejstvo, saj je Alah to poprej že storil: "Mar ne vidiš, da vam je Alah podredil vse, kar je na zemlji?" Medtem ko Geneza predstavlja Boga, ki Adama uči imena živali, ki mu jih sproti predstavlja, Alah v Koranu ta imena narekuje.<sup>57</sup>

Veliko se je razpravljalo o nazivu "kalif", ki so ga dodelili človeku. Marsikaj v teh razpravah bi bilo primerno omiliti. Kjer se izraz pojavi, je uporabljen absolutno, brez osebkovega prilastka, in zveza "Alahov kalif" se ne pojavi. Glede na to, da je beseda izvorno pomenila namestnika nekega ozemlja, ki

je bilo zapuščeno, in ne predstavnika ali odposlanca, se zdi, da je bil človek v resnici zamišljen kot namestnik ... angelov.<sup>58</sup>

### Funkcija legitimnosti

Na podlagi splošne teorije o oblasti Alah sam uveljavlja neko konkretno oblast, in sicer Mohamedovo: iz Mohamedovih ust Koran zahteva poslušnost Alahu in Preroku. Osemkrat je zapisano: "Pokoravajte se Alahu in poslancu!"<sup>59</sup> Islamski prerok nato samo prevzame držo, ki jo ima za tipično držo vsakega preroštva. "Bojte se Alaha in mi bodite poslušni!" so govorili že Noe, Hud, Salih, Lot in Šuhajb.<sup>60</sup> Zdi se, da je izven Korana formulo uporabil Mohamed, ko je v svojem imenu govoril različnim arabskim skupinam, kot na primer v različnih pismih, ki so nam ohranjena – pod pogojem, da so pisma avtentična. Nobena oblast nima večjega obsega, kajti njene kazni so takojšnje in dokončne: tisti, ki uboga Alaha in njegovega preroška, si zasluži raj, tisti, ki ne uboga, je obsojen na pekel<sup>61</sup>. Hadit se v svoji strogosti opira na dejstvo, da se upreti Mohamedu pomeni upreti se Bogu samemu: "Kdorkoli se upre Mohamedu, se upre Bogu."<sup>62</sup>

Potrebno je tudi, da se oblast lahko prenese na nekoga, ki ni prerok. Koran to dovoljuje. Najjasnejši odlomek na to temo, ki je dobil ime "vrstica voditeljev [emirov]", pravi: "Bodite poslušni! Bodite poslušni poslancu in svojim starešinam."<sup>63</sup> Težava je seveda v vprašanju, na koga se ta nejasna formula nanaša. Jasno je, da gre, odvisno od okolja, za generale ali učenjake in da ima vsak izmed njih svoje zahteve. Glede na obdobja imajo te zahteve manjši ali večji medsebojni vpliv.<sup>64</sup>

Vsebinska poslušnosti ni vedno natančno določena, toda božja oblast se uresničuje v oblasti poslancev: "Alah svojim poslancem prepušča oblast, nad komer hoče."<sup>65</sup> V Koranu so tudi zametki kazenskega prava. Kaz-

novanje nevernikov ni samo *post mortem*: pekkel je v Koranu opisan z bogato izbiro podrobnosti in nekatere izmed njih presenečajo muslimane same, na primer, da "jim bomo kožo brž, ko se jim bo prežgala, nadomestili z novo",<sup>66</sup> v slogu Prometejevih jeter. Še za to življenje je naštetih nekaj zelo konkretnih kazni: "Tiste, ki se vojskujejo proti Bogu in njegovemu poslancu in ki delajo nered na zemlji, kaznujte tako: bodisi jim odsekajte eno roko in nasprotno nogo ali pa jih izženite iz dežele."<sup>67</sup> Neverniki že s svojo nevernostjo sodijo izven splošnega človeštva; so "najhujši izmed živali"<sup>68</sup>.

Vendar Koran nekaj stvari predstavlja kot *prazno ali odprto legitimnost, ki čaka na vsebino, da jo napolni*. Vprašanje prenosa oblasti ni rešeno, kakor ni rešeno vprašanje njenega izvajanja. Iz Korana ne moremo sklepati niti o obliki oblasti, ki bi jo Alah želel: monarhija, aristokracija ali demokracija. Nasprotno pa najdemo idejo politične oblasti, ki jo izvršuje sam Alah. V Koranu se vprašanje zemeljskega zastopnika sploh ni postavilo, saj tudi ni bilo potrebno, ker je bil tu Mohamed, ki je neposredno izvajal oblast nad svojo skupnostjo. Njegova smrt zato predstavlja razveljavitveno težavo. Ni težko razumeti, zakaj je bilo tako težko oznaniti njegovo smrt, kot se govori o Omarju in Osmanu: oba sta bila pripravljena takoj razširiti novico, da je bil Mohamed, tako kot neke vrste "koranski Jezus", povzdignjen k Alahu ali da je, po vzorcu, ki je kasneje v šii-zumu zbujal pozornost, "prešel v zakritje"<sup>69</sup>. Samo Mohamedov tast Abu Bakr, ki naj bi postal prvi kalif, naj bi ju prisilil, da sta sprejela neizogibno resnico. Uganemo lahko tudi, zakaj se islam, ki z naraščajočim pompom proslavlja Prerokovo rojstvo, ne spominja njegove smrti – medtem ko budizem slavi Budovo in ko je v osrednji del krščanskega kalendarja postavljena Kristusova smrt – ki ji sicer res sledi vstajenje.<sup>70</sup>

Osrednja težava islama, kar se tiče politike, težava, ki se skozi zgodovino muslimanskih civilizacij izraža v vselej novih oblikah, je vprašanje, kako uporabiti višek legitimitete, s katero razpolaga. Kdo bo njen prejemnik, kam naj se usmeri ta masivna in strašljiva, a nestalna moč?

### Svete knjige in legitimnost oblasti

V drugih svetih knjigah najdemo formule, ki so blizu tem, ki smo jih ravnokar navedli. Stara zaveza vsebuje zgodbe o krvavih osvajanjih. V njih Bog ukazuje do zadnjega pomoriti vse premagance. Sveto pismo poroča o krutih kaznih, ki jih On zapoveduje. Božje zahteve grede včasih onstran političnih zahtev: amalečanskega kralja kljub zavlačevanju kralja Savla usmrti Samuelova roka. Bog na ta način preko preroka graja velikodušno kraljevo ravnanje.<sup>71</sup> Vseeno je to zgodovina ali celo pripoved, sestavljena iz različnih poročil. Poleg tega bo nastopilo resnično kraljestvo, ki je postavljeno v eshatološko prihodnost. Nič ne nakazuje, da bi lahko katerikoli aktualni oblasti pripisali božjo legitimiteto. Teh oblasti religija še zdaleč ne kaznuje, temveč jih prej relativizira.

Nasprotno Koran ponovno konkretizira eshatološko pričakovanje. Gre za vrstico iz Psalma: "Pravični bodo deželo podedovali."<sup>72</sup> Eshatološka obljuba je predstavljena v kontekst aktualnega osvajanja.

V Novi zavezi Janezovi spisi vsebujejo vrsto formul, v katerih Kristus trdi, da to, kar storimo njemu, storimo Očetu. Drugi odlomki uporabijo enak princip za učence. Spet drugi jasno pojasnjujejo analogijo. Eden izmed njih zahteva "posluh", ki ima gotovo svetopisemski pomen "poslušnosti": "Kdor posluša vas, posluša mene, kdor pa zavrača vas, zavrača mene. In kdor zavrača mene, zavrača tistega, ki me je poslal."<sup>73</sup> Ali lahko v tem vidimo koransko formulo, ki zahteva poslušnost Bogu in *njegovemu poslancu*? Samo

do neke mere. V Novi zavezi ni omenjena nobena zemeljska kazen. Po drugi strani je primer vodje nasproten primeru zmagoslavnega političnega voditelja. Zgodi se, da Jezus učencem obljubi neke vrste kraljestvo: sedeli bodo na prestolih in "sodili", se pravi vodili dvanajst Izraelovih rodov.<sup>74</sup> A tudi tu Nova zaveza ne preseže apokaliptičnih sanj tiste dobe ali prebivalcev Kumrana, ki so si predstavljali in celo do podrobnosti opisovali vojno med sinovi Luči in sinovi teme: obljubljeni kraljestvo je izključno eshatološko. Ta možnost se glede na obdobja doživlja bolj ali manj oddaljeno in je v vsakem primeru prepuščena Božji volji.

Do takrat Nova zaveza priporoča poslušnost oblasti na način, ki je, kot smo lahko videli, precej podoben Koranu.<sup>75</sup> Kljub temu je nujno poudariti bistveno podrobnost, ki koranske ukaze zelo približa določenim odlomkom Stare zaveze, a jih radikalno loči od

Nove: v Peteroknjžju se poslušnost, ki jo dolgujemo Bogu in preroku, ne prenaša na voditelje, razen če izhajajo iz skupnosti. Prav tako morata biti izraelski kralj in prerok izbrana izmed svojega ljudstva<sup>76</sup>. Nova zaveza pa nasprotno pridiga poslušnost voditeljem, ki niso nujno kristjani in ki v tisti dobi kristjane celo preganjajo.

\*\*\*

Primerjava med različnimi religijami kaže na velike razlike v tem, kakšno držo je vsaka izmed njih zavzela do politične instance. "Judovsko mesijanstvo je bila verska legitimnost enkratnega dogodka in ne veljavne oblasti. Podobno je bilo krščansko cesarstvo preprosta jukstapozicija dveh konceptualno različnih ureditev, ki cesarskemu režimu v bistvu ni prinesla nobene notranje religiozne osnove. Česar ne judovstvo ne krščanstvo nista mogla izumiti, je *resnično verska legitimnost*



Irena Podobnik: Mesto Noe, akril na platnu, 2007.

veljavne oblasti.”<sup>77</sup> Islam je omogočil prav takšno vrsto legitimnosti.

Prevedla: Jasmina Arambašić

1. Objavljamo odlomek iz pravkar izšle knjige: Rêmi Brague, Božji zakon, Študentska založba, Ljubljana 2009.
2. Prim. nedavno Prémare (2002) in (2004) ter Luxenbergovo revolucionarno delo (2000).
3. Prim. Wansbrough (1997); v nasprotni smeri Burton (1977).
4. Prim. Puin (1996).
5. Koran, 12, 4-101, str. 462-480; cit. vrstica 3, str. 462; III, str. 481; za razlago glej Rippin (1993), str. 250-251, in spodaj, str. 125-134.
6. Prim. Chabbi (1997), str. 74-75, 252-253.
7. Koran, 81, 19, str. 38, nato 2, 97; 26, 58, 193.
8. Zaporedno: Koran 16, 104/102, str. 414; 26, 193, str. 211; 2, 91/97, str. 754.
9. Koran, 53, 4-18, str. 83-84.
10. Amos, 8, 15-15; Hésiode, *Théogonie*, 22-34.
11. Ibn Hishâm, *SN*, I, del, str 273/106 [152] – Guillaume prevaja ”What shall I read ?“ in ne ”Ne berem“ – in Bède le Vénérable, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, IV, 24; prevod P. Delaveau, Paris, Gallimard, 1995, str. 283. Če bi se Luxenbergova (2000) teza, po kateri naj bi bil Koran najprej le lekcionar, potrdila, bi bila vzporednica še osupljivejša ...
12. Koran, 2, 73/78, str. 748; 7, 156/157, str. 643; interpretacijo ”pripadajoč ljudstvu, ki ni prejelo svetih spisov”, najdemo pri razlagalcu Baydâwîju (umrl 1286), o Koranu, 30, 1; prim. Gardet (1967), str. 227 n. 2; Di Matteo (1922), str. 90 n. 1.
13. Prim. Schimmel (1989), str. 55. O spustu knjige, ki naj bi nadomestila učlovečenje, prim. F. Rosenzweig, *SE*, II, 2, § 147, str. 186.
14. Zaporedno: Koran, 2, 21/23, str. 734, in 10, 39/38, str. 568; II, 16/13, str. 434; 52, 34, str. 49.
15. Koran, 17, 90/88, str. 392; prim. *El*, s.v. *Ijâz*, 3, del, 1044a-1046b (G. E. von Grünebaum).
16. Prim. Jeffery (1952), str. 5; Urvoy (1996), str. 112, 125.
17. Prim. S. Stroumsa (1993), str. 284-289; Urvoy (1996), str. 55-58; edini primer v Van Ess (1981), str. 154-160; prim tudi Guidi (1927).
18. Prim. na primer Averroës, *TT*, Vprašanje fizike, Uvod, str. 515.
19. Shakik b. Salama Abû Wâ'il, v Ibn Saad, *Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht*, 6. zv.: *Biographien der Kufier*, ed. K. V. Zetterstéen, Leiden, Brill, 1909, str. 67, 22-23, citirano v Goldziher (1920), str. 56. Prim. tudi Birkeland (1955).
20. Koran, 24, 31, str. 977, in 33, 59, str. 1009; prim. Mason (1976), str. 610.
21. Prim. d'Emilia (1955), str. 68.
22. Koran, 2, 181/185, str. 779; 25, 1, str. 303, v prevodu D. Massona; o besedi glej Jeffery (1938), str. 225-229.
23. Prim. Baumstark (1931), str. 565-566; Ibn Hishâm, *SN*, I, zv., str. 275/104 [153], in Bukhari, *S*, I (Začetki razodetja), 3; I, zv., str. 4, in n. 1.
24. Sébéos (malo po 661), *Histoire d'Héraclius*, pog. 30-31; citirano v Cahen (1964), str. 53; Crone and Cook (1977), str. 7; Nisem našel odlomka v Hoyland (1997), str. 124-132, str. 414, n. 87.
25. Koran 31, 33, str. 545; 44, 41, str. 172; enaka formula v besedilu v stari visoki nemščini z začetka 9. stoletja, *Muspilli*, v. 57, v A. Jollivet in F- Mossé, *Manuel de l'allemand du Moyen-Age des origines au XIV<sup>e</sup> siècle [...]*, Paris, Aubier, 1947, s tr. 297.
26. Prim. Nagel (1981), str. 60.
27. Koran, 9, 23, str. 108; prim. z navedenim zgoraj, str. 108-110, 114; prim. Donner (1981), str. 57.
28. Prim. Calder (1993), str. 218-219, potem Schacht (1983), str. 21-23.
29. Koran, 2, 183/187, str. 781, in 229-230, str. 796; 4, 17/13, str. 927; 58, 5/4, str. 1024; 65, 1, str. 971. Beseda na tem mestu nima kasnejšega pomena ”zakonitih kazni”, prim. Ibn Taymiyya, *DP*, str. 121. Glede obrednih zapovedi glej Rivlin (1934).
30. Zaporedno: Koran 4, 12/11, str. 926; 2, 282-283, str. 814-816; 2, 216/219, str. 791, nato: 2, 220/221, str. 792; 2, 226-232, str. 794-797; 24, 31, str. 1009.
31. Koran, 24, 2-4, str. 1004; za zgodbo o Ajši glej Rodinson (1994), str. 232-238.
32. Koran, 60, 10, str. 1066; prim. Crone in Cook (1977), str. 180, n. 17.
33. Bukhari, *S*, LXXXVI (Kriminalne kazni), n. 24, str. 386-387, in 37, 2, str. 397-398; prim. Di Matteo (1922), str. 82; Vajda (1937), str. 93-99; Wansbrough (1977), str. 198.
34. Aristotel, *Pol.*, I, 3, 1253b6-7.
35. Koran, 4, 38/34, str. 935.
36. Jähiz, *Kitâb al-Qiyân*, n° 14 v *Rasâ'il al-Jähiz*, éd. A. M. Hartûn, Le Caire, b.d., str. 149, citirano v Bürgel (1991), str. 286. Izločenje žensk iz javnega in družbenega življenja se je zaključilo v dobi Haruna al-Rašida, prim. Grunebaum (1947), str. 175.
37. Koran, 2, 282, str. 815, in 4, 12/11, str. 926. Enako razmerje se uporablja za odškodnino v primeru poškodb v nesreči, prim. Abû Yûsuf ya' kub, *IF*, str. 245.
38. Koran, 81, 8, str. 37; Koran 6, 152/151, str. 700; 17, 33/31, str. 382.



39. Prim. Rodinson (1994), str. 262; Morabia (1993), str. 91.
40. Koran, 16, 73/71, str. 408; Paret, str. 191. Ukaz: Masson, str. 355. Vzporednica: 30, 28, str. 424.
41. Prim. Rodinson (1994), str. 128-130; odtenki v Ammann (2001), str. 48-49; Koran II, 29/27, str. 437; na dejstvo opozarjajo že "Iskreni bratje", *E*, IV, 1 [42], § 15, 3. zv., str. 429-432. Glej zgoraj, str. 63. "Iskreni bratje" (imenovani tudi "bratje čistosti") so bili vzhodni neoplatonisti, ki so v obliki enciklopedij širili grško znanost in filozofijo (op. prev.).
42. Prim. Nagel (1981), str. 69; Bürgel (1991), str. 22, 74, 351; Antes (1982), str. 28; Djaït (1989), str. 42, 227; potem Muranyi (1973), str. 165-176; nazadnje Chabbi (1997), str. 118, 496 n. 140.
43. Koran, 2, 217/219, str. 791; prim. Paret, str. 46; nato VIII, n<sup>o</sup> 97, 42/41, str. 835; o besedi *sadaqa* prim. Jeffery (1938), str. 194.
44. Zaporedno Koran, 2, 172/177, str. 777, in 211/215, str. 789; 4, 40/36, str. 936; 8, 42/41, str. 835 in 59, 7, str. 977-978.
45. Koran, 9, 60, str. 1091-1092; prim. na primer Ibn Taymiyya, *DP*, str. 33-34; prim. Paret, str. 38.
46. Abd ar-Raziku, ki skuša dokazati, da je bila prvotna skupnost nedržavne narave, ne uspe prikazati niti okrnjenosti institucij, ki je nihče ne zanika; prim. *IFP*, II, 5, 12, str. 107.
47. Koran, 3, 106/110, str. 884.
48. Prim. Cook (2001).
49. Wellhausen (1902), str. 5.
50. Prim. Nagel (1981), str. 97; Lambton (1981), str. 13; Hobbes, *L*, III, 35, str. 270; v Svetem pismu Zah 14, 20-21; v Grčiji prim. Herodot, VI, 13, 2; o vzporejanju med svetim in javnim prim. Kantorowicz (1957), str. 168, 187-188.
51. Prim. Gimaret (1988), str. 235-251.
52. Prim. Bürgel (1991), str. 107, 222-223, in Massignon (1975), 3. zv., str. 135, n. 3.
53. Koran, II, 22/20, str. 436; 72, 12, str. 269; prim. tudi 42, 30/31, str. 52, in 46, 32, str. 663.
54. Koran, 2, 255/256, str. 806; odlomek je pojasnjen v 10, 99-100, str. 580; prim. Paret (1970), str. 346.
55. Prim. Chabbi (1997), str. 537 n. 300, in prim. str. 573, n. 405.
56. Antes (1982), str. 37.
57. Koran, 22, 65, str. 1046; nato I Mz 2, 19 in Koran, 2, 31, str. 736-737; prim. Brague (1999b), str. 152-153.
58. Koran 2, 28/30, str. 736; prim. 38, 25/26, str. 241; prim. Goldziher (2003), str. 284-285; Paret (1974).
59. Koran, 3, 32, str. 864; Hadit v Abū Yūsuf, *IF*, str. 14, citirano v Lambton (1981), str. 57.
60. Koran, 26, v. 108, 110, 126, 131, 144, 150, 163, 179; str. 205-210.
61. Prim. Nagel (1988), str. 70-71, nato 288.
62. *CTM*, IV, str. 252; al-Bukhari, *S*, XCIII (Sentences), 1, 1; 4. zv., str. 497, in XCVI (Traditions), 2, 6; 4. zv., str. 547.
63. Koran 4, 62/59, str. 942. Citirano na mnogih mestih, prim. na primer Mawardi, *SG*, str. 5; fr. prev. str. 6; Nizam al-Mulk, *SN*, 3, str. 18. Butterworth (1992), str. 27a, vzporeja z Rim 13, 1-7, ne da bi pri tem opozoril, da sveti Pavel priporoča poslušnost nekrščanskim vodjem.
64. Prim. Nagel (1981), str. 238; Lewis (1988), str. 138; Ibn Taymiyya, ki je bil sam doktor prava, je med „nosilci oblasti“ videl prav te, prim. *DP*, str. 169; v *PPPI*, str. 415. „Moderni mislec“, kot je bil Rida, je v njih videl skupnost, ki jo predstavljajo „modreci“, *CIS*, str. 47, 98, 157. Za šiite so „nosilci oblasti“ seveda imami, prav tako Ibn Babuyé v Lambton (1981), str. 232. Za druge so to vojaki, kot na primer Šāfi‘ī, *R*, 5. pogl., § 88, str. 112, al-Ghazali in Ibn Jamā‘a v Lambton (1981), str. 121 in 232.
65. Koran, 59, 6, str. 977.
66. Koran, 4, 56/59; odlomek implicitno kritizirajo "Iskreni bratje", *E*, IV, 1 [42], § 51, 3. zv., str. 527.
67. Koran, 5, 37/33, str. 1123; prim. Montesquieu, *Mes pensées*, XXIII, § 1945, str. 1048b; glede konkretnih aplikacij prim. Nizam al-Mulk, *SN*, II, str. 101; 39, str. 178-179, in primeri, navedeni v Tyan (1954), str. 463-465, ali Kraemer (1980).
68. Koran, 8, 22, STR. 831; o tej temi prim. Brague (1990). Šiit Ibn Babuyé stvarstvo razdeli v tri vrste: a) preroke, poslane in imame, b) vernike, c) nevernike in živali, prim. Lambton (1981), str. 229; prim. tudi pripombo nekega Turka (ki ga on označi za "fanatika"), o katerem pripoveduje I. Goldziher v dnevniku svojega potovanja po Vzhodu z dne 23. septembra 1873 v R. Patai, *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary. A Translation and Psychological Portrait*, Detroit, Wayne State University Press, 1987, str. 89 in 92.
69. Prim. Ibn Hishām, *SN*, 4. zv., str. 312-313/682-683 [1012].
70. Prim. sugestivne opombe Y. Seddika v *Dits du Prophète*, Paris, Sinbad, 1997, str. 117-120.
71. I Sam 15, prim. Strauss (1989), str. 249.
72. Koran 21, 105, str. 301, ki navaja Ps 37, 29.
73. Zaporedno Jn 5,23; 12,48; 15,23; I Jn 2,23; nato Mt 10,40; nazadnje Lk 10,16; Mr 9,37; Lk 9,48 in Jn 13,20. Prim. Masson (1976), str. 306-307.
74. Mt 19,28.
75. Prim. Masson (1976), str. 602-603.
76. 5 Mz 17, 15 in 18, 15.
77. Prim. Crone in Cook (1977), str. 26.

# Preživetje Evrope, preživetje krščanstva

Svet, v katerem živimo, je hkrati svet neomejenih možnosti in svet rastoče ogroženosti človeka, ogroženosti tako njegove neposredne fizične osnove kot najglobljih duhovnih vzgibov. V našem času se morda prvič sprašujemo o preživetju človeštva kot celote, o samih možnostih njegovega nadaljevanja v prihodnosti; grožnje, ki jih zaznavamo, pa gotovo prvič ne izhajajo iz neizprososti naravnih procesov, ampak iz delovanja človeka samega, iz njegovega polasčevanja in obvladovanja narave. Gospodarski napredek, ki ga poganja nesluten razvoj znanosti in tehnike, vedno bolj očitno prihaja do svojih meja, ali bolje do meja zmogljivosti planeta in človeštva, ki ga naseljuje. Na udaru sta dve najosnovnejši določili človeka: narava in kultura, prva zreducirana na objekt izkoriščanja (vse do narave človeka samega, zapisane v genih), druga v primežu poplitvenega poenotenja globalne civilizacije kapitala in potrošnje. Iz tega položaja se ne moremo izviti z vrnitvijo nazaj v "čas nedolžnosti" ali s pozivom "nazaj k naravi". Kot opozarja Gadamer v spisu z naslovom *Mnogoterost Evrope - dediščina in prihodnost*, alternative sodobnemu razvoju ni; edina možnost je v njegovem usmerjanju, to pa je v prvi vrsti vloga filozofije (Gadamer 2007, 11-12) ali širše "duhoslovnih znanosti" (Geisteswissenschaften).

V tem prispevku bomo poskušali najti filozofski jezik, ki nam ponuja potrebno krnilo za izognitev pretečim grožnjam človeku in njegovemu svetu. Pri tem se bomo omejili na posebno vprašanje preživetja Evrope in ga povezali z vprašanjem preživetja krščans-

tva, "njene" religije. Najprej zato, ker je to del sveta, ki mu pripadamo in iz njega izhajamo (težko bi bilo govoriti o preživetju drugih svetovnih civilizacij brez zadostnega vpogleda v njihovo kulturo, morebiti pa še težje o preživetju "človeka nasploh"). Tako bomo govorili o Evropi kot njen del in ne iz neke zunanje perspektive, z vsemi omejitvami (a tudi prednostmi), ki jih to prinaša. Drugi razlog za našo omejitev pa je, da lahko začetke procesov, ki določajo današnji položaj celotnega človeštva, v veliki meri najdemo prav v Evropi, zato pa refleksija njenih prihodnjih možnosti na neki način v sebi nosi tudi odgovor na vprašanje o globalnem preživetju.

## Iskanje evropske identitete

Kaj nam lahko pomeni preživetje Evrope? Če Evropo vzamemo kot geografsko enoto, kot celino ali bolje kot zahodni polotok evrazijske celine, potem težko govorimo o njenem preživetju. Lahko bi govorili o preživetju Evropejcev, ljudi ali narodov, ki živijo na tem delu sveta; lahko bi se ustavili pri refleksiji različnih groženj in kriz, s katerimi se soočajo: demografskih sprememb (kot sta rodnost ali imigracija), ekonomske krize in politične situacije (npr. demokratičnega deficita institucij Evropske unije). Vendar moramo v takem primeru najprej opredeliti, kaj je Evropa, kaj leži znotraj in kaj zunaj njenih meja. Vsaka opredelitev seveda prinaša izključitev drugega, vendar je to v primeru Evrope še posebej kočljivo. Kot bomo videli, razlogi za to niso samo v njeni zgodovini, ampak v sami "vsebinii", ki jo je Evropa skozi

svojo zgodovino prenesla kot svojo najbolj notranjo dediščino. (Samo)razumevanje Evrope je seveda preobširna tema, da bi se je lahko lotili na tem mestu; pogledjmo na kratko, kako se dotika vprašanja o njenem preživetju.

Vsaka identiteta je pogojena s svojim zgodovinskim izvorom. Rémi Brague tako pojmuje Evropo (v smislu "duhovne geografije", Brague 2003, 26) kot rezultat dihotomij, ki so skozi zgodovino pripeljale do izoblikovanja enotnega prostora. V tej zgodovini odkrijemo, da je evropsko samorazumevanje vedno izhajalo iz odnosa do drugega: kot Zahod proti Vzhodu, kot Sever proti Jugu (Brague 2003, 14). Lahko bi rekli, da se je identiteta Evrope razvijala skozi vrsto razločevanj, hkrati pa iz posebnega odnosa do predhodnih virov, iz katerih je črpala svojo vsebino: do grško-rimske kulturne dediščine na eni in do judovsko-krščanske religije na drugi strani. Ta odnos imenuje Brague "rimskost" ali "latinskost", ki "pomeni položaj drugotnosti v odnosu do neke prej obstoječe kulture" (Brague 2003, 47). Tako je Rim v razmerju do grške kulture čutil manjvrednost in jo ohranil kot model. Evropa je "rimska", v kolikor se vseskozi zaveda zunanosti svojih virov in si jih prisvaja na način vključitve, ki ohranja njihovo drugačnost (Brague 2003, 103). Njena identiteta je v celoti naslonjena na drugo od nje same, na to, česar ni ustvarila sama.

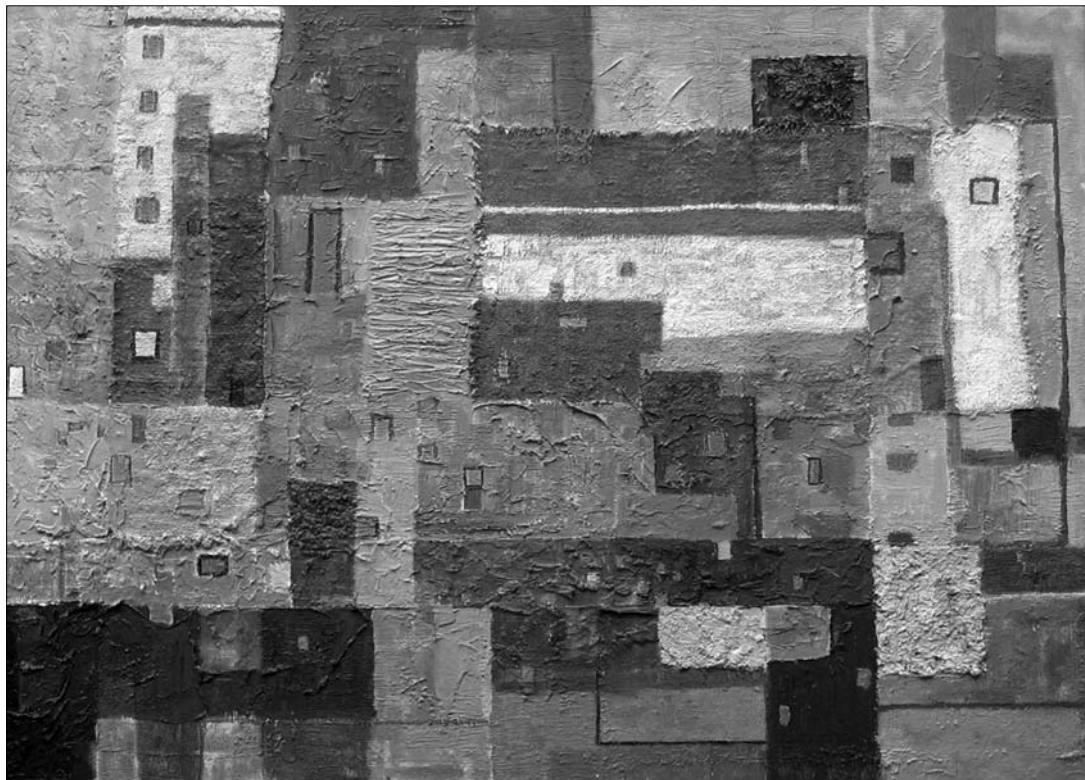
Lahko moderno Evropo, ki jo zaznamujejo procesi racionalizacije, znanstvenega in tehnološkega napredka, demokratizacije in sekularizacije družbe, še vidimo v luči "rimskosti", kot nam jo predstavi Rémi Brague? Modernost se je razvila iz še enega razločevanja znotraj Evrope same, iz razločitve novega od starega, iz preseganja "pedsodkov" starih in prizadevanja človeka, da vzame stvari v svoje roke. Antični vzori niso več ustrezali težnjam, ki jih je postavljalo rojstvo moderne znanosti. Nova samozavest je izrinila občutek

za drugačnost izvora - iz njega je naredila predmet zgodovine. Vse to je spodbujala tudi racionalistična metafizika s poskusom zaobjetja celote v sistem. Evropa si je svojo identiteto skušala postaviti sama. Še več, sama je skušala postati univerzalni model za vse preostalo človeštvo, s širjenjem svoje kulture in religije, pa tudi z gospodarsko in politično hegemonijo v kolonialni dobi.

20. stoletje je ta poskus pripeljalo do njegove najgloblje krize. Prav v času, ko je Evropa dejansko postala globalna civilizacija, je sprožila tragedijo dveh svetovnih vojn, ki jo je pognal prav tisti znanstveni in tehnološki napredek, ki je bil osnova za njen razcvet; s tem dogajanjem je izgubila tudi vodilno vlogo v svetu. Hkrati je zašla v krizo njena identiteta, njena duhovna umeščenost, s tem ko je po propadu metafizičnih sistemov zapadla v nihilistični relativizem in/ali v totalitarnost ideologij. Lahko bi rekli, da je Evropo v krizo potisnil razvoj, ki ga je sprožila sama. Po drugi svetovni vojni je res stekel projekt obnove in povezovanja evropskih narodov, ki je pripeljal do nastanka Evropske unije, vendar se ta omejuje bolj ali manj na kopico gospodarskih in političnih dogovorov in ji vseskozi kronično primanjkuje vsebine. Tako grožnje Evropi danes ne predstavljajo toliko zunanji dejavniki kot prav notranji razkroj. Najti vsebino, ki bo usmerila njen prihodnji razvoj, je torej neizogibna naloga za iskanje možnosti njenega preživetja. Morda ne gre toliko za to, kdo danes čuti evropsko identiteto, ampak bolj za to, kdo jo bo hotel priznati v prihodnosti. Pogledjmo si, kako se v naše iskanje vključuje religiozna razsežnost.

### **Krščanstvo in sekularizacija**

Če danes Evropo pojmujeemo kot sinonim za modernizacijo, sekularizacijo in pluralizem, potem povezovanje njenih prihodnjih možnosti s krščanstvom ni niti malo samoumevno. Krščanstvo je gotovo eden izmed vi-



Irena Podobnik: Luči, olje na platnu, 2004.

rov evropske zgodovinske in kulturne formacije. Toda ali lahko rečemo, da je obenem tudi njena prihodnost? Modernost se je skušala vzpostaviti kot popolna novost, ki si sama daje svojo legitimnost. Vendar prav ta samostojnost ni samoumevna. Gianni Vattimo zagovarja tezo, da se moderni razvoj ni vzpostavil sam od sebe, temveč je pot vedno večje izpolnitve sporočila, ki ga prinaša krščanstvo. To sporočilo zanj predstavlja najpomembnejši preobrat v evropski zgodovini, obrat od trdnih, objektivnih struktur metafizike (ki je vedno povezana z nasiljem, ker ustavi vsakršno spraševanje z dokončnostjo odgovora) v človekovo notranjost, k njegovi zgodovinski in družbeni posredovanosti. Krščansko sporočilo kenoze in post-metafizična "šibka misel", ki jo je Vattimo razvil skozi branje Nietzscheja in Heideggerja, stojita

tako v krožnem razmerju. Zahodni človek se "ne more ne imenovati kristjan": to pomeni, "da je edina utemeljitev, ki jo imamo, naš zgodovinski izvor" - to je judovsko-krščansko izročilo, ki pa v svojem najbolj bistvenem pomenu predstavlja "pri(po)znanje zgodovinskega, prigradnega, nemetafizičnega značaja naše utemeljitve" (Vattimo 1998, 31).

V spisu z naslovom *L'Occidente o la cristianità* (Zahod ali krščanstvo; Vattimo 2002, 75-88) Vattimo oporeka pojmovanjem, ki med sodobno Evropo in krščanstvom vidijo odnos alternative (bodisi da razumemo modernost kot povsem nov fenomen, bodisi kot napako, ki jo moramo popraviti z vrnitvijo k "starim resnicam") ter zagovarja stališče, da je krščanstvo glavna "vsebina" Evrope; zatrdi celo, da Evropa ni nič drugega kot "sekularizirano krščanstvo". Po drugi stra-

ni pa je ravno sekularizirana družba Zahoda danes resnica krščanstva (Vattimo 2002, 86). To pomeni, da se ne moremo vrniti k dogmatskim resnicam, ker bi bil to v bistvu korak nazaj v objektivno metafiziko (kot smo videli že pri Gadamerju, ki trdi, da sodobni razvoj nima alternative). Vattimo zato razvija pozitivno razumevanje sekularizacije kot izpolnitve krščanskega sporočila kenoze, ki je v svojem jedru sporočilo *caritas*, ljubezni do bližnjega. Ta ljubezen pa je tudi meja, ki je sekularizacija ne sme preseči. Krizo Evrope v propadu racionalistične metafizike in evrocentrične politike, ki jo je spremljala, Vattimo jemlje kot "chance", kot možnost za radikalno razvitje krščanskega sporočila ljubezni in etike nenasilja.

Vattimo je svojo tezo razvil ob branju del Renéja Girarda, ki mu je priskrbel antropološki argument za razumevanje odnosa med krščanstvom in drugimi religijami. Girardova teorija o tesni povezanosti nasilja in svetega kaže, kako v samih temeljih družbe in kulture stoji soglasno nasilje nad "grešnim kozlom", ki ga je potrebno žrtvovati, da bi se v skupnost povrnila mir in sloga. Žrtveni mehanizem poraja tudi religijo, ki z obredi ponavlja izvirno žrtvovanje, z mitologijo pa zakriva svoj nasilni izvor. Kaj pa krščanstvo? Isti mehanizem je v teku tudi pri Kristusovemu pasijonu, a z eno, bistveno razliko: tokrat je žrtev razglašena za nedolžno. Križ zato predstavlja razodetje notranjega nasilja naravnega svetega in je kot tak lahko le dogodek milosti. Po Girardovem mnenju je to temeljni preobrat od naravnih religij, ki so na strani preganjalcev, k sočutju do žrtev. Krščanstvo tako zanika sakralno, povezano z nasiljem, in omogoča demitologizacijo in sekularizacijo sveta.

### V znamenju absoluta

Vattimo na naše vprašanje, kje iskati prihodnost Evrope, odgovarja precej enostav-

no: edina (ali vsaj odločilna) vsebina Evrope je zanj krščanstvo; slednje pa je zreducirano na zapoved ljubezni, na "caritas". Krščanska dediščina nas kliče k temu, da poskušamo izboljšati svet, reducirati nasilne strukture, iskati vedno več svobode in možnosti za vsakega človeka (to je seveda tudi razsvetljenski ideal s programom emancipacije človeka.) Kjerkoli ta ideal še ni dosežen, moramo poiskati in odpraviti ostanke metafizike oz. naravno, transcendentno in nasilno podobo Boga. Prihodnost Evrope je tako za Vattima v radikalnem razvitju nihilističnih posledic krščanskega sporočila - v sprejetju moderne dezintegracije identitete (ker je vsaka močna določitev nasilna).

Tudi Girard vidi resnico Evrope v krščanskem sporočilu ljubezni (oz. skrbi za žrtve); toda zanj to ne gre v obratni smeri. Njegov ugovor postmodernemu relativizmu, ki ga (do določene mere) zagovarja Vattimo, izhaja iz dvoumnosti evropske modernosti. Ideal emancipacije človeka je zanj v temelju ambivaleten, ker poudarja samo večje človeške zmožnosti in možnosti brez večje odgovornosti. To poudarja tudi v dialogu z Giannijem Vattimom: "Kjer se s pomočjo krščanstva rešimo sakralnega, tam lahko najdemo odrešilno odprtost do *agape*, do ljubezni, vendar tudi odprtost do možnosti še večjega nasilja" (Girard, Vattimo 2006, 13). Naš moderni svet se gotovo bolj kot kadarkoli zaveda procesov žrtvenega mehanizma. Zavest o nedolžnosti žrtev je tudi po zaslugi Evrope danes skupna dediščina človeštva; Girard vidi resnično trajno osnovo globalizacije prav v skrbi za žrtve, ki podira vse meje in zamejitve v zaprte skupnosti, ki proizvajajo "grešne kozle" (Girard 2006, 182-191). Svoboda od žrtvenih ritualov pa prinaša s seboj tudi veliko nevarnosti in ogroža samo preživetje skupnosti, ker povečuje našo odgovornost (ne moremo se več sklicevati na nevednost glede nasilnih žrtvenih mehaniz-

mov). To potrjuje tudi nedavna zgodovina: nacizem je v plinskih celicah poskušal izkoreniniti prav našo skrb za žrtve, kar pa mu ni uspelo; nasprotno, še povečal je njeno samoumevnost, ki je vzniknila ob zatonu ideologij. Ob zanikanju vseh drugih vrednot je skrb za žrtve očitna izjema: "Okrog nje se širi puščava ... vendar to drži za vse svetove, ki so v znamenju absoluta" (Girard 2006, 200). Nevarnost, ki preži danes, je po Girardovem mnenju drugje, v relativizmu, ki prav v imenu skrbi za žrtve poskuša označiti vsak (moralni) zakon za instrument nasilja. Če Vattimo vidi "Antikrista" v ostankih metafizičnega objektivizma (Vattimo 2002, 137), ki z dokončnostjo omejuje svobodo krščanske ljubezni, Girard njegovo podobo vidi v radikalizmu raznovrstnih "osvoboditeljev" človeštva, ki pod pretvezo nenasilja odpravljajo kakršnokoli prepoved in obsojajo krščanstvo kot nasilno, s tem pa zmanjšujejo čut za odgovornost (Girard 2006, 202-204). Tvegane, ki s tem nastane, je velikansko: "Judovstvo in krščanstvo se zavedata, da s tem, ko se poskušamo odreči vseh prepovedi ali meja, ki so jih nalagale arhaične religije, ne ogrozimo le samih sebe, ampak tudi obstanek celotnega sveta" (Girard, Vattimo 2006, 12).

Krščanstvo za Girarda ni le razodetje ljubezni, ampak tudi razodetje resnice: "V krščanstvu resnica in ljubezen sovpadata in sta isto. Mislim, da moramo vzeti zelo resno ta pojem: pojem ljubezni, ki je v krščanstvu rehabilitacija krivično obsojene žrtve, je resnica sama, je antropološka in krščanska resnica." (Girard, Vattimo 2006, 27.)

### Evropa in njena obljuba

Možnosti prihodnjega preživetja Evrope lahko torej po sledi Vattima in Girarda iščemo v preživetju krščanstva oziroma v uresničevanju zapovedi *caritas*, ki izhaja iz njegovega izročila. Seveda pa je tu potrebno ugotoviti, kaj je specifični prispevek Evrope pri

tem uresničevanju. Kot lahko vidimo, se Vattimo in Girard strinjata o temeljni vsebini Evrope, izpeljani iz krščanske zapovedi ljubezni do bližnjega. *Caritas* kot izvor in meja sekularizacije se ujema s skrbjo za žrtve kot edinim preostalim absolutom sodobnega sveta. Razlika med njima se kaže v načinu, kako se ljubezen uresničuje. Je ljubezen zgolj horizontalno dopuščanje drugega s povečevanjem njegovih možnosti in pravic ali ima tudi vertikalno razsežnost v odgovornosti do resnice? Kaj je boljši "varuh" principa ljubezni: zgodovina in imanenca ali milost in transcendenca?

Lahko bi trdili, da je evropska identiteta rasla iz stalne napetosti med tema dvema poloma. Prav krščanstvo nosi v sebi obljubo o razrešitvi te napetosti. Vattimova teza o krščanstvu kot kenotičnem spustu Boga v zgodovino brez preostanka prinaša razkroj transcendence, ki je ožigosana za izvor nasilja; in vendar je prav Božja transcendenca, razumljena kot transcendenčna ljubezen, eno od bistvenih sporočil krščanskega izročila. Zato je "zreducirana vera" (Vattimo 2004, 87) nekoliko enostranska in morda celo nevarna, kot je izpostavil Girard, ker z razkrojem transcendence, ki je cilj radikalne sekularizacije, lahko pričakujemo ponovno širjenje naravnega, nasilnega svetega zaradi pomanjkanja kakršnegakoli razločevalnega kriterija.

Za razrešitev tega problema se lahko zopet obrnemo na idejo "rimskosti", ki jo je kot vsebino Evrope predlagal Rémi Brague. "Rimskost" Evrope ima (med drugim) osnovo v "rimskosti" krščanstva: krščanstvo ohranja tako drugačnost predhodnega verskega izročila (judovstva) kot tudi drugačnost kulture, v katere vstopa. Ohranjanje drugosti mu omogočata dva paralelna procesa, ki potekata v njem: na eni strani prinaša razločitev človeškega od Božjega, naravnih in družbenih moči od transcendentnega Boga (simbol te

ločitve je križ), na drugi strani pa z učlovečenjem (Božjim spustom, kenozo) izpoveduje povezavo človeškega in božjega v osebi Jezusa Kristusa (Brague 2003, 152-154). Prisotnost transcendentnega Boga v zgodovini - na tem paradoksu sloni evropska drža. Princip drugotnosti nas zadržuje pred redukcijo na imanenco, a tudi pred padcem v past lažne transcendence nasilnega svetega. Lahko rečemo, da je imanentno uresničevanje ljubezni do bližnjega prav v ohranjanju drugosti, presežnosti, transcendence.

Gadamer v zgoraj navedenem spisu nalogo filozofije, ki lahko moderni razvoj usmeri stran od groženj človeštvu, odkriva v hermenevtičnem zadržanju, katerega bistveni del je, "da drugo srečuje predvsem kot drugo" (Gadamer 2007, 23), kot nekaj neobvladljivega. Evropa je bila v zgodovini še posebej poklicana k srečevanju z drugačnim, zaradi svoje velike raznolikosti na majhnem prostoru se je morala naučiti živeti v "soseščini drugega" ob spoštovanju enakovrednosti.

Evropske identitete torej ne bi smeli iskati v njej sami, temveč v odprtosti do drugega. Če naj Evropa preživi, ali bolje, če naj si želimo, da preživi, mora preživeti v tem smislu, s to svojo vsebino. Ime se lahko spremeni, a "evropskost" bo ohranjena povsod, kjer bo ostala izven sebe usmerjena drža kot temelj identitete. Bolj kot o vsebini bi lahko govorili o obljubi, o tem, kar nam je najdražje v imenu Evrope, ali temu, kar je njena (morda vselej odložena) prihodnost. To obljubo najdemo tudi v Vattimovem sekulariziranem sporočilu ljubezni in v Girardovi absolutni zahtevi po skrbi za žrtve.

Ameriški filozof Richard Rorty v eseju z naslovom *Heidegger, Kundera in Dickens* (2002, 110-127) postavlja vprašanje, ki je podobno našemu. Sprašuje se, za kaj bi želeli, da preživi v primeru popolnega uničenja zahodnega sveta. Med romani Charlesa Dickensa in filozofskimi deli Martina Heideg-

gerja se odloči za Dickensa, ker bolje izraža vrednote, ki so edinstvene za Zahod. Res lahko rečemo, da je roman bližje principu ljubezni kot vsebini Evrope, ker se nanaša na posameznosti, na osebni svet, in prikazuje temeljno, neizpeljivo raznolikost človeškega življenja. Filozofija teži k temu, da bi se polastila Bistva, Resnice ali Biti, in zato pogosto zapade v nasilje do drugega, drugačnega. (S tem v mislih vseeno najbrž ne želimo, da bi Heidegger izginil; tudi filozofija je bolj ali manj natančno pričevanje o evropskem prizadevanju za doseganje globalne civilizacije ljubezni in navsezadnje bi brez filozofske refleksije morda imeli težave pri razumevanju romanov.) Evropa je dedič obojega; ljubezni do ene, večne resnice in ljubezni do lepote nereduktibilne mnogovrstnosti človeškega sveta. Če se nam to zdi iz našega položaja nezdružljivo, je to morda zato, ker nosimo v sebi tudi dediščino mimetične tekmovalnosti.

Kaže torej, da bi za preživetje Evrope morali brez dokončne razrešitve ohraniti napekost med transcenco in imanenco, med milostjo in zgodovino, med utelešenjem in križem, ki jo pred nas postavlja krščanstvo. Pa tudi med romanom in filozofijo. Tako bo ohranjena tudi njena univerzalnost.

## Viri:

- Brague, Rémi. 2003. *Evropa, rimska pot*. Celje: Mohorjeva družba.
- Gadamer, Hans-Georg. 2007. *Dediščina Evrope*. Ljubljana: Nova revija.
- Girard, René. 2006. *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*. Ljubljana: KUD Logos.
- Girard, René in Gianni Vattimo. 2006. *Cristianesimo e modernità. V: Verità o fede debole?* Massa: Transeuropa Edizioni.
- Rorty, Richard. 2002. *Izbrani spisi*. Ljubljana: LUD Literatura.
- Vattimo, Gianni. 1998. *Krščanstvo in moderna Evropa. V: Tretji dan 22, št. 5-6: 28-32*.
- Vattimo, Gianni. 2002. *Dopo la cristianità*. Milano: Garzanti.
- Vattimo, Gianni. 2004. *Mislím, da verujem*. Ljubljana: KUD Logos.

