

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Razprave

- | | |
|----------------------------|---|
| Janez Juhant | <i>Nasilje in sočutje v ideologijah in religijah ...</i> |
| Branko Klun | <i>Kršćanstvo pred izzivom ideologije in idolatrije</i> |
| Bojan Žalec | <i>Ljubezen kot enost mnogoterega</i> |
| Robert Petkovšek | <i>Paradokсно razmerje med vojno in mirom v mimetični teoriji</i> |
| Vojko Strahovnik | <i>Ideologija strahu in nova verska nestrpnost</i> |
| Stanko Gerjolj | <i>»Nasilni Bog« namesto nasilne ideologije</i> |
| Erika Prijatelj | <i>Religija, nasilje in spomin</i> |
| Mari Jože Osredkar | <i>Jan Assmann: monoteizem in nasilje</i> |
| Tomaž Erzar | <i>Sposobnost religij za razgradnjo ideologij</i> |
| Tadej Strehovec | <i>Slovenski jezik v razkoraku med jezikovno identifikacijo in jezikovnim nemirom</i> |
| Stanislav Slatinek | <i>Verska nestrpnost med zakonci</i> |
| Ana Martinjak Ratej | <i>Berdjajeva kritika izvorov religioznega nasilja</i> |
| Slavko Krajnc | <i>Liturgy and Tillich's theory of symbols</i> |
| Jernej Šilak | <i>Pomen svobode v krščanski in v sekularizirani družbi</i> |

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Letnik 74

2014 • 2

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

2

**Letnik 74
Leto 2014**

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2014

ACTA THEOLOGICA SLOVENIAE

1. **Mirjam Filipič**, Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik
2. **Lenart Škof**, Sočutje med religijo in filozofijo
3. **Peter Kvaternik**, Brez časti, svobode in moči
4. **Brigita Perše**, Prihodnost župnije
5. **Mojca Bertancel**, Nedolžna žrtev
6. **Mateja Demšar**, Dar odpuščanja
7. **Loredana Peteani**, Narodi v luči Božjega ljudstva in njihovo poslanstvo

ZNANSTVENA KNJIŽNICA TEOF

1. **Janez Juhant (ur.)**, Na poti k resnici in spravi
- s.n. **Edo Škulj (ur.)**, Slovensko semenišče v izseljenstvu
2. **Robert Petkovšek**, Heidegger-Index
3. **Janez Juhant (ur.)**, Kaj pomeni religija za človeka : znanstvena podoba religije
4. **Peter Kvaternik (ur.)**, V prelomnih časih
5. **Janez Juhant, Vinko Potočnik (ur.)**, Mislec in kolesja ideologij. Filozof Janez Janžekovič
6. **Miran Špelič OFM**, La povertà negli apoftegmi dei Padri
7. **Rafko Valenčič**, Pastoralna na razpotjih časa
8. **Drago Ocvirk CM**, Misijoni - povezovalci človeštva
9. **Ciril Sorč**, V prostranstvu Svete Trojice (Trinitas 1)
10. **Anton Štrukelj**, Trojica in Cerkev (Trinitas 2)
11. **Ciril Sorč**, Od kod in kam? (Trinitas 3)
12. **Tadej Strehovec OFM**, Človek med zarodnimi in izvornimi celicami
13. **Saša Knežević**, Božanska ojkonomija z Apokalipso
14. **Avguštin Lah**, Mi v Trojici (Trinitas 4)
15. **Erika Prijatelj OSU**, Psihološka dinamika rasti v veri
16. **Jože Rajhman (Fanika Vrečko ur.)**, Teologija Primoža Trubarja
17. **Nadja Furlan**, Iz poligamije v monogamijo
18. **Rafko Valenčič, Jože Kopeinig (ur.)**, Odrešenje in sprava, čemu?
19. **Janez Juhant**, Idejni spopad - Slovenci in moderna
20. **Janez Juhant**, Idejni spopad II - Katoličani in revolucija
21. **Bogdan Kolar**, Mirabilia mundi - potopis brata Odorika iz Furlanije
22. **Fanika Krajnc-Vrečko**, Človek v Božjem okolju
23. **Bojan Žalec**, Človek, morala in umetnost
24. **Janez Juhant, Bojan Žalec (ur.)**, Na poti k dialoški človeškosti
25. **René Girard**, Grešni kozel
26. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.**, Izvor odpuščanja in sprave
- s.n. **Christian Gostečnik**, Inovativna relacijska družinska terapija (sozaložništvo s FDI)
27. **Ciril Sorč**, Povabljeni v božje globine: prispevek k trinitarični duhovnosti
28. **Drago Karl Ocvirk**, Ozemljena nebesa
29. **Janez Juhant**, Za človeka gre
30. **Peter Sloterdijk**, Navidezna smrt v mišljenju
31. **Tomáš Halík**, Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju vere z nevero
32. **Janez Juhant**, Človek in religija
33. **Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.** Kako iz kulture strahu?
34. **Janez Juhant in Vojko Strahovnik, ur.** Izhodišča dialoga v sodobnem svetu
35. **Mari Osredkar in Marjana Harcet**, Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah
36. **Ivan Platovnjak, ur.** Karel Vladimir Truhlar: Pesnik, duhovnik, teolog
37. **Roman Globokar**, Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo
38. **Brigita Perše**, Cerkevni management v luči posvetnega
39. **Maja Lopert**, V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TEMA / THEME

- 157 RELIGIJE IN IDEOLOGIJE, MIR ALI NASILJE: POTI K LOKALNI/GLOBALNI PRAVIČNOSTI**
RELIGIONS AND IDEOLOGIES, PEACE OR VIOLENCE: PATHWAYS TOWARDS LOCAL/GLOBAL EMPATHY AND JUSTICE
- 157 Janez Juhant, Nasilje in sočutje v ideologijah in religijah in slovenska tranzicijska resničnost**
Violence and compassion in ideologies and religions, and Slovenian transitional reality
- 191 Branko Klun, Krščanstvo pred izzivom ideologije in idolatrije**
Christianity in the face of ideology and idolatry
- 201 Bojan Žalec, Ljubezen kot enost mnogoterega: kierkegaardovski pogled**
Love as unity of variety: a Kierkegaardian view
- 215 Robert Petkovšek, Paradokсно razmerje med vojno in mirom v mimetični teoriji: Girardova interpretacija Clausewitzevega dela *O vojni***
Paradoxical relationship between war and peace in the mimetic theory: Girard's interpretation of Clausewitz's work On War
- 235 Vojko Strahovnik, Ideologija strahu in nova verska nestrpnost**
Ideology of fear and new religious Intolerance
- 247 Stanko Gerjolj, »Nasilni Bog« namesto nasilne ideologije: pedagoški diskurz**
»Violent God« instead of violent ideology: a pedagogical discourse
- 259 Erika Prijatelj, Religija, nasilje in spomin**
Religion, violence and memory
- 271 Mari Jože Osredkar, Jan Assmann: monoteizem in nasilje**
Jan Assmann: monotheism and violence
- 281 Tomaž Erzar, Sposobnost religij za razgradnjo ideologij**
Religions capable of disintegration of ideologies
- 287 Tadej Strehovec, Slovenski jezik v razkoraku med jezikovno identifikacijo in jezikovnim nemirom**
The Slovenian language in a split between linguistic identification and linguistic unease
- 295 Stanislav Slatinek, Verska nestrpnost med zakonci**
Religious intolerance within married couples
- 305 Ana Martinjak Ratej, Berdjajeva kritika izvorov religioznega nasilja**
Berdyaev's critique of the origins of religious violence

RAZPRAVI / ARTICLES

311 Slavko Krajnc, Liturgy and Tillich's theory of symbols

Liturgija in Tillichova teorija simbolov

327 Jernej Šilak, Pomen svobode v krščanski in v sekularizirani družbi

The meaning of freedom in Christian and secularized society

OCENI / REVIEWS

**341 Lex victrix in caritate: Zbornik ob sedemdesetletnici p. Viktorja Papeža OFM
(Andrej Saje)**

346 John O'Malley, Prvi jezuiti (Peter Rožič)

POROČILO / REPORT

**349 Mednarodna konferenca o poklicni pastorali, Varšava, 3.–6. Julij 2014
(Stanislav Slatinek)**

Sodelavci in sodelavke / Contributors

Tomaž ERZAR

izr. prof. dr., za zakonsko in družinsko terapijo PhD, Assoc. Prof., Marital and Family Therapy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tomaz.erzar@guest.arnes.si

Stanko GERJOLJ

prof. dr., za didaktiko in pedagogiko religije PhD, Prof., Didactics and Pedagogy of Religion
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
stanko.gerjolj@teof.uni-lj.si

Janez JUHANT

akad. prof. dr., za filozofijo Acad., PhD, Prof., Philosophy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
janez.juhant@teof.uni-lj.si

Branko KLUN

izr. prof. dr., za filozofijo PhD, Assoc. Prof., Philosophy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
branko.klun@teof.uni-lj.si

Slavko KRAJNC

izr. prof. dr., za liturgiko PhD, Assoc. Prof., Liturgics
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
slavko.krajnc1@guest.arnes.si

Ana MARTINJAK RATEJ

prof. teologije in zgodovine, mlada raziskovalka B. A. in Education (Theology and History), Junior Researcher
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
ana.martinjak85@gmail.com

Mari Jože OSREDKAR

doc. dr., za osnovno bogoslovje in živa verstva PhD, Assist. Prof., Fundamental Theology and Religious Studies
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mari.osredkar.ofm@siol.net

Robert PETKOVŠEK

izr. prof. dr., za filozofijo PhD, Assoc. Prof., Philosophy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
robert.petkovsek@guest.arnes.si

Erika PRIJATELJ

doc. dr., za didaktiko in pedagogiko religije PhD, Assist. Prof., Didactics and Pedagogy of Religion
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
erika.prijatelj@teof.uni-lj.si

Peter ROŽIČ

dr., podoktorski raziskovalec, politologija PhD, Postdoctoral Research Scholar, Political Science
Santa Clara University, Department of Political Science
500 El Camino Real Santa Clara, USA – California 95053
prozic@scu.edu

Andrej SAJE

doc. dr., za cerkveno pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law
Fakulteta za poslovne vede, Katoliški inštitut Faculty of Business Studies, Catholic Institute
Ciril - Metodov trg 9, SI – 1000 Ljubljana
andrej.saje@rkc.si

Stanislav SLATINEK

doc. dr., za cerkveno pravo PhD, Assist. Prof., Canon Law
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Slomškov trg 20, SI – 2000 Maribor
stanislav.slatinek@guest.arnes.si

Vojko STRAHOVNIK

znanstveni sodelavec, doc. dr., za filozofijo PhD, Scientific Associate, Assist. Prof., Philosophy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
vojko.strahovnik@guest.arnes.si

Tadej STREHOVEC

doc. dr., za moralno teologijo PhD, Assist. Prof., Moral Theology
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tadej.strehovec@gmail.com

Jernej ŠILAK

univ. dipl. teol., doktorand UL BA in Theology, Doctoral Student
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
nejcsilak@gmail.com

Bojan ŽALEC

višji znanstveni sodelavec, izr. prof. dr., za filozofijo PhD, Senior Research Associate, Assoc. Prof., Philosophy
Teološka fakulteta, Univerza v Ljubljani Faculty of Theology, University of Ljubljana
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
bojan.zalec@guest.arnes.si

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 74 (2014) 2, 175—189

UDK: 21/29:343.615

Besedilo prejeto: 02/2014; sprejeto: 06/2014

Janez Juhant

Nasilje in sočutje v ideologijah in religijah in slovenska tranzicijska resničnost

Povzetek: Avtor izhaja iz človeka kot sodelujočega bitja, ki ga nasilje pohabi v njegovi človeškosti. Nasilje je resda sestavni del urejevanja družbe in tudi nasprotni pol oblasti, oboje pa si med seboj nasprotuje in se celo izključuje. Moderna je s sredstvi in ideologijami okrepila nasilnost, povzročila številne žrtve in za svoje opravičilo obremenila z »nasilnostjo« celo religije. Slovenska tranzicijska resničnost je presek teh razmerij, zato je zelo aktualna nujnost pravičnih procesov, ki so plod človeško osveščenih državljanov in urejene demokratične države, a to se zdi še vedno zahteven izziv za Slovenijo in za Slovence, obremenjene s totalitarno polpreteklostjo in z njenimi travmami.

Abstract: **Violence and compassion in ideologies and religions, and Slovenian transitional reality**

The author considers man as a cooperative being whose humanity is handicapped by violence. Violence is nevertheless a constitutive part of the formation of society and the opposite pole of authority; the two are mutually opposed and even exclusive. The modern era has by means of ideologies strengthened aggression, caused numerous victims and even charged religions with »aggression«, for its own self-justification. Slovenian transitional reality is an intersection of these relationships, which makes highly relevant the necessity of conciliatory processes that are the fruit of humanely conscious citizens and orderly democratic state, which still appear to be a highly tall order for Slovenia and Slovenians, who are burdened by the recent totalitarian past and its traumas.

Key words: man, dialog, modern era, Slovenia, religion, authority, ideologies, violence, revolution, reconciliation

1. Uvod: Človek – razpeto bitje

Človek je zapleteno sestavljeno bitje. To potrjuje naša vsakdanja človeška izkušnja in ugotavljajo tudi pristojni strokovnjaki. Ljudje nismo enovita bitja, am-

¹ Tematski sklop prinaša rezultate znanstvenih raziskav pri projektu Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiozija v kontekstu sodobne edukacije (P6—0269). Tematski sklop je uredil vodja projekta akad. prof. dr. Janez Juhant.

pak se v nas prepletajo raznoliki tokovi, ki jih strokovnjaki opredeljujejo kot polarnost človeka med končnostjo in neskončnostjo, med individualnostjo in socialnostjo, med jazom in svetom, med telesnim in duhovnim, med zunanjim in notranjim. Kljub temu človek lahko napetosti povezuje in v njih sebe ohranja in vzdržuje kot celostno bitje (Trstenjak 1976). Človek ima torej sposobnost, da se obrne k sebi in v obratu v svoje jedro poveže sebe in vse, kar ga obdaja. To je človekova odnosnost, v kateri se človek razodeva kot bitje, ki gre iz sebe k drugemu in se prek drugega vrne praviloma bogatejši k sebi. Prek drugega človek obrača k sebi tudi ves preostali svet in tako nad njim gospoduje in si ga prisvaja. Takšna razpetost pa vsebuje tudi nenehno nevarnost, da človek odide v skrajnosti, se pravi, se oddalji od sebe ali pa tudi od drugega. Oboje je povezano s sočutjem in s spravo na eni in z nasiljem nad seboj ali nad drugim na drugi strani. Odločilni dejavnik pri tem so (ne)posrečeni medosebni odnosi. Te odnose zaradi človekove simbolne ukoreninjenosti lahko zagotavljajo ali preprečujejo uspešni družbeni okviri v družini in v širši družbi.

V človeku se torej prepletajo in povezujejo različni tokovi; kot oseba jih on sam nadzoruje in usmerja. Pogoj za uresničevanje te sposobnosti so drugi, še posebno v prvih letih človekovega življenja. Ko človek odrasča, se vživlja v simbolni svet oziroma kulturni okvir, ki mu ga zagotavlja okolica, v kateri odrasča. Odločilnega pomena so torej odnosi, v katerih človek postavlja okvire razumevanja samega sebe in preostalega sveta. To vključuje vzpostavljanje medčloveških odnosov in urejevanje simbolnega sveta, znotraj katerega poteka ta proces. Orodje za to je govorica. Odločilna v teh procesih je človekova zgodnja doba, ker je človeško bitje takrat najbolj odprto za sprejemanje simbolnega sveta odraslih, saj se predvsem čustveno in ne le verbalno vrašča v simbolni svet (Cassirer 1944) in si gradi okvire svobodnega uresničevanja, temeljne prvine samopodobe, obenem pa odpira pota izmenjave, medsebojnega sodelovanja in vzajemnosti. Motnje v tej dobi odrasčanja kot pomanjkanje medosebne izmenjave preprečujejo tako razvoj sveta jaza kakor tudi njegove intrapsihične in intersubjektivne razsežnosti. Zato trpijo medosebni odnosi in odnos z Bogom (Gostečnik idr. 2013); oboje je namreč med seboj tesno povezano. Vsaka osebna ali tudi družbena nasilnost v tem obdobju človekovega življenja, ko si človek gradi svoj simbolni svet, ima usodne posledice za njegovo nadaljnje življenje. Enostranska simbolna vraščenost vpliva na spravnost in sočutnost oziroma nasilnost osebe v odnosu do drugih. Zato je vsako nasilje tako problematično, posebno v zgodnjih letih, ker človek s tem vzpostavlja negativno simbolno sliko sveta. Človek kot simbolno bitje lahko gradi pristno sliko sveta le na zdravem medosebnem odnosu, ki omogoča njegovo presežnost in tudi odprtost za neskončno. Če se ta simbolni okvir zapre z nasilnimi izkušnjami, je ponovna razklenitev človeka zahtevno osebno delo, zelo izzivalno delo, ki zahteva osebno zavzetost in medosebno vključevanje. Zato se medosebna sposobnost vedno razvija ob zgodnjih dobrih med-osebnih odnosih in se težko popravi v poznejših okrepljenih odnosih, povezanih tudi z zahtevnimi strokovnimi (terapevtskimi) vlaganji. Posrečeno ravnanje med bližino partnerjev in njihovo ustrezno medsebojno odprtostjo, ki temelji na svobodi, omogoča zdravo oblikovanje sim-

bolnega sveta, saj zagotavlja osebno nedotakljivost in zavarovanost, obenem pa omogoča primerno odprtost za drugega in za Boga. Na drugi strani je v teh razmerjih pomembna človekova izkušnja medsebojne odvisnosti in nedokončnosti na tem svetu in z njo povezana potreba po zavarovanosti, ki prihaja od drugega. V prvotnem smislu je torej odločilna izkušnja človekove potrebnosti drugega človeka, to pa je najboljši pogoj, da človek premaga zgolj tekmovalni in tako nasilni odnos do drugega. Potrebna je ustrezna izkušnja potrjenosti pri drugem in s tem možnost dialoškega komuniciranja. To omogoča in odpira tudi ustrezen odnos do presežnosti oziroma Boga. Ta človekova temeljna usmeritev se torej izraža kot potreba po nenehnem dialoškem odnosu z drugim in narekuje, da človek odpira in izmenjuje – ne pa popolnoma preda – svoj jaz drugemu (Drugemu) in da priznava svojo nepopolnost, ko dobi potrditev v drugem. To je podlaga za zdrave medsebojne odnose in za ustrezno čustveno uravnovešeno. Odločilna ovira v teh procesih pa je človekova temeljna nepripravljenost, priznati svojo odvisnost in povampirjenje svojega položaja v svetu v smislu, da nikomur nisem dolžan svoje biti oziroma bivanja. Zato odločitev »Nikomur ne bom služil«, ki doseže najvišjo točko človekovega napuha v umoru drugega, da bi tako obranil svoj absolutni položaj na tem svetu (Girard 2006) in podjarmil druge ali celo izbrani kolektiv za uresničenje svojih totalitarnih ciljev. Nasprotno je človeška pot služenja in božji služabnik je zgled tega popolnega služenja, predanosti in tako poti človeškega uresničevanja človeka: »Gospod BOG mi je odprl uho in jaz se nisem upiral, nisem se umaknil nazaj.« (Iz 50,5) Na drugi strani pa je avtoritaren in prisilen pritisk na drugega, posebno v zgodnji mladosti, razlog, da se otrok maščuje in na enak način vrača z nasiljem nad drugim, ker pozna le nasilno izkušnjo in nima izkušnje vzajemnega sodelovanja. Vzajemni odnosi se še posebno zaostrijo v izvajanju oblasti nad drugim, to pa odpira problem nasilnosti in oblasti oziroma avtoritete.

2. Nasilje in oblast

Nasilje se v latinščini izvirno povezuje s pojmi: *imperium*, *potestas*, *potentia*, *vis*, *violentia*; slovensko: vladarstvo/oblast, moč, sila/prisila, nasilje. Ustrezni izrazi v modernih jezikih, na primer *Gewalt* (nemško) in *violence* (francosko in angleško), večinoma označujejo fizično nasilje, ki ga kdo izvaja nad drugim. To je torej pojem, ki označuje fizični in analogno tudi psihični pritisk osebk na drugi osebek, čeprav omenjeni latinski pojmi ne izražajo nasilja ali njihovi odtenki niso nujno vezani na nasilje, kažejo pa okvire, znotraj katerih se nasilje lahko uresničuje. Izvor nasilja je v odnosu drugih ali celo ožje ali širše družbe do svobode posameznika oziroma posameznikov – v mejnih primerih tudi narobe, ko namreč posameznik izvaja nasilje nad skupino. Nemška beseda oblast (*Gewalt*) je prvotno pomenila sposobnost razpolaganja in je vplivala oziroma dajala pomen tudi preoblikovanju rimskega pravnega reda nemškemu v smislu oblasti nad drugim. Zato je bila beseda oblast (lat. *potestas*) v srednjem veku v pomenski povezavi z oblastjo in je izražala napetost med oblastnostjo in sposobnostjo urejevanja oziroma ime-

ti pristojnost (Röttgers 1974, 562). V tem smislu pojem vključuje silo, ki jo lahko kdo izvaja nad drugim(-i) zaradi svoje oblasti oziroma pristojnosti nad njim(-i).

Že pri Grkih in Rimljanih se pojem oblasti (gr. *dynamis*, lat. *potentia*) povezuje s človeško naravo, ki potrebuje za svoje življenje družbeni okvir. Zato se življenje posameznikov smiselno vključuje v (širši) družbeni red, ki naj bi se z oblastjo urešničeval kot vzpostavljanje urejenih medsebojnih odnosov, in to po načelu pravične družbe, pri tem pa gre vsakomur to, kar mu pripada. Pri Aristotelu (2010, 152 [1259b4sl.]) je tako moč/avtoriteta potrebna za gospodovanje, vendar drugače kakor pri ženskah, pri otrocih in pri sužnjih, ki naj se v vsakem primeru podrejajo, je pri moških to izmenjaje: vladani in vladajoči izmenjaje podrejajo svojo svobodo drug drugim. V krščanstvu se oblikuje stališče, da je oblast od Boga, se pravi vladanje je v božji pristojnosti, in zato so vladajoči pri izvajanju sile nad drugimi odgovorni globljemu redu, ki temelji na umu in na odgovornosti Bogu (Akvinski 1990, 49; 71sl.). »Vsak naj se podreja oblastem, ki so nad njim. Ni je namreč oblasti, ki ne bi bila od Boga. In te, ki so, so postavljene od Boga.« (Rim 13,1) Obenem se oblikuje tudi cerkvena oblast, ki naj služi ljudem. V srednjem veku Vilij iz Auvergne razlikuje *potentia activa*, ki je namenjena dejavnosti, in *potentia* kot oblast (Röttgers 1974), ki pa je to lahko zaradi pokornosti drugih, pripravljenih zaradi skupne blaginje sprejeti oblast, če se jim kot takšna razodeva kot (neka določena) sila nad njimi. Veliko je v srednjem veku govora tudi o delitvi oblasti med svetno in cerkveno oblast, a to oblast omejuje in pripomore k miru v družbi. Prav v zvezi s tem se postavlja vprašanje o vse-mogočnosti Boga kot samostojnega gospodarja vsega, ki tako omejuje svetno in cerkveno oblast.

V novem veku se poudarjena človekova svoboda odpira in urejuje po družbeni pogodbi, kakor je zapisal J. J. Rousseau (1712–1778) v svojem najznamenitejšem delu *Družbena pogodba* (2001 [1762]). Svobodni človek potrebuje ustrezno ureditev svoje svobode. Zato se po Rousseauju (prostovoljno) izroči državi, ki ureja njegovo svobodo. Urejevanje pomeni avtoriteto nad posameznikom in tako je oblast tudi prisila, ki je podrejena človekovi umski presoji. Kakor pravi Arendtova (2013, 44), »je oblast vsekakor bistvo državne skupnosti in organiziranih skupin, nasilje pa ne«. Posamezniki prepustijo svoj del svobode državi, da ureja zadeve in poskrbi, da ljudje med seboj lahko shajajo. Bjoern Thomassen (2013) zato meni, da je nasilje sestavni del politike, ki vodi tudi do kriminala; v to smer se je izrodila predvsem politika moderne, še zlasti v totalitarnih oblikah vladavin. Medtem ko je bilo to razmerje v klasičnih družbah še zgledno kontrolirano in torej nekako urejeno, je z moderno nastopil problem, saj se je izgubilo ravnovesje in politika se je razbohotila v nasilje in celo v zločin. Zgodovina revolucij in prevratov ter vojn v zadnjih stoletjih to le potrjuje. Podobno kakor Thomassen tudi pomembna teoretika nasilja, Hannah Arendt (1906–1975; 2003) in Zygmund Bauman (roj. 1925; 2006) povezujeta ta silni izbruh nasilja v moderni s tem, da je moderna doba pridobila ustrezna tehnična sredstva, s katerimi se »učinkovito« uveljavlja množično nasilje nad posamezniki oziroma množicami. Arendtova je celo prepričana, da napredka znanosti ne moremo vrednotiti kot napredka človeštva, ampak v veliki meri kot njegovo uničenje, torej kot delno že uresničeno možnost oziroma neneh-

no uničevalno nasilje nad človekom.

Arendtova (2013) v svojem delu *O nasilju* opozarja na pomen razlikovanja vseh pojmov, povezanih z nasiljem: oblast (*power*), moč (*strength*), sila (*force*), avtoriteta (*authority*) in nasilje (*violence*). Ugotavlja, da ljudje pogosto pomešamo te pojme. Predlaga terminski red, kakor sledi: »Oblast ustreza ne samo človeški sposobnosti delovanja, ampak delovanja skupaj in v posvetovanju z drugimi.« (38) Zato je pojem oblasti blizu zadnjemu pojmu *avtoritete*. »Moč nedvoumno označuje nekaj v ednini, neko individualno bitnost, je lastnost predmeta ali osebe in njegova/njena značilnost, ki se lahko meri v odnosu z drugimi predmeti ali osebami, vendar pa je po svojem bistvu neodvisna.« (38) Moč je vedno uničljiva, se pravi: tisti, ki ima moč nad drugimi, jo tudi prek drugih, ko mu jo odrečejo, lahko izgubi. Moč je v tem smislu odnosni pojem: nekdo ima moč nad drugimi oziroma drugi ima(-jo) moč nad njim. Dalje Arendtova predlaga, da se pojem *sile* uporablja »za določene kvante energije« (39), bodisi da govorimo o silah v naravi bodisi o silah v drugih (družbenih) razmerah. Čeprav pojem pogosto enačimo z nasiljem, je pa praviloma etično nevtralen, medtem ko ima nasilje instrumentalno vlogo (40): uporabi lahko kot prisila nad drugimi, medtem kot je pojem *sile* bolj nevtralen. Oblast je »omejena« ali »institucionalizirana sila« (33), ki se poosebi in uporabi kot moč nad drugimi. Zato je po njej *avtoriteta* najmanj jasno opredeljiva. Obstaja osebna avtoriteta, pa tudi avtoriteta ustanov (države, Cerkev). Avtoriteto prepoznamo po tem, da jo tisti, ki jim je namenjena, kot takšno priznavajo (39). Avtoriteta je v tem smislu – če tako rečemo – nevtralna moč, skriti hranilnik moči (*strength*), ki jo oblast nenehno ima. Seveda pa ima oblast poleg avtoritet tudi pri-silo, s katero lahko izvaja nasilje nad podrejenimi. V skrajnem primeru se oblast in nasilje kot nasprotji celo izključujeta. Če ima oblast avtoriteto, ne potrebuje nasilja, če pa se nasilje (nasproti oblasti) razbohoti (npr. Ukrajina 2014), lahko oblast popolnoma odpove oziroma se ukine ali pa jo ukine nasilje (revolucija), ki potem vzpostavi novo oblast. Danes je avtoriteta problem, zato tudi moč brezvladja (anarhije) večja in kot posledica tega se tudi odnos med oblastjo in nasiljem krhka. Arendtova izpostavi pomen nasprotja oblast – nasilje, ki je (dialektično) odvisno od človekove umske sposobnosti. »Nasilje se pojavi tam, kjer je oblast v nevarnosti, če pa se ga prepusti njegovemu lastnemu teku, se izteče v izgubo oblasti.« (47) Nasilje ni stvar nagonov niti živalskosti, »ni ne bestialno ne iracionalno« (52), ampak je sestavni del človekove umske ureditve sveta. Nasilja zato ni moč pripisovati neobvladljivim silam, ampak je v rokah ljudi, ki nasilje izvajajo oziroma ki pritiskajo na druge ljudi s silo.

3. Religije in ideologije

Max Scheler (1874–1928) je v delu *O večnem v človeku* (1921) s fenomenološkim pristopom obogatil razpravo o vrednotah v družbi. Med najvišje vrednote šteje religiozne oziroma vrednote svetega, ki jih je, žal, Evropa odrinila, to pa razume kot »bankrot krščanstva« in propad morale (132). Prevladuje le tehnič-

na organizacija »z lastno logiko svojih kupčij, svojega blaga, svojih strojev, svojih metod in tehnik, zdaj tudi industrijske vojne, torej tudi njenih morilskih strojev« (146). Scheler nadaljuje, da je ta stvarna civilizacija ostala popolnoma brez »vsakega višjega enotnega prek skupaj priznane duhovno moralne avtoritete« (prav tam). Opustila je »najvišjo zapoved ljubezni do Boga« (146). Ugotavlja, da je ta duhovni del ostal le pri posamezniku, ne deluje pa več v skupnosti, zato skupnost nima več duhovnih prvin, iz katerih bi živela. Po njegovem pa prav (krščanska) religija zagotavlja podlago za življenje skupnosti, ko izpostavlja načela spoštovanja osebe, upoštevanja izvirnega greha, subsidiarnosti in solidarnosti v »pravi krščanski Evropi« (156–173). Schelerjevo stališče ni osamljeno, saj ga z njim delijo še drugi avtorji, med njimi na primer Jacques Monod (1990) in René Girard (2006). Pomembno za našo razpravo o razliki med »nasiljem religij« in nasiljem ideologij je prav opozorilo teh avtorjev glede duhovne odprtosti religij, ki načelno ne dovoljujejo nasilja nad človekom, čeprav se je to kdaj dogajalo tudi v imenu napačne razlage ali izkoriščanja religije v družbenopolitične namene. Drugače pa je to pri ideologijah.

Marksistični revolucionarji so videli rešitve v izključitvi religije iz človekove zavesti in v popolni nadvladi politične ideologije nad človekom. Religija je po njihovem namreč vzrok človekove odtujitve. Ko bo religija izgubila svojo vlogo kot idol vladajočih razredov, bo stanje v družbi urejeno. »Ta država, ta družba producirata religijo, *sprevrnjeno zavest sveta*, zato ker sta *sprevrnjen svet*.« (Marx in Engels 1969, 191) Skratka, prizadevanje revolucionarjev je v odpravi teh družbenih razmer, to pa naj bi bilo dosegljivo le z nasiljem. Neurejene družbene razmere namreč omogočajo odtujitev in preprečujejo uresničitev prave podobe človeka. Potrebujemo pa neposrednega, naravnega človeka. Dosežemo ga z ateizmom, z zanikanjem in z odpravo vere. Marx zato pravi: »Toda ateizem, komunizem nista beg, abstrakcija, izgubljanje od človeka ustvarjenega predmetnega sveta, njegovih v predmetnost izrojenih bitnih moči, nista k nenaravni, nerazviti enostranskosti vračajoča se revščina. Nasprotno, sta šele dejansko nastajanje, dejansko za človeka nastalo uresničenje njegovega bistva in njegovega bistva kot bistva.« (391) Ateizem je torej kakor uresničenje pravega bistva človeka, osvobojenega spon suženjske resničnosti vladajočih razmer, to pa je mogoče doseči z nasilno revolucijo (330 sl.). A prav iz takšne nasilne preobrazbe družbene zavesti so prek revolucionarnih idejnih zasnov izšli totalitarni sistemi, ki so človeka še bolj usužnjevali, torej delali z njim prav tisto – le še bolj korenito –, od česar so ga po napovedih v svojem revolucionarnem projektu nameravali osvoboditi.