# “Vsak dan pobijejo kakšnega Nabota”

## Družbena občutljivost sv. Ambrozija Milanskega

Sredi letošnjega leta je Benedikt XVI. izdal svojo tretjo okrožnico, ki nosi naslov *Caritas in veritate* (Ljubezen v resnici). Z njo se postavlja v vrsto socialno čutečih papežev, kar je vse od enciklike *Rerum novarum* Leona XIII. (izšla 1891) prej pravilo kot izjema. Skrb za bližnjega, čut za družbeno pravičnost in osnovno enakost vseh ljudi so temeljni elementi družbenega nauka Cerkve, zapisanega v njen evangeljski “genski zapis”. V pričujočem prispevku si bomo ob Ambrozijevem traktatu *De Nabuthae* (Nabot, napisan med leti 386 in 395) ogledali, kako je veliki milanski škof in cerkveni oče razumel načelo socialne pravičnosti in družbene odgovornosti.

### Zgodba o Nabotu

Zgodba o krivičnem prilaščanju vinograda Jezreelca Nabota je ena izmed pripovedi v Prvi knjigi kraljev (1 Kr 21,1-16). Ta starozavezni spis drugega za drugim niza dogodke najprej iz življenja združenega kraljestva pod kraljem Salomonom, po njegovi smrti pa paralelno opisuje usodo dveh kraljestev, severnega izraelskega in južnega Judovega. V knjigi gre večinoma za teološko analizo zgodovine obeh držav, ki je zgodovina propada, in to predvsem z vidika osebnostnih lastnosti posameznih kraljev in s tem povezanih odločitev na področju kulta in politike. Pisec išče razloge, zakaj je “Gospodova dediščina” prešla v roke tujih osvajalcev – Samarijo 721 pr. Kr. zavzamejo Asirci, Jeruzalem 587 pr. Kr. Babilonci – in jih najde v različnih oblikah

nezvestobe kraljev: malikovanje, zidanje svetišč tujim bogovom, preganjanje prerokov, pa tudi osebna nemoralnost in socialna krivičnost, zatiranje ljudstva. Cerkvem očetom so te pripovedi nudile obilo gradiva za moralni pouk kristjanov, vendar je treba reči, da pri pogostosti uporabe zgodba o Nabotu prav nič ne izstopa. Nasprotno, dogodek je le redko omenjan v homilijah grških in latinskih očetov, še največ se pred Ambrozijem pri njem pomudi Bazilij, pa še ta ne piše komentarja, temveč opis Nabotove smrti uporabi kot zgled pogubnih posledic bogastva pri razlagi odlomka o bogatem mladeniču in hoji za Kristusom iz Matejevega evangelija (Mt 19,16-26): “Lakomnež je hudoben sosed tako v mestu kot na deželi. Morje pozna svojo mejo, noč ne prekorači zamejenosti, začrtane pred mnogimi časi, le lakomnež ne spoštuje časa in ne pozna meja, saj vedno zahteva prednostno pravico. Posnema silovitost ognja, vse objame, vse požre.” Nekaj misli o Nabotu najdemo tudi pri drugih grških očetih. Ciril Aleksandrijski komentira vrstico “Nabot je imel vinograd” (1 Kr 21,1) in vidi v Nabotu Emanuela, ubitega zaradi zarote Jezabele, ki predstavlja judovsko sinagogo. Teodoret z omembo laži iz 1 Kr 21,13 (“Nabot je blagoslovil (= preklel) Boga in kralja”) v nekaj vrsticah razkrinkava podlost obrekljivca, ki si za svoje umazano govorjenje prilašča lepe besede. Prokopij iz Gaze se v komentarju h Knjigi kraljev pomudi pri Ahabovem postu in potrnosti ob Nabotovi smrti: s postom kralj



priznava, kako krivična je ta bila, s potrnostjo pa, kako omahljivega duha je sam. Med latinskimi cerkvenimi očeti zgodbo omenjata Tertulijan in Lucifer iz Cagliarija, prvi kot primer učinkovitosti posta in pokore, drugi vzporeja Jezabelino spetkarjenje z ravnanjem arijancev proti škofu Atanaziju.<sup>1</sup>

Skromno število gornjih navedkov priča o tem, da ne pred Ambrozijem ne za njim pripoved o Nabotu ni bila deležna velike pozornosti. Le zakaj ji torej prav milanski škof namenja toliko prostora v svojih besedilih? Poleg komentarja *De Nabuthae*, posvečenega izključno temu odlomku, namreč navaja zgodbo ali osebe, ki v njej nastopajo, vsaj še v desetih drugih spisih (*Ep. XXXVIII*, 7-8; *Ep. LXIII*; *Contra Auxentium* 17-18; *Ep. XX*, 14-19; *De Officiis Ministrorum* II, 17 in III, 63; *Expositio Evangelii secundum Lucam* IX, 25, 32-33; *Exhortatio Virginitatis* 30, *Explanatio Psalmi XXXV*, XXXVI, XXXVII).<sup>2</sup> V vrsticah, ki sledijo, bomo iskali odgovor na vprašanje, čemu je Jezrelec Nabot tako pri srcu škofu Ambroziju.

### De Nabuthae

Rdeča nit, ki ji sledimo skozi vseh 17 poglavij dela *De Nabuthae*, je jasna in ostra socialna kritika bogatih posameznikov: krivičnega bogatenja na račun revežev, do absurdnosti prignane lakomnosti skopuhov ter uporabe bogastva za razkošje, medtem ko so reveži prisiljeni za golo preživetje prodajati svojo zemljo in celo svoje otroke. Ob zgodbi o Nabotu, ki predstavlja ubožca, ter Ahabu, ki predstavlja moč in bogastvo, Ambrozij analizira nespamet krivičnih in skopih bogatašev, ki kljub velikemu premoženju niso zadovoljni s tistim, kar imajo, marveč bolešno hlepijo po vedno novem imetju.

V Ambrozijevem delu ne gre za svetopisemski komentar v strogem pomenu besede, kjer bi avtor želel zgolj razložiti biblični odlomek, temveč se zdi, da mu zgodba o Na-

botu služi kot temelj in ogrodje za sicer samostojno razmišljanje o moralno sprejemljivem pridobivanju in uporabi premoženja. Živahen jezik, ostrina kritike, neposredno nagovarjanje bralca, ironija, anekdote in paralelizmi, ki jih Ambrozij uporabi, umeščajo besedilo v zvrst diatribe, polemične razprave, v tem primeru morda osnovane na sklopu več homilij na isto temo. Besedilo iz Prve knjige kraljev je sicer kot vezni element po odlomkih porazdeljen skozi celotno delo, vendar ni edini uporabljeni svetopisemski tekst, saj razmišljanje spremlja še lepo število drugih navedkov, predvsem iz evangelijev, psalmov in modrostne literature.

Odločilnega pomena je že vstopna misel prvega poglavja, ki ponuja ključ za razumevanje celotnega dogajanja: "Zgodba o Nabotu je že stara, a se ponavlja vsak dan. Kateri bogataš si vsakodnevno ne poželi imetja drugih? Kateri mogočnejši si ne prizadeva, da bi pregnal ubožca z njegovega posestva in izbrisal meje siromakove podedovane zemlje?" (I,1). Nabot je torej ubožec, ki ga močni in bogati, poosebljen v kralju Ahabu, želi prikrajšati še za tisto malenkost, ki jo premore. Ta zgodba se ponavlja vedno znova, vedno znova se rojevajo pohlepni Ahabi, vsak dan znova ekonomski pritiski hromijo življenje obubožanih ljudi. Zanimivo je, da Ambrozij uvede temo, kritiko pohlepa in krivičnega bogastva, kot da je zgodba o Nabotu že dobro poznana, čeprav začne vsebinsko povzemati odlomek šele v 2. poglavju. Predstavitev likov deluje nekoliko stereotipno: Ahab kot kralj ima na razpolago vse bogastvo kraljestva, Nabot je revež, ki premore le majhen košček zemlje. Vendar Nabotu ne pride na misel, da bi si pozelel kaj kraljevega, Ahab pa kljub obilju želi imeti še več. Kateri od njiju je torej v resnici reven (prim. II,5)?

Ob analizi svetopisemskega besedila Ambrozij izpostavi absurdnost Ahabove prošnje: "Daj mi", pravi. Ali je glas berača kaj dru-

gačen? Mar govori tisti, ki javno prosi miloščine, drugače kot prav 'daj mi?'" (II,7.) Kralj moleduje kot berač, saj ga k temu sili njegov pohlep. Strast po pridobivanju je tako močna, da je zanj pripravljen odstopiti celo nekaj od svojega imetja: "In dal ti bom, pravi, za tvoj vinograd drugega. Bogataš svoje premoženje zaničuje kot ničvredno, kar pa je tujega, poželi kot nekaj neprecenljivega." (II,9.) Tudi Ahabovo željo, da bi si naredil vrt, Ambrozij obsodi kot nesmisel: "Napravil si bom zelenjavni vrt, pravi. Vsa ta nespamet, vse to besnenje zato, da bi našel prostor za ničvredno zelenjavo. Ne želite si torej nečesa, ker bi vam koristilo, temveč zato, da bi prikrajšali druge." (III,11.) Ahab ne želi pridobiti nekaj koristnega zase, temveč predvsem prikrajšati drugega, pri čemer mu celo zelenjava pomeni več kot človeško življenje. Nabot pa ga zavrne in s tem bralca pouči, da je treba s svojim premoženjem ravnati odgovorno: "Ne morem prodati dediščine svojih očetov.' O bogataš, če kaj razumeš, potem se ravnaj po nasvetu: ne prodajaj svojega polja za eno noč z vlačugo, ne dajaj svojih pravic drugim, da bi pijančeval in veseljačil, ne zaigraj si doma s kockanjem" (III,13). Neuspeh Ahaba potre, da leže na posteljo in noče jesti, kar ponazarja žalost bogataša, ki si ni uspel prilastiti imetja drugega. Tudi svojega kruha noče jesti, saj si želi tujega: "In ni jedel svojega kruha, pravi. Seveda, iskal je tujega." (IV,15.) Bogataš se torej sam obsoja na post in ni nič na boljšem od reveža, ki je lačen neprostovoljno. Ob tem se Ambrozij razpiše o pravem pomenu posta, ki ni v varčevanju, temveč v pomoči bližnjemu. Pri tem potoži, da so premožni ljudje s čutom za pomoči potrebne sila redki.

V devetem poglavju spisa avtor uvede na prizorišče Ahabovo ženo Jezabelo. Ta se domisli umazane spletko, s katero bo Nabota spravila s poti. Njeno ravnanje je identično z dejanji krivičnih bogatinov, ki celo v cerkev prihajajo molit, da bi jim zločin uspel.

Toda Bog jim ne da svojega blagoslova (prim. X,44-45). Jezabela v svojo igro pritegne tudi sodelavce, dve lažnivi priči, ki zatrjujeta: "Blagoslovil (= preklel) je Boga in kralja" (XI,46). Ambrozij tudi v uporabi evfemizma vidi podlost bogatina, ki ga tako skrbi za ugled, da poleg svojega imena ne trpi besede 'prekletstvo'. Pokvarjenost Ahaba je dokončno potrjena z Nabotovo smrtjo, saj ga za kamenjanje odvedejo ven iz naselja: ne privoščijo mu torej ne smrti na lastni zemlji ne dostojnega pogreba. Toda kazen za krivičnega se že pripravlja. Sledi namreč preroška grožnja, kjer Ambrozij, morda z željo po večjem učinku, združi dve svetopisemski mesti, saj vrstici 1Kr 21,19, kjer so omenjeni psi, dodaja še vlačuge iz 1Kr 22, 38: "Zato bodo na kraju, kjer so lizali Nabotovo kri, psi lizali tvojo kri in vlačuge se bodo kopale v tvoji krvi" (XI,48). Psi so znamenje krvoločnosti Ahabovega ravnanja, vlačuge pa njegove pokvarjenost

12. poglavje, še vedno v navezavi na Nabotovo zgodbo, prinaša novo antitezo: bogataša spet predstavlja Ahab, reveža in pravičnega pa prerok Elija. "Si me našel, moj sovražnik? (...) Našel, ker si se prodal, da si storil, kar je hudo v Gospodovih očeh" (1Kr 21,20). 'Najti' v tem kontekstu po Ambrozijevo predstavlja najti krivdo na Ahabu, ki tako celo sam priznava, da je grešil. Elija niso mogli nikoli najti, prav tako so v evangeliju iskali Jezusa, a ga niso našli. Bog dopusti, da krivce najdejo, medtem ko pravičnega ščiti, kot je ščitil tudi Davida na begu pred Savlom. Bogastvo je torej razkritost, nevarnost, ubožstvo pa je skritost, varnost. Na tem mestu se Ambrozij spet obširneje preda razmišljanju o pravični uporabi bogastva, ki je pravzaprav skupna lastnina vseh, kot je Bog ustvaril zemljo za vse, ne pa le za nekaj posameznikov.

### Ambrozijev socialni nauk

Zakaj je zgodba o Nabotu tako pri srcu škofu Ambroziju? Odgovor je večplasten. Poz-

noantično 4. stol. je čas popularizacije krščanstva, saj to v teku nekaj desetletij iz *religio licita*, dovoljene religije (Galerij l. 311, Konstantin in Licinij l. 313), postane *religio catholica*, religija rimskega cesarstva (t. i. edikt treh cesarjev l. 380).<sup>3</sup> Struktura vernikov se je ob tem začela temeljito spreminjati, Cerkev ni več samo skupnost osebno vernih ljudi, temveč so vanjo zaradi družbenih ugodnosti začeli vstopati tudi taki, ki notranje niso bili pripravljene sprejeti krščanskih moralnih zakonov. Ambrozij je proti koncu 4. stol. že lahko opazoval zanimivo protislovje: čeprav je bilo cesarstvo že več kot pol stoletja krščansko in so nekateri zgodovinarji (npr. Evzebij) v Konstantinovi vladavini videli začetek Božje države na zemlji, se na področju družbene pravičnosti in porazdeljenosti dobrin ni kaj dosti spremenilo. To dejstvo ga ni moglo pustiti mirnega, saj je bila in je poleg skrbi za upravo cerkvenega življenja ena od pomembnih škofovih nalog, pogosto prek službe diakonov, tudi skrb za revne. Eden od naslovov, ki jih v tem času nosi škof, je *pater pauperum*, oče revnih. Ambrozij torej v vlogi očeta revnih z vso ogorčenostjo razkrije storjene krivice in vabi bogataše k spreobrnjenju. V besedilo vključene navedbe primerov iz konkretnega življenja pričajo o tem, da je tragične dogodke pogosto spremljal od blizu.

Oglejmo si dve anekdoti, vtankani v spis o Nabotu. Ambrozij takole pripoveduje: "Sam sem poznal bogataša, ki je imel navado prešteti majhne kruhke, ko je šel iz mesta na deželo, in je po številu kruhkov izračunal, koliko časa bo ostal na deželi. Ni hotel odpreti zapečatenih žitnice, da se količina ne bi zmanjšala. Vsak dan je pojedel kruhek, ki te le stežka nasiti. Od zanesljivih ljudi sem izvedel, da je takrat, ko so mu pripravili jajce, potožil, da je bil s tem ubit piščanček. To vam pišem, da bi spoznali, kako vas Božja pravičnost kaznuje in se vam za solze revežev maščuje z vašim lastnim stradanjem." (IV,18.) "Sam

sem videl, kako peljejo v zapor reveža, ker je zmanjkalo vina na mogočneževi mizi, dokler ne bi plačal tistega, česar ni imel. Zato je sklenil, da bo na dražbi prodal svoje otroke in s tem vsaj začasno odvrnil kazen. K sreči se je našel nekdo, ki mu je v tisti stiski pomagal. Ko se je siromak s svojimi vrnil domov, je videl vse izropano, da jim ni nič ostalo za hrano. Obupan nad lakoto svojih otrok je obžaloval, da jih ni prodal nekemu, ki bi jih mogel hraniti, in se je vrnil k odločitvi, da jih proda." (5,21.) Osupljiv in zgovoren je podatek, da se je konec 4. stol. v Rimu razdeljevanja državne podpore v žitu, t.i. *frumentationes*, udeleževalo kar 250.000 ljudi, teža davkov pa je bila tolikšna, da je podeželje praktično opustelo.<sup>4</sup>

Drugi razlog Ambrozijevega zanimanja za Nabota in njegov vinograd je bolj zapleten, saj je tesno povezan s cerkvenopolitično situacijo njegovega časa. Cerkevno življenju so še vedno kalili spori med zagovorniki nicejske veroizpovedi ter arijanci, politično trenja med poganskimi konzervativci in kristjani, predvsem pa boleče iskanje sožitja med imperijem in Cerkvijo. Čeprav so bili cesarji, ki so v tem obdobju z dvorom pogosto bivali v Milanu, vsi kristjani, so bili njihovi odnosi z Ambrozijem velikokrat napeti, saj je škof brez omahovanja branil cerkvene pravice. Navedimo povsem konkreten primer. Za veliko noč 386 je v Milanu na dvoru cesarice matere Justine arijanski škof Avksencij prosil, naj mu za potrebe bogočastja dodelijo kakšno baziliko. Na dvoru so mu ustregli in mu dali v uporabo porcijansko baziliko, česar pa Ambrozij ni hotel dopustiti. Zato je z množico vernikov osebno zasedel cerkev in s tem preprečil predajo v roke arijancev. Ob tej priložnosti je, kot piše Avguštín, nastalo znamenito ambrozijansko petje. V spisu *Contra Auxentium* se Avksencij pojavi kot novi Ahab, ki želi Nabotu, Ambroziju, iz rok iztrgati njegov vinograd. "Če on ni izročil svojega vinograda, bomo mar mi izročili Kristusovo cerkev?"<sup>5</sup>

Spis *De Nabuthae* lahko razumemo tudi kot oris trenja med Ambrozijem in cesarjem Teodozijem. Čeprav slednji v zgodovini velja za katoliškega cesarja, je v njegovem zakonu kar nekaj Cerkvi nenaklonjenih predpisov: dvorjani, ki želijo postati duhovniki, morajo državi izročiti vse svoje imetje; diakonise Cerkvi ne smejo izročati darov; menihi ne smejo bivati v mestih (Cod. Theod. XII,I,121; XVI,2,27; XVI,3,1). V ozadju teh predpisov je, podobno kot še tolikokrat v zgodovini, strah cesarja pred ekonomsko in politično močjo Cerkve. A tako kot Nabot ne more izročiti svojega majhnega vinograda Ahabu, tudi Ambrozij pred pohlepom države ščiti imetje Cerkve. Ne smemo pozabiti, da je prav vinograd priljubljena prisposoba najprej za Izrael, nato za Cerkev. Vinograd je majhen, saj ne gre za bogatenje, temveč za zagotavljanje delovanja in hkrati za pravično porazdelitev dobrin med vse ljudi, kar nam daje razumeti Ambrozijevo poudarjanje naravne enakosti med vsemi ljudmi in v Stvarnikovem načrtu osnovane skupnosti dobrin. Tako piše v *De Nabuthae*: "Zemlja je bila postavljena na svoje temelje v skupno dobro vseh, bogatih in revnih. Zakaj si prisvajate pravico do privatne zemlje, bogataši? Narava, ki vse rodi revne, ne pozna bogatašev. (...) Na svetlo nas iztisne nage, potrebne hrane, obleke in pijače, nage nas zemlja sprejme, ko umremo" (I,2.)

### Sklep

Ambrozijevo branje zgodbe o Nabotu je močno zaznamovano z zgodovinskimi oko-

liščinami, v katerih je škof živel. Spisu bi zato z današnjim izrazoslovjem lahko rekli kar socialno angažirani komentar svetopisemskega besedila. Prvotni teološki središčni misli, Nabotovi zvestobi zemlji očetov, ki ima tudi razsežnost zvestobe Bogu, in Ahabovemu grehu proti nedotakljivosti dediščine, Ambrozij vdihne novo, za njegove čase aktualno socialno razsežnost. Cerkveni oče je razumel poslanstvo Cerkve tudi v klicanju k družbeni pravičnosti in dostojanstvu, tudi ekonomskemu, vseh ljudi. Bolj kot svetopisemski komentar se zato *De Nabuthae* zdi pomemben kot prikaz velike socialne občutljivosti Cerkve v 4. stol. in na Svetem pismu utemeljenih idej o enakosti in lastnini, ki pripada vsem. Socialni nauk Cerkve je torej navzoč v samih temeljih krščanstva. *Caritas in veritate* je jasno znamenje, da to dediščino ceni tudi papež Benedikt XVI.

1. Prim. *Ambrogio. La Storia di Naboth, Introduzione, commento, ediz. critica, traduzione, a cura di Maria Grazia Mara*, 1985, II ed., Japadre Editore, L'Aquila-Roma, str. 53-54.
2. Prim. *Ambrogio. La Storia di Naboth, Introduzione, commento, ediz. critica, traduzione, a cura di Maria Grazia Mara*, n. d., str. 47-52.
3. Angelo di Berardino - Basil Studer (dir.), *Storia della teologia. I. Epoca patristica*, Piemme, Casale Monferrato 1993, str. 309.
4. Antonella Reina, *Povertà nel Tardoantico, Note in margine al De Nabuthae di Ambrogio*, [http://www.graffinrete.it/tracciati/articolo.php?id\\_vol=38](http://www.graffinrete.it/tracciati/articolo.php?id_vol=38).
5. "Si ille vineam non tradidit suam, nos trademus Ecclesiam Christi?", *Contra Auxentium* 18, PL 16, 1054-1055.

# Apokalipsa v kumranskih rokopisih

## Apokalipsa – literatura upanja

Beseda “apokalipsa” etimološko izvira iz grškega glagola *apokalyptein* “odkriti”, “razodeti”. Samostalniška oblika *apokalypsis* pomeni “razodetje”. Apokaliptična literatura namiguje na skrite resnice o Bogu in načrtih, ki jih ima z ljudmi. Dandanes ima beseda apokalipsa največkrat negativno konotacijo, saj jo povezujemo z različnimi naravnimi katastrofami. Tudi ta pomen izhaja iz Svetega pisma, natančneje iz zadnje knjige Nove zaveze, Janezovega razodetja ali kar Apokalipse. Vsebina Janezovega razodetja je povzročila, da izraz apokalipsa označuje “konec sveta ali kakršno koli katastrofo takih razsežnosti, za katere se zdi, da ogrožajo obstoj tega sveta” (Collins 1997: 1).

Vendarle pa so apokalipse prvih stoletij polne vedrine in pričakovanja Gospodovega ponovnega prihoda. To je literatura, ki opisuje težko pričakovani čas pravičnosti in miru, nastanka nebeškega kraljestva. Je literatura upanja v boljšo prihodnost, kakršno so napovedovali že preroki.<sup>1</sup> Začetki apokaliptične literature zato sicer odsevajo obdobje trpljenja in zatiranja izraelskega ljudstva, vendar pa božja obljuba odrešenja v ljudeh prižiga vero v lepšo in pravičnejšo prihodnost: “Ne! vznemirjaj se [v svojem duhu na račun časov], [kajti Najvišji] je dal [čas za vse...]” (4Q212 stolp. 2,25-26). Judovsko-krščansko apokaliptiko tako oblikuje vera v “nebeško srečo pravičnih, vstajenje mrtvih /.../ nebeško gostijo, prihajajočo sodbo /.../ uničenje Jeruzalema in pričakovanje Novega Jeruzalema, prihod Mesije, porodne bolečine mesijanske dobe /.../ itd.” (Russel 1964: 30).

V nadaljevanju bomo pogledali, kako se najpomembnejši apokaliptični elementi pojavljajo v mrtvomorskih (kumranskih) rokopisih. Osvetlitev apokaliptične vsebine mrtvomorskih rokopisov pa je pomembna za razumevanje apokaliptičnih elementov v Bibliji. Gre namreč za vprašanje, ali so novozavezni apokaliptični spisi in odlomki nekaj, kar bi lahko razumeli kot “kumransko literaturo”, ali pa imajo na sebi hkrati nekaj svojstvenega. Tudi kumranski rokopisi so namreč nastali nekje med leti 250 pr. Kr. in 68 po Kr., ko je v bližini mesta Khirbet Qumran živela judovska skupnost esenov.<sup>2</sup> Rokopisi, ki so bili odkriti leta 1947 v votlinah blizu tega kraja nad Mrtvim morjem, vsebujejo starozavezna - *biblična besedila* (prepisi Izaijeve, Danielove knjige itd.) in *nebiblična besedila*, od katerih so najpomembnejša Pravilo skupnosti (1QS), Damaščanski dokument (CD), Vojni zvitek (1QM), Tempeljski zvitek (11QT), Hvalnice ali Hodajot (1QH) itd.

## Vstajenje in življenje po smrti

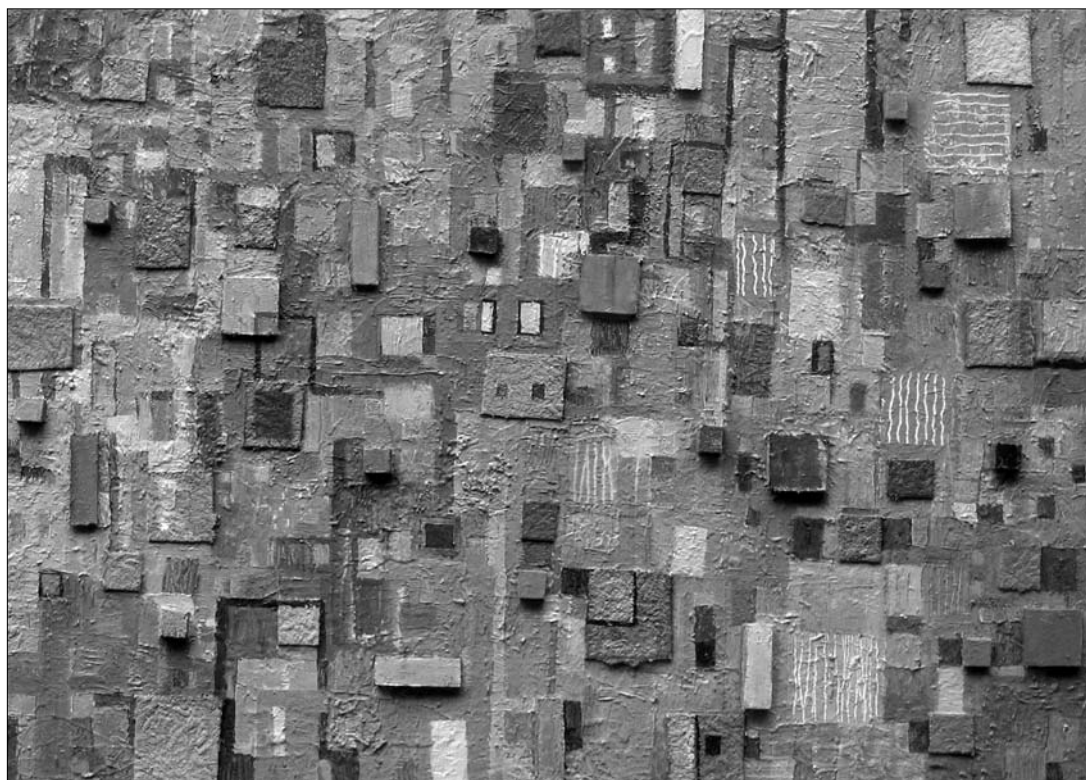
V času medzavezne literature se razvije drugačen pogled na življenje po smrti. Izoblikuje se podoba pekla na eni strani in nebes, raja, na drugi. Velik pomen dobijo vstajenje posameznika, sodba in večna sreča. Vstajenje tako dobi drugačen pomen: vsak *posameznik* bo klican pred božji prestol, kjer bo odgovarjal za svoja dejanja. Namenjeno bo le izbrancem, ljudem, ki so si ga zaslužili - ostali bodo vrženi v “ognjeno jezero” (prim. Raz 20,15). Nove poglede na vstajenje prinašajo apokaliptični fragmenti iz kumranske knjižnice. Na primerih iz Pravila skupnosti in Hodajota

bomo prikazali posebnosti verovanja esenske skupnosti v vstajenje in večno življenje.

V Pravilu skupnosti (1QS) beremo: "Toda Bog je v skrivnostih svoje preudarnosti in v modrosti svojega veličastva določil konec obstoja krivice in ob določenem času *obiskanja* jo bo uničil za vselej" (1QS 4,18-19). Izraz "obiskanje" implicitno kaže na konec sveta, na eshaton. Nikjer ne najdemo izraza "vstajenje (od) mrtvih", vendar zvemo, da bo Bog "obiskal" vsakega posameznika - to bo dan sodbe nad narodi in posamezniki. Izraz "obiskanje" je rabljen na mnogih mestih 1QS, kjer dobi pomen vstajenja in življenja po smrti: "V njegovi roki so sodbe o vsem, on je tisti, ki vse podpira v njihovih potrebah, on je ustvaril človeka, da vlada nad svetom, in mu določil dva duhova, da hodi v njiju vse do časa svojega obiskanja: to sta duhova resnice

in krivičnosti" (1QS 3,17-19). Opazimo lahko, da sta v človeku že od samega rojstva prisotna dva duhova - resnice in krivice. Človek sam se odloči, kateremu bo sledil - po smrti mu je zato že vnaprej določen prostor po njegovih delih. Dan sodbe sicer bo, vendar nikjer ni niti nakazano, da bodo mrtvi ponovno vstali in da jim bo ponovno sojeno. Sklenemo lahko, da so ljudje "takoj nagrajani ali kaznovani" (Collins 1997: 117).

Zanimivo je, da kumranska skupnost to tezo na neki način spodbija v enem pomembnejših in bolje ohranjenih rokopisov. V Hvalnicah oziroma Hodajotu (1QH) se namreč razvije posebna tema, ki obravnava življenje kumranske ločine v "skupnosti z angeli". Skupnost z angeli pa je že zdaj, v tem trenutku. Pomemben del hvalnice se zato glasi (1QH 11,19-13):



Irena Podobnik: Žerjavica idej, olje na platnu, 2005.

*Zahvaljujem se ti, Gospod, / ker si rešil moje življenje iz jame / in iz podzemlja Abadona / si me dvignil navečne višave, / da lahko hodim po ravnih tleh brez raziskovanja. / Vem, da je upanje za tistega, ki / si ga oblikoval iz prahu za večni zbor. / Izprijenega duha si očistil velike pregrehe, / da lahko zavzame mesto pri / vojski svetih in lahko vstopi / v skupnost z občestvom sinov nebes. / Človeku si dal večni delež z duhovi / spoznanja, da bi slavil tvoje ime / v skupnosti vriskanja / in pripovedoval o tvojih čudovitih delih / vpriči vseh tvojih ustvarjenih bitij.*

Zanimivo je, da je avtor že doživel vstajenje” (“si me dvignil na večne višave”), ki je opisano zelo podobno kot v Danielovi apokalipsi (Dan 12). Torej lahko menimo, da je na avtorja/e 1QH vplivala Biblija, predvsem Danielova apokalipsa. Vendar pa obstaja med Danielovo apokalipso in 1QH bistvena razlika: skupnost z angeli, večna sreča in vstajenje so pri Danielu možni šele po smrti, 1QH pa prav zaradi “skupnost(i) z občestvom sinov nebes” napeljuje na misel, da je večna sreča prisotna že zdaj. 1QH opeva življenje v skupnosti, saj je to že življenje z angeli. Ljudje, ki živijo v skupnosti, so zato izbranci, so “razumni”, kot bi rekel Daniel. Čeprav sama skupnost še ne predstavlja blaženosti, jo vendarle napoveduje, saj ljudje živijo v skupnosti z angeli. Prav misel o življenju v “skupnosti z angeli” nam daje razumeti, zakaj ni nikjer v 1QS omenjeno vstajenje - ljudje so verovali, da že živijo v raju skupaj z angeli.

1QH pa je zanimiv še z enega stališča, namreč kar zadeva vstajenje telesa. Bog “dviga iz prahu črve mrtvih v več[ni] zbor” (1QH 19,12). 1QH tako morda metaforično kaže na zavrženost, lahko bi rekli celo nizkost človeka pred Bogom. Bog je tisti, ki človeka rešuje, ga dviguje “iz prahu”. Podobno opazimo tudi v 1QH 14,2935:

*Tedaj bo Božji meč napadel v času sodbe in vsi sinovi njegove res[ni]ce se bodo prebudili in uničili [sinove] krivičnosti in nobenega sina pre-*

*stopka ne bo več. Junak bo napel svoj lok in odprl utrdbo [...] v brezkončno širjavo. [Odprl bo] večna vrata, vzel ven bojno orožje in bodo mogočni od enega konca do [drugega]. Ne bo rešitve za grešno nagnjenje. Pomendrali bodo do uničenja in ne bo ostanka. Ni upanja v množici [...] in za nobenega vojnega junaka ne bo zavetja. ... Tisti, ki ležijo v prahu, bodo dvignili zastavo in črv mrtvih bo povzdignil prapor [...] v bitkah nesramnežev.*

O celotnem besedilu lahko rečemo, da metaforično govori o vstajenju. Odlomek iz 1QH 14 pa govori konkretno o sodbi in boju. Na koncu te hvalnice se oglasi klic tistim, ki ležijo v prahu - to je tudi mesto, kjer se v apokalipsah najpogosteje pojavlja biblični motiv vstajenja. Prav zaradi tega lahko sklepamo, da to mesto na metaforičen način govori o vstajenju telesa.

### **Pričakovanje Mesije v kumranski skupnosti**

Že pri prerokih srečamo odlomke, ki so znani kot “mesijanske prerokbe”. Ti odlomki govorijo o voditelju, ki bo vodil prihajajoče kraljestvo. Voditelj je predstavljen kot idealni človek. Nikjer pa ni zanj uporabljen izraz “Mesija”. Hebrejska beseda *mašiah* pomeni “maziljen”. V Stari zavezi se izraz največkrat nanaša na kralja, a pojavi se tudi v povezavi z velikim duhovnikom (prim. Danielova knjiga). Zunajtestamentarna apokaliptika nam tako prvič predstavi izraz “Mesija” v pomenu eshatološkega voditelja, rešitelja, pa tudi sodnika ob koncu sveta. Kumranska podoba o Mesiju tako pomembno zaznamuje novozavezno podobo Jezusa Kristusa.

Specifična lastnost kumranskih fragmentov je pričakovanje dveh Mesij. Največkrat in najjasneje se to opazi v dveh knjigah pravil, Pravilu skupnosti (1QS) in Damaščanskem dokumentu (CD). Izraz “Mesija” se v mrtvomorskih rokopisih nanaša na:

- a) kraljevskega Mesija, ki naj bi prišel iz "Davidove korenine",
- b) duhovniškega Mesija iz Aronovega rodu, ki naj bi imel celo večjo moč od Mesije iz Davidovega rodu.

Kumranska skupnost v kraljevskem Mesiju vidi bojvnika, katerega naloga je poleg vodenja ljudstva tudi izvrševanje pravičnosti. Pravilo blagoslovov (1QSb) poudari njegov pomen z besedami: "On mu bo obnovil zavezo skupnosti, da utrdi kraljestvo njegovega ljudstva na veke, da sodi uboge v pravičnosti /.../ Bodi [...] z močjo svojih [ust]. S svojim žezlom boš opustošil zemljo in z dihom svojih ustnic usmrtil krivičneže." (1QSb 5,21-25.) Posebnost kumranske ločine na tem področju bi bilo potrebno razumeti v skladu z njihovim prepričanjem, da pripadniki ločine živijo skupaj z angeli, da je boj z zlom neizbežen in v neposredni bližini. Aktivna udeležba Mesije, ki je v fragmentih predstavljen kot poveljnik, postane razumljivejša z vidika časa njihovega nastanka, ko so bili Judje pod stalnimi pritiski sovražnih zunanjih sil. Tako so pričakovali prihod mogočnega Mesija - Kralja, ki jih bo v bojih znal voditi, jim dajati upanje in vero v zmago nad zlim.

Pričakovanje Mesije iz Davidove hiše pa je v mrtvomorskih fragmentih zaznati vedno skupaj z Mesijem iz Aronovega rodu, rodu duhovnikov. V Cvetniku oz. Florilegiju (4QFlor) je Mesija predstavljen z naslednjimi besedami: "To (se nanaša na) Davidovo mladiko, ki bo nastopila s Preučevalcem postave, ki [bo vstal] na Sionu poslednje dni, kakor je pisano: *Vzdignil bom razpadlo Davidovo kočjo*" (4QFlor frag. 1 stolp. 1,11-12). Nastop kraljevskega Mesija predstavlja poraz Beliala in njegove vojske: "Zvezda vzhaja iz Jakoba in žezlo se vzdiguje iz Izraela. Žezlo je knez vsega občestva, in ko bo nastopil, bo uničil vse Setove sinove." (CD 7,19-21.)<sup>3</sup> Žezlo, ki je znamenje kraljevanja, v danem citatu kaže tudi na Mesijevo sodno funkcijo ter na pra-

vičnost njegove sodbe. Sklepamo lahko, da bo v teh dneh prizaneseno le pravičnim, ki že sedaj sledijo Gospodu in njegovemu Maziljencu - to pa so v danem primeru gotovo člani skupnosti.

Večji pomen kumranska skupnost poseveča duhovniškemu Mesiju, torej Mesiju Aronovega rodu. Kot se opazi iz zgoraj omenjenega citata (4QFlor frag. 1 stolp. 1,11-12), se skupaj z "Davidovo mladiko" hkrati pojavijo tudi "Preučevalec postave". Damaščanski dokument<sup>4</sup> (CD) izpostavlja glavno funkcijo Mesije takole: "[dokler ne nastopi] Aronov in Izraelov Mesija in bo *zadoščeno za njihovo krivdo*" (CD 14,19, poudarila L.U.). Mesija mora torej trpeti in se pokoriti za grehe ljudi. Trpljenje in darovanje Mesije pa moramo razumeti v skladu z zahtevo po čistosti vsakega posameznika, kajti čistost tako telesa kot tudi duše je igrala pomembno vlogo pri pripravah na poslednje dni in v sami vojni. To se najlepše opazi v Vojnem zvitku (1QM), ki skoraj v celoti govori o pripravah na eshatološki boj med dobrim in zlim: "/.../ Noben človek, ki je udarjen z nečistostjo v svojem mesu - noben tak ne sme iti z njimi na vojsko. Vsi (vojaki) pa naj bodo vojni prostovoljci, popolnega duha in telesa, pripravljene za dan maščevanja. Nobeden, ki se ni očistil svojega (telesnega) izliva na dan bitke, naj ne hodi (v boj) z njimi, kajti sveti angeli so skupaj z njihovimi vojskami." (1QM 7,4-7.) Poleg trpljenja in darovanja pa duhovniškega Mesija bistveno zaznamuje predvsem njegova funkcija "učitelja": "Spokoril se bo za otroke svojega rodu in poslan bo k otrokom svojega naroda. Njegova beseda je kot beseda z nebes in *njegovo učenje se sklada z Božjo voljo*." (4Q541 frag. 9 stolp. 1,2-3, poudarila L.U.)

Posebnost, ki jo predstavlja citat iz CD 14,19, je edninska oblika "Aronov in Izraelov *Mesija*". Omenjeno besedno zvezo moramo gledati v luči 1QS 9,11, kjer se avtor po-



dobno izrazi: "Dokler ne pride prerok ter Aronova in Izraelova maziljenca". Glavna lastnost citata iz 1QS je, da se jasno navezuje na pričakovanje dveh ali celo več Mesij, vedno pa pri tem poudarja dominantnost Aronovega Mesija nad kraljevskim. Edninska oblika iz CD<sup>5</sup> nakazuje v Mesiji postopno združevanje "Aronovih in Izraelovih lastnosti" (VanderKam 2000: 216).

### **Eshatološka vojna med dobrim in zlom**

Izraz "eshatološka vojna" in sploh vse, kar je povezano z eshatologijo, ne napoveduje "preprosto konca Izraelovih sovražnikov, temveč prenehanje zgodovine, konec sveta samega" (Russel 1964: 266). Prav pričakovanje popolnega uničenja sveta odlikuje in hkrati razlikuje apokaliptično literaturo od drugih spisov tega časa. Vojna, o kateri govorimo, tako ni vojna med kraljestvi "od tega sveta" - gre za vojno, ki ima izrazito globlje razsežnosti. Govorimo o eshatološki vojni med dobrim in zlom.

Najpomembnejša knjiga iz kumranske knjižnice, ki obravnava eshatološki boj dobrega z zlom, je Vojni zvitke (1QM). Njegova posebnost po Collinsovem mnenju je, da "njegov namen ni razkrivanje tega, kar se bo zgodilo, kot je značilno za apokalipso, ampak predpisovanje ustreznega ravnanja glede na razpoložljiva sredstva. Tako predlaga hitrejši odziv, kot je običajen za apokaliptične opise končne bitke." (Collins 1997: 93.) V vojni ob koncu sveta bodo tako sodelovali tudi ljudje. To ne bo samo spopad med angeli, ampak bo spopad kozmičnih razsežnosti. Ljudje bodo sodelovali na različne načine: "Prvi oddelek naj zaluča proti sovražnikovi vrsti sedem bojnih kopij. Na konico kopja naj napišejo: »Sijaj kopja za Božjo mogočnost.« Na drugo metalno kopje naj napišejo: »Krvave puščice, ki naj posekajo tiste, ki jih je pobila Božja jeza.« Na tretje kopje naj

napišejo: »Plamen meča, ki naj použije pobito zlobo po Božji sodbi.« Vse to naj vržejo sedemkrat in se vrnejo na svoj položaj." (1QM 6,1-4.) Vendar so pripadniki kumranske skupnosti verjeli, da sta z njimi ob koncu sveta Bog in njegova vojska: "Ti, veliki in strašni Bog, (boš) v naši sredi in boš ropal vse naše sovražnike pred nami" (1QM 10,1). Zanimivo stališče je tudi, da se boja ne sme udeležiti "noben šepav, slep, hrom človek, ali tak, ki ima trajen madež na svojem mesu, noben človek, ki je udarjen z nečistostjo v svojem mesu. /.../ Nobeden, ki se ni očistil svojega (telesnega) izliva na dan bitke" (1QM 7,4-6). Razlog za to moramo poiskati v prepričanju kumranske skupnosti, da so "sveti angeli skupaj z njihovimi vojskami" (1QM 7,6) in ne v njihovi nezmožnosti vojskovanja. Mrtvomorski rokopisi na mnogih mestih izrekajo veličino in moč Boga, ki se bo pokazala ravno v poslednjem boju: "Kajti boj je tvoj! /.../ Boj je tvoj in od tebe je moč, ne iz nas." (1QM 11,1.4.) Bog bo tisti, ki bo na koncu premagal Beliala. 1QM 1 prikazuje poslednji spopad takole: "V vojni bodo sinovi luči močnejši v treh deležih in bodo potolkli krivičnost, v treh pa si bo Belialova vojska opomogla in odbila delež [luči]. Pehotni oddelki naj bi stopili srce, toda Božja mogočnost bo okrepila srce sinov luči. V sedmem deležu pa si bo velika Božja roka podvrgla Beliala in vse angele, ki jim vlada, in vse može [njegovoga deleža]." (1QM 1,13-16.) Tu opazimo, da ima odločilno vlogo v poslednjem boju Bog - njegova vojska se neuspešno bori proti "sinovom teme", dokler v eshatološko dogajanje ne poseže On sam. Vojna je zato že vnaprej odločena: "Že zdavnaj si določil dan velikega spopada [...] ali bi [...] v resnici, da bi uničil zaradi krivde, ponižal temo in okrepil luč, [...] za večni položaj, da bi iztrebil vse sinove teme in veselje za [...], ker si nas določil za čas ..." (1QM 13,14-18).

### **Predstava o poslednji sodbi v kumranskih zvitkih**

“Od Boga spoznanja (je) vse, kar je in kar bo. /.../ V njegovi roki so sodbe o vsem, on je tisti, ki vse podpira v njihovih potrebah, on je ustvaril človeka, da vlada nad svetom, in mu določil dva duhova, da hodi v njiju vse do časa svojega obiskanja” (1QS 3,15-18). V Pravilu skupnosti torej že lahko beremo o Božji mogočnosti in sodbi, ki pride ob koncu sveta. Moč Boga je vidna prav v stvarjenju človeka, ki mu je dal dva duha: “To sta duhova resnice in krivičnosti”. Človekova svobodna odločitev je, kateremu bo dal prednost. Na podlagi njegove odločitve pa mu bo Bog sodil ob koncu sveta.

Pravičnost Boga in njegove sodbe je najočitnejša v 1QS: “Resničen in pravičen je Bog [Izraelov in] njegova sodba nad nami in nad [našimi] očeti” (1QS 1,26). Božje usmiljenje in dobrota sta poudarjena na mnogih mestih, saj Bog kljub vsem napakam izraelskega ljudstva sklene ponovno zavezo z njim: “S tistimi, ki so se oklepali Božjih zapovedi in so preostali od njih, pa je Bog sklenil svojo zavezo z Izraelom na veke in jim razodel skrite stvari, v katerih je ves Izrael zablodil” (CD 3,12-14). Pripadniki skupnosti priznavajo, da so si zaslužili kazen za grehe: “Krivdo smo si nakopali, upirali smo se, grešili smo, krivični smo bili mi in naši očetje pred nami” (1QS 1,24-25). Kot pravi pisatelj 1QS 10,11: “Priznavam, da je njegova sodba upravičena spričo moje sprevrženosti, in moje pregrehe so mi pred očmi kakor vrezan zakon.” Bog sodi človeka po tem, za katerega duha se le-ta odloči: na eni strani v človeku deluje duh resnice, na drugi pa duh krivičnosti. Sodba je pravična, saj ima človek svobodno voljo. Bog človeku pusti proste roke - človek ve, kakšno kazen je Bog namenil tistim, ki so se od njega odvrnili. Prav zaradi tega pa bo Bog “vsakemu odmeril njegovo plačilo” (1QS 10,18). Sodba ne bo samo pravična, ampak

bo izrečena nad vsakim posameznikom: “V njegovi roki (je) sodba nad slehernim živim bitjem” (1QS 10,16-17).

Kumranski rokopisi govorijo o veri v Božjo pravičnost, o Božjem usmiljenju ob času sodbe. Kažejo prepričanje esenske skupnosti, da Bog in njegovi angeli živijo med njimi ter jim tako kažejo pravo pot, po kateri morajo hoditi. Različne preizkušnje, na katere pri tem naletijo, jih v tem prepričanju samo še bolj utrjujejo. Božja sodba bo izrečena vsakemu posamezniku, saj se vsak sam odloči, kateremu “duhu” bo sledil.

Dva duha, ki človeka usmerjata in vodita v življenju, pa odpirata naslednjo pomembno značilnost sodbe: dualizem. Naloga “ujalca” je, da vse “svete” nauči, “da bodo ljubili vse sinove luči, vsakega glede na njegov delež pri Božjem svetu, in sovražili vse sinove teme, vsakega po njegovi krivdi ob Božjem maščevanju” (1QS 1,9-11). Tako, kot se morajo pripadniki skupnosti naučiti ločevati med dobrim in zlim, med “sinovi luči in sinovi teme”, je tudi sodba izrečena v dualističnem tonu in barvah. Usodo sinov teme se vedno primerja z usodo sinov luči. Najlepše se ta dvojnost opazi v CD 20,24-34: “Vsi tisti, ki so sklenili zavezo in prebili mejo Postave, bodo /.../ iztrebljeni iz tabora, in z njimi vsi krivičneži v Judu v dneh njegovih očiščevanj. Vsi tisti pa, ki ostanejo trdni v teh predpisih in se v celoti držijo Postave /.../ Ti se bodo radovali in veselili, njihovo srce naj bo močno in premagali bodo vse sinove sveta.”

Kumranski rokopisi ustvarjajo dualizem s črno-belimi slikanjem, ki ga lahko opazimo že v besedni zvezi “sinovi luči in sinovi teme”. Sodba, izrečena nad “sinovi teme”, je izražena v temačnih tonih, na kar nas opozarja pogosta raba besed smrt, ogenj, večno prekletstvo, tema, senca itd. Njim nasproti je sodba nad “sinovi luči” izrečena v pozitivnih tonih, s tem da so poudarjene svetloba, večna radost in sreča odrešenih ljudi.



Irena Podobnik: *Južni otok*, olje na platnu, 2007.

Dan sodbe je v kumranskih fragmentih največkrat opisan kot dan Gospodovega maščevanja nad sinovi teme. Dan poslednje sodbe je že vnaprej določen: "Bog je v skrivnostih svoje preudarnosti in v modrosti svojega veličastva določil konec obstoja krivice in ob določenem času obiskanja jo bo uničil za vselej. Tedaj bo resnica za zmeraj zavladata (na) svetu." (1QS 4,18-19.) To ni navaden dan sodbe; 1QS poudarja, da gre pri tem za dan maščevanja: "V pravdo z možmi jame se ne bom spuščal do dneva maščevanja" (1QS 10,19). Poslednja sodba je vedno omenjena kot "čas srdite jeze Boga maščevanj" (1QS 4,12). Eschatološki dnevi so dnevi pričakovanja Boga in njegovih angelov. To je čas grozovitega Božjega maščevanja nad vsemi sinovi teme: "/.../ Božje ljudstvo vstane in vse zaustavi z mečem" (4Q246 stolp. 2,4). Opis poslednje sodbe pa zato spominja na ponovni Kristusov prihod v Razodetju (Raz 19,14-16).

V poslednjo sodbo so zajeti tudi člani kumranske ločine. Kljub temu, da živijo v skupnosti z angeli, lahko Belial zapelje tudi njih. Bog jih bo prav tako obsodil in jih kaznoval z večnim pogubljenjem: "/.../ bodi obsojen na mrakobo večnega ognja" (1QS 2,7-8). Vendar moramo biti pazljivi, saj iz Pravila skupnosti pravzaprav ni nikjer razvidno, da to sodbo izreka Bog. Božja sodba je položena v usta levitov, ki vzklikajo: "Božja jeza in srd njegovih sodb naj se vnameta proti njemu za večno uničenje. Naj ga zadanejo vsa prekletstva te zaveze in Bog naj ga izloči za pogubo, da bo odrezan iz srede vseh sinov luči, saj je odpadel od (hoje) za Bogom zavoljo svojih malikov in spotike svoje krivde. Naj mu da delež med vekomaj prekletimi!" (1QS 2,15-17.)

Sklepamo lahko, da je bila nezvestoba Bogu najhujši greh pripadnikov skupnosti. Kazen zato ni mila: njihov delež je med ve-

komaj prekletimi, obsojeni so na uničenje in večni ogenj. Duhovniki na neki način kličejo nad privržence Belialovega kulta božjo jezo in maščevanje. To dejstvo je toliko bolj vidno, ker je prekletstvo zapisano v drugi osebi ednine: "Preklet bodi, ker si brez usmiljenja kakor tema tvojih del; bodi obsojen na mrakobo večnega ognja. Bog naj se te ne usmili, ko boš klical k njemu, naj ne odpusti in ne izbriše tvojih krivd." (1QS 2,7-8.) Z uporabo druge osebe se poudarjajo dokončnost obsodbe, krivda in greh posameznika. Druga oseba ednine pa je hkrati uporabljena tudi kot opozorilo vsem pripadnikom kumranske skupnosti, da morajo spoštovati Boga in njegove zakone.

## Sklep

Kumranski rokopisi s svojimi svojstvenimi lastnostmi pomagajo k razumevanju nekaterih bistvenih novozaveznih apokaliptičnih elementov. Čeprav se v pojmovanju pravil življenja kumranski rokopisi zelo ralikujejo od evangelijev (npr. v pojmovanju sobote), pa sta si apokaliptični literaturi, tako novozavezna kot kumranska, neverjetno podobni. Razlike vsekakor obstajajo, toda naš namen je bil opozoriti na njihovo podobnost, ker bomo le tako lahko v polnosti razumeli novozavezno apokaliptično literaturo. Nova zaveza namreč v mesijanskem liku Jezusa Kristusa z njegovim naukom in delovanjem prevzema lastnosti duhovniškega in kraljevskega Mesija. Tako se že kumranski apokaliptični spisi bistveno razlikujejo od okoliške poganske apokalipse. Brez dobrega poznavanja apokaliptične tradicije, predvsem apo-

kaliptike kumranskih fragmentov, zato ne moremo v polnosti doumeti skrivnosti Kristusovega trpljenja in darovanja na križu.

## Literatura

- Collins, John J., 1997: *Apocalypticism in the Dead sea scrolls*. London and New York: Routledge.
- Kumranski rokopisi, 2006. Prevod: Zupet, J. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Russel, D. S., 1964: *The Method & Message of Jewish Apocalyptic: 200 BC - AD 100*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Sveto pismo, 1997. Slovenski standardni prevod. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- VanderKam, James C., 2000: Messianism and Apocalypticism. V: *The Encyclopedia of Apocalypticism. Vol. I. The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. New York and London: Continuum. 162-193.

1. Opazna je velika podobnost apokaliptične literature s preroškimi knjigami (Izajja, Ezekiel itd.), vendar pa obstajajo tudi razlike. Največja tako izhaja iz gledanja na poslednje dni, na Gospodov prihod. Medtem ko je za apokaliptike to konec sveta, sodba pa je namenjena vsem ljudem, se zdi, da preroki oznanjujejo konec sveta v smislu konca trpljenja za izvoljeno izraelsko ljudstvo. Boj med dobrim in zlim - med Satanovo vojsko in Božjo vojsko - preroki prikazujejo kot boj med Izraelci in sovražnimi ljudstvi.
2. Poleg esenske skupnosti so nam iz Biblije poznani še farizeji in saduceji; te tri smeri so sestavljale tri glavne skupine Judov glede na religiozno in kulturno usmeritev.
3. Podčrtani izrazi v obeh citatih (4QFlor in CD) so znamenje pričakovanja Mesije iz Davidovega rodu.
4. Posebnost zvitka je, da sta bila dva njegova najpomembnejša rokopisa najdena v Kairu (od tod prihaja krajšava CD: Cairo Damascus/ Document).
5. CD je nastal v začetku 1. stoletja pr. Kr., najstarejši deli 1QS pa že nekje sredi 2. stoletja pr. Kr. in tako predstavljajo verjetno eno najstarejših besedil kumranske knjižnice.

## Pesmi

### Čigavo je

*Skoz okno se vidijo gore,  
prekrite s snegom.*

*Čigavo je okno?  
Čigave so gore?*

*U belo obzorje mežika belo oko,  
ki neusmiljeno raste.*

*Čigavo je obzorje?  
Čigavo je oko?*

*U belem vesolju je črna votlina,  
mrtvo srce.*

*Čigavo je srce?  
Čigava je smrt?*

### Drevo v pokrajini

Slikarjem, ki slikajo z usti

*Prvič sem ga srečala na razstavi.  
Položaj sonca je narekoval kot gledanja,  
okno, staro stoletje.*

*Dohitela sem ga, ko je obstal pri Drevesu v pokrajini.  
Trudi se naslikati sliko. In vsak teden mu uspe  
narisati tri liste, je rekel.*

*Nekega dne se je zastrupil z nečim,  
kar je pojedel. Oči je imel kot žveplo,  
usta je imel kot grčo.*

*Ko se je po nekaj dneh počutil bolje,  
je stopil v atelje, pobral vse slike, ki jih je narisal,  
in jih vrgel v kanto za smeti.  
Zdaj spet slika, je rekel.*

*Če pridem in ga najdem pri slikanju,  
tega ne obžalujem, ker se smehlja tudi,  
ko je več kot slep zame.  
Razpiram veje, vse telo me boli, reče,*

*medtem ko barva list papirja.  
Horizont se zvija kot kača v belini ustnic,  
ki so tesno prijele les.*

*Spustim pogled in rečem hvala,  
ko si zvečer umivam obraz  
iz navade.*

\*\*\*

*Najprej ne vidiš, da je drevo v pokrajini.  
Nekdo je uporabil nož ali kaj,  
da je zarezal naravnost  
v tej obsodbi.  
Morali so ga okronati z imenom.*

*Drevo raste iz tal kot vitki drog telegrafa.  
Stoji mirno kot omara.  
Ampak tu se mreža vpletanja virov zgosti  
z nevidnim gibom govorice po žicah.  
Mirno teče dalje boj invalidov za vstop v javno sfero.  
In tisti zvok, ki se sliši, ko čopič zadene ob napeto platno.*

\*\*\*

*Niti v zraku ni bilo sledi čaščenja in posvetitve.  
Nekaj modrine in le smrtna tišina.  
Kar je zmeraj res tam - kakor ploha puščic.*

*Samo drevo neprimerljivo,  
zeleno, sladko in pogrebno.  
Temna senca ga žene v višino.*

*In obstanem, vitka v pokrajini,  
ki je ne morem oceniti,  
da bi utegnila zlabka izgubiti razum.*

*Narišem drevesa vsenaokrog,  
žitno polje, otroke.  
Kako me je presunilo:*

*čisto blizu so ovce strnišča popasle  
vse do prahu in puščavski vrtinec  
srka prst v svoj lijak,*

*da komaj razločim žitno seme,  
ki obkroža to slepo oko,  
ki me je v sanjah begalo.*

*Uonj po gorečem lesu  
kakor hipno razodetje  
prereže povezavo,*

*ki sem tako osupljivo mislila,  
da ni bila tam  
kot žalovanje otrok.*

*Še zdanilo se ni.  
Še vedno jih vidim.  
Usi nosijo bele majice.*

## Drevo

*Bila sem tu.  
Rada sem gledala vsa mogočna drevesa.  
Ljubim vse sestavine zemlje.*

*Dvoje akacij je raslo skupaj  
pod svetlobo sonca.*

*Bila sem tu.  
Na klopci pod belimi cvetovi ovijalk  
je včasih sedel fant,  
ki je včasih povedal resnico.  
Enkrat da bi rad ubijal, tako kot vsi drugi.*

*Danes ga ni tu.  
Sam si je nadel zanko.  
Njegove oči so shlapele v dež,  
njegov glas v severni veter.*

*Dež se razbija ob bližnji skali,  
veter sika ob robah.*

*A drevo. Vidiš to drevo,  
to visoko akacijo z belo omelo?*

*Si kaj slišal, ko si jo sekal že drugič  
s cvetovi vdanimi?*



## V večernih sencah Stične

*Uem, da nisem povedala nič posebnega.  
Morda je čudež skrit zadaj za mojim hrbtom.  
Morda je vedno tam, za izgubljenim razumom.  
Človeka to navdaja s paniko.  
Kot v pijanski grozi in v vsem, kar k temu sodi,  
neizrekljivo ali nič.  
Nič, bi rekla, se ne more primerjati s tem.  
Kakor da bi videla svojo lastno smrt.*

*Še odrešilno, ki premakne v čudežu dneva,  
je kot brazgotina.  
Mislim, da je bil pogled tujca, ki je šel mimo  
na glavni postaji in je imel za hrbtom skritega sina  
kot ljubko vrv ljubezni ...  
Dokler je bil on tu, ne da bi se tega zavedala ...  
In samo zato moram govoriti lasten jezik,  
ki je že povsem brez dejstev.*

*Pojdi, pojdi v gozdove in svetišča  
pod veliko goro, kjer še nisi bila.  
U tihi zrak se bo vrglo tvoje hlipanje  
kot svetla sulica smrti.  
Potem govori, če moreš.  
Pripoveduj o živalih in angelih,  
ki si jih videla zunaj dosega  
radia in kableske,  
morda na njihovem begu v Egipt.*

*Morda v večernih sencah Stične.  
Kje je prelepa Stična, boš vprašala.*

# Pesmi

## Zato sem lahko živel

*Že v materinem telesu si me vzljubil,  
moj zarodek so zibale Tvoje dlani.  
Zato sem lahko živel.*

*Potem sem Te iskala v mrzlem svetu.  
Nisem vedela, koga ljubim;  
nisem vedela, kje si.*

*Klical si me z bleščavo rose,  
z globino neba, zlatom zarje;  
»Hvala za vso to lepoto«  
je bila moja prva molitev.*

*Končno sem srečala Tvojo Besedo  
in moje srce je vzživel.  
Spoznalo je: Ti si bil,  
ki si nekoč mi rekel »Živi!«*

*Zdaj celiš vse moje rane,  
moje dneve nasičuješ z mirom,  
časa odrešenja je prepolna.  
Hvaliti Te hočem in slaviti Tvoje ime!*

## Kažipot

*Lahko molčiš.  
Lahko izpustiš mojo roko,  
odvrneš pogled.  
Da le smem biti tu,  
biti Zate.*

*Lahko mi podreš  
moje stolpe,  
kadar se trudim do Tebe,  
pa ne vidim,  
da si že tu.*

*Le žejo po Tebi mi pusti,  
da Te ne zgrešim  
v brezpotjih sveta.  
Ta žeja je kažipot  
Tvoje Ljubezni.*

## Žejna sem

*Žejo me obiskuješ, Gospod.  
»•ejen sem,« si rekel takrat  
pod pljunki, udarci,  
posmehom, sovraštvom, ...*

*A Tvoj pogled - Ljubezen sama,  
usmiljenje in odpuščanje -  
kako je mogel ostati sam?*

*Žejen si bil ljubezni,  
uboge človeške ljubezni -  
o, nedojemljivi, Ljubezen Ti sama!*

*Že Magdalenino žejo v vrtu  
si se odžejal takrat;  
zdaj tako iščeš mojo.  
Tvoja žeja je moja dediščina.*

## Daj mi čist pogled

*Daj mi čist pogled, Gospod,  
zdaj naj se veselim lepote s čistim srcem.  
Ne daj, da govorijo v meni žalost,  
strah in zapuščenost,  
ki hočejo se polastiti in zgrabiti.*

*Saj Ti sam si mi dovolj;  
potešil in pomiril si mojo dušo.  
Zdaj se hočem veseliti  
lepote in dobrote s čistim srcem;  
naj bo ljubezen radost in svoboda.*

## Gora spremenjenja

*Peljal si me na goro  
in me spremenil.*

*©, moj Bog, skozi Tvoje oči  
so vsi ljudje bratje in sestre!  
S Tvojo ljubeznijo  
jih zmorem ljubiti.  
©, radost in svoboda!*

*Žakaj sva odšla z gore?  
Veš, težko je zdaj  
v mojem močvirju.  
©stri drobci, odsekani kriki,  
zdrobljen svet ...  
A na goro ... le Ti poznaš pot.*

*Vem, nekoč me boš spet peljal tja.  
Tam imaš zame pripravljen dom.*

# Zapletena razmerja med religijo in ideologijo

Danes, ko se kultura in ureditev družbe ne prekrivata več z religijo, se nanovo zastavlja tudi razmerje med religijo in ideologijo. Najprej bomo osvetlili pojem ideologije, potem pa pokazali nekaj vidikov in primerov prepletanja med njo in religijo.

## 1. Ideologija: življenjski protinapad proti kaosu in smrti

Ideologija ni enoumen pojem. Tu se bomo oprli na antropološko razumevanje tega pojava, še prej pa bomo omenili druge pomena, ki osvetljujejo kak njegov vidik.

### 1.1 Različne vsebine pojma ideologija

Prvi pomen pojma ideologija so izdelali avtorji te besede (Destutt de Tracy idr.), ki so hoteli razumeti nastajanje idej v človekovem duhu, da bi potem znanstveno načrtovali družbo. Karl Marx je izraz prevzel in z njim označil neznanstveni sistem predstav, s katerimi vladajoči razred obvladuje družbo in ji gospoduje.

Kritiki totalitarizma so ideologiji dali nov pomen. Z njim so poskušali razumeti, zakaj je 20. stoletje iznašlo načrtovano in sistemsko barbarstvo komunizma in njegovega mlajšega brata nacizma, in kakšen delež so pri tem imele ideje. Pisatelj Aleksander Solženicin, ki je prestal strahote Gulaga, je zapisal, da je le-ta sad ideologije, ki odpravi etiko in uzurpira njeno mesto. "Da bi človek delal zlo, ga mora pred tem spoznati za dobro ali za logično dejanje. Na srečo je človeška narava takšna, da mora iskati opravičilo za svoja dejanja. Macbethova opravičila

so bila šibka in grizli so ga očitki vesti. (...) Imaginacija notranje moči Shakespeareovih junakov se je končala s kakimi desetimi trupli. To pa zato, ker niso imeli ideologije. Ideologija! Ta daje potrebno opravičilo podlosti, daje dolgotrajno trdnost, ki jo potrebujejo podleži. Teorija o družbi pomaga podležu, da očisti svoja dejanja v svojih očeh in v očeh drugih, tako da ne sliši očitkov ne prekletstva, temveč pohvalo in izraze spoštovanja. Tako so se inkvizitorji opirali na krščanstvo, osvajalci na povečevanje domovine, kolonizatorji na civilizacijo, nacisti na raso, včerajšnji in današnji revolucionarji na enakost, bratstvo in srečo za prihodnje rodove. Zaradi ideologije so milijoni v 20. stoletju morali pretrpeti podlost. (...) Brez podležev ne bi bilo Gulaga." (1974, 131-132.)

Čeprav komunist, je filozof Cornelius Castoriadis leta 1948 z marksistično analizo dokazal vso sprevrženost realnega komunizma. A ni ostal pri tej kritiki, marveč se je poglobil v vprašanja v zvezi z družbeno imaginarnostjo. Le-to je v delu *Imaginarna postavitev družbe* rehabilitiral in pokazal, da je v samih temeljih človeškega. Je namreč nekak demiurg, ustvarjalec, ki daje določeno podobo brezobličnemu kaosu družbenih želja, teženj in silnic. V njej in po njej vznikata in se gradi posebna družbena oblika, v kateri je mogoče živeti. Ta s svojo izvirnostjo obogati paleto dosedanjih družbenih oblik in pripravlja nove. Družbena imaginarnost, ki se izraža in udejanja v ideologijah, je stvaritelj in oblikovalec družbenega življenja. V tem primeru je ideologija življenjski protinapad proti kaosu in smrti, ki stal-

no ogrožata družbo, je stvariteljica kozmosa, reda, ki omogoča življenje. “Prvina, ki daje funkcionalnosti slehernega institucionaliziranega sistema njemu lastno usmeritev ter določa izbiro simbolnih mrež in njihove povezave, ni nič drugega kakor imaginarno določene družbe ali dobe. Stvaritev sleherne zgodovinske dobe, njenega edinstvenega načina življenja, dožemanja, in udejanjanje lastnega obstoja, svojega sveta in svojih odnosov z njim, ni nič drugega kakor imaginarno določene družbe. Ta izvorni oblikovalec, ta osrednji označenec-označevalec, vir tistega, kar se vsakokrat daje kot nesporni in neizpodbitni smisel/pomen, opora povezav in razlikovanj med pomembnim in nepomembnim, izvir presežka ciljev, za katere se praktično, čustveno in razumsko naprezajo posamezniki ali kolektivi – ta prvina ni nič drugega kakor imaginarno določene družbe ali dobe.” (1975, 203.)

Tu uporabljam pojem ideologije v antropološkem pomenu, kot ga opredeli Castoriadis. Tako pozitivno pojmovana ideološkost vključuje tudi vprašanja oblasti in možnosti sprevrženosti ideologije, na kar so opozorili Marx in kritiki totalitarizma, zato se bomo k tem vprašanjem še vrnili, če ne drugače, pa med vrsticami.

### 1.2 Vzajemnost samopodobe in organiziranosti družbe

Ničesar, kar je človeško, ne drži skupaj brez določene predstave o sebi, pa naj gre za posameznika ali človeštvo. Človek goji o sebi določeno podobo, ki je lahko pozitivna ali negativna. V prvem primeru ima zaupanje vase, je ponosen, ve, kaj hoče, in je poln življenja; v drugem primeru pa ne ve, kaj bi sam s seboj, sebi in drugim je v breme, nobene prihodnosti ne vidi in življenja se ne veseli, skratka životari. Podobno velja tudi za skupnosti od družine in kluba, cerkve in stranke, do naroda in države. Kako država ne drži več skupaj, ko ljudje izgubijo zaupanje vanjo in se jim ne

zdi več smiselna, je pokazal razpad Jugoslavije in Sovjetske zveze. Mrtve civilizacije, religije in ljudstva nemo pričajo o enakih razdiralnih procesih. Po drugi strani pa smo pričča združevalnim procesom, ki ne le vzpostavljajo EU, marveč hkrati ustvarjajo njeno podobo in po njej tudi sami potekajo. Sam že tri leta sledim podobnim procesom na Salomonovih otokih, kjer se čez sto ljudstev začenja dojemati kot del večje skupnosti in se vanjo integrirajo tako, da skupaj s podobo Salomonovih otokov ustvarjajo državo in obratno.

Ideološkost, se pravi določena ideja, podoba, je neodtujljiva sestavina družbenosti, brez nje se ne more konstituirati nobena skupnost, noben posameznik. Zato ideologije niso pred nami kakor jabolko, ki ga obere mo in si ga ogledujemo, preden vanj ne zagrizemo. Tudi je ne moremo gledati kot TV oddaje in preklopiti na drug kanal, če nam kaj ni všeč. Že v jeziku kot takem je “vsebovan tudi poseben oziroma unikatni pogled na svet. Pri nas imamo na primer besedo ‘plevel’, v kateri je – če se ne motim – skrit isti koren kot v besedi ‘puliti’. V imenu rastline je potemtakem ideja, kaj se z njo napravi. Nemci imajo za to besedo ‘Unkraut’, kar bi se dobesedno prevajalo kot ‘ne-rastlina’ oziroma ‘nekoristna rastlina’. Gre za drugačen pogled na isto stvarnost. Slovenščina je torej več kot samo sredstvo za sporazumevanje. Enako seveda velja tudi za druge jezike.” (Grdina 2006, 35.)

Kako pomemben je jezik, lahko vidimo tudi v politiki. Dokler kaki skupini uspeva, da ljudje ponotranjijo in govorijo njen jezik, tako dolgo bo tisti družbi vladala. V Sloveniji govorijo ljudje npr. še vedno jezik totalitarne leve in v njem mislijo, zato njenih zločinov še po desetletjih ne morejo prepoznati kot zločine proti človeštvu, zato je Tito, ki je za nje odgovoren, še vedno heroj tega “naroda”. V tem smislu ima Solženicin prav, ko pravi, da ideologija opravičuje podlost in pod-



leže. Če je pri nas “pravi jezik” jezik totalitarne leve in njenih dedičev, pa Geoffrey Nunberg v delu z dvoumnim naslovom *Talking Right* pokaže, da so republikanci v ZDA v zadnjih 25 let uveljavili v javnosti svoj jezik. In to do te mere, da levičarjem ne preostane drugega, kakor da tudi sami uporabljajo ta jezik, ki vsebuje in širi desne nazore. Tako bo npr. beseda “vrednota” brez pomisleka razumljena v smislu zavzemanja za življenje, za družino, za religijo, za zaslužnost ... proti splavu, proti istospolni zakonski skupnosti, proti evtanaziji idr.

Ti primeri ideološkosti jezika in njegove nezavedne formativne moči razodevajo, da je ideologija “kot zgodovina: smo namreč v njej. Prilepila se nam je na kožo – če ni že kar naša koža, naša površina, naše kontaktne leče, s katerimi gledamo družbeno-zgodovinsko stvarnost. Prav v njej vidimo družbo, druge družbene skupine, in vidimo sami sebe, razumemo sebe, svoje mesto v družbi in vlogo v njej (delavec, kmet, vodja podjetja, uslužbenec, policist ...). Ideologija se nam daje z vsemi značilnostmi razvidnosti: je naš način gledanja, ki je stvarnost; je naša stvar, ki je prava, pravična stvar, plemenita, dobra. Kako bi moglo biti drugače, ko pa prav ideologija stori, da imamo za resnični svet, za stvarni svet, kar vidimo MI (in kar verujemo MI). Če bi bila le ena sama ideologija, ki bi jo imeli vsi, ali bi sploh mogli razlikovati med svetom, kakor ga mi vidimo, in stvarnim svetom? Da je vse vendarle nekoliko bolj zapleteno – in da naš pogled na svet ni identičen s stvarnim svetom – nam dajo vedeti druge ideologije, različne od naše, ki jih seveda hitro opazimo.” (Simon 1978, 7.)

### 1.3 Religija v službi življenja

Religije, kot jih poznamo doslej, vsebujejo etos, etiko in etnos. Etos ali sistem predstav, ki jih ima religija za resnične, se giblje v razponu med polom določenosti in odprtosti,

med črko in duhom. Blíže polu določenosti so dogme (= odloki), veroizpovedi, zapovedi in druge teološko formulacije, polu odprtosti pa se bližajo molitve, duhovnosti, smernice ipd. Nobena religija ni zunaj teh dveh polov, tudi budizem in hinduizem, ki imata vse za *majo*, slepilo, vendarle vztrajata vsak pri svoji doktrini in njeni edinozveličavnosti. To tudi pomeni, da religije preprosto ni, če ne vsebuje hkrati dogem in duhovnosti. Dogme uokvirjajo njenega duha, duhovnost pa postavlja dogme v službo življenja in preprečuje obratno. Etos kot doktrinalni sistem ne le, da omogoča poseben pogled na svet, marveč tudi povezuje v skupnost (etnos) vse, ki ga delijo, in hkrati določa organizacijo te skupnosti, položaj posameznika v njej in odnose v njej (etika).

Takšna sestavljenost religije in njenega delovanja pojasnjuje, zakaj so religije dolgo sovpadale z družbeno-kulturnimi sistemi. Dejansko so v njih opravljale vlogo, ki jo v sekularni družbi opravljajo ideologije, oz. reči smemo, da obstajajo družbe z religijsko in sekularno ideologijo. Med njimi so bistvene razlike, in sicer predvsem v dojemanju sveta in človeka. Medtem ko prve postavljajo človeka v kontekst, ki presega ta svet, njegovo končnost in s tem smrtnost, skratka: metafizika dopolnjuje fiziko, milost naravo, pa druge zapirajo človeka v ta svet in dajejo smrti zadnjo besedo – fizika je alfa in omega, upanje na kaj več je prevara.

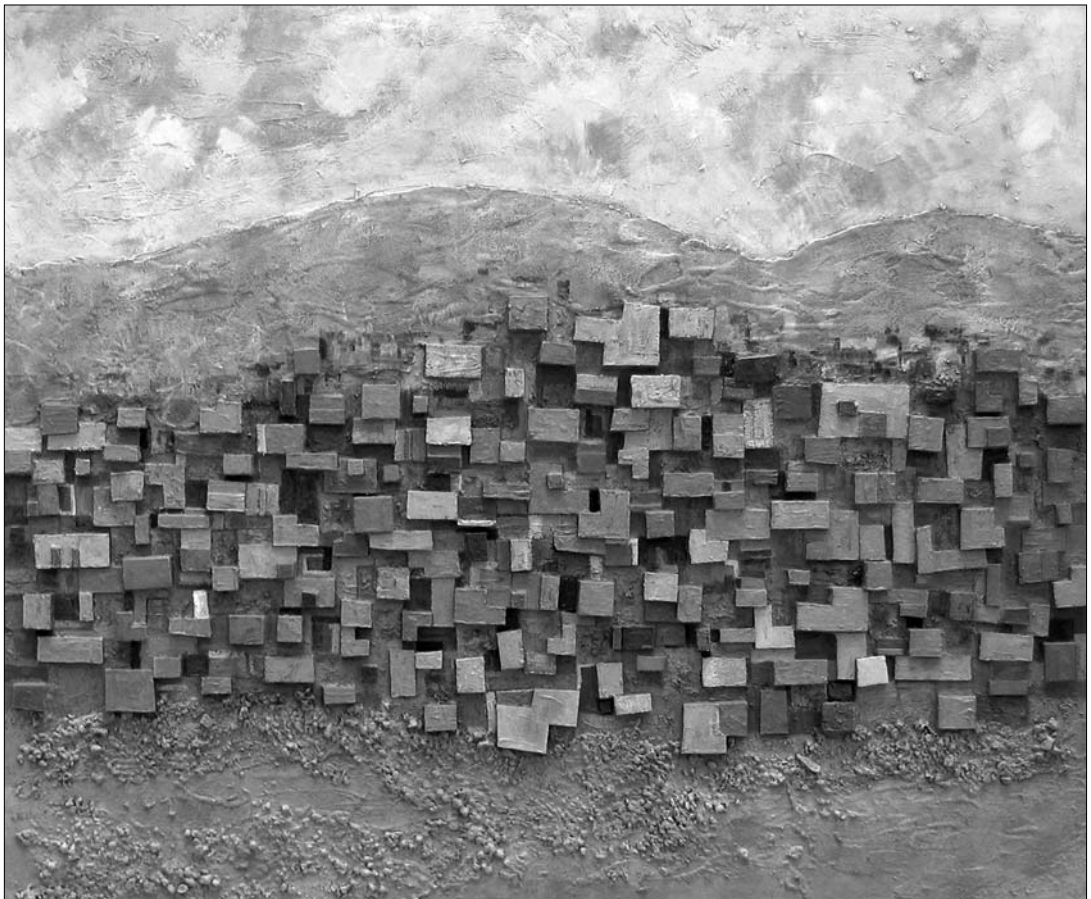
Toda ideologija, naj bo religijska ali sekularna, opravlja svojo funkcijo ustvarjanja reda in odvrčanja kaosa, s tem pa omogočanje življenja, le, če je njeno delovanje skladno z ideološko strukturo. Ta je za vse ideologije enaka, kot je pokazal Stanislas Breton v delu *Teorija ideologije* (1976). Ideologija se namreč strukturira med poloma “absolutnosti” in “odsotnosti”.

Ideologija mora družbeni red predstaviti kot smiseln, utemeljen, najboljši, zato se skli-

cuje na nesporne, absolutne, avtoritete: Predniki, Bogovi, Bog, Razum, Zgodovina, Proletariat, Narod, Rasa, Narava ipd. Te podobe “Absolutnega” spadajo na teološko, kozmološko in antropološko področje ali njihove kombinacije, vse pa imajo za nalogo, da ohranijo časno pred zobom časa. Le z njimi je namreč mogoče prikriti prigodnost, nenujnost, relativnost družbe. Kolikor ideologiji to uspe, toliko zaupanja žanje, toliko trdna je tudi njena skupnost. Zmotljivo je odrešeno negotovosti in odeto z ogrinjalom Resnice; samovoljno je zavarovano pred dvomi in upori, ko je razglašeno za “normalno” in “normativno”. Absolutno zapečati ideološki diskurz tako v njegovi totalni viziji stvari in njihovih

razlagah, kakor v njegovem opravičevanju dejavnosti. Brez tega bi ljudje ideologiji ne verjeli, bi je ne sprejemali in ji ne sledili. Ker “Absolutno” legitimira ideologijo v celoti in v njenih sestavinah, je ta ne le učinkovita, temveč tudi vseobsegajoča in izključevalna.

Kljub takšni zasidranosti v “Absolutnem” pa opazamo, da se ideologije spreminjajo, da bi preživele, in da dopuščajo ob sebi znanost, čeprav naj bi same vse vedele in prav delale. To dvojno relativizacijo ideologije je mogoče razložiti z dopuščanjem nasprotnega pola od Absolutnega, nekakšne antimaterije v ideološki strukturi. Breton imenuje to “Odsotnost”. Ideološki sistem vsebuje praznino, luknjo, umanjkanje, odprtost, ki je zanj bistvena



Irena Podobnik: Mehiško mesto, olje na platnu, 2007.

in jo potrjuje celo "Absolutno". Kajti kar to omogoča, tudi relativira: ideološke prvine so hkrati ovrednotene in zrelativizirane v razmerju do "Absolutnega". Zgovoren primer tega je absolutna monarhija. "Vladar je združeval v sebi počelo oblasti, počelo zakona, počelo vednosti, toda od njega se je pričakovalo, da je pokoren višji oblasti. Obenem se je reklo, da ga zakoni ne vežejo in da je podrejen postavi, da je oče in sin pravičnosti; v posesti je imel modrost, toda bil je podvržen razumu. Po srednjeveškem obrazcu je bil *major et minor se ipso*, nad seboj in pod seboj." (Lefort 1981, 175.)

Toda ta slepa točka, nična prvina strukture, je nekaj drugega kakor le relativizator, protiutež gotovosti, ki jo zagotavlja "Absolutno"; ni zgolj negacija "Absolutnega". Če je Bog "Absolutno", "Odsotnost", ni ne-Bog. Nična prvina ni nič v sebi, je pa pogoj za delovanje in razvoj celote. "Odsotno" obstaja le v razmerju do "polnega", zato se o njem ne da veliko povedati. Ponazoriti ga je mogoče s prisposodobami, še najbolj zaznavno pa je ob uničujočem delovanju ideologije, kot npr. v totalitarizmu, na verskem področju pa v dogmatizmu, ritualizmu, fanatizmu, fundamentalizmu. Ti primeri razodevajo, kako vzrok za pešanje ali neučinkovitost ideologije ni slabljenje "Absolutnega", temveč zanemarjanje "Odsotnosti". V krščanstvu to pomeni, da človek ne postaja subjekt v odnosu z Bogom, marveč suženj doktrin in dejanj, ki naj bi mu omogočala posebej očiudni odnos z Bogom in so iz takega odnosa tudi nastali. Jasno je torej, da nobena ideologija ni človeško uspešna, ne gradi ne osebnosti ne skupnosti, če ne ohranja napetosti med poloma "Absolutnega" in "Odsotnega". Počlovečujoče so le tiste ideologije, ki priznavajo svojo omejenost, zavedajoč se svoje zmotljivosti in prigodnosti. Tako namreč priznavajo, da stvarno presega podobe, v katerih ga zajemajo, predstavljajo, posredujejo.

"Vemo, da je od Kanta dalje prva naloga misli, da sprejema brez iluzij našo končnost, nas umešča v našo kožo, nas postavlja tja, kjer smo. Tak odnos do nas samih je pogoj za prav pogled na vse drugo. Če religije še vedno odklanjajo, da bi priznale dejanske pogoje svojega zgodovinskega obstoja, je to zato, ker hočejo enačiti svoj jezik, svoje predstave, svojo zgodovino z absolutno resničnostjo, ki so jo prenašale. Toda s tem enačenjem zapadejo v malikovanje same sebe. 'Bistveno zlo človeštva,' pravi Simone Weil, 'je zamenjava cilja s sredstvi. Za vse, kar je nesmiselnega in krvavega skozi zgodovino, je krivo to sprevrčanje odnosov med sredstvi in cilji, ta temeljna norost.' S priznanjem svoje bistvene neustreznosti bi ta sredstva, ki so religije, lahko dale najbolj zgovorno pričevanje svojim ciljem, ki jih neskončno prese-gajo. Teološki razmislek bi se moral prav tako spreobrniti v gibčno spraševanje vsega, kar se dogaja na religijskem področju, da bi tako razgalil prigodno, začasno, mešano naravo predstav, ki so nastale v zgodovini, in da bi razgradil neposredni odnos do izvira in absolutnega, na katerega so se religije sklicevale. S tem bi teologija omogočila veri, da prosto uporablja te govornice, tako da bi lahko še prenašale šok, ki nastane ob srečanju z resničnostjo." (O'Leary 1994, 11.)

Kaj se zgodi, če ideologija, sekularna ali religijska, pozabi na pol "Odsotnega", smo videli. Toda ideološka struktura se poruši in postaja uničujoča in razčlovečujoča tudi, če povsem prezre pol "Absolutnosti" in absolutizira "Odsotnost". Rezultat tega sta ali popolna samovoljnost in relativizem ali nihilizem in gnus do življenja. Vse to je danes v modi.

Kostas Papaioannu v delu *Mrzla ideologija* pokaže, kako se odprejo vrata za totalitarni teror ter samovoljo policijskega aparata in trinoga *Egokrata*, kadar doseže ideologija tak paradoks in absurd, da "Absolutno" ni več določeno in določljivo. "V vsaki dobi religijskega

vrenja ali revolucije se je človek trudil, da bi predstavil novo vero v celoti v tako skladni obliki, kolikor je le mogoče. To vero je poskušal poglobiti, jo posredovati drugim, jo formulirati jasno, natančno in dokončno, jo tudi braniti pred sovražniki pravovernosti. V zvezi s tem ne bomo nikoli preveč poudarjali pomembnosti tega apologetskega in polemičnega ozračja ter posledic, ki so iz tega sledile za krščansko teologijo. (...) O tem naporu, ki ga je Cerkev vedno znova začejala, da bi definirala dogmo ter pokazala in uresničila skladnost med razumom in vero, ni zaslediti najmanjšega sledu v nedavni zgodovini marksizma. (...) Tako sedaj nekomformistična obnašanja, ki jih stigmatizirajo izrazi objektivizem in subjektivizem, ekstremizem in spravaštvo, šovinizem in kozmopolitizem, teorizem in praktizem, (...), pomenijo skoraj vedno 'precenjevanje' ali 'podcenjevanje' dejavnikov, ki jih pravovernost ljubosumno obdaja z nekakšnim teoretičnim *no man's land*. Samo komandanti čet politične policije poznajo pravo težo dejavnikov, ki jih njihove žrtve precenjujejo ali podcenjujejo. In ker se te žrtve ne morejo – niti nočejo – braniti in prisiliti 'pravovernih', naj bi jih 'zavrnil' tako, da bi definirali pravo vero, ostajata tako dejanska vsebina stranpota (če sploh so), kakor tudi credo, nespoznavna in postajata skrivnosti, ki ju poznajo izključno samo tisti, ki vihtijo *malleus maleficarum*. Ali bomo po dobi 'psihologije brez duše' videli še dobo ideologije brez doktrine, dobo pravovernosti brez dogme? Izvirnost marksistične pravovernosti v odnosu do predhodnih je v tem, da se ji lahko zgodi, da bo nepojmljiva, ker se je ne da več formulirati." (1967, 97-98.)

### 2. Religija v območju liberalne ideologije

Preproste oblike kulture se prekrivajo z religijo kakor npr. v plemenski družbi, v svojih kompleksnih izvedbah, npr. v individualistično-pluralni, pa je kultura ločena od re-

ligije in ni več njen nosilec. Samuel Huntington sicer v svojem odmevnem delu *Trk civilizacij* opredeljuje civilizacije/kulture religijsko in vidi v prihodnje možnost spopadov na religijski osnovi in ne več zaradi interesov velesil ali družbenih razredov. Če je v zelo splošnem ta uvid veljaven zdaj, ko vsi iščejo korenine in identiteto zaradi globalizacije, odmiranja tradicionalnih oblik življenja in nastajanja razčlovečujočih desetmilijonskih "mest", pa je mešanje ljudstev, civilizacij in verstev tolikšno, da spopad na tej osnovi ni uresničljiv. A politična uporaba te ideje lahko privede do preprečevanja prostega pretoka ljudi, zapiranja meja in homogenizacije narodnih kultur. Za razliko od Huntingtona Olivier Roy utemeljuje v delu *Sveta nevednost* (2008) prav nasprotno stališče, ki ga izraža že podnaslov: *Čas religije brez kulture*.

Težavno sožitje ali celo vzajemno zavračanje med kulturo in religijo ni od danes. Zgodovina religij in njihovega širjenja ve o tem povedati marsikaj. Res pa je, da so se vse do nedavna pripadniki različnih religij spopadali v okolju, ki je bilo prežeto z religijo, včasih v njo tudi ujeto. Do današnjih dni se je prekrivanje kulture in religije še najbolj ohranilo v svetu, ki se označuje za islamskega. Zato je sleherna religija pred težavno nalogo, da znova opredeli svoj odnos do kulture, ki je zavrgla ali opustila sleherno sklicevanje na religijo. Doslej sta se izkristalizirali dve stališči, in sicer ali ponovno osvajanje ali popoln umik. Znamenito načelo Katoliške akcije *Kristusa svetu, svet Kristusu* ali v zadnjem času projekt inkulturacije pričata o naporih katoliške Cerkve po poenotenju kulture in religije. Nasprotno pa nove oblike protestantizma, npr. binkoštniki in evangelikalci, ta prelom pozdravljajo. Proti kulturi, ki je pozabila na religijo, postavljajo religijo brez kulture, ki stoji sama v sebi in vzpostavlja svoj lasten svet in trg. Ta umik iz kulture ni omejen le na novejšje oblike protestan-



Irena Podobnik: **Istrska polja**, akril na platnu, 2007.

tizma, temveč se kaže v številnih oblikah religioznosti od novodobne do vzhodnjaške, ki so neodvisne od kulture, neinstitucionalne in individualne. Celo islam, posebej na zahodu, ni imun pred to novostjo.

Vse to kaže, da ideje, ki organizirajo družbena razmerja in sestavine, določajo tudi mesto in vlogo religije v družbi, posledično pa tudi organiziranost in samopodobo, ki si jo verska skupnost izoblikuje v teh okoliščinah. Ta pojav bomo osvetlili z novodobstvom (new age) in katolištvom.

### 2.1 Novodobna soglasnost z liberalizmom

Bolj kakor v institucionalizirani in deklarirani obliki je nova doba v etru, neformalnih skupnostih, terapijah ipd. Čeprav je na Uradu za verske skupnosti prijavljenih čez 40 verskih skupnosti, sodi med novodobne le nekaj ezoteričnih in vzhodnjaških s po ne-

kaj deset člani. “Že bežen pogled na naše medmrežne iskalnike nam postreže s stotinami ponudb in nekatere zvenijo prav komično. Aloha - življenje so sanje, Osnove astrologije, tranziti, progresije, horoskopi in pikantne zanimivosti, S pomočjo ezoterike do denarja, sreče in zdravja, Izberi barvo in povem ti, kakšen si, Dobrodošli v cerkvi svete preproščine, Dreams - vedeževanje jasnovidke Hane zdaj tudi po mobitelu, Hoja po žerjavici - prebudite svoj notranji ogenj!, Naprava MC Square nevtralizira moteče misli, stres in skrbi, NLP in ezoterika ... Drugi vabijo na tako rekoč že vsakodnevne udomačene prakse, kakor so joga, reiki, feng šui, ne manjka pa niti nekoliko bizarnih programov, kakor so nauki vnebovzetih mojstrov, ki pozivajo, naj spoznamo svojo božjo naravo z vijoličnim plamenom, razpredanja o božanski geometriji ali vabilo v satanistični klan Mefisto.” (Rak 2007.)

Pričakovati je bilo, da se bo ob vsem tem pogrošnem novodobstvu in liberalno recikliranih vzhodnjaških religijah prej ko slej pojavil kdo, ki bo rešitve željne liberalno odtujene ljudi popeljal iz Egipta. Ta čast je pripadla dr. Janezu Drnovšku, ki je kot ekonomist na najvišjem političnem položaju ugotovil, da so materialistični odrešeniki človeštva – Ekonomija, Politika in Medicina – goli in bos, del problemov, ne pa njihova rešitev. Odtlej so zanj kaj veljali le še “višje zavedanje”, čarodejno mažaštvo in nekoliko tudi dobrodelnost. Njegova popreproščena novodobna “filozofija” se je prodajala na bencinskih črpalkah skupaj s trojanskimi krofi. “V zgodovini verjetno ne bo zapisan kot predhodnik nekakšne vizionarne politične transformacije, temveč bolj kot kuriozum, ki je bil pri redkih, denimo, pri Brigitte Bardot, deležen občudovanja, pri večini pa čudenja ali celo posmeha, denimo pri novinarki Daily Telegrapha, ki ga je opisala kot posebneža, ki se oblači v listje in je predsedniško palačo v slogu Diogena zamenjal za “uto” na podeželju.” (Rak 2007.)

Pred kratkim je bilo v časopisju spet nekaj v Drnovškovem novodobnem slogu o tem, kaj je alternativa zdajšnjemu stanju duha v človeštvu. “V temelju je prava alternativa pač le tista podarjena duhovnost, epifanija, razsvetljenje - ki je sama le stranski nasledek pristnega Preboja v razširjeno zavest. Pri Heglu se je to imenovalo Selbstbewusstsein. Tam sta objekt in subjekt isto, Bog pa pravi: ‘Sem, ki sem!’ Veliko vprašanje pri preskoku iz te v naslednjo generacijo je zato, ali je iz sedanjega androginsko-predojdipovskega močiče neposredno preskočiti v zenbudistično-satorično postojdipovsko stanje.” (Zupančič 2009.) Kljub imenitnim napovedim pa se bo skeptik vendarle vprašal, kako to, da tozadevni zahodni alternativci ne gredo živeti v širna nirvanska prostranstva med Burmo in Japonsko, Šrilanko in Mongolijo, kjer se prakticira budizem in njegova podvrsta “zen-

budistično-satorični postojdipovizem”? Ljudstva jugovzhodne Azije že stoletja živijo v tej “razširjeni zavesti”, a ni videti, da bi bila duhovno ali materialno kaj bolj “razširjena”, kakor smo mi drugi na zahodu “z zoženo zavestjo”. Še več, oni se selijo na zahod, ne obratno. Ali so samuraji, kamikaze, japonski militaristi ipd. rezultat “preskoka v zenbudistično-satorično postojdipovsko stanje”?

Slavoj Žižek je v analizi tretjega dela filma *Vojna zvezd* postavil nekaj vzporednic med filmom in svetom, ki ga obvladuje liberalna ideologija. “V trenutku, ko ‘evropska’ tehnologija in kapitalizem triumfirata po vsem svetu, je videti, da judovsko-krščansko zapuščino kot ‘ideološko nadgradnjo’ ogroža napad novodobne ‘azijske’ misli.

Daoizem postaja prevladujoča ideologija svetovnega kapitalizma. Nekakšen ‘zahodni budizem’ se odslej predstavlja kot zdravilo proti stresu kapitalistične dinamike. Omočil naj bi nam, da se odklopimo, ohranjamo notranji mir in vedrino, in bi v resnici deloval kot popolno ideološko dopolnilo.

Ljudje se niso več sposobni prilagajati ritmu tehnološkega napredka in družbenim pretresom, ki ga spremljajo. Stvari gredo prehitro. Zatekanje v daoizem ali budizem ponuja izhod. Namesto da se poskušamo prilagajati ritmu sprememb, se je bolje temu odpovedati in ‘se prepustiti’, a tako, da smo na notranjem odmiku do tega pospeševanja, ki se najglobljeja jedra našega bitja ne dotakne zares ...

V tem primeru bi bil človek skoraj v skušnjavi, da uporabi marksistični kliše o religiji kot ‘opiju za ljudstvo’, kot imaginarnem dopolnilu zemeljski bedi. ‘Zahodni budizem’ se tako kaže kot najučinkovitejši način polne udeležbe v kapitalistični dinamiki, hkrati pa ohranja videz duševnega zdravja.

(...) Ni presenetljivo, da more tak budizem-daoizem delovati kot ideološko dopolnilo liberalni globalizaciji: omogoča nam, da

v njej sodelujemo, hkrati pa ohranja notranji odmik ... Kapitalisti da, toda nenavezani, zen ...” (2005.)

### 2.2 Celosten človekov razvoj kot alternativa liberalni ideologiji

Če se sedaj ozremo proti katoliškemu etosu, se pravi tistemu, kar velja za neodtujljivo in neizogibno jedro katoliške vere in identitete, potem bomo ugotovili, da je ta hkrati kompatibilen in nekompatibilen z liberalno ideologijo. Že samo dejstvo, da je ta ideologija vzniknila na krščanskem humusu in ne npr. na budizmu ali zen-satoriju, pomeni, da nosi v sebi krščanske “gene”.

Na ta izvor opozarja filozof in deklarirani ateist Luc Ferry: “S tem, ko se je krščanstvo oprlo na svojo opredelitev človeške osebe in na povsem novo zamisel ljubezni, je zapustilo neprimerljive sledi v zgodovini idej. Če tega ne razumemo, si onemogočimo sleherno razumevanje miselnega in etičnega sveta, v katerem živimo še danes. Naj ti to ponazorim le z enim primerom. Povsem jasno je namreč, da bi filozofija človekovih pravic, na katero smo danes tako navezani, ne ugledala belega dne brez tega tipično krščanskega vrednotenja človeške osebe, človeka kot takega.” (2006, 75-76.) Kolikor fundamentalistični liberalci to tajijo, pa jih na to spomnijo prav Azijci, ki v imenu lastnih religij zavračajo človekove pravice, češ da so krščanska iznajdba.

Tam, kjer liberalizem do skrajnih meja poudarja posameznika in zgolj njega kot individuum ne glede na druge, vidi krščanstvo človeka celostno, in sicer v odgovornih, interaktivnih odnosih z njegovim življenjskim okoljem, ki obsega osebno in medosebno raven, družbeno in okoljsko, religijsko in božansko. Ker krščanstvo do konca spoštuje človeka in njegovo svobodo, “daje vesti izjemen položaj, prednost duhu pred črko, tako da ni praktično vzpostavilo nikakršne zakonodaje za vsakdanje življenje” (Ferry 2006, 92).