4. Nasilje in spremembe v (moderni) družbi

Družbenopolitične razsežnosti nasilja postavljajo tudi vprašanje vloge religij v procesih moderne, ko so ideološki sistemi poskušali nadomestiti klasične (monoteistične) religije; od tod poenostavljeno sklepanje: Ker so (totalitarni) sistemi moderne delovali nasilno, so tudi monoteistične religije nasilne, saj naj bi

jim bila skupna pokorščina in s tem ustrahovanje množic. Cavanaugh (2009) označuje to poenostavljanje (sodobni) mit o nasilnosti religije.

Po Hannah Arendt (2003) je glavni dejavnik vsakega totalitarnega sistema predvsem represivni aparat. Ta aparat ima sredstva, ki omogočajo izvajanje prisile. Tega načelno niso sposobne religije, čeprav vzgajajo vernike v pokorščini, saj za to nimajo ne ustrezne usposobljenosti in ne priprav in okvirov, ki bi omogočali prisilno ravnanje. Tako so v čarovniških procesih igrali religiozni predstavniki sodno oziroma »duhovno-presojevalno« vlogo, izvajanje/eksekucijo pa so izročali svetni oblasti. Čarovniški procesi odpirajo pomembno razsežnost odnosa religija in nasilje, čeprav je prav tako pomembno, da so se najbolj razširili prav v času sprememb idejne in kulturne ter civilizacijske narave, se pravi: na pragu novega veka. Tako razume tudi Girard (2006) mimetično krizo, torej družbeno izredno stanje zaradi pomanjkanja dobrin oziroma neurejenosti družbenega stanja. Podobno velja za očitek tako imenovanih »religiozних vojn«. Razloge za nasilje je treba iskati bolj v neurejenih socialnih razsežnostih oziroma pomanjkljivostih kakor v religiozних oziroma idejnih razlikah. Družbo je razmah tekmovalnih razmerij porinil v tako izzivalne krize; namesto da bi pa ljudje prevzeli svojo odgovornost, so podtaknili nerešeni problem »nasilnosti« religij, ne pa svoji lastni dejanski nezmožnosti oziroma nezmožnosti svojih ustanov, da bi krizo reševali nenasilno (Cavanaugh 2009). V tem smislu tudi vojna v BiH ni bila »religiozna« vojna ali »vojna« religij, ampak socialna vojna. K temu je pripomoglo prestrukturiranje elit po padcu komunističnih sistemov. Stare elite niso bile pripravljene izpustiti iz rok svojih položajev in jih prepustiti novim. Oblast »starih« pa je bila tesno povezana z ustaljenimi privilegiji posameznih nacionalnih elit. Iz teh razlogov še danes nastajajo medsebojni spori (Appleby 2000).

Oboje – čarovniški procesi ob koncu srednjega veka in vojne po padcu komunizma – zgovorno potrjujejo, da je »nasilnost religij« socialna kategorija, ki ima svoje korenine v zagotavljanju oblasti in v obstanku elit. Ker je bilo v judovstvu vodstvo države tesno povezano z religiozno razsežnostjo, je razumljiva tudi zelo tesna prepletenost teh razsežnosti v judovstvu, čeprav težko govorimo o teokratski državi, saj je bil v imenu religije vladar ponavadi za svoje ravnanje deležen kritike božjih poslancev, prerokov. Najodmevnejši zgled je prerok Jeremija, ki je zato moral celo nekako »izginiti« iz družbene obzornice. Podobno prepletenost lahko vidimo tudi v zgledih islama in nacionalnega krščanstva, pri tem pa je bolj v krščanstvu kakor v islamu vidna razmejitev med oblastjo in vero.

Tudi »nasilje religiozних skupin« je torej problem družbenopolitičnih razsežnosti. Preskusni kamen za razodete, monoteistične religije pa je problem pokorščine. Katoliška Cerkev je znotraj tega razvila posebno močne okvire, ki jih je razklenil šele drugi vatikanski cerkveni zbor, vendar kljub temu še vzdržuje pomembne vzvode, ki navajajo vernike k pokorščini. To je problem razumevanja hierarhične strukture in sinodalnosti Cerkve in kako naj natančni predpisi glede moralnih vprašanj in obredja določajo ali celo obvladujejo življenje vernih katoličanov. Sociološko je torej odločilen splošni duh pokorščine, ki ob pokorščino Bogu postavlja pokorščino cerkveni avtoriteti. Po Rahnerju mora »teologija kljub cerkvenosti ime-

ti do Cerkve prav tako vlogo kritičnosti, vlogo tistega, ki ustvarja stvariteljski nemir, ki nespravljeno najprej predstavi, da ga potem spravi» (Rahner 1968, 114).

Pokorščina Cerkvi in oblastem je zgodovinski izziv za Slovence, ki je dobil dodatne pospeške z revolucijo in na stežaj odprl vrata problemom, o katerih govori Bauman (2006) v svoji knjigi *Moderna in holokavst*.

5. Pokorščina, nasilje in tehnika

Keneth Gergen (1996) v delu z značilnim naslovom *Prenasičeno sebstvo* ugotavlja, da so tehnične pridobitve moderne od nizke do visoke tehnike modernemu človeku dajale videz, da lahko obvladuje vse. Iz tega je nastala moderna, tehničirana in imperialna država (Bauman (2006). Ta država je z birokratizacijo in z zaverovanostjo vase skušala ustvariti videz popolnega reda in obvladljivosti. Posledica tega je tiranstvo nad narodi, nad skupinami in nad posamezniki, ki je doseglo vrhunec v totalitarizmih 20. stoletja: tako po Zygmuntu Baumanu kakor po Hannah Arendt so vzporedna posledica teh pridobitev moderne. Arendtova povezuje vzpon modernega imperializma z razvojem meščanstva (Arendt 2003, 177) in liberalističnega podjarmljenja, ki »namreč posameznika nujno prepušča njegovi nemoči in oropanosti naravnih in človeških sposobnosti. Ponižuje ga na nivo zobca na zobniku stroja za akumulacijo moči ...« (Arendt, 2003, 204) Arendtova v poglavju Totalitarizem na oblasti (477 sl.) prepričljivo razčlenjuje, v čem je iskati moderni totalitarizem in kje so njegove zgodovinske in socialnopolitične razsežnosti.

Tudi po Baumanu je sistem dosegel najbolj prefinjeno obliko z birokracijo moderne dobe (Bauman 2006, 48–49). V skladu s tem so tudi razvidne postaje tega procesa: »fordovska tovarna«, »panopticon« (popoln pregled oz. nadzor), »Vélíki brat«, »koncentracijsko taborišče«, »gulag«. Vendar družba po Baumanu ni spoznala resničnih ozadij tega procesa. Ljudje so se resda navduševali nad orwellovskimi podobami totalitarne družbe, niso pa v teh podobah dojeli svoje lastne ujetosti. Moderna ni zgolj zunanji sistem, je potrjevanje človekove prapotrebe po redu in po obvladljivosti narave in družbe. Birokrati in intelektualci so se predali službi teh dogajanj. Moderni totalitarizmi so le skrajno stanje teh procesov. Vse pa se nevtralizira, avtomatizira in a-moralizira – ni naključje, da je marksizem govoril o koncu morale, prava, religije in države. Vse to sta komunizem in nacizem nadomestila s partijsko oziroma policijsko kontrolo (Arendt, 2003. 494). Izključiti je bilo treba človeka. Sistem deluje sam po sebi, nevtravno in »neobčutljivo«. Bauman uporabi v *Moderni in holokavstu* Milgramove psihološke raziskave, s katerimi je avtor potrdil, da je izključitev osebnih odnosov odločilna za to, da ljudje v pokorščini delujejo sistemsko, brez slabe vesti in brez morale, skratka: hladnokrvno in birokratsko. Tako so delovali totalitarni sistemi moderne. Odločitve o življenju in smrti posameznikov in narodov so izvedli birokrati za svojimi pisalnimi mizami, ne da bi se jih dotaknile njihove življenjske usode (glej poglavje Etika poslušnosti, v: Bauman 2006, 233 sl.).

Seveda moderna s temi sredstvi ni mogla rešiti problema posameznika in družbe, ampak je le zašla v vedno večje zagate. Po eni strani je to privedlo do razpada klasičnih trdih oziroma totalnih sistemov moderne, po drugi se je vedno bolj krepila nova sistemska zamejenost. Po besedah Ulricha Becka individualizacija ustvarja možnosti za novo standardizacijo, ki jo narekuje proizvodnja oziroma posredno mediji (Beck 2001, 191). Kdor »je gospodar simbolov« (Beck 2003, 100), se odloča tudi o globalnih razmerah. Kakor pravi Eric Hobsbawm (2002), se žrtvovanje ne dogaja samo ekonomistično, ampak v veliko globljem smislu. Žrtvovanja ljudi so moderni genocidi, ki so izraz poigravanja s človekom; številni grozljivi primeri od druge svetovne vojne do danes, kakor so Auschwitz, Buchenwald, Gulag, Goli, Teharje, Kočevski rog, Katinski gozd, Srebrenica, Irak, Darfour itd., žal to samo potrjujejo. A ta nasilja nimajo religioznih, ampak socialno- oziroma nacionalnopolitična ozadja.

Bauman je prepričan, da imata moderna in postmoderna isto podlago. Moderna ustvarja nenehna nasprotja, in to s tekmovanjem in z nujnim izrivanjem. Ko moderna snuje strukture, te strukture žrejo posameznika in mu onemogočajo življenje. Moderna po Baumanu ne bo izginila, zato je postmoderna kot težnja posameznika in izraz malih zgodb izšla iz tega procesa, oziroma kakor pravi Bauman, sta moderna in postmoderna dve plati ene in iste zgodbe. Kakor je moderna skušala racionalizirati človekove občutke in človeka spraviti v proceduralni okvir (pod državno kontrolo – tipičen primer tega so komunistična in vse druge totalitarne države, ki so ukazovale, kako naj ljudje mislijo in čutijo) in ga tako popolnoma kanalizirati, tako je postmoderna upor zoper to in iskanje človekove svobode, osebne potrditve in vzpostavitve vrednote človeka in uveljavljanje empatije.

Da se je postmoderna sploh rodila, je po Baumanu kriv propad države, ki je morala spustiti iz rok kontrolo družbe, katero je tedaj prevzel gospodarski globalni tok. Ta tok zdaj usmerja človeško čutenje in občutke tako, da se ljudje puščajo voditi reklamnim sistemom, in gospodarski interesi lahko obvladujejo ljudi. Tržni sistem in njegovi procesi danes vedno bolj silijo celo države, da dopuščajo prevlado te logike, po kateri se državljani preoblikujejo v vedno bolj pasivne in nekritične odjemalce trga. Baumanov sklep v njegovi postmoderni etiki je zgovoren: »Moderna ne more preživeti prihoda enakosti. Endemično in organsko je modernost zajedavska oblika socialne ureditve, ki bo ustavila svojo zajedavsko dejavnost šele, ko bo gostujočemu organizmu posesala njegov življenjski sok.« (Bauman 1993, 215) Globalni kapitalizem je posesal nacionalne življenjske sisteme in preprečil vsako samostojnost. Zato se samostojnost lahko razvija le od spodaj, iz alternativ in oporečništva, ki pa uporablja vedno bolj nasilne oblike, da bi lahko kljubovalo pritiskom globalizacijskih tokov. Očitno pa tudi ta razvoj potrjuje socialno razsežnost nasilja, ki po Herbertu Marcuseju izvira iz čustvene nepotešenosti človeka ali skupin: človek in skupine se potem maščujejo in to je povezano z (nasilno) pokorščino. Problem pokorščine je prav tako pomembna razsežnost institucionalne ureditve religij. Spričo družbene negotovosti se je povečala tudi težnja, da se religijam kot šibkim naprti vse družbeno zlo in so tako okrivljene za nasilje, ki se je povečalo; mimetično stanje zahteva grešnega kozla (Girard 2010).

6. Posledice travm v zavesti skupin in posameznikov v Sloveniji

Iskati resnico o Sloveniji pomeni: govoriti o ideoloških usedlinah, ki razjedajo našo narodno bit. Ostanki totalitarizma, avtoritarizma še vedno spodbujajo razpoložljivost za sprejemanje avtoritete in za prepuščanje vodljivosti nadrejenih. Zdi se, da je malo pripravljenosti, motiviranosti, volje in sposobnosti za dolgoročno, to je etično so-delovanje; s tem bi se odrekli zgrešenim oziroma nečloveškim navadam polpreteklosti. Opravka imamo z bolj ali manj pohabljenimi bitjo slovenskega človeka, obremenjenega z matricami laži, kraje, različnih vrst nasilja nad drugimi in manipuliranja z drugimi ter idolatrije oziroma malikovanja oseb, stvari in drugih »svetinj« totalitarne polpreteklosti. Vse to razodeva neprečiščeno osebno in družbeno bit. Če je po Girardu v prvotni mitskih umorih žrtev postala sveta, je revolucionarno komunistično nasilje izumilo novo formulo in postavilo na oltar (domovine) rablje ter tako celo mitsko ureditev oropalo vsakega sijaja (avreole) svetosti. Pri tem ji je prišla na pomoč še sodobna sekularizacijska matrica, češ da naj ne bi bil duhovni svet nič več pomemben, se pravi, nič ni več sveto. K temu so pripomogli v komunističnih državah (tudi v Sloveniji) tudi tako imenovani »sociologi religije«, ki so izrabljali moč totalitarne oblasti, javnih medijev in drugih prisilnih sredstev, saj so bili postavljeni, da odpravljajo religijo, a, žal, to počno še danes z zatiranjem vsega, kar zadeva religiozne vsebine, ljudi in stvari. Zgovoren zgled je Roterjeva (2013) knjiga *Padle maske*, ki sankcionira in še vedno vzdržuje javno mnenje v utrjevanju totalitarne oblasti nekdanjih komunistov. Podobne namene je imelo preprečevanje Marka Kerševana v ustreznih komisijah, da bi TEOF preprečili izobraževanje za verski pouk in etiko. Enako velja tudi za manipulacije javnega mnenja Nika Toša o Cerkvi s podžiganjem sovraštva do katoličanov in podobno. Odsev tega je tudi skovanka »sveto« Tineta Hribarja, da bi »sveto« kot splošno sprejeti abstraktni pojem nadomestil katoliškega Boga. Tudi dogajanje v okviru Slovenskega protestantskega društva Primož Trubar večkrat izraža svoj poudarek v nasprotovanju katoliški Cerkvi in zavzemanje za protestantsko, društvo pa vodijo v glavnem nekdanji člani partije.

Očiščenje (lustracija) te družbe zato ni preprosta naloga. Kakor je dejal Roman Leljak v oddaji Pogovor o na Radiu Ognjišče v sredo, 29. 1. 2014, je lustracija v govorjenju o prikritih zadevah v odstiranju posledic ali ran totalitarne preteklosti, ki jih je režim zadal posameznikom in celotnemu narodu. To so ubesedenje travm, človeško sočutje z žrtvami in javna označitev problemov, s katerimi smo obremenjeni zaradi polpreteklosti. Zato sta tudi javnost in politika odgovorni, da spodbujata ta pogovor in omogočata besedno, pravno in medijsko-pedagoško očiščenje preteklih travm ter z ubesedenjem bremen preteklosti osvobodita žrtvovane njihove stigme. Šele njihov nastop (gr. *pháínesthai*) v javnosti lahko omogoči, da se soočimo z resnico in odpremo poti do sprave. To je povezano s tveganjem, saj s postavljamo po robu prevladujočemu polpreteklemu toku družbe. Zdenko Roter v svoji knjigi hvali in kuje v zvezde ljudi, ki so sodelovali z njim oziroma z Udbo in pozneje z njeno postkomunistično navezo, druge pa, ki smo tako ali drugače na-

sprotovali njegovim političnem delom in njegovi podpori nadaljevanja oblasti nekdanjih sil, pa označuje za »trdorokce«, za »nekulturne« (Ocvirk), »sovražne« (Franci Vrhunc), »grobe« in podobno (Roter 2013, 363, 390–1). O svoji vpletenosti in grobosti, ko je kot vodilni član Udbe imel povsod dejavno vlogo, na primer o zažigu škofa Vovka v Novem mestu, pa ne govori, med vrsticami pove le, da je bil režim zločest. Matrica zarote molka in vzdrževanja »razrednega sovražnika«, se pravi: demoniziranje nasprotnikov, se tako ohranja in vzdržuje ter obvladuje prostor slovenske javnosti. Obenem s tem žrtve ostajajo žrtve in ne dobijo civilizacijskega zadoščenja, država pa ne izpolnjuje svojih temeljnih obvez, ki jih ima do njih. Zato človeško sočutje z žrtvami in vživiljanje v njihove usode prekrivajo navlake medijskega in političnega poveljevanja zločincev, zagovarjanje njihovih nečloveških in zločinskih metod ter s tem vzdrževanja totalitarnih mehanizmov, ki usmerjajo prevladujoče, še vedno ideološke in družbenopolitične usmeritve in konkretne izvedbe. Zgledi tega so *Enciklopedija Slovenije*, izvedba spomenika teharskih žrtev in novi načrt vsenarodnega spomenika na Kongresnem trgu ter podobni »projekti«, ki namesto ustrezne rehabilitacije žrtev in vzpostavljanja demokratičnih standardov služijo nadaljnjemu cementiranju polpreteklosti oziroma njenih ostankov, metod in taktik. Vse to kaže bolj na prikrivanje kakor pa na odkrivanje. Presenetljivo, da je (krščanska) *Socialna akademija* dne 27. 1. 2014 organizirala okroglo mizo na temo predstavitve osnutka spomenika, s katerim so žrtve in njihovi svojci postavljeni pred izvršeno dejstvo: spomenik naj bi imel že lokacijo. Podobno kakor pri spomeniku teharskim žrtvam so svojci znova žrtve vsiljevanja tuje volje, enako kakor so to bili njihovi pobiti predniki. Namesto kritične razprave o narodni spravi in sprejetja ustreznih civilizacijskih ukrepov: označba grobišč, sprejetje izjave o narodni spravi in ustreznih evropskih izjav,² so, nasprotno, državljani še vedno postavljeni pred »izvršena dejstva«, ne da bi država z ustreznimi dejanji opravila z revolucijo in omogočila politični spravi proces. Ta proces vključuje sprejetje omenjenih evropskih dokumentov, zadoščenje žrtvam in njihovim svojcem, uređitev grobov, postavitev obeležij in resno zavzemanje za podobno.

Slovenija je presek tranzicije, še vedno sistematične ateizacije, napredujoče sekularizacije, žal še vedno močne vpetosti v omrežja in mehanizme totalitarnega mišljenja, manj pa individualizacije in postmodernosti. Zato težave in ovire individualnega in družbenodemokratskega odločanja in standardov ob poplavi sprevrženih vzorcev nekdanjega sistema in njegovih pasti. Postsocialistična Slovenija je po Sloveniji samoupravnega socializma v veliki meri ostala komunistična laž na kvadrat. To se potrjuje na mnogih zgledih, denimo na seji Komisije za peticije ter za človekove pravice in enake možnosti Državnega zbora Republike Slovenije ob razpravi o umorih gospodov Stjepana Crnogorca (†1972) in Nikice Martinovića (†1975), ko komisiji ni uspelo sprejeti ustreznih civilizacijskih meril za rehabilitacijo omenjenih žrtev (Politikis 2014; Leljak 2014). Tej sistemski zamejenosti se pridru-

² Resolucija parlamenta EZ z dne 2. aprila 2009 o evropski zavesti in totalitarizmu v točki 3 »poudarja pomen ohranjanja spomina na preteklost, saj brez resnice in spomina ni sprave; (in) ponovno potrjuje svoje enotno stališče proti vsem oblikam totalitarne vladavine ne glede na ideološko ozadje«. Slovenija se je z izjavo seznanila, ni je pa sprejela in določila načinov njenega implementiranja, zato ostajamo ujetniki polpreteklosti.

žuje še antropološka zakonitost, po kateri smo ljudje po naravi inertni, se pravi: vztrajamo v dosedanjem stanju in se nismo pripravljeni spremeniti. Osebna in družbena trdoživost in vztrajanje v laži in v stanju nasilnosti nas odevajo v mite (pol) preteklosti (Girard 2006) za sistemsko ohranjanje usedlin nekdanjega sistema. Spremembe so torej zahteven antropološki, sistemsko-državniški in širši kulturno-civilizacijski problem, mogoče jih je videti le v celoti družbenega dogajanja (Strahovnik 2013, 397). Ti procesi svojevrstno zaznamujejo in meljejo tudi katoličane in intelektualce; prav oni naj bi se, osveščeni v veri in duhu, zavzeli za žrtve in spodbudili ustrezne človeške postopke, ki bi vodili k normalnosti te države.

7. Sočutje in vera

Vse svoje življenje preganjam strahove, ki mi jih je revolucija nagnala v dušo, saj odkar pomnim, doživljam družbeno zaznamovanost. Spremlja me pri študiju teh ideoloških usedlin in v iskanju duhovnih izročil, ki bi nas mogle odrešiti od stranpoti liberalizma in marksizma. Tako tudi čutim z žrtvovanimi in se ne morem sprijazniti z nasilnimi oblastmi, ki so jih napravile za žrtve in ki se vzdržujejo še danes ter podaljšujejo trpljenje nedolžnih. Zato so nesprijemljiva simbolna dejanja, kakor je odlikovanje vodilnih delavcev Udbe oziroma represivnega aparata partije, denimo Tomaža Ertla in Zdenka Roterja, kakor je storil predsednik demokratične države Milan Kučan. To pomeni posmeh žrtvam in nagrajevanje rabljev in tako potrjevanje metod nekdanjega sistema.

Zato je nujna antropološka presoja totalitarnih usedlin in kriminalnih ravnanj in spraševanje vesti o stanju duha, ki smo ga zaradi teh reči podedovali. Vprašanje je zelo tesno povezano z vlogo ustanov države in tudi katoliške Cerkve in katoličanov v teh procesih, saj je bila Cerkev najbolj očiten predmet omenjenih obdelav (Griesser - Pečar 2005, 148). Cerkev je bila namreč najbolj na zatožni klopi, njeni ljudje pa deležni najhujšega pritiska in nasilja in v nevarnosti, da podležejo temu nasilnemu orodju. Naloga katoliškega izobraženca, posebno duhovnika, je bila toliko bolj pomembna, da bi v tranzicijskih razmerah spodbujal in gojil sočutno zavest in pokazal pripravljenost, do krvi se upreti zlu. (»Niste se še do krvi uprli v boju zoper greh,« pravi Heb 12,4.) Zgled tega prizadevanja, živeti za resnico in se zavzemati za družbene žrtve, so pri nas številni ljudje, med njimi Janez Evangelist Krek, Lambert Ehrlich, Filip Terčelj, pa tudi Aleš Ušeničnik, Andrej Gosar in drugi pričevalci ter že omenjeni avtorji, ki so za ceno življenja ostali pričevalci celovite antropološke (človeške) resnice. René Girard (2006) opozarja, da je bila pri marksistih obtožba nasilnosti vernih (Cerkve) sredstvo, s katerim so opravičevali in prikrivali svoje krvoprelitje nad žrtvami. Orlando Figes imenuje to »tragedija ljudstva«: ta tragedija je tudi posledica poprejšnjega nedelovanja odgovornih, ki je ustvarilo okoliščine za revolucijo. Tudi v Sloveniji smo v tranziciji pred hudimi izziivi, ki jih moramo opraviti kot civilizacijska družba in znotraj nje tudi kristjani. Govorimo torej o vprašanjih osebne in narodnostne in – ne pozabimo – tudi krščanske zavesti in identitete. To je posebej zavezujoče za katoliško Cerkev in za Teolo-

ško fakulteto kot prioriteta raziskovalnega in pedagoškega delovanja. Pomembna je tudi vloga (krščanskega) intelektualca v pogumnem iskanju in pričevanju za resnico. Religija ponuja podlage za samoočiščenje (*metanoia*, Ocvirk 2011) v teh procesih. Teološka fakulteta se bo torej še bolj posvetila raziskovanju usod žrtev ter zbiranju in urejanju njihovih zgodb in pomagala odpirati najglobljo človeško rano, ki jo povzroča nasilje. Pot odrešenja vodi najprej prek soočenja. Dalje gre prek iskanja in gojitve duhovnih in kulturnih izročil naše preteklosti in prek antropološki virov, ki jih ima človek kot dobro in sočutno bitje; vse to so viri za reševanje travm in za tlakovanje poti človeškega razvoja. Spodbuda so nam tudi lahko dobre prakse po svetu in doma.

8. Dobre prakse

Južnoafriške komisije so bile v veliki meri delo Nelsona Mandela in njegove državniške politike in osebne spravne izkušnje, ki jo je prečistil v sedemindvajsetletnem zaporu. Pripomoglo je tudi načelo *U'buntu*: »Ljudje s(m)o ljudje po drugih ljudeh: *ubuntu ngumuntu ngabanye bantu*.« (Appleby 2000, 199) To je načelo pripadnosti človeštvu in zato načelo človeškosti, ki po besedah Johna Williama Thompsona Stanlaka Samkangea vsebuje tri prvine: »1. Biti človeški pomeni priznati človeškost s tem, da priznamo človeškost drugih na temelju, da vzpostavimo spoštljiv človeški odnos do njih. 2. Drugo vodilo pomeni, da če in kadar je kdo sočen z odločilno izbiro med bogastvom in ohranitvijo življenja drugega človeškega bitja, potem naj se odloča za ohranitev človeškega življenja. 3. Tretja 'maksima' je globoko vpeta v tradicionalno afriško politično filozofijo in pravi, da kralj dolguje svoj status, vključno z vsemi pooblastili, povezanimi s svojim statusom, volji ljudi pod njim.« (Samkange 1980) V tem smislu je ne samo osebnost Nelsona Mandela, ampak tudi to tradicionalno religiozno in krščansko izročilo omogočilo politično kulturo za spravne procese, ki so jih s politično voljo spodbujale spravne komisije in vse preostalo prizadevanje, predvsem volja in odločnost samega Mandela, Desmond Tutuja in drugih. Podobno so imele tudi komisije na Severnem Irskem močno duhovno oporo (Appleby 2000). Appleby na omenjenem mestu poudarja pripravljenost za empatijo do žrtev, »odločenost za nenasilno urejevanje, priznavašanje, potrpljenje, vdanost in žrtvovanje« (202). Družbena duhovna klima odločilno vpliva na te procese, obenem pa so ti procesi znak človeške in duhovne zrelosti.

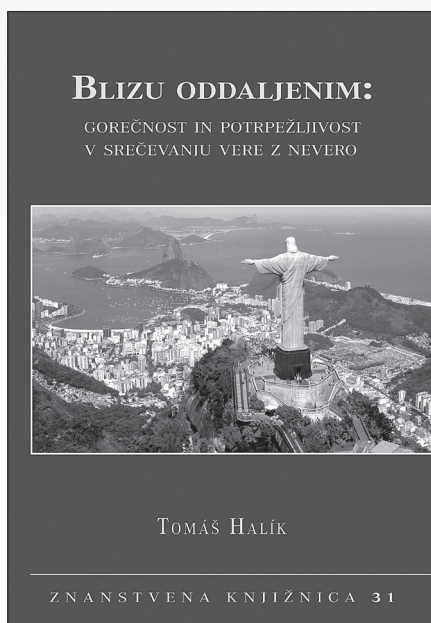
V Sloveniji je velika potreba, a premajhna pripravljenost za soglasje glede naših temeljnih izhodišč oziroma usmeritev v prihodnost. Najprej je to nujnost Cerkve. Ni pomembno le postavljanje na oltar mučencev pričevalcev, tudi ne samo resnica ali deklarativno priznavanje, da smo kristjani in pripadniki Cerkve. Bolj pomembni so dogovori, kaj kristjani zastopamo, kako se programsko usposobimo za to pot in se medsebojno podpiramo in dopolnjujemo glede duhovnih, idejnih, kulturnih ter socialnogospodarskih in političnih usmeritev. Teologi imamo še večjo odgovornost, da damo osebno krščansko in tudi filozofsko oziroma teološko strokovno

podlago za usmeritev katoliškega narodnega življenja na podlagi krščanskega označila o spravi kot temelju naše vere. To je odgovor na vprašanje, na kakšnih idejnih temeljih bomo gradili skupno prihodnost in ali bomo kot narod tako skupaj zmogli preseči bremena, ki nas stiskajo. Čas stiske je vedno tudi izziv. Pot iz nasilja je le pot sprave, kakor potrjuje zgodba, ki jo pripoveduje Judinja Hanna Mandel (2008). Mandlova je ob odhodu iz taborišča, kjer je morala pustiti sestre in brate ter starša, gojila v srcu maščevanje predvsem zaradi izgube svoje sestre. To maščevanje se je izražalo v nameri, da bo prvega nemškega otroka, ki ga bo videla, umorila kot kazen za izgubo sestre. Približala se je ženi, ki je imela v naročju deklico s podobnimi kitami, kakor jih je nosila njena sestra. Ko je hotela opraviti dejanje, je par metrov od žene obstala in se zamislila, kaj je hotela storiti. Svojim otrokom v začetku ni mogla pripovedovati o trpljenju, ki ga je prestala v taborišču. Šele po dolgotrajnem urejevanju svoje preteklosti ji je uspelo ubesediti travme, spregovoriti o svojih bolečih spominih in jih pripovedovati svojim in drugim ljudem. Začela je tudi hoditi pripovedovat o svojih grozotah po nemških šolah. Govoriti, pripovedovati svojo zgodbo, graditi mozaik celostne resnice in ustvarjati svet človeške empatije s trpečimi, z zapostavljenimi in z odrinjenimi, to pomeni: postajati resnični človek. Naloga oblasti pa je, da spodbuja te pravne procese, uredi pravne deje in deje poprave krivic v demokratičnih procesih odprte družbe, ki je zmožna preseči totalitarne usedline in tako krepiti dialog in spravo.

Reference

- Akvinski, Toma.** 1990. *De Regno*. V: Tomo Vereš in Matej Jeličič, ur. *Država*, 47–125. Zagreb: Globus.
- Appleby, R. Scott.** 2000. *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Arendt, Hannah.** 2003. *Izvori totalitarizma*. Ljubljana: Claritas.
- — —. 2013. *O nasilju*. Ljubljana: Krtina.
- Aristotel.** 2010. *Politika*. Prev. Matej Hriberšek. Ljubljana: GV Založba.
- Bauman, Zygmund.** 2006. *Moderna in holokavst*. Ljubljana: Claritas.
- Beck, Ulrich.** 2009. *Družba tveganja na poti v neko drugo moderno*. Ljubljana: Krtina.
- — —. 2003. *Kaj je globalizacija?* Ljubljana: Krtina.
- Cassirer, Ernest.** 1944. *An Essay on Man*. Yale: University Press.
- — —. 1956. *Rede über den Geist des Positivismus*. Hamburg: Meiner.
- Cavanaugh, William T.** 2009. *The Myth of Religious Violence*. Oxford: University Press.
- Evropski parlament.** 2009. Resolucija o evropski zavesti in totalitarizmu. 2. 4. 2009 <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+TA+P6-TA-2009-0213+0+DOC+XML+V0//SL> (pridobljeno 12. 6. 2014).
- Girard, René.** 2006. *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*. Ljubljana: Kud Logos.
- Gostečnik, Christian, Robert Cvetek, Tanja Pate in Tanja Repič Slavič.** 2013. Ustvarjeni po božji podobi. *Bogoslovni vestnik* 73:639–651.
- Gergen, Kenneth J.** 1996. *Das übersättigte Selbst*. Heidelberg: Carl-Auer.
- Griesser - Pečar, Tamara.** 2005. *Cerkev na zatožni klopi*. Ljubljana: Družina.
- Hobsbawm Eric.** 2012. *Čas imperija*. Ljubljana: Sophia.
- Leljak, Roman.** 2014. *UDBA 1*. Radenci: Društvo za raziskovanje polpretekle zgodovine.
- Mandel, Hanna.** 2008. *Beim Gehen entsteht der Weg: Gespräche über das Leben vor und nach Auschwitz*. Hamburg: Argument Verlag.
- Marx, Karl, in Friedrich Engels.** 1969. *Izbrana dela*. Zv. 1. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Monod, Jacques.** 1990. Zufall und Notwendigkeit: Philosophische Fragen der modernen Biologie. V: Willi Oelmüller, Ruth Dölle-Oelmüller in

- Carl-Friedrich Geyer. *Philosophische Arbeitsbücher*. Zv. 7, *Diskurs Mensch*, 272–282. Paderborn, Schöningh: UTB.
- Ocvirk, Drago**. 2011. Evangeljski *metanojeite* za spravo v sekularni družbi. V: Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec. *Izvor odpuščanja in sprave: Človek ali Bog; Spravni procesi v Sloveniji*, 43–53. Ljubljana: TEOF in Družina.
- Pipes, Richard**. 2011. *Kratka zgodovina ruske revolucije*. Ljubljana: Studentska založba.
- Rahner, Karl**. 1968. *Gnade und Freiheit: Kleine theologische Beiträge*. Freiburg: Herder.
- Politikis**. B. I. <http://www.politikis.si/?p=112689> (pridobljeno 12. 6. 2014).
- Roter, Zdenko**. 2013. *Padle maske*. Ljubljana: Sever & Sever production.
- Röttgers, Karl**. 1974. Gewalt. V: Joachim Ritter in Karlfried Gründer, ur. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Zv. 3, 562–570. Basel: Schwabe&CO AG.
- Rousseau, Jean Jacques**. 2001 [1762]. *Družbena pogodba ... ali načela političnega prava*. Ljubljana TD/Krtina.
- Samkange, Stanlake John, in Tommie Marie Samkange**. 1980. *Hunhuism or ubuntuism: A Zimbabwe indigenous political philosophy*. Salisbury [Harare]: Graham Publishing.
- Scheler, Max**. 1921. *Vom Ewigen im Menschen*. Leipzig: Der Neue Geist.
- Socialna akademija**. 2014. Posvet o vlogi umetnosti v pravem procesu v Kazini, 27. 1. <http://socialna-akademija.si/posvet-o-vlogi-umetnosti-v-spravnem-procesu> (pridobljeno 12. 6. 2014).
- Strahovnik, Vojko**. 2013. O pojmu genocid z vidika skupin, škode in odgovornosti. *Bogoslovni vestnik* 73:389–398.
- Thomassen, Bjoern**. 2013. Political Crimes in the Transition to Modernity: Anthropological Perspectives. *Anthropological Notebooks* 19, št. 2:39–56.
- Trstenjak Anton**. 1976. *Problemi psihologije*. Ljubljana: Slovenska matica.



Tomáš Halík
**Blizu oddaljenim: gorečnost in potrpežljivost; v srečevanju
vere z nevero**

Tomáš Halík (r. 1948) je vse bolj cenjen avtor doma na Češkem in tudi v mednarodnih krogih. Njegove misli izražajo neko notranjo napetost ali celo nezdržljivo protislovnost. Po eni strani je zelo odprt za duhovne razsežnosti vere, nasprotnik vsakega dogmatizma, ozkosti in »pravovernosti«, po drugi pa kakor da pripada bolj konservativnemu krogu katoličanov, ker ceni in upošteva temeljne usmeritve Cerkve, saj je bil svetovalec Papeškega sveta za kulturo, za kar ga je poklical Janez Pavel II., je pa blizu tudi sedanjemu papežu Benediktu XVI. Pri njem tudi ni zaznati kakih posebno kritičnih tonov do uradnega cerkvenega vodstva, pač pa se njegova kritika usmerja bolj v dušnopastirski pristop sodobnemu človeku, ki dvomi – je Zahej –, kot pravi v pričujočem delu. To napetost izražajo tudi njegova dela. (J. Juhant).

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012. 196 str. ISBN 978-961-6844-11-6. 15 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

*Branko Klun***Krščanstvo pred izzivom ideologije in idolatrije**

Povzetek: Članek v prvem delu analizira značilnosti ideologije z uporabo Heideggerjeve kritike ideje pri Platonu in njegovega poistovetenja resnice z idejo. Resnica kot ideja zahteva ločitev od časa (zgodovine) in od singularnosti in vzpostavlja univerzalnost, ki nosi v sebi nevarnost totalitarizma. Drugi del se nasloni na Marionovo kritiko idola in pokaže, da bi krščanska interpretacija resnice kot ideje in kot posledica tega krščanstva kot ideologije pomenila njegov padec v idolatrijo. V tretjem delu pa avtor postavi vprašanje kriterijev, ki varujejo krščansko resnico pred ideologijo. V ospredju so momenti vere kot zaupanja (*fides qua*), njena časovno-eschatološka narava in njena odprtost za singularnost.

Ključne besede: krščanstvo, ideja, ideologija, malikovanje, Heidegger, Marion, Metz

Abstract: **Christianity in the face of ideology and idolatry**

The article first analyzes ideology and its characteristics through the aid of Heidegger's critique of Plato's concept of idea and identification of idea with the truth. The truth as idea requires that it be disconnected from time (history) and singularity; it presumes universality, which carries in itself the danger of totalitarianism. Second, the article discusses Marion's critique of idol and shows that, should Christianity interpret the truth as idea and, consequently, itself as ideology, it would necessarily fall into idolatry. Third, the author ponders the criteria that protect the Christian truth from becoming ideology; the foremost of these are the moments of faith as trust (*fides qua*), its timely eschatological character and its openness to singularity.

Key words: Christianity, idea, ideology, idolatry, Heidegger, Marion, Metz

Eden od glavnih izzivov pri pojmi, ki imajo široko in raznoliko področje rabe, je določitev njihovega skupnega imenovalca. Ta določitev pomeni poskus opredelitve pojma in s tem opredelitve bistva fenomena, ki ga pojem izraža. Ko govorimo o ideologiji, imamo opravka z raznoliko rabo tega pojma, pri tem pa ga navadno spremlja negativna konotacija. Ideologija se razlaga kot »skupek idej, ki veljajo za absolutno resnico in ne dopuščajo kritične presoje«. Zato se ideologijo povezuje z dogmatičnim mišljenjem; to mišljenje verjame, da mu je uspelo celoto stvarnosti zaobjeti v idejo, obenem pa se ne zaveda logike moči in nasilnosti, ki

spremlja to dejanje. Tako ne čudi, da se pojem ideologije pokaže predvsem v povezavi s kritiko razmerij moči v družbi. Po Marxu so ekonomska razmerja v družbeni bazi odvisna od nastanka takšne ideološke nadgradnje, ki jim povratno zagotavlja upravičenost in legitimnost (Marx 1976, 57). Tudi kritika ideologij (nem. *Ideologiekritik*) v 20. stoletju – na primer v frankfurtski šoli – se po večini opira na moment oblastnih razmerij v družbi, ki skozi svojo ideološko resnico iščejo potrditev in utrditev svoje lastne moči. Kljub temu bi bilo zgrešeno, če bi verjeli, da tiči kritika ideologije zgolj v tej socialno-filozofski usmeritvi. Za zgled lahko vzamemo Karla Raimunda Poppra, ki je v svojem delu *Odprta družba in njeni sovražniki* (Popper 1962, zv. 1) napravil svojevrstno kritiko ideologije in njene nevarnosti za zasnovo države. Pri tem je bila ost kritike uperjena tudi v Marxa in v ideološkost njegovega mišljenja (Popper 1962, zv. 2).

Dejansko se postavlja vprašanje, kaj je globlji temelj ideologije, in očitno bo odgovor treba iskati v specifičnim razmerju ideologije do razumevanja »resnice«. To razmerje se je zaostriло zlasti v tistih filozofskih smereh, ki poudarjajo končno naravo človekovega razumevanja in kot posledico tega omejenost njegovega spoznanja. Med predstavnike takšne hermenevitične tradicije – Gadamer (1999, 232) in Ricoeur (1986, 333) v svojo misel izrecno vključujeta kritiko ideologij – lahko štejemo tudi Heideggerja, ki je razvil kritiko tiste podlage, ki je v jedru besede *ideologija*: kritiko »ideje« namreč. Čeprav Heidegger še zdaleč ni bil imun za nevarnost ideologije, kakor je pokazal s svojimi neslavnimi dejanji v času nacizma, in čeprav so filozofi, kakor je Habermas (1971, 120), opozarjali na problem ideologije znotraj hermenevtike, je Heideggerjeva analiza pomembna za globlji razmislek glede ideje, glede z njo povezanega filozofskega idealizma in glede možne preobrazbe v ideologijo. V tem članku želimo z uporabo Heideggerjeve kritike ideje najprej pokazati na tiste dejavnike, ki določajo bistvo ideologije. Ker govorimo o soočenju med ideologijo in krščanstvom, bomo v drugem koraku dodali razmislek o odnosu med ideologijo in idolatrijo (malikovanjem), na katerega opozori francoski mislec Jean-Luc Marion. V tretjem, sklepnem delu pa želimo pokazati na temeljne značilnosti biblično-krščanskega razumevanja resnice, ki se razlikujejo od razumevanja resnice kot ideje in krščanstvu preprečuje padec v ideologijo.

1. Resnica pod jarmom ideje (Heidegger)

V študiji Platonov nauk o resnici (Heidegger 1976), ki se navezuje na predavanja iz začetka tridesetih let, Heidegger povzame svojo kritiko Platona in kot posledica tega zahodne metafizike, ki drugače že od samih začetkov spremlja njegovo miselno pot. Ključna misel pri Heideggerjevi kritiki metafizike in njene utemeljitve pri Platonu je pozaba ali celo »nasilna« izključitev časa. Če si dovolimo neko mero poenostavitve,¹ Heidegger očita Platonu, da je za merilo spoznanja

¹ Okvir tega članka nam ne dovoljuje poglobljene analize Heideggerjevega odnosa do Platona. Pri bolj diferenciranem pogledu bi se pokazalo, da ta odnos ni enoznačen (Petkovšek 2010, 60–61) in da Platonova misel v sebi vključuje pristno možnost preseganja vsake totalitarne zaprtosti (Petkovšek 2012, 31–32).

postavil »pogled« človeka: ta pogled omogoča takšno »uzrtje« ali »uzrtost« – to bi bil eden od možnih prevodov za grško besedo *idea* (Kocijančič 2004, 1123) – na nečem bivajočem, ki ni odvisna od spreminjanja, od katerega je bivajoče drugače odvisno. Spreminjanje je drugo ime za čas in prav čas želi spoznanje preseči. Če na posamezni jablani, ki je ena od mnogih svoje vrste in ima svoj nastanek, se spreminja in bo doživela konec, vzremo tista določila, ki pripadajo vsaki jablani, potem je uzrtje tega nespremenljivega in brezčasnega »bistva« imenovano ideja. Ideja ali bistvo jablane, ki ga izrazimo v (občem) pojmu, je povsem neodvisno od časa in ima obenem občo (ali univerzalno) veljavo. Ključni problem pri spoznavanju idej ali občih bistev pa je za Heideggerja v dejstvu, da takšno spoznanje postane merilo za resnico. Resnica postane tisto, kar vsebuje brezčasni uvid in je iztrgano iz zgodovinske konkretnosti. Heidegger to povzame s stavkom, da resnica pride pod jarem ideje (Heidegger 1976, 230). Ideja si podjarmi resnico in ji zagospoduje.

Po Heideggerjevem utemeljevanju ni naključje, da je grški izraz za resnico (*alētheia*) oblikovan na način zanikanja: *alpha privativum* (a-) zanika *lēthē*, ki pomeni pozabo ali skritost. *Alētheia* etimološko pomeni »ne-skritost« in skozi zanikanje razodeva presežno »obzorje«, ki obdaja resnico: skritost. Resnica je »iztrganost« skritosti, zato si ne more prisvojiti absolutne veljave. Vedno jo obdaja nekaj več, nekaj, česar ni mogoče obvladati. Če bi to prevedli v razsežnost časa – tega Heidegger v tem spisu resda ne tematizira, jasno pa izhaja iz njegovih drugih del –, resnica kot neskritost pomeni vezanost (in s tem relativnost) resnice na čas oziroma zgodovino, ki pomeni njeno skrito obzorje. Pri Heideggerju je vsaka resnica zgodovinska, to je: dogajajoča se v času. Zato resnice ni mogoče obvladati ali jo imeti v lasti. Platonova ideja želi – po Heideggerju – napraviti prav to: časovno dogajanje ustaviti z uvidom v brezčasno bistvo, zagotoviti si trdno »oporo v nečem stalnem« (Heidegger 1976, 234). Ideja zahteva popolno razkritost (resnice) brez česarkoli skritega, zahteva čisto »sijanje« resnice, kakor ga Platon v primerjavi s soncem pripisuje najvišji ideji, ki utemeljuje vse druge. Ideja dobrega, ki uteleša najvišjo resnico, dobi absolutni status; nevezanost na čas ji zagotavlja tudi lastnost večnosti.

Ko ideja postane »načelo« in s tem vladarica resnice, nastopi vladavina občega nad posameznim, univerzalnega nad singularnim. Ta univerzalnost vsebuje razsežnost totalnosti; ideja postane temelj in merilo za celoto ali totaliteto. Heidegger svoje analize ideje resda ne razširi na problem totalitarizma, vendar je ta nevarnost dejansko navzoča že pri Platonu. Popper opozori na problem »totalitarne pravičnosti« (Popper 1962, 1:86) v Platonovem razumevanju države. Če se posameznik ne podredi totaliteti občosti, tvega »izobčenost«. Ker je univerzalnost ideje zagotovljena z univerzalnostjo uma (ki presega partikularnost posameznega človeka), se upor proti ideji razlaga ali kot nevednost (ne-umnost) ali kot zlo hotenje posameznika. Za spoznanje ideje po Platonu zadostuje pravilno delujoč um, in ker ga ima v najvišji meri filozof-vladar, se mu pri spoznavanju in odločanju ni treba ozirati na druge ljudi. Povedano drugače: za spoznanje resnice ni potreben dialog z drugimi. Seveda se potem postavi vprašanje: ali je že um *kot takšen* oziroma

umnost (racionalnost) nekaj, kar zaradi narave univerzalnosti v sebi uteleša totalitarno težnjo – kakor bi utegnil predlagati (sugerirati) Levinas (1986, 94)? Nikakor, odpoved umu bi pomenila še hujšo nevarnost nasilja, ker bi namesto moči ideje zavladovala ideja moči – nebrzdane, poljubne, slepe moči. Zato se Popper zavzema za »kritični racionalizem«, ki resda verjame v *idealno* veljavo uma (oziroma racionalnosti), toda obenem sprejema njegovo *realno* omejenost v konkretnem človeškem razmišljanju. Po Poppru je nujno, da ljudje prek napak iščemo tisto, kar je zaresumno, in da smo pri tem iskanju nenehno odprti za boljše, bolj umne uvide. Čeprav na drugačnih predpostavkah, se podobna zahteva ponovi tudi pri Habermasovem zagovoru komunikativne racionalnosti, ki hoče premagati subtilni totalitarizem (raznovrstnih družbenih ideologij) skozi dialoško prakso. Ta praksa umnosti ne razume kot posesti posameznika, temveč kot cilj in ideal množstva sogovornikov, ki imajo enakovredne možnosti znotraj družbenega diskurza.

Če se vrnemo k Heideggerju: to, da ideja podjarmi resnico, analizira z dveh vidikov. Najprej se fenomenološko vpraša po poprejšnji intencionalni naravnosti človeka, od katere je odvisno spoznavanje idej in ki to spoznavanje usmerja. Uprtje ideje (bistva) je odvisno od človekovega pogleda (1976, 230–231). Za Heideggerja je ta »teoretski« pogled (v smislu grške *theōria*) zgolj eden od možnih pristopov (človekove držbe, vedenja) do stvarnosti, ki ima svoj resnični motiv v želji, da bi človek v negotovi in spreminjajoči se danosti življenja in sveta našel trdnost in ju na ta način »obvladal«. Želja po obvladovanju razloži tudi drugi moment idejno-metafizičnega mišljenja: iskanje zadnjega temelja ali dokončne utemeljitve. Obstajati mora najvišja ideja ali vrhovno bivaajoče, ki kot poslednji temelj celote človeku daje tisto trdnost, ki jo človek drugače pogreša v svojem končnem in s časom zaznamovanem bivanju.

Vse našteje karakteristike, ki zaznamujejo mišljenje pod obnebjem ideje, lahko povzamemo v poskusni opis ideologije. Ideologija verjame, da ima v lasti ne le univerzalno, temveč tudi *totalno* resnico. Zato ne trpi drugačnosti oziroma drugačne »resnice«, ki bi jo lahko imel kdo drugi. Zahteva po totalnosti se izrazi v totalitarizmu, ki je ključni spremljevalec ideologij. Naslednja značilnost je *brezčasnost* (to je: brezčasna veljavnost) ideološke resnice, ki je nad zgodovino in pomeni njen presežni temelj. Pravzaprav je brezčasnost povezana z zahtevo po totalnosti, kajti celota mora zaobjeti tudi čas. Pri tem je manj pomembno, ali se čas razglasi za goli videz (kakor je to pri Platonu) ali pa se čas in zgodovina razlagata kot razvitje tiste logike, ki jo uteleša ideja (kakor v zgodovinskem materializmu pri Marxu). Totalnost in brezčasnost ideološke resnice pa sta možni na dveh predpostavkah, ki ju ideologija drugače ni sposobna reflektirati. Prvo je *odvisnost od človekovega »pogleda«*, od katere je odvisen uvid v idejo. Ideologija je slepa za možnosti svoje lastne »intencionalnosti« in verjame v absolutno objektivnost svoje resnice, ki naj ne bi bila odvisna od česarkoli subjektivnega. Kot drugo pa ideologija verjame, da je prispela do poslednje utemeljitve (fundamenta) stvarnosti in je zato po svojem bistvu *fundamentalistična*. Vsaka ideologija predpostavlja »fundamentalno idejo«, ki ji zagotavlja trdnost in ne dopusti, da bi jo karkoli postavilo pod vprašaj.

2. Religija in idolatrija (Marion)

Jean-Luc Marion, ki ga na filozofski poti nenehno spremlja razmislek o krščanstvu, se ne posveča analizi ideologije, razvija pa poglobljeno kritiko drugega fenomena, ki z ideologijo ne deli zgolj etimološke sorodnosti. To je fenomen »idolatrije« ali malikovanja. Beseda »idol« velja za religiozni kontekst (*idol* kot malik ali lažno božanstvo), toda grški »*eidōlon*«, ki je njegov temelj, je pomanjševalnica besede »*eidōs*« (videz, oblika, zunanji videz); uporablja se kot sinonim za besedo »*idea*«. Marion problema malikovanja ali idolatrije ne omeji na ozki religiozni okvir, temveč ga razširi na splošno vprašanje glede predstav in idej, ki spremljajo človekovo mišljenje o Bogu. K temu ga spodbudi Nietzschejev govor o »smrti Boga«, ki se pri Marionu zaostri v vprašanje, ali ni v Nietzschejevi diagnozi umrla zgolj ena od podob Boga, neki določeni »*eidōlon*«, ki sploh ni bil resnični Bog (Marion 2009, 20). Pri tem Mariona navdihuje fenomenološka analiza, ki se ne sprašuje le po vsebini nekega razumevanja (tudi kadar govorimo o razumevanju Boga), temveč zahteva razmislek o intencionalni naravnosti, od katere je takšna vsebina odvisna, saj jo tudi omogoča. Vodilno vprašanje za Mariona je problem transcendence. Ali imamo v religiji opraviti zgolj z nami samimi in kot posledica tega s postavljanjem svojih lastnih »izmislekov«, svojih lastnih »idej«, ki dobijo vlogo malika (idola), ali pa je možno razodetje absolutne presežnosti oziroma transcendence, ki »od zunaj« vdre in prinese svojo lastno *resnico*, pri tem pa ta resnica pa ni naša last in je ne moremo obvladati?

Marion v svoji analizi idola predstavi njegovo nasprotje, ki ga povzame s pojmom »ikone«. Idol opredeli kot »nevidno zrcalo« (Marion 1991, 20) vidnega, kajti v idolu srečamo svoj lastni odsev. Idol s svojim pogledom (fr. *regard*) postavlja mo mi sami in je zato uzrt na način našega gledanja, naše intencionalne naravnosti. Toda malik ne zadeva zgolj fizične (vidne) navzočnosti, temveč so bolj razširjeni in usodni »pojmovni« maliki. Ko Boga opredelimo skozi pojme in ga *idejno* določimo, pozabimo, da v tej opredelitvi povemo več o sebi kakor o Bogu in da svoje lastne postavitve zamenjamo za presežnega Boga. Takšno malikovanje je po Marionu navzoče tudi v metafizični tradiciji, ki je Boga postavila za vrhovno bivačo in ga spremenila v orodje za utemeljevanje svojih lastnih ontoloških izhodišč. Čeprav Marion v tem pogledu deli Heideggerjevo kritiko metafizike kot ontoteologije (Heidegger 1957, 31), pa je v naslednjem koraku tudi Heideggerjevo mišljenje biti predmet podobne kritike. Ali ni Heideggerjeva prioriteta (resnice) biti, ki sploh omogoča pristni dogodek boga ali bogov, podobna postavljanju pogojev za razodetje božjega? Po Marionovem mnenju pri Heideggerju ni prostora za resnično presežnega Boga, kajti ta Bog bi moral biti »onkraj biti«.

Če malik zrcali to, kar človek sam polaga vanj, pa je ikona ime za povsem drugačno logiko razodevanja transcendence: ikona je »vidno zrcalo nevidnega« (Marion 1991, 32). Pri ikoni govorimo o popolni spremembi perspektive, ker pogled ne izhaja več iz človeka in njegovih predpostavk, temveč se človek znajde sam pod »pogledom«, ki prihaja z onkraj njega samega – ikona »zrcali« presežnost, ki je ni mogoče upodobiti. Človek je postavljen v pasivno vlogo prejemnika, v kateri raz-

odevanje transcendence presega vse okvire, ki bi ji jih človek utegnil postaviti. Zaradi »nasičenosti« – kakor Marion imenuje lastnost presežnih fenomenov (Marion 2001, 33) – ne obstaja nikakršna možnost, da bi človek ustrezno mislil presežnost. Resnica, ki se daje, je vedno več od tega, kar morem pojmovno zaobjeti, je več od vsakega razumevanja, ki ga oblikujem kot odgovor na njeno razodetje. Zato bi lahko potegnili vzporednice s Heideggerjevo razlago resnice kot neskritosti: skritost (gr. *lēthē*), ki po Heideggerju obdaja in omogoča razodevanje resnice, pri Marionu postane presežnost »luči« in preplavljenosti s svetlobo. To ni Platonovo sonce kot najvišja ideja, ki utemeljuje vse druge, temveč višek v smislu ekscesa, ki ne dovoljuje, da razodevanje presežnega obvladam in ga ujamem v svoj pojmovni izraz. Zato je izkustvo pred takšno resnico diametralno nasprotno uzrtju ideje. Pri ideji govorimo o ustreznosti (korelaciji) med njenim videzom in mojim pogledom, s tem pa ideja postane moje védenje in moč. Pri razodevanju presežnih fenomenov – in po Marionu je najvišji »nasičeni fenomen« prav krščansko razodetje in Jezus »ikona (gr. *eikōn*) nevidnega Boga« (Kol 1,15) – pa nenehno ostajam prejemnik, ki v obdarovanosti nikoli ne obvlada daru in ne more nikoli postati njegov začetek in vladar.

Čeprav Marion izrecno ne tematizira odnosa med ideologijo in idolatrijo, pa lahko potegnemo sklep: kakor hitro krščanstvo svojo resnico zoži na idejo (ali idejni sistem) in postane ideologija, zapade tudi idolatriji in se izneveri svojemu izvoru: poslanstvu. Ideja, ki ustreza Marionovi opredelitvi pojmovnega malika, namreč zasenči »živega« Boga, ga spremeni v orodje svoje lastne utemeljitve in zapade logiki moči. Vdor ideologije v krščanstvo je v resnici vdor malikovanja, ko v ospredje stopi lažno božanstvo. Težava pri tem – kakor pri vsaki ideologiji – je pomanjkljiva zavest o predpostavkah, ki ideološki »pogled« omogočajo in ki se pogosto zdijo samoumevne. Zato je za krščanstvo in za teologijo kot živeto refleksijo vere ključno, da ohrani sposobnost razlikovanja med razodeto resnico vere in resnico »idej« oziroma da zasluti nevarnost ideologije, kadar svojo resnico preveč poveže z nekim določenim idejno-metafizičnim sistemom.

3. Krščanska resnica onkraj ideologije in idolatrije

Čeprav je moralo krščanstvo opredeliti vsebino svoje vere in je te opredelitve (gr. *horos*) imenovalo dogme, imajo dogme povsem drugačen status kakor ideje. Ideje so po svojem bistvu dostopne brezčasnemu uvidu in so neodvisne od konkretne zgodovinske stvarnosti. Zaradi svoje univerzalnosti so neobčutljive za individualno enkratnost in za zgodovinsko singularnost. Nasprotno pa biblična resnica temelji na *razodetju* osebnega Boga, ki je povsem drugačno kakor *razkritje* neke določene ideje. Ta Bog je absolutna presežnost in ga človek ne more dojeti na način, kakor razume idejo. Po drugi strani pa presežni Bog vstopa v zgodovinsko dogajanje; njegovo razodevanje je vezano na zgodovinske dogodke, ki so enkratni in singularni. V krščanstvu se božje razodetje dopolni v osebi Jezusa Kristusa, pri tem pa učlovečenje (inkarnacija) kot edinstveni zgodovinski dogodek pomeni di-

ametrarno nasprotje brezčasnosti in univerzalnosti ideje. Ob tem je treba dodati, da je biblično izkustvo božjega razodevanja v zgodovinskih dogodkih neposredno povezano s posebnim razumevanjem časa, ki vključuje vero v začetek (stvarjenje) sveta in v eshatološko razumevanje njegovega konca. Grški metafiziki je zaradi brezčasne narave ideje takšno linearno razumevanje časa tuje, podobno kakor ji je tuja predstava sveta, ki bi bil odvisen od časa oziroma ne bi bil večen.

Prav zaznamovanost krščanske resnice z zgodovinskostjo in z osebno enkratnostjo je razlog, da je ni moč omejiti na takšen razumni uvid, ki je značilen za idejno uzrtje. Biblična resnica ohranja presežek glede takšne racionalnosti, ki bi zahtevala popolno prevlado univerzalnosti nad singularnostjo. (Klun 2013, 500) Ne moremo je utemeljiti z občo logiko in jo na takšen način obvladati. V tem je bistvo *vere*. Vera pomeni vstop v odnos s povsem Drugim, s presežnim Bogom, ki vključuje razsežnost *zaupanja*. Resnica vere po svojem bistvu vključuje nezmožnost, da bi mi sami in naša razumska sposobnost postali njen temelj; v zaupanju predstavimo svoj »temelj« v Boga. Zato krščanska teologija upravičeno razlikuje dva momenta vere: vera kot dejanje zaupanja – vera, s katero (lat. *fides qua*) verjame-mo – in vera kot vsebina tega, kar verjame-mo (lat. *fides quae*). Ta drugi moment zahteva nabor resnic (v smislu opredelitev ali dogem), ki lahko na videz spominjajo na idejne opredelitve, še zlasti če se opirajo na neke določene metafizične postavke. Toda prvenstvo vere kot zaupanja (*fides qua*) je tisto »varovalo«, ki preprečuje, da bi iz dogemskih resnic nastala ideologija. Pri ideologiji moj um prek ideje obvlada celoto, verske opredelitve pa temeljijo na zaupanju v Boga, ki je onkraj vsega, kar more moj um obvladati.

Nasprotno bi lahko rekli, da se teološko učenje najbolj izpostavlja nevarnosti ideologije takrat, kadar se izgubi moment vere kot zaupanja in prevlada verska vsebina (*fides quae*) oziroma njene opredelitve. Tedaj se vera zoži na verjetje v smislu »imeti nekaj za resnično«. Pri takšnem razumevanju resnice je navzoč vpliv tiste naravnosti, ki spremlja mišljenju idej. Zato se takšna vera pogosto veže na neko metafiziko, ki ji zagotavlja trden in brezčasno veljaven temelj. Moment časa in zgodovinskosti je potisnjen v ozadje ali pa se zgodovina sama razume na način (idejnega) uvida v njeno brezčasno logiko. Srednjeveška sholastična sinteza med krščanstvom in aristotelsko metafiziko je dejansko pomenila nevarnost, da bi se krščanstvo razložilo na »ideološki« način (to je postalo očitno šele v družbenozgodovinskem kontekstu novosholastike). Zato ne čudi dejstvo, da je že v srednjem veku nastopil odpor do takšne metafizike. Nominalizem, ki se pogosto razlaga kot zgolj negativen fenomen, je v resnici gradil na zahtevi, da se enkratnost in posameznost (povezana s časom in z zgodovino) ne podredita univerzalnosti, ki jo zahteva brezčasna metafizična logika. Nič ni narobe, če krščanstvo vstopi v idejni boj z drugimi miselnimi tokovi – to je celo nujno in potrebno –, težava je le, če svojo resnico razume na način ideje, saj ga to nevarno približa ideologiji in ga obenem izpostavi očitku idolatrije.

Johann Baptist Metz, eden najvidnejših sodobnih teologov, poudarja dve specifični značilnosti bibličnega izročila, v katerih lahko prepoznamo najboljše varovalo proti skušnjavam, da bi krščanstvo in njegova resnica dobila ideološko na-

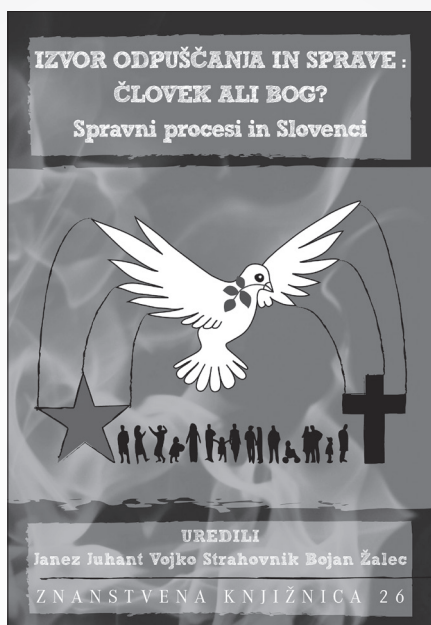
ravo. Prva je biblično »časovno mišljenje« (nem. *Zeitdenken*) in prepoveduje »vsa-ko razumevanje teologije kot odrešenjske metafizike, ki bi bila neodvisna od položaja in brez spominjanja« (Metz 2002, 63) – ki bi torej mislila na način brezčasnega idejnega uvida. Drugače od idejno-metafizične občosti, ki si podredi vsakršno posamičnost, se biblično mišljenje takšni podreditvi upira. Bog se je razodeval kot rešitelj v posameznih *dogodkih* preteklosti in v tej izkušnji temelji upanje v dokončno (eshatološko) odrešitev v prihodnosti. Metz provokativno vpraša, ali je lahko teologija po Auschwitzu – torej po posameznem dogodku – enaka, kakor je bila pred njim, in odgovori negativno. Govor o Bogu, teološko upovedovanje krščanske resnice, ne more biti abstraktno in ne ločeno od zgodovine, temveč mora biti sposobno, da se ga dotakne zgodovinska enkratnost, da je občutljivo za »šok« kontingentnega dogodka (nem. *Kontingenzschock* – Metz 2002, 66). S tem je povezana druga značilnost bibličnega izkustva življenja, ki jo Metz imenuje »trpljenjski apriori« (nem. *Leidensapriori* – Metz 2002, 67). Trpljenje je temeljna, apriorna danost človeškega življenja in Boga moremo izkušati kot tistega, ki v trpljenju rešuje. Zato je biblično izkustvo časa razpeto med spominjanjem trpljenja in pričakovanjem odrešitve. Grška metafizika s svojim idealom boga ne pozna niti izkustva časa (zgodovine) niti trpljenja – tako kakor so za trpljenje neobčutljive tudi ideologije. Biblično mišljenje pa prinaša subverzijo takšne racionalnosti. Metz zahteva razum, ki se je sposoben spominjati in ki je občutljiv za trpljenje, še zlasti za trpljenje soljudi: drugih, tujcev, celo za trpljenje sovražnikov. Občutljivost za trpljenje vsakogar in vseh postane izhodišče nove univerzalnosti. »Tuje trpljenje privedi do besede, je predpostavka vsakršne zahteve po univerzalnosti.« (Metz 1997, 158) Ta univerzalnost občutljivosti in odgovornosti je pravo nasprotje ideološki logiki moči in obvladovanja.