Nasprotno pa je liberalna ideologija kljub svojemu povečevanju človeka do njega izjemno skeptična in mu v resnici ne zaupa. To je nazadnje razumljivo, saj njen individuum (oddeljenec/ne-deljenec) stopa v odnose s svojim okoljem zgolj iz sebičnih namenov in interesov: če bo od tega kaj imel - kaj merljivega, količinskega, materialnega. Liberalni človek je že po naravi lastnik in trgovec, zato tudi že po naravi pokvarjen (*homo corruptus* ga imenuje Pierre Thuillier, 1996), sebičen, nedružben in mu drugi, ki so ravno takšni, ne zaupajo, na njegovo vest ne morejo računati. Zato se mora sleherni človek zavarovati pred drugim, se pravi zavarovati svoje sebične interese. *Homo liberalis* stori to z “družbeno pogodbo”, ki jo sodobni liberalizem pripelje do absurda, saj ne regulira več le javnih in skupnih zadev, marveč tudi povsem zasebne in intimne. Sodobni liberalizem z inflacijo in hipertrofijo zakonodaje odvzema človeku sposobnost odločanja, mu na vseh področjih normira in diktira, kaj je prav in kaj ne, ker ne računa na vest, na odgovorno izvajanje svobode ob upoštevanju in spoštovanju tako drugih kot skupnega dobrega. De facto se je liberalizem zaradi individualističnega pojmovanja človeka in nezaupanja vanj prelevil v legalizem in formalizem, ki duši posameznika in družbo, čeprav uporablja prav nasprotno retoriko. Temeljna težava liberalizma je njegova antropologija, razumevanje človeka, ki ga skrči na brezvestni individuum, kar pa je daleč od krščanskega pojmovanja človeka, od krščanske antropologije v katoliški izvedbi. Oznako katoliški uporabljam zato, ker se ta antropologija ne prekriva povsem ne s protestantsko ne s pravoslavno.

Liberalna ideologija odreja religiji, kot kaže primer “tretjega vala” krščanstva z njegovo karizmatičnostjo in individualistično religioznostjo, vlogo tolažnice, ventila, bega iz krutega “zunanjega” sveta tekmovanja in konkurence v mir “notranjega”, “duhovnega”, “intimnega”, kjer se človek lahko razbremeni

“zunanjih” bremen in pritiskov. Toda dokaj elitistična in v glavnem hrupna duhovna in karizmatična gibanja Cerкви niso prinesla svežega duha in novih življenjskih moči. Gotovo so zaslužna, da so znotraj uveljavljenega vzorca razširila ponudbo in tako rešila kar nekaj ljudi, ki bi se sicer od Cerkvne oddaljili, niso pa nobena alternativa prevladujočemu vzorcu, marveč ga le še krepijo. Ker so del tako imenovanega “tretjega vala” krščanstva, velja tudi zanje ocena, ki jo je marca letos med svojo konferenco na Saint John’s Abbey and University v Minnesoti izrekel kardinal Walter Kasper: “Tudi ta gibanja predstavljajo, čeprav se izvajajo tudi v tako imenovanih mega-cerkvah, individualistično religioznost. Le-to gojijo ljudje, ki se počutijo izgubljene in osamljene v družbi, v kateri so se porušile trdne družbene in religijske ustanove in čut pripadnosti.” (2009, 297.)

V okrožnici *Ljubezen v resnici* razgrne Benedikt XVI. katoliški pogled na človeka in pokaže, da sta temelj in okvir človekovega celostnega razvoja ljubezen in resnica. Čeprav gre za katoliški pogled ali dogmo, doktrino, idejo, ideologijo, če hočete, pa papež takoj na začetku pokaže na splošnost, na univerzalno veljavnost misli, da se človek more celostno razvijati le v ljubezni in resnici. “Vsi ljudje čutijo notranji gon po pristni ljubezni. Ljubezen in resnica jih nikoli povsem ne zapustita, kajti ti dve sta poklic, ki ga je Bog vsadil v srce in pamet slehernega človeka.” Šele nato se opre na razodetje Boga v Jezusu Kristusu, ki to temeljno antropološko danost osvetli in utemelji. “Iskanje ljubezni in resnice je Jezus Kristus očistil in osvobodil osiromašenja, ki je delo naše človeškosti, in nam razodeva v vsej njeni polnosti ljubezensko pobudo in načrt za resnično življenje, ki nam ga je Bog pripravil. V Kristusu postane *ljubezen v resnici* Obličje njega samega, poklic za nas, da ljubimo svoje brate in sestre v resnici njegovega načrta. Resnično, Jezus sam je Resnica.” (1.) Zato papež poudarja, da celosten

razvoj zahteva, da skrb za človeka in njegovo dostojanstvo obseže vsa področja njegovega bivanja in udejstvovanja, saj drugače tak razvoj ni mogoč. Razlikovanje med zasebnostjo - civilno-družbenostjo - in javnostjo je dobro in smiselno, dokler so ta področja v sistemski interakciji, ker le skupaj omogočajo celosten razvoj posameznika. Kolikor pa to sprejmemo, je seveda padla najtrdnejša liberalna dogma o ločitvi zasebnosti in javnosti in o izključenosti religije iz javnih zadev.

### Literatura

- Breton, Stanislas. 1976. *Théorie des idéologies*. Pariz: Desclée.
- Castoriadis, Cornelius. 1975. *L'institution imaginaire de la société*. Pariz: Seuil.
- Ferry, Luc. 2006. *Apprendre à vivre. Traité de philosophie à l'usage des jeunes générations*. Pariz: Plon.
- Grdina, Igor. 2006. Jezik je več kot le sredstvo za sporazumevanje. V: *Demokracija*, št. 26, leto XI., 26. junij 2006, 35-37.
- Kasper, Walter. 2009. The Timeliness of Speaking of God. Freedom and Communion as Basic Concepts of Theology. V: *Worship*, zv. 83, št. 4 (julij 2009), 293-311.
- Lefort, Claude. 1981. *L'invention démocratique, Les limites de la domination totalitaire*. Pariz: Fayard.
- O'Leary, J.S. 1994. *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*. Pariz: Cerf.
- Nunberg Geoffrey. 2006. *Talking Right*. Washington: PublicAffairs.
- Papaioannu, Kostas. 1967. *L'idéologie froide. Essai sur le déperissement du marxisme*. Pariz: J. J. Pauvert.
- Rak, Peter. 2007. Vzpon belega šamanizma. V: *Delo, Sobotna priloga*, 21.07.2007.
- Roy, Olivier. 2008. *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*. Pariz: Seuil.
- Simon, Michel. 1978. *Comprendre les idéologies*. Pariz: Chronique Sociale de France.
- Soljenitzine, Alexandre. 1974. *L'Archipel du Goulag*. Zv. I. Pariz: Seuil.
- Thuillier, Pierre. 1996. *La Grande Implosion. Rapport sur l'effondrement de l'Occident, 1999-2002*. Pariz: Hachette.
- Zupančič, M. Boštjan. 2009. Civilizacija in kultura: Generacijski prepad ali propad civilizacije? V: *Delo, Sobotna priloga*, 11.07.2009.
- Žizek, Slavoj. 2005. <http://www.monde-diplomatique.fr/2005/05/ZIZEK/12370> – mai 2005 (Pridobljeno 06.06.2005).



# Zgodovina, dogma in narava: nadaljnje razmišljanje o postmodernizmu in teologiji\*

Lahko katoliška teologija v postmodernizmu dobi zadovoljivega sogovornika ali pa Božja Beseda, ki jo je izrekel Jezus, nakazuje na fundacionalizem in ontološko videnje resnice? Ponuja krščansko razodetje odgovor v sodobni razpravi o naravi razumskosti? Thomas Guarino se teh vprašanj loti v eseju, ki je ne dolgo tega izšel v *Theological Studies*.<sup>1</sup> Večji del njegovega dela ponuja izjemno jasno in natančno razlago postmodernistične misli. Guarino v sklepnem delu eseja zaključuje, da postmodernizem v teologiji ne more služiti kot alternativa fundacionalizmu.

Razodetje, ki se ponuja v Jezusu Kristusu, je vzpostavilo trdno Arhimedovo točko, ki leži v osrčju skrivnosti vere; točko, ki združuje osnovne dimenzije snovne identitete, kontinuitete in navzočnosti. Ta vera v svoji celovitosti potrebuje razumskost, ki vključuje, vendar na koncu ostaja odporna proti tokovom zgodovinskosti in drugačnosti, ki se odmikajo od svojega ustaljenega središča in gospodujejo nad znatnim delom sodobne misli.<sup>2</sup>

Zgoraj uporabljeni besednjak z besedama "temelj, osnova" [koren tujke fundacionalizem, op. prev.] in "Arhimedova točka" izvira iz Descartovega iskanja gotovosti<sup>3</sup>, ki definira večji del sodobnega filozofskega projekta. Sodobni filozofi so, začeni z Descartesom, iskali varen temelj, na katerem bi razum lahko osnoval določeno vedenje o resničnosti. Filozofi so iskali neizpodbitno resnico, razumevanje stvari, kot dejansko so,

torej vedenje, ki je imuno na mite, predsodke, kulturo in zgodovino.

Postmodernizem zavrača sodobno epistemološko iskanje, ker, kot pravi, napačno dojema naravo človeškega znanja in resnico. V humanizmu, kot tudi v filozofiji znanosti, postmodernisti poudarjajo človeško zgodovinskost. Ljudje so bitja v svojem zgodovinskem, kulturnem in jezikovnem kontekstu. Ta kontekst je osnova za vse vedenje in je zanj bistven.

Epistemološki trud zagotoviti neko trajno, nadzgodovinsko, noetično povezavo je spregledal dejstvo, da je posameznikov končni zgodovinski kontekst neločljivo zvezan z vedenjem. Podobno tudi fundacionalistični projekt "zunaj" zgodovine išče trajni pogled, ki zagotavlja nespornost in trajni značaj sklicevanj na resnico. Postmodernisti vztrajajo, da takšno prizadevanje po transcendiranju zgodovine zanika osnovo vseh noetičnih sklicevanj. Zunaj zgodovine za človeka ni izhodiščne točke, nikakršne brez-zgodovinske osnove ali arhimedovske perspektive.<sup>4</sup>

Namen tega eseja je ponovno razmisliti o Guarinovem sklepu, da postmodernizem kot alternativa fundacionalizmu v katoliški teologiji ni sposoben preživetja. Natančneje, pretehtati želim Guarinovo trditev, da Božje razodetje v Jezusu Kristusu nudi epistemološki temelj in arhimedovsko izhodišče. Ali razodetje Boga v Jezusu nosi ontološki in epistemološki pomen, ki ga izpostavlja Guarino? Ali nakazuje fundacionalizem in s tem zavrne postmodernistično misel?

Konec koncev se ta vprašanja navezujejo na naravo krščanskega sklicevanja na resnico. Eden od razlogov, ki jih Guarino navaja za zavračanje postmodernistične misli, je ta, da “razodetje ima noetične razsežnosti” ter da Cerkev lahko “poda resnične izjave o različnih dejanskih stanjih”.<sup>5</sup> Pri tem, da priznavajo, da dogmatične trditve slonijo na zgodovinsko pogojenih kategorijah, morajo kristjani v skladu s svojim sklicevanjem na resnico v vsaki dobi dojeti splošne povezave skozi podane splošne formule.<sup>6</sup> Nauki zgodnjih koncilov, iz katerih izhaja dogmatična tradicija, uporabljajo jezik in kategorije grških metafizičnih perspektiv, ki oblikujejo intelektualni kontekst prvih stoletij Cerkve. Torej krščansko razodetje nakazuje metafizični realizem?

Pomen postmodernistične misli pa vendar presega nekoliko spekulativno vprašanje dogmatične resnice. S tem, ko zavrača stališče, da človeško védenje lahko zapopade neodvisno ontološko stanje, postmodernistična misel zanika osnovo za teorijo o naravnem zakonu. Opombe, ki sledijo, pričenjajo z vprašanjem o dogmatični resnici, vendar se pri tem znanem problemu ne ustavijo, marveč pristopijo k posledicam postmodernistične misli glede naravnega zakona.

Če bi se lotili teh bistvenih vprašanj, bi nas to poneslo daleč onkraj Guarinovega eseja. Kot že omenjeno, z večjim delom svojega izjemnega sestavka poda obnovo različnih postmodernističnih pogledov. Teološke sklepe brez obsežne razlage poda na koncu eseja. V tem delu Guarino citira izjavo Mednarodne teološke komisije (CTI) iz 1989 “O interpretaciji dogem”. Ta izjava se loti problema dogmatične resnice in zgodovine, ki ga Guarino zgolj omeni. S tem podpre svojo trditev, in sicer, da postmodernistični pogledi (hermenevtične teorije) niso v skladu s krščanskim sklicevanjem na resnico. Guarinovo vprašanje bom obravnaval ob upoštevanju izjave CTI.

Skratka, po mojem mnenju nam lahko postmodernistični pogled misleca, kot je Gadamer, prej pomaga razumeti zgodovinski značaj krščanske resnice, kot pa da bi krščanskemu razodetju nasprotoval. Lahko nam je v pomoč pri obnavljanju možnosti znotraj tradicije, ki jih dodelitev absolutnega statusa le enemu izmed dojemanj krščanske vere zakrije in spregleda. Fundacionalistično razmišljanje legitimira prevlado določenega zornega kota in s tem lahko zamenja zgodovinski pogled (z njegovimi neizogibnimi omejitvami in popačenostmi) za ontološko strukturo resničnosti. V nasprotju s tem podaja postmodernistični zorni kot skromnejšo trditev o obsegu našega védenja. Opominja nas, da v zgodovino izgovorjena božanska Beseda ostaja skrivnost, ki jo lahko razkrije le zgodovina.

Moje podajanje je v štirih delih. Po (1) določenih opazanjih dogmatične resnice in zgodovine ter (2) nekaterih razmišljanjih o stvarjenju in križu (3) bom postavil nekaj vprašanj o pomenu postmodernizma za teorijo naravnega zakona in (4) zaključil s svojim mnenjem.

### Dogmatična resnica in zgodovina

Postmodernistični misleci poudarjajo zgodovinskost človeškega védenja. Gadamer, na primer, zagovarja mnenje, da sklicevanje na resnico starodavnega besedila ne more biti prvotni pomen, ki ga rekonstruiramo z metodičnim raziskovanjem. Resnica besedila se raje razkrije takšna, kot je lastna vedno novemu zgodovinskemu kontekstu. Starodavno besedilo in sodobni razlagalec odražata različna zgodovinsko-kulturna konteksta. Razlagalčev zgodovinsko-kulturni kontekst omogoča razlago in je zato njen bistveni element. Razlaga je zlitje obzorja besedila z obzorjem sodobnega razlagalca. Domneva o arhimedovskem izhodišču, ki presega zgodovino, se moti glede narave človekovega védenja. Razlagalčev zgodovinski kontekst ni nekaj,

kar je treba preseči, saj je osnova za razlago. Resnica besedila ni trajna referenca, temveč njena učinkovna zgodovina. Resnica se razkrije v učinkih besedila, medtem ko se ga pollaščajajo številna zgodovinska obzorja.<sup>8</sup>

Gadamerjevo utemeljevanje razlage, ki ima korenine v Heideggerjevi filozofski antropologiji, na videz nasprotuje cerkveni dogmatični tradiciji. Guarino in Mednarodna teološka komisija zavračata Gadamerjevo različico postmodernizma kot nezdržljivo z dogmatično resnico. Dogme so resnične izjave v tem, da postavljajo trditev o dejanskih (objektivnih ontoloških) stanjih. Ta resnica vzdrži – splošna referenca, ki jo identificira splošni jezik – v nenehnih spremembah časa in kulture. Guarino piše, da dogmatična tradicija potrebuje tako stalno prepoznavno povezavo preko nenehnih zgodovinskih sprememb, kot tudi temelj za ta noetični sklic. “Da bi ohranili snovno identiteto odrešilne

razodevalne pripovedi, dokončni cerkveni nauk potrebuje trdne in stabilne temelje, ki omogočajo obnavljajoče razumevanje tega nauka, njegovega sporočila v celoti in nanj nanašajoče se narave.”<sup>9</sup>

Problematični značaj odnosa med dogmatično resnico in zgodovino ni nova snov. Leta 1973 se je Kongregacija za verski nauk temu vprašanju posvetila v *Mysterium ecclesiae*.<sup>10</sup> Ta navaja nauk prvega vatikanskega koncila, da “pomen svetih dogem mora ostati tak, kot ga je Sveta mati Cerkev razglasila enkrat za vselej; nihče se od tega pomena ne sme oddaljiti pod pretvezo ali v imenu naprednejšega razumevanja” (DS 3020). *Mysterium ecclesiae* dopušča, da sme cerkveno učiteljstvo dogme – vsaj občasno – izrekati na način, ki “kaže sledove spreminjajočih se konceptov določene dobe”. Pomen in večna resnica sta izvzeti od teh sledov in “iz teh razlogov teologi skušajo natančno definirati namen nauka, ki je



Irena Podobnik: Začetek poti, olje na kartonu, 2000.

lasten različnim formulam”. Navedena je izjava papeža Janeza XXIII. ob odprtju drugega vatikanskega koncila: “Eno je zaklad vere, sestavljen iz resnic, ki jih vsebujejo sveti nauki; drugo je način predstavitve, ki pa vedno mora imeti enak pomen in smisel.” Papeževa izjava pomeni, “da lahko poznamo resničen in nespremenljiv pomen dogem”.<sup>11</sup>

Mysterium ecclesiae tako nakazuje razliko med trajnim pomenom (resnico) in izraznim načinom (dogmatična formula). Karl Rahner je pripomnil, da se dokument “ni povsem uprl skušnjavi, da si stvari olajša z enostavnim razločevanjem med izraznim načinom in vsebino (čeprav vsebina ne more obstajati brez določenega izraznega načina)”.<sup>12</sup> Nedavna izjava CTI “O interpretaciji dogem”, ki se sicer nanaša na Mysterium ecclesiae, se malce oddalji od omenjenega razlikovanja.

CTI se v tem dokumentu ukvarja z relativizmom, ki ga opaža v sodobnih hermenevitičnih teorijah, kot jih podajajo Gadamer ali teologi osvoboditve. Komisija pravi, da katoliška teologija izhaja iz dveh verskih prepričanj o cerkvenih dogmah. Po prvem dogme izražajo resnico, ki jo je razodel Bog. Po drugem je tako podana resnica splošno veljavna in v svoji vsebini nespremenljiva.<sup>13</sup> CT pa stalnosti resnice ne varuje s tem, da jo razlikuje od zgodovinskega izraza. Z drugimi besedami, resnica se ne istoveti s pomenom, ki nekako prehaja zgodovinske ubeseditve. Čeprav vsebine ne gre skrčiti na izraz, “ne moremo jasno ločiti med vsebino in obliko izjave. Simbolni sistem jezika ni samo zunanja podoba, temveč v določenem pomenu tudi utelešenje resnice.<sup>14</sup> Medtem ko je uporabljala kategorije filozofskih sistemov, je Cerkev oblikovala svoj jezik, s katerim razglša resnico. Te formule “se ne smejo popravljati, v kolikor ne želimo izpred oči izgubiti resničnosti, ki se v njih odraža”. To resničnost lahko izražamo z novimi načini in v novih kulturah, vendar “resnica razodetja

kljub temu ostaja vedno enaka ne samo v svojem bistvu (vsebin), temveč tudi v svoji dokončni jezikovni obliki”.<sup>15</sup>

Zgodnje in osrednje dogme izročila – o naravi Boga in Kristusa – uporabljajo metafizični jezik grške filozofije. CTI takoj izpostavi, da ta uporaba vere ne zavezuje k določenemu filozofskemu zornemu kotu. Še več, Cerkev z uporabljanjem predrugači filozofske kategorije in si jih prisvoji. Komisija omeni primer cerkvene priredbe kategorij “hipostaze” in “osebe”, da bi izrazila razodeto resnico o Bogu in Jezusu.<sup>16</sup> Vendar te priredbe ostajajo znotraj okvirja klasične realistične metafizike. Če so uporabljene kategorije bistvene za nameravani pomen, kot ugotavlja CTI, potem pridemo do sklepa, da je pravovernost zavezana k nekakšni obliki klasične metafizike.<sup>17</sup> Temu sledi, da primernost kategorij, ki izražajo razodeto resnico, razkriva nekaj o značaju vse človeške resnice.

Glede na svojo naravo je sama resnica lahko le edina in zato splošna resnica. Kar je bilo enkrat prepoznano kot resnica, mora biti priznано kot resnično v trajno veljavnem smislu. Ob razglasitvi zgodovinsko razodetega evangelija, ki velja za vse ljudi in obdobja, se lahko Cerkev pridruži zgodovinski in splošno odprti naravi človeškega razuma. Cerkev lahko vsekakor očisti to naravo in jo vodi k najgloblji izpolnitvi.<sup>18</sup>

To zadnje opažanje napeljuje k temu, da pravi odnos med dogmatično trditvijo in razodeto resnico izraža naravo človeškega védenja. Noetični značaj razodetja nakazuje ontološko predstavo o resnici.<sup>19</sup> CTI svojo izjavo o interpretaciji dogem sicer prične s priznavanjem zgodovinskega značaja vsega človeškega védenja, vendar vztraja pri potrebi po metafizični hermenevtiki, ki spoznava resničnost samo. Takšna hermenevtika “predpostavlja, da se resnica razodeva v človeškem razumu in skozi njega, tako da resnica o resničnosti sije v luči človeškega razuma”. Kar potrebujemo,

je “obnovitev metafizike in njenega odkrivanja resnice o resničnosti.”<sup>20</sup> CTI enači resnico z metafizičnim realizmom in še posebej trdno zagovarja stoični nauk o resnici.<sup>21</sup>

Komisija kasneje izjavi: “Temeljna izpoved krščanske vere sloni na izpovedi, da je Logos, ki pričakovano in ne v polnosti sveti povsem resnično [v vsej resničnosti, op. prev.], v Stari zavezi obljubljen in se izpolni v Jezusu Kristusu v konkretni zgodovinski obliki (Jn 1,3 sl. 14).”<sup>22</sup> Ta ubeseditve temeljne izpovedi vere krepí zvezo med razodetjem in klasično metafiziko. Dve povezani pripombi o temeljni izjavi nakazujeta, zakaj je temu tako.

Prvič, odvisni stavek, ki vpeljuje temeljno izpoved vere, obuja stoični pogled, po katerem je resničnost prežeta z logosom, ki je tako jasen, da ga človeški razum lahko zapopade. S tem CTI navaja k potrditvi v razodetju tistega filozofskega zornega kota, ki je bil del intelektualnega konteksta zgodnjega dogmatičnega razvoja.<sup>23</sup> Drugič, Komisija za osrednje krščansko verovanje identificira utelešenje Besede, ki ga v svojem uvodu razglasi Janez. S tem, ko za jedro izbere Jn 1,14, Komisija znova potrdi to, kar Alois Grillmeier imenuje “najvplivnejše besedilo Nove zaveze v zgodovini dogme”.<sup>24</sup>

Grillmeier se v svojem opaznanju navezuje na dejstvo, da nastanek dogmatične tradicije v večji meri temelji na prisvojitvi Jn 1,14 v helenističnem svetu. Vprašanja o ontološkem pomenu besedila so se porajala iz intelektualnih in filozofskih zornih kotov helenističnih kristjanov. Kaj je narava Logosa in posledično Boga ter Jezusa? Cerkev je tako uporabila ter priredila jezik in kategorije grške filozofije, da je odgovarjala na ta vprašanja. Iz posledičnega zlitja razodetja s klasično metafiziko (v trinitarnih in kristoloških dogmah) je vzniknila krščanska pravovernost.

V svoji temeljni izpovedi vere Komisija jedro krščanskega verovanja postavlja v te-

sno povezavo z besedilom, ki je dogmatično prisvojitve vere prvotno vpeljalo v metafizične kategorije. Če to povežemo z vztrajanjem na “končnih jezikovnih oblikah” te prisvojitve in domnevah o naravi resnice, dobimo vtis, da komisija razodetje in pravovernost veže na metafizično realistični značaj helenistične misli.

Pač pa zgodovinska zavest še vedno zastavlja problematična vprašanja. Resnico o božjem razodetju izražata Sveto pismo in cerkveni nauk, vendar nam zgodovinska zavest brani, da ta besedila enostavno sprejmemo kot izraz dejanskega stanja. Ko pričnemo razmišljati z zgodovinskega stališča, se sprašujemo, kaj leži za besedilom.<sup>25</sup> Jezus je Božje razodetje. Vendar tisti Jezus, ki ga prikazujejo evangeliji, odraža svoje življenje, sporočilo in usodo tako, kot jih obnovijo različne verske skupnosti. K Jezusu lahko pristopimo le tako, kot ga dojemajo zgodnje cerkvene skupnosti. Zgodovinsko iskanje “pravega Jezusa”, ki stoji za tradicijo, se je izkazalo za jalovo.<sup>26</sup> Njegova resnica do nas prihaja le preko večkratnega in nenehnega dožemanja skozi zgodovino. Prevladati ne sme eno samo dožemanje, pa naj sloni na besedilu ali dogmi. Kristologija Logosa v Janezovem uvodu je kanonična, veljavna in resnična obnova Kristusovega dogodka. Vendar pa ni edina pravilna. Ne zapopade resničnosti krščanske resnice do te mere, da izključi ostale kristološke poglede. Nove zaveze ne moremo skrčiti na Janezov uvod.<sup>27</sup>

Na podoben način dogme zgodnjih koncilov odražajo obnovo krščanske vere znotraj helenističnega konteksta. Ta dogmatična besedila niso ne začetki ne konec, kar pomeni, da ta besedila ne tvorijo začetne resničnosti razodetja niti ne uveljavljajo zaključka sprejetja razodetja.<sup>28</sup> So kanonizirani trenutki v prenosu Kristusove resnice.<sup>29</sup> Pa vendar se zdi, da želi CTI “ustaviti predstavo” – če uporabimo Guarinov izraz – pri spre-

jemanju krščanske vere znotraj zornega kota klasične metafizike.

Da bi podprl svojo trditev, naj predlagam drugo možno temeljno krščansko izpoved: Bog je križanega Jezusa obudil od mrtvih. Gotovo razglas Jezusovega križa in vstajenja časovno stojita pred Janezovim uvodom in dogmo o utelešenju. Najzgodnejša stopnja krščanske tradicije razglasa: "Tega Jezusa, ki ste ga križali, je Bog naredil za Gospoda in Mesija." (Apd 2,36.) [po SSP, op. prev.] Krščanstvo se časno in teološko prične z velikonočnim verovanjem, da je Bog obudil Jezusa od mrtvih in ga naredil za Kristusa. Svoje eshatološko sporočilo (razglas, da ga bo Bog obudil od mrtvih in vzpostavil svoje kraljestvo) Jezus potrdi z lastnim vstajenjem. Kristjani čakamo na Kristusovo popolno izvršitev oblasti, ko se bo vrnil, da bi vzpostavil obljubljeni kraljestvo.

Prvi verujoči v Kristusovo vstajenje so pričakovali njegovo takojšnjo vrnitev. Nova zaveza priča, da so se številne cerkvene skupnosti prilagajale Gospodovemu odlogu [vrnitve, op. prev.]. Tako so najzgodnejše priče Božjega razodetja v Kristusu morale prilagoditi svoje razumevanje v pričo zgodovinsko nenapovedljivega. Kristusovo delo odreševanja in razodevanja ni dokončano. Končna resnica krščanske vere ostajata obljuba in upanje.

Zgodba o prisvajanju vere znotraj helenističnega sveta je dobro znana. Zlitje obzorij, krščanskega in grškega, je razkrilo resnico o Jezusu v ontoloških kategorijah grške filozofije, ki smo jih omenili prej. To je izjemen dosežek, ki ga je vodil Duh in ostaja trajna dogmatična in teološka dediščina Cerkev. To je res. Vendar s tem, ko priznamo velikonočni razglas, ki leži za tem dosežkom, odpiramo vrata razmišljanju o krščanski resnici v ostalih kategorijah. Z drugimi besedami – medtem ko je Cerkev morala privzeti krščansko resnico v ontoloških kategorijah helenističnega sveta, v katerem

je bivala, ni treba, da nas ta privzem zavezuje k ontološkemu konceptu resnice. Še posebej, ker osrednji simbol krščanske vere, križ, z izjemo velikonočnega dogodka dvomi o vsem, kar človeštvo "ve" o Bogu. To, da je Bog križanega Jezusa obudil od mrtvih, je tudi del temeljne izpovedi vere.

### Stvarjenje in križ

Te teme se Guarino loti z jasnostjo in dobrim vpogledom. Sklene, da je postmodernistično neskladje s krščansko pravovernostjo ukoreninjeno v nauku o stvarjenju. "Končno in najpomembnejše obzorje obstoja je stvarjenje, ne zgodovina," stvarjenje ex nihilo, "s katerim je večni Bog pričel dialog odrešitve" s človeštvom. "Temu dokončnemu obzorju lahko torej prej sledimo do določenega dogodka kot pa do neskončne dialektike dajanja in zatajevanja."<sup>30</sup> Resnica razodetja, kot na podoben način trdi CTI, je resnica obstoja.<sup>31</sup>

Guarino navaja opise Walterja Kasperja o odnosu med klasično metafiziko in krščanskim naukom. Kasper, član Komisije, je predsedoval podkomisiji, ki je pripravila izjavo o razlaganju dogem. V delu Teologija in Cerkev trdi, da krščansko sklicevanje na resnico potrebuje metafiziko. Grki so dognali naravo resnice, ki jo je "krščansko razodetje bistveno poglobilo". Akvinski je ta koncept resnice strnil v povzetek. Zanj resnica, konec koncev, izvira iz stvarjenja. Bog podari obstoj nečemu, kar ni nujno, da naj obstaja. Razumnost (red, razum, logos) resničnosti je vsajena v božjem načrtu za ustvarjeni svet. Ko spoznamo, kaj je, obstaja, zapopademo Božji duh v omejenem smislu; na s koncem omejeni način zapopademo večne ideje, ki so zgledni razlog za stvarjenje. Ontološka resnica, ki jo je ustvaril Bog, tako tvori osnovo za človeško omejeno razumevanje resnice.<sup>32</sup>

Ta metafizično-epistemološka shema je vesoljni pogled, podoba resničnosti, ki zajema Boga in njegovo stvarstvo. Zgoraj smo jo upo-

rabili v bran dogmatični resnici, vendar je zelo jasno in praktično na delu v tradicionalnem nauku o naravi in naravnem zakonu. Joseph Fuchs povzema ontološko-epistemološke osnove za teorijo naravnega zakona.

Narava, v kateri razum priznava naravni red, je delo Boga Stvarnika. Razum, ki se ukvarja z razumljivostjo narave, moramo videti kot Božje delo. Le on je naravni zakon zapisal v človekovo srce, ko ga je ustvaril. Naravni glas, ki opozarja, veleva in uči, in razum, ki motri naravo in naša srca, sta prava glasova Božjega razuma. Ta naravni zakon je gotovo izraz Božjega uma in volje, pa tudi razodeta zapoved.<sup>33</sup>

Ta shema nikakor ni skromna. Vsebuje božanski razum in voljo, odnos med Bogom in stvarstvom, antropologijo in nadzgodovinsko predstavo o razumskosti. Postmodernistična misel ponuja skromnejši pogled. To v določenem delu počne takrat, ko nam pomaga ponovno pridobiti elemente tradicije, ki smo jih spregledali s tem, ko smo zgoraj opisani vesoljni shemi dovolili, da prevlada. Kot vsaka tradicija tudi tradicija katoliškega krščanstva ni združena celota. Omenili smo že, da že znotraj Svetega pisma obstajajo različni pogledi, ki mestoma med seboj tudi tekmujejo. Podobno je s postbiblično tradicijo. Spreminjajoči se zgodovinski kontekst lahko razkrije različne in včasih spregledane možnosti.<sup>34</sup>

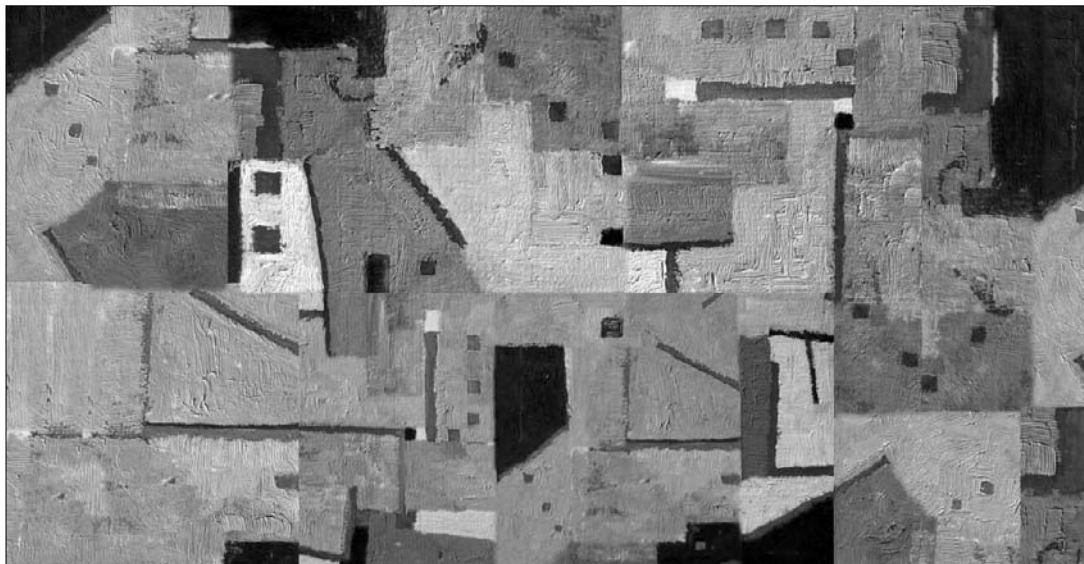
Zgoraj opisana ontološko-epistemološka shema odraža sprejemanje razodetja znotraj helenističnih kategorij, vendar ta vesoljna slika tudi ni povsem brez neskladja. V njej namreč preži ne-smisel: fizično in moralno zlo. Če naj bi bil Bog odgovoren za vse, kar je (kar obstaja), odkod potem prihaja zlo? Avguštin in Akvinski na to pereče vprašanje ponujata najpogostejši odgovor katoliške tradicije: Zlo ne obstaja; zlo ni nekaj, kar je, marveč je odvzetost obstoja, odsotnost dobrega.<sup>35</sup> To odvzetost je v stvarstvo vpeljala izbira svo-

bodnih bitij (angelskih in človeških). Avguštin in Akvinski sta tretje poglavje Geneze razumela kot natančni povzetek resničnega dogodka. Pa vendar tudi takšno razumevanje ne more pojasniti nagnjenja bitij k zlu. Kakorkoli, dobesedno razumevanje tretjega poglavja Geneze nam več ni dosegljivo. Fizično zlo trpljenja nedolžnih, npr. neozdravljivi rak pri otroku, ni rezultat nekega prvotnega greha. Enostavno gre za posledico delovanja narave. Narava ni samo lepa, temveč je tudi kruta.

Klasični problem zla predpostavlja, da nam nauk o stvarjenju ponuja razumevanje odnosa med Bogom in svetom. Svojo predstavo o Bogu, ki načrtuje in oživi urejeno vesolje, jemljemo resno. Seveda se zavedamo, da naša uporaba časovnega zaporedja, ko govorimo o načrtu in stvarjenju, ne velja za Boga. Čas je vidik stvarjenja in ne Boga, ki je enostaven. Pa vendar vemo veliko, kar je problem. Naše ubesedenje problema zla je ukoreninjeno v tem, kar že vemo o Bogu in stvarjenju. Preveč vemo. Na tem mestu nam dogodek razodetja, združen s postmodernistično mislijo, lahko pomaga.

Ponudil sem drugo možnost poleg temeljne izpovedi vere CTI: Bog je križanega Jezusa obudil od mrtvih. Po tej možnosti zlo ni ne-smisel, ki oporeka krščanski predstavi o Bogu. Pravzaprav se skupaj s križem zlo pojavi v samem jedru razodetja. Križani je tisti, ki ga Bog obudi od mrtvih in naredi za Gospoda. Križ je bistvenega pomena za dogodek razodetja.

Jezusovo križanje je le še en primer iz zgodovine moralnega in fizičnega zla; dobrega in pravičnega moža mučijo in usmrtijo zaradi zločina, ki ga ni storil. Večina prijatelj ga zapusti. Še več, zdi se, da ga je zapustil tudi Bog, za katerega je mož govoril, da mu lahko zaupamo, da bo vedno skrbel za nas. Tu ni logosa, ni urejenega vesolja. Bog filozofije, ki ga poznamo iz načrta in lepote sveta, je na Kalvariji zanikan. Sv. Pavel podaja najz-



Irena Podobnik: *Popoldanska igra*, olje na kartonu, 2005.

godnejše komentarje v tradiciji glede odnosa med grško filozofijo in razodetjem. Prav zaradi križa Pavel ne vidi komplementarnosti, temveč protislovje: “Kje je modrec ...? Mar ni Bog modrosti tega sveta obrnil v norost?” (1 Kor 1.20) [po SSP, op. prev.] V Jezusovem križu Bog zanika filozofsko modrost Grkov. V križu se božje samo-razodetje zgodi skozi istovetenje z ne-smislom zla in ne skozi istovetenje z logosom ali z razumnim redom vesolja. Človeška modrost je prej v stanju zbežnosti, kot pa, da bi bila potrjena. Vsa človeška pričakovanja tega, kar bi naj Bog bil, so zanikana.

Jon Sobrino v delu “Kristologija na razkrižju” s pripombami o križu to trditev dokazuje močno in jasno.<sup>36</sup> Trdi, da je tradicionalni nauk o Bogu (in posledično o stvarjenju) spregledal razodetni značaj križa. Medtem ko križ stoji v sredini krščanske vere, splošno pojmovanje Boga ne izvira iz njega.<sup>37</sup> “Grško metafizično dojemanje obstoja in popolnosti Boga onemogoča vsakršno teologijo križa ... Jezusova smrt ni imela nikakršnega pozitivnega vpliva na izražanja o Bogu in Je-

zusu, ki so jih izpopolnili v prvih nekaj stoletjih obstoja Cerkve.”<sup>38</sup>

Križ so udomačili, da se je lahko vključil v veliki ontološki sistem. Primer, ki ga navaja Sobrino, je Anzelmov “Cur deus homo”. Anzelm pojasnjuje, zakaj je utelešeni Sin moral umreti, da je stvarstvo lahko ponovno stopilo v pravo razmerje z Bogom. Anzelмова dobro znana različica vesoljne ureditve odraža fevdalno družbeno strukturo, v kateri je živel.<sup>39</sup> Družbeni sistem je zmotno imel za red stvarstva, s čimer je temu političnemu in družbenemu sistemu namenil božansko potrditev. V vsem tem Anzelm preveč ve. Škandal križa potlači s tem, da Jezusovo smrt postavi v že obstoječo teološko shemo. Anzelm je le primer teh, ki želijo “doseči védenje o križu na podlagi nekaterih prejšnjih pojmovanj Boga, pravzaprav pa bi se morali truditi doseči Boga na podlagi Jezusovega križa”.<sup>40</sup> “Križa ne moremo logično pojasniti tako, da se obračamo na Boga, ki naj bi bil že znan, saj je prva stvar, ki jo križ povzroči, prav to, da se sprašujemo o samem Bogu in o verodostojni resničnosti božanstva.”<sup>41</sup>



Križ tako posumi v filozofski pogled, ki ga predvidevata Teološka komisija in Guarino. Zaradi grške metafizike in epistemološke tradicije je “nemogoče prepoznati Boga v Jezusovem križu”.<sup>42</sup> Namesto da bi pričel s tem, kar metafizična tradicija ve o Bogu z izhodišča razuma in čudeža, Sobrino (s potezo, ki je značilna za teologe osvoboditve), prične z dejstvom človeškega trpljenja.

Menim, da nam postmodernistična misel lahko pomaga razumeti, kar sem do sedaj opisal. Ta opažanja niso usmerjena k strmoglavljanju dogmatične tradicije ali kristologije Logosa, ki zadržita svoje trajno sklicevanje na resnico. V nevarnosti je narava tega sklicevanja. Če ponovim Guarinov izraz – dogme zgodnjih stoletij Cerkve ne “ustavijo predstave”, kot da bi [že] dojele samo resničnost. Krščanska tradicija ni enostavno napredovanje enega dojemanja Kristusovega dogodka. Tega se ne da skrciti na metafizične kategorije helenističnega dojemanja.<sup>43</sup>

Temeljni izpovedi krščanske vere, ki ju omenjam, sta le dve možnosti. Povedano v postmodernističnem jeziku sta to le paradigmatični okni v krščansko skrivnost. Ustvarjata paradigmatični kontekst, ki resnice ne izčrpa, medtem ko razkriva elemente te resnice. Sta nesorazmerni v tem, da se ju ne da razdeliti eno na drugo; s tem ponujata primer osrednjega postmodernističnega vpogleda. Človeško védenje je v bistveni povezavi z zgodovinsko-kulturnim kontekstom. Ena sama paradigma ne more prevladati.

Tak pristop k tradiciji vsem razlagalcem predlaga ponižnost in preprečuje ontologizacijo trenutka v tradiciji. Brez takega pogleda bodo kristjani ponavljali Anzelmovo napako zamenjevanja zgodovinskega konteksta z ontološkim redom resničnosti. Hkrati ta pogled zaznava potrebo po premisleku glede naravnega zakona.

### Naravni zakon

Teološke debate o uporabnosti in primerosti postmodernistične misli se v glavnem osredotočajo na fundacionalne in hermenevtične zadeve. V tem zadnjem delu eseja se želim dotakniti pomena postmodernizma za teorijo naravnega zakona. Moj cilj je zastaviti vprašanja, ne odgovoriti nanja.

Teorija naravnega zakona ni poenoten sistem, vendar znotraj katoliške tradicije ponavadi vključuje tri med seboj povezane elemente. Prvič, ustvarjeno vesolje je urejeno po Božjem načrtu. Naravni red odraža Božjo voljo glede stvarstva. Drugič, človeštvo je ustvarjeno po Božji podobi. Človeški razum je omejeni odraz Božjega uma. Ko poznamo red v naravi, dojamemo vsaj v nekem delu Božji načrt in zato tudi Božjo voljo. Tretjič, človeštvo ima splošno in naravno nagnjenje k dobremu. Dobra oseba izvršuje to naravno nagnjenje in s tem, da mu sledi, raste v blagostanju in sreči preko izbora določenih dobrin.<sup>44</sup>

Iz postmodernističnega zornega kota je vsak od teh treh elementov problematičen. Za nekatere je to le dodaten razlog, zakaj se katoliška teologija mora izogniti postmodernizmu. Moj prejšnji argument nakazuje, da je tradicija preveč zapletena za tako enostaven odgovor. Trojanski konj zgodovine je bil že od samega začetka znotraj tega obzidja. Vprašanja, ki so ga postmodernisti zastavili o osnovnih elementih teorije naravnega zakona, bi morali vsaj vzeti v pretres.

Prvič, postmodernistična misel, tako v humanističnih vedah kot v naravoslovju, trdi, da je vse človeško védenje zgodovinsko pogojeno. Zgodovinski kontekst je osnova in bistveni element védenja. Predstava, ki resnico prikazuje kot skladnost uma z ontološkimi in nadzgodovinskimi dejanskimi stanji, je zmotna glede narave človeškega védenja. V teološkem smislu to pomeni, da razumevanja narave ne bi smeli enačiti z večno voljo Boga. Takšna poteza vodi k ontologiziranju

tega, kar je zgodovinsko in prehodno. Zgoraj smo omenili Anzelmovo vesoljno shemo, ki odraža red fevdalne družbe. Na tem redu Anzelm gradi svojo domnevo, kako se je Bog odločil rešiti človeštvo. Anzelmova teorija je primer, kako ontološki sistemi zgodovinsko pogojene zorne kote zamenjujejo z Božjim načrtom in večno voljo.

Mimogrede velja pripomniti, da ima ta način "ontologiziranja" zelo močne praktične in politične vplive. Enačenje zgodovinskega konteksta z Božjo voljo temu kontekstu daje najvišjo možno veljavnost. Boga tako lahko izrabimo za upravičevanje nepravilnih struktur družbenega sistema. Zgodovina je posejana z žrtvami "naravnega reda". Ženske, pripadniki drugih ras in homoseksualci so bili izkoriščani, zlorabljeni in obravnavani kot sužnji, ker se je to zdelo v skladu z naravo. Naravna večvrednost moških, belih moških, se je zdela kot očitna gotovost v naravi. Zdi se, da homoseksualnost nasprotuje Božjemu večnemu načrtu za naravo, t. i. objektivnemu redu. Kako se "nenaravno" pojavi sredi narave? Nihče ne ve.<sup>45</sup> Vendar ker so homoseksualci v nasprotju z "objektivnim redom narave", se zdijo dober plen za diskriminiranje.<sup>46</sup> Naravni zakon je lahko ideologija.

Po drugi strani pa je Božje enačenje (na križu) z žrtvami v zgodovini lahko tudi Božji protest proti naravnemu redu stvari. Ti pomisleki si zaslužijo vsaj to, da premislimo o njih, saj je morda to, kar imenujemo narava, pravzaprav projekcija izmaličenega družbenega sistema. Z enako bistrumnostjo in previdnostjo, kot ju uporabljamo pri opisovanju Božje narave, bi morali pristopiti k razglabljanju o Božjem večnem načrtu in Božji volji.<sup>47</sup>

Drugič, naravni zakon je, na koncu koncev, inteligentno in svobodno sodelovanje razumskih bitij pri večnih Božjih zakonih.<sup>48</sup> Izpoved stalnih naravnih moralnih zakonov (ki so ukoreninjeni v večnem zakonu) zahteva kot nujni pogoj, da ima razum stalen ustroj.

Da bi bili zakoni, ki jih razum prepoznava, stalni, mora biti to, kar tvori človeško razumskost, prav tako stalno.

Eden od razlogov za pojav postmodernistične misli je bilo spoznanje, da se to, kar tvori razumskost, spreminja s historičnim kontekstom. Kar štejem za razumski argument, se razlikuje od teme, časa, prostora in paradigme. Ukvarjanje z znanostjo, na primer, ni določeno s stalnimi principi in postopki. Pravzaprav znanost definira početje znanstvenikov, njihovo zagovarjanje tez, kar sprejmejo kot razumsko zagotovilo veljavnosti. Richard Bernstein to zelo jasno izrazi, ko pritrtilno povzame položaj Richarda Rortyja, da "je iluzorno misliti, da obstaja trajni skupek nadzgodovinskih standardov razumskosti, ki ga filozofi ali epistemologi lahko odkrijejo in jim nedvoumno razkrije, kdo je razumski in kdo ne".<sup>49</sup>

V zgodovini znanosti in filozofije je zgodovinski značaj razuma jasen ob dejstvu, da so nekoč prepričljivi argumenti nehali prepričevati. Zdi se, da se to dogaja v sodobnih katoliških razpravah o moralni. Argumenti naravnega zakona le redko prepričajo ljudi izven Cerkve; moč argumentov usiha znotraj Cerkve. Papež Pavel VI. je to okoliščino priznal, ko je v *Humanae vitae* svetoval duhovnikom: "Veste namreč, da vas k pokorščini obvezujejo ne toliko dokazna dejstva, kolikor to, da luč Svetega Duha pastirje Cerkve posebej razsvetljuje, kadar razlagajo resnico."<sup>50</sup> [iz slov. prevoda *Humanae vitae*, prevod dr. Ivan Merlak in dr. Štefan Šteiner, izdal in založil Nadškofijski ordinariat v Ljubljani; op. prev.] Četudi racionalni argumenti papeževega nauka morda ne prepričajo, bi se duhovniki morali podrediti temu nauku na podlagi verovanja, da Duh vodi cerkveno učiteljstvo. Da naj nauk, ki sloni na razumskih argumentih, sprejmemo s pomočjo vere v avtoriteto, ponazarja težak položaj teorije naravnega zakona. Na podlagi cerkvene avtoritete se sistem razuma vse bolj sprejema v za-

govor. Zakaj? Eden od razlogov je ta, da argumenti več niso prepričljivi.