Kršćanstvo, ki v konkretnem življenju odpira obzorje eshatološkega časa in ki je občutljivo za trpljenje soljudi v njegovih raznolikih razsežnostih, ni varno zgolj pred svojim lastnim padcem v ideologijo, temveč postane verodostojno tudi za kritiko preostalih ideologij. Te kritike ne opravlja s sklicevanjem na svojo lastno idejno superiornost, temveč s poslušom za nasilje in za trpljenje, ki ga ideološka resnica lahko prizadene človeku, tistemu človeku, ki – drugače od brezčasnih idej – tukaj in zdaj resnično živi in trpi.

Reference

- Gadamer, Hans-Georg.** 1999. *Gesammelte Werke*. Zv. 2, *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Habermas, Jürgen.** 1971. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik. V: Karl Otto Apel idr. *Hermeneutik und Ideologiekritik*, 120–160. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin.** 1957. *Identität und Differenz*. Stuttgart: Neske Verlag.
- — —. 1976. Platons Lehre von der Wahrheit. V: *Gesamtausgabe*. Zv. 9, *Wegmarken*, 203–238. Frankfurt/M: Klostermann.
- Klun, Branko.** 2013. Razum v odnosu do vere. *Bogoslovni vestnik* 73, 4:495–505.
- Kocijančič, Gorazd.** 2004. Uvod v Platona. V: Platon. *Zbrana dela*. Zv. 2, 777–1257. Celje: Mohorjeva družba.
- Levinas, Emmanuel.** 1986. *De Dieu qui vient à l'idée*. 2. izd. Pariz: Vrin.
- Marion, Jean-Luc.** 1991. *Dieu sans l'être*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- — —. 2001. *Du surcroît: Études sur les phénomènes saturés*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- — —. 2009. *Malik in razdalja: Pet študij*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.

- Marx, Karl.** 1976. *Izbrana dela*. Zv. 2. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Metz, Johann Baptist.** 1997. *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie: 1967–1997*. Mainz: Matthias-Grünwald Verlag.
- — —. 2002. Gott und Zeit: Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne. V: Klaus Dethloff, Ludwig Nagl in Friedrich Wolfram, ur. *Religion, Moderne, Postmoderne: Philosophisch-theologische Erkundungen*, 63–78. Berlin: Parerga.
- Petkovšek, Robert.** 2010. Pojem presežnega od Platona do Plotina. *Phainomena* 19, št. 72/73:29–56.
- — —. 2012. Die Idee des Guten in Heideggers Existenzialer Analyse. *Bogoslovna smotra* 82, št. 1: 43–64.
- Popper, Karl Raimund.** 1962. *The Open Society and Its Enemies*. Zv. 1, *Plato*. Zv. 2, Hegel & Marx. London: Routledge & Kegan.
- Ricoeur, Paul.** 1986. *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique*. Zv. 2. Pariz: Le Seuil.



Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur.
Izvor odpuščanja in sprave: človek ali bog?
Spravni procesi in Slovenci

Odpuščanje in sprava sta temeljna sestavna dela človeškega življenja, a obenem tudi problema človeka in družbe. V vsakdanjem življenju se nam stalno dogajajo spori in ob njih doživljamo tudi nujnost, da jih rešujemo. Država in njene ustanove so odgovorne, da politično, pravno, vzgojno-izobraževalno spodbujajo procese sprave in odpuščanja z zavzetim vzgojnim, pedagoškim, političnim, medijskim in predvsem duhovnim delovanjem osveščanja in krepitve človeškosti med nami.

Delo je izšlo kot delni znanstveni izsledek raziskovalne programske skupine pod vodstvom red. prof. dr. Janeza Juhanta »Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije.«

Ljubljana: Teološka fakulteta, Družina, 2011. 415 str. ISBN 978-961-6844-06-2. 15 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Bojan Žalec

Ljubezen kot enost mnogoterega: kierkegaardovski pogled

Povzetek: Članek se ukvarja z vprašanjem združljivosti neprednostne ljubezni do bližnjega s prednostnimi ljubeznimi v okviru Kierkegaardovega opusa. Njegova dela nam omogočajo razlikovanje dveh modelov ljubezni: veroliki model (*Strah in trepet*), ki ga zagovarja Sharon Krishek, in model božjega filtra (*Dejanja ljubezni*), ki ga zagovarja John Lippitt. Avtor meni, da je prvi model ustrežnejši. V drugem delu razloži, da lahko ob Brentanovi mereološki teoriji podstati in pri-tike pojasnimo odnos med božjo ljubeznijo in vero, neprednostno ljubeznijo in prednostnimi ljubeznimi. To je tudi glavni izvirni znanstveni prispevek članka. V tretjem, zadnjem delu avtor povzame svoja dognanja in jih dopolni z ugotovitvami o ljubezni kot služenju in načinu za izboljšanje oseb.

Ključne besede: Kierkegaard, združljivost neprednostne ljubezni do bližnjega s prednostnimi ljubeznimi, veroliki model ljubezni, model božjega filtra, brentanovska mereološka ontologija kierkegaardovskega verolikega modela ljubezni, samozanikanje, samoafirmacija, božja podoba.

Abstract: **Love as unity of variety: a Kierkegaardian view**

The article addresses the question of compatibility of non-preferential love of neighbour and preferential love. This is done in the frame of Kierkegaard's opus, which allows us to distinguish between two models of love: faith-like model (*Fear and Trembling*), defended by Sharon Krishek, and the model of 'God's-filter' (*Works of Love*), defended by John Lippitt. The author considers the first model more appropriate. In the second part he explains it is possible by means of Brentano's mereological theory of substance and accident to account for the relation between God's love and faith, non-preferential love and preferential love, which is also the main original scientific contribution of the article. He concludes by summarizing his findings and supplementing them with further thoughts on love as service and as a way for making persons better.

Key words: Kierkegaard, compatibility of non-preferential love of neighbour and preferential love, faith-like model of love, model of 'God's-filter', Brentanian mereological ontology of Kierkegaardian faith-like model of love, self-denial, self-affirmation, image of God

1. Uvod

V tem prispevku bom predstavil razpravo – v okvirih Kierkegaardove misli – o bistvu ljubezni in združljivosti neprednostne ljubezni do bližnjega s prednostnimi ljubeznimi. Od vseh Kierkegaardovih knjig je za to razpravo najpomembnejše njegovo delo *Dejanja ljubezni* (1847). Poleg tega velja omeniti *Strah in trepet* (1843), za tem pa še *Ali – ali* (1843), *Trije spodbudni govori* (1843), pa tudi *Filozofske drobtinice* (1844). Od naših sodobnikov so za ta prispevek najpomembnejši spisi treh anglosaksonskih avtorjev oziroma avtoric: M. Jamie Ferreire, Johna Lippitta in Sharon Krishek.

Članek ima tri glavne dele.

1. V prvem delu predstavim stališče Sharon Krishek. Ta predstavitev vsebuje oris njenega verskega modela ljubezni, ki ga je razbrala iz Kierkegaardovega dela *Strah in trepet*, kritiko Kierkegaardovega stališča o ljubezni iz *Dejanj ljubezni*, pa tudi kritiko izvajanj Lippitta in Ferreire, ki bolj ali manj branita sprejemljivost Kierkegaardovega stališča iz *Dejanj ljubezni*. Prav tako ob tem predstavim kritiko Lippittove zamisli – pojasnitve ljubezni z metaforo božjega filtra, ki jo je predložila Krishekova.
2. V drugem delu prikažem idejo, da lahko Brentanovo teorijo o podstatih in pritiki uporabimo za pojasnitev odnosa pri Kierkegaardu med božjo ljubeznijo, vero, neprednostno ljubeznijo in prednostnimi ljubeznimi. To je tudi glavni izvirni znanstveni prispevek tega članka.
3. V tretjem delu bom svoje izvajanje povzel in dodal nekaj opazk o ljubezni kot služenju, o njeni zastojnosti in o njej kot sredstvu za izboljšanje oseb.

Najprej bo prikazana bistvena razlika med Krishekovo, ki zagovarja veroliki model ljubezni, in Lippittom, ki zagovarja model božjega filtra.

1. Ljubezen do bližnjega je za Krishekovo kakor pritličje: to je čustvena dispozicija (sestavljena iz empatije, sočutja, dobrohotnosti itd.), ki jo moramo enako usmerjati na vse bližnje (naj je to zakonec, brezdomec ali celo sovražnik).
2. Tako Lippitt kakor Krishekova se strinjata, da morajo biti (prednostne) ljubezni očiščene in da potem lahko skupaj obstajata ljubezen do bližnjega in prednostna ljubezen. Krishekova pa se z Lippittom razhaja glede narave tega očiščenja.
 - a. Lippitt: prednostne ljubezni očisti ljubezen do bližnjega;
 - b. Krishekova: ljubezen očisti dvojno gibanje vere.

Naj za konec uvoda dodam še nekaj izrazoslovno-prevodnih informacij, kratek slovarček Kierkegaardovih danskih izrazov za ljubezen (in različne oblike te ljubezni), ki bodo olajšale nadaljevanje in razumevanje tega besedila.

Kjerlighed = ljubezen, neprednostna ljubezen

Elskov = erotična ljubezen, čutna ljubezen, romantična ljubezen

Veskab = prijateljstvo

Kjerlighed til Naeste = ljubezen do bližnjega

Forkjerlighed = prednostna ljubezen

Gud er Kjerlighed = Bog je ljubezen

Kierkegaard včasih o *Kjerlighed* (npr. v *Dejanjih ljubezni*) govori tudi kot o krščanski ljubezni in kot o duhovni ljubezni.

2. Dva Kierkegaardova modela ljubezni

Krishekova (2014, 160 ss) opozarja na dva problema v *Dejanjih ljubezni*.

1. Trditev, da je ljubezen do bližnjega model za vse druge ljubezni. To je problematično, ker pri ljubezni do bližnjega obstaja istovetnost med vrednoto in obravnavo. Pri prednostnih ljubeznih pa se najdejo dodatne plasti, ki dajejo po eni strani specifičnost prednostnim ljubeznim, po drugi strani pa porušijo identiteto med vrednoto in obravnavo. Po Krishekovi iz zahteve, naj bo ljubezen do bližnjega model za vse prednostne ljubezni, in ob predpostavki, da mora biti tudi prednostna ljubezen uspešno modelirana po ljubezni do bližnjega, (implicitno) sledi, da so ti dodatni sloji, ki naredijo prednostne ljubezni specifične, odvečni, nebitveni ali celo moralno problematični. Vendar pa, kakor sem že omenil, prav ti dodatni sloji, ki jih izloča zahteva po modeliranju po ljubezni do bližnjega, delajo prednostne ljubezni posebne. Zato se znajdemo pred problemom: ali moramo opustiti zahtevo, da morajo biti vse prednostne ljubezni modelirane po ljubezni do bližnjega, ali pa moramo ugotoviti, da takšno modeliranje pravzaprav pogoltne prednostne ljubezni. V tem smislu lahko prednostna ljubezen in ljubezen do bližnjega obstajata samo ločeno, ne pa zliti v neko enoto. Nekaj ali nekoga lahko ljubimo ali prednostno ali kot bližnjega, oboje hkrati pa ni možno. Ker je nerealno pričakovati, da se lahko ljudje odpovemo prednostnim ljubeznim, če je to sploh smiselno, se zahteva po tem, da mora biti vsaka prednostna ljubezen modelirana po ljubezni do bližnjega, izkaže za neustrezno.

2. Ko Ferreira (2001) sprejema Kierkegaardovo stališče (iz dela *Dejanja ljubezni*), da so prednostne ljubezni manifestacije ljubezni do bližnjega, poskuša ohraniti razlike med njimi kot razlike v odzivnosti na potrebe ljubljenе osebe. Odzivnost na potrebe – drugače od različnih čustvenih zadržanj pri različnih oblikah prednostne ljubezni – ni problematična z vidika enakosti različnih oblik ljubezni. Vendar pa Krishekova ugovor zastavi v obliki vprašanja: ali je ta razlaga resnično v skladu z našo izkušnjo? Ali lahko razložim razliko med ljubeznijo do tujca in ljubeznijo do svoje žene zgolj z upoštevanjem tega, kar vsak od njiju želi ali hoče od mene?¹ Njen odgovor je negativen, kajti meni, da mora pomemben del pojasnitve specifičnih razlik med različnimi (oblikami) ljubezni upoštevati ne samo to, kar ljubljeni hočejo od mene, ampak tudi to, kar jaz potrebujem ali želim oziroma hočem od njih.

¹ Tu govorimo o neke vrste »zlatem pravilu«: ljubezen do bližnjega daje vsakomur po njegovih potrebah (kolikor zmore), in to mora veljati tudi za prednostne ljubezni, ki so dobre, se pravi modelirane po ljubezni do bližnjega.

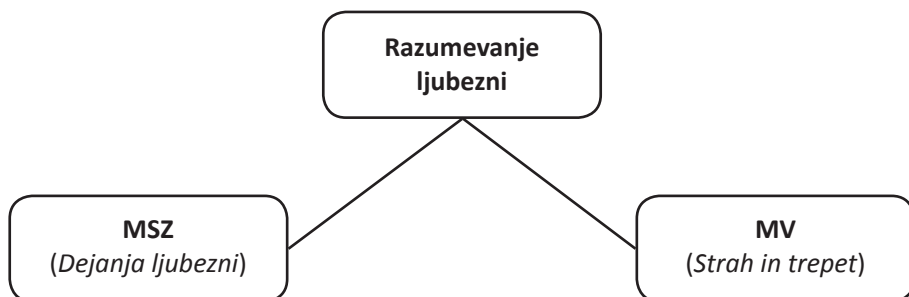
Toda Kierkegaard (v *Dejanjih ljubezni*) ni ravno naklonjen takšni pojasnitvi, opozarja Krishekova, in to je konsistentno z njegovo opredelitvijo ljubezni do bližnjega kot samozanikanja: »Krščanska ljubezen je samozanikajoča ljubezen.« (Krishek 2014, 160). Če je ljubezen do bližnjega, ki je po Kierkegaardu model za vse ljubezni, zdaj razumljena oziroma opredeljena tako, kakor da temelji zgolj na samozanikanju (kakor nakazuje Kierkegaardovo identificiranje), potem ne preseneča, da je ohranjenega malo prostora za ljubezni, ki so več kakor samozanikanje. To pa nas privede do drugega problema, ki ga Krishekova odkriva v *Dejanjih ljubezni*: prevelika prevlada, če že ne izključnost, ki jo Kierkegaard v svojem razumevanju ljubezni pripisuje samozanikanju.

Krishekova pri tem izrecno opozarja, kako se povsem strinja, da je samozanikanje bistveni moment prave ljubezni. Problematično pa se ji zdi stališče, po katerem je samozanikanje najpomembnejša prvina ljubezni (kakor to sugerira Kierkegaard). Če želimo ohraniti legitimnost in pomen ter smiselnost prednostne ljubezni, potem ne moremo trditi, da je samozanikanje najbolj osrednji ali celo edini del prave ljubezni, kajti prednostna ljubezen zahteva korak onkraj samozanikanja, zahteva samoafirmacijo. Če samozanikanje zahteva premestitev pozornosti oziroma osredotočenosti s sebe na drugega, potem samoafirmacija pomeni prečiščeno vrnitev k sebi.

»To očiščenje pomeni motriti in se odzivati na lastno hotenje, želje in težnje na prenovljen način (zmerno, zavestno in premišljeno). Pravzaprav se zanikanje in odpravljanje nečesa (v tem primeru lastnega jaza) in *prejemanje le-tega nazaj* v prenovljeni in ustrežnejši obliki, razlikuje od modela ljubezni, ki ga je Kierkegaard predstavil v *Dejanjih ljubezni*. Vendar pa je tudi to kierkegaardovski model, in sicer *model vere*, ki ga predstavi v delu *Strah in trepet*.« (161)

Po Krishekovi je model vere zanimivo povezan z ljubeznijo in lahko prispeva k zadovoljivemu razumevanju ljubezni.² Krishekova potemtakem trdi, da Kierkegaardov opus ponuja dva načina razumevanja (in pojasnitve) ljubezni:

1. z modelom samozanikanja (MSZ);
2. z modelom vere (MV).



² Krishekova model vere in njegovo povezanost z ljubeznijo podrobno obravnava v Krishek 2009, v Krishek 2014 (161–6) pa zgolj oriše njegove najpomembnejše značilnosti in prvine.

Kierkegaard trdi, da mora oseba, če naj ima vero, iti skozi proces oziroma dogajanje resignacije (ali odpovedi). Pri Abrahamu, očetu vere, je predmet njegove odpovedi njegov ljubljeni sin Izak. Resignacija kot bistvena prвина vere zahteva, da se odpovemo »vsemu«, vsemu, kar imamo v lasti, vsemu, kar nam nekaj pomeni, vsemu, kar *ljubimo*. Kaj to pravzaprav pomeni? Krishekova odgovarja takole: Človeško življenje je bolj ali manj »nepomembno« in končno. To dejstvo ustvarja neko določeno senco, ki se razteza čez (skorajda) celotno naše življenje. Kierkegaardovska resignacija pomeni brezkompromisno soočenje s to senco. Vitez resignacije dojema vse kakor na neki način izgubljeno zanj in kakor nekaj, kar se upira kakršnikoli zanesljivosti. Vendar pa po drugi strani resignacija ni nikakršno nihilistično ali pesimistično stališče, ampak ponižno zadržanje. Pomeni, da se zavedamo: nismo gospodarji tistega, kar se včasih označuje z besedno zvezo »naše reči«, ampak vse, kar imamo in kar bomo imeli, in vse, kar si želimo, pripada Bogu in je zavezano božji volji. Vitez resignacije si po eni strani (seveda) strastno želi predmeta svoje odpovedi (npr. Izaka) in je potemtakem globoko žalosten zaradi njegove (dejanske ali potencialne) izgube. Vendar pa po drugi strani priznava, brez grenkobe ali zamere, da ne pripada njemu odločitev, kdaj in kako in kaj mu bo dano oziroma odvzeto (161–162). Resignacija pomeni globoko razumevanje, da je življenje najprej in predvsem oblikovano v skladu z božjo voljo in da vodi k odkritosrčni in popolni zavezanosti njej. Glede na takšno razumevanje resignacije Krishekova predlaga razumevanje vere kot zmožnost, zaupati volji Boga. Takšna vera omogoča verniku, da najde smisel v rečeh, glede katerih je oropan kake trdne in zanesljive posesti. Kierkegaardovska vera nam omogoča, da živimo pravilno in smiselno življenje kljub izgubam in časovni omejenosti oziroma končnosti in kljub temu da se nam vsak trenutek lahko »zgodí Izak«.

Kako je vse to povezano z ljubeznijo? Vernikova naloga je, da ugotovi, kakšna je božja volja, kaj Bog hoče od njega, kakšno bitje naj postane. Vernikova volja mora slediti in se poskušati čimbolj oblikovati v skladu z božjo voljo. Iz povedane ga pa je že razvidno, da je v ljubezni na način vere samoafirmacija že vključena v našem odnosu z Bogom, to pa pomeni, da je *eo ipso* vključeno tudi že očiščenje. Oblikovanje sebe v skladu z božjo voljo vključuje afirmacijo prizadevanj, ki so osredotočena na samega sebe, ki pa so po Krishekovi nujna za prednostne ljubezni. V okviru verskega modela ljubezni potemtakem za obstoj pravih in specifičnih prednostnih ljubezni ni nobenih ovir.

Krishekova (glede na zagovarjanje verskega modela) predlaga drugačen status ljubezni do bližnjega, kakor ga ima ta ljubezen v okviru modela iz *Dejanj ljubezni* oziroma pri Ferreiri in pri Lippittu. Poudari dve točki (162–3):

1. Ljubezen do bližnjega ni »edina« in vsa ljubezen, čeprav je nepogrešljiv del vsake prave ljubezni. Krishekova jo primerja s pritličnim delom hiše, na katerem pa lahko zgradimo zelo različna nadstropja.
2. Res je, da v ljubezni do brezdomca ali tujca čustvena vpletenost osebe, ki ljubi, pa tudi njene težnje in nagibi ne igrajo ne vem kako pomembne vloge. Vendar celo v takšnem primeru čustvena vpletenost ljubečega presega golo samozani-

kanje. V empatiji na primer doživljamo bolečino bližnjega in lahko tudi zadovoljstvo ob misli, da smo prispevali k blaginji drugega. Skratka, bitje ljubečega je tudi v omenjenih (»čistih«) primerih ljubezni do bližnjega vpleteno na način, ki pre-sega golo samozanikanje.

Lippitt (2012) pripisuje Krishekovi stališče, da prednostna ljubezen in ljubezen do bližnjega ne moreta obstajati skupaj, da ne dopuščata druga druge. Pa drugi strani pa Lippitt sam zagovarja možnost in dejanskost omenjenega soobstajanja. Da bi to dokazal, je uporabil metaforo božjega filtra: Bog je nekakšen filter, skozi katerega mora iti vsaka naša ljubezen. Glavna komponenta tega filtra je, da je drugi najprej in predvsem bližnji. Lippitt takole pojasnjuje svoj model (Lippitt 2012, 195): Zamislimo si, da imamo gosta in si ta gost želi mešanico pomarančnega in grenivkinega soka, vendar pa ne mara koščkov sadja, ki so v edinih tetrapakih s tema sokovima, kar jih imamo doma. Problem lahko rešimo tako, da pretočimo tako pomarančni sok (prednostna ljubezen) kakor grenivkin sok (ljubezen do bližnjega) skozi filter. Tako grenivkin kakor pomarančni sok sta v svoji »prečiščeni obliki« vsebovana v tekočini v kozarcu za gosta. Ta tekočina je specifična manifestacija prednostne ljubezni, v kateri osebo, ki jo prednostno ljubim, istočasno vidim kot svojega bližnjega. Po drugi strani pa bi lahko interpretacijo Krishekove – po Lippittovem mnenju (s to njegovo interpretacijo njenega lastnega stališča pa se Krishekova ne strinja) – lahko predstavili, kakor da sta prednostna ljubezen in ljubezen do bližnjega kakor olje in voda. Po Lippittu si Krishekova ne more predstavljati, kako bi lahko eno dopuščalo drugo. Krishekova je takšno interpretacijo svojega stališča zavrnila, in to zelo prepričljivo.

Lippitt tako kakor Krishekova postavlja ljubezen do bližnjega kot model za pravo ljubezen. Vloga ljubezni do bližnjega kot filtra je, očistiti konkretne primerke prednostne ljubezni kakršnihkoli škodljivih primesi, vendar pa pri tem ne odstraniti specifičnosti prednostne ljubezni (prav zaradi njih so to primerki prednostne ljubezni).

Lippitt tako ponuja rešitev za problem, ki ga po njegovem mnenju Krishekova ni rešila. A to po Krishekovi ne drži, saj je predstavila model verolike ljubezni, ki dopušča sožitje med prednostno ljubeznijo in ljubeznijo do bližnjega. Ljubezen do bližnjega je po Krishekovi kakor pritličje: je čustvena dispozicija (sestavljena iz empatije, sočutja, dobrohotnosti itd.), ki jo moramo enako usmerjati na vse bližnje (naj je to zakonec, brezdomec, prijatelj ali sovražnik). Krishekova priznava, da je pri neprednostnih ljubeznih »ta temeljna ljubezen« dejansko oblikovana v skladu s potrebami nekega bližnjega (kakor to trdi Ferreira (2001)). Vendar ko govorimo o prednostni ljubezni, se druge plasti čustvenih in praktičnih dispozicij, ki so edinstveno značilne za omenjene prednostne ljubezni, pridružijo ljubezni do bližnjega in podelijo tem ljubeznim njihovo specifično naravo (Krishek 2014, 164).

Kierkegaard ni izključeval prednostnih ljubezni kot takšnih, ampak ga je predvsem zanimalo, kako lahko pravilno ljubimo. Lippitt v tem pogledu trdi, da mora biti vsaka ljubezen očiščena in da potem lahko soobstajajo razne oblike ljubezni,

tudi ljubezen do bližnjega in prednostne ljubezni. S tem se strinja tudi Krishekova, z Lippittom pa se razhaja glede narave tega očiščenja: Lippitt (po Kierkegaardu iz *Dejanj ljubezni*) predlaga model božjega filtra. Po modelu verolike ljubezni, ki ga predlaga Krishekova, pa ljubezen očisti dvojno gibanje vere in ne ljubezen do bližnjega. Po Krishekovi ima ta model dve prednosti (165–6):

1. V nasprotju s Kierkegaardovo neustrezno identifikacijo ljubezni do bližnjega s samozanikanjem model verolike ljubezni z dvojnimi gibanjem vere ((samo)zanikanje in (samo)afirmacija) (do)pušča prostor za prednostne ljubezni, ki gredo onkraj samozanikanja.

2. Kierkegaardova »zahteva«, da je ljubezen do bližnjega enaka do vseh (se pravi: neizključujoča), je upravičena. Vendar pa se po drugi strani prav zato ne more uporabiti kot model za prednostne ljubezni, ki niso enake in neizključujoče. Nasprotno pa model verolike ljubezni ne postavlja enakosti kot posebnega pogoja za pravo ljubezen in omogoča razumevanje, kako so lahko prednostne ljubezni, ki so po svoji naravi neenake, vendarle čiste in potemtakem resnične ljubezni. Tvorba ljubezni kot podobe vere torej upošteva potrebnost priznavanja pomena bistvenih lastnosti prednostnih ljubezni: to sta izključujočnost in samoafirmacija. Takšen alternativni model lahko med vrsticami razberemo v delu *Strah in trepet*, ki ne glede na vse drugo vendarle izrazito postavi bralcu pred oči tudi veličino predmetnih ljubezni (npr. ljubezen očeta do sina) in jih s tem ne izrinja na obrobje, ampak prednostne ljubezni (primerki), prav nasprotno, v nekem smislu postavlja v samo središče.

3. Prednosti verolikega modela: ne le samozanikanje, ampak tudi samoafirmacija (postajanje božje podobe)

Bistvo ljubezni – v smislu *agapē* – je služenje. Vendar pa se postavlja vprašanje, komu, v končni instanci, služimo.

V okviru modela verolike ljubezni je to popolnoma jasno: Bogu.³ Služenje Bogu pa že implicira, da se ne le odpovedujemo, zatajujemo, zanikamo, odrekamo, ampak da se tudi razvijamo, uveljavljamo, da gojimo prednostne ljubezni (ki so po svoji naravi neenake in izključujoče) itd. Vse te izključujoče, prednostne, samoafirmativne in podobne reči so potrebne, če hočemo postati (posebna, unikatna) bitja, kakršna Bog želi, da postanemo. Vrhovno merilo prave ljubezni nista samozanikanje in enakost do vseh, ampak ljubezen do Boga, ki je v doslednem in brez-pogojnem spoštovanju njegove volje in s tem njegove želje, kakšni in kdo naj bomo oziroma postanemo.

V verolikem modelu ljubezni je to popolnoma jasno in poudarjeno in (tudi) zato se mi zdi ta model ustrezen. Poleg tega je tudi v skladu s Kierkegaardovim zadržan-

³ To priznava povsem jasno tudi Kierkegaard, in to v *Dejanjih ljubezni*; v središče postavlja trditev, da imamo kristjani eno samo nalogo: izpolnjevati postavo, to pa ni nič drugega kakor ljubiti. Za podrobnejšo predstavitev tega Kierkegaardovega stališča prim. Žalec 2013a.

njem, ki prežema njegov celotni opus, vključno z *Dejanji ljubezni*, da je vera temelj vsega dobrega in da tudi prava ljubezen brez vere ni mogoča. Morda bi lahko to resnico izrazili z besedami, da je za Kierkegaarda temeljna krepost vera.

Obenem nas takšen pogled na vprašanje prave ljubezni osvobaja nepotrebne in včasih lahko že naravnost škodljive slabe vesti zaradi prednostnih, neenakostnih in samoafirmativnih plati našega življenja. Krščanska resnica je v nekem smislu prav nasprotna, kakor se izkaže tudi pri premisleku ob branju Kirkegaardovih del: ne samo gojenje, ampak tudi opravičenje preferenčnih neenakosti in samoafirmativnih vidikov našega življenja je lahko napačno, je lahko greh, se pravi: nekaj, kar je v nasprotju z božjo voljo. Tako mi – na primer – prihaja na misel anekdota iz življenja vélikega italijanskega tenorista Beniamina Giglia, ki je nekoč vprašal so-govornika, ali se mu zdi prav, da on sam cele dneve vadi, poje in študira, mnogi ljudje pa medtem ves čas garajo in se kljub temu komaj prebijajo skozi vsakdanjik. Dobil je naslednji odgovor: »Ali tako malo cenite Boga, ki vam je podaril tako neizmeren talent za petje?«

Model verolike ljubezni je tudi v skladu s krščanskim stališčem, da mučeništva ni mogoče izsiliti.⁴ Tudi v smeri mučeništva in podobnega je treba biti ponižen, »prizemljen« in spoštovati božjo voljo.

Model verolike ljubezni se nadalje lepo ujema s personalističnim pogledom in z zadržanjem etike kreposti, ki v ospredje postavlja osebo in njen razcvet, ne pa kakega načela in pravila: bistveno vprašanje je, kakšne osebe moramo biti, postati, ne pa, katero načelo je pravilno. Pri tem nikakor ne smemo na račun kake ideje enakosti in samozanikanja uničiti razvoja posameznikov v različne posamičnike. Bog hoče v prvi vrsti to, da postanemo tisto, kar nam je namenil. Samozatajevanje in ljubezen do bližnjega nista cilj, ampak sredstvo, da postanemo to, kar Bog hoče. Če postanemo sredstvo, je to neustrezno, tako z vidika božje volje kakor tudi z vidika stvarnega pogleda na življenje. Bog nam je namenil neko določeno in unikatno podobo in naša glavna in pravzaprav edina naloga je, da jo uresničimo. Da bi se tega zavedeli, v skladu s tem živeli in tudi napredovali v spoznavanju dodeljene nam podobe, pa je potrebna vera. Življenje, ki izvira iz drugih prepričanj in vrednot ni v skladu z božjo voljo. Zato velja, kar Kierkegaard izpostavi tudi v *Dejanjih ljubezni*: »Karkoli pa ne izvira iz vere, je greh.« (Rim 14,23)

Ista poanta (vrhovno merilo je sledenje božji volji) se izkaže tudi, na primer, ob poskusu razumevanja nasilja. Charles Bellinger (Bellinger 1992; 2001; 2008; 2010; Žalec 2013b) je, po Kierkegaardovem zgledu, prišel do ugotovitve, da je začetna točka nasilja upiranje možnosti duhovne rasti, to pa z drugimi besedami pomeni izogibanje ali celo nasprotovanje božji volji in izogibanje stiku z Bogom. Nasilje izvira iz odtujitve Bogu.

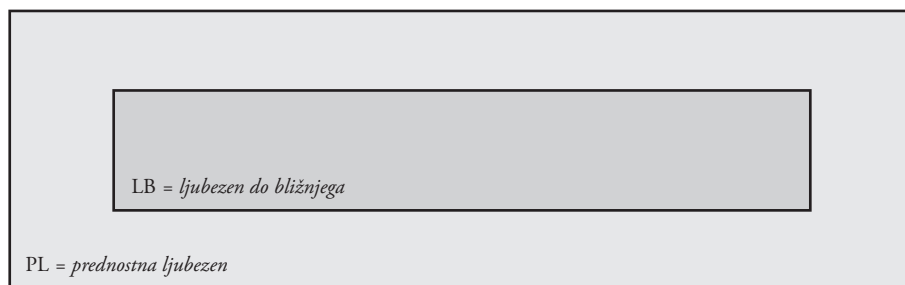
⁴ Za podrobnejšo pojasnitev te trditve prim. Pieper 2000.

4. Kierkegaard in Brentano

O ntološki model za strukturo dejev prave ljubezni ponuja Brentanova teorija o podstatu in pritiki,⁵ po kateri je podstat edini pravi del pritike.⁶ Podstat in pritika pa, po Brentanu, (števno) nista dve stvari, čeprav nista identični. Brentano piše, da je pritika nekakšna obogatitev (nem. *Bereicherung*) podstatu. Zgled podstatu je duša, pritike pa so njena (duševna) stanja. Takšna teorija, na primer, omogoča razlago istovetnosti (eno(tno)sti) osebe (skozi čas), kljub njenim različnim duševnim stanjem oziroma spremembam. Brentanova teorija nikakor ne omalovažuje specifičnosti in pomena raz(lič)nih duševnih stanj, vendar pa obenem usmerja našo pozornost na njihov temelj in na potrebni pogoji.

Brentanovski model omogoča smiselno interpretacijo Kierkegaardovih izjav o ljubezni do bližnjega, o prednostni ljubezni in o odnosu med njima. Po eni strani Kierkegaard trdi, da ni nobene druge ljubezni, kakor je ljubezen do bližnjega. Po drugi strani pa je zanikanje vsake prednostne ljubezni kot nepravne nesmiselno. Takšno brentanovsko tolmačenje je v skladu tudi z metaforo Kriskchekove o ljubezni do bližnjega kot pritličju in o prednostni ljubezni kot nadstropju.⁷

Naše razmišljanje lahko še dodatno razvijemo: temeljna (brentanovsko gledano, lahko rečemo: tudi osrednja) podstat vsake prave ljubezni ni ljubezen do bližnjega, ampak ljubezen do Boga, ki pa je ni brez vere. Vera in ljubezen do Boga sta logično ekvivalentni. Zato popolna grafična predstavitev prave ljubezni ni:



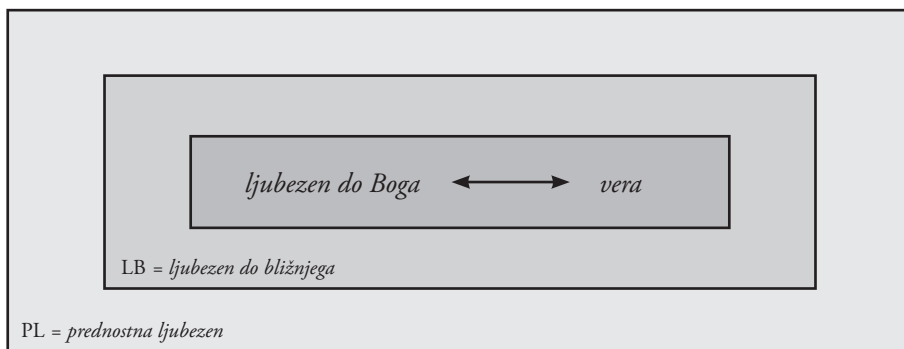
Graf 1: *Prava ljubezen*

... ampak ...

⁵ Za Brentanovo mereološko teorije podstatu in pritike prim. Brentano 1998; Smith 1987; Chisholm 1978; Baumgartner in Simons 1993; Potrč 1995; Žalec 1998 in Žalec 2002.

⁶ Pravi del ni identičen – po definiciji – s celoto, zato je trditev, da je nekaj edini pravi del celote, po svoje paradokсна.

⁷ Da je Kjerlighed substanca vsakršne ljubezni, se strinja tudi Ferreira: »Božja ljubezen [Kjerlighed] je za nas energija, s katero mi ljubimo, je substanca ljubezni v katerikoli obliki.« (2013, 330)



Graf 2: *Prava ljubezen*

Kierkegaard v *Dejanjih ljubezni* (najpopolneje) razvije tezo, da je ljubezen ena in obenem mnogotera. Njegov pogled Ferreira pojasnjuje takole:

»*Kjerlighed* je neposredna ljubezen, s katero nas ljubi Bog in ki nam omogoča, da ljubimo druge – to je, Kierkegaard uporablja isto dansko besedo [*Kjerlighed*] za nanašanje na Boga kot Ljubezen, ljubezen, ki jo v nas ustvari Bog, kot tudi za ljubezen do bližnjega, ki nam jo je zapovedano izkazovati. *Kjerlighed* je potemtakem pred vsakršno distinkcijo med erotično in neerotično ljubeznijo. Potemtakem, če so erotična ljubezen, prijateljstvo in ljubezen do bližnjega vrste skrbi, ki jo izkušamo mi ljudje, in je v nas samo en izvor ljubezni, potem je ljubezen ena, a obenem mnogotera.

Da bi to isto poanto napravili na drugačen način, moramo upoštevati, da je najosnovnejša distinkcija, ki jo naredi Kierkegaard, razlika med *Kjerlighed* in *Forkjerlighed* – to je, med neprednostno in prednostno ljubeznijo /.../ Skupni koren obeh besed je odločilen pri razkrivanju enotnosti ljubezni – *Kjerlighed* je, bi lahko rekli, (jezikovna) substanca za *Forkjerlighed*, vendar pa je v *Forkjerlighed* skrb, ki je kvalificirana, fokusirana, usmerjena, osredinjena na specifičnega drugega, ki ima kakovosti, ki so nam všeč.« (Ferreira 2013, 336)

5. Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe: ne bolj ne manj

Po Kierkegaardu bližnjega ne smemo ljubiti niti bolj kakor samega sebe (Ferreira 2013, 340) niti manj kakor samega sebe. Ne smemo delati česa takšnega, kar nas bi oddaljevalo od tega, da postanemo podoba, ki nam jo je Bog namenil. Takšno ravnanje, tudi če je to »ljubezen«, je neodgovorno.⁸ V skladu s tem je tudi

⁸ Ferreira pravi, da *Dejanja ljubezni* »razlikujejo ljubezen, ki je občutek privlačnosti ali nagnjenja, od ljubezni,

krščanski nauk, da mučeništvo ne more oziroma ne sme biti izsiljeno (Pieper 2000). Če nam Bog ni namenil »podobe« mučenca, potem ni prav, da poskušamo iti po tej poti. Lahko bi rekli: če drugega še tako »ljubimo«, nikoli ne smemo postati zgolj sredstvo za njegovo blagostanje. To je narobe.

Po drugi strani pa drugi ne sme nikoli postati zgolj sredstvo za nas, tudi če ga še tako »ljubimo« ali »potrebujemo«. Z drugimi besedami, v vsakem odnosu in torej v vsaki ljubezni moramo paziti, da spoštujemo dostojanstvo drugega. V skladu s tem je Kierkegaardovo poudarjanje pomena, kako, na kakšen način, dajemo oziroma izkazujemo ljubezen do drugega:

»Kierkegaard razvije neverjetno občutljivost za načine, na katere izražamo našo sočutno skrb, trdeč, da je način, kako moramo dati ljubezen, dati dar, kakor da bi bil prejemnikova lastna svojina.« (Ferreira 2013, 341)

Tudi odpustiti moramo, na primer, tako, da drugega ne ponižamo, opozarja Kierkegaard (Ferreira, 340).⁹ V skladu s povedanim Ferreira zapiše:

»Poanta *Dejanj ljubezni* je, da nas šokirajo s spoznanjem dveh stvari. Prvič /.../ da celo, ko v nas ni popolnoma nobenega nagnjenja ali privlačnosti do nekoga, in celo če nas sovraži, ali se upira naši ljubezni ali jo zavrača, moramo ohraniti ljubezen, ki spoštuje dostojanstvo in enakost vsakega posameznika. Drugič /.../ celo v erotični ljubezni in prijateljstvu moramo ohraniti ljubezen, ki spoštuje dostojanstvo in enakost vsakega posameznika.« (341)

Ljubiti nekoga po Kierkegaardu pomeni, da si prizadevamo za njegovo blaginjo in k njej prispevamo. Kaj pa pravzaprav je posameznikova blaginja? O tem Kierkegaard pove dvoje: 1. da čimbolj ljubi Boga; 2. da postane sam svoj, on sam, svoboden, neodvisen, sam svoj gospod(ar), da stoji sam (Kierkegaard 1995, 274).

»Kolikor je nekdo zmožen ljubezni, poskuša opogumiti osebo, da postane ona sama, da postane sama svoj gospod(ar).« (278)

Nekdo je lahko on sam, sam svoj gospod(ar) itd., samo kolikor ljubi Boga in narobe: samo kolikor je on sam, edino toliko dejansko uresničuje ljubezen do Boga. S tem se ujema tudi naslednji bistveni moment Kierkegaardovega pogleda na ljubezen: vsa ljubezen izvira od Boga. Slediti božji volji namreč ni mogoče brez stika z Bogom, prav to pa je točno ljubezen. Sklenemo lahko, da je po Kierkegaardu ljubezen vedno usmerjena na to, kar morajo ljudje biti oziroma postati. Ljubeči daje ljubljenu to, kar mu pomaga, da postane oziroma postaja podoba, ki mu jo je Bog namenil, da postaja božja podoba. Ta podoba, ki nam jo je Bog namenil, pa je dar, in to dar neskončne božje ljubezni. V tem kontekstu ne preseneča: Kierkegaard je menil, da je vsaka ljubezen, ne glede na njeno obliko, možna le zato, ker smo neskončno ljubljene. Kakor je zapisal v svojih dnevnikih (nav. po Ferreira 2013, 342): »To je kot otrok, ki kupi staršem darilo s tem, kar je dobil od staršev.«

ki jo najboljše tolmačimo kot vrsto odgovornosti za sočutno skrb. Takšna odgovornost je istočasno dolg drugim, ki jim jo moramo nuditi kot dar, ki je usmerjen na njihovo dobrobit.« (Ferreira 2013, 341)

⁹ Podrobnejšo obravnavo odpuščanja pri Kierkegaardu (v sklopu njegove moralne psihologije odpuščanja) ponuja Lippitt 2013, 514–24.

6. Etika kot stvarni pogled in ljubezen do osebe kot pot do njenega izboljšanja

Etika je način videnja. Biti etičen pomeni, videti drugega točno tako, kakor ga dejansko gledam v njegovi konkretnosti (Ferreira 2001, 106; Lippitt 2012, 193). Po Kierkegaardu (lahko) konkretnost ohranjamo na razne načine (Lippitt, 2012, 193–94).

1. Moramo se potruditi, da ne postanemo žrtev svojih lastnih fantazij. Moramo ljubiti osebo, kakor jo dejansko gledamo, ne pa podobe o njej, ki smo jo sami proizvedli (Kierkegaard 1995, 164).

Ljubiti osebo, kakor jo gledamo, ne pomeni, da smo slepi za njene pomanjkljivosti. Ljubezen je lahko izziv, ampak to more biti samo, če ljubimo osebo, kakor jo gledamo. V tem kontekstu Ferreira (2001) opozarja na Jezusov odnos do Petra (tik preden ga je Peter zatajil). Jezus ne misli: Peter se mora najprej spremeniti in potem ga bom (spet) ljubil. Ne. Njegovo ravnanje je naslednje: Peter je Peter in moja ljubezen, če sploh kaj, mu bo pomagala, da bo postal boljša oseba (Kierkegaard 1995, 172).

Za kristjana potemtakem (njegova) ljubezen ni (zgolj) stvar privlačnosti (erotična ali romantična ljubezen) niti zgolj nagrada za etičnost ljubljene osebe, ampak je v prvi vrsti služenje: drugega ljubimo zato, da bi mu pomagali postati druga oziroma boljša oseba. Kristjani verjamemo: če s čim, potem z ljubeznijo lahko drugim (in sebi) pomagamo, da postanejo (in postanemo) boljši oziroma drugi ljudje. Tudi na to temo lahko navežemo Jezusovo zapoved, da moramo ljubiti svoje sovražnike. Kakšno zaslugo pa imamo, če ljubimo samo tiste, ki nas privlačijo, ki nam delajo dobro, ki so naši prijatelji ali ki so (že) moralni, ki so dobri. To po krščanstvu ni pravično, kajti ljubezen pripada vsem, ljubezen si zasluži vsak. Ljubezen pripada vsakomur zastonj. Ker ljubezen ni stvar pravičnosti, spoštovanja, zasluženja, užitka itd., ampak služenje z namenom, da izboljšamo ljubljeno osebo,¹⁰ zato je (lahko) tudi zapoved, saj je na krščanskem horizontu logično: moramo si prizadevati, da bi drugi postali druge oziroma boljše osebe. Če pa to ni zapovedano – moramo si prizadevati za to, da bi drugi postali boljše osebe – ali če se ne verjame, da lahko to dosežemo z ljubeznijo, potem je tudi ljubezen kot zapoved nesmiselna.

Ferreira nadalje opozarja: če mora biti božja ljubezen model za resnično človeško ljubezen, to implicira, da se more tako prva kakor druga osredotočati na »konkretne razlike« (Ferreira 2001, 112; Lippitt 2012, 194). Ferreira nas napoti na naslednji odlomek iz *Del ljubezni*:

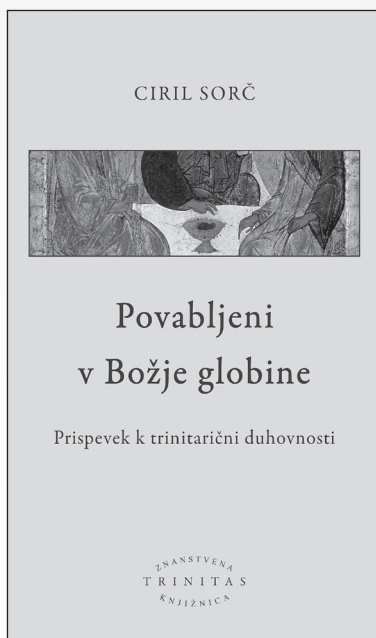
»S kakšno neskončno ljubeznijo narava ali Bog v naravi zaobsega vse različne reči v obstoj! Spomnite se samo tega, kar ste tolikokrat z užitkom gledali, spomnite se lepote travnikov! V ljubezni ni razlike, ne, nobene – pa vendar, kakšne razlike med rožami! Tudi /.../ najmanjša roža, ki jo je spregledalo celo njeno neposredno okolje, roža, ki jo le težka najdete, tudi če pozorno gledate – tako

¹⁰ Še natančneje: z ljubeznijo tistemu, ki ga ljubimo, pomagamo, da se oblikuje v osebo, ki je v skladu s podobo, kakršno mu je namenil Bog.

je, kot bi tudi ta dejala ljubezni: naj postanem nekaj samosvojega, nekaj odlikovanega. In potem ji je ljubezen pomagala postati njena lastna odlikovanost, ampak veliko bolj lepa, kot si je uboga majhna roža kadarkoli drznila upati. Kakšna ljubezen! Najprej ne dela nobene razlike, sploh nobene, zatem ... neskončno razlikuje samo sebe s tem, da ljubi različno. Čudežna ljubezen! Kajti kaj je težjega kot ne delati sploh nobene razlike v ljubezni, in če nekdo sploh ne dela nobene razlike, kaj je težjega kot razlikovati.« (Kierkegaard 1995, 269–70)

Reference

- Baumgartener, Wilhelm**, in **Peter Simons**. 1993. *Brentanos Mereologie*. *Brentano Studien* 4:53–77.
- Brentano, Franz**. 1998. *Nauk o kategorijah*. Prev. Bojan Žalec. Ljubljana: Študentska založba.
- Bellinger, Charles K.** 1992. Toward a Kierkegaardian Understanding of Hitler, Stalin, and the Cold War. V: George B. Connell in C. Stephen Evans, ur. *Foundations of Kierkegaard's Vision of Community: Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard*, 218–230. New Jersey: Humanities Press. Ponatisnjeno v Bellinger 2010.
- . 2001. *The Genealogy of Violence: Reflection on Creation, Freedom and Evil*. New York: Oxford University Press.
- . 2008. *The Trinitarian Self: The Key to the Puzzle of Violence*. Eugene, OR: Wipf & Stock Pub.
- . 2010. *The Joker Is Satan and So Are We: And Other Essays on Violence and Christian Faith*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Chisholm, Roderick M.** 1978. Brentano's Conception of Substance and Accident. *Grazer Philosophische Studien* 5:197–205.
- Ferreira, M. Jamie**. 2001. *Love's grateful stivings: A commentary on Kierkegaard's Works of Love*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2013. Love. V: John Lippitt in George Pattison, ur. *The Oxford Companion of Kierkegaard*, 328–343. Oxford: Oxford University Press.
- Kierkegaard, Søren**. 1995. *Works of Love*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- . 1987. *Bolezen za smrt: krščanska psihološka razprava za spodbudo in prebujo; Trije spodbudni govori*. Prev. Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba.
- . 1987. *Ponovitev; Filozofske drobtinice ali Drobce filozofije*. Prev. Franc Bugar. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2003. *Ali – ali*. Prev. Primož Repar. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2005. *Strah in trepet*. Prev. Primož Repar. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 2012. *Dejanja ljubezni*. Prev. Andrej Capuder. Ljubljana: Družina.
- Krishek, Sharon**. 2009. *Kierkegaard on Faith and Love*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2014. In defence of a faith-like model of love: a reply to John Lippitt's »Kierkegaard and the problem of special relationships: Ferreira, Krishek, and 'God filter'«. *International Journal for Philosophy of Religion* 75:155–166.
- Lippitt, John**. 2012. Kierkegaard and the problem of special relationships: Ferreira, Krishek, and 'God filter'. *International Journal for Philosophy of Religion* 72:177–197.
- . 2012. Kierkegaard and Moral Philosophy: Some Recent Themes. V: John Lippitt in George Pattison, ur. *The Oxford Companion of Kierkegaard*, 504–527. Oxford: Oxford University Press.
- Pieper, Josef**. 2000. *Srčnost in zmernost*. Prev. Janez Zupet. Ljubljana: Družina.
- Potrč, Matjaž**. 1995. *Pojavi in psihologija (fenomenološki spisi)*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Smith, Barry**. 1987. The Substance of Brentano's Ontology. *Topoi* 6:39–49.
- Žalec, Bojan**, ur. 2002. *Intencionalnost in ontologija: razprave o filozofiji Franza Brentana*. Ljubljana: Študentska založba.
- Žalec, Bojan**. 1998. *Reprezentacije*. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2013a. Edina kristjanova naloga: kierkegaardovski premislek o ljubezni, veri in izpolnjevanju postav. *Božja beseda danes* 20, št. 1:3–8; št. 2:3–10.
- . 2013b. Globinski izvor genocida in totalitarizma v Kierkegaardovih pojmih tesnobe in stadijev eksistence: zgled nacizma in stalinizma. *Bogoslovni vestnik* 73:349–356.



Ciril Sorč

**Povabljeni v božje globine:
prispevek k trinitarični duhovnosti**

»Duhovna teologija« si prizadeva razumeti, kar je pomembno za naš odnos do Boga. Izraz »duhovna« se na eni strani nanaša na Svetega Duha in označi človekov življenjski odnos do njega. Na drugi strani pa se more izraz »duhovna« nanašati bolj neposredno na razsežnost človekovega življenja, katere središče je srce, duša. Čeprav ta dva vidika duhovnosti izhajata iz različnih korenin: prvi iz bibličnega pojmovanja o Božjem Duhu in verske resnice o Sveti Trojici, drugi pa iz psihološkega sveta dojemanja in doživljanja, se medsebojno dopolnjujeta in razlagata. To dvojno vsebino ima pred očmi avtor v svojem »približevanju« duhovni teologiji: skrivnost bivanja in odrešenskega delovanja troedinega Boga ter človekovega celostnega spoznavanja Boga in vključevanja v njegovo trinitarično življenje. Skrivnost, ki se nam dozdeva tako odmaknjena in nedojemljiva, je v resnici prostor naše uresničitve.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. 253 str. ISBN 978-961-6844-07-9. 13 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Robert Petkovšek

Paradokсно razmerje med vojno in mirom v mimetični teoriji: Girardova interpretacija Clausewitzevega dela *O vojni*

Povzetek: René Girard meni, da je je Karl von Clausewitz v svojem delu *O vojni* (1932) razumel vojno v smislu mimetične teorije kot mimetično vzajemnost, to je, kot dvoboj na najširši ravni, dvoboj, ki kot »totalni družbeni pojav« odpira vrata morebitni apokalipsi, se pravi: samouničenju človeštva. Clausewitz je živel v času Napoleonovih vojn, ko je vojna kot institucija začela propadati, s tem pa je začela propadati kulturna forma, katere funkcija sta bili zadrževanje in nadzorovanje mimetičnega nasilja. Odtlej nasilje ni več podrejeno nadzoru in ni več zmožno ustvarjati svetega, ampak služi le še novemu nasilju. Krščansko razodetje je možnost apokalipse prerokovalo, z Napoleonom pa se ustvarijo tudi možnost za uresničenje apokalipse. Apokalipsi se je mogoče izogniti z novo racionalnostjo, z novo etiko, ki temelji na etiki križa, na totalni odpovedi mimetični vzajemnosti po vzoru Jezusa Kristusa. To pa ne pomeni naivnega pacifizma ali filantropije, ampak herojsko držo, ki je nenehna zavest o tem, da živimo sredi nasilja, in pripravljenost, da se nasilju upremo. Razmerje med vojno in mirom je v mimetični teoriji paradokšno: želeči vojno pomeni pripravljati mir; želeči mir pomeni pripravljati vojno.

Ključne besede: Karl von Clausewitz, René Girard, vojna, mir, mimetična teorija, nasilje, apokalipsa

Abstract: **Paradoxical relationship between war and peace in the mimetic theory: Girard's interpretation of Clausewitz's work *On War***

René Girard thinks Carl von Clausewitz in his work *On War* (1932) understood war in the frame of the mimetic theory as mimetic reciprocity, that is, as a duel in the broadest sense that as a »total social phenomenon« opens the gate to a possible apocalypse, i.e., to a self-destruction of humanity. Clausewitz lived in the time of Napoleonic wars, when war as an institution began to decline, which led to the decline of the cultural form whose function was to restrain and regulate mimetic violence. From then on violence is no longer subject to regulation and no longer capable of creating the divine but serves only to create new violence. The Christian revelation had foreseen the possibility of apocalypse, whereas Napoleon creates actual possibilities for its realization. However, it is possible to avoid apocalypse through new rationality and new ethics

that is founded on the ethics of the cross, i.e., on the total renunciation of mimetic reciprocity by example of Jesus Christ. This does not entail naive pacifism or philanthropy but a heroic stance, which involves perpetual awareness of the fact that we live in the midst of violence, and readiness to resist it. The relationship between war and peace in the mimetic theory is paradoxical in two ways: wishing for war means preparing for peace; wishing for peace means preparing for war.

Key words: Carl von Clausewitz, René Girard, war, peace, mimetic theory, violence, apocalypse

1. Maščevanje in odpuščanje

Sodobna globalna družba – Marshall McLuhan jo je imenoval »globalna vas« (1962) – je družba medsebojne prepletenosti, v kateri so posameznikovo življenje, delovanje in mišljenje ujeta v mrežo odnosov, ki niso zgolj lokalni ali kontinentalni, ampak so globalni, planetarni. Za dogodek na eni strani sveta *nemudoma* izvedo na drugi strani sveta; ekonomske in finančne spremembe na eni strani sveta *nemudoma* vplivajo na spremembe na drugi strani sveta. Isti medsebojni povezanosti so zavezane ideologije, politika, trgovina, tehnika, religije in celo kultura vsakdanjega življenja (Berger 2009; Petkovšek 2012, 10–15). Po McLuhanu je treba izvore globalizacije iskati v prvi tiskani knjigi, v Gutenbergovi Bibliji (1455). »Gutenbergova galaksija« – kakor je McLuhan poimenoval ero, ki je iznajdbi tiska sledila – je doba eksponencialno razvijajoče se komunikacije, zato so začele izginjati nekdanje kulturne, prostorske in časovne meje, odpirala pa so se vrata globalni kulturi, ki danes svet prostorsko in časovno povezuje v *eno sinhronično celoto*; znotraj te celote se izgubljajo tudi individualne razlike.

Jacques Derrida (2001, 31–2) ali Paul Ricœur (2000, 606) med drugimi menita, da segajo korenine globalizacije veliko globlje. Vidita jih v misijonski dejavnosti latinske, torej katoliške Cerkve; za »globalizacijo« pravita, da je bila v svojem bistvu »globolatinizacija« (angl. globa-latinsation; fr. mondia-latinisation). Ko v besedi »global-izacija« namesto končnice »[l]izacija« uporabi besedo »latinizacija«, hočeta reči, da ima globalizacija svoje korenine v latinski, rimski Cerkvi, v njeni naravi in dejavnosti. Sodobna globalizirana kultura je tako v svojem najglobljem jedru odtis krščanstva. Na vprašanje, kateri krščanski element je tisti, ki je omogočil nastanek sodobne globalne kulture, oba odgovarjata: odpuščanje. Model odpuščanja so Jezusove besede na križu: »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo.« (Lk 23,34) Po prepričanju Derridaja in Ricœurja ima torej sodobna globalna kultura korenine v dogodku križa. Silovito moč, ki jo je imelo odpuščanje v ustvarjanju sodobne kulture povezovanja in medsebojnega vključevanja, priznava tudi Hannah Arendt (1958, 237):

»Če ne bi mogli odpustiti drug drugemu, če se torej ne bi mogli medsebojno odvezati posledic naših dejanj /.../, bi bili žrtve svojega lastnega delova-

nja, kakor čarovniški učenec, ki se ne more spomniti odrešilnih besed ... Obsojeni bi bili na to, da bi nemočno in brez smeri taval vsak v temini svojega osamljenega srca, ujeti v protislovja in dvoumja.«

Odpuščanje človeka odvezuje zlih dejanj v preteklosti in ga osvobaja za novo življenje, za novega človeka, za prerojenje. Odpuščanje – odveza od preteklosti – je možnost nove prihodnosti. Brez odpuščanja bi človek ostal ujetnik preteklosti, usode, ki ga ne izpusti iz okov pretekle krivde in mu zapira pot v prihodnost. (Osredkar 2012, 189–192)

Gornjemu pogledu na vlogo križa v zgodovini človeške kulture se pridružuje tudi René Girard. Prepričan je, da je krščanstvo svet osvojilo s križem, s tem, da v svojem misijonskem poslanstvu ni iskalo dominacije, ki ustvarja žrtve, ampak je – nasprotno – žrtve izpod dominacije odreševalo. Bistvo krščanstva je v njegovem odnosu do žrtve. Zemeljska kraljestva žrtve ustvarjajo, nebeško kraljestvo jih odrešuje. Krščanstvo v svojem bistvu ni usmerjeno v dominacijo, ampak v služenje, zato Girard (1999, 13) zapiše: »Krščanstvo ni nikoli predvidelo, da bo uspelo – v tem je njegova velika moč.«

Po Girardu je »človek izšel iz žrtvovanja – je torej sin religijskega« (2007, 9). Zato se vsa Girardova antropologija vrača k vprašanju žrtve in žrtvovanja. Za predkrščanske, arhaične družbe je značilno, da temeljijo na žrtvovanju žrtev, za katere Girard poudarja, da so nedolžne. Sveto pismo jih je označilo z besedo »grešni kozel«. Mehanizem grešnega kozla je arhaičnim družbam omogočal preživetje v trenutkih, ko je bila skupnost v nevarnosti, da se v rastočem vrtincu konfliktov vseh proti vsem sesuje sama v sebi. Rastoča moč nasilja prinaša vedno večji kaos, s tem pa se razlike med ljudmi izgubljajo in ljudje postajajo dvojniki drug drugega. Kaos je zato sinonim za indifferenciacijo, za brez-različnost, v katero vodi pospešena medsebojna imitacija, posnemanje, ki posameznike dela vedno bolj podobne drug drugemu. Edini mehanizem, zmožen, da zaustavi rušilno moč naraščajočega kaosa, je žrtvovanski mehanizem. Ta mehanizem stihijsko in nezavedno določi grešnega kozla in ustvari množično prepričanje, da je vsega zla kriv grešni kozel. V to nihče ne dvomi. V resnici pa je grešni kozel nedolžen. Žrtvovanje je nasilno dejanje, s katerim enodušna množica žrtev – grešnega kozla – izključi, jo izžene oziroma žrtvuje. Posledica tega dejanja je zaustavitev vrtnca nasilja, boja vseh proti vsem, ki je imel za posledico indifferenciacijo skupnosti. Žrtvovanje, ki žrtev izključi iz skupnosti, je nosilec nove diferenciacije, to je: obnove razlik in vzpostavljanja institucij. Izključevati pomeni, postavljati meje, diferencirati, iz tega pa nastajajo institucije, ki skupnosti omogočijo preživetje.

Križanje Jezusa Kristusa pa je nastopilo kot nepričakovan dogodek, nepričakovana subverzija, ki je arhaični kulturi spodmaknila njen temelj – žrtvovanje. Žrtvovanju, ki je bil temeljna institucija arhaične kulture, je odvzela moč, s katero je nad njo vladalo. Na križu se je razodela resnica: »grešni kozel« je nedolžna žrtev. Razodela sta se krivičnost žrtvovanja in nasilje množic nad posameznikom, ki je prikazan kot izvor zla v skupnosti. Križ deluje kot razodetje in odrešenje; odrešuje žrtve, lažno obsojene in nedolžno žrtvovane. Mehanizem grešnega kozla je s tem

izgubil moč, ki je z njo v skupnosti reguliral nasilje v vsej njegovi pogubnosti in skupnosti omogočal preživetje.

Drugi pomembni element v zvezi s križanjem Jezusa Kristusa je odpuščanje. Jezus je na križu prosil Očeta odpuščanja za storilce. Ni se prepustil maščevanju, ki istočasno generira željo in nasilje. Odpuščanje – to je: odpoved maščevanju – je drža, ki »nalezljivi kugi« sovrastva odvzema moč in skupnost od izključevanja preusmerja k medsebojnemu vključevanju. Brez tega obrata ni mogoče pojasniti sodobne globalizirane kulture.

2. Apokaliptičnost in kristična kultura

V svojem delu *Achever Clausewitz* (2007) je René Girard svojo mimetično teorijo dopolnil z analizo mimetične situacije v sodobnem svetu. V skladu z »mimetično teorijo«¹ človek svoj izvor in razvoj dolguje zmožnosti posnemanja, to je mimetičnosti (gr. *mimēsis*), ki v človeku prerašča v nad-mimetičnost, v hiper-mimetičnost, v zmožnost ustvarjalnega posnemanja, na katerem temelji človekova ustvarjalnost tako v pozitivnem kakor v negativnem smislu. To pomeni, da se v mimetičnem razmerju posnemovalec svojemu modelu nikoli dokončno ne podredi, ampak želi postati boljši od njega, stopiti na njegovo mesto in si ga podrediti. Mimetičnost torej ne vodi samo k pozitivnemu razvoju, ampak tudi v rivalstvo, konflikt in nasilje. Ko je v mimetičnem razmerju eden od tekmecev poražen, poraženec poraza ne sprejme, ampak odgovori z maščevanjem. Maščevanje, ki ga v živalskem svetu ni, je fenomen, v katerem se kaže človekova hiper-mimetičnost, to je, nikoli zadovoljena želja posnemovalca po tem, da bi svoj model izrinil in stopil na njegovo mesto.