Kdo bi lahko predvideval, da ima učiteljsvo privilegiran dostop do narave človekovega razuma, kar bi lahko bilo v povezavi s trditvijo CTI, da Cerkev lahko očisti naravo človekovega razuma in "jo vodi k njeni najgloblji izpolnitvi".<sup>51</sup> Zgoraj navedeno izjavo papeža Pavla VI. si lahko razlagamo v smislu, da so varuhi razodete resnice (učiteljsvo) tudi varuhi pristnega človeškega razuma. To pripelje do nekoliko nenavadnega položaja, da naravi in razumu za osnovo postavimo dej vere. Teološka predstava o razumu bi tako lahko ostala izven širšega intelektualnega pogovora. Ontološki sistem je prevladal tudi nad vzajemnim odnosom med vero in razumom. Teološki pogovor med vero in razumom se mora prenehati s klasično metafiziko. Postmodernistična razprava o naravi razumskosti je s tem izločena iz teološkega diskurza. Predlagam, da se ne pre naglimo v sprejemanju takšnih sklepov.

Tretjič, teorija naravnega zakona v večjem delu trdi, da v človeštvu obstaja naravno nagnjenje k dobremu. Sv. Tomaž, na primer, uči, da obstaja naravna vest (sindereza), intelektualna navada, ki vsebuje prve smernice naravnega zakona.<sup>52</sup>

V nasprotju s tem postmodernistična misel išče izvor individualne vesti v zgodovini in kulturi.<sup>53</sup> Splošni argument proti univerzalni vesti je ta, da zapovedi naravnega zakona in naravnih pravic pravzaprav niso univerzalne. Če bi bile, bi se pojavile v vsaki družbi, čemur pa očitno ni tako. Iz tega vzroka Leo Strauss v svojem poskusu reševanja naravne pravice pred historicizmom zavrne Akvinskega kot zaveznika. Poziv k univerzalni vesti spodkopava Straussov argument v prid univerzalnemu naravnemu zakonu.<sup>54</sup> Za naše potrebe je dovolj, da ugotovimo, da postmodernistični poudarek na človeški zgodovinskosti vodi k odrekanju predstavi o univerzalni naravni vesti.

Ponavljam, da je moj namen v tem delu zgolj ta, da nakažem globokoumen izziv, ki ga postmodernistična misel predstavlja za teorijo naravnega zakona. Guarinov izvrstni esej in izjava CTI ponazarjata razvijajočo se diskusijo znotraj teologije o postmodernizmu. Njun interes je dogmatična resnica. Predlagam, da ta diskusija vključi pomen postmodernizma za teorijo naravnega zakona in moralne teologije.<sup>55</sup>

### Predlog

Zaključim naj s skromnim predlogom, kako pristopiti k tem nestanovitnim vprašanjem. V komentarjih, ki so zadevali Galilejev primer, papež Janez Pavel II. ugotavlja, da je nova znanost "prisilila teologe, da preverijo svoje kriterije razlag svetih besedil. Večina jih ni vedela, kako to storiti." Ta kriza je na koncu vodila k epistemološkemu premisleku o biblični vedi in k sodobnim eksegetskim metodam, ki jih je potrdila konstitucija Dei verbum ob drugem vatikanskem koncilu. Papež je priznal, da so imele te metode znotraj Cerkve težavno pot. Ob koncu 19. in pričetku 20. stoletja "so nekateri v svoji skrbi za obrambo vere menili, da se je potrebno odpovedati čvrsto zasnovanim zgodovinskim sklepom, kar je bila nagla in usodna odločitev".<sup>56</sup>

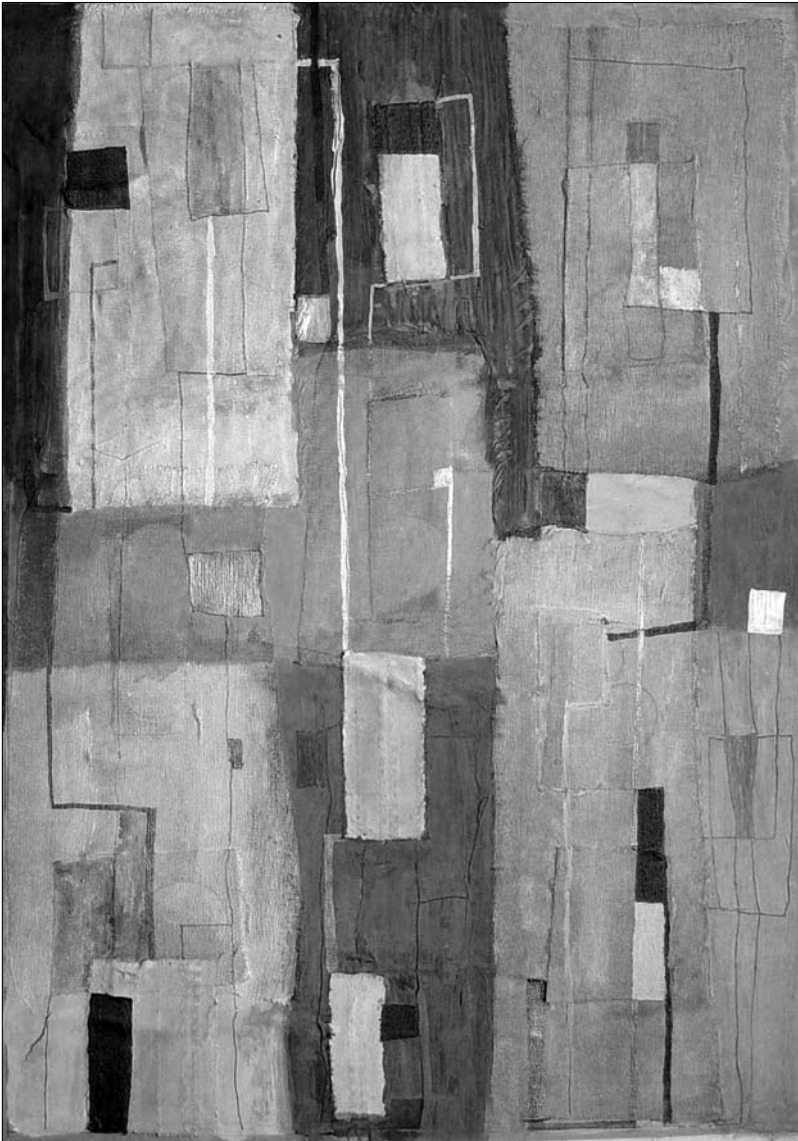
Papeževe pripombe napeljujejo k cerkveni skromnosti in ponižnosti ob kljubovanju novim problemom. Galilejev primer je sprožil vprašanja o znanosti in Svetem pismu, na katera ljudje tistega časa niso znali odgovoriti. Vprašanja so bila nova, zahtevala so več raziskovanja in nove teoretične paradigme. Ena pot k razrešitvi problema je vodila skozi priznavanje zgodovinsko pogojenega značaja Svetega pisma. Kot je papež ugotovil, je to priznavanje burilo duhove še globoko v 20. stoletju. Prenagle razsodbe so vodile v napake.

Postmodernistična misel odraža nenehno prizadevanje Zahoda, da se sporazume s

človeško zgodovinskostjo. Smisel in posledice zgodovinskosti ostajajo nerazrešeni. Teologi se ne bi smeli prenatglati v razsodbah. Kot je nakazal papež, zatiranje zgodovinskega delovanja med preučevalci Svetega pisma na začetku 20. stoletja ni razrešilo resnih teoloških problemov, ki jih je povzročila zgodovinska zavest. To zatiranje je samo podaljšalo in poslabšalo problematiko; ta izkušnja nam je lah-

ko v poduk. Morali bi zavzeti strpno in skromno stališče do naporov teologov, ki se ukvarjajo z globokoumnimi vpogledi in izzivi, ki jih postmodernistična misel predstavlja tako za tradicijo dogmatičnega kot tudi naravnega zakona. Po mojem mnenju so Guarinovi sklepi in izjava CTI iz 1989 prenatgljeni.

Prevod: Roman Vučajnk



Irena Podobnik: Snežene sledi, akril na papirju, 2003.

### Bibliografija:

Jack A. Bonsor: "History, dogma, and nature: further reflections on postmodernism and theology". *Theological Studies*. FindArticles.com. 04 Sep, 2009. [http://findarticles.com/p/articles/mi\\_hb6404/is\\_n2\\_v55/ai\\_n28640626/](http://findarticles.com/p/articles/mi_hb6404/is_n2_v55/ai_n28640626/).

- \* Jack A. Bonsor, *Theological Studies*, junij 1994.
1. Thomas Guarino: "Between Foundationalism and Nihilism: Is Phronesis the Via Media for Theology?" *TS* 54 (1993), str. 37-54. Guarino pokriva razpon postmodernistične misli od Derridaja in Foucaulta preko Gadamerja do Habermasa. V tem eseju termin "postmodernistično" uporabljam kot oznako tistega, kar je tem mislecem skupno, recimo poudarek na zgodovinskosti védenja in posledično zavračanje fundacionalizma.
  2. *Ibid.*, str.54.
  3. Glej Descartesove prve in druge Meditacije.
  4. Priznavanje neizogibne zgodovinskosti v ukvarjanju z znanostjo poznamo vsaj že s Charlesom Sandersom Peircem. Thomas Kuhn je s svojim prelomnim delom *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. izdaja, Chicago, University of Chicago, 1970, sprožil še trajajočo debato na to témo. Poročilo o tej debati in njenem pomenu za teologijo glej Steven T. Ostovich: *Reason in History: Theology and Science as Community Activities*, Atlanta, Scholars, 1990. Hermenevtična misel, ki izvira pri Heideggerju in Gadamerju, ponavlja enake sklepe, ki jih povezuje s humanističnimi vedami (Hans-Georg Gadamer: *Truth and Method*, 2. izdaja, New York, Crossroad, 1991; Martin Heidegger: *Being and Time*, New York, Harper & Row, 1962). Postmodernistični pogled, tako v filozofiji znanosti, kot v hermenevtiki, je dobro pojasnjen v delu Richarda Bernsteina *Beyond Objectivism and Relativism* (Philadelphia, University of Pennsylvania, 1983). Glede na teološki značaj mojega eseja se moji komentarji o postmodernizmu v glavnem nanašajo na hermenevtično teorijo.
  5. Guarino, str. 52.
  6. *Ibid.*, str. 53.
  7. International Theological Commission, "On the Interpretation of Dogmas," prev. Carl Peter, *Origins* 20 (May 17, 1990) 1-14; v nadaljnjem besedilu kot "Interpretacija dogem".
  8. V 2. delu *Truth and Method* je predstavljena Gadamerjeva hermenevtična teorija, ki je dobro znana in pogosto citirana. Ontološke implikacije te teorije (predstavljene v 3. delu) niso bile deležne tolikšne pozornosti. Postmodernistični značaj Gadamerjeve misli postane jasen v 3. delu, npr. "Obstoj, ki ga lahko razumemo, je jezik" (str. 474). "Objektivistični postopki naravoslovja in koncept obstoja-po-sebi, ki jih iščemo v vsem znanju, se izkažejo za abstraktne, ko jih gledamo iz zornega kota medija, kot je jezik" (str. 476).
  9. Guarino, str. 53. Guarino navaja fundacionalizem Walterja Kasperja in transcendentale ontologije Lonergana in Rahnerja z namenom, da zadosti zahtevam zgoraj omenjene dogmatične tradicije (*ibid.* str 39).
  10. *Mysterium ecclesiae*, v *Origins* 3 (19. julij 1973), str. 97-100, 110-12.
  11. *Mysterium ecclesiae*, str. 110-11. Pokojni Carl Peter, ki je bil v času izida izjave o razlagi dogem član Komisije (in je prevedel angleško različico, ki jo tu navajam), je trdil, da je Lonerganov celotni projekt vodil nauk prvega vatikanskega koncila o trajnem pomenu dogem (Carl Peter: "A Shift to the Human Subject in Roman Catholic Theology," *Communio* 6, 1979, str. 68-9). O drugih teoloških poskusih tolmačenja trajnosti dogmatičnega pomena glej moje delo *Athens and Jerusalem*, New York, Paulist, 1993, str. 157-72.
  12. Karl Rahner, "Mysterium ecclesiae," v *Theological Investigations* 17, prev. Margaret Kohl, New York, Crossroad, 1981, str. 151.
  13. "Interpretacija dogem". A.II.1, str. 4.
  14. *Ibid.*, C.III.3, str.12.
  15. *Ibid.*, C.III.3, str.13 (na tem mestu se zdi, da se Komisija vrača k stališču Pija XII. v *Humani generis*, šte. 16).
  16. *Ibid.*, C.III.3, str. 12.
  17. Tu zaznamo odmik od trditve Komisije leta 1972: "Dogmatične definicije ponavadi uporabljajo splošen jezik; s tem, ko uporabljajo filozofsko terminologijo, Cerkev ne zavezujejo k določeni filozofiji" (International Theological Commission, "Theological Pluralism," v *Texts and Documents* 1969-1985, San Francisco, Ignatius, 1989, str 91).
  18. "Interpretacija dogem", A.I.4, str. 4.
  19. Ta sklep lahko izpeljemo, ni pa nujno, iz nauka prvega vat. koncila, da vera "osvobaja razum in ga varuje pred napakami ter ga opremlja z znatnim védenjem" (*Dei Filius*, v DS 3019).
  20. "Interpretacija dogem". A.I.3., str. 3. Komisija svojo kritiko hermenevtične, osvobodilne in feministične teologije osredotoča na: "V ozadju konec koncev stoji vprašanje, ki zadeva teološko razumevanje resnice in resničnosti" (A.II.3., str. 5).
  21. *Ibid.*, A.I.4., str. 3.
  22. *Ibid.*, B.III.2., str. 8.
  23. Vpeljevanju stoicizma v srčko krščanskega sklicevanja na resnico lahko sledimo vse do sv. Justina mučenca, glej njegovo prvo Apologijo in Dialog s Trifonom. Justin je trdil, da je naravno

- vedenje, védenje filozofov, delno razumevanje Logosa, utelešenega in v polnosti razodetega v Kristusu. Na ta način so Justin in ostali apologeti krščanstvo predstavili kot filozofsko iskanje, kot pravo filozofijo. Alois Grillmeier ugotavlja, da so apologeti "iz nauka Logosa naredili nekaj posebnega in mu namenili ključne položaj v krščanski teologiji. Logos so dojemali kot (1) ustvarjalno Besedo v svojem kozmološkem pogledu, (2) v noetičnem pogledu kot osnovo védenja in resnice, (3) kot osnovo in utelešenje moralnega zakona v moralnem pogledu, (4) kot izvirno obliko misli (verbum mentis) v psihološkem pogledu, (5) kot Besedo razodetja in posredovalca odrešenja v odrešensko-zgodovinskem pogledu." (Grillmeier: *Christ in Christian Tradition 1: From the Apostolic Age to Chalcedon*, Atlanta, John Knox, 1975, str. 109.) V Grillmeierjevem povzetku prepoznamo globok in trajen vpliv stoične filozofije in filozofije Logosa na krščanski nauk in teologijo. Krščansko razodetje je združeno s klasično metafiziko.
24. Ibid., str. 26.
  25. CTI omenja zgodovinsko-kritično metodo in napore, da "pride za" besedilo. Vendar jih uporabljajo kot razsvetljevno strategijo, s katero napada razvoj dogem kot izkrivljanje prvotne pristne resničnosti (C.I.2., str. 10). V tem članku ne podajam tako negativne ocene. Sveto pismo in dogma raje odražata učinkovito zgodovino Božjega razodetja znotraj različnih kontekstov. Tako se zgodi resnica.
  26. Glej npr. prvi zvezek John Meier: *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, New York, Doubleday, 1991, str. 21-26.
  27. Edward Schillebeeckx: *Jesus: An Experiment in Christology*, New York, Crossroad, 1979, posebej str. 550-58. Schillebeeckx sprejme Janezovo kristologijo Logosa in iz nje izvirajočo dogmatično tradicijo, hkrati pa trdi, da v Novi zavezi obstajajo še druge kristologije, ki so koristne za sodobne vernike. Na podoben način Juan Luis Segundo trdi, da je v Svetem pismu pluralizem med seboj mestoma navzkrižnih teoloških pogledov. Pravi, da bi morali, namesto da Sveto pismo in dogmo vidimo kot poučevanje v čistem in razločnem nauku, tradicijo dojeti kot božansko pedagogiko, učni proces (*The Liberation of Dogma*, Maryknoll, Orbis, 1992). Izjava CTI priznava pluralizem pogledov v Novi zavezi, vendar v kontekstu vztrajanja na enotnosti resnice. Med različnimi pogledi ni nasprotovanja (B.I.3., str. 6). Postmodernistični pogled, ki ga zagovarjam, nakazuje, da se nam enotnost resnice izmika znotraj zgodovine. Priznati prevlado enega kanoničnega pogleda vodi k vsiljevanju prezgodnje enotnosti.
  28. "Interpretacija dogem" C.III.1., str. 12.
  29. Glej moj esej "Creatures of Truth," *The Thomist* 56 (1992), str. 647-68.
  30. Guarino, str. 53.
  31. "Interpretacija dogem", A.II.3., str. 5.
  32. Walter Kasper: *Theology and Church*, New York, Crossroad, 1989, str. 135-36.
  33. Joseph Fuchs: *Natural Law: A Theological Investigation*, New York, Sheed and Ward, 1965, str. 9. V tem odlomku Fuchs navaja številne papeške nauke, med drugimi Lev XIII, *Libertas*, AAS 20 (1887 sl.) 597; Pij XI, *Casti connubii*, AAS 22 (1930) 539, in *Quadragesimo anno*, AAS 23 (1931) 191, Pij XII, nagovor "Soyez les bienvenus", AAS 45 (1953) 607, in nagovor "La solennita della Pentecoste", AAS 33 (1941) 196.
  34. Kar imam tu v mislih, je lepo podano v knjigi Elizabeth A. Johnson: *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York, Crossroad, 1992. Njeno delo obuja možnosti znotraj tradicije, ki so bile spregledane zaradi patriarhalne prevlade. Paradigma, ki jo je ustvarila feministična teološka razprava, meče novo luč na tradicijo in božjo skrivnost, ki jo razkriva. Knjiga tudi nakazuje praktično in politično razraščanje osvobojanja (ali neuspeha pri osvobojanju) naše podobe Boga izpod patriarhalne nadvlade. Zadnji del tega članka, ki zadeva naravni zakon, se vrača na to pomembno točko. Izjava CTI o razlagi dogem priznava, da tradicijo tvori številne tradicije. Prav tako pritrjuje, da Cerkev ob poudarjanju določenih vidikov tradicije druge postavlja v senco (C.II.2., str. 11).
  35. *Summa theologiae* I, qq. 48-49. Akvinski pritrudi, da dejstvo zla sodi v Božjo previdnost (I, q. 22, a. 2).
  36. Jon Sobrino: *Christology at the Crossroads*, Maryknoll, Orbis, 1978. Na Sobrinovo teologijo kriza je močno vplivala knjiga Jürgena Moltmanna *The Crucified God*, New York, Harper & Row, 1974.
  37. Ibid., str. 191.
  38. Ibid., str. 195.
  39. Walter Kasper: *Jesus the Christ*, New York, Paulist, 1977, str. 219-21.
  40. Sobrino, *Christology*, str. 193.
  41. Ibid., str. 188.
  42. Ibid., str. 198.
  43. Zapletena igra pogledov znotraj tradicije se odraža v ironiji, da je Nietzsche o smrti Boga prvič slišal od centuriona v Markovem evangeliju (15,39) in od tradicije nauka (DS 263). Nietzsche pa vendar ugotovi, da prihod novic zahteva svoj čas (zgodovina).
  44. *Summa theologiae* I-2, q. 91, a. 2; in q. 94. Glej Joseph Fuchs, *Natural Law* 9.
  45. Pod Avguštinovim vplivom je tradicija dolgo povezovala spolno poželjenje s pohoto in pohoto z

- izvirnim grehom. Avguštín in Akvinski sta oba mislila, da je poželenje, še posebej spolno poželenje, ki ne vodi k oplojevanju znotraj zakona, rezultat izvirnega greha (De civitate Dei 14.26; Summa theologiae I, q. 98).
- Homoseksualnosti nista imela za bolezensko stanje in sta predvidevala, da homoseksualna dejanja izvajajo heteroseksualci. Vprašanje v besedilu o izvoru homoseksualnosti nakazuje na sodobno zavedanje o spolni usmerjenosti; glej John McNeill, S.J.: *The Church and Homosexuality*, New York, Pocket Books, 1976, str. 99-108.
46. Kongregacija za verski nauk zagovarja določeno diskriminacijo homoseksualcev v dopolnjenem besedilu "Responding to Legislative Proposals on Discrimination against Homosexuals" (Origins 22 1992), str. 173-77; še posebej glej števil. 11). Zdi se, da kongregacija stoji za mnenjem, da bi bilo vse v redu, če bi posamezniki molčali o svoji homoseksualnosti (števil. 14). Ali kongregacija torej priporoča zanikanje? Je to primer slabega delovanja v Cerkvi, da bi zadržali iluzijo narave? Kongregacija navaja svoje zgodnejše Pismo o pastoralni oskrbi homoseksualcev, v katerem obžaluje nasilje nad homoseksualci (števil. 7). Vendar pa meni, da je takšno nasilje razumljivo, ko kljubuje naporom, ki zagovarjajo trditve, da homoseksualnost ni motnja. "Ko se pojavijo takšne trditve, ki posledično opravičujejo homoseksualnost, ali ko zakonodaja štiti obnašanje, do katerega nima nihče pojmljive pravice, ne smeta biti ne Cerkev ne družba v splošnem presenečeni, ko se razširijo tudi ostale izmaličene predstave in rabe ter se poveča število nesmiselnih in nasilnih odzivov" ("Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Pastoral Care of Homosexual Persons," in *The Vatican and Homosexuality*, ur. Jeannine Gramick in Pat Furey, New York, Crossroad, 1988, števil. 6). Z drugimi besedami postanejo homoseksualci odgovorni za nasilje, uperjeno proti njim, saj izzivajo naravni red. Ta položaj odrača skoraj jezni glas kongregacijskega dokumenta o homoseksualnosti. Mary Jo Weaver ugotavlja, da "silovitost jezika ... in zamisel, da Cerkev napadajo lažnivi sovražniki", spominja na Pascendi Pija X ("In Defense of Omnipotence: The Case against Dialogue," in *The Vatican and Homosexuality*, 173).
47. Glede na nauk o Božji enostavnosti je govor o Božjem umu in volji, pravzaprav govor o Božjem obstoju. V mislih moramo imeti dobro znani aksiom četrtega lateranskega koncila: Ne moremo izraziti nikakršne podobnosti med Stvarnikom in stvarstvom, če ne nakažemo na še večjo različnost med njima (DS 806).
48. ST I-2, q. 91, a. 2.
49. Bernstein: *Beyond Objectivism and Relativism*, str. 67. Glej tudi Ostovich: *Reason in History*, str. 162-73.
50. *Humanae vitae*, števil. 28; iz slov. prevoda *Humanae vitae*, prevod dr. Ivan Merlak in dr. Štefan Šteiner, izdal in založil Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
51. "Interpretacija dogem", A.I.4., str. 4.
52. ST I, q. 79, a. 11-12; I-2, q. 94, a. 1. Glej Douglas Kries: "On Leo Strauss's Understanding of the Natural Law Theory of St. Thomas," *The Thomist* 57 (1993), str. 218.
53. Na primer Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University, 1979, str. 178; *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota, 1982, str. 166.
54. Kries: "On Leo Strauss's Understanding", str. 215-21. Straussova kritika Akvinskega se pojavi v *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago, 1953, str. 129-30, 157-58.
55. Dva sodobna eseja pritrjujeta pomembnosti postmodernistične misli za moralno teologijo: Lisa Sowle Cahill: "Feminist Ethics and the Challenge of Cultures," *Proceedings of The Catholic Theological Society of America* 48 (1993), str. 65-83; in Thomas R. Kopfensteiner: "Globalization and Autonomy of Moral Reasoning: An Essay in Fundamental Moral Theology", *TS* 54 (1993), str. 485-511.
56. "Lessons of the Galileo Case," *Origins* 22 (12. november 1992), str. 372. Najpomembnejši med temi "nekaterimi" je bil, seveda, Pij X.

# Doktrina, kje je tvoja moč?

## Prevlada poetičnosti nad prozno dimenzijo religijskega verovanja

*“Zame je Bog samo eden. Naj mu damo ime Krišna, Jezus Kristus, Alah, Jehova ... ali mu rečemo vesolje, kozmos, ni važno. Samo en Bog je. Vse drugo so sekte. In katoliška vera je največja sekta na svetu, ki je obogatela na račun nesrečnih ljudi. Verjamem v kozmos, v energijo, v to, kar naredim sama. Bog mi še nič ni prinesel. Vsaj do zdaj ni bilo še nič v nabiralniku. Je pa res, da mi je od te stroge katoliške vzgoje kar nekaj ostalo. To, da delam jekico in da imam jaslice in Jezuščka notri, to se mi zdijo take lepe stvari, ki me spomnijo na otroštvo. In to bom imela, dokler bom živa.”*<sup>1</sup> (Salome)

Kadar steče beseda o religiji, se razprave največkrat vrtijo okrog nauka, ki ga določena religijska institucija zastopa in zahteva od svojih članov, oziroma okrog institucionalne ureditve in delovanja verske skupnosti. To še posebej velja za naše kulturno okolje, v katerem je krščanstvo, zlasti v katoliški obliki, stalno tarča kritik in napadov, ki se v prvi vrsti nanašajo na Cerkev kot institucijo ter na (moralni) nauk cerkvenega učiteljstva. Vse to daje vtis, kot da je pripadnost določeni verski skupnosti bistveno pogojena z naukom, ki ga verniki intelektualno prepoznajo za resnico in ga zato sprejmejo za vodilo svojega življenja.

Zaradi razvoja znanosti in modernizacije imajo ljudje vedno manj zaupanja v verske institucije in njihove doktrine, zato naj bi bila religija v hudi krizi. Odklanjanje tradicional-

nega cerkvenega nauka in hierarhičnih struktur naj bi botrovalo pojemanju religijske zavesti, ki se v zahodni družbi krči in omejuje le še na peščico vernih. To prepričanje se pod vplivom množičnih medijev in religiji nenaklonjenih socioloških teoretikov vsiljuje tudi v cerkvene vrste, čeprav empirični podatki religiji ne pripisujejo in ne napovedujejo poraza v bitki za obstanek niti ne pojemanja njenega vpliva in pomena v sodobni družbi.<sup>2</sup> Religija ostaja spremljevalka in sopotnica človeka; pokopati je ne morejo ne znanost ne modernizacija, ne racionalizacija ne ateistična in laicistična politika. Še več. Celo cerkveni nauki, ki niso po volji sodobnemu človeku, in vsi duhovniški škandali, o katerih se razpisujejo in jih napihujejo časopisi in revije, ne morejo zamajati temeljev religioznosti, kaj šele, da bi jo izkoreninili. Razlog trdoživosti in neuničljivosti religijskega izražanja in verovanja je v prvobitnosti poetične razsežnosti religije, ki je ne moremo zreducirati na prozno dimenzijo verske institucije, veroizpovedi in katekizma. Religija presega dogme, moralni nauk in hierarhične strukture in se ne pokriva z redno versko prakso, ki jo od svojih članov zahtevajo religijske institucije. Religija živi v doživetjih, zgodbah in obredju, ki se iz roda v rod prenašajo kot dediščina ter gonilna sila in oblikovalka religijskega življenja. To seveda ne pomeni, da institucija in nauk za religioznost nimata nobenega pomena. Nasprotno. Prav po njuni zaslugi se religijska de-



diščina ohranja, dopolnjuje, izvaja in razvija, vendar je le-ta za religijo prvobitnejša in odločilnejša. Religijski poetični simbolni svet z bogatim obredjem, zgodbami in druženjem je za religijo življenjski sok, ki ji daje vitalnost, trdoživost, privlačnost in barvitost. Religija se ohranja in živi poetično.

### Geneza religijskega verovanja

Prvobitnost poetične razsežnosti religije lepo odraža sekularna teorija, ki jo je konec prejšnjega stoletja razvijal in predstavil ameriški sociolog Andrew M. Greeley.<sup>3</sup> Petstopenjski model religijskega verovanja izhaja iz (1) religijskih izkušenj, ki jih interpretiramo s pomočjo (2) simbolnega jezika. Vsak simbol je tudi (3) zgodba, s katero sebi in drugim osmišljamo življenje in ima prednostno vlogo v religiji. Skozi pripovedovanje zgodb se formira (4) religijsko občestvo, ki te zgodbe upri- zarja in odigrava v (5) ritualih.

Greeleyjev model razvoja religijskega verovanja ima linearno obliko (drugačne tudi ne more imeti), čeprav poteka v življenju v ciklični obliki. Na religijska doživetja, ki so logično prvi korak v modelu geneze, vpliva in jih oblikuje religijska dediščina, ki vsebuje takó doživetja kot simbole, zgodbe, občestveno življenje in obredje, ki vplivajo na interpretacijo doživetij. Zato ne moremo govoriti o izvornih religijskih doživetjih, ker je vsako doživetje že pogojeno s kontekstom religijske dediščine, v kateri se oseba, ki je imela doživetje, nahaja.<sup>4</sup>

### Religijske izkušnje

Greeley razvija sekularno teorijo religije na podlagi predpostavke, da je religija posledica človekove zavesti o minljivosti življenja ter upanja, da s smrtjo vendarle ni vsega konec.<sup>5</sup> Religija obstaja samo pod pogojem negotovosti in upanja, saj gotovost in obup religijo izključujeta, čeprav se upanje poraja prav v soočenju z obupom.<sup>6</sup> Pred tem nas šči-

tijo upanje porajajoča doživetja, iz katerih religija izhaja in se obnavlja. Zato religijske izkušnje niso samo mistične narave, kot običajno predpostavljamo, ampak so to vsa doživetja, ki nam nakazujejo, da je naše življenje nekaj več, kot vidimo skozi očala pesimizma. Gre za doživetja, v katerih se zavemo svoje krhkosti in omejenosti, hkrati pa lahko prav v teh mejnih izkušnjah doživimo nekaj več; meja postane horizont, ki ne kaže zgolj, kje smo, ampak namiguje, da je na drugi strani še nekaj oziroma še nekdo. Tipičen primer sekularnega religijskega doživetja navaja Gianfranco Ravasi, duhovnik, teolog in prefekt Ambrozijanske knjižnice v Milanu: "Z dedom sva ob sončnem zahodu stala na hribu. V dolini je mimo pripeljal vlak. Trenutek minljivosti se mi je za vedno vtisnil v spomin in začutil sem neizmerno hrepenenje po večnem, po svetem. Moja potreba po Bogu se je rodila iz te otožnosti. Začutil sem krhkost našega bivanja, ki me še zdaj sili, da iščem globlji smisel stvari."<sup>7</sup>

Ravasijevo pričevanje kaže, da za obnove upanja niso potrebna globoka in intenzivna religijska doživetja. Dovolj je, da vidimo sončni zahod in vlak, ki izginja v daljavi. Ni stvari, za katero bi lahko rekli, da ni sposobna prebuditi v človeku religijske izkušnje, čeprav so nekatere stvari za to bolj dovzetne v primerjavi z drugimi. Temu pri-trjuje tudi Wiligis Jäger, ko pravi, da "v skakanju z rolkami ali jadraniu s padalom tiči potencialno prav toliko religioznosti kot v bogoslužju".<sup>8</sup>

V religijski izkušnji običajno zaznavanje izpodrine nov način dojemanja. Med razodevajočo močjo (čisto navadne in vsakdanje) stvari in eksistencialno potrebo se vzpostavi dialektičen odnos, ki daje slutiti, da je nekaj onkraj tega doživetja, obenem pa zaznavajočo stvar samo na sebi transformira v simbol, ki združuje tako naše zaznavanje problema kot tudi slutnjo našega odgovora. Bistvo

religijskega doživetja je simbolizacija stvari, ki vodi v aktivno delovanje. Posledice prestrukturiranega zaznavanja se kažejo v prestrukturiranem življenju, saj živimo v skladu z dojetjem sveta; nekdo, ki dojemata svet drugače, tudi živi drugače. Ko so apostoli doživeli vstalega Jezusa, so se podali na pot in pripovedovali o tem, kar so doživeli. Leta so minila, preden so se obrnili k teologiji in svoje oznanilo tudi zapisali, saj refleksija šele sledi prvotnemu delovanju. Osredotoča se tako na simbol kot tudi na posledično delovanje in si prizadeva razložiti – še posebej tistim, za katere neka stvar nima simbolnega pomena –, kaj izkušnja, ki je inkarnirana v simbolu in integrirana v nekem življenju, dejansko tudi pomeni.

### Religijska govorica

Religijsko doživetje strukturiramo s pomočjo govorice, saj “človekove izkušnje ni, dokler se to, kar je ‘občuteno’, ne formira in izreče v določeni govorici”.<sup>9</sup> Včasih so jezik obravnavali ločeno in sekundarno glede na doživljanje, kar je danes postavljeno pod vprašaj. Ne gre za to, da bi posameznik živel v svetu doživetij, le-ta pa bi prevajal v jezik oziroma govorico, ki služi ustvarjanju medčloveških povezav in interakcij. Doživetje je namreč strukturirano prek govorice,<sup>10</sup> zato jezik ni samo opisovalec določenih doživetij, pomen pa ne samo nekaj, kar je izgovorjeno v jeziku, ampak je bistveno produkt jezika.<sup>11</sup>

Ker religijska doživetja niso enoumna, jasna in običajna, ampak večpomenska in polivalentna, sočasno nam govorijo o mnogih – včasih tudi paradoksalnih in kontradiktornih – stvareh, jih običajno strukturiramo s pomočjo simbolne govorice, ki gre do skrajnih mej jezika. Povedi in izrazi, kot so “prvi bodo zadnji in zadnji bodo prvi”, “umrl je, a živi”, “mati in devica” so primer takšne govorice, ki hoče v prvi vrsti s svojim paradoksalnim značajem presenečati in čuditi. S svojo

jezikovno močjo si prizadeva poslušalcu pretvoriti neko stvar v simbol in mu tako razodeti tiste razsežnosti človeške eksistence, ki so v proznem jeziku zamolčane in skrite.

Čeprav je govorjenje o Bogu v središču religijskega izražanja, pa ideja Boga iz samih upanje porajajočih izkušenj ne izhaja. Če kdo v artikulaciji religijske izkušnje takoj uporablja podobo Boga za obrazložitev svojega doživetja, potem je simbol Boga že sestavni del njegovega simbolnega repertoarja. Simbol Boga je namreč končni rezultat refleksije religijske izkušnje drugosti, ki se v teku simbolizacije in personifikacije transformirajo v Drugo in kasneje v Boga. Zaradi najrazličnejših upanje porajajočih doživetij so tudi podobe drugosti ter z njimi povezane simbolizacije in personifikacije zelo različne. Te so posledica simbioze religijske izkušnje in dediščine, ki jo nosi s seboj oseba, ki je imela religijsko izkušnjo. Religijske izkušnje namreč niso neodvisne od kulturnih, družbenih, zgodovinskih in duševnih okoliščin, ampak so z njimi pogojene, prav tako tudi podobe Boga, saj iz njih izhajajo. Večina ljudi dojemata religijske izkušnje pod vplivom filozofskega koncepta Boga, ki so si ga prisvojili z religijsko dediščino. Ta koncept vpliva tako na samo religijsko izkušnjo kot tudi na opis te izkušnje. Zato je – kronološko gledano – ideja Boga lahko pred izkušnjo, vendar je ne more nikoli “uloviti” ali določiti. Izkušnja lahko “eksplodira” onkraj predstave in ima vpliv, ki je v nasprotju s pridobljeno predstavo. Zato so – s psihološkega vidika – ideje o Bogu izpeljanke in predstavljajo refleksijo primarne religijske izkušnje, ki sproži ustvarjalni domišljjski proces in nanj vpliva. Te zgodbe in predstave, ki se formirajo skozi ustvarjalno domišljijo (in so lahko v nasprotju s pridobljeno idejo Boga) vplivajo na naše življenje mnogo bolj kot pojmovni koncept Boga. Ker se ideja Boga, ki jo pridobimo z religijsko dediščino, nujno ne pokriva z iz-

kušnje drugosti, lahko kdo veruje v Boga brez religijske izkušnje in obratno. Zato je pomembnejše poznati "zgodbo drugosti", saj se le-ta formira na osnovi religijske izkušnje, kot vedeti, ali človek veruje v Boga oziroma priznava njegov obstoj.

### Religijske zgodbe

Simboli - nekakšne kode religijskih doživetij - so najmočnejša in najučinkovitejša oblika religijske govornice. Seveda hočemo kot razmišljujoča bitja narediti refleksijo svojih izkušenj in podob, zato izkušnje, ki so zaobjete v simbolih, delimo z drugimi v zgodbah, ki so refleksija v poetični obliki. Vsi religijski simboli so obenem tudi zgodbe. Simboli namreč niso statične, ampak dinamične podobe, ki nam pripovedujejo zgodbe, s pomočjo katerih skušamo razumeti stvarnost.

Ljudje razmišljamo skozi zgodbe, ki smo si jih pridobili v življenju.<sup>12</sup> Njihova vloga je nenadomestljiva pri oblikovanju identitete, poučevanju, zadovoljevanju potrebe po osmišljanju življenja ter zdravilnem učinku tako na posameznika kot na skupnost.<sup>13</sup> Tudi religija je v prvi vrsti zgodba, ki jo pripovedujemo sebi in drugim, da z njo osmišljamo življenje.<sup>14</sup> Za kristjane je to evangeljska zgodba, katere bistvena razsežnost je simbolna, čeprav ne zanikamo njene zgodovinskosti. Nastala je na podlagi doživetja vstalega Jezusa in to je osebo Jezusa Kristusa spremenilo v upanje sveta. Vstajenja ne moremo in ne smemo skrčiti na en sam dogodek ali ga pojmovati kot nekakšno preživetje v pozitivističnem pomenu besede, saj s tem ne zajamemo vsega njegovega pomena.<sup>15</sup> Evangeljska zgodba obujenja in vstajenja utrjuje vernikom zaupanje, da ni nobena situacija brezupna, da se vedno znova dvigamo iz svojih malih, a bolečih smrti, da živimo in gradimo na svojih razočaranjih in ruševinah. Zgodba o vstajenju je torej v svojem bistvu simbolna zgodba, ki prebujajo upanje, da je prihodnost, ki je ne more uničiti

ni smrt. Ta zgodba radikalizira starozavezne zgodbe, ko Bog prav tako rešuje, ko se zdi, da ni rešitve.

Narativna razsežnost je bistvena v religijskem dogajanju, čeprav je ta vidik stopil na površje šele z nastopom narativne teologije, ki ima svoje korenine v ZDA v sedemdesetih letih 20. stoletja.<sup>16</sup> Še desetletje prej je Clifford Geertz definiral religijo zgolj kot sistem simbolov, pri čemer ni omenil nikakršne narativne razsežnosti religije. Zato Greeley dodaja h Geertzevi definiciji, da gre za narativne simbole, čeprav mogoče po nepotrebem, saj je v sami naravi simbola, da vsebuje zgodbo. Tega se seveda Greeley jasno zaveda; z izpostavitvijo pripovednega elementa hoče le eksplicitno poudariti narativno razsežnost religije.

Danes ni nobenega dvoma, da imajo religijske zgodbe izjemen vpliv na naše strukturiranje in dojemanje življenja in sveta. Z njimi je prežet celoten človeški svet, tudi svet današnje postmoderne dobe, čeprav se sam razume kot osvobojen vsega religijskega. Religijske zgodbe so prisotne v našem razumevanju samih sebe in sveta, pri strukturiranju pojmov dobrega in slabega, diktiranju družbenih pravil in podpiranju ter potrjevanju političnega, družbenega, kulturnega in ekonomskega življenja.<sup>17</sup>

### Religijsko občestvo

V vsaki religiji se vzpostavijo tri oblike občestvenih odnosov. Poleg horizontalnega občestva vernika z njegovimi sodobniki in občestva z Drugostjo, s katero se vernik srečuje v religijskih izkušnjah, ne smemo spregledati vertikalnega občestva, ki se nanaša na vernikovo povezanost s preteklo religijsko tradicijo, ki zajema verske resnice, veroizpoved in - kar je še osnovnejše - ureditev simbolov ter mrežo medsebojno povezanih zgodb. Prav ta vidik občestvenega življenja je bistven za razmislek o premoči poetične razsežnosti religije nad prozno, zato pogledjmo, kako poe-

zija prehaja v prozo in v kakšnih relacijah sta v okviru religijske tradicije.

Religijska dediščina kot sistem simbolov ali zgodb, ki so artikulacija predhodnih religijskih doživetij, je prvobitnejša, širša in močnejša od formalnih denominacijskih struktur. Ureditev simbolov v sistem ne pomeni le njihovega povezovanja, ampak tudi poudarjanje specifičnih značilnosti različno povezanih zgodb oziroma simbolov. Vsaka zgodba ima več plati, izpostavljene pa so le nekatere. V krščanski zgodbi je poudarek na dokončni osvoboditvi, spravi in ljubezni. Središčna in privilegirana zgodba o Jezusovi smrti in vstajenju izpostavlja neizpodbitno zmagajo, ki pod sabo pokoplje celo smrt, druge zgodbe, npr. izhod Izraelcev iz Egipta, pa so s to zgodbo povezane in ji podvržene. Tako je v krščanski perspektivi izhod iz egiptovskega suženjstva v obljubljeni deželi interpretiran kot napoved izhoda iz suženjstva smrti v življenje; v obeh primerih Bog odpira tisto, kar se je zaprlo: v prvem primeru morje, da Izraelci zbežijo pred egipčanskimi tirani, v drugem primeru grob, da Jezus vstane v življenje izpod tiranije smrti.

Ureditev simbolov obstaja v človekovi zavesti vnaprej, še preden se artikulira v formalni verski sistem ali veroizpoved, vendar ta ureditev ni logična, ampak poetična. Kasnejše logično sistematiziranje zgodb v filozofske, teološke in katehetske sisteme je neizogibno in potrebno, čeprav se v procesu logične sistematizacije izgublja moč in privlačnost zgodbe. Zato ti sistemi ne premorejo kaj dosti vitalne energije, če se ne vračajo k izvornim zgodbam.

V prvi fazi svojega razvoja je religija stvar predracionalnega, vnaprej se zavedajočega kreativnega duha oziroma poetične dimenzije človekove osebnosti; religijska izkušnja prerodi naše upanje, njene podobe, odtisnjene in shranjene v domišljiji, pa vplivajo na naš odnos do življenja in sveta. Ker smo ljudje

razumska bitja, se v naslednji fazi usmerimo k razmišljanju, analiziranju, razlaganju, kritičnemu presojanju in sistematiziranju teh podob oziroma vsega tistega, kar smo doživeli. Včasih je ta prehod na racionalno dimenzijo naše osebnosti zelo hiter in intuitiven, drugič bolj izdelan in sistematičen.

V refleksiji religijskih podob se razvije človekov pogled na svet kot odgovor na problem smrti in trpljenja. V primerjavi z religijsko zgodbo je pogled na svet že bolj izdelan, a še vedno manj od religijske doktrine. Doktrinalna pripadnost in pogled na svet ne gresta nujno skupaj z roko v roki: nekdo lahko sprejema verske resnice o Božji ljubezni in odrešenju, vendar v težkih trenutkih izgubi upanje v Božjo pomoč in razrešitev zapletene situacije. Verski nauk sestavljajo teoretične resnice, medtem ko je pogled na svet praktično odzivanje racionalnih dimenzij osebnosti na človekove težave. Religijske podobe imajo v primerjavi z doktrinalnimi resnicami mnogo večji vpliv na pogled na svet, prav tako tudi na družbena stališča in obnašanje. Primer: ljubeča podoba Boga, shranjena v poetični dimenziji človekove osebnosti, ima večji vpliv na družbeno angažiranost kot vera v papežev nezmotljivost in njegov primat ali prepričanje v grešnost izostanka od nedeljske maše. Ljudje z milejšo podobo Boga so v moralnih, političnih in družbenih vprašanjih bolj blagi in tolerantni kot ljudje s podobo strogega Boga, ne glede na pripadnost doktrinalnemu sistemu.<sup>18</sup>

In kako se religijske izkušnje, ki so začetki religijske tradicije, transformirajo v religijski sistem? Običajno se izkušnje najprej artikulirajo z izrazi simbolnega sistema, ki je že na voljo. Jezusovi učenci so v velikonočnem dogodku doživeli Jezusa, ki kljub smrti še živi. Da bi sebi in drugim izrazili to osupljivo doživetje, so si pomagali z že poznanim simbolnim sistemom judovske tradicije. Jezusa so opisali kot Mesija, trpečega služab-



Irena Podobnik: **Pogled proti cerkvi**, akril na platnu, 2003.

nika, Sina človekovega, Mojzesa, Davida, Abrahama, Adama. Pri tem so poudarili posebnost in izjemnost njegovega poslanstva: Jezus ni Mesija v političnem, ampak v duhovnem smislu; kot Adam ni začetnik človeštva, ampak novega človeka; kot Mojzes jih ni izpeljal iz fizičnega suženjstva, ampak iz suženjstva greha in smrti. Vzpostavili so kontinuiteto med temeljnim dogodkom svoje izkušnje in predhodnimi religijskimi izkušnjami, tradicijo in podobami, pri čemer so

nove simbolne povezave vodile v preureditev simbolnega sistema.<sup>19</sup>

Kmalu po simbolizaciji religijske izkušnje nastopi potreba po njeni razlagi in interpretaciji. Na tej točki se poetična dimenzija religije prevesi v prozno; religijskim izkušnjam in simbolom se pridruži še doktrina, ki je nujni in sestavni del vsake religije. Tako kot mora biti v sleherni človeški skupnosti, dejavnosti in organizaciji harmonično ravnovesje med poetičnimi in proznimi elemen-

ti, sicer prihaja do sprevrženosti ene ali druge vrste, tako mora tudi religija za svoje preživetje in delovanje razviti svojo prozno sestavino, ki se odraža v doktrini. V krščanski religijski tradiciji je prehod od poetične k prozni dimenziji opazen v prvih poglavjih *Apostolskih del*, v katerih Peter in apostoli razpravljajo, razlagajo, utemnjujejo in argumentirajo Jezusovo smrt in vstajenje. Kot je običajno, se je v začetni fazi refleksije pojavilo več različnih interpretacij Jezusove zgodbe, ki so se skozi čas zlile v integriran sistem. Do sredine 2. stoletja si je janzovska tradicija pridobila dominanten položaj, pri čemer je bolj ali manj zaobjela tudi sinoptično tradicijo, vendar ne brez konfliktov in napetosti. Proti koncu 2. stoletja je Janzova kristologija prevzela še abstraktne pojme grške filozofije, kot so "bistvo", "narava" in "oseba", prvi štirje koncili pa so natančno artikulirali in določili, v kakšnih odnosih so ti pojmi.<sup>20</sup> Tako se je proti koncu 4. stoletja oblikovala veroizpoved, ki je še danes obrazec vere. Kdor te interpretacije Jezusove zgodbe ni sprejel, je bil izobčen.<sup>21</sup>

Med veroizpovedjo in zgodbo je določena napetost. Zgodba je neposreden rezultat izkušnje. Je kot njen odmev, ki poskuša zaobjeti in izraziti izkušnjo. Veroizpoved, ki je od izkušnje že odmaknjena, pa je rezultat razumskega razglabljanja, prečiščevanja in interpretiranja izkušnje. Veroizpoved je za zgodbo preveč natančna, določena in omejena, medtem ko je zgodba za veroizpoved preveč pestra, bogata in večplastna. Različnost njihovih značajev lahko vodi do napetosti ali celo konfliktov, kljub temu pa sta obe razsežnosti nujni sestavini sleherne religijske tradicije. Verski sistem brez veroizpovedi bi bil za svoje preživetje preveč razpuščen in neorganiziran, brez zgodbe pa bi mu primanjkovalo življenjske energije in vitalnosti. Reforma gibanja znotraj religijske dediščine se v konfliktu z izdelanimi in togimi doktrinalnimi struktu-

rami običajno sklicujejo na prvotno veroizpoved oziroma simbolizacijo. V krščanski religijski tradiciji je to največkrat evangelij, ki je že refleksija prvotne zgodbe in izkušnje.

Čeprav religije za svoje preživetje potrebujejo doktrine, so vedno v nevarnosti, da bi se zaprle vanje in jih absolutizirale kot edino veljavno interpretacijo religijske izkušnje. Ta skušnjava absolutiziranja določenih pogledov, čeprav ti niso (več) smiselni, je - kot kaže zgodovina - zelo močna in realna.<sup>22</sup>

Religijska dediščina se prenaša iz roda v rod v prvi vrsti ne z doktrinalnim, ampak s simbolnim sistemom, ki ponovno vzbuja izkušnje, zaradi katerih so se ti simboli sistemi sploh oblikovali. Pripovedovanje zgodb, prepevanje, ples in praznovanje so bili za večji del človeške zgodovine edina oblika socializacije. Njihov namen ni bil v prinašanju neke vednosti, ampak so z njimi priklicali pretekle izkušnje in jih povezali - poetično, ne logično ali filozofsko - z osnovno simbolno ureditvijo, iz katere je religijska dediščina oblikovana. To je razvidno iz polnočne božične maše v katoliški tradiciji, ki je bolj kot k teološkemu nauku o inkarnaciji usmerjena k doživljanju svetlobe in teme. Božični praznik noče udeležencem vsiljevati svoje zgodbe, ampak prebuditi v njih izkušnje svetlobe in teme, mraza in topline, izkušnje torej, ki so jih imeli v teku svojega življenja, ter jih nato povezati s prevladujočo zgodbo religijske tradicije.

Simbolni sistem religijske tradicije se v največji meri prenese na človeka preko poetične razsežnosti osebnosti v zgodnjem otroštvu. Seveda ni pri tem nobenega zagotovila, da bo ta prenos združljiv s temeljnim poučkom religijske tradicije. Nekateri zgodbe tako preuredijo in priredijo, da so še vedno v doktrinalnem okviru religijske tradicije, vendar z večjim ali manjšim odstopanjem od zgodbe, ki v religijski tradiciji zavzema osrednje mesto. Tako lahko npr. starši iz krščan-

ske zgodbe napravijo sklep, da je bil Jezus priden in ubogljiv otrok, ki ga postavljajo za vzor svojemu otroku. Če otrok sprejme to zgodbo kot najpomembnejšo zgodbo iz krščanskega konteksta, potem je skoraj nemogoče, da bi mu bil Jezus privlačna in priljubljena osebnost. Podobno lahko starši ali cerkveno občestvo priredijo novozavezne zgodbe v tem smislu, da ni več poudarek na Božji osvobajajoči ljubezni, ampak na njegovi jezi in kaznovanju. Zato je možno, da je nekdo doktrinalno pravoveren, a še vedno pod vplivom religijske dinamike, ki je drugačna od dinamike, ki naj bi jo vzbudile zgodbe. To še posebej velja, kadar te zgodbe spremljajo negativne emocionalne in psihološke sankcije. Zato ni pomembno le, kateri religiji in dogmatičnemu sistemu pripadamo, ampak tudi, kakšna je naša religijska zgodba; lahko je v nesoglasju s prednostno zgodbo religijske tradicije ali pa odraža kakšen drug vidik, ki se je izoblikoval v drugačnih pogojih in okoliščinah. Raziskovanje religijske dediščine skozi zgodovino kaže, da je simbolni sistem podvržen stalnim preoblikovanjem in spremembam. Zato v kompleksnih družbah vse velike religijske tradicije razvijejo takšne ali drugačne institucije, ki si prizadevajo jamčiti zvestobo izvirni religijski tradiciji. Večina teh institucij - v katoliški Cerkvi je to Kongregacija za nauk vere - se v glavnem ukvarja z doktrinalnimi vprašanji. Čeprav nobena od teh institucij ne premore kreativne dinamike poetičnega duha, je njihov glas potreben v primerih, ko se simbolni sistem oddalji od osrednje zgodbe oziroma se verski nauk pomika onkraj meja religijske dediščine. V drugih primerih pa bi bilo bolje, da bi te institucije prisluhnille kreativnemu duhu svojih vernikov. Brez soglasja vernikov je namreč zelo težko, da bi bila določila, ki jih institucije določajo od zgoraj navzdol, učinkovita. Tipičen primer v nedavni religijski zgodovini je enciklika *Humanae vitae*. Papež je dolo-

čil norme, ki so jih škofje sicer sprejeli, vendar jih niso poskušali vsiliti duhovnikom, ti pa ne svojim vernikom, ampak so odločitve raje prepustili njihovi vesti. Iz tega primera je razvidno, da institucije praktično ne morejo pričakovati zvestobe svojim navodilom brez predhodnega posveta in soglasja s člani verske skupnosti. To se je potrdilo ob anketi, ki jo je v Italiji na prehodu v leto 2006 izvedel Institut za raziskave javnega mnenja in sociološke študije "Urispes". Glede na to, da se imajo tako rekoč vsi Italijani za katolike - skoraj 88 % se jih izreka za katoličane, kar je za 8 % več kakor pred petnajstimi leti, ko so zadnjič merili religioznost med državljani - so bili rezultati raziskave za marsikoga presenetljivi, z vidika Greeleyeve sekularne teorije pa povsem sprejemljivi in celo pričakovani. Pokazalo se je namreč, da se prozna dimenzija vernikov (njihovo versko in moralno prepričanje) ne pokriva z uradnim naukom Cerkve, čeprav zaradi tega ne zapuščajo katolištva. Nasprotno. Delež italijanskih državljanov, ki sprejemajo Kristusovo zgodbo za svojo zgodbo, je v porastu, kljub strmemu upadu podpore cerkvenemu nauku v moralnih in socialnih vprašanjih, še posebej, ko gre za tiste poudarke, ki jih izpostavlja papež Benedikt XVI.: problem istospolnih skupnosti, splava in razveze zakona, še zlasti pa prepoved obhajila ločenim in ponovno poročenim. Dve tretjini anketiranih zagovarjata italijanski zakon o razvezi zakonske skupnosti. Splav v primeru nevarnosti za mater zagovarja 83 %, v primeru anomalij pri zarodku 73 % in pri posilstvu 66 % katoličanov. Skoraj 69 % katoličanov zagovarja sprejetje zakona o istospolnih zvezah in o zakonski potrditvi zunajzakonskih skupnosti heteroseksualnih parov. 59 % katoličanov se strinja tudi z oplojevanjem z biomedicinsko pomočjo.<sup>23</sup> Številke prepričljivo potrjujejo tezo, da ima poetična dimenzija religije premoč nad prozno; zgodba je pomembnejša od naukov

in pravil. Če se verniki z naukom cerkvenega učiteljstva ne strinjajo, zaradi tega še ne izstopijo iz Cerkve, ampak skušajo prenoviti religijsko dediščino, ki jo sprejemajo za svojo.

### Obredje

V luči sekularne teorije so (občestveni) rituali zgodbe v dramski obliki oziroma poezija v gibanju. Lahko jih opredelimo tudi kot simbolna dejanja in aktivnosti, s katerimi izražamo z najpomembnejše razsežnosti življenja in se povezujemo z njimi,<sup>24</sup> ali kot pravi Thomas Luckmann: "Obredi so oblika delovanja simbolov."<sup>25</sup> Kljub dramski naravi obred ni predstava, v kateri bi verniki zgolj odigrali, podali gledalcem svojo zgodbo, s katero osmišljajo svoje bivanje. Skozi igro šele prihajajo do smisla in z obredno udeležbo (pre)oblikujejo svoj pogled na svet in življenje.<sup>26</sup> Dramatizacija religijske zgodbe v obredje potegne za seboj tudi nov jezik, s katerim obredje pripoveduje zgodbo, ki jo uprizarja. Nova govorica ni le drugačen, ampak tudi učinkovitejši način izražanja vsebin, ki jih pojmovno le s težavo ali brez zelenega uspeha posredujemo naprej. Obredje je običajno vznemirljivo in dramatično, deluje na vsa človekova čutila in popelje človeka tja, kamor ga prozna govorica ne more.

Današnja neučinkovitost obredne govorice je posledica zamenjave oblikovalcev in sestavljalcev religijskih obredov; če so včasih sodelovali pri oblikovanju cerkvenega obredja najboljši umetniki, imajo danes glavno besedo teoretsko dobro podkovani, a poetično nenadarjeni teologi. Racionalni element proznega pristopa ne more dati obredu iracionalnega naboja, ki ustvarja mejna doživetja in izkušnje horizonta. Posledica obrata od poezije k prozi so izpraznjene cerkve in hladno obredje, ki prisotnim ne omogoča religijskega doživetja.<sup>27</sup> Če hočemo, da bo obredje tudi danes učinkovito uresničevalo svojo vlogo, bo potrebno odstopiti večji pro-

stor poetični govorici, ki jo je v obredju povsem izrinil racionalni, prozni element.

Zdi se, da je obredje zadnja stopnja v modelu razvoja religijskega verovanja. Že na začetku pa smo omenili, da ne gre za linearni, ampak ciklični model, pri čemer so posamezne stopnje med seboj neločljivo povezane in prepletene ter pod stalnim medsebojnim vplivom. Religijski razvoj torej ne poteka od miselnih spoznanj k dejavnosti, ampak se verovanje poraja ob kultih in obredju.<sup>28</sup> S tem se danes praktično strinjajo vsi učenjaki. Stara teorija, po kateri naj bi mitu sledila dramatizacija v obredju, je ovržena. Obredje je pred mitom in ne obratno. Vsaka misel je telesno pogojena. Ideje in vrednote, ki so izražene v mitih, so konceptualizacija in artikulacija predhodnih, skozi telesno performativnost izraženih resnic v obredju.<sup>29</sup>

### Za zaključek

Sekularna teorija religijskega verovanja izpostavlja vlogo poetične dimenzije v religiji, ki je na račun prozne dimenzije nauka in institucije mnogokrat prezrta in premalo ovrednotena. Večina razprav v Cerkvi in o njej se vrti okrog doktrinalnih in institucionalnih vprašanj, kar daje vtis, da se religija napaja in živi iz katekizma in verskih institucij, čeprav temu ni tako; poetični pol zagotavlja religiji preživetje – celo takrat, kadar sta nauk in institucija v krizi.

Da ima v religiji poetičnost odločilno vlogo, se očitno kaže v katoliškem občestvu, ki živi na območju gorske verige Sangre de Cristo v New Mexicu okrog mesta Taos.<sup>30</sup> Prebivalci tega področja so potomci španskih židov, ki so jih v 15. in 16. stoletju nasilno spreobrnil v katolištvo, a so na skrivaj še vedno ostali zvesti judovstvu. Mnogi od njih so se preselili v Latinsko Ameriko, da so se izognili inkviziciji. Naslednje generacije priseljenec so se večinoma imele za katoličane, čeprav so ohranile judovske običaje in jih pre-



pletle s tradicijo katoliških spokorniških pobožnosti. Te so bile v Španiji v času njihovega preseljevanja zelo razširjene in priljubljene; oblikovale so se bratovščine, ki so uprizarjale Kristusovo trpljenje, vključno s križanjem in včasih tudi s smrtjo glavnega akterja. Uradna španska Cerkev teh pobožnosti ni odobraval, kljub temu pa ni bila uspešna v prizadevanju, da bi jih odpravila. V središče svojega verskega izražanja so jih postavili celo izseljenci z židovskim poreklom na severu New Mexica. Cerkev je vse člane bratovščin izobčila, kasneje pa je - ob njihovi objubi, da v obrede velikega tedna ne bodo vključevali bičanja in križanja - ekskomunikacijo preklicala. Danes so spokorniške pobožnosti velikega tedna med katoličani na območju gorske verige Sangre de Cristo še vedno žive, nekateri celo poročajo o krvavem nasilju, vanje pa se vedno bolj množično vključujejo tudi mladi.

To izolirano katoliško občestvo je dve različni in kontradiktorni zgodbi, judovsko in ljudsko katoliško, združilo v eno zgodbo, nezdržljivo z uradno katoliško prakso in doktrino, ki je postala vezno tkivo te - z religijskega vidika zelo zanimive - skupnosti. Njena fleksibilna religijska dediščina kaže na temeljno poetično naravo religijskega verovanja in izražanja. Čeprav ta skupnost ni imela izoblikovane teologije in institucije ter ni poznala verskega izobraževanja v današnjem pomenu besede, je njena religija (pre)živela v zgodbah in obredih, ki so gonilna sila slehernega religijskega verovanja.

Premoč poetičnega pola v religiji nad proznim dokazujejo tudi izsledki proučevanja religijskega spreobrnjenja. Do nedavnega je v sociološki in religiološki znanosti veljala predpostavka, da se ljudje v večini primerov spreobrnejo zaradi privlačnosti nove doktrine. John Lofland in Rodney Stark pa sta bila prva sociologa, ki sta v šestdesetih letih prejšnjega stoletja dejansko šla na teren in opa-

zovala ljudi, ki so prestopili v nove religijske skupnosti.<sup>31</sup> Njune empirične raziskave so ovrgle zakoreninjeno prepričanje, da se ljudje spreobrnejo zaradi resničnosti nove doktrine. Pri spreobrnjenju imajo najpomembnejšo vlogo družbene povezave; sorodstvene in prijateljske vezi dajejo religiji verodostojnost in ustvarjajo primerno ozračje za sprejem nove vere, saj so - glede na poetičnost religije - najučinkovitejše pri ustvarjanju (religijskih) doživetij, iz katerih se poraja upanje. Verski nauk, ki je v središču vsake religijske obveze, pri začetnem izboru navadno igra drugotno vlogo; spreobrnjenji se v večji meri seznanijo z doktrino šele po vstopu v novo versko skupnost.

Spoznanja o prvobitnosti in prevladi poetične razsežnosti religije so izziv za sleherno versko skupnost, ki bi se rada obdržala na bogatem tržišču religijskih ponudb - tudi za našo Cerkev, ki se vse prevečkrat (brez pastoralnega uspeha) zadržuje in vrti le na svojem zabetoniranem in absolutiziranem proznem polu, namesto da bi pogledala na drugo stran in od tam črpala spoznanja za nove doktrine in smernice za svoje pastoralno delovanje, ki bodo ljudem v pomoč na njihovi življenjski poti osvobajanja.

1. Vesna Milek, "Evo, ne da se mi biti več vmesna faza" [pogovor s Salome], *Delo*, 13. junij 2009, Sobotna priloga, 30.

2. Prim. Rodney Stark in Massimo Introvigne, *Dio è tornato: indagine sulla rivincita delle religioni in Occidente* (Casale Monferrato: Piemme, 2003); Alan Aldridge, *La religione nel mondo contemporaneo: una prospettiva sociologica* (Bologna: Il Mulino, 2005); Peter L. Berger, *The Desecularization of the World: resurgent religion and world politics* (Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999).

Podatki *Evropske raziskave vrednot* (*European Value Survey*), izpeljane v letih 1999-2004, kažejo, da se je religioznost v zadnjem desetletju povečala; v Evropi veruje v Boga okoli 78 % prebivalstva. Prim. Vinko Potočnik, "Vera v času božje oddaljenosti," v: Slovenski katehetski urad,

- Kateheza oblikuje podobo Boga*, Zbornik 38. katehetskega simpozija (Ljubljana: Slovenski katehetski urad, 2008), II.
3. Prim. Andrew M. Greeley, *Religion: a secular theory* (New York: The Free Press, 1982); Andrew M. Greeley, *Religion as Poetry* (New Brunswick: Transaction Publishers, 1995).
  4. Na to opozarja Charles Taylor, ko kritično presoja slovito delo Williama Jamesa *The Varieties of Religious Experience*. Medtem ko James v središče religije postavlja individualno osebno religijsko izkušnjo – ki jo imenuje tudi “izkušnja iz prve roke” – kot tisto, kar religija resnično je, ga Taylor popravi, da vsaka izkušnja zahteva neko besedišče, ki ni nikoli individualno in zasebno, ampak je vedno od nekoga izročeno ter družbeno, kulturno in religijsko pogojeno. Prim. Charles Taylor, *Varieties of Religion Today: William James revisited* (Cambridge: President and Fellows of Harvard College, 2002), 3-29.
  5. Izvora religije ne moremo ugotoviti z zgodovinsko ali arheološko metodo raziskovanja, saj so podatki o začetkih religijskega izražanja nepreklicno nedosegljivi. Edini način odkrivanja temeljnega izvora religije je raziskovanje osnovnih teoretičnih principov o človeku in njegovih prizadevanjih, da bi onkraj izkustvenega sveta odgovoril na temeljna vprašanja o smislu življenja. Predpostavka, na kateri gradi Greeley svojo teorijo, najde potrditev pri različnih avtorjih v literaturi. Prim. Lev Nikolajevič Tolstoj, *O umetnosti in družbi*, ur. Bratko Kreft, in Branko Hofman, *Spoved* (Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1980), 327-391; Gianni Vattimo, *Mislím, da verujem: je mogoče biti kristjan kljub Cerkvi?* (Ljubljana: KUD Logos, 2004), 23-26; Olivier Clément, *Drugačno sonce* (Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2006).
  6. Prim. Soren Kierkegaard, *Bolezen za smrt: krščanska psihološka razprava za spodbudo in prebujo; in Trije spodbudni govori* (Celje: Mohorjeva družba, 1987), 26; Edward F. Edinger, *Jaz in arhetip: individuacija in religijska funkcija psihe* (Ljubljana: Študentska založba, 2004), 73-74.
  7. “Ljubši razmišljujoč ateist kakor plehek vernik,” *Delo*, 25. marec 2005, 28.
  8. Willigis Jäger, *Vsak val je morje: mistična duhovnost* (Petrovč: Znamenje, 2005), 26.
  9. Drago Ocvirk, “Razumeti religijo v mejah človeškega,” v: Gérard Fourze, *Barva učlovečenja: religijska izkušnja in kritični čut* (Ljubljana: Družina, 2001), 6.
  10. Da se doživljanje življenja in sveta razlikuje glede na uporabo govornice, poudarja tudi Janja Urbas, profesorica ruščine in vodja lektorata za moderni ruski jezik na Filozofski fakulteti v Ljubljani. “Jezik ni samo sredstvo za sporazumevanje, je predvsem način razmišljanja, bivanja. In ko začneš razmišljati v tujem jeziku, hkrati prevzameš del mentalitete, postaneš del kulture. /.../ Pravzaprav vam ne znam razložiti, kaj se zgodi, ko začnem govoriti rusko. Nekakšen preklap. Razmišljati začnem drugače, kot če govorim slovensko.” Branka Grujičić, “Rusije ne moreš razumeti, vanjo lahko samo verjameš” [pogovor s Janjo Urbas], *Delo*, 9.maj 2006, Ona, 10, 12.
  11. Prim. Christian Gostečnik, *Psihoanaliza in religijsko izkustvo* (Ljubljana: Brat Frančišek: Frančiškanski družinski inštitut, 2005), 222-223.
  12. Največje zasluge za razvoj na področju razumevanja zgodb, njihove vloge in moči ima profesor Roger C. Schank, kognitivni psiholog in elektroinženir, specialist za računalniško umetno inteligenco. V svojem proučevanju se je osredotočil na vzporednice med človeško in umetno ustvarjeno računalniško inteligenco ter pokazal na temeljno vlogo zgodb v obeh primerih. Prim. Roger C. Schank, *Tell Me a Story: a new look at real and artificial memory* (New York: Charles Scribner's Sons, 1990).  
Da je naša inteligenca zelo podobna računalniški, pritrjuje tudi Stephen Jay Gould, ki uči, da naši možgani delujejo kot mehanizem, ki je reguliran za prepoznavanje vzorcev v obliki zgodb. Richard Holloway pa pravi, da je ne glede na to, ali smo za pripovedovanje zgodb biološko determinirani ali ne, ustvarjanje in pripovedovanje zgodb najznačilnejša človekova lastnost. Prim. Richard Holloway, *Guardare lontano: per una spiritualità senza religione* (Milano: Ponte alle Grazie, 2005), 62.  
Po mnenju Rolanda Barthesa je pripovedovanje zgodb navzoče v vseh časih, na vseh krajih in v vseh družbah. Nikdar ni obstajala družba, ki ne bi imela zgodb, zato se začetek pripovedovanja zgodb pokriva z začetkom človeštva. Prim. Brunetto Salvarani, *In principio era il racconto: verso una teologia narrativa* (Bologna: EMI, 1999), 85-86.
  13. Prim. Rolf Jensen, *Heartstorm - Viharjenje srca* (Ljubljana: Sakan Dragan - New Moment, 2003); Karen Armstrong, *Kratka zgodovina mita* (Ljubljana: Mladinska knjiga, 2005), 9-13; Gérard Fourze, *Barva učlovečenja*, 23-28; Clarissa Pinkola Estés, *Ženske, ki tečejo z volkovi: miti in zgodbe o arhetipu Divje ženske* (Nova Gorica: Eno, 2003), 14-19.
  14. Če je bil nekoč osrednji prostor, kjer so ljudje pridobili zgodbe, s katerimi so osmišljali svoje življenje, svetišče, sta danes to vlogo v zahodnem svetu nedvomno prevzela televizija in film. Kinodvorana je postala nova oblika sakralnega prostora, film pa religija v najbolj razširjeni obliki. Prim. Myrna R. Grant, “Christ and the Media: Considerations on the Negotiations of Meaning in Religious Television,” v: Jolyon Mitchell in Sophia Marriaga, ur., *Mediating*

- Religion: conversations in media, religion and culture* (London: T&T Clark, 2003), 129.
- Ameriški pisatelj John Updike je v enem od svojih intervjujev izrazil prav to misel – da se ima za duhovno življenje prej zahvaliti kinu kot pa Cerкви. Meni, da je film tisti, ki zapolnjuje vakuum, v katerem se je znašel človek po pojemanju vpliva, ki ga je nekoč imela krščanska vera. Film je postal nadomestek za religijo, kino za svetišče. Prim. Jörg Herrmann, "From Popular to Arthouse: An Analysis of Love and Nature as Religious Motifs in Recent Cinema," v: Jolyon Mitchell in Sophia Marriage, ur., *Mediating Religion*, 190.
15. Prim. Gérard Fourez, *Barva učlovečenja*, 139-140; Françoise Dolto; z vprašanji in komentarji Gérarda Sévérina, *Evangelij na rešetki psihoanalize* (Celje: Mohorjeva družba, 2001), 206.
  16. Narativna teologija ima dve smeri: ena se identificira z yalsko in druga s chicaško univerzo. Medtem ko se je yalska šola osredotočila predvsem na Biblijo, chicaška šola obravnava zgodbe na širši filozofski in kulturni osnovi. Poleg omenjenih šol lahko omenimo še kalifornijsko šolo, ki v središče svojega razmišljanja postavlja biografijo. Prim. Dan R. Stiver, *The Philosophy of Religious Language: sign, symbol and story* (Cambridge: Blackwell Publishers, 1996), 134-162.
  17. Prim. Wendy C. Hamblet, *The Sacred Monstrous: a reflection on violence in human communities* (Lanham: Lexington Books, 2004), 1-3; Maurice Godelier, *Uganka daru* (Ljubljana: Študentska založba, 2006), 165-166.
  18. Prim. Andrew M. Greeley, *Religion as Poetry*, 179-215; Andrew M. Greeley, *The Catholic Myth: the behavior and beliefs of American catholics* (New York: Touchstone, 1990).
  19. Prim. Joseph Ratzinger - Benedikt XVI., *Jezus iz Nazareta* (Ljubljana: Družina, 2007), 323.  
Današnje Jezusove podobe v neevropskih kulturah (npr. Jezus kot zmagovalec, poglavar, zdravilec, praóče) kažejo, kako ljudje vedno uporabljajo kategorije, ki so jim domače. Prim. Anton Wassels, *Images of Jesus: how Jesus is perceived and portrayed in non-European cultures* (London: SCM Press, 1990); Drago Ocvirk, "Nekaj vprašanj glede medverskega dialoga v zvezi z Azijo," *Bogoslovni vestnik* 63 (2001): 263-377.
  20. Prim. Anton Strle, *Vera cerkve: dokumenti cerkvenega učiteljstva* (Celje: Mohorjeva družba, 1977), 89-143.
  21. Rimski cerkveni zbor pod papežem Damazom I. je leta 382 izdal doktrinalne določbe, ki se nanašajo na odnos med osebamí Očeta, Sina in Svetega Duha ter na njihovo bistvo in naravo. Te določbe izobčujejo in razglašajo za krivoverce vse, ki ne sprejemajo uradne cerkvene doktrine (interpretacije Jezusove zgodbe). Prim. Anton Strle, *Vera cerkve*, 130-131.
  22. Prim. Gérard Fourez, *Barva učlovečenja*, 151-152.
  23. Prim. "Za splav in istospolne zveze," *Delo*, 19. januar 2006, 24.
  24. Prim. Nancy C. Ring in drugi, *Introduction to the Study of Religion* (Maryknoll: Orbis Books, 1998), 73-74.
  25. Thomas Luckmann, *Družba, komunikacija, smisel, transcendenca*, ur. Vinko Potočnik in Igor Bahovec (Ljubljana: Študentska založba, 2007), 84.
  26. Prim. Drago Ocvirk, *Lepo tveganje: hoditi z Jezusom danes* (Ljubljana: Družina, 2000), 92.
  27. Prim. Alojz Ihan, *Deset božjih zapovedi* (Ljubljana: Študentska založba, 2000), 29-31.
  28. Gracie Davie se v zvezi s pogrebnimi obredi upravičeno sprašuje, ali vedno bolj razširjena upepelitev vpliva na vsebino verovanja. "Ali sprememba religijskih dejavnosti nujno pomeni tudi spremembo religijskega verovanja, kar se še posebej nanaša na spremembo v razumevanju življenja po smrti? Ta sprememba vsekakor zahteva ponoven razmislek v smislu liturgije, ki obred spremlja." Grace Davie, *Religija v sodobni Evropi: mutacija spomina* (Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, 2005), III.
  29. Prim. Wendy C. Hamblet, *The Sacred Monstrous*, 3-4; Drago Ocvirk, *Lepo tveganje*, 91-95; Giorgio Manacorda, *La poesia è la forma della mente: per una nuova antropologia* (Roma: De Donato - Lerici Editori, 2002), 18.
  30. Prim. Andrew M. Greeley, *Religion as Poetry*, XV-XIX.
  31. Prim. Rodney Stark in Roger Finke, *Acts of Faith: explaining the human side of religion* (Berkeley: University of California Press, 2000), II6-II8.

# Slovenski narodni značaj v luči 4. točke programa OF

Slovenci smo razvili izrazito željo, da bi se o samih sebi pogovarjali s tujci. Nema lokrat beremo intervjuje s tujci, ki po službeni dolžnosti stanujejo v Sloveniji ali so nekaj časa v naši deželi, v katerih nikoli ne manjka vprašanj, ki se nanašajo na njihovo počutje med nami, in o tem, kako gledajo na nas. Čeprav bi bilo bolj logično, da novinar povpraša gosta o njegovi deželi, o posebnostih in značilnostih, ki jih odlikujejo, in se potruži, da bi zvedel za nas kaj, kar bi utegnilo širiti naša obzorja, pa se kot lajna ponavljajo vprašanja o nas samih in naši deželi. Morda težko razumemo, da Slovenija ni popek sveta, in težko sprejmemo, da smo majhni in nepomemben igralec na svetovnih šahovnicah. Objektivnemu tu ne moremo narediti sile. Dejstva so pač taka, da smo med državami v naši okolici vsaj za pol manjši od sosednje Hrvaške, da o Italiji niti ne govorimo.

Vse kaže, da imamo Slovenci neki temeljni problem sami s sabo in da podzavestno iščemo pomoči od zunaj, da bi nam tujci razvzvali našo zapleteno dušo. Marsikdaj pa se nam povpraševanje ponesreči, ker nas tujci, ki ne poznajo našega jezika, ne morejo razumeti. Kako lahko Magnus Berglund izreka sodbe o našem medijskem in političnem prostoru, ko pa ne zna slovenščine? Med njim in našo stvarnostjo je "prevajalec", Slovenec, ki ga pouči o tem in onem. Zaradi tega je ta finski novinar, ki je tako žalostno vstopil v našo stvarnost, pristranski in nima zadostnih orodij, da bi smel dajati določne sodbe, kakor jih lahko beremo pri domačih sodelavcih afere Patria. Podobno dilemo prizna-

vajo mnogi intervjuvanci, ki se diplomatsko izogonejso sodbam in kritikam, izrečejo le splošne in vljudnostne pohvale, z utemeljitvijo, da ne znajo našega jezika. Naš ljubi jezik, na katerem smo gradili in ohranili svojo identiteto, svojo kulturo, svoje čustvovanje, onemogoča tujcem, da bi nam zlahka pomagali v našem napornem iskanju. Pomagajo nam lahko le naši zamejci in zdomci, ki dobro znajo slovensko, a živijo drugačno stvarnost kakor matična Slovenija. Obenem pa se moramo zavedati, da so tudi oni del našega narodnega telesa, zato so na neki način "stranka v postopku" ali še bolj "zainteresirana javnost" in zato prinašajo istočasno nekaj drugačnega in nekaj istosti v razpravo o nas samih. Vedno znova pač opažamo, da nas zaposluje iskanje odgovora "kdo smo" in morda še bolj "kakšni smo" mi Slovenci.

## Kakšni smo bili Slovenci?

Prvi zapisi o nas samih so iz zgodnjega srednjega veka in se nanašajo na Karantance, kakor so se takrat poimenovali naši predniki. "Karantanci (Slovenci), sosedje Bavarcev, so zelo pobožni ljudje. Ni ga naroda, ki bi bil tako vdan Bogu in svojim duhovnikom, kakor je ta", je zapisal že v XII. stoletju nemški zgodovinar Helmold.<sup>1</sup> Tekst je navedla diplomantka takratne FDV, ki je upravičeno nosila naziv "rdeča". Zato avtorica ne pozabi v slabšalnem tonu dodati, da se izjava ne razlikuje od kasnejših, zapisanih v XVIII. stoletju, in jo srečamo pod izrazom "farškost" pred drugo svetovno vojno, kar samo priča o njeni še večji prisotnosti in moči in se nam jo pripri-

suje še danes.<sup>2</sup> Tudi Janez Vajkard Valvasor v svoji Slavi Vojvodine Kranjske poudarja vernost Slovencev. Poleg tega k stereotipni podobi "Kranjca" dodaja, da so "delavni, marljivi, vztrajni, poslušni, učeni in omikani, zdrave narave, močnega telesa, hitri in urni, uslužni"<sup>3</sup>. Še bolj presenetljiva pa je izjava Rohrerja, ki prvi ugotavlja zdaj že pregovorno in v šalah ovekovečeno Kranjčevo varčnost. Josip Mal v svoji Zgodovini piše, da so "Francozi z veseljem ugotavljali, da na Kranjskem za Avstrijo prav nič ne žalujejo. A potem so okupatorji prav razočarano ugotavljali, 'da nas niso ljubili!' Kdaj je še kako ljudstvo ljubilo tujca kot svojega mojstra (gospodarja) in pri podvrženih narodih povrh še takega mojstra, kakršen je bil Francoz ... Toda to je bilo pač ljudstvo Ilirije, tako prostodušno v svojih spisih, tako zgledno v svojih navadah, tako zvesto v svojih čustvih in mislih, pa vendar tako izobraženo v vseh vprašanjih, ki se tičejo prave sreče in prave slave narodov. Bilo je to ljudstvo brez morilcev, brez tatov, brez slabih ljudi; mogel si - kot pravi benečanski pregovor - teh še stero ilirskih pokrajin prepotovati z denarjem na dlani. Bil je to narod, ki smo ga skoraj morali učiti rabiti ključavnico in zapah, ki pa je z neomajljivo neustrašnostjo odklonil giljotino; sploh najboljša združba dobrih ljudi, ki jih je Bog postavil na zemljo... Ilirci so narod, da ga ni mogoče dobiti bolj popolnega: trezen, pobožen, gostoljuben in zmeren v vseh svojih nagnjenjih velja Kranjec pri vzhodnih ilirskih ljudstvih za pretkanega, ker je v civilizaciji pred njimi. Revolucija, politična vrenja ali celo hipni neredi so tu neznani ..."<sup>4</sup> Lahko bi rekli, da so imeli takrat odlične piarovce. Lepšega spričevala namreč ni mogoče dati in vendar je malo verjetno, da je bilo vse tako idilično, saj poznamo rokovnjače iz Lukovice ali pa smemo razumeti "pretkanost" tudi kot goljufivost. Kljub vsemu pa je mnenje vseh, ki so zapisovali kaj o Slovencih, izredno dobro in pohvalno.

Kratek povzetek splošnih značilnosti (narodni značaj) našega naroda skozi zgodovino bi lahko bil spisek, ki ga je napisal Valvasor. Na prvem mestu pa je povsod pobožnost oz. vernost. Verjetno je od vseh značilnosti našega narodnega značaja danes sporna prav ta. Medijski večini v naši družbi je naravnost antipatično dejstvo, da smo bili Slovenci poznani ne le kot pobožen narod, ampak tudi kot posebno zvest Cerkvi, kajti v našem prostoru ni razen katoliške religije nobeno verstvo igralo kakšne omembe vredne vloge. Zato pisatelj Alojz Rebula upravičeno poudarja, da je naša katoliškost takšna, da bi odstranitev vsega, kar je povezano s Cerkvijo, pomenilo uničiti vse naše kulturno svojstvo. In vendar poteka že od leta 1948, tj. leta, ko je bila KPS prepričana, da ji bo revolucija uspela, aktiven boj za "dekatolizacijo" slovenstva.

Sprememba slovenskega narodnega značaja, ki ga razumemo kot skupek splošnih posebnosti, ki nas naredijo specifične in različne od drugih narodov, ni bila v samem programu KPS, ampak je tjakaj prišla zaradi krščanskih socialistov, natančneje Kocbeka. Četrta točka progama OF je nastala na pobudo Edvarda Kocbeka, ki pa jo je Kidrič sprejel in preoblikoval tako, da je bila "uporabna" za revolucionarne namene.<sup>5</sup> "Četrta temeljna točka OF ugotavlja, da "z osvobodilno akcijo in aktivizacijo slovenskih množic OF preoblikuje slovenski narodni značaj. Slovenske ljudske množice, ki se borijo za svoje narodne in človeške pravice, ustvarjajo nov lik aktivnega slovenstva. Tisočletna podrejenost slovenskega ljudstva tujim gospodarjem, njegov nenehni boj za obstanek, pomanjkanje lastne države in državnosti, močan vpliv klerikalizma v zavesti množic so v narodnem značaju zapustili sledove hlapčevstva, neborbenosti, ozkosti in občutka nemoči."<sup>6</sup> Izhodišče, ki se je uveljavilo pri revolucionarjih, je bilo prepričanje, da je potrebno iz "naroda hlapcev" narediti "narod gospodarjev". Očit-

no je, da so se pri poimenovanju opirali na Cankarjevega Hlapca Jerneja. Lik iz neke drame so spremenili v simbol za ves narod. Spre gledali so, da hlapec Jernej na koncu sedi na požgani domačiji in mu ne ostane nič, kar bi mirno lahko uporabili za prisposodbo o posledicah delovanja partizanov in NOB. Na koncu Slovenija sedi na množicah nedolžno pomorjenih, množici krivic in na zaostanku v razvoju v primerjavi z demokratičnim svetom, ki se za hip zdi nedosegljiv.

Grafenauer pa se v svojem prispevku upre pojmovanju Slovencev kot naroda hlapcev. Zgodovinski podatki ne potrjujejo cankarjansko-partizanskega revolucionarnega pogleda. Slovenci smo se radi potegovali za pravično stvar, naj je bila to stara pravda med kmečkimi upori ali pa deklaracijsko gibanje leta 1917. Žrtve v borbi za svoje pravice, ki so bile preko vsake mere teptane, nam niso bile nikoli tuje. Kronski dokaz Grafenauer vidi v obrambi, ohranitvi in preživetju našega jezika.<sup>7</sup>

Od tega zgodovinarjevega zapisa do besed, ki jih je izgovoril Josip Vidmar ob 150. obletnici rojstva Frana Levstika, je nepojmljiva razdalja. Vidmar je takrat rekel: "Vse do svetovne vojne smo Slovenci tujcem in samim sebi veljali za pohleven, podložniški narod. Cankar nam je celo očital hlapčevstvo. In šele po drugi svetovni vojni smo pod vodstvom komunistične partije v osvobodilnem boju dokazali, da nismo hlapci, temveč da živi v nas mogočna in odločna sila svobodoljubnosti in junaštva. Ti dve lastnosti sta nam kakor vsem Jugoslovanom priborili ne samo svobodo in samostojnost, temveč tudi pravo veljavnost pred svetom, v nas samih pa trdnost in samozavest."<sup>8</sup> Iz skoraj 20-letne perspektive samostojne Slovenije vidimo, da je ta govor poln ideološke obremenjenosti in potvarjanja. Ne le, da Slovenci 1981 nismo živeli v svobodi in samostojnosti, ampak smo bili vklenjeni v verige najhujšega totalitariz-

ma, kar ga je doslej poznala zgodovina, temveč nismo imeli pred svetom nobene veljave, kakor tudi trdnosti in samozavesti ni bilo v nas. Kot smo videli, niti upornosti ni prinesla med Slovence OF, še manj KPS, ampak smo to držo v zgodovini večkrat pokazali. Najsi bo s kmečkimi upori kakor z deklaracijskim gibanjem, najbolj pa z lastnim obstojem skozi čas na svojem prostoru.

Kocbekovsko-komunistična reinterpretacija našega narodnega značaja je v poenostavljeni predstavi gledala "hlapca", ki potrebuje osvoboditelja. Iz šestdesetletne perspektive vidimo, da gre tukaj za ideološki konstrukt. Čeprav je 4. točka OF nastala za Kocbekovo pobudo, pa vidimo, da je odlično služila namenu KPS in njeni revoluciji. Revolucionarna logika zahteva poenostavljanje na vseh področjih. KPS in njeni partizani so vnesli med Slovence preproste in jasne ločnice, ki nas delijo še danes. Vse, kar je "naše", je dobro, kar nam nasprotuje, je "slabo". Kar je bilo prej, je slabo, kar bo v prihodnje, bo dobro. To nasilno logiko so aplicirali tudi na samopodobo, ki smo jo Slovenci gojili. Slovenci smo bili brez partije "hlapci, pohlevni, pobožni ...", kar je slabo. S partijo bomo pa šli v novo svetlo prihodnost.

### **Hotena revolucionarna sprememba narodne samopodobe**

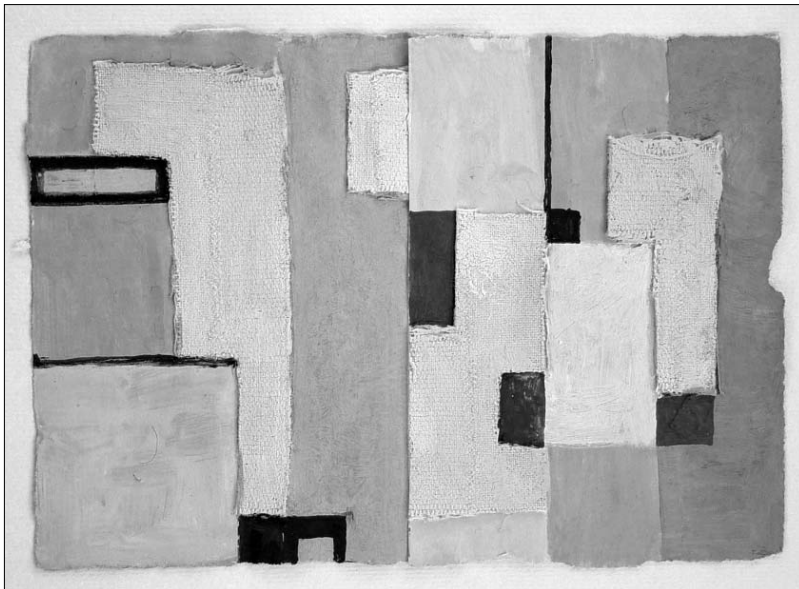
Med drugo svetovno vojno je v Sloveniji divjala brezkompromisna revolucija. Vse se je začelo, ko so partizani začeli svoj pohod na oblast pod vodstvom KPS. Začeli so moriti nosilce starega reda. Verni, pošteni in vodilni Slovenci so padali pod bratomornimi krogli. Na ramenih ruskih tankov so maja 1945 partizani dobili vso oblast v svoje roke, kar so najprej zlorabili z množičnimi poboji, ki prav v našem času prihajajo na dan. Ne le, da ne moremo nehati s preštevanjem kosti, vedno več in več jih odkrivamo. Danes vemo, da so komunisti svojo oblast zgradili dobe-

sedno na holokavstu nad lastnim narodom. Fizično so odstranili vse, ki bi jih lahko ogrozili, svoje pa zaščitili in jih ščitijo pred roko pravice do današnjih dni. Morilce so poimenovali "narodni heroji", njihovo vest utišali s privilegiji, domače kupili s pokojninami ... Ob vsem tem pa je narod večinoma ostajal zvest Cerkvi in kazal upor proti takemu početju na tih in neoprijemljiv način, ki ga ni bilo mogoče preganjati.

Sprememba narodnega značaj se kaže najprej kot "dekatonizacija" Slovencev. Pregarjanje Cerkve in vere se je vršilo na vseh področjih in se po inerciji množice ter prepričanju aktivnih laicistov vrši še danes.

Oefarji so in še vedno imajo težave s ponudbo, ki jo prinašajo pred Slovence. Od vseh t. i. vrednot NOB-ja je mogoče razpoznati le "uporništvu". Videli smo pa, da Grafenauer oporeka tudi temu, saj zgodovina dovolj potrjuje, da sta uporništvu oz. boj za pravičnost v našem narodu bila vedno živa. Ker torej NOB ne more ponuditi nobene pozitivne vrednote, ki bi jo od nje vsi Slovenci

sprejeli za svojo, ostane sektaška in pristranska. Dejansko se zgodi, da ne ponudi nič pozitivnega, ampak vztraja v svojih naslednikih pri prvotnih zablodah. Anton Bebler, stari komunistični veljak, ugotavlja v svojem prispevku "Ali se je slovenski narodni značaj res spremenil?", da ta točka OF programa ni uresničena. Po Mateju Boru smo dobili iz Beograda oznake "hlapce, riti, mone", upadlo je tudi tako opevano "uporništvu", saj sta "usihanje zanimanja Slovencev za vojsko in vojaške zadeve, ki se je začelo že 1945, postalo je povsem očitno po koncu daljšega izrednega v tem pomenu "normalnega" obdobja v zgodovini Jugoslavije (NOB, revolucija, spopad s Kominformom). Ko so naši vojaški in državno-partijski organi prenehali s prakso povsem prostovoljnega usmerjanja in zadrževanja Slovencev v vrstah poklicnih vojaških starešin, je delež Slovencev med njimi začel vztrajno padati."<sup>10</sup> Bebler nadalje samokritično pravi, da smo "manj snažni, redoljubni, točni, disciplinirani in osebno pošteni. Kraj je danes pri nas bistveno več



Irena Podobnik: Pozabljeni vrtovi, akril na papirju, 2003.

kot pred vojno ... (ne mečimo krivde le na južnjake). ... Manjši so danes tudi delovni ponos, skromnost in odgovornost za svoje delo. Nekateri trdijo, da so današnji Slovenci manj delavni, kot so bili pred vojno. Na drugi strani nič ne kaže, da so postali manj nevoščljivi. Podatki govorijo tudi o večji samomorilnosti (v tem smo pri svetovnem vrhu) ter vdanosti alkoholu.”<sup>11</sup> Deloma se strinjam z Beblerjem, ko ocenjuje spremembe na versko-cerkvenem področju, čeprav meni, da so nekako prišle kar same od sebe. “Slovenci so danes zanesljivo manj verni in manj navezani na vero in cerkev, kot so bili l. 1941. (Napačno bi bilo ta sekularni premik pripisovati daljšemu obdobju uradnega preganjanja duhovščine in številnih vernih laikov. To preganjanje in še danes žive oblike diskriminacije vernih so imeli in imajo prav nasprotni učinek) Hkrati pa je današnja slovenska mladina, tj. mladina v gospodarsko najbolj razvitem delu Jugoslavije, bolj navezana na vero, kot je jugoslovansko povprečje.” Potem pa dodaja: “Kulturne razsežnosti slovenskega narodnega značaja kažejo v primerjavi s predvojnimi časom tako lastnosti kontinuitete kot novodobnih premikov. Ohranila se je tradicionalna zahodnokrščanska podlaga slovenske kulture, pa čeprav dosti laicizirana in celo ateizirana. Najbolj spektakularno in množično se tradicija (ki je izvorno še predkrščanska) pozna ob Dnevu mrtvih.”<sup>12</sup> Kljub svoji samokritičnosti pa Bebler ne more zatajiti “zaslug NOB-ja”, saj kot pri pravovernem komunistu njegova vera stoji in pade na tej podpori. V svojem prispevku pravi: “Huda preizkušnja NOB ter uspešen razplet osvobodilnega boja sta močno okrepila samozavest Slovencev, saj sta jih prepričala, da se lahko uprejo veliko močnejšim od sebe ter da lahko z drugimi jugoslovanskimi narodi in v mednarodni povezavi z zmagovito koalicijo odbranijo svoj obstoj in politično neodvisnost. Ta za Slovence epohalni uspeh je nedvomno pustil

neizbrisno sled v slovenskem narodnem značaju. *Na tej kardinalni točki so se uresničile želje in pričakovanja tvorcev OF.*”<sup>13</sup> Zgodovina naše osamosvojitve je nekaj let kasneje pokazala napačnost te misli. Slovenci smo se ob osamosvajanju dejansko odpovedali “zaslugam” NOB in se zavestno ali podzavestno znova sklicevali na tisočletno zgodovinsko dediščino, ki jo je med revolucijo zastopal demokratski tabor. Kratek čas, ko so se “vrednote NOB-ja” pomaknile v anonimnost, je bil dovolj, da se je prebudila “stara Slovenija”, ki je našla dovolj moči, navdušenja, domoljubnosti in pripravljenosti na pametne žrtve, da smo si priborili svobodo in zamenjali politični režim. Žal so kasnejše volitve vedno znova pokazale, da se nam tako kot Izraelcem nekoč zdaj toži po neodgovornosti “socialističnega državnega skrbstva”. Dokazi, da smo se ob svoji samostojnosti odpovedali komunistični dediščini, so večplastni: najprej smo zamenjali narodne simbole, kjer rdeča zvezda in srp in kladivo, simboli totalitarizma, nimajo več kaj iskati. Odpovedali smo se režimu, ki so ga prinesli iz gozda. Odpovedali smo se planskemu gospodarstvu. Odpovedali smo se enoumju. Ker smo hoteli svobodo misli, besed in dejanj, ker smo hoteli vladavino reda in prava, ker smo hoteli svojo državno samostojnost, smo se sklicevali na drugačne vrednote, kakor nam jih ponujala ZKS, odkar je prišla na oblast. S tem pa smo se hkrati odpovedali vrednotam NOB, kar so zaslutili tudi varuhi njene brezmadežnosti, ko so se preimenovali v “Društvo za ohranjanje vrednot NOB” (nikoli ne naštevajo teh vrednot), ki z državno pomočjo ohranjajo “svete krave naše revolucije”.

Anton Bebler zaključuje svoj prispevek na simpoziju, ki je bil na Bledu, s sklepno mislijo. “Mislim, da se je slovenski značaj delno spremenil, pa čeprav ne tako močno, kot sta si Kocbek in Kidrič to želela. Teza o hlapčevstvu kot poglavitni lastnosti Slovencev je



bila sicer, že v tistem času, močno retorično prenapeta. Danes velika večina Slovencev to zanesljivo ni, pa čeprav jim večji državljanski pogum ne bi škodoval. V primerjavi z letom 1941 so postali Slovenci bolj samozavestni, dejavni, optimistični in egalitarni. Pozitivnih premikov v slovenskem narodnem značaju pa je vendarle bilo manj, kot so voditelji OF pričakovali. Poleg tega je prišlo v povojnem času tudi do negativnih premikov. Slednjih pa ne moremo pripisati ne OF in ne NOB.<sup>14</sup> Tukaj se spet pojavi revolucionarno poenostavljanje, saj naj bi vse slabo prihajalo od drugod in ne od tvorcev revolucije (OF in NOB).