Mimetičnost je gonilo človeškega razvoja – tako v dobi pred Kristusom kakor v dobi po Kristusu. Toda pred Kristusom je nasilje, ki je »stranski proizvod« hiper-mimetičnosti, iz skupnosti izločal mehanizem grešnega kozla. Križ pa je temu mehanizmu odvzel njegovo moč, zato je družba v kristični kulturi izpostavljena nenehni nevarnosti, da jo nasilje, ki ga sama ustvarja, nekontrolirano povleče vase in jo uniči. Edina obramba, ki v kristični kulturi človeka rešuje pred totalnim samo-uničenjem, je odpoved negativnemu mimetizmu, ki ustvarja nasilje. Odpoved je torej edino zagotovilo preživetja v kulturi, ki jo imenujemo kristična, ker ima svoj temelj v križanju Jezusa Kristusa. Ker je to kultura notranje svobode, je tudi odpo-

¹ Mimetična teorija je teorija Reného Girarda o tem, da je temeljno gibalno, ki ustvarja človeka, njegovo kulturo in zgodovino, mimesis, posnemanje. »Moja hipoteza je mimetična: ker se ljudje posnemajo bolj kakor živali, so morali iznajti sredstvo, s katerim blažijo nalezljivo podobnost, zmožno, da povzroči popolno izginotje njihove družbe. Mehanizem, ki vrača razliko tja, kjer je vsak postal podoben drugemu, je žrtvovanje. Človek je izšel iz žrtvovanja – je sin religijskega.« (Girard 2007, 9) S tem Girard povzema Aristotela, ki pravi, da se človek »od drugih živali razlikuje po tem, da je najbolj nagnjen k posnemanju« (Poetika 48b6–48b7). Človek ni samo mimetično bitje, bitje, ki posnema, ampak je hipermimetično bitje, to je: bitje, zmožno ustvarjalnega posnemanja. Človeška vrsta je »preveč mimetična, da bi ostala živalska« (Gans 1993). Ustvarjalni mimetizem – hipermimetizem – je zmožnost, da posnemovalec preseže svoj model. Zmožen je torej ustvariti nekaj novega, a tudi nepredvidljivega, dobrega, vendar tudi slabega in zla.

ved nasilju lahko le svobodna. Ta kultura ima svoje korenine v posnemanju Jezusa Kristusa.

Mehanizem grešnega kozla – polarizacija nasilja na eno, mehansko izbrano nedolžno žrtev – se lahko sproži tudi znotraj kristične kulture, a tu mehanizem ni več zmožen opraviti vloge, ki jo je imel v arhaični kulturi: to je bilo ustvarjanje bogov (divinizacija) iz grešnih kozlov (diabolizacija). Razodetje je zrušilo arhaično »vero« v krivdo, ki jo je mehanizem pripisoval nedolžni žrtvi (grešni kozel). V kristični kulturi se diabolizacija ne konča z divinizacijo, in ker nasilje ni več pod nadzorom, ustvarja samo še vedno novo nasilje.

Kristična kultura je kultura svobode, to je kultura, ki je v svojem jedru svobodna, drugače od arhaične kulture, ki jo je v njenem jedru nadzoroval in usmerjal nezavedni mehanizem grešnega kozla. Zato je kristična kultura kot kultura popolne notranje svobode pred nenehno možnostjo samo-uničenja, pred možnostjo, da svobodo zlorabi in jo uporabi kot »strašno svobodo« (Dostojevski). Ta zavest se izraža v *apokaliptični zavesti*, v *apokaliptični imaginaciji*. Apokaliptična zavest kot zavest čiste prihodnosti in čiste novosti se je lahko avtentično razvila le v krščanski kulturi, ki ni več podrejena mehanizmu grešnega kozla in maščevanju. Maščevanje namreč človeka zapira v usodo preteklosti, v nenehno vračanje istega. Arhaična zavest je zavest nenehnega vračanja k izvorom – krščanstvo pa je zavest o brezmejni prihodnosti, o neznanki, ki lahko pride kot popolno izničenje in iztrebljenje, lahko pa tudi kot novo nebo in nova zemlja. Kot kultura svobode je kristična kultura v svojem jedru ambivalentna možnost dveh radikalnih nasprotij: 1) *možnost samouničenja* v mimetičnem nasilju, 2) *možnost odpovedi mimetičnemu nasilju*.

2.1 Clausewitz o naravi vojne

Zastavlja se vprašanje, kakšno je razmerje med tema dvema možnostma v sodobni družbi. To vprašanje je predmet Girardovega dela *Achever Clausewitz*. V njem se Girard vrača h Karlu von Clausewitzu (1780–1831), pruskemu generalu in vojnemu teoretiku, ki je živel v Napoleonovem času, in k njegovemu posthumno izdanemu delu *O vojni* [*Vom Kriege*, 1832]. To delo »je morda največja knjiga o vojni, ki je bila kdajkoli napisana« – napisana pa je bila »v času, ko so se evropske vojne mimetično zaostrele« (Girard 2007, 13). Ob njem so se navdihovali mnogi poznejši vojaški strategji, kakor so bili, na primer, Lenin, Stalin ali Mao Dzedung. H Clausewitzu se Girard vrne, ker meni, da »je – ne da bi se tega zavedal – odkril ne le apokaliptično formulo, ampak tudi to, da je ta formula vezana na mimetično rivalstvo« (15).

Z izrazom »apokaliptična formula« Girard opozori, da je bilo Clausewitzu dano uvideti najglobljo resnico modernega sveta, to je: potopljenost modernega sveta v bazen nasilja, ki lahko vsak trenutek preraste v apokalipso, v popolno uničenje. Po Girardu »je treba iti prek njega [tega besedila, R. P.], da bi razumeli dramo modernega sveta« (32). Besedilo odpira uvid v najglobljo resničnost sodobnega sveta, v »absolutno iracionalno resničnost« (14), ki je možnost »neomejene rabe sile« (32).

Girard Clausewitzu priznava, da je apokaliptično nasilje pravilno izpeljal iz mimetičnega nasilja, to je: iz človeka in iz njegove nepripravljenosti, upreti se ma-

ščevalnosti v sebi. Apokaliptičnega uničenja torej ne bi sprožil maščevalni »zli Bog«, kakor apokalipso razumejo fundamentalisti (21). Clausewitz je v to »strašno svobodo« dobil »bliskovit uvid«, a se ga je ustrašil in se mu izmaknil; svoje razmišljanje je v nadaljevanju zavil v »ton tehnične in učene razprave«, v držo, ki absolutno iracionalne resničnosti »ne-želi videti« (14). V tej luči Clausewitz v nadaljevanju svoje razprave vojne ni mislil več tako izvorno, kakor mu jo je bilo dano videti v uvidu možne apokalipse (14; 33). To držo, ki beži pred absolutno iracionalno resničnostjo, Girard označi z besedama »upornost razuma«, v njej pa vidi »enega zadnjih ognjenih zubljev razsvetljenstva, ki je čudovit – nedvomno –, a neresničen« (33–4).

Clausewitz institucijo vojne opisuje v času njene radikalne transformacije, ali bolje rečeno, deformacije, ker je vojna začela izgubljati institucionalno obliko. Delo *O vojni*, v katerem je Clausewitz dokončal le prvo knjigo z naslovom *O naravi vojne*, analizira vojno na osi politika – strategija – taktika, to je: z vidika namena, ciljev in sredstev. Vojno opredeli kot »nadaljevanje politike z drugimi sredstvi« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,24). Vojna naj bi bila torej eden od modusov politike. To mnenje pa se že oddalji od tistega, kar je bilo Clausewitzu dano v »bliskovitem uvidu« v »absolutno iracionalno resničnost«, pred katero je – tako meni Girard – Clausewitz zbežal. V skladu z uvidom tukaj vojne ne izpelje iz politike, ampak iz dvoboja:

»Tu ne bomo začeli z okorno, pedantno opredelitvijo vojne, ampak se bomo držali njene prvine, dvoboja. Vojna je le razširjen dvoboj. Če naj mislimo številne posamične dvoboje, iz katerih sestoji, kot enoto, bo bolje, da imamo pred očmi dva, ki se borita. Vsak poskuša drugega prisiliti k izvrševanju njegove volje s fizičnim nasiljem. Njegov naslednji cilj je nasprotnika potolči na tla in ga onespособiti za vsak nadaljnji odpor.« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,2; v: Girard 2007, 30)

Po svojem izvoru je vojna dvoboj, v katerem nasprotnika poskušata drug drugega s fizičnim nasiljem premagati, potolči na tla in onespособiti za odpor; to je nasilje, nered, kaos; to je »dejanje nasilja, da bi prisilili nasprotnika k izvrševanju naše volje« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,2). Genij Clausewitz je, da je v tem kaotičnem dogajanju odkril zakonitosti, skrite za navidezno kaotičnim dogajanjem. »Za videzom nereda omogoča teorija vojne najti resnico reda, ki osvetljuje izvor in tek neke vojne, kakor tudi nered, ki se po njem izraža.« (Glucksman 2010) Vojne v njenem kaotičnem dogajanju ni mogoče razložiti z vidika političnih namenov – radikalno jo je mogoče misliti šele z vidika mimetičnega nasilja.

2.2 Napoleonove vojne in izkušnja absolutne vojne

Girard meni: v delu *O vojni* je Clausewitz pokazal, da vojna ne more biti razumljena kot psihološki fenomen, kakor je to poskušal v svojih zgodnjih spisih, ko je vojno razlagal kot »samopotrjevanje nekega ljudstva« (Clausewitz 1981). Prav tako je povedal, da vojna ni fenomen, ki bi ga bilo mogoče razumeti v luči politike ali razsvetljenskega razuma. Nasprotno, v Clausewitzevem času se je voj-

na začela vedno bolj kazati v svoji prvinskosti, kot nasilje, ki ima izvor v posnemanju, v mimetični vzajemnosti. Temu sledita tako razum kakor politika. »Razum mora služiti sili« (Girard 2007, 31); »... politika teče za vojno« (39).

Clausewitz je svoje delo pisal dvajset let po Napoleonovih vojnah, ki niso samo spremenile Evrope, ampak so sprožile tudi razkroj vojne kot institucije, tako da se je začela vojna bolj in bolj kazati v svoji prvinskosti. Vojna kot institucija, ki je bila podrejena točno določenim pravilom in jo je Girard označil kot »vojno v čipkah iz 18. stoletja«, je bila sedaj »preteklost« (31). Vojne so dotlej določala politična, strateška in taktična preračunavanja v kabinetih in ta preračunavanja so bila podrejena pravilom. Za omenjene vojne iz časa monarhične Evrope 17. in 18. stoletja, ki jih je Clausewitz preučeval, je bilo značilno, da so monarhi in knezi drug drugemu jemali mesta in teritorije, a drug drugega niso odstavljali s prestolov. Med njimi je obstajala tiha zaveza. Globalno tiho zavezo so razkrojile revolucionarne vojne, ki so pripravile pot absolutni vojni, v kateri nasilje ni več omejeno. To se je zgodilo, ko je Napoleon odprl vrata množicam in tako ustvaril »armado državljanov« oziroma »ljudstvo pri orožju«. Posledici sta bili dve: razkroj predmodernih zavez in eskalacija nasilja. Z Napoleonom se je vojna začela kazati v svoji absolutni in prvinski »obliki«, nezakrito in neobvladano.

»... leta 1793 se je pokazala vojaška sila, ki si je ni nihče predstavljal. Vojna je nenadoma postala zadeva naroda, in sicer tridesetmilijonskega naroda, ki so se v njem vsi imeli za državljane ... Z udeležbo naroda v vojni je namesto kabineta ali neke vojske na tehtnico stopil ves narod. Odslej sredstva, ki jih je bilo mogoče uporabiti, in napor, ki jih je bilo mogoče ponuditi, niso imeli nobenih meja več. Sila, s katero je bilo mogoče odslej voditi vojno, je bila brez protiteži – posledično je to za nasprotnika pomenilo nevarnost, ki je bila skrajna.« (Clausewitz 2000, knj. 8,3B).

Clausewitz v Napoleonu ni videl »duše sveta na konju«, kakor jo je v njem prepoznal Hegel.² V njem ni videl »teodiceje Duha, ampak čudovito indiferenciacijo na delu« in z njo »zaton Evrope« (Girard 2007, 39). Nastop »armade državljanov« in uvedba »totalne mobilizacije« (28) sta imeli za posledico razkroj institucionalizirane vojne, to pa je omogočilo Clausewitzu tudi, da je uvidel, kaj je vojna sama v sebi, se pravi: kaj je absolutna vojna, ki ni podrejena instituciji.

»Mogoče bi bilo dvomiti o resničnosti naše predstave o tem, da vojni pripada absolutno bistvo, če ne bi prav v naših dneh videli vojne v tej absolutni popolnosti. Po kratkem uvodu, ki ga je imela francoska revolucija, je neusmiljeni Bonaparte vojno kmalu pripeljal do te točke. Pod njegovim vodstvom se ni zaustavila, dokler nasprotnik ni bil na tleh. Prav tako so brez predaha sledili nasprotni udarci. Ali ni naravno in nujno, da so nas ti pojavi

² Ko so francoske sile leta 1806 zasedle Jenó, je moral Hegel, ki je dokončeval zadnje strani *Fenomenologije duha*, mesto zapustiti. Kot pristaš francoske revolucije pa je bil navdušen, da je videl cesarja Napoleona – »dušo sveta na konju«. Dan pred odločilno bitko je v pismu prijatelju Friedrichu Immanuelu Niethammerju (13. 10. 1806) zapisal: »Cesarja – to dušo sveta – sem videl jezdit v pregled enot. V resnici je čudovita izkušnja, videti takšnega individuuma, ki je tu – sedeč na konju – osredotočen na eno točko, sega po svetu in mu vlada.« (Hegel 1952, 119)

pripeljali do izvirnega pojma vojne z vsemi strogimi izpeljavami? /.../ Prav vojaški pohodi v letih 1805, 1806 in 1809, kakor tudi poznejši so nam pomagali izluščiti pojem nove, absolutne vojne v njeni uničevalni moči.« (Clausewitz 2000, knj. 8,2; 8,3A)

Napoleonovi vojaški pohodi so torej ustvarili situacijo, v kateri se je vojna pokazala v svojem bistvu. »Neusmiljeni Bonaparte«, ki mu je pot odprla francoska revolucija, je vojno kmalu privedel do stopnje, ko se je njeno bistvo začelo *kazati* primarno, absolutno, popolno. Same Napoleonove vojne še niso bile *uresničenje* vojne v njeni »absolutni popolnosti« – omogočile pa so uvid v njeno »absolutno bistvo«, ki je bil dan Clausewitzu, a se ga je Clausewitz zbal in pred njim zbežal v politično opredelitev vojne. V uvidu je Clausewitz vojno uzrl kot dvoboj, v katerem si udarci sledijo brez predaha, kot dvoboj, ki brezobzirno uporablja vsa razpoložljiva sredstva in gre do skrajnosti, dokler nasprotnika ne »položi na tla«. V takšnem dvoboju ni več pravil; tu odloča le, kdo bo prehitel drugega – to pa vodi k skrajnostim. Absolutna vojna – vojna v svojem bistvu – je zato eskalacija, pospešeno naraščanje nasilja, ki gre prek vseh meja. Tu tudi preračunavanje, zavlačevanje ali pogajanje niso namenjena izhodu iz vojne, ampak zaostrovanju napetosti, k temu, da bi hitreje kakor nasprotnik pridobili prednost in moč: »... če ga ne prehitim jaz, bo on prehitel mene«. »Med vsemi cilji, ki jim vojna sledi, je uničenje sovražne borbene moči tisti cilj, ki vlada nad vsemi drugimi.« (Clausewitz 2000, knj. 1,2) To je logika dvoboja. »Nasilje ni nikoli izgubljeno za nasilje,« pojasnjuje to skrivnost Girard (2007, 53). Tu se pokaže absolutno iracionalna resničnost mimetičnega nasilja, absolutne vojne in njene paradokсне narave, v kateri se izraža tudi paradokсна narava človeške eksistence same.

»[Mir je] v protislovju z naravo stvari, saj sta kot dva sovražna elementa obe vojski določeni, da drug drugo izbrišeta, kakor ogenj in voda nikoli ne moreta doseči ravnotežja, ampak delujeta drug na drugega tako dolgo, dokler eden povsem ne izgine. Kaj bi rekli za dva borca, ki bi bila ure dolgo objeta, ne da bi se premaknila? Vojaško dejanje je torej kakor navita ura v stalnem gibanju. /.../ Paradoks, ki se tu kaže, da človek išče in ustvarja nevarnost, ki se je istočasno boji, ne bo nikogar začudil. /.../ Revolucionarna vojna predobro kaže njegovo resničnost in predobro dokazuje njegovo nujnost. V tej vojni – zlasti pa v vojnih pohodih Bonaparteja – je vojskovanje doseglo brezpogojno stopnjo moči, ki jo opazujemo kot naravni elementarni zakon. Ta stopnja je možna – in ker je možna, je nujna.« (Clausewitz 2000, knj. 3,16)

Mir ni naravna danost – narava človeka je v stanju dvoboja, nasprotja, paradoкса, izključevanja, neravnovesja. To je temeljni aksiom Clausewitzeve teorije o vojni, ki ima temelj v medčloveških odnosih. Medčloveški odnosi temeljijo na posnemanju, še več, na hipermimetičnosti, ki je istočasno tudi izključevanje drugega, iz tega pa sledi eskalacija nasilja. Pred Napoleonovimi vojnami so eskalacijo nasilja zadrževale in nadzorovale različne institucije, med njimi vojna s svojimi pravili tako, da se mimetično nasilje ni moglo zaostri do skrajnosti in se razviti v absolutno vojno. To institucijo so Napoleonove vojne začele rušiti, Napoleon pa je ni nadomestil z drugo novo obliko, ki bi bila zmožna zadržati eskalacijo nasilja do

skrajnosti. V Napoleonovih vojnah se nasprotniki niso več držali pravil in to je omogočilo razvoj vojne v njenem absolutnem, nezadržanem in nekontroliranem bistvu, ki teži k zaostrovanju in eskalaciji nasilja do skrajnosti.

Razkroj starodavnih institucionalnih oblik vojne pa ne pomeni nujnosti takojšnjega izbruha absolutne vojne. Za absolutno vojno so potrebni še drugi pogoji, zlasti enost prostora in časa, ki pa v Napoleonovem času še ni bila tako uresničena, kakor je v sodobni globalizirani družbi.

»Rekli bi lahko, da v Clausewitzevem času »eskalacija do skrajnosti« še ne more najti pogojev za svojo uresničitve; da še nismo v času apokalipse, ampak da vedno bolj in bolj teži k temu absolutu, k uresničitvi primarne opredelitve vojne; da ljudje na neki način še niso zmožni združiti resnične vojne z njenim pojmom – da pa bodo do tega nekega dne prišli.« (Girard 2007, 34)

Vojna kot institucija, ki je doslej zadrževala silno težnjo eskalacije mimetičnega nasilja proti skrajnostim, se je začela razkrajati, istočasno pa še niso bili uresničeni drugi pogoji – družbeni in tehnični –, ki bi bistvu vojne, to je absolutni vojni, omogočili uresničenje. Clausewitz pred seboj ni imel resnične absolutne vojne, ampak mu je bil dan uvid, da takšna vojna v prihodnosti lahko izbruhne, ko bodo zanjo uresničeni še drugi pogoji. Abstraktno bistvo bi tako postala zgodovinska resničnost.

2.3 Vojna: abstraktna in realna

Tu se zastavi vprašanje o razmerju med abstraktnim in realnim, med vojno v njeni absolutni »obliki« in njenimi relativnimi zgodovinskimi oblikami. Vse resnične, zgodovinske vojne imajo izvor v svojem abstraktnem bistvu, ki jim narekuje to, da težijo k popolnemu izničenju nasprotnika. Ker pa jih tradicionalne vojne oblike pri tem ovirajo in zadržujejo in sta tudi enost časa in prostora še nezadostno uresničena, tudi resnične, zgodovinske vojne ostajajo relativne, neuresničene.

Kaj se torej skriva v pojmu »absolutne vojne«? Po Clausewitzu si moramo abstraktno bistvo vojne predstavljati kot dva nasprotnika, ki težita k popolnosti, k popolni podreditvi drug drugega. Vojna ni popolna, če si to zgolj želita – vojna je popolna, ko se njuna želja tudi uresničuje. Vojna ni samo teženje k podreditvi drug drugega – vojna je resnično podrejanje in izključevanje drug drugega. Vojna je torej v svojem bistvu krutost brez primere, je resnično »iztrebljenje« nasprotnika. Vojna kot zgodovinski fenomen, ki je relativen, črpa moč iz abstraktnega, nadzgodovinskega bistva, to bistvo pa je absolutno. Da se absolutna vojna uresniči na zgodovinski ravni, je možno, ko to dopustijo zgodovinske razmere. Po Clausewitzu se lahko relativna vojna spremeni v absolutno le, če vpliv poprejšnje zgodovine države izgubi svojo moč in če nasprotnika ne preračunavata, kako bodo posledice dvoboja vplivale na prihodnost njunih življenj, odločitev za sovražno dejavnost pa morata nasprotnika sprejeti sinhrono – diahronost je namreč ovira za eskalacijo

do skrajnosti.³ Absolutna vojna torej ni zgolj abstrakcija, ki se – kakor je menil Raymond Aron – ne bi mogla uresničiti, ampak je možnost, ki tli na meji zgodovinske resničnosti in lahko v posebnih okoliščinah hipoma izbruhne v apokalipso in postane zgodovinska resničnost. To se zgodi, ko zaostrovanje potegne za seboj oba nasprotnika do te mere, da pozabita na vse okoliščine. Tedaj brezobzirno uporabita vsa razpoložljiva sredstva za to, da bi drug drugega absolutno podredila svoji sili. Čeprav se pojem »absolutna vojna« najprej kaže kot »logična fantazija« (Girard 2007, 33), je več kakor to; je možnost, ki nosi v sebi nujnost, a je tudi nujnost, ki se ji je mogoče odpovedati. To je paradokсно bistvo dvoboja, ki ima izvor v mimetični vzajemnosti oziroma medsebojnem posnemanju. Vojna in mir (sprava) imata iste korenine: vzajemnost. Vojna je v svojem bistvu dvoboj, ki izhaja iz medsebojnega posnemanja, iz mimetične vzajemnosti, ki neti nasilje – temu nasilju pa se je, kakor rečeno, mogoče tudi odpovedati.

»Ne nehamo poudarjati, da je razmerje doma v srcu vzajemnosti [*réciprocité*] in da sprava razkriva to, kar bo pomenila vojna v negativnem smislu. Takšna so »znamenja časa« – da se prihodnost razrešuje v srcu sedanjosti: prerok in strateg – oba morata znati brati kazalce prihodnosti.« (22)

Od človeka je odvisno, ali bo prihodnost prinesla apokalipso ali spravo. A zdi se, da vzajemnost sama po sebi sili v dvoboj, ki se zato kaže kot referenčna točka, ki povzema v sebi »vso različnost konfliktov, od najbolj vojaških do najbolj političnih. Pojem vojne kot dvoboja tako postane »referenčna točka«. V tem je tudi vsa ambivalentnost Clausewitzove misli. Clausewitz v resnici ne pravi, da je resnično ločeno od pojma, ampak da resnične vojne težijo proti tej točki.« (33)

2.4 Vojna kot apokalipsa

Apokalipsa – možnost nezadržanega mimetičnega nasilja, ki bi imelo za posledico uničenje človeštva – sodi k abstraktnemu bistvu vojne. Ni si mogoče misliti vojne v njenem abstraktnem bistvu, ne da bi se razvila do skrajnosti, do apokalipse. In če to sodi k abstraktnemu bistvu vojne, ni nemogoče, da to v posebnih okoliščinah ne bi postalo tudi zgodovinska resničnost. Ta »ni nemogoče« pomeni »mogoče«; to »mogoče« pa nosi v sebi nekaj absolutnega – absolutno vojno, ki teži k temu, da bi se uresničila znotraj mogočega, znotraj zgodovinske resničnosti. Tu je »mogoče« več kakor le »mogoče«; »mogoče« je »ni nemogoče« nečesa absolutnega, to je: absolutnega bistva vojne. Zato more sredi zgodovinske resničnosti absolutna vojna nenadoma izbruhniti kot apokalipsa, kot nekaj, kar ni nujno, in istočasno kot nekaj, čemur se ni mogoče upreti. V tem se kaže paradoksnost človekove eksistence, človeške svobode. Dostojevski jo je opisal z besedama »strašna

³ »Vse drugače pa je, če se iz abstrakcije vrnemo v resničnost. Na ravni abstrakcije je moralo biti vse podvrženo optimizmu: enega in drugega smo si morali predstavljati, ne samo kakor da stremita k popolnosti, ampak jo tudi dosegata. Ali pa to tudi kdaj bo tako v resničnosti? Bilo bi, če:

- bi bila vojna osamljeno dejanje, ki bi nenadoma vzplamtela in bi bila brez predhodne povezave z življenjem države;
- bi nastala iz edinstvene odločitve ali iz vrste istočasnih odločitev;
- bi v sebi nosila dovršeno odločitev in na preračunavanje ne bi že povratno delovalo politično stanje, ki bo vojni sledilo.« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,6; Girard 2007, 34–5)

svoboda«, Sofokles pa je za človeka v Antigoni (vv. 332–333) dejal: »Mnogo je strašnega – a ničesar strašnejšega ni od človeka [*polla ta deina kouden anthrōpou de inoteron pelei*].« Absolutne vojne si ni mogoče predstavljati, a kljub temu sodi njena možnost k najgloblji resničnosti, ki kot »naravni elementarni zakon« spreminja človeško skupnost v bazen nasilja. Najgloblje v sebi je človek grožnja samemu sebi; njegova zmožnost samo-ustvarjanja je istočasno zmožnost samo-uničenja. V svojem bistvu je strast, paradoks, skrivnost, ki je o njej Blaise Pascal zapisal:

»Brez te skrivnosti, od vseh najbolj nedoumljive, smo sami sebi nedoumljivi. V tem breznu se vozla in razvzlava uganka našega bitja in žitja; tako da je človek bolj nerazumljiv brez te skrivnosti, kakor je ta skrivnost nerazumljiva za človeka.« (Pascal 1986, 176–177 [§ 434]; Girard 2007, 60)

Tej skrivnostni, strašni sili dolguje človek samega sebe. Hipermimetičnost človeka ustvarja, lahko pa ga tudi uniči. Mimetična vzajemnost med ljudmi prinaša dvoboj in nasilje – to vzajemnost pa more človek kakor po čudežu spremeniti tudi v spravo, v »miroljubno vzajemnost«. Kljub vsemu pa Clausewitz ne skriva svojega vzhičenja nad to čudovito ustvarjalno silo, dano v »strašljivem apokaliptičnem razsvetljenju«, ki mu vsakdanjost stoji nasproti kot »siva, žalostna realnost« (Girard 2007, 34).

Absolutna vojna, ki je v svojem abstraktnem bistvu zunaj realnosti, je vendarle resničnejša od realnosti. Ni nemogoča – nasprotno: v svoji apokaliptičnosti je izziv, ki se mu človek v svoji hipermimetični strasti ne more upirati; hipermimetičnost omogoča človekov razvoj, še bolj pa ga vleče v konflikt in v nasilje. Tu se zastavlja vprašanje, kako se je mogoče tej pogubni hipermimetični strasti upreti. Princip polarnosti, ki mu je hipermimetična strast podrejena, je »kakor ogenj in voda, ki ne moreta nikoli doseči ravnotežja, ampak delujeta drug na drugega tako dolgo, dokler eden povsem ne izgine«. Kakor si je nemogoče predstavljati »borca, ki bi bila ure dolgo objeta, ne da bi se premaknila«, tako si ni mogoče predstavljati človeka v njegovi hipermimetičnosti, ne da bi v posnemanju modela ustvarjal tudi nujni stranski proizvod: nasilje in izključevanje. Ta »naravni elementarni zakon« se je v vsej moči pokazal v revolucionarnih in v Napoleonovih vojnah; v njih je »vojskovanje doseglo brezpogojno elementarno stopnjo moči«. Zanj Clausewitz pravi: »Ta stopnja je možna – in ker je možna [*möglich*], je nujna [*notwendig*].« (Clausewitz 2000, knj. 3,16)

Apokalipsa se kot cilj zarisuje na obzorju mimetičnega nasilja. Ima obliko paradoksa, ki ga sestavljata *možnost* nujnega in *nujnost* možnega. V njeni možnosti vidi Clausewitz več kakor možnost – nujnost; v njeni nujnosti vidi manj kakor nujnost – možnost. V silni apokalipsi prepozna možnost sprave; v možni spravi vidi nevarnost apokalipse. Mir lahko nenadoma izbruhne v absolutno vojno, v najstrašnejše; absolutna vojna lahko znotraj sebe ustvari spravo, najkrhkejšo. Ta skrivnost je – ponovimo Pascala! – človeku nerazumljiva, brez nje pa je človek še bolj nerazumljiv samemu sebi.

2.5 Vojna in politika

Eskalacija do skrajnosti je paradoks – možnost in nujnost obenem –, ki ga Clausewitz opiše kot »naravni elementarni zakon«. Tudi če se eskalacija, ki vodi k absolutni vojni, neusmiljeno vsiljuje skupnosti kot zakon, se ji more skupnost upreti in odreči. Proti temu elementarnemu zakonu delujejo politični cilji, ki vojno omejujejo in eskalacijo do skrajnosti zadržujejo; ti cilji temeljijo na »verjetnostnem računu, ki izhaja iz določenih oseb in odnosov«. Politični cilji se uveljavijo, ko »zakon skrajnega«, katerega namen je, »onesposobiti nasprotnika in ga zbiti po tleh«, oslabi (Clausewitz 2000, knj. 1,1,11; Girard 2007, 37). Politika s svojimi cilji se je zmožna upreti elementarnemu zakonu skrajnega. S tem vojne nadzira, jih usmerja in določa njihove oblike, ki segajo od uničevalne vojne [*Vernichtungskrieg*] do oboroženega opazovanja [*bewaffnete Beobachtung*] (Clausewitz 2000, knj. 1,1,11).

Politika je torej zmožna zadrževati, nadzorovati in usmerjati potenciale nasilja in zagotavljati relativno stabilnost. A vloga politike je relativna; dokončne stabilnosti ni zmožna nikoli zagotoviti. Tudi v času po Napoleonovih vojnah, ko je dunajski kongres zagotovil relativno stabilnost vse do leta 1870 oziroma 1914, politiki ni uspelo preprečiti pokolov, organiziranja proletariata kot borbenega razreda in uveljavljanja družbenega darvinizma. Kakšno je torej razmerje med politiko in mimetičnim nasiljem, ki se lahko razraste v absolutno vojno? Ali »politika teče za vojno«? Girard odgovarja:

»Vsekakor so strasti tiste, ki vodijo svet ... Te strasti pa so se strgale z verige z revolucionarnimi in Napoleonovimi vojnami. Skrito in do takrat zadržano počelo vojne se je osvobodilo. Pravilneje bi bilo reči: »Skoraj se je osvobodilo,« kajti resnične vojne niso še sorazmerne njihovemu pojmu. /.../ Vojna kliče vojno, tudi če si je Napoleon ves čas – od Jene do Moskve – brezupno prizadeval za mir in je zato vsakič mobiliziral nekaj več svoje dežele, nekaj več vojakov.« (Girard 2007, 39)

Politika je zmožna vojno nadzorovati in zadrževati v okviru relativnih vojn. V svojem jedru pa vsaka relativna vojna teži k svojemu abstraktnemu bistvu, k absolutni vojni. To težnjo politika na različne načine omejuje, s pripravami na vojno na primer, večjo vojno pa lahko prepreči tudi z manjšo. V modernem ponapoleonskem svetu pa se je z razgradnjo vojne kot institucije osvobodilo »skrito in do takrat zadržano počelo vojne«. S tem se je izgubil tudi vpliv, ki ga je nad vojno imela politika – odtlej je bolj kakor kadarkoli prej vojna prepuščena hipermimetični strasti, ki je človeka v modernem svetu privedla na rob apokalipse. V tej situaciji pa »ima lahko en sam zelo majhen političen vojni motiv učinek, ki daleč presega njegovo naravo in ustvari lahko resnično eksplozijo« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,11). To pomeni, da politika še zdaleč ne obvlada več vojnega počela, ki ga odtlej vodijo strasti.

»Tudi najbolj kulturna ljudstva se lahko v največji strasti vnamejo eno proti drugemu. /.../ Ponavljamo stavek: vojna je dejanje nasilja in v uporabi tega ni nobenih meja. Drug drugemu narekujejo zakon – ustvari se torej vzajemno učinkovanje, ki v skladu s pojmom vodi k skrajnemu. To je prvo vzajemno učinkovanje in prvo skrajno, na katerega naletimo.« (knj. 1,1,3; Girard 2007, 32)

2.6 Vojna in filantropija

Kakšna je po Clausewitzu pravilna drža sredi naraščajočega mimetičnega nasilja? Clausewitz zavrača pacifizem in filantropijo in ju označi za naivno, lahko kotno razmišljanje.

»Filantropične duše bi tu zlahka pomislile, da obstaja umeten način zmage nad nasprotnikom, takšen, ki mu ne bi prizadejal preveč ran, pa tudi, da je to prava težnja vojaške umetnosti. Kakor lepo se to lahko sliši, je vendarle treba to napako zbrisati – v tako nevarnih zadevah, kakor je to vojna, so namreč napake, ki nastanejo iz dobrovoljnosti, prav najslabše. Ker uporaba fizične sile v njenem celotnem obsegu nikakor ne izključuje sodelovanja razuma, je prevlada namenjena tistemu, ki se poslužuje sile nezadržno – ne da bi se bal krvi –, kolikor tega ne stori nasprotnik. S tem pa že narekuje drugemu zakon – tako se oba dvigujeta k skrajnemu; omejujejo ju le omejitve, ki so lastne protitežem.« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,3)

V okoliščinah, v katerih institucije za zadrževanje nasilja ne delujejo več, tudi filantropija ni pravi odgovor na nasilje. Samo ravnovesje je zmožno obdržati mir. »Vzajemno učinkovanje«, ki je v jedru medčloveških razmerij, v skladu s svojo logiko vodi k izključevanju, k dvoboju, k relativnim vojnem, te pa so po svojem bistvu usmerjene k absolutni vojni. To je pot zaostrovanja, radikalizacije in eskalacije hipermimetične strasti, ki prizna le eno mejo: brezmejnost. Po Clausewitzu je mogoče to težnjo zaustaviti le z neustrašnim nasprotovanjem. Po Girardu je Clausewitz odkril temeljno antropološko resnico: hipermimetičnost vodi človeka v brezmejno, apokaliptično nasilje. Za Clausewitza je to spoznanje o nezaustavljivi hipermimetičnosti človeka čudovita resnica, saj ima razvoj v tem svoj temelj. V njej pa ima svoj izvor tudi možnost absolutne vojne; k njej so usmerjene vsa človeška zgodovina in vse relativne vojne, zaustaviti pa jo more samo protitež, »ki se ne boji krvi«; ne pacifizem, ampak neustrašno kljubovanje nasprotniku. Samo močna protitež se zmore upreti nesimetričnosti, ki jo giblje skrb, »da bo drugi prvi streljal na nas, da bi nam onemogočil streljati na njega, da bi mu onemogočili streljati na nas« (T. C. Schelling, v: Glucksman 2010). Nasprotnik me zato ne sme prehiteti – samo nenehna vojna pripravljenost zaustavlja absolutno vojno.

3. Sklep: nova apokaliptična racionalnost

René Girard je vzel za izhodišče svojega razmišljanja Clausewitzovo delo *O vojni*, ker verjame, da »je treba iti prek njega, da bi razumeli dramo modernega sveta« (Girard 2007, 32). Moderni svet se je radikalno ločil od predmodernega. Drugačnega ga ni naredil samo razvoj znanosti in tehnike, ampak tudi razpad institucionalnosti, oboje pa je posledica krščanstva, ki je v svoji moči demistifikacije odvzelo arhaičnemu moč in veljavo.

»Za to, da delujejo, zahtevajo arhaične religije skritje ustanovnega umora, ki se je v obrednih žrtvovanjih brezmejno ponavljal in je človeške družbe

tako varoval pred njihovim lastnim nasiljem. Z razkritjem ustanovnega umora pa krščanstvo uniči nevednost in praznoverje, nujno potrebni za te religije. Omogoča torej vzlet do takrat nezamisljivega vedenja. Človeški duh, osvobojen žrtvovanjskih prisil, je iznašel znanost, tehnike – vse najboljše in najslabše v kulturi. Naša civilizacija je najbolj ustvarjalna, najmočnejša od vseh, ki so kdajkoli obstajale, a tudi najbolj krhka in najbolj ogrožena, ker nima več ograde, ki jo je imelo arhaično religijsko. V pomanjkanju žrtvovanj kar najbolj tvega, da uniči samo sebe, če se pred tem ne bo varovala – to se tudi vidno dogaja.« (Girard 2007, 16–17)

Novi vek je eksistencialno svobodo, pridobljeno na križu, prepustil prostemu padcu. Institucije, ki jih je ustvaril arhaični svet za nadzor nad nasiljem, so v razkranju. Girard meni, da smo »približno že tri stoletja priče razkroja vseh obredov, vseh ustanov« in da se je Clausewitz znašel »na stičišču dveh dob vojne« (26). V zvezi z zgodovino nasilja je to obdobje prelomno: razkroj vojne kot institucije je ustvaril realne možnosti za apokalipso. Odprl je vrata totalnim vojnám, ki lahko brezmejno zajamejo svet in potegnejo vase vse sloje družbe. Clausewitz je s tem odkril idejo »totalnega družbenega pojava«, ki sta jo pozneje opredelila Marcel Mauss in Émile Durkheim. V luči tega spoznanja je družbeno življenje celota, podrejena enemu temeljnemu principu – po Girardu je ta princip »mimetična vzajemnost«. Zаметke totalnega družbenega fenomena je Clausewitz prepoznal v Napoleonovih vojnah, vedno večja enost prostora pa je pripravila tudi podlago za absolutno vojno, za vojno torej, kakršna je vojna v svojem abstraktnem bistvu.

Novi situaciji sledi tudi nova racionalnost. Clausewitz je v Napoleonu prepoznal tisto najglobljo resničnost človeške kulture, ki so jo preroško razodevala že sveto-pisemska besedila, zlasti Razodetje. V svojem uvidu je prepoznal, da človeka žene mimetična vzajemnost, ki je ognjišče človeške kulture, zmožno človeka ustvariti in tudi uničiti. Z Napoleonom se je mimetična vzajemnost osvobodila in ušla izpod nadzora starodavnih institucij, ki so doslej uspešno nadzorovale mimetično nasilje. Institucije, kakor so bile institucije grešnega kozla, religije, politike ali vojne, so začele slabeti; vedno močnejša je začela postajati rušilna hipermimetična strast, njena moč pa je v globalizacijo dobila še boljše možnosti. Politika misli, da je vojno zmožna nadzorovati – to ni nemogoče, saj je v ta namen razvila mnogo sredstev. Res pa je tudi nasprotno: »En sam zelo majhen političen vojni motiv ima lahko učinek, ki daleč presega svojo naravo – ustvari lahko resnično eksplozijo.« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,11) Nedolžna politična odločitev lahko v sodobnem globaliziranem svetu sproži dogodek, ki bi neizmerno presegel začetno politično odločitev in politiko samo; tako lahko nedolžen plamen zaneti vrvico: na drugi strani bo ta vrvica spremenila sod smodnika v rušilno eksplozijo, ki neizmerno presega moč začetnega plamena. Tudi apokalipse ne more razložiti nepomembna politična odločitev – pojasni jo lahko le mimetična vzajemnost, ki kot cilj nosi v sebi zmožnost brezmejne eskalacije nasilja.

Racionalnost je v svojem načinu razmišljanja podrejena mimetični vzajemnosti. Simbolni red in posledično institucionalnost imata svoje korenine v mimetični vzajemnosti, v hipermimetičnosti. Zato je racionalnost odvisna od mimetične vza-

jemnosti: če se človek prepusti njenemu nasilju, bo tudi njegovo mišljenje nasilno; če se odpove nasilju, ki ga mimetična vzajemnost narekuje, bo človek tudi v svojem mišljenju nenasilen. Mimetična vzajemnost je vladala nad človekom, nad njegovim mišljenjem in nad njegovo zgodovino kot »zakon zgodovine« od začetkov človeštva. A znotraj tega toka se je zgodil čudež, ki ga mimetična vzajemnost v svojem nasilju ni predvidela: dogodek križa. Križ je človeka odrešil suženjske ujetosti v mimetično vzajemnost, ki je človeka v svoji silnosti kot zakon vodila od začetkov njegove zgodovine dalje. A prav sedaj, ko je človek v moči križa zaživel svojo eksistencialno svobodo v vsej polnosti, se je nenadzorovano prepustil tudi mimetičnemu nasilju vse do njegovih skrajnosti.

»Paradoks hoče, da začenjamo evangeljsko sporočilo dojemati prav v trenutku, ko se eskalacija do skrajnosti začenja vsiljevati kot edini zakon zgodovine.« (Girard 2007, 20)

Drugače od arhaične kulture – v njej je mehanizem grešnega kozla človeku jemal svobodo, a je tudi onemogočal eskalacijo nasilja v absolutno nasilje – je za moderno kulturo, rojeno iz krščanstva, značilna prepletenost dveh možnosti: radikalne svobode in radikalnega nasilja. Nova racionalnost in nova etika morata najti odgovore na te radikalne možnosti, ki jih ima moderni človek; od njiju je odvisno, ali gre človek naproti apokalipsi ali prenovljenemu človeštvu. Odgovarjati morata na vedno večjo eskalacijo nasilja, ki jo je zaznal že Hölderlin in jo izrazil v himni z naslovom *Patmos*. Občutil pa je tudi paradoks, da sredi rastočega nasilja raste rešilno: »Kjer je nevarnost, raste tudi rešilno [*Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch*]«. Eskalacijo nasilja je Girard opisal z besedami: »Vojna kliče vojno.« (39) »Nasilje ni nikoli izgubljeno za nasilje. To je temeljna resničnost, ki jo je treba razumeti.« (53) V perspektivi, ki jo je odprlo Sveto pismo, se torej nasilje kaže kot substanca človeške zgodovine in kulture. V tej luči vidijo človeka tudi Hölderlin, Clausewitz in Girard. Nasilje pa rojeva tudi nasilno racionalnost, ki se je po Girardu artikulirala v mitologiji in v razsvetljenstvu. Ti dve racionalnosti ne prepoznata mimetične vzajemnosti, ki ustvarja nasilje; nasprotno, nezmožni, da bi jo mislili, jo celo opravičujeta. Racionalnost, ki izhaja iz mimetične vzajemnosti, po principu polarnosti krivdo polarizira: izbira nedolžne, nemočne žrtve in krivdo močnejših prenaša nanje. Svojo popolnost in višek vidi v absolutni vojni, v apokalipsi, ki krona zgodovino izključevanja, nasilja, laži, mitov, grešnih kozlov, malikov, lažnih bogov; način njenega delovanja pa je mistifikacija, ustvarjanje iluzij; z iluzijami sistematično zakriva ustanovni umor in vse poznejše obredno nasilje, ki je le ponavljanje ustanovnega umora. To je racionalnost, nastala v kontekstu mimetične vzajemnosti.

Mitološko-razsvetljenski racionalnosti stoji nasproti preroško-kristično-apokaliptična racionalnost. Izhaja iz uvida o možni apokalipsi, o radikalnem nasilju, o absolutni vojni; zanjo apokalipsa ni rešitev, ampak usodna možnost samoizničenja. Ta racionalnost ni več izključevalna, kakor je to bila arhaična mitološka racionalnost, ki je izključevala, kakor je mehansko izključeval mehanizem grešnega kozla. Zato se tudi ne more sklicevati na usodo. Izhaja iz jasne izkušnje osebne, eksistencialne svobode – ta racionalnost je torej nujno etična. Zanj apokalipsa ni usoda,

čeprav se zdi, da je usmerjenost v apokalipso »edini zakon zgodovine« – a tudi to se izkaže za slepilo, za iluzijo, ki jo je mimetično nasilje ustvarjalo skozi vso svojo zgodovino; apokalipsa je resda kot poslednji cilj zapisana v mimetično nasilje in v njegovo eskalacijo. Toda od Kristusa dalje je človek odrešen mimetičnega nasilja. Kristus je pokazal, da lahko znotraj starega človeka zaživi novi človek, zmožen, da se nasilju odpove: človek je zmožen vzeti Kristusa za svoj bivanjski model. Bistvo tega modela pa je *odpoved*. Katastrofo, h kateri vodi eskalacija nasilja, je zmožna preprečiti le odpoved, to je »sprejetje obnašanja, ki ga je priporočil Kristus: popolna vzdržnost glede povratnih ukrepov, odpoved zaostrovanju do skrajnosti. Če se namreč ta nekoliko podaljša, nas bo to vodilo naravnost v izničenje vsega življenja na planetu.« (18)

Odpoved je torej temelj nove racionalnosti – Branko Klun (2013, 501) jo označi z izrazom »višji razum« – in most k novemu človeštvu; v njej se človek odpove nasilnemu, negativnemu, izključevalnemu mimetizmu, ki ustvarja laž in iluzijo. Če ima stari človek izvor v mimetičnem nasilju, ki spreminja ljudi v neločljive dvojnice, potopljene v tekmovalnost, v izključevanje in v žrtvovanje, se novi človek rodi iz Kristusa, iz odpovedi mimetični vzajemnosti in mimetičnemu nasilju. To mu omogoči, da se svobodno oblikuje v odgovornega človeka s svojo lastno individualnostjo. Nasprotno mimetična vzajemnost svobodo in individualnost uničuje. Svobodo in individualno istovetnost je mogoče ustvariti z odpovedjo mimetični vzajemnosti. Odslej človek svoje istovetnosti ne bo iskal v drugem, v posnemanju in v tekmovalnosti, ampak v osebni svobodi; ta drži človeku pomaga ohraniti primerno oddaljenost od svojega modela in svobodo; odreši ga žrtvovanjskih prisil in nevednosti o njegovi nasilnosti; omogoči mu »vzlet do takrat nezamisljivega védenja« in ustvariti »najbolj ustvarjalno, najmočnejšo od vseh civilizacij, ki so kdajkoli obstajale, a tudi najbolj krhko in najbolj ogroženo, ker nima več ograde, ki jo je imelo arhaično religijsko« (16–7).

Na apokaliptične razsežnosti zlorabe svobode, pridobljene na križu, so opozarjala že svetopisemska apokaliptična besedila – Clausewitz pa je spoznal trenutek, da je apokalipsa postala realna možnost. Sprememba racionalnosti je bila zato neizogibna. Girard poudarja, da »nas na sled nove racionalnosti niso postavili teologi, ampak sobni strateg« (15), pruski general z uvidom v skorajšnjo možnost apokalipse, ki ga je izrazil v svoji »apokaliptični formuli«. Nasilja v sodobnem svetu ne bodo več mogle zadrževati vojaške in politične institucije, ki jih je človek oblikoval v preteklosti, da bi z njimi obvladal nasilje. Te institucije so izgubile svojo moč – odslej je človek nasilju neposredno izpostavljen, zato mora nanj tudi neposredno, osebno odgovarjati.

»Arhaični strahovi se danes kažejo z novimi obrazi – nobeno žrtvovanje pa nas jih ne bo rešilo. Nujno je torej izdelati strategije, ki nas bodo opremile proti temu nepredvidenemu nasilju, ki ga ne zmore zaustaviti nobena institucija več. Te strategije pa ne bodo več mogle biti vojaške ali politične. V teh časih katastrof – v teh časih, v katerih mora biti katastrofa nujno vključena v racionalnost – se narekuje nova etika.« (64)

Kristus na križu je ustvaril model neposrednega odgovora na nasilje; na križu je človeku pridobil notranjo svobodo – v tej svobodi je človek podarjen samemu sebi, lahko pa jo spremeni v »strašno svobodo« (Dostojevski), ki odpre vrata skorajšnji apokalipsi in samo-uničenju človeka in človeštva. Uvideti možnost apokalipse pa ne pomeni brezizhodnega, absolutnega obupa, ampak, nasprotno, bolje razumeti pomen upanja:

»Apokalipsa ne naznanja konca sveta, ampak utemeljuje upanje. Kdor nenadoma *uvidi* resničnost, ni v absolutnem obupu modernega nemišljenega, ampak odkrije svet, ki imajo v njem stvari smisel.« (16)

Nova racionalnost misli »absolutno iracionalno resničnost«, pred katero si je novoveška razsvetljenska racionalnost zatiskala oči. Mišljenje »absolutno iracionalne resničnosti« predpostavlja smelost in zrelost. Model te zrelosti in smelosti je križ, Girard pa dodaja, da sodobni človek še ni dovolj zrel, da bi sprejel ta model, teži na križu pridobljene svobode in uvid v možnost apokalipse sredi absolutne eksistencialne svobode. »Nismo dovolj kristjani,« pravi. (10) Križ ni hrana za otroke. »Krščanstvo je ustanovni umor v nasprotno smer, ki razsvetljuje to, kar je moralo ostati skrito za nastanek obrednih, žrtvovanjskih religij. Krščanstvo primerja sv. Pavel s hrano za odrasle, ki se razlikuje od hrane za otroke, kar so še bile arhaične religije.« (18) Razodetje je demistificiralo arhaično religijo in pokazalo, da fascinantne mitološke pripovedi v resnici prikrivajo obredno nasilje v ozadju, ki je arhaični družbi omogočalo preživetje, ni pa ji omogočilo razvoja v humanosti. Humanemu napredku je temelje položilo šele razodetje, ki je človeka osvobodilo mehanizma grešnega kozla. S tem je razodetje razkrilo mimetično vzajemnost, ki je privedla do prvega, ustanovnega umora, v sodobni družbi pa se lahko razvije vse do apokaliptičnega samouničenja človeštva. Tej nevarnosti, prepoznani v razodetju, se danes realnost v možnostih globaliziranega sveta tudi približuje; realnost torej vedno bolj pritrjuje preroškemu razodetju.

»Realnost se začenja pridruževati resnici, ki je nismo iznašli, ampak je bila izrečena pred dva tisoč leti. Da prihaja realnost to resnico potrjevati – tega naša bolna obsedenost od nasprotovanja in inovacije noče razumeti. Paradoks je, da se s približevanjem točki alfa podajamo proti točki omega; da vedno boljše razumevanje izvora vsak dan bolje dojemamo; da nam ta izvor prihaja naproti: zapah, ki ga je pasijon odrinil z ustanovnega umora, danes sprošča planetarno nasilje, ne da bi bilo to, kar je bilo odprto, mogoče zaupati.« (11–12)

Sodobni človek stoji sredi možnosti apokaliptičnega nasilja, samouničenja sebe in človeštva. Nova racionalnost in nova etika, ki izhajata iz najgloblje zavesti o apokaliptičnosti trenutka, o možnosti najstrašnejšega, dajeta izhod iz tega trenutka, ki gre prek odpovedi mimetični vzajemnosti, to je: prek notranjega spreobrnjenja.

Ozadje miselne strategije, ki ji sledita Clausewitz in Girard, je nauk Heraklita Efeškega, po katerem izvorno stanje človeka ni mir, ampak nasilje: »Boj je oče vsega.« Tako je človeka razumelo tudi svetopisemsko novozavezo izročilo: »Ne mislite, da sem prišel zato, da prinesem mir na zemljo; nisem prišel, da prinesem

mir, ampak meč.« (Mt 10,34) Po Clausewitzu in po Girardu apokaliptičnega dogodka ne bosta mogla zaustaviti niti pacifizem niti filantropija, ki izhajata iz naivnega prepričanja, da je izvirno stanje človeka mir. V nasprotju s tem naivnim prepričanjem postavljata Clausewitz in Girard tezo, ki se zdi paradokсна: »hoteti vojno« prinaša mir – »hoteti mir« prinaša vojno.

»Hoteti vojno – to je po Clausewitzu tipična drža branitelja proti tistemu, ki hoče mir, to je laž in nadvlado – lahko tako postane duhovna drža. Ali Kristus ne vabi sam k temu, da bi bili »bolj zviti kakor kače«? Bolj kakor kadarkoli smo torej v vojni – v trenutku namreč, ko vojna sama niti ne obstaja več. Boriti se moramo proti nasilju, ki ga ne more nič več brzdati in jo obvladati.« (Girard 2007, 22)

Ko govori Girard o Jezusu Kristusu v kontekstu možnosti apokalipse in absolutne vojne, tudi Jezusa predstavi kot nekoga, ki je »v vojni pripravljenosti« – to je bila njegova duhovna drža. S tem hoče reči, da se Jezus ni prepuščal brezskrbnemu pacifizmu, ki gradi mir na naivni veri v naravno dobrost človeka, ampak da je bil v nenehni »bojni pripravljenosti«, katere namen je bil, premagati skušnjavo in slepilo nasilja in z odpovedjo nasilju ustvariti prostor miru. Zanj mir ni dobrina, ki bi prišla sama od sebe, ampak je dobrina, za katero se je treba v bazenu rastočega nasilja nenehno boriti in si jo izboriti. Drža Jezusa Kristusa je zato nenehno kljubovanje sili nasilja, je bitka, ki je Jezus ne bije nasilno, ampak z odpovedjo nasilju znotraj mimetične vzajemnosti, to je, silnega generatorja nasilja. To držo bi lahko opisali z mislijo C. S. Lewisa (1986, 44): »V svetu ni nevtralnega mesta; vsak kvadratni centimeter, vsako sekundo terja Bog zase in jo – njemu nasproti – terja zase satan.« Svet je boj vode in ognja, ki ga v skladu s principom polarnosti Clausewitz (2000, knj. 1,1,15) razloži kot »igro z rezultatom nič«: »Zmaga enega izniči zmago drugega.« A bitka, ki jo Jezus bojuje, je drugačna od drugih. Princip polarnosti je usmerjen k zmagi, k izničenju, k izključevanju. Svet, v katerem Jezus živi, je podrejen principu polarnosti, a Jezus tega principa ne prevzame za svojega – v tem je bistvo njegove bitke –, bije bitko, ne da bi bil usmerjen k zmagi, k izničenju in izključevanju.

»In če bitka velja več kakor zmaga? Prvenstvo zmage je triumf slabotnih. Prvenstvo bitke pa je – nasprotno – predigra v edino spreobrnjenje, ki šteje. Takšna je herojska drža, ki smo jo poskušali redefinirati. Ta edina more ustvariti povezavo med nasiljem in spravo, ali natančneje, narediti očitno možnost nekega konca sveta in sprave ljudi. Ne bo mogoče izstopiti iz te ambivalenčnosti. Bolj kakor kadarkoli sem prepričan, da ima zgodovina svojo smer; da je ta usmeritev strašna; da pa »kjer je nevarnost, raste tudi rešilno.« (22–23)

Nova etika je etika herojske drža, ki je zmožna vzdržati vedno večji pritisk nasilja. Toda na nasilje ne odgovarja z nasiljem; na nasilje, na katero je nenehno pripravljena, odgovarja z odpovedjo mimetičnemu nasilju in eskalaciji nasilja. V tej drži je zameetek miru, ki ni »mir s pokopališč« in ga ta svet ne more dati. V situaciji modernega sveta bi odgovarjati na nasilje z nasiljem odprlo vrata nezadržni eskalaciji nasilja do skrajnosti. Zato ima človek prihodnost le, če se odpove »na-

ravnemu elementarnemu zakonu» (Clausewitz 2000, knj. 3,16) in ustvari prostor novemu človeku, ki je močnejši od »naravnega elementarnega zakona« in je zmožen prihodnost ustvarjati nenasilno. Novi človek – človek sprave – se rojeva iz radikalne odpovedi nasilju in maščevanju. V resnici vojna in nasilje prihajata sama od sebe, kakor po nekakšnem naravnem elementarnem zakonu. Šele ko človek sprejme sebe kot bitje, ki je po svojem izvoru nasilno, bo zmožen ta zakon z odpovedjo tudi premagovati. Vdajati se prepričanju, da je človek po naravi dober, pomeni: dopuščati elementarnemu zakonu nasilja, da vlada nad človekom in ga vleče vedno globlje v nasilje.

Girard in Clausewitz izhajata iz prepričanja, da človeka vodi mimetična vzajemnost in z njo mimetično nasilje. Zgodovina človeštva je poskus, obvladati, nadzorovati in usmerjati to mimetično nasilje, iz katerega je človeštvo tudi nastalo. To nasilje je človeštvo skozi vso zgodovino obvladovalo s pomočjo institucij, ki so bile same nasilne, žrtvovanjske. Krščanstvo je človeka – človeku v dobro – osvobodilo institucij, zato bo človek v prihodnosti preživel le, če bo postal novi človek – človek z novo racionalnostjo in z novo etiko. Nova racionalnost in nova etika posnemata model Jezusa Kristusa. Jezus Kristus v svoji drži ni popuščal »miru tega sveta«, navideznemu miru mimetične vzajemnosti, ki se kiti z »brez-različnostjo«, z indiferecentizmom. Kristusov mir ni od tega sveta; temelji na odpovedi »človeškemu, preveč človeškemu«. Ta odpoved prinaša na novo individualnost in razlike. V tem je bistvena razlika med arhaičnim in krističnim. V arhaični dobi je razlike in meje postavljali mehanizem grešnega kozla s tem, da je izključeval; s tem je ustvarjal red in je skupnost obvaroval pred kaosom. V kristični dobi pa je temelj reda novi človek, ki svoj svet oblikuje sam v odgovornosti in z odpovedjo mimetični vzajemnosti. Če v sebi ne bo našel moči za to odpoved, ga »za vrati čaka« skorajšnja apokalipsa. Zgodovina ima namreč svoj tek, svojo smer, ki je strašna – »a kjer je nevarnost, raste tudi rešilno«.

Reference

- Arendt, Hannah.** 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press. Slov. prev. *Vita activa*. Ljubljana: Krtina, 1996.
- Berger, Peter L.** 2009. Štirje obrazi sekularizacije. *Tretji dan* 38, št. 3/4:3–10.
- Clausewitz, Carl von.** 1981 [1812]. *Bekenntnisschrift*. V: Carl von Clausewitz. *Ausgewählte militärische Schriften*, 140–215. Gerhard Förster, Dorothea Schmidt in Christa Gudzent, ur. Berlin: Militärverlag der Deutschen Demokratischen Republik.
- , 2000 [1832]. *Vom Kriege*. München: Cormoran.
- Derrida, Jacques.** 2001. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London: Routledge.
- Gans, Eric Lawrence.** 1993. *Originary Thinking: Elements of Generative Anthropology*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Girard, René.** 1999. La vraie mondialisation, c'est le christianisme. *L'express*, 14. 10.
- , 2007. *Achever Clausewitz*. Entretiens avec Benoît Chantre. Pariz: Carnets nord.
- Glucksman, André.** 2010. Clausewitz (Karl von) 1780–1831. V: *Encyclopaedia universalis*. Version 15.00. Pariz: Encyclopaedia Universalis. DVD-ROM.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** 1952. *Briefe von und an Hegel*. Zv. 1. V: *Sämtliche Werke*. Zv. 27. Ur. Johannes Hoffmeister. Hamburg: Meiner.
- Klun, Branko.** 2013. Razum v odnosu do vere: podpora in izziv. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 4: 495–505.
- Lewis, C. S.** 1986. *Christianity and Culture*. V: *The Seeing Eye and Other Selected Essays from*

Christian Reflections. New York: Ballantine Books.

Osredkar, Mari Jože. 2012. Forgiveness Allows a New Creation. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Reconciliation: the Way of Healing and Growth*, str. 189–195. Zürich; Münster: Lit.

Pascal, Blaise. 1986. *Misli*. Celje: Mohorjeva družba.

Petkovšek, Robert. 2012. Evangelij – gibalno racionalizacije v kulturi in družbi. V: Rodney Stark. *Zmagoslavje razuma: kako je krščanstvo pripeljalo do svobode, kapitalizma in razcveta zahodne družbe*, 7–30. Ljubljana: Družina.

Ricoeur, Paul. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Pariz: Seuil.

Schmid, Johann. 2011. *Die Dialektik von Angriff und Verteidigung: Clausewitz und die stärkere Form des Kriegsführens*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Vojko Strahovnik

Ideologija strahu in nova verska nestrpnost

Povzetek: Članek obravnava tezo o novi verski nestrpnosti, ki meri na nastop novih oblik te nestrpnosti v prostorih, ki jih je tradicionalno zaznamoval pomik proti strpnosti in odprtosti. Pri tem izpostavi kulturo in ideologijo strahu kot enega od vzrokov nestrpnosti. Obravnava predlog Nussbaumove, da za preseganje te verske nestrpnosti potrebujemo: (i) dobra politična in pravna načela enakosti in svobode veroizpovedi, (ii) kritično mišljenje in konsistentnost v naših prepričanjih in presojah ter (iii) kultiviranje sočutnega življenja v drugega in skrbi. Izpostavi tudi osrednjo vlogo ustreznega razumevanja verske svobode v razpravi o odnosu med državo in verskimi skupnostmi in oriše nekatere posebnosti razumevanja verske svobode in razprave o njej v evropskem prostoru.

Ključne besede: verska svoboda, verska nestrpnost, ideologija strahu, empatija, identiteta

Abstract: **Ideology of fear and new religious intolerance**

The article discusses Martha Nussbaum's thesis on new religious intolerance, which points to the emergence of new forms of religious intolerance in areas that have traditionally been marked by shifts towards tolerance and openness. The culture or ideology of fear is highlighted as one of the causes of intolerance. The article considers Nussbaum's proposal that in order to overcome religious intolerance we need (i) good political and legal principles of equality and freedom of religion, (ii) critical thinking and consistency in our beliefs and judgments, and (iii) cultivation of empathy and concern for the other. It shows the central role of a proper understanding of religious freedom in the debate concerning the relationship between the state and religious communities and points out some peculiarities in understanding and discussion of religious freedom in Europe.

Key words: religious freedom, religious intolerance, ideology of fear, empathy, identity

1. Uvod: Nova verska nestrpnost

V prispevku se ukvarjamo z izbranim vidikom razmišljanja o odnosu med religijo, nasiljem in ideologijo, in to z vprašanjem nestrpnosti do religije oziroma verske nestrpnosti, ki se napaja iz podobe religije kot vira strahu, nevarnosti in nasilja. Znotraj tega okvira bo osrednje mesto namenjeno tezi tako imenovane »nove verske nestrpnosti«, ki jo je v svoji knjigi *Nova verska nestrpnost: presega-*

nje politike strahu v dobi tesnobe (*The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*, 2012) nedavno predložila Martha Nussbaum. Pri tem bomo širše izpostavili tudi pomen strahu oziroma ideologije strahu kot vira nestrpnosti in osrednjo vlogo ustreznega razumevanja verske svobode v razpravi o odnosu med državo in verskimi skupnostmi ter poskušali zarisati nekatere posebnosti razumevanja verske svobode in razprave o njej v evropskem prostoru. Pri tem zadnjem se bomo opirali predvsem na Larrya Siedentopa (2003) in na J. H. H. Weilerja (2005).