Slovenci smo torej po letu 1945 pridobili silno malo pozitivnega glede na to, kako so nas videli in kakšni smo bili v daljni preteklosti. Opazna je tudi napačna interpretacija, ki jo ponuja komunizem. Kratek povzetek sprememb, ki jih je povzročila vladavina ZKS v našem značaju, daje izrazito negativno bilanco. Od revolucije sem Slovenci poznamo kraje in umore, postali smo manj snažni in redoljubni, postali smo manj uporni in manj pripravljeni na žrtve za pravičnost in mir. Postali smo pasivni in bolj individualistični, predvsem pa smo postali manj verni in manj cerkveni. Spisek nazadovanja bi bil lahko še daljši, če bi omenili samo porast alkoholizma, nezvestobe, laksizma, samomorilnosti in kar je še takega. Vendar naj bo dovolj, da pokažemo, kako je vpliv borbene ateistične ideologije kvarno vplival na naš narodni značaj.

Obenem pa nočemo zapasti v idealiziranje zapisov iz preteklosti. Po krščanski antropologiji je vsak človek zaznamovan z izvirnim grehom, tj. z nagnjenostjo k "lahki poti", ki jo odlikujejo sebičnost, gledanje nase in teptanje drugega. Boj za dobro in zlo se namreč bije najprej v srcu posameznika, šele potem v družbi. Vendar nas to ne opraviči pri delu za pravičnost, red in mir, ki omogočajo poštenemu varnost, ki mu je potrebna pred nasilneži.

### Nikoli dokončana naloga

Prepričan sem, da se spreminjanje narodnega značaja v smislu 4. točke OF programa nadaljuje. Samopodobo naroda in družbe, v kateri živimo, gradimo vsak dan. V duhu časa se uspešno in sistematično nadaljuje "dekatolizacija" Slovenije. Kot spomin požarne preteklosti ostajajo cerkvice na hribčkih, potica, pirhi in šunka ob veliki noči, obisk polnočnice za božič in grobov za vse svete (verjetno bi moral že napisati za "dan mrtvih"). Za vse te krščanske/katoliške praznike mediji poskrbijo za obilno razlago o njihovih poganskih (pardon: predkrščanskih) koreninah. Cerkev je danes nepomemben člen družbe. Med episkopatom ni več eminentnega in medijsko zanimivega predstavnika. Denacionalizacija je omogočila stalno bombardiranje javnosti o pravem ali namišljenem bogastvu RKC. Antipatija do ustanove, ki je vtisnila svoj pečat v našo identiteto tako, da jo je dejansko zgradila, je na nepredstavljivo visoki ravni. V duhu časa, ko živimo v velikem odpadu od vere po vsej Evropi, sinergetično delujejo lokalne in svetovne sile, ki množicam ugašajo vero. Zdravila proti temu gibanju Cerkev v Sloveniji in svetu še ni našla. Zato je prihodnost negotova.

Poleg napredovanja ateizacije in anticerkvenosti pa napreduje tudi islamizacija družbe. V Sloveniji morda še ne tako očitno kakor drugod po Evropi, kjer se že več desetletij soočajo z močno muslimansko imigracijo, ki zanika evropsko dediščino in ohranja brez sprememb in prilaganja, kot superiorno torej, svojo islamsko. Zahod in s tem tudi Slovenija se boji islama zaradi njegove nasilnosti in brezbriznosti do laičnosti. Zahod ne razume totalitarne religije, ki ne pozna delitve na "božje in cesarjevo", in ker nima vere, tudi nima razlogov za življenje. Ko Zahod umira, prazen prostor napolnjujejo islamski priseljenci. Zdaj je to že jasno in zato lah-

ko sklepamo, da bodo imele prihodnje generacije množico problemov, ki jih je poznal npr. Libanon, ko je bil še večinsko krščanski in manjšinsko muslimanski.

Od nas je odvisno, kaj hočemo biti in kaj hočemo postati. Ko govorimo o "narodnem značaju", govorimo o svoji družbeni samopodobi in o splošnih vrednotah, ki jih hočemo poudariti. V svoji brezglavosti nam danes ponujajo "novo podobo družine", privilegije istospolnih in drugih manjšin ... Ponujajo nam ideologijo strpnosti do manjšin in nestrpnosti do normalne večine. Kot bistveno novost našega časa moramo upoštevati silno moč medijev, ki omogočajo dostop do mikrofonov, ekranov in časopisja le izbrancem. Tudi zaradi tega, ker je Cerkvi zaprta pot do medijske prisotnosti, ker je - kakor se temu reče - medijsko nezanimiva razen ob času škandalov, se kot močnejše uveljavljajo manjšine, ki skrbijo le zase.

Če hočemo ustaviti nazadovanje in razkroj pozitivnih vrlin v našem narodnem značaju, potem moramo najprej premisliti antropološke temelje, ki nas bodo pri tem vodili. Koherentna in pozitivna antropologija pa judovsko-krščanska vsekakor je, saj na človeka gleda kot na odlično, Bogu podobno bitje, zaznamovano s spolnostjo (moški ali ženska, naravnana drug na drugega) in svobodno voljo. Papež Janez Pavel II. je povedal, da je bil propad komunizma vgrajen v njegovo napačno antropologijo.<sup>15</sup> Isto misel lahko naobrtno na sedanje zagovornike ateističnega, protikatoliškega libertarizma, ki prevladuje v filozofsko-socioloških krogih v Sloveniji in odločilno vpliva na smeri razvoja naše družbe.

Slovenija je atipičen primer prepletenosti različnih dejavnikov, ki vplivajo na naše mišljenje in zato tudi na naša dejanja. Zdaj vemo, da so sindikati (bolje sindikalisti) tesno povezani s tajkuni (primera Mura, Gorenje),

vemo, da stara partijska garda vodi politiko ideološko monolitne sedanje vlade, slutimo, da udbovski kapital, ki je bil ves čas komunizma privilegirani, dobiva čedalje večjo moč nad gospodarstvom in mediji. Imamo množico medijev, a nimamo njihove pluralnosti. Vsi naštetih novi bogataši pa potrebujejo pohlevnega državljana, ki bo zadovoljen z drobtinami, ki padajo z bogatinove mize. Slovenska samopodoba kaže danes izrazit odmik od pozitivnega. Brezboštvo je bolj cenjeno kot pobožnost, "iznajdljivost" bolj kot poštenost, individualizem bolj kot solidarnost ...

V luči množice negativnih sprememb, ki so deloma posledica programa OF, deloma pa tudi svetovnega trenda, moremo reči, da je čas, da se odpovemo nadaljevanju tega programa in poiščemo vrednejše cilje. Začnimo pri temeljiti razpravi o svojih skupnih antropoloških temeljih.

1. Jelka Zupančič, *Nastajanje in spreminjanje slovenskega narodnega značaja*, Diplomsko delo, FDV 1981, str.1.
2. Prim. n. d., str. 1.
3. Prim. n. d., str. 55sl.
4. Josip Mal, *Zgodovina slovenskega naroda*, str. 178.
5. Prim Bogo Grafenauer, *Razvoj slovenskega narodnega značaja v luči 4. točke OF*, Delavska enotnost, 1987, str. 28.
6. Zdravko Klanjšček, *Narodnoosvobodilna vojna na Slovenskem 1941-1945*, Vojaški zgodovinski inštitut JLA in Inštitut za zgodovino delavskega gibanja v Ljubljani, str. 169.
7. Prim. Bogo Grafenauer, n. d., str. 33-34.
8. Josip Vidmar, *Govor ob 150-letnici rojstva Frana Levstika*, v: Delo, 21. 9. 1981.
9. Anton Bebler, *Ali se je slovenski narodni značaj res spremenil*, str. 75.
10. n. d., str. 77.
11. n. d., str. 79.
12. n. d., str. 78.
13. n. d., str. 75.
14. n. d., str. 79
15. Prim CA 13. "Če sedaj začeto razmišljanje poglobimo in pridružimo še to, kar je bilo rečeno v okrožnicah O človeškem delu in O skrbi za socialno vprašanje, moramo dostaviti, da je osnovna zmeta socializma antropološke narave."

# Evharistična vzgoja<sup>2</sup>

Veličastna počastitev evharističnega Odrešenika v zborovanjih teh dni in v preteklih prazničnih tednih - praznik sv. rešnjega telesa in Srca Jezusovega z njunima osminama - ne sme biti nekaj enkratnega in prehodnega, temveč mora v nas povzročiti trajen učinek. Zato se vprašajmo v tistem premisleku: Kako lahko v srcih drugih zanetimo ljubezen do evharističnega Odrešenika? - to pomeni *evharistično vzgajati*. Predpostavljamo, da lahko me kot ženske na poseben način sodelujemo pri tem delu in da vse - ne glede na razlike našega življenjskega položaja: kot žena in mati, kot redovnica, kot samska, poklicno ali svobodno dejavna ženska - k temu nekaj skupnega prispevamo. In kaj bi moglo biti to drugače kot žensko srce s svojim hrepenenjem po brezmejni, požrtvovalni predanosti, ki je tako rekoč naravno podobno Božjemu srcu, ki za vse bije v tabernaklju, in bi moralo biti zato posebej dovzetno za vzgibe tega Božjega srca? Zato želimo razmišljati, kaj nas more usposobiti za delo evharistične vzgoje in kako lahko evharistično vzgajamo. *Eno* načelo velja za vse nas, ki hočemo evharistično vzgajati: to moremo le, če *evharistično živimo*. Druge hočemo voditi k evharističnemu življenju in to moremo le tako, da smo jim zgled. Zato bo naše prvo vprašanje:

## I. Kaj sodi k evharističnemu življenju?

Evharistično živeti pomeni *pustiti, da evharistične resnice začnejo praktično delovati*. To so v bistvu tri preproste dogme, za katere pri tem gre: 1. Odrešenik je navzoč v najsvetejšem zakramentu. 2. On dnevno obnavlja

svojo daritev/žrtev na križu [*Kreuzesopfer*] na oltarju.<sup>3</sup> 3. Vsako posamezno dušo hoče najintimneje združiti s seboj v sv. obhajilu. Najprej vprašujemo:

### 1. Kaj evharistične resnice zahtevajo od nas?

Veselje Odrešenika je, da je med otroci človeškega rodu,<sup>4</sup> in obljubil je, da bo ostal z nami do konca sveta.<sup>5</sup> To obljubo je uresničil s svojo zakramentalno navzočnostjo na oltarjih. Tu čaka na nas, in človek bi mislil, da bodo ljudje drli na posvečene kraje. Preprost pomen te verske resnice zahteva, da bi tu morali imeti svojo domovino, da bi se od tu oddaljili le, kolikor bi to zahtevale naše naloge, te naloge pa bi morali dnevno prejemati iz rok evharističnega Odrešenika in opravljeno dnevno delo polagati nazaj v njegove roke.

Odrešenik je na Kalvariji umrl za nas. Toda ni mu zadostovalo, da bi s tem žrtvovanjem dovršil odrešenje za nas enkrat za vselej. Vsakemu posamezniku je hotel osebno privedi [*zuführen*] sadove svojega dejanja. Zato dnevno obnavlja daritev/žrtev na oltarju in vsak, ki je navzoč z vernim srcem, se v krvi Jagnjeta opere in duševno prenovi. Vsaka mašna daritev je določena za to, da privede to milostno polnost ljudem, ki jih lahko doseže, tj. tistim, ki morejo omogočiti, da so navzoči in to narediti rodovitno zase in za druge. Kdor pa bi lahko bil navzoč, pa ni, gre hladnega srca mimo Gospodovega križa in z nogami potepta njegovo milost. Odrešenik ne daje milostnih sadov daritve/žrtve za nas le na oltar. Priti hoče k vsakemu posamezniku; nas kot mati svojega otroka hraniti s svo-

jim mesom in krvjo, vstopiti v nas same, da bi mi povsem šli vanj, se kot udje njegovega telesa vrasli vanj. Čim pogosteje pride do združitve, tem močnejša in intimnejša postane. Ali je razumljivo, da se kdo odtegne temu najtrdnjšemu Božjemu dokazu ljubezni, četudi le *enkrat* manj pristopi h Gospodovi mizi, kot mu je dejansko mogoče? To je torej tisto, kar zahteva od nas pravilno razumljeni pomen evharističnih resnic: iskati Odrešenika v tabernaklju tako pogosto, kot moremo, prisostvovati pri sveti daritvi tako pogosto, kot moremo, prejemati sv. obhajilo tako pogosto, kot moremo. - Zdaj vprašujemo dalje:

## 2. Kaj nam daje Odrešenik v evharističnem življenju?

Pričakuje nas, da bi vzel vsa naša bremena nase, nas potolažil, nam svetoval, nam pomagal kot najzvestejši, vedno enako stano viten prijatelj.

Hkrati nam daje *soživeti svoje življenje*, posebno ko se pridružimo *liturgiji* ter v njej izkusimo njegovo življenje, trpljenje in smrt, njegovo vstajenje in vnebohod, nastajanje in rast njegove cerkve. Tedaj se dvignemo iz ozkosti svojega bivanja v prostranost Božjega kraljestva; njegove zadeve postanejo naše, vse globlje postanemo združeni z Gospodom in v njem z vsemi njegovimi. Vsa osamljenost preneha, mi pa smo popolnoma varni v Kraljevem šotoru, hodimo v njegovih luči.

## II. Evharistična vzgoja

Življenje, ki ga živimo mi sami, moremo in moramo posredovati drugim. To se dogaja z *zgledom, poučevanjem in navajanjem* [*Gewöhnung*].

Z *zgledom: če je evharistično življenje v nas učinkovito in se ga da občutiti kot moč, mir, veselje, ljubezen in pripravljenost za pomoč - če je po drugi strani evharistija jasno središče našega življenja in vir vseh teh učinkov - te-*

*daj mora razviti osvajajočo moč. S poučevanjem: potrebno je uvajanje v evharistične resnice; šolski pouk učinkovito podpira dopolnjujoča beseda ter ustrezno ravnanje matere in običajno okolje otroka. Otrok v zgodnjih letih se kaže posebno dovzeten za te resnice in njihovo uresničevanje. Pri večjih otrocih in pri odraslih je treba biti redkobeseden in počakati na hrepenenje po poučevanju, za to pa biti vedno pripravljen.*

Navajanje: *telo in dušo je treba oblikovati za evharistično življenje; čim prej, tem dovzetnejši je material in lažje oblikovanje: zato zgodnje obhajilo. Čim pogosteje, tem močnejši oblikujoč učinek: zato po možnosti dnevno obhajilo. To postavlja določene zahteve telesu in močno vpliva na dnevni življenjski red, a hkrati skrbno štiti dušo: odvaja od greha, kar je precejšnja žrtev za naravnega človeka. To tudi ne more biti drugače, saj je evharistični Odrešenik križani Odrešenik in življenje z njim udeležba pri njegovem trpljenju. On je sv. Marjeti Mariji Alacoque<sup>6</sup> razodel, kako ljuba mu je pokora njegovih zvestih. Toda popolna posvetitev Božjemu srcu je dosežena šele tedaj, ko imamo v njem svojo domovino, svoj dnevni postanek in središče svojega življenja, ko je njegovo življenje postalo naše življenje.*

⟨Osnutek predavanja⟩

2./II. VII. 30

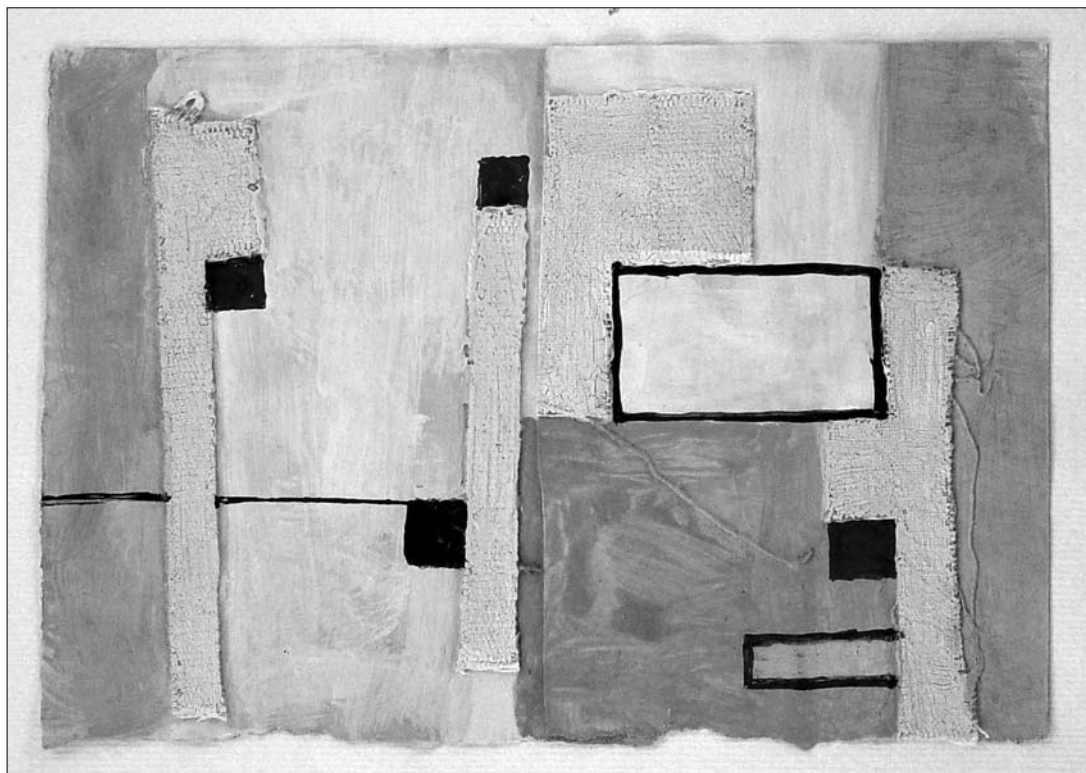
Evharistična vzgoja

I.

A. Prazniki v čast evharističnega Odrešenika

Zdaj premislek: *koga* moramo vzgajati in *kako*? Oboje morebiti različno za matere, učiteljice (samostanske in svetne), samske ženske. Toda skupno: evharistična vzgoja drugih ni mogoča brez lastnega

I. Evharističnega življenja:



Irena Podobnik: *Odprto dvorišče*, akril na papirju, 2003.

1. Kaj smo dolžni Odrešeniku?  
Tistemu, ki biva v tabernaklju, dnevno obiskovanje.  
Tistemu, ki se dnevno daruje, udeleženosť pri daritvi.  
Tistemu, ki hoče priti k nam, sv. obhajilo.
2. Kaj nam on daje v zameno za to?
3. Kaj moremo tedaj dati drugim?

### 3. VII.

I. 1. *Dogma: Zakramentalna navzočnost.* Odrešenik je prišel na zemljo, ker je njegovo veselje biti pri otrocih človeškega rodu. On hoče biti pri nas do konca sveta in je v tabernaklju. Tu nas pričakuje in tako ne bi smelo biti nobenega kraja, kamor bi nas bolj vleklo. Drugje bi morali biti le, kolikor to terjajo naše naloge; toda te naloge bi morali prejemati iz njegove roke, polagati nazaj v

njegovo roko, pri njem iskati nasvet in pomoč zanje, tj. biti tu povsem doma.

2. *Dogma: Odrešenik obnavlja svojo daritev/žrtev na križu na oltarju: on hoče dati darove tistim, ki morejo biti navzoči. Kadarkoli moremo prisostvovati pri sv. maši in jo opustimo, zaničujemo milostni sad daritev/žrtve na križu, pustimo umreti Odrešenika, ne da bi nam bilo za to mar.*

3. *Dogma: Odrešenik prihaja k nam v sv. obhajilu. On nas hoče hraniti s svojim mesom in krvjo, nam zgraditi telo veličastva, nas narediti za ude svojega telesa. Čim pogosteje se to dogaja, tem bolj rastemo vanj. Kaj je lahko tako pomembno, da bi nas moglo zadržati proč od tega?*

2. Kaj nam daje Odrešenik v evharističnem življenju?

*On vzame nase vsa bremena, ki jih prinesemo ob obiskovanju, on pozna nasvet za vse in nam jih s tem olajšuje. Nič, kar nas zadeva, mu ni preveč neznan; je najzvestejši, vedno enako stanovit, najnežnejši prijatelj.*

On nam daje *soživeti svoje življenje*, predvsem ko se pridružimo *liturgiji*. Tedaj gremo skozi njegovo življenje, trpljenje, smrt, vstajenje, vnebohod, nastajanje in rast cerkve. Povsem se dvignemo iz ozkosti svojega bivanja, njegov način mišljenja in občutenja [*Gesinnung*] postane naš način mišljenja in občutenja,<sup>7</sup> njegove zadeve naše zadeve, prisiljeni smo k temu, da se v njegovi *daritvi* sodarujemo, da celotno življenje živimo zanj. Vračamo se vanj, v njem nerazvezljivo povezani in v njem z vsemi njegovimi. Vsa osamljenost preneha, popolnoma smo varni v Kraljevem šotoru, hodimo v njegovi luči.

#### 4. VII.

Oblikovanje celotnega življenja pod vplivom evharistije:

- 1.) *Redovnice*: prosta naravne družine, prijateljskih odnosov itd. Redovna družina brez osebnega upoštevanja/naklonjenosti [*Rücksichtnahme*]. Odrešenik oče, mati, osebni prijatelj, tolažnik in svetovalec *sponse Christi*.<sup>8</sup>
- 2.) *Žene in matere*: skrbi za moža in otroke, bremena gospodinjsva, neznosne malenkosti brez priznanja, nevarnost živčne razdraženosti. Pri Odrešeniku počitek, razumevanje, tolažba, okrepitev.
- 3.) *Samska, poklicno dejavna ženska*: veliko dnevnega dela, neprijazno, morebitno nizkotno okolje, posmeh. Pri Odrešeniku dvignjena nad vse in povzdignjena v njegovo kraljestvo, odprta [*weit*] in prosta vse do ljubezni do svojih mučiteljev, poplemenitena kot Kraljeva nevesta, ki kot taka navdaja s strahospoštovanjem.

#### 5. VII.

3. Kaj moremo dati drugim?

#### II. Evharistična vzgoja

je posredovanje evharističnega življenja drugim. Kaj boljšega more želeti mati svojemu otroku kot to, da bi bil nenehno na varnem v Kraljevem šotoru? Kaj boljšega more delati vzgojiteljica kot učiti otroke živeti z evharističnim Odrešenikom? Kaj naj bi dali utrujenemu in preobloženemu, blodečemu, hitečemu, nemirnemu človeku drugega kot mir evharističnega življenja? Kako ga je mogoče dati? Zgled, poučevanje, navajanje.

#### 6. VII.

- 1.) *Osvajajoča moč lastnega evharističnega življenja*: *vtis* moči, miru, veselja, ljubezni in pripravljenosti za pomoč - in po drugi strani evharistija kot središče, kot tisto najvišje in najpomembnejše.
- 2.) *Poučevanje*: za otroka sprva uvajanje v evharistične resnice prek verouka. Toda podpora dopolnjujočih besed ter ustreznega ravnanja matere in učiteljice je zelo pomembna. Prav otrokova dovtetnost za te resnice (preprosto srce, ki je še odprto nebeški resnici) in za njihovo uresničevanje. Pri večjih - v prehodni starosti - in pri odraslih biti redkobeseden, a paziti na hrepenenje, za to pa čim bolj pripravljen.
- 3.) *Navajanje*: *telo in duša sta takšna, da je vsako dejanje 1. korak na poti in nastavek za trajno oblikovanje. Čim zgodnejši začetek, tem obsežnejši material. Zato zgodnje obhajilo za otroke*. Razvojna starost najprimernejša. Kdor je od otroštva dalje negoval zaupljiv odnos [*Verkehr*] z Odrešenikom, ga ne bo zlahka opustil. Zagotovo ne, če je ta enkrat dejansko postal središče življenja. Dejavniki navade najmočnejše deluje pri *dnevnem sv. obhajilu*, ki je pravzaprav samoumeven sklep iz evharističnih resnic. Temu pa sledijo zahteve za *telesno navajanje* in *dnevni življenjski red*.

#### 8. VII.

Za šoloobvezne otroke - kot za večino odraslih - je zgodnje vstajanje nujno potrebno

in temu ustrezen zgodnji konec dneva ter po možnosti izogibanje večernim prireditvam. Zdrav otrok, ki gre spat ob 20h (morebiti ob 21h), bo lahko brez težav vstal zjutraj ob 6h; in prav tako bo ob dobro urejenih obrokih teščost neškodljiva. Pri bolnih in slabotnih otrocih se seveda ravna previdno.

*Seveda bo treba prav* duševno naravnost na sv. obhajilo v celotnem življenju skrbno varovati; zato je dnevno sv. obhajilo najmočnejše sredstvo za odvajanje od greha; hkrati je intimen odnos z Odrešenikom urjenje v tem, kar ugaja Božjemu srcu, tj. najučinkovitejša šola v kreposti. In tako se celotno življenje notranje in zunanje evharistično oblikuje. Strogo uravnavanje zunanjega življenja spominja na redovno pravilo, ki je tako rekoč le posnet „naravni zakon“ milostnega življenja. To je žrtev za naravnega človeka, toda evharistično življenje je hkrati življenje s križanim Odrešenikom in združitev s trnjem okronanim srcem, ki vabi k sočutju in pokori.

### 9. VII.

Kristus je v zakramentu z božanstvom in človeško naravo. On je blaženemu Henriku Susu<sup>9</sup> *trpečo človeško naravo* označil za *dostop k božanstvu*. On je sv. Marjeti Mariji<sup>10</sup> razodel, kako ljuba mu je *pokora* njegovih zvestih: spokorne molitve, spokorno obhajilo, praznik sv. Srca. Toda *popolna posvetitev najsvetejšemu Srcu* je vendarle dosežena šele tedaj, ko imamo v njem popolnoma svojo domovino, pravo središče, dnevni postanek in vsakdanji kruh, ko je Njegovo življenje postalo naše življenje in je naše izginilo v Njegovem. Biti zgled te popolne predanosti in druge vnemati zanjo, to je prava evharistična vzgoja.

Prevedel: Robert Kralj

1. Edith Stein (1891-1942), nemška filozofinja, judovskega rodu, ki jo je iskanje resnice vodilo prek filozofije h krščanstvu in katoliški veri. Leta 1933 je vstopila v karmeličanski samostan v Kölnu. Umrla je mučeniške smrti v taborišču Ošvienčim (Auschwitz) kot žrtev nacističnega nasilja nad Judi.
2. Pričujoče predavanje Edith Stein je prevedeno iz *Edith Stein Gesamtausgabe, Bd. 16, Schriften zu Anthropologie und Pädagogik; 4. Bildung und Entfaltung der Individualität, Verlag Herder Freiburg im Breisgau 2001, str. 63-70*. Prevod osnutka predavanja, ki sledi samemu predavanju, je za to objavo oblikovno nekoliko prirejen. V koničastih oklepajih so opombe prireditelja izdaje v izvorniku, v oglatih oklepajih pa prevajalca. Edith Stein je imela to predavanje 14. julija 1930 v Speyerju ob „Evharističnem kongresu dežel nemškega jezika“ (12.-14. 7.) ob 900. obletnici položitve temeljnega kamna stolnice v Speyerju (1030-1930). Predavanje je spadalo k neki prireditvi skupine žena iz Speyerja, ki se je sestala ob 15. uri v Martinem domu. - Rokopis se nahaja v Arhivu Edith Stein v Speyerju. Besedilo je bilo objavljeno v *Pilger, Speyerer Kirchenzeitung*, 30 (1930), str. 699 sl. (27. julij 1930; EI 8, B I 3a/b, P/B I 19); ponatis v ESW XII, str. 123-125. - K temu predavanju primerjaj pismo 94 z dne 27. VI. 1930 članu stolnega kapitlja Franzu Josefu Gebhardtu, v katerem da Edith Stein svojo privolitve (ESGA 2, str. 119). Neposredno za predavanjem je natisnjen rokopisni osnutek predavanja iz sivega zvezka v P/B II, ki vsebuje misli, neomejene na predavanje.
3. Nem. beseda *das Opfer* pomeni tako žrtev kot daritev.
4. Prim. Prg 8,31.
5. Prim. Mt 28,20.
6. Marjeta Marija Alacoque (1647 Lauthecour/Burgundija-1690 Paray-le-Monial), redovna sestra Marijinega obiskanja, je bila mistično obdarjena, posebno z zrenji Božjega srca, in je podpirala uvajanje praznika Srca Jezusovega in petka Srca Jezusovega (tj. posebna pobožnost do Srca Jezusovega na prvi petek vsakega meseca).
7. Die Gesinnung *pomeni tako* mišljenje in občutenje (*oseb in stvari*) *kot tudi (notranjo)* naravnost/odnos (*do njih*).
8. Kristusove neveste.
9. Henrik Suso - Heinrich Seuse/Suso (1295-1366), mistik, učenec mojstra Eckharta, napisal *Knjižico večne modrosti*.
10. Glej op. 2.

# Dostojevski v očeh svoje žene Ane Grigorjevne

*“Velike bolečine iščejo velike duše in samo velike duše trpijo velike bolečine.”* (Božidar Knežević)

Zgodovina nam kaže, da mnogokrat za velikimi, znamenitimi osebnostmi stojijo osebe, ki so ključnega pomena za njihovo življenje in delo ter so (pre)mnogokrat po krivici prezrte. Na kratko, brez njih ne bi ustvarili in ne bi bili to, kar so. Ena izmed takšnih oseb je gotovo Ana Grigorjevna Dostojevska, žena F. M. Dostojevskega.

Ker je življenje Dostojevskega nedvomno pomembno za celostno razumevanje njegovega dela in je njegovo literarno ustvarjanje v mnogih pogledih odsev njegovega življenja, njegovih življenjskih razmišljanj, dognanj, različnih obdobji, ki jih je ta plodoviti mislec moral preživeti (pretrpeti) ter predelati, in ker je njegova žena Ana imela ključno vlogo tako v njegovem življenju kot tudi v njegovem ustvarjanju, bomo v nekaj kratkih, a temeljnih potezah pogledali na osebnost Dostojevskega skozi oči njegove žene Ane Grigorjevne Dostojevske in njunega medsebojnega odnosa. Njen pogled je še posebej pomemben, ker mu daje največjo kredibilnost Dostojevski sam: “Ti si edina ženska, ki me je razumela” (Dostojevska 2007, 282). Veliki nemški književni kritik Marcel Reich Ranicki ji je namenil sledeče slikovite besede: “Človeštvo mora biti tej Ani Grigorjevni neskončno hvaležno. Bila je 25 let mlajša od nje. Bila mu je zvesta do groba. Brez nje bi ne napisal mojstrovine svojega življenja, Bratov Karamazovih.” (288.) Ali kot je ona sama

dejala o nazornosti človeškega značaja v pogovoru z L. N. Tolstojem:

*“Nikjer se človeški značaj ne vidi tako izrazito kot v vsakdanjem življenju, v svoji družini. Z njim sem preživela štirinajst let in še vedno strimim in sem ganjena, če se spomnim njegovih ravnanj in se zavedam vse njegove nepraktičnosti in celo škode za našo družino. Moram pa priznati, da je moral tako ravnati, ker je bil človek, ki je visoko cenil hvaležnost in pravičnost.”* (288.)

Kot je znano, je bil Dostojevski mnogokrat zadolžen, v težkih gmotnih situacijah. Po smrti brata Mihaila je podedoval vse njegove dolgove od revije *Vremja* (Čas). Upniki (dolgovi so bili menični) so mu grozili z zaplembo premoženja in ječo, ob čemer je finančno skrbel še za celotno bratovo družino, za pastorka – sina svoje prve žene, pisateljevo zdravstveno stanje pa je bilo precej klavrno – pogosti epileptični napadi ... Vsemu so se pridružili še drugi dolgovi in s predujmom ter pogodbo, ki jo je bil na neki način prisiljen skleniti, je bil že vnaprej potisnjen v kot (razmere so bile včasih tako hude, da je moral zastavljati celo pohištvo – tudi npr. vaze, žlice). Prav zaradi tega je velikokrat trpelo njegovo delo, ki ga skoraj nikoli ni mogel dokončno “obrusiti” ter obdelati, kot bi to sam želel. Da bi se izvlekel iz brezizhodne situacije (do določenega roka bi moral oddati dokončano delo – založnik Strellovski mu je nastavljal past, katere posledica bi bila izguba vseh pravic do del in plačilo velike globe, posledično tudi zapor), tako gmotne kot zdravstvene, si je Dostojevski omislil pomoč stenografa.



Za stenografijo je najel mlado, dvajsetletno Ano Grigorjevno Snitkino.<sup>1</sup> V svojih Spominih Ana podrobno opisuje srečanje z velikim pisateljem, čigar ime ji je bilo znano že od otroških let; bil je namreč najljubši pisatelj njenega očeta. Opisuje ga kot bledega, bolehnega, potrtega obraza, srednje rasti, z vzravnano držo in skrbno urejeno pričesko (12–13). A. G. je že prve dni začutila pisateljevo dobrodušno, odkritosrčno in iskreno naravo. Presenečena je bila, da je njej, praktično tujki, odkritosrčno govoril o določenih podrobnostih iz svojega življenja in o osebnih rečeh:

*“Ta na videz skrivnostni in strogi človek mi je o svojem preteklem življenju pripovedoval s takimi nadrobnostmi, tako odkrito in zaupno, da sem nehote ostrmela. Šele pozneje, ko sem spoznala njegovo družinsko stanje, sem razumela vzrok take zaupljivosti in odkritosrčnosti: tedaj je bil Fjodor Mihajlovič popolnoma sam, okoli njega so bili ljudje, ki so ga sovražili.”* (16.)

Zanimivo opazko podaja A. G. ob koncu dneva, tj. njunega prvega srečanja, ki veliko pove o takratnem notranjem stanju Dostojevskega: “Občutek je bil res tesnoben: prvikrat v življenju sem videla pametnega in dobrega človeka, vendar nesrečnega kot od vseh zapuščenega” (17).

A. G. je že v začetku njunega sodelovanja opazila, da blagodejno vpliva na pisatelja in bilo ji je v veliko veselje in ponos, da mu pomaga pri delu. Življenje Dostojevskemu ni prizanašalo, to ji je bilo jasno že v prvem trenutku srečanja z “znanim pisateljem”. Vendar ji vsi ti žalostni dogodki iz njegovega življenja le niso dali miru in ga je v enem izmed njunih pogovorov ob pavzi naravnost vprašala:

*“Zakaj se spominjate samo nesreč. Povejte raje, kako ste bili srečni.” – “Srečen? Srečen nisem bil nikoli, vsaj ne tako srečen, kot sem vedno sanjaril. Čakam. Te dni sem pisal svojemu prijatelju, baronu Vrangeljju, da kljub*

*vsem nesrečam še vedno sanjarim, da bom začel novo in srečno življenje.”* (21.)

Kljub vsemu trpljenju, vsem stiskam, nesrečam, težavam in teži življenja je v njegovem srcu vedno gorelo globoko hrepenenje in upanje po lepem, srečnem življenju.

S svojimi jasnimi, resnice polnimi odgovori in s svojo celotno pojavnostjo je Dostojevski na dvajsetletno A. G. naredil že na začetku močan vtis. Da je spoznala njegovo genialnost ter prostranost njegovega notranjega, duhovnega, intelektualnega sveta, ni potrebovala veliko časa. V njenem krogu kolegov in prijateljev je med pogovori nehote prišlo do soočenja in primerjave: “Kako prazni in puhli so se mi zdeli njihovi pogovori v primerjavi z vsemi novimi in izvirnimi pogledi mojega priljubljenega pisatelja” (23). Čeprav ji je zakon s tem trpinom prinesel veliko življenjskih tegob, je dan zasnutitve na jesen njegovega življenja označila kot enega najbolj “znamenitih” v svojem življenju. Nedvomno jima je moč za boj z vrtincem življenja pritekala prav iz izvira medsebojne ljubezni in spoštovanja. Tako bi se A. G. verjetno brez pomisleka podpisala pod možev recept za srečen zakon ter obenem tudi glavni vzrok možitve, ki mora biti sklenjen “prav gotovo iz ljubezni,” kajti “za srečen zakon je spoštovanje premalo” (22). O tem, da je s trenutkom, ko je vstopila A. G. v njegovo življenje, posijalo sonce v njegovo srce, ni dvoma, kar potrjuje tudi sam:

*“To tuje, komajda znano dekle pa je v hipu razumelo moj položaj in mi začelo brez stokanja in tarnanja pomagati z dejanji in ne besedami. /.../ Kako ima to dekle dobro srce. /.../ Duševno sem se počutil tako samega, da mi je bil v veliko uteho človek, ki je z mano iskreno sočustvoval.”* (46–47.)

In če je on že na začetku skupne poti slutil, da je našel “briljantek”, je ona pohlevno odvrnila, da je našel le “navaden kamenček”. Niso daleč od resnice tisti, ki imajo Dosto-

jevskega za preroka. Že 9. decembra 1866<sup>2</sup> ji je v pismu namenil veličastne besede: “Ti si vsa moja bodočnost – in upanje, in vera, in sreča in blaženstvo – vse” (Dostojevski 1982a, 153). To priča tudi o njegovi močni intuitivnosti ter predanosti. Nadaljnje življenje je potrdilo jasnovidnost tega “rudarja duše”, kot ga je nekdo imenoval. Podobno Ano opiše tudi pesniku A. N. Majkovu: “Ana Grigorjevna je moja prava pomočnica in tolažnica. Njena ljubezen do mene je brezmejna, čeprav, seveda, je velika razlika v najinih karakterjih.” (184.)

Dostojevski je bil realen človek in ob zaškrbitvi se ga je ob dejanskem položaju loteval obup – na trenutke se mu je zdela poroka z A. G. pravo “brezumje”:

*“Pomisli samo, kako sva si različna! Kakšna je že razlika v letih! Jaz sem skoraj starec – ti pa toliko, da nisi več otrok. Boleham za neozdravljivo boleznijo, čemerem sem in razdražljiv, ti pa zdrava, sveža in vesela. Jaz sem svoje življenje skorajda preživel in v mojem življenju je bilo veliko gorja. Ti si vedno živela dobro in vse življenje je še pred teboj. Navsezadnje sem reven in obremenjen z dolgovi. Kaj je mogoče pričakovati od take neenakosti? Ali bova nesrečna in se bova po nekaj letih razšla ali pa se bova ujela za vse preostalo življenje in bova srečna.”* (Dostojevski 2007, 47.)

A. G. mu ugovarja in vse stavi na “krepko zaljubljenost”. In res, še enkrat je zmagala ljubezen, tista prava, zastonska ljubezen med možem in ženo, *agape*. Še kako prav je imel drugi Rus, ki je živel v istem času in v isti deželi, L. N. Tolstoj, ko je dejal, da tisti, ki zna ljubiti, zna vse. Anina ljubezen do moža je bila brezkompromisna. Videti je, da je prav ta ljubezen toplila srce tega velikega pisatelja in rahločutno gladila robove notranjih muk. Ravno ta ljubezen ga je reševala in talila trpljenje, ki se je dolga leta nabiralo, prav tako pa tisto, ki je še prihajalo in se ga ni dalo niti slutiti, da bo prišlo s takšno silovitostjo in

takšno močjo ter v takšni obliki. “Če sem ga vzljubila, sem ga vzljubila za vedno” (51). Njun odnos je bil bogat, globok, tenkočuten, poln spoštovanja in prave ljubezni. “Težko bi bilo najti človeka, ki bi bil bolj zadržan in rahločuten do moje deklishe skromnosti in sramežljivosti, kot je bil moj ženin” (51). Odnos in držo Dostojevskega do žene najjasneje ponazarjajo besede (kot je dejala tudi sama), ki ji jih je zapisal v pismu po poroki 17. maja 1876:

*“Bog te mi je izročil, da bi nič od klic in bogastva tvoje duše in srca ne propadlo, temveč da bi bogato raslo in se razkošno razcvetelo. Dal ti me je, da bi se pred tabo pokoril za svoje velike grehe, da bi te vrnil Bogu razvito, usmerjeno, ohranjeno in rešeno od vsega, kar je nizko ali omrtviči duha.”* (51.)

Gre za pravi slavospev ljubezni, o ljubezni zaradi nje same in brez trohice želje po posedovanju ter želje po spreminjanju ljubljene po svojih načrtih, predstavah in željah. Te besede verjetno res najbolj nazorno od-slikavajo globino in širino njunega vzajemnega, ljubečega odnosa. Odnosa, ki kljub vsemu za nas ostaja skrivnost.

Ob tolikšnem trpljenju na eni strani stoji na drugi strani tolikšna ljubezen. Skrivnost, ki se je skorajda ne da razložiti in razumeti. Kaže se kot nekakšen življenjski dvo-pol, medalja z dvema stranema, komplementarnost ljubezni in trpljenja. Na tem mestu lahko vidimo približevanje po premici k idealu, ki ga je tako nazorno opisal Joseph Ratzinger:

*“Križ je izraz za radikalnost ljubezni, ki se v celoti daje, izraz dogajanja, v katerem sta oseba in njeno delo popolnoma istovetni; križ pomeni tisto življenje, ki eksistira popolnoma za druge”* (Ratzinger 1975, 208).

*Gre torej za to, da sta križ in ljubezen ne-  
ločljivo povezana. In prav ta dva “elementa” sta  
tista dva konstitutivna “elementa”, brez kate-  
rih krščanstvo ne bi bilo več krščanstvo. Križ za-  
jema resnico o Bogu in prav tako se s križem raz-*

galja tudi človeka. "Križ je razodetje. Križ ne razodeva cesarkoli, ampak Boga in človeka. Odkriva nam, kdo je Bog, kakšen je človek." (216.)

Glede odnosa med Dostojevskim in Ano veliko pove tudi njen, s čustvi nasičen ljubezenski izliv, ki ga je zapisala v prvih tednih zakonskega življenja, ki so jih močno grenili nekateri ljudje ter določeni bližnji sorodniki Dostojevskega:

*"Fjodorja Mihajloviča sem ljubila brezmejno, toda to ni bila telesna ljubezen, ni bila strast, kakršna bi se mogla poroditi med človekoma različne starosti. Moja ljubezen je bila čisto duhovna, idejna. To je bilo prej oboževanje, češčenje tako nadarjenega človeka s tako visokimi duhovnimi vrlinami. To je bilo usmiljenje do človeka, ki je toliko pretrpel, ki ni*

*nikoli občutil veselja in sreče, okoli katerega so se gnetli ljudje, ki bi mu morali vse življenje vračati za izkazano ljubezen in skrb."* (Dostojevska 2007, 69–70.)

Njena ljubezen do dragega moža je bila vse to in še več. Teh stebrov se ni dalo porušiti, čeprav so jih določene kasnejše situacije, ki jih je prineslo življenje, do določene mere zamajale.

Prvi otrok je v njun zakon prinesel nepopisno veselje. "Tako sva bila srečna, da so se nama uresničile sanje in se je na božji svet rodilo novo bitje, najina prvorojenka" (Dostojevska 2007, 112). Po tem, ko je Dostojevski novorojeno hčer Sonjo pokrižal in jo poljubil na zgubani obrazek, je enako storila tudi A. G.: "Tudi sama sem jo pokrižala in



Irena Podobnik: *Kratki postanki*, olje na kartonu, 2004.

jo poljubila in se razveselila svojega dragega moža, ki sem ga videla tako vznesenega in ganjenega in z izrazom take popolne sreče na obrazu, kakršne še nisem videla” (112). A. G. ga opisuje kot skrbnega, čutečega, “najnežnejšega” očeta. Opisuje, da je vedno, ko se je zbudil ali od kod prišel, najprej vprašal po njej, če je dobro spala, jedla ... Včasih je cele ure presedel pri njej, se z njo pogovarjal ter ji prepeval pesmi. Če je le zaslišal njen glasek, je opustil svoje delo in takoj prihitel k njej, jo pestoval ... Delček njegove ljubezni, pozornosti in rahločutnosti lahko začutimo tudi v teh nekaj vrsticah, ki jih je zapisal A. N. Majkovu:

*“To drobceno, trimesečno bitje je tako ubogo, tako krhko. Začela me je spoznavati, ljubiti in se nasmihati, če sem se ji približal. Ko sem ji s svojim smešnim glasom prepeval pesmi, jih je rada poslušala. Ni jokala in se ni mrščila, kadar sem jo poljubil. Kadar sem se ji približal, je nehala jokati.”* (113–114.)

Ko se jima je rodila druga hči (Ljubov), je presrečni oče v pismu N. N. Strahovu popisal svoja globoka čutenja in prepričanja: “Ah, zakaj niste poročeni in zakaj nimate otrok, spoštovani Nikolaj Nikolajevič? Prisegam vam, da je v tem tri četrtnine življenjske sreče, v vsem drugem pa komajda četrtnina.” (Dostojevski 1982a, 224.)

Verjetno na svetu ni hujšega kot to, da starši pokopljejo svojega otroka. Prav ta grozota se je zgodila zakoncema Dostojevski. Samo predstavljamo si lahko, kaj se je dogajalo v njunih srcih v teh težkih, s trpljenjem nasičenimi trenutki. V jutranji zarji življenja je odšla prvorojenka Sonja:

*“Nimam moči, da bi izrazila obup, ki naju je prevzel, ko sva videla, da je najina ljuba hči mrtva. Globoko pretresena sem se bala za svojega nesrečnega moža: njegov obup je bil buren, hlipal je in jokal kot ženska, ko je stal pred ohlajajočim se truplom svoje ljubice in pokrival njen obraz in ročice s poljubi. Takega burnega*

*obupa nisem nikoli več videla. Obema se je zdelo, da tega gorja ne bova prebolela. /.../ Fjodorja Mihajloviča je bilo strašno videti, tako je upadel in shujšal v tednu dni Sonjine bolezni.”* (Dostojevski 2007, 114.)

V teh neznosnih trenutkih ga je A. G. pravič v življenju slišala, kako se je pritoževal čez svojo usodo,

*“ki ga ni puščala iz svojih klešč. Pripovedoval mi je o svoji žalostni in osamljeni mladosti po materini smrti, spomnil se je posmehovanj literarnih tovarišev, ki so mu sprva priznavali nadarjenost, potem pa ga brezsrčno žalili. /.../ In zdaj, ko ga je obiskala ‘velika in edina človeška sreča – imeti svojega otroka’ in bi imel možnost, da se zave svoje sreče in jo izmeri, mu zla usoda ni prizanesla in mu je vzela tako drago bitje. /.../ Najina skupna bolečina in zaupni pogovor, v katerem so se mi odkrile vse skrivnosti njegove razbolele duše, sta naju še tesneje povezala.”* (115.)

Čeprav so zakonca Dostojevski v letih na tujem pestile premnoge težave in jima je bila “usoda” nenaklonjena, vidi A. G. navkljub vsemu temu strašnemu trpljenju, ki ju je vedno znova zadevalo, v tem tudi veliko dobrega:

*“V teh dobrih štirih letih, ki sva jih preživela v prostovoljnem izgnanstvu, sva doživela hude preizkušnje: smrt najstarejše hčerke, bolezen Fjodorja Mihajloviča, nenehna denarna stiska in delovna negotovost, nesrečna strast Fjodorja Mihajloviča do igre na ruleti in nemožnost, da bi se vrnila v domovino, toda te preizkušnje so nama koristile: zblížale so naju, naju prisilile, da sva bolje razumela in cenila drug drugega, da je nastala trdna medsebojna povezanost, zaradi česar sva bila v svojem zakonu tako zelo srečna.”* (129–130.)

Tako je z nekaj besedami opisala najtežja, z velikim trpljenjem zaznamovana doživetja v letih, preživetih v tujini (Dresden, Baden-Baden, Ženeva, Milano, Firenze, Benetke, Praga ...).

Nedvomno je trpljenje, ki sta ga doživljala, bistveno vplivalo na kvalitativno razsežnost

njunega življenja in medsebojnega odnosa. Tukaj spet vidimo tisto razpetost med osmišljenim in neosmišljenim trpljenjem oz. človekovo naravnost na trpljenje, ki je ključnega pomena. Gre za vprašanje: Kakšen pridem jaz iz tega trpljenja? Ali: Kaj to trpljenje pomeni zame na bivanjsko-kvalitativni ravni? Ali me dela boljšega, učinkovitejšega ali slabšega? Krovno vprašanje vseh vprašanj pa je ob tem verjetno: Ali ima moje trpljenje smisel? In če ga ima, v čem je ta smisel?

Ob vsem tem je kar težko razumljivo, da je A. G. videla v teh letih toliko dobrega, svetlega in lepega, da je zapisala: "Naj bodo blagoslovljena ta čudovita leta, ki sem jih preživela na tujem, skorajda samo s tem čudovitim človekom visokih duševnih vrlin" (130). Ko dela pregled teh štirih let, opaza tudi pri Fjodorju Mihajloviču nespregledljive spremembe:

*"Ne glede na brezštevilne skrbi in večno pomanjkanje denarja in sem in tja moreče dolgočasje, je imelo tako dolgo samotarsko življenje ploden vpliv na razvoj krščanskih misli in čustev, ki so vedno tlela v mojem možu. /.../ Tako zelo se je njegov značaj spremenil na boljše, postal je mehkejši, boljši in prizanesljivejši do ljudi. Skoraj povsem sta izginili njegova trmoglavost in nestrpnost."* (130.)

N. N. Strahov jih v svojih spominih označi celo kot "najboljša leta njegovega življenja, se pravi, bila so taka, da so mu prinesla največ globokih in čistih misli ter čustev" (130). Iz tega je evidentno razvidno, kakšnega ključnega pomena je bilo to prestando trpljenje za življenje in delo Dostojevskega; brez tega ne bi bil to, kar je.

Ob vseh hudih boleznih otrok (in vseh mukah ter negotovostih, ki sta jih ob tem morala preživljati) in A. G., epileptičnih napadov Dostojevskega ter krhkem zdravstvenem stanju, ki ga je spremljalo vse življenje, gmotnih stiskah ter vseh ostalih težavah, ki jim ni bilo videti ne konca ne kraja, si ne moremo predstavljati, kaj je doživljal Dostojev-

ski ob smrti najmlajšega sina Aljoša, ki ga je še posebej ljubil in je imel v družini prav posebno mesto. (Za 'nameček' je otrok umrl zaradi podedovane epilepsije.)

A. G. mu je bila ves čas skupnega življenja v oporo in tolažbo, predstavljala mu je tisto sonce ljubezni, ki ga je grelo tudi v najturobnejših trenutkih. Prav tako mu je stala ob strani na smrtni postelji, vendar s to razliko, da je takrat tolažil on njo in se ji ob tem zahvaljeval za srečno življenje, ki ga je preživel z njo (267). Po tem, ko mu je na njegovo željo dala v roke Evangelij (prav tega, ki ga je dobil na poti v kátorgo) in ga je na "slepo" odprl, kot je imel navado večkrat početi, ter tudi po Božji besedi spoznal, da je njegova ura prišla, rahločutna A. G. ni več mogla zadrževati solz bridkosti ob ločitvi od dragega moža.

V zadnjih trenutkih življenja je bil pomirjenega obličja, in kot pravi sama, ga ni bilo strah smrti. Po smrti je bil "pokojnikov obraz miren in zdelo se je, kot bi ne bil umrl, temveč spal in se v spanju smehljal, kot da bi spoznal 'veliko resnico' (269). Zadnjega gorja mračne ločitve se spominja le deloma in v teh nekaj besedah je povedano domala vse:

*"Vsega tega se spominjam megleno, jasno sem se zavedala le tega, da se je v tem trenutku končalo moje osebno, neizmerno srečno življenje in da sem za vedno ostala duševna sirota. Zame, ki sem tako vroče in vdano ljubila svojega moža, bila tako ponosna na ljubezen, prijateljstvo in spoštovanje tega po svojih visokih npravstvenih vrlinah tako redkega človeka, je bila izguba nenadomestljiva. V teh strašnih trenutkih ločitve se mi je zdelo, da ne bom preživela moje smrti /.../"* (269.)

1. V nadaljevanju Ano Grigorjevno krajšamo z inicialkami njenega imena: A. G.
2. Prvič sta se srečala 4. oktobra istega leta.

# Sporazum Hitler-Stalin

## Sedemdesetletnica pakta Ribbentrop-Molotov ter evropski kontekst kritičnega soočenja s totalitarizmi in preseganja posledic njihovih zločinov

Že ob praznovanju 60. obletnice konca druge svetovne vojne je bolj kod kdaj prej postalo očitno, da tega časa niso povsod dojeli na isti način. Razmeroma jasno je, da so v državah, ki so bile na strani zmagovalcev in v katerih je po drugi svetovni vojni vladal demokratični sistem, praznovali osvoboditev. Na strani poražencev so tudi zahodni Nemci najpozneje po govoru predsednika države Richarda von Weiszeckerja pred petindvajsetimi leti doumeli, da pomeni maj 1945 tudi za njih osvoboditev od nečloveškega totalitarnega sistema. V deželah pa, v katerih je eno nasilje nadomestilo drugo, je stvar povsem drugačna. Ker je Sovjetska zveza zasedla baltske države in del Poljske in zato ni bilo pravega opravičila, na proslavi v Moskvi ni bilo predstavnika Litve in Estonije. Nihče se ne čuti osvobojenega, bodisi tujega ali domačega jarma, če ne sledi konkretna svoboda. Posameznik ne bo trdil, da je svoboden, če je ušel iz zapora enega režima, a se je takoj potem znašel v zaporu drugega. Prava osvoboditev torej ne pomeni samo, da je neko zlo odstranjeno. O pravi svobodi lahko govorimo samo takrat, kadar so izpolnjeni določeni pogoji: ti so predvsem svobodne in tajne volitve, dosledna ločitev oblasti, to se pravi ločitev zakonodaje, izvršne oblasti in sodstva, ter svoboda mišljenja in govora. To pomeni tudi večstrankarski sistem, prisotnost svobodnih pluralističnih medijev in seveda dosledno spoštovanje človekovih pravic.

Ob 70. obletnici pakta Hitler-Stalin in nemškega napada na Poljsko 1. septembra letos

se je pokazalo, da se zgodovinske interpretacije dogajanja še vedno močno razhajajo. Ruska in poljska interpretacija druge svetovne vojne si diamentralno nasprotujeta. Pred spominsko slovesnostjo v Gdansku (Danzig) 1. septembra letos je bil močan medijski spopad med Poljsko in Rusijo o krivdi v drugi svetovni vojni. Medtem ko je večina v Rusiji prepričana o tem, da je bil pakt Hitler-Stalin upravičen, ker so se zahodne demokracije z Nemčijo v Münchnu leta 1938 sporazumele in Sovjetska zveza ni imela druge izbire, kot da s tem, da sama podpiše sporazum z Nemčijo, skuša preprečiti nemški napad, so javnomnenjske ankete na Poljskem pokazale, da večina šteje Sovjetsko zvezo med agresorje druge svetovne vojne. Ker je obstajala nevarnost, da bo na proslavi v Gdansku prišlo do škandala, je ministrski predsednik Vladimir Putin dan prej v "Pismu Poljakom" v poljskem časopisu *Gazeta Wyborcza* skušal nekoliko pomiriti duhove s tem, da je priznal, da je bil pakt Hitler-Stalin nemoralen in "brez slehernega dvoma vreden obsodbe", obžaloval pa je tudi pokol več tisoč poljskih oficirjev v Katinskem gozdu (Katyn), ki ga je izvedla Rdeča armada. V Gdansku sta potem premier Vladimir Putin in poljski premier Donald Tusk na skupni tiskovni konferenci napovedala, da se interpretaciji zgodovine sicer še naprej razhajata, da pa sta se obe strani dogovorili, da bosta problematiko skupaj analizirali. Tusk je še dodal, da bosta v ta namen na Poljskem in v Rusiji ustanovljena posebna skupna raziskovalna inštituta.

Pravzaprav Putinove besede ne vsebujejo nič novega. Po oceni *Frankfurter Allgemeine* niso več kot "prijazna embalaža".<sup>1</sup> Sicer je, potem ko je govoril o tem, da je usoda ruskega naroda zaradi totalitarnega režima zaznamovana in da ruski narod predobro razume čustva Poljakov v zvezi s Katinom, res izjavil, da je potrebno na obeh straneh spomin na žrtve tega zločina ohraniti, kar je nekaj novega, saj je vojaško sodstvo zadnja leta zavračalo vsak poskus sodnega preganjanja z argumentom, da so množične ustrelitve ustrezale takratnemu pravnemu sistemu. V isti sapi pa je Putin obdolžil "zahodne demokracije", torej Veliko Britanijo in Francijo, da so v Münchenskem sporazumu 29. septembra 1938, ki ga je britanski premier Chamberlain označil kot "peace of our time", skušali Hitlerjevo agresijo preusmeriti na vzhodno Evropo in s tem onemogočili pravočasno oblikovanje skupne fronte proti fašizmu. Na tem mestu pa je potrebno opozoriti na to, da sta se ruski zunanji minister Litvinov in nemški veleposlanik von Schulenberg že leta 1938 dogovorila, da mediji v obeh državah ne bodo napadali Hitlerja oz. Stalina. Stalin je 10. marca 1939 izjavil, da zahodne sile želijo SZ naščuvati proti Nemčiji, "da bi sprožili konflikt, za katerega ni nobenih oprijemljivih razlogov". Ker pa je bil Litvinov bolj za zблиžanje odnosov z Veliko Britanijo in Francijo, ga je Stalin odstavil in imenoval 3. maja 1939 za novega zunanjega ministra Molotova, ki mu je slepo sledil. Hitler je 15. in 16. marca zasedel še ostali del Češkoslovaške (Rest-Tschechi). Bila so tudi pogajanja med Veliko Britanijo, Francijo in SZ. Stalin, ki Hitlerju gotovo ni zaupal, je hotel imeti odprte vse opcije. A ker je zahteval, naj mu zahodni zaveznici dovolita prost prehod skozi Poljsko in Rumunijo, če bo Nemčija napadla SZ, in sta Velika Britanija in Francija to odklonili, so se pogajanja zavlekla. Vsega tega Putin ni povedal.

Putin je obsodil tudi Poljsko, ker je že leta 1934 s Tretjim rajhom podpisala nenapadalni pakt, kot da bi bilo to isto kot pakt, ki ga je Sovjetska zveza sklenila z Nemčijo. Po Putinu so si vse strani oprtale krivdo, oz. kot se je on izrazil, zagrešile napake, zato si ne more nihče enostransko izbrati samo rozin. Za vzgled naj bi bili Poljski in Rusiji nemško-francoska in nemško-poljska sprava, pri tem pa ni niti z besedico omenil, da je bil predpogoj za tako spravo nemško priznanje krivde za zločine med drugo svetovno vojno. Putin je skušal rusko krivdo postaviti na isto raven kot poljsko, češ da ima tudi poljska zgodovina v 20. stoletju temne pege. Nato je predlagal, naj obe strani premagata breme nezaupanja in predsodkov iz preteklosti. Zgodovine se ne da spreminjati po politični konjunkturi, je še dodal, s čimer je seveda indirektno obsodil težnje v baltskih deželah, na Poljskem in v Ukrajini, da bi stalinistični zločini dobili mesto v evropski zavesti.

Dejansko pa se to, kar Putin obsoja, dogaja danes prav v Rusiji, in sicer čisto v tradiciji komunističnega režima od začetka naprej, ko so spreminjali zgodovinske knjige, brisali neljube osebe celo s fotografij, tajili določena dokazljiva dejstva oz. ponarejali prikaze dogodkov. Tako so npr. dolga desetletja do prevrata trdili, da so oficirje v Katinskem gozdu ubili Nemci. Prišlo je do pravih absurdov, ker so nekateri, ki so bili nekoč na oblasti, naenkrat padli v nemilost oz. podlegli v čistkah in so potem brez sledu izginili s fotografij in zgodovinskih knjig, če pa to ni bilo mogoče, so čez noč dobili diametralno nasproten obraz. Po vojni je Stalin sicer priznal napake, obenem pa je kreiral zgodovinski mit o vlogi Sovjetske zveze med drugo svetovno vojno kot največje nasprotnice fašizma in nacizma. Hruščov je deset let pozneje, leta 1956, obračunal s Stalinom in izpostavil njegovo odgovornost za sovjetski vojaški poraz leta 1941. Ko je prišel Brežnjev leta

1964 na oblast, je Stalina takoj postavil ponovno na pedestal. Kritika Stalina in njegovih voditeljskih sposobnostih je veljala za izdajo. In Sovjetska zveza je veljala za miroljubno državo. Niso samo na novo pisali zgodovinskih knjig, cenzurirali so tudi memoarsko literaturo.

V prevratnem času so zgodovinska dejstva zopet prišla na površje, slišale so se jasne besede o stalinističnem terorju, Sovjetska zveza je naenkrat priznala obstoj tajnega protokola, po katerem sta si Nemčija in SZ razdelili vzhodno Evropo na interesne sfere. Dokument sam je postal dostopen šele leta 1992. Decembra 1989 je sovjetski parlament pakt Hitler-Stalin obsodil. Generalni sekretar Mihail Gorbačov je priznal poboj poljskih oficirjev kot zločin in predal poljskemu predsedniku Jaruzelskemu dve škatli dokumentov. Danes se uradna interpretacija zgodovine zopet obrača nazaj, vloge Sovjetske zveze med drugo svetovno vojno ponovno naj ne bi kritično preučevali. Sicer ne more več negirati obstoja pakta in tajnega protokola, vendar Moskva skuša opravičiti okupacijo vzhodne Evrope med 2. svetovno vojno. Ruski predsednik Dimitrij Medvedjev je v začetku leta ustanovil komisijo, ki naj bi se bojevala proti "ponarejanju zgodovine". Preprečevala naj bi zgodovinopisje, ki škoduje ruskemu narodu - z drugimi besedami, ki kritično presoja in analizira 2. svetovno vojno in vlogo Sovjetske zveze. Rusija je ostro nasprotovala resoluciji, ki obsoja totalitarizme, nasprotovala je vsaki primerjavi komunizma z nacionalsocializmom - in seveda temu, da bi prav 23. avgust postal dan, ki naj bi spominjal na žrtve nacionalsocializma in komunizma. Zunanje ministrstvo je celo zahtevalo, naj se izda nova resolucija, ki poudarja odločilno vlogo Sovjetske zveze pri zmagi nad nacionalsocializmom. Ob obletnici začetka vojne je ruska zunanjepolitična obveščevalna služba izdala priročnik tajnih dokumentov,

ki naj bi dokazal, tako upokojeni KGB generalmajor Lev Sozkov, da SZ ni imela druge izbire, kot da podpiše pakt o nenapadanju, ker sta Velika Britanija in Francija podpisali sporazum, ki je potrdil Hitlerjevo razdelitev Češkoslovaške. S paktom Hitler-Stalin pa da si je SZ kupovala čas, potem ko je Zahod izdal Stalina. Estonija, Litva in Latvija naj bi prostovoljno privolile v sovjetsko dominacijo in zato ni moč govoriti o okupaciji teh dežel. Te trditve so naletele na ogorčenje v baltskih državah, označili so jih za sramotne in spomnili na stotisoče umorjenih in poslanih v gulage. Ta publikacija naj bi tudi potrdila, da je bila Poljska uničena zaradi kratkovidnosti poljskih politikov. Usodno naj bi bilo, da sta Pilsudski in njegov zunanji minister kooperirala z Nemčijo. Poljska je preprečila, da bi se Nemčija znašla med dvema frontama - na eni strani Francija in Velika Britanija, na drugi SZ. V resnici pa je bil vzrok, da do tega ni prišlo, zahteva SZ, da lahko nemoteno s svojo vojsko vkoraka na Poljsko.

Toda tudi na Zahodu zahteva kritično zgodovinopisje marsikateri popravek. Po tim. *political correctness* je nacionalsocialistični sistem nekaj absolutno drugega kot komunistični, zato se prepoveduje vsaka primerjava. Komunizem naj bi bil največji sovražnik fašistične ideologije. Pod to pretvezo so si komunisti prisvojili pridevek "antifašist". Dejstvo je, da je Sovjetska zveza začela drugo svetovno vojno na strani nacistične Nemčije in da je bila nemška zaveznica dve leti. Sovjetska zveza torej ni stopila v drugo svetovno vojno 22. junija 1941, temveč že leta 1939. Nemčija je 1. septembra 1939 napadla Poljsko, Sovjetska zveza pa je zasedla del Poljske 17. septembra. Sovjetska zveza je potem leta 1940 zasedla in priključila baltske države Estonijo, Latvijo in Litvo ter napadla še Finsko, ki pa se je zoperstavila. Za vse to je bil podlaga pakt Hitler-Stalin oz. pakt Ribbentrop-Molotov



- poimenovan po zunanjih ministrih - o ne- napadanju, ki je bil podpisan za 10 let, de- jansko pa je trajal do Operacije Barbarossa 22. junija 1941, torej do nemškega napada na SZ. Podpisala sta ga 24. avgusta (z datumom 23. avgusta) 1939 nemški zunanji minister Joachim von Ribbentrop in ljudski komisar za zunanje zadeve Vjačeslav Mihajlovič Mo- lotov v Stalinovi prisotnosti. Prisoten je bil tudi nemški poslanik Friderich-Werner Graf von Schulenburg. 28. septembra pa je bil podpisana še manj znana t. i. "Mejna in pri- jateljska pogodba" ["Grenz- und Freundschaftsvertrag"]. Oba sporazuma sta imela tudi tajni dodatni protokol, ki je določal interesna območja obeh držav. Praktično je predvideval medsebojno podporo obeh držav pri okupa- ciji sosednih ozemelj. Stalinu naj bi pripa- dal vzhodni del Poljske, Litva, Latvija, Esto- nija, Finska, Besarabija, Hitlerju pa Poljska do rek Narev, Visla in San.

Sodelovanje obeh držav je bilo zelo obširno na vseh mogočih področjih. Podpisali sta tri gospodarske sporazume - pogajanja so se začela že aprila 1939 -, tako da lahko danes rečemo, da je Sovjetska zveza financirala Nemčiji za- četek vojne, ker je pomagala oborožiti Nem- čijo. Nemška vojna industrija je bila izredno

odvisna od surovin, ki jih sama ni imela. Iz Sovjetske zveze je uvozila 40 % nafte, 30% ni- klja, 70 % fosfata. Sovjetska zveza ni prispevala samo lastnih surovin, uvažala je tudi surovine za Nemčijo, ker tega Nemčija zaradi angleš- kega bojkota ni mogla uvoziti sama. Preko Sovjetske zveze so Nemci uvažali kovine in druge surovine z vsega sveta.<sup>2</sup>

Čez noč je SZ preusmerila vse komuni- stične partije. Konec septembra je bila direk- tiva iz Moskve: „*Danes v ospredju ni borba proti fašizmu, temveč tista proti kapitalizmu.*“ V slepi pokornosti so komunisti sledili tem smernicam. Stalin je nemške komuniste brez nadaljnega predal gestapu. Tudi Judje, ki so bežali v Sovjetsko zvezo, so bili deporti- rani v taborišča v Sibiriji.

Nemško okupacijo so spremljali množični umori, deportacije, koncentracijska taborišča, genocid, preganjanje, zaničevanje človeko- vih pravic, sovjetsko prav tako.

- 
1. Reinhard Veser, „Freundliche Verpackung“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2. 9. 2009.
  2. Thierry Wolton, *Rot-Braun. Der Pakt gegen die Demokratie von 1939 bis heute*, Aus dem Französischen von Hainer Kober, Hoffmann und Campe, Hamburg 2000.

## Benedikt XVI. Okrožnica Ljubezen v resnici Vsebinski poudarki

### 1. Nekaj uvodnih misli

Pred nami je tretja okrožnica papeža Benedikta XVI. *Ljubezen v resnici (Caritas in veritate)*. Prvi dve *Bog je ljubezen* (2005) in *Rešeni v upanju* (2007) imata izrazito teološko vsebino, čeprav jima ne manjka niti antropološko-družbene, ki je značilnost nove. Vendar tudi pri novi okrožnici ne smemo prezreti teoloških izhodišč, ki bodo v besedilu ovrednotena.

Cerkvena in družbena javnost je okrožnico pričakovala že prej. Po nekaterih neuradnih informacijah naj bi izšla ob 40-letnici okrožnice Pavla VI. *O delu za razvoj narodov (Populorum progressio, 1967)*. Njeno sporočilo naj bi nadaljevala glede na sedanje svetovne razmere. Nekaj vsebinskih zasnov in utrinkov nove okrožnice je bilo čutiti že v letošnji novoletni poslanici Benedikta XVI. *Z odpravljanjem revščine gradimo mir* (CD-Nova serija II, Ljubljana 2008).

Čeprav okrožnico prištevamo k dokumentom, ki obravnavajo družbena vprašanja, pri naša prvenstveno antropološke prvine, ki zadevajo človeka in družbo. Človek (oseba - persona) je nosilec, dejavnik in cilj vsega družbenega življenja. Čeprav je tudi družbeno bitje (ens sociale), ki v odnosu do druge-

ga spoznava in dopolnjuje sebe, ni zgolj del množice, v kateri bi se njegova individualnost izgubila. Družbeno vprašanje je v bistvu antropološko vprašanje; družbo moremo pravilno dojeti le na osnovi pravilnega razumevanja človeka, ki je v luči Božjega razodetja (Božjega načrta) Božja podoba, deležen osebnega dostojanstva in poklicanosti.

Očitek, da družbeni nauk Cerkve ponuja "tretjo" pot med kapitalizmom in komunizmom, ki jima danes prištevamo še liberalni kapitalizem, se je preživel. Cerkev se ne ukvarja s politiko, pač pa jo v duhu evangeljskega nauka navdihuje, da bo služila promociji človeka, se pravi uveljavitvi njegovega dostojanstva in poslanstva. Kot tak je družbeni nauk Cerkve sestavni del moralne teologije, ta pa obravnava človekovo individualno in družbeno razsežnost in dejavnost. Zato se okrožnica manj ukvarja z analizo in obsodbo sedanjega svetovnega stanja, ampak v duhu krščanske etike, utemeljene na zdravem razumu, evangeljskem nauku in svoji dvatisočletni izkušnji odpira poti v prihodnost.

### 2. Vsebinske zasnove in poudarki

Predstavitve vsebinske zasnove okrožnice ima namen prikazati glavna vprašanja, ki jih le-ta obravnava. Hkrati želi navesti nekaj najbolj žgočih in zanimivih segmentov, ki bi za-

služili podrobnejšo obravnavo. O tem kdaj drugič. Sledeč zasnovi okrožnice navajamo vsebino uvodnega in sklepnega dela ter šestih poglavij. Vsebinsko predstavitev povzemam po besedilu, ki je bilo na voljo družbenim občilom ob predstavitvi okrožnice v Vatikanu 7. julija 2009 (prim. Mednarodno oglaševalsko agencijo ZENIT, 7. julija 2009).

V uvodnih besedah je ljubezen označena kot temeljno vodilo (gibalo) družbenega nauka Cerkve. Vendar ljubezni ne razumemo vsi enako; prihaja do različnih tolmačenj, kdaj zelo subjektivnih in nasprotujočih si. Ljubezen brez opore v resnici se pogosto sprevrže v čustvenost, sentimentalnost. Družbeni razvoj potrebuje resnico, ki jo izražata dve načeli: načelo pravičnosti in skupnega dobrega (iustitia, bonum commune). Gre za etični kategoriji, ki morata v družbi (grško pólis) dobiti tudi institucionalizirano obliko (z zakoni in predpisi). Obe načeli sta v službi promocije človeka in družbe.

Prvo poglavje se navezuje na okrožnico Pavla VI. *O delu za razvoj narodov*, ki govori o celostnem razvoju vsega človeka in vsakega človeka. Načelo je postavil že 2. vatikanski koncil v *pastoralni konstituciji Cerkve v sedanjem svetu* (1965), okrožnica pa je spoznanja razširila in poglobila. Razvoj je prikazan kot "poklicanost" človeštva, ta pa je v bistvu presežna (transcendentna). Ima na-

mreč religiozno konotacijo: prihaja od Boga, k Bogu tudi usmerja človeka in njegove dejavnosti. Pristen razvoj ni v prvi vrsti materialnega, zunanega značaja, ampak duhovnega, ta pa ustvarja nove vezi med ljudmi in ovrednoti tudi zunanje oblike razvoja, nerazvitost pa je v prvi vrsti posledica pomanjkanja povezanosti in bratstva med ljudmi in narodi. Proces globalizacije nas sicer približuje drugemu, toda bratstva ne ustvarja. Pristen razvoj se na poseben način manifestira v spoštovanju in vrednotenju človeškega življenja, o čemer je Pavel VI. spregovoril v okrožnici *O posredovanju človeškega življenja (Humanae vitae, 1968)*.

Drugo poglavje obravnava razvoj in njegove dileme v sedanjem družbenem kontekstu. Navaja nekaj pomembnih področij. Razvoj, ki gleda le na osebno korist in zanemarija skupno dobro, je izraz sebičnosti in osebne revščine; zanemarija namreč celostni razvoj osebe in družbe. Čeprav je sodobni razvoj policentričen, se povečujejo razlike med bogatimi in revnimi. Korupcija se je udomačila v bogatih in revnih deželah; na raznih področjih se uveljavlja protekcionizem (pogojevanje uslug). Države marsikje zmanjšujejo pravice civilne družbe, vlogo sindikatov, socialne varnosti ipd. Na področju kulture se sicer uveljavlja izmenjava dobrin, toda prebujajo se kulturni eklekticizem,

ki teži k "homologizaciji" življenjskih stilov, izenačevanju kultur, relativizmu in izgubi identitete. Najbolj so ogrožena vitalna področja življenja: spoštovanje življenja od spočetja do naravne smrti, uveljavljanje protispočetvene in abortivne miselnosti kot znamenja (ali zahteve) razvoja ter pogojevanje pomoči revnim s sprejemanjem življenja nasprotujočih praks. Tudi spoštovanje verske svobode je pogoj za resnični razvoj, temu pa nasprotujeta fundamentalistični terorizem ter širjenje ateizma, ki prinašata duhovno in človeško obubožanje. V sedanjih razmerah je pomembno, da je vsem ljudem omogočen dostop do dela, da so zagotovljene pravice iz tega naslova, kar mora omogočiti globalizirana družba.

Tretje poglavje ima pomemben naslov: Bratstvo, ekonomski razvoj in civilna družba. Misli so osredotočene na izkustvu daru, zastonskosti, ki v svetu produkcije in tržnega gospodarstva ni ustrezno ovrednotena. Bogastva narave in človeškega uma pripadajo vsemu človeštvu. V tem smislu je treba razumeti že znane pozive papežev glede odpisa dolgov nerazvitim deželam. Načelo zastonskosti je utemeljeno na dejstvu, da je prejemanje pred dajanjem, da je človek najprej deležen izkustva ljubezni, da bi jo lahko posredoval drugim. Trg ne sme postati prostor (pre)moči bogatih in uspešnih nad revnimi; tudi trg

je treba socializirati, počlovečiti, civilizirati. To je mogoče doseči z upoštevanjem načel solidarnosti in medsebojne vzajemnosti na raznih ravneh: trga, države in družbe. Tržno gospodarstvo in globalizacija družbe ne uresničujeta svojih ciljev zgolj na družbeno-ekonomskem področju, ampak predvsem na področju ljubezni, ki korigira razne družbene disfunkcije.

Četrto poglavje obravnava razvoj narodov, dolžnosti in pravice ter vprašanje okolja. Revni narodi, ki jim pogosto primanjkujejo osnovna sredstva za življenje, kot sta hrana in voda, imajo pravico do dobrin, ki jih imajo drugi v izobilju. Pravice in dolžnosti sodijo med etične kategorije, ki so med seboj povezane, sicer zaidemo v napačne vzgojne in življenjske modele. Za pravilen razvoj in njegovo usmeritev gospodarstvo potrebuje etična načela, etiko, ki je prijateljica človeku. Z razvojem je tesno povezano tudi demografsko vprašanje, ki ga ni mogoče razlagati v smislu dosedanjega pristopa, da demografska rast ovira razvoj. Sedanje stanje kaže ravno nasprotno: odprtost za življenje je vir družbenega in ekonomskega razvoja, ki ga ustvarja družina v etični odgovornosti, ne pa ovira za razvoj. Tudi okolje (vse stvarstvo) je v duhu razodetja Božji dar človeku in človeštvu. Bogate dežele morajo zmanjšati porabo in iskati obnovljive vire ener-

gije. Od vseh, bogatih in revnih, se zahteva nov stil življenja, ki se ne bo vdajal hedonizmu in porabništvu. V času globalizacije je še kako potrebno mednarodno sodelovanje, prav tako prenova mednarodnih struktur, ki se bodo osvobodile birokratskih postopkov in potratnih vzorcev ravnanja z dobrinami. V duhu humane ekologije je treba absolutno spoštovati spočeto življenje in pravico do naravne smrti. Takšna ekologija je tudi garancija za pravilno vrednotenje varovanja okolja.

Peto poglavje govori o sodelovanju človeške družine, ki je tako po Božjem načrtu kot naših prizadevanjih cilj vsega (celostnega) razvoja. Na tem področju lahko veliko prispeva krščanska vera, če dobi svoje mesto v družbenem življenju. Če, nasprotno, družba ovira ali prepoveduje njeno delovanje, s tem kaže zavirajočo in nasilno držo; onemogočena sta dialog in sodelovanje. V družbenem življenju je treba upoštevati načelo subsidiarnosti, ki preprečuje razraščanje paternalizma in odvisnosti od države oziroma bogatih. Pri tem imata vzgoja in izobraževanje pomembno vlogo; prizadevata si namreč za celovit razvoj osebe, ki je sposobna kljubovati nezdravim oblikam ponudb, kot je na primer seksualni turizem, ki ponižuje človeka na raven predmeta; zanj so odgovorne dežele proveniencie in destinacije. Ne gre zanemariti tudi na-

raščajočih migracij in delavstva. Vprašanj ne more rešiti posamezna dežela; potrebni so skupni napor držav in delodajalcev, ki v spoštovanju delavca, ne pa v njegovem izkoriščanju, delo podredijo celostnemu razvoju osebe. Prav tako je potrebna prenova svetovnih institucij (Združenih narodov) ter navzočnost učinkovite "svetovne politične avtoritete", ki bo uveljavljala načelo subsidiarnosti in solidarnosti.

Šesto poglavje obravnava povezavo med razvojem in tehniko (tehnologijo). Le-ta ni nekaj absolutnega; ne sme prevladati nad človekovo etično odgovornostjo. Napačno bi bilo, če bi v času globalizacije prevladala nova, tehnična ideologija, ki jo na svoj način podpirajo družbena občila; le-ta morajo biti v službi promocije osebe in družbe. Vprašanja tehnike se zaostrejejo zlasti na področju bioetike, kjer se uveljavlja človekova (samo)zavest, da je vse, kar lahko stori, tudi dovoljeno, tako na primer eksperimentiranje z embriji, kloniranje ipd. Področje bioetike je eno najbolj občutljivih in vnovič potrjuje začetno izhodišče, da je današnje družbeno vprašanje v resnici antropološko vprašanje; človek, njegova duhovna podoba in bolj človeška družba sta osnovni cilj vsega prizadevanja. Tako se pokaže, da mora imeti razvoj pred očmi poleg materialnega stremljenja tudi in predvsem duhovne raz-

sežnosti. Pri tem ga morata voditi dve načeli: strokovnost in etika.

Sklepni del spodbuja kristjane, da razvoj potrebuje njihovo molitev. Ta jih usposablja za pomemben prispevek k razvoju današnjega sveta. Spodbuja jih tudi k dejavni ljubezni, odpovedi sebi, sprejemanju sočloveka, k prizadevanju za pravičnost in mir.

### 3. Refleksija o nekaterih segmentih

Ob koncu navajam nekaj področij, ki jih okrožnica odpira in so - po mojem osebnem prepričanju - vredna vnovičnega premisleka in nadaljnega poglobljanja. Vsekakor je potreben študijski pristop, ki ga besedilo, kakršno je ta okrožnica, zahteva.

1. Naslov okrožnice "Ljubezen v resnici" povezuje pomembni Božji in človeški stvarnosti v korelacijo in enoto. Zapisano je, da je "Bog ljubezen" (1 Jn 4,9), da je Kristus o sebi rekel "Jaz sem pot, resnica in življenje" (Jn 14,6). Dovolj za teološko razmišljanje, ki mu v času zemeljskega bivanja ne bomo prišli do konca. Povezava (sintagma) med ljubeznijo in resnico vsebuje tudi antropološke prvine: ljubezen izraža človekovo najglobljo težnjo po srečanju (komunikaciji) in edinosti z drugim, resnica pa je vrednota, ki jo človeški razum nenehno išče. Prva, ljubezen, močneje poudarja subjektivno, druga, resnica, pa objektivno stvarnost. Sve-

to pismo pozna tudi drug pomenski vrstni red in etično zahtevo, ko pravi, da moramo "ostati v resnici", da bomo tako "v ljubezni v vsem rasli k njemu, ki je glava, Kristusu" (prim. Ef 4,15). Izkustvo potrjuje, da mora biti tudi resnica izražena v ljubezni, sicer je drugi težko sprejema. Kakor velja načelo ljubezen v resnici, velja tudi načelo resnica v ljubezni.

2. Vera je božji klic, na katerega človek odgovarja s svojim sprejemanjem ali zavračanjem. Tudi skrb za celosten razvoj osebe in družbe je klic ("poklicanost"), ki ga človek in človeštvo sprejemata kot nalogo, spoznavati, napredovati, dopolnjevati ... sebe, družbo in stvarstvo. Kar se tiče teološkega vidika razvoja, se krščanstvo sklicuje na svetopisemsko navedbo: "Rodita in se množita ter napolnita zemljo; podvrzita si jo ..." (1 Mz 1,28). V tem smislu koncil spodbuja kristjane, "naj se vneto trudijo za vestno spolnjevanje svojih zemeljskih dolžnosti in naj se v tem dajo voditi duhu evangelija ... Po veri je spolnjevanje teh dolžnosti v skladu s poklicem, v katerega je kdo poklican, še bolj stroga obveza." (CS 43.) Duh evangelija je pri tem ne samo zanesljivo vodilo za odgovorno ravnanje, ampak tudi zagotovilo, da bodo človekova prizadevanja z Božjo pomočjo obrodila duhovne in zunanje sadove.

3. Med vero in razumom, razvojem in dvomom o njegovi smiselnosti obstaja v sodobni

miselnosti neka korelacija. Nekateri tako povzdigujejo moč razuma in znanosti, ki bosta odgovorila na vsa vprašanja z ene strani, da zanikajo vlogo vere z druge. Podobno se dogaja glede vrednotenja razvoja: nekateri so prepričani v njegovo vse-odrešujočo moč in obljublajo raj na zemlji, drugi zavračajo razvoj, ki naj bi bil kriv tolikih napetosti med ljudmi, porušene harmonije med človekom in stvarstvom. Janez Pavel II. v okrožnici *Sijaj resnice* (*Veritatis splendor*, 1994) brani razum, ki človeka spodbuja k iskanju resnice in omogoča njeno globlje spoznanje. Zanikanje narave in moči razuma pomeni zanikanje spoznanj, znanosti in dosedanjih prizadevanj človeštva na tem področju. Pavel VI. in Benedikt XVI. pa s svojima okrožnicama *O delu za razvoj narodov* in *Ljubezen v resnici* branita pomen in upravičenost razvoja pred tistimi, ki v njem vidijo le negativne posledice, zato resignirano zavračajo razvoj in zagovarjajo ekologizem (roke proč od narave!). Nekateri zaradi tega pogosteje kot v preteklosti zagovarjajo relativizem ali celo "diktaturo relativizma" kot prevladujočo miselnost človeka, ki je podvomil v lastno naravo, sposobnost in delo. Iskanje resnice, ki vključuje razum in vero, prizadevanje za razvoj, ki upošteva vsega človeka in vse človeštvo, ne ustvarja napetosti, še manj nasprotij, ampak harmonijo, ki ustreza

Božjemu načrtu ter človekovim prizadevanjem in pričakovanjem.

4. Čeprav nova okrožnica spada v vrsto socialnih okrožnic, se dotika mnogih področij človekove eksistence in družbenega dogajanja. V luči evangeljskega nauka bomo v njej našli antropološke, teološke in etične osnove za zanesljivo orientacijo na družbenih, gospodarskih, političnih, vzgojnih, bioetičnih, kulturoloških in drugih področjih. Zasnova okrožnice je bila najbrž narejena pred izbruhom svetovne gospodarske krize, ki so jo nekateri strokovni krogi že napovedovali. Sodelavci in svetovalci pri pripravi okrožnice pa so nedvomno zaznavali predvsem etično praznino, ki ni mogla ostati brez negativnih posledic v globaliziranem svetu. V okrožnici bomo zaman iskali statistične podatke in analize, ki polnijo računalniške programe in police raziskovalnih ustanov. Tudi obsodb preživelih ideoloških in političnih sistemov v njej ne bomo zaznali, še manj napovedi za prihodnost. Vendar bomo našli vizijo prihodnosti, ki brez oklevanja zareže v sedanje stanje, v katero je človeštvo zašlo, ker ni ravnalo v skladu z ljubeznijo, ki ustvarja med ljudmi vezi solidarnosti in bratstva, in resnico, ki vodi človekovega duha k modremu in odgovornemu ravnanju. Slednje pa mora slediti novemu binomu: strokovnosti in etiki.

Rafko Valenčič

**John Dewey**  
**Skupna vera**

Mengeš: Ciceron, 2008,  
107 strani.

John Dewey (1859-1952) je eden najvidnejših predstavnikov ameriškega pragmatizma, filozof in psiholog, ki je svojo teorijo vseskozi preverjal v praksi, v družbenem angažmaju, predvsem na področju vzgoje in izobraževanja. Znan je njegov stavek, da predmet filozofije ni filozofija, ampak "težave ljudi". Lani je pri založbi Ciceron izšel prevod njegovega krajšega dela iz leta 1934, kjer se ukvarja z vprašanjem religije in religioznega, z naslovom *A Common Faith*, "Skupna vera" (s predgovorom Lenarta Škofa in spremnim besedilom Douglasa R. Andersona: *Prebujanje v vsakdanjem: doživljanje religioznega v ameriški filozofski tradiciji*).

Za Deweya je ključni problem sodobnega položaja religije v njeni tradicionalni povezanosti z nadnaravnim, ki jo sprejemajo tako njeni zagovorniki kot tudi kritiki iz vrst ateizma in racionalizma. Zato naredi ločnico med religijo (oz. religijami, ki so v svoji mnogovrstnosti nezvedljive na enotni imenovalec) in religioznim, ki pa ni posebna vrsta izkušnje, ampak kvaliteta ali element, ki je lahko prisoten v vsakršni (vsakdanji) izkušnji. Religiozno je zanj učinek, ki nastopi vsakokrat, ko izkušnja v nas sproži

trajne spremembe, ki se nanašajo na celoto sebstva in sveta (ta je sama po sebi idealna, saj ne obstaja v empiričnem svetu). Pri tem religija ni vzrok teh sprememb, ampak velja, da "ko zaradi katerega koli vzroka in s pomočjo katerega koli sredstva ta učinek dejansko nastopi, ima religiozen pomen in funkcijo" (str. 27).

Učinek religioznega je sledenje idealnemu cilju, ki nima podlage v obstoječi stvarnosti (kot trdi idealizem), ampak v življenjskem svetu nastopa zgolj v možnosti. Uresničevanja ideala človek ne more nadzorovati, kar pa ne pomeni, da nam preostane le še vera v nadnaravno in v posebne kanale dostopa do resnice, ki nam jih skušajo posredovati posamezne religije. Dewey zato zagovarja pluralnost dostopov do uresničevanja idealnih ciljev. Religiozne vrednote je potrebno osvoboditi vseh nebistvenih elementov, ki jih omejujejo na neko specifično delovanje in intelektualno prepričanje. To je tudi razlog, zakaj Dewey šteje za nujno, da prekinemo s zahtevami posameznih religij po monopolnem položaju v odnosu do religioznosti in dostopa do uresničevanja idealnih ciljev, to je, da se predstavljajo kot "poseben in odmaknjen kanal dostopa do resnic" (str. 39).

V tej luči lahko gledamo tudi na spor med "resnicami vere" in znanostjo. Postopen umik posameznih verskih po-

stavk nam kaže, da stvarnost religioznega ni povezana z intelektualnimi vsebinami religij. Napredek znanosti vedno bolj zapolnjuje področja, prej pridržana verskim resnicam. Danes ostaja za nas veljavna le še znanstvena metoda: "K resnici vodi samo ena gotova pot - pot potrpežljive, kooperativne raziskave, ki deluje z opazovanjem, poizkusom, zapisom in nadzorovanim premislekom" (str. 41). Zato ni sprejemljiv noben skupek nespremenljivih prepričanj več, saj ne moremo trditi, da za njimi stoji neko posebno območje realnosti (ta predpostavlja dualizem naravno - nadnaravno). Namesto tega Dewey predlaga, da v objektivnih religijah vidimo simbole idealnih vrednot.

Iz tega lahko že vidimo, da v besedi "Bog" po Deweyu ne smemo videti posebnega Bitja, ampak "enotnost vseh idealnih smotrov, ki nas prebujajo k hotenju in delovanju" (str. 49). Potrebno je doseči ločitev Boga (ideala) od dejstva obstoja, ki mu ne pridoda ničesar (razen moči za manipulacijo). Idealni smotri so dejanski ravno kot smotri, kot gonila v posameznikih, ustanovah in njihovih dejanjih. Pri ideji božanskega gre za ravnovesje med idealom (kot domišljijским zasnutkom možnosti) in njegovim utelešenjem v delovanju: "aktivni odnos med idealnim in dejanskim je tisti, kateremu bi dal ime 'Bog'" (str. 57). Ime je pri tem pogrešljivo, nepo-

grešljiva pa je ideja, ki jo vsebuje, ideja delujoče združenosti idealnega in dejanskega. Ločitev idealov od obstoja v posebnem območju realnosti tako prinaša po eni strani spoznanje, da so spremenljivi, odvisni od zgodovinsko določenih razmer, po drugi strani pa jih osvobaja povezanosti z nadnaravnimi in s tem podvrženosti iluzijam, kar jim daje večjo moč udejanjanja v človeških prizadevanjih.

Še večji vpliv kot znanost pa ima na današnji položaj religije premik v tem, kar Dewey imenuje "družbeno središče gravitacije". Članstvo v cerkvah je iz stvarnosti, v katero se rodimo, postalo prostovoljna izbira, s tem pa se je odprl prostor za širitev in pluralizacijo združenj, ki delujejo za iste cilje izven zamejenih okvirov posameznih religij. Pod vplivom razvoja znanosti in tehnike ter posledičnega razvoja družbe so se spremenili sami "pogoji, pod katerimi se ljudje srečujejo in skupaj delujejo" (str. 66), oziroma vsakdanja družbena praksa. Družbena funkcija religije se je spremenila v skladu s postopno sekularizacijo elementov družbe, ki so bili pod njenim okriljem. Porast sekularnega področja predstavlja premik zanimanja k naravnim dobrinam, ki se v optiki religij kaže kot odmik od religioznega, izenačenega z nadnaravnim. Vendar ta proces pomeni izgubo (cerkva) ali dobiček (sekularne družbe) le z vidika dua-

lističnega ločevanja med religijskim in sekularnim. Dewey v zgodovini izpostavi tri stopnje rasti. V prvi so naravni človeški odnosi pojmovani kot skvarjeni in potrebni nadnaravne pomoči; v drugi je prepoznano ujemanje med naravnimi in nadnaravnimi vrednotami (v liberalni teologiji). Tretja stopnja predstavlja spoznanje, da so nadnaravne vrednote idealizacija naravnih odnosov, s tem pa se lahko dokončno osredotočimo na negovanje in širjenje vrednot naravnega človeškega občevanja, ki so nosilke idealnih smotrov in s tem religioznosti. V pojmu religioznega kot kvalitete izkušnje ločevanja med profanim in sakralnim ni več mogoče utemeljiti. Dejanska izguba moči institucij religije je zato za Deweya pozitiven premik k večji osebni zavzetosti in prizadevanju.

Preusmeritev človeških prizadevanj z nadnaravnih ciljev na naravne vrednote prenaša moč religiozne inspiracije na razvoj družbene inteligence, ki šele lahko pripelje do izboljševanja institucij in družbenih struktur, ker se ne izgublja v sklicevanjih na nadnaravno rešitev. Poudarjanje neučinkovitosti človeškega prizadevanja tako služi zgolj ohranjanju družbenih razmerij moči, ki ovirajo razvoj in delovanje družbene inteligence. Slednjo Dewey pojmuje neintelektualistično, kot vpeto v delovanje, povezano s strastjo po pravičnosti in željo po varnosti. Tak-

šna "strastna inteligenca" (str. 79) je dejansko religiozna gorečnost, usmerjena na izboljševanje medosebnih odnosov.

Kaj to pomeni za religiozne institucije? "Prenos idealizirajoče domišljije, misli in čustvovanj v območje naravnih medčloveških odnosov ne pomeni uničenja cerkva, ki danes obstajajo. Ponudil bi jim predvsem sredstva za obnovo vitalnosti." Prevzem vrednot, ki se dotikajo celote človeških prizadevanj, bi obogatil njihovo življenje: "Na ta način bi cerkve zares lahko postale katoliške" (str. 82). To pa je mogoče le z opustitvijo zahteve po "ekskluzivni in avtoritativni poziciji" ali monopolnem položaju glede dostopa do idealnih ciljev.

Sodobni razvoj lahko pojmuje bodisi kot usihanje religioznih vrednosti bodisi kot priložnost za njihovo razširitev na novi podlagi. Naša vpetost v skupnost človeških dosežkov je vir vrednot, ki si jih polagamo kot prihodnje idealne cilje. Skupnost znanja ni večna in abstraktna podlaga, ampak enotnost "želja in smisla človeštva". Smo dolžniki nepretrgane človeške skupnosti, za katero prevzemamo odgovornost, tako da ohranjamo in širimo dediščino sprejetih vrednot. V tem je Deweyeva "skupna vera".

Dewey se torej na značilno pragmatističen način loteva religije z vidika njene funkcije v človeku, predvsem v njegovem družbenem življenju. Religioz-

nost pojmuje iz njenih učinkov v določanju vrednot za življenje skupnosti. Izgrajevanje človeštva kot najširše skupnosti idealnih smotrov zahteva tudi najširše poenotenje v delovanju naproti skupnim ciljem. Zato Dewey zavrača vsakršno monopolno zaprtost dostopa do teh najvišjih ciljev in išče skupno podlago v najbolj elementarnih medčloveških odnosih in prizadevanjih. Iz teh raste "skupna vera", ki pomeni skupno teženje k izboljšanju človekovega življenja na tem svetu. Znanstveni razum ima v njej zaveznico, ki

mu daje moč in zagon za postopni družbeni napredek.

Skupna vera je res vera brez "močnih" vsebin, brez takojšnjih odgovorov in napotkov za življenje. Ponuja pot dolgotrajnega, postopnega raziskovanja s skupnim naporom, ki se mu lahko pridružimo vsi. Lahko bi rekli, da nam Dewey v predstavljeni knjižici ponuja "minimum" religioznosti, ki pa ravno zato omogoča širino in inkluzivnost, ki so jo posamezni religijski sistemi mnogokrat žrtvovali za potrjevanje svoje lastne večvrednosti. Zares utelešena religioznost ne more

mimo povezovanja različnih pristopov k uresničevanju enotnega idealnega cilja, ki le tako lahko dejansko vstopa v svet. Dokončnemu odgovoru na vprašanje, kaj (ali Kdo) je ta poslednji, idealni cilj človeštva in človeka, se Dewey (morda namerno) izogiba. Ugovor proti njegovi skupni veri bi zato lahko bil, da se globina religioznosti ne izčrpa v horizontalni razsežnosti medčloveške skupnosti. Vendar širina ni nujno površinskost; tudi to nam dokazuje Skupna vera Johna Deweya.

Rok Blažič

**Irena Podobnik** je leta 2004 zaključila študij na Fakulteti za arhitekturo in na Akademiji za likovno umetnost, od takrat naprej dela kot arhitektka in še naprej slika. Svoja slikarska dela je predstavila na več samostojnih razstavah: na Fakulteti za arhitekturo (2001, 2002), v Zavodu sv. Stanislava (2004, 2006, 2007), v Galeriji Krka (2006). Trenutno se posveča materinstvu.

V svojem slikarskem ustvarjanju s pomočjo redukcije videnega in notranjega doživljajskega sveta preoblikuje vtise iz okolja v nove likovne kompozicije s poudarjeno strukturo in ploskovito obravnavo prostora.