Uvodoma bo koristno, tezo Nussbaumove postaviti v širši kontekst njenega dela in pojasniti ozadje, na podlagi katerega je nastala. Knjigo *Nova verska nestrpnost* lahko umestimo v razmeroma širok niz njenih del, ki se vsebinsko prepletajo in na katerih tudi gradi svojo misel o verski nestrpnosti. Prvo v tem nizu je delo *Krhkost dobrega* (*The Fragility of Goodness*, 2001), v katerem zagovarja aristotelovsko vrlinsko etiko in se ukvarja z vprašanjem (ne)srečnih naključij v povezavi z dobrim življenjem, predvsem pa izpostavi tudi krhkost in ranljivost človeških bitij kot temelj ljubezni. Nadalje je za tezo nove verske nestrpnosti pomembno tudi delo *Pretnosti misli: inteligentnost čustev* (*Upheavals of thought: the intelligence of emotions*, 2001), v katerem zagovarja kognitivno teorijo čustev, ki se napaja v stoiški misli, to pa je pomembno glede na to, kakšno vlogo pripiše čustvu strahu pri nestrpnosti. Dve povezani in pomembni deli sta še *Skrivanje pred človeškostjo: gnus, sram in pravo* (*Hiding from humanity: disgust, shame, and the law*, 2004) in *Od gnusa k človeškosti: spolna usmerjenost in ustavno pravo* (*From disgust to humanity: sexual orientation and constitutional law*, 2010), v katerih predloži prodorno analizo moralne psihologije sramu in gnusa ter jih izključuje kot sprejemljivi podlagi tako naših moralnih sodb kakor pravnih načel in pravil normativnega sistema, ker predpostavljata hierarhičnost in izključujeta svobodo, posebno z vidika, da neškodljivo ravnanje prikazujeta kot nesprejemljivo, pri tem pa ne ponudita nobenih prepričljivih razlogov. Vse to lahko vodi v nesprejemljive politike diskriminacije, podobno kakor je to pri verski diskriminaciji in nestrpnosti. Omeniti velja tudi delo *Politična čustva: zakaj je ljubezen pomembna za pravičnost* (*Political emotions: why love matters for justice*, 2013), ki znotraj okvira liberalne politične misli in razprave o družbeni pravičnosti razkriva pomen moralnih čustev in posebej zagovarja ljubezen kot pomembno na polju politične teorije in v javnem prostoru, saj ta v družbi ustvarja zavezanost skupnim ciljem in pozornost do drugih nasproti težnjam, ki izvirajo iz rivalstva, strahu, zamer, gnusa in iz zavisti. Naši izbrani tematiki najbližji pa sta deli *Spopad znotraj demokracije, versko nasilje in prihodnost Indije* (*The clash within democracy, religious violence, and India's future*, 2007) in *Svoboda vesti: v obrambo ameriške tradicije verske enakopravnosti* (*Liberty of conscience: in defense of America's tradition of religious equality*, 2008), v katerih raziskuje razmerja med demokracijo in verskimi ekstremizmi ter tudi drugimi oblikami nasilja, ki se sklicujejo na vero. Pri tem ključ za razumevanje teh fenomenov vidi v naši lastni razpetosti med samozaščito in odprtostjo za življenje z drugimi. Hkrati opozori, da še tako trdna zavezanost svobodi vesti in veroizpovedi za posameznika, kakor jo poznamo v tradiciji ZDA, ni odpora na pretese, če prihajajo iz verskih skupin, ki se želijo izvzeti iz skupnega okvi-

ra, in na druga sprevačanja govora o enakopravnosti v javnem prostoru. Vsaj deloma je bil motiv za tezo o novi verski nestrpnosti tudi njena osebna zgodovina, iz katere v pogovoru (Fraser 2012) in v knjigi (2012, 126) izpostavi predvsem izkušnjo odraščanja ob očetu z izrazito rasističnimi in antisemitskimi prepričanji. Delo *Nova verska nestrpnost* je drugače nastalo na podlagi kolumne o prepovedi nošenja burk in daljšega odgovora na polemiko, ki se je ob tem razvila.

Izhodišče za Nussbaumovo pomeni čudenje ob dejstvu, da evropski in severno-ameriški prostor, ki se zgodovinsko ponašata z razsvetljenim razumevanjem verske strpnosti v vseh njenih dimenzijah (Weiler 2005, 63) in tudi sebe razumeta kot vse bolj odprti in za raznolikost vključujoč prostor, počasi vse bolj drsita v nove oblike verske nestrpnosti. Resda ni mogoče zanikati dolge, predvsem evropske zgodovine z vero in religijami povezanega nasilja, vendar je bilo to epizodno omejeno, v novejšem času pa tudi razumljeno kot zadeva, ki jo je moralni napredek že pustil za seboj. Nove oblike v okviru nove verske nestrpnosti vključujejo med drugim prepoved (ali poskuse prepovedi) nošenja burk in naglavnih rut, prepoved gradnje minaretov in mošej, manifest in poboj Andersa Behringa Breivika na Norveškem, strah pred različnimi verskimi skupinami in podobno. Čeprav med omenjenim prevladuje islamska vera, ta vznik nove verske nestrpnosti za Nussbaumovo ni omejen zgolj nanjo; predvsem jo zanima verska nestrpnost kot takšna, ne glede na to, proti komu je usmerjena. Ena od razlag za ta vznik bi se lahko oprla na vlogo nacionalne identitete in na ideji pripadnosti in homogenosti, vendar vse to Nussbaumova zavrne kot ne preveč prepričljivo, kajti takšna nacionalna poenotenost in identiteta sta tako v evropskem kakor tudi v severnoameriškem prostoru v veliki meri resda zamišljeni, toda hkrati v sodobnosti prevladuje nacionalna ideja, ki ne zahteva nujno homogenosti, temveč članstvo na temelju skupnih ciljev in idealov. Med drugim ji v tem jasno pritrjuje Weiler, ko pravi, da »se v sodobni evropski tradiciji politična in narodna pripadnost domovini /.../ skladata z verskim pluralizmom, celo v državah, kjer obstaja uradna Cerkev« (2005, 61). Ta vznik nove verske nestrpnosti je presenetljiv tudi v luči razmeroma jasne in trdne ustavne ureditve ter močne zaščite svobode veroizpovedi in vesti znotraj obeh omenjenih prostorov (Nussbaum 2012, 1–19).

Kot vzrok za versko nestrpnost Nussbaumova izpostavi strah, za njegovo preseganje pa so zanjo ključne tri sestavine: (i) dobra politična in pravna načela enakosti in svobode veroizpovedi, (ii) kritično mišljenje in konsistentnost v naših prepričanjih in presojah ter (iii) kultiviranje sočutnega vživljanja v drugega in skrbi. V nadaljevanju bomo tako najprej obravnavali tezo o narcisističnem strahu kot izvoru nestrpnosti, nato pa predstavili izbrane vidike vseh treh gradnikov za preseganje te nestrpnosti.

2. Narcisistični strah kot izvor verske nestrpnosti

Strah ima kot čustvo po svojem izvoru v bistvu izrazito preživetveno funkcijo, saj nam omogoča navadno hiter in ustrezen odziv na nevarnost, a hkrati lahko kot podlaga vodi do nezanesljivega in nenapovedljivega ravnanja, to pa je lahko tudi zlorabljeno. Biološke podmene strahu razkrivajo, da je to razmeroma primi-

tivno čustvo, ki ne zahteva visoko razvitega kognitivnega aparata (npr. perspektivnega pogleda ali posebnega pojmovanja vzročnosti) in je evolucijsko zaznamovano. Po naravi ga zaznamuje stanje dvignjene pozornosti in je zato samo-osredotočeno čustvo, v smislu, da je solipsistično; govorimo o usmerjenosti na nas same, ki oži prostor drugih okoli nas, drugače od – na primer – sočutja, ki ta prostor širi (Nussbaum 2012, 25–29). Čeprav je strah vedno vezan na neko določeno resnično nevarnost oziroma problem, se zlahka premesti drugam, posebno če je ta proces pravzaprav posredovan z retoriko in ideologijo.

Pri novi verski nestrpnosti govorimo prav o problemu takšne premestitve, ki je spodbujena in vodi v to, kar lahko imenujemo kultura strahu in ideologija strahu. Strah se izvorno resda lahko napaja iz resničnih nevarnosti, vendar v kulturi strahu »reševanje temeljne človekove bojazni in strahov zamenjujemo z umetno ustvarjenimi zunanji mehanizmi urejevanja strahu, kar pa le še povečuje človekovo osamljenost in izločenost. Posledično je tudi urejevanje temeljnega (bojazni) in posebnih strahov še težje in vedno manj realno.« (Juhant 2012, 19) Kulturo strahu lahko opredelimo kot stanje družbe, v katerem strah prežema in zaobjema vse pomembne vidike človekovega življenja in v katerem je perspektiva strahu tiista, prek katere dojemamo svet okoli sebe (Strahovnik 2012, 52).¹ V izhodišču kulture strahu je prepričanje, da so posamezniki in skupnost kot celota soočeni z močnimi in uničujočimi silami, ki jih ogrožajo v samem obstoju (Svendsen 2008, 19). Tako strah pomeni okvir, skozi katerega oblikujemo razumevanje svojega izkustva in smisel, ki mu ga pripisujemo; zdi se nam, da živimo v prav posebno nevarnem obdobju in okolju (Furedi 2006, 19–20). Bauman (2006, 3) takšen strah opredeli z izrazi, kakor so »strah druge ravni«, »družbeno in kulturno reciklirani strah« in »izvedeni strah«. V takšnem kontekstu strah v nekem smislu nadomesti druge ideologije kot integrativne dejavnike in motivacijske sile in sam postane prevladujoča moč na polju političnega (Svendsen 2008, 16). V tem smislu tudi govorimo o ideologiji strahu.

Nussbaumova izpostavlja, da so na družbeni ravni to zelo zapleteni mehanizmi oblikovanja in razširjanja strahu prek kulture, politike in retorike, kajti družbeno okolje je polno novih »nevarnosti«, na katere nas evolucija ni nujno pripravila (2012, 29). Posebej se ti mehanizmi opirajo tudi na tesnobo, ki izvira iz zavedanja naših živalskih teles in iz naše ranljivosti, najpogubnejše posledice pa lahko nastanejo, ko se takšen strah združi z gnusom, ki je prav tako tesno povezan tako s telesnostjo kakor s prikritostjo in skrivnostjo. Govorimo lahko o tako imenovanem projiciranem gnusu, ki ga lahko prestavimo na nekatere skupine v družbi in te skupine tako zaznamujemo in oddelimo od drugih. Narcisizem nerazumnega strahu tako spregleda polno človeškost v drugem (drugače od ljubezni, sočutja ali žalovanja), kajti strah je le redko »moraliziran« tako, da ne bi bil zgolj ozko usmerjen sam nase. V tem smislu Nussbaumova opozori, da ga je že Dante opisal kot meglo, ki se naseli med nami in drugimi (2012, 55–8).

¹ Za celovito obravnavo dimenzij kulture strahu glej zbornika *Kako iz kulture strahu? Tesnoba in upanje današnjega človeka*, ur. J. Juhant, V. Strahovnik in B. Žalec (Ljubljana: Teološka fakulteta, 2012), in *From Culture of Fear to Society of Trust*, ur. J. Juhant in B. Žalec (Münster: LIT Verlag, 2013).

3. Preseganje verske nestrpnosti

O srednja teza Nussbaumove je, da potrebujemo za preseganje nove verske nestrpnosti tri gradnike, in to: (i) dobra politična in pravna načela enakosti in svobode veroizpovedi, (ii) kritično mišljenje in konsistentnost v svojih prepričanjih in presojah in (iii) kultiviranje empatičnega vživljanja v drugega in skrbi za drugega. V nadaljevanju bomo tako najprej obravnavali tezo o narcisističnem strahu kot izvoru nestrpnosti, nato pa predstavili izbrane vidike vseh treh gradnikov za preseganje tega strahu. V nadaljevanju si bomo ogledali vse te tri gradnike in preučili, kako so povezani z versko nestrpnostjo.

3.1 Načela

Dobra pravna in politična načela svobode vesti in veroizpovedi, enakopravnosti in nediskriminacije so temelj boja proti verski nestrpnosti, saj vodijo demokratično politično prakso in usmerjajo naše odločitve. Nussbaumova na tem mestu zariše precej ostro razliko med severnoameriškim in evropskim zgledom urejanja teh vprašanj, pri tem da prvi temelji na pojmihi dostojanstva, ranljivosti vesti in upravičenosti do svobode vesti, drugi pa bolj teži k asimilaciji, h geografskemu razvrščanju, k sistemom državnih in priznanih Cerkva in k formalni toleranci.² Tudi če takšno ločnico zavrremo kot preveč ostro ali celo netočno, je kljub vsemu relevantno, kratko orisati, kje vidi Nussbaumova glavne razlike, ki zaznamujejo oba prostora. Temeljni pojem, na podlagi katerega je treba razumeti in razlagati pravna in politična načela, je človekovo dostojanstvo. To velja tudi, če tega dostojanstva ne moremo povsem dokončno in določno opredeliti; zato je bil ta pojem pogosto označen kot nekoristen, neuporaben ali celo škodljiv, posebno na polju bioetike (Macklin 2003; Pinker 2008). Nussbaumova – nasprotno – trdi, da je to kljub vsemu uporaben pojem, zlasti ker vendarle precej dobro razumemo vsebino tega pojma: povezujemo jo z enakim statusom in s spoštovanjem, ki iz njega izhaja (2012, 62).

Na podlagi tega oblikuje Nussbaumova naslednji splošni argument. Vsi ljudje imajo enako dostojanstvo. Oblasti ne smejo kršiti tega dostojanstva in morajo izkazovati spoštovanje in enakost. Vest, vključno s svobodo vesti in veroizpovedi, je zelo pomemben vidik človekovega življenja in je tesno povezana z dostojanstvom. Vest lahko s posegi in z omejitvami njene svobode tudi močno ranimo ali okrnimo, a to ne pomeni tudi izgube dostojanstva. Oblasti morajo tako zagotavljati kar največji možni obseg svobode, ki je še združljiv s svobodo za vse preostale (2012, 65–6). Pomembna pa je tudi analiza dveh pristopov oziroma pogledov na versko svobodo. Prvi model je model nevtralnosti in ga lahko pripišemo Johnu Locku, drugi pa je model prilagoditve, ki ga je razvil Roger Williams. Obema pogledoma je skupno to, da razumeta versko svobodo kot tisto, kar zahteva kar najširši obseg in kar lahko omejimo le zaradi izjemnih in tehtnih razlogov, kakor sta mir in varnost. Izhodišče za razumevanje verske svobode ni strpnost, ampak vpogled v po-

² Nussbaumova tukaj ne zanika pomembnosti tudi drugih modelov verske strpnosti, ki jih najdemo na primer tudi v Indiji ali v islamskem izročilu, a za to razpravo ji je pomembna ta razlika.

sameznikove notranje in neodtujljive pravice, ki izhajajo iz njegovega dostojanstva. Razlika med pristopoma je v tem, da model nevtralnosti stoji na stališču: zakoni ne smejo kaznovati verskih prepričanj in ne smejo biti diskriminativni, in to v smislu nedovoljevanja izkazovanja pripadnosti neki določeni veri ali praksi, ki so njej notranje, če so drugače enake ali podobne prakse dovoljene na drugih podlagah. Zgled bi bila na primer prepoved obrednega zakola živali, če drugače zakol živali v podobnih okoliščinah ne bi bil prepovedan. Model prilagoditve pa gre še dlje in zahteva izogibanje vsaki nepravčnosti, vključitev tudi ateistov in agnostikov in prilagoditev izbor »večine« tako, da lahko vključujejo tudi verske manjšine in dopuščajo izjeme v imenu verske svobode. Zgled takšne zakonske ureditve je bila v ZDA na primer izjema, da lahko pripadniki posameznih verskih skupnosti tudi med pričanjem na sodišču obdržijo svoja pokrivala na glavi. Nussbaumova izpostavlja, da je v ZDA pravzaprav zelo dolgo časa prevladoval model prilagoditve in da se šele v novejšem času uveljavlja delni obrat k modelu nevtralnosti, predvsem zaradi urejenosti pravnega reda, katerega praktični vidiki naj ne bi prenesli prevelike odprtosti za izjeme. kljub vsemu pa je model prilagoditve še vedno prevladujoč, tako da je verska svoboda razumljena kot temeljna pravica in ne zgolj kot privilegij, ki se mora vzpostaviti v političnem procesu.

Nussbaumova očita evropskemu prostoru, da s svojimi omejitvami verske svobode pravzaprav ne dosega niti modela nevtralnosti in da prav zaradi tega tudi na ravni načel oziroma njihovega razumevanja drsi v novo versko nestrpnost (Nussbaum 2012, 94). Nekateri sprejeti zakoni in prepovedi namreč ne vzdržijo Lockovega testa (npr. prepoved gradnje minaretov v Švici, omejitve pri nošenju verskih oblačil in simbolov). To ponazori s zgledom: v ZDA ob razpravi o gradnji oziroma rekonstrukciji muslimanskega verskega centra z mošejo in centra za skupnost na spodnjem Manhattnu blizu mesta napadov na WTC dne 11. septembra 2001 pravzaprav nobeden od pomembnih nasprotnikov tega projekta v javnem prostoru ni postavil pod vprašaj svobode veroizpovedi, češ da bi lahko uvedli prepoved te gradnje, ampak je bil njihov glavni argument, da bi takšen poseg pomenil pomanjkanje občutljivosti za žrtve napada in za njihove bližnje. Pri nasprotovanju torej ni bil vprašljiv poseg v vsebino pravice do svobode vesti (drugače od zgledov iz Evrope), ampak je bila nujna razprava o drugih moralnih vidikih te odločitve za gradnjo, ki bi utegnili biti pomembni.

In tudi ob obstoju dobrih pravnih in političnih načel pa zgolj to ne more biti zadosti za polno uveljavitev verske svobode, ampak »moramo gojiti duha zvedavosti, odprtosti in sočutja ter dobrotnosti do naših sosedov, ki bo preseгла zgolj naš lastni interes« (Nussbaum 2012, 96). Dobra načela ne stojijo sama zase, podpirati jih mora način videnja in čutenja, ki vključuje spoštljivo pozornost, dobrotnost in prijateljstvo, da so načela lahko stabilna tudi v obdobjih, ki jim niso najbolj naklonjena (Nussbaum 2012, 230–1).

3.2 Konsistentnost

Kakor smo že izpostavili, dobra pravna in politična načela niso dovolj. Nussbaumova tako tudi pravi, da so se »liberalni misleci osredotočali na pravne in ustavne poti do strpnosti, pri čemer pa so zanemarjali javno kultiviranje čustev in domišljije« (Nussbaum 2004, 45). Še pred tem sta temelj za polno uveljavitev teh načel konsistentnost v naših argumentih in kritično mišljenje. Konsistentnost je povezana z nepristranskostjo in s spoznanim življenjem, po drugi strani pa Nussbaumova nekonsistentnost povezuje z napuhom in z narcisizmom. Opozori na primer o iveri v očesu drugega in o brunu v svojem lastnem očesu (Mt 7,3–5; Lk 6,41–42), ki opozarja na nekonsistentnost v takšni obliki tega, da same sebe izvzamemo iz kriterija, ki ga postavljamo za druge. V odnosu do verske svobode je takšna nekonsistentnost tudi globoko nemoralna; govorimo o spregledu enake stvarnosti drugega (Nussbaum 2012, 102), njegovega enakega statusa in skupne človeškosti, ki ga pogosto spremljata nesprejemljivi narcisizem in sebičnost.

Nussbaumova prav na takšno nekonsistentnost pokaže pri argumentih, ki so bili predloženi v zagovor prepovedi nošenja burk oziroma podobnih verskih oblačil. Podoben zgled nekonsistentnosti, ki deloma izvira tudi iz narcisizma, je zanj francosko razumevanje laičnosti in laične države, ki odkrito privilegira neverujoče, ki je glede različnih prepovedi nekonsistentno (npr. dopušča izjeme na podlagi drugih razlogov, ne pa na podlagi verskih razlogov) in ki tudi znotraj različnih verskih skupnosti dela razlike. Na drugi strani se ji strategija gostoljubja in vključevanja kaže ne zgolj kot kretnja spoštovanja, ampak tudi kot strategija preudarnosti. Človekovo dostojanstvo ne zahteva le nekakšne svobode, temveč polno svobodo. Pluralistične družbe morajo občutljivo širiti ta krog pluralizma. Omejitve so lahko smiselne za zaščito jedrnih vrednot in politične kulture, a je najustreznejša pot prek izobraževalnega sistema in prek sprememb moralne občutljivosti. Vseskozi moramo biti pozorni na vsakršno diskriminacijo v javnem prostoru. Pristranskost moramo razumeti kot pomembno moralno napako (Nussbaum 2012, 136–8).

3.3 Empatija

Tretji gradnik v procesu preseganja nove verske nestrpnosti pa je empatija, »notranje oko oziroma pogled«, ki ga podpirata sočutna domišljija in spoštovanje. To je pripravljenost, da stopimo ven iz svojega jaza in vstopimo v svet drugega. To nam omogoča, da preprečimo fenomen »nevidnega drugega« oziroma »nevidnih drugih« (Nussbaum 2012, 139–40). Z drugimi besedami bi lahko to nevidnost opredeliti tudi kot spregled polne človeškosti drugega, ki je temelj vsake pravičnosti, oziroma kakor pravi Gaita, pravičnosti onkraj poštenosti: »Obravnavaj me kot človeško bitje, kot v polnosti tebi enakega, brez vsake vzvišenosti – ta zahteva (ali prošnja), bodisi da prihaja s strani žensk ali moških, temnopoltih ali belopoltih, je zahteva oz. prošnja po pravičnosti. Vseeno ne gre za pravičnost v zvezi z enako možnostjo dostopa do dobrin ali priložnosti. Gre za pravičnost, ki jo razumemo kot enakost glede spoštovanja. Šele ko je človeškost nekoga polno vidna in priznana, bo ta lahko obravnavan kot nekdo, ki lahko razumno in upraviče-

no sproži zahtevo po enakem dostopu do dobrin in priložnosti.« (Gaita 2000, xx–xxi) Načela se namreč ne uporabljajo sama, ampak najprej potrebujemo zaznavo moralno pomembnih značilnosti situacije pred nami. Poseben izziv za takšno sočutno domišljijo pa pomeni drugačnost oziroma oddaljenost tega drugega, kajti le tako si ga naredimo za stvarnega. Glavne ovire zanjo pa so spet strah, pristranskost in narcisizem. Vključujoča domišljija in empatija pomenita le en vidik sočutja in skrbi, a sta ključni, ker nas premikata v nasprotno smer kakor strah, to je v smeri drugega.

Narcisizem nas zavaja, ko nas prepričuje: lahko gremo skozi življenje z drugimi ljudmi, ne da bi sem nam bilo pri tem treba truditi na polju domišljije, empatije in skrbi, in to je ena od osrednjih oblik moralne zmote (Nussbaum 2012, 169). Izrodi se lahko v to, da zakone zaščite pravic razumemo kot veljavne le za nas same in da zanika dejanskost drugega in njegovo enakost. Sočutno vživljanje in zamišljanje lahko premagata ozkoglednost, in to na način, ki ga goli argumenti ne zmorejo, kajti prvo vključuje doživljajsko udeleženosť³ na drugem, a hkrati seže tudi prek tega in ocenjuje, kritizira in raziskuje vrednote, ki so vpete v situacijo, ter razbija hierarhije, stigmatizacije in nezasluženo trpljenje. To sočutje pa mora temeljiti na resnici, kajti šele ta resnica nam pomaga prek narcisistične fantazije in pomeni temelj za civilno prijateljstvo in uvid polne človeškosti drugega (Nussbaum 2012, 186–7). Na takšnem temelju se lahko tudi vzpostavi empatična družba diologa (Juhant in Strahovnik 2011).

Nussbaumova tako sklene, da preseganje oziroma premagovanje politike strahu zahteva celovit demokratični odgovor, odgovor, ki se je začel oblikovati že s Sokratovim pozivom k preučenemu življenju in h konsistentnosti moralnih nazorov in z atensko demokracijo, čeprav so obema vendarle umanjali trije pomembni vidiki. Prvi je vidik polnega zavedanja različnosti in raznolikosti ter vključitve vseh skupin v demokratično življenje. Drugi vidik je spoštovanje človeških bitij, ki zahteva priznanje različnosti njihovih življenj in pravice, da si sami poiščejo dobro življenje. Tretji vidik pa je zvedava domišljija, ki poskuša seči onkraj domačnosti. Brez tega tudi dobra pravna in politična načela glede verske svobode in enakosti ostajajo krhka v času strahu in panika lahko hitro povzroči iztirjenje teh načel (s tem da si seveda prav tako ne smemo delati utvar glede resničnih groženj in nevarnosti, ki jih pomenijo, na primer, različne oblike skrajnih gibanj). Boj proti nestrpnosti je pomemben, kajti ta boj »rojeva le novo nestrpnost, kot tudi izrazi

³ Za pojma doživljajske udeleženosť in doživljajske solidarnosti glej Žalec (2010, 29; 2012). Žalec razume solidarnost kot pomembno podlago uresničevanja pravičnosti v družbi, nasproti pa ji lahko postavljamo izključevanje; solidarnost ima poleg instrumentalne vrednosti tudi notranjo oziroma neodvisno vrednost in jo je v smislu udeleženosť na življenju drugega mogoče razumeti kot temeljno moralno obvezo, katere kršitev vodi v zlo. Eno od izhodiščnih razumevanj solidarnosti je, da je to »življenjsko zadržanje do ljudi in idealov, ki jih imamo za zelo pomembne v našem življenju« (2012, 114); v tem smislu izključevanje drugih kot kršenje solidarnosti privede do zla. V tej povezavi Žalec uporabi tudi misel Davida Hollenbacha, ki solidarnost s človekovimi pravicami povezuje tako, »da so človekove pravice institucionalizacija človeške solidarnosti. To z drugimi besedami pomeni, da si vse družbene skupine zaslužijo vsaj minimalno solidarnost. Ker je solidarnost nasprotje izključenosť in večja ali manjša kršitev človekovih pravic pravzaprav pomeni večje ali manjše izključevanje, nas je to razmišljanje že privedlo do zadnjega pomena besede solidarnost /.../ v smislu udeleženosť v življenju drugega, ki bistveno vključuje doživljajsko solidarnost, se pravi udeleženosť v doživljanju drugega.« (2012, 117)

sovrastva napajajo obstoječa občutja nevarnosti in dovoljujejo ljudem, da svojo lastno agresijo vidijo kot legitimno samoobrambo» (Nussbaum 2004, 44).

4. Sklepne misli

Sklep lahko začnemo z ugotovitvijo, da Nussbaumova vsekakor ponudi smiselni okvir za razumevanje odnosa med versko svobodo in skupnostnimi politikami, ki pa ni relevanten zgolj za verske manjšine, ampak za verske skupnosti nasploh. Izhodišče je razumevanje strahu pred religijo v različnih prostorih ter vsebine moralnih načel in praks kot odzivov na ta strah. Res je, da se v danih zgledih osredotoča predvsem na islamsko vero, vendar je njen okvir razprave o verski nestrpnosti splošen. Kljub vsemu pa ostaja odprto vprašanje, ali ni to zgolj nekoliko vzvišen pogled ZDA na evropski prostor, saj je podlaga več očitkom verjetno res preveč posplošeni pogled, ki ne vidi posameznih odtenkov. Drugo vprašanje pa je, kaj postavlja religijo v bližino nasilja in kaj je torej globlja podlaga strahu.⁴ Zagotovo so vse te dileme večplastne in izgubimo pomembno vsebino, če se osredotočimo zgolj na vprašanje verske svobode.

Habermas (2008) označi sodobne družbe za postsekularne, pri tem pa meri na dejstvo, da v njih religija ohranja pomembno mesto in vpliv, medtem ko se moderna sekularistična prepričanost v to, da bo religiji izginila, vse bolj krha in izginja. To pa pred nami odpira pomembno normativno vprašanje: »Kako naj razumemo sami sebe kot člane post-sekularne družbe in kaj moramo vzajemno pričakovati od drugih, da bi v globoko utirjenih nacionalnih državah družbeni odnosi ostali civilni ne glede na porast pluralnosti kultur in verskih svetovno-nazorskih pogledov?« (Habermas 2008) Tako bi morali tudi razumeti širši okvir, v katerem se giblje Nussbaumova. Seyla Benhabib v povezavi s tem govori o politični teologiji, ki se obrača na nestabilno področje med religijo in javnim prostorom oziroma javnim področjem, med zasebnim in uradnim in med pravico posameznika do verske svobode in premisleki o varnosti in blaginji v imenu države (Benhabib 2011, 169). Priznava, da smo v sodobnosti »priča globalnemu porastu verskih fundamentalizmov in naraščajočih izzivov, ki jih postavljajo pred enega izmed ključnih temeljev procesa modernizacije, tj. ločitve vere in politike, teoloških resnic in političnih gotovosti. Sicer vedno krhek mejni zid med vero in javnim področjem je postal vse bolj propusten.« (Benhabib 2012, 167) Deloma gre to pripisati tudi procesu »obratne globalizacije«, v katerem posamezniki in skupine iz obrobja stopajo v prestolnice in v katerem se potem znova vzpostavlja lokalno. Pri tem pa mehanizmi demokratičnih ponavljanj ne delujejo vedno, kajti »v mnogih primerih vodijo bolj do izključevanj in marginalizacij kot pa do razširitve javnega področja z vstopom novih javnih igralcev in vzpostavitvijo novih besednjakov postavljanja zahtev« (17). Zdi se, da te razsežnosti postavlja Nussbaumova povsem na stran in se osredotoča zgolj na konsistentnost in nediskriminacijo v imenu verske svobode. Zato je

⁴ Ker »so religije tako močni vir moralnosti in skupnosti, vse preveč zlahka postanejo sredstva za izhod iz nemoči, ki se tako pogosto izraža v zatiranju in vsiljevanju hierarhije« (Nussbaum 2004, 44).

toliko bolj pomembna analiza Benhabibove, da je pri aferi z naglavnimi rutami v Evropi prvenstveno vprašanje politične teologije v kontekstu globalne ekonomije, tehnologije in medijskega sveta, v katerem nacionalna država vse bolj izgublja svoj vpliv in pomen in v katerem se dogaja deteritorializacija religij. Pri aferi naglavnih rut je bil pomemben tudi izziv suverenosti nacionalnih držav (v Franciji njeno načelo laičnosti), kajti afera je vključevala pomembne kulturne (pluralizacija identitet) in politične podmene in vsaka interpretacija, ki bi jo omejila zgolj na vprašanje verske svobode, bi bila v tem smislu pomanjkljiva (Benhabib 2011, 172; 2010, 151).

Kje vendarle iskati razloge za razlike med ZDA in evropskim prostorom? Vsekakor ni odločilna raven pravnih in političnih načel, kajti v obeh prostorih so ta načela podobna. Temelj pomeni Splošna deklaracija o človekovih pravicah, ki je skupna obema prostoroma in ki jasno določa, da se »vsi ljudje rodijo svobodni in imajo enako dostojanstvo in enake pravice. Obdarjeni so z razumom in vestjo in bi morali ravnati drug z drugim kakor bratje.« (1. člen) Nadalje pravi, da ima vsakdo »pravico do svobode misli, vesti in veroizpovedi; ta pravica vključuje svobodo spreminjati prepričanje ali vero, kakor tudi njuno svobodno, javno ali zasebno izražanje, bodisi posamezno ali v skupnosti z drugimi, s poučevanjem, z izpolnjevanjem verskih dolžnosti, z bogoslužjem in opravljanjem obredov.« (18. člen). Vse to pa dopolnjujejo še bolj podrobna načela iz Mednarodnega pakta o državljanskih pravicah in iz Deklaracije o ukinitvi vseh oblik nestrpnosti na podlagi vere ali prepričanja (Šturm, Drenik in Prepeluh 2004, 18–24). Za evropski prostor so pomembni tudi dokumenti OVSE, posebno pa Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin, ki v 9. členu jasno določa, da ima vsakdo »pravico do svobode misli, vesti in veroizpovedi. Ta pravica vključuje svobodo spremembe vere ali prepričanja ter svobodo, da človek bodisi sam ali skupaj z drugimi ter zasebno ali javno izraža svojo vero ali prepričanje v bogoslužju, pouku, praksi ali verskih obredih. Svoboda izpovedovanja vere ali prepričanja se sme omejiti samo v primerih, ki jih določa zakon, in če je to nujno v demokratični družbi zaradi javne varnosti, za zaščito javnega reda, zdravja ali morale ali zaradi varstva pravic in svoboščin drugih ljudi.« Nadalje pa opredeljujejo in ščitijo to svobodo tudi številne sodbe Evropskega sodišča za človekove pravice (Šturm, Drenik in Prepeluh 2004, 29–41). Tako moramo razliko iskati drugje. Siedentop (2003, 261; 273) opozarja na preživetje antiklerikalizma v Evropi (drugače od ZDA, kjer liberalizem ni bil izkrivljen na takšen način, je pa v obeh prostorih navzoč multikulturalizem kot tisti, ki spodjeda liberalizem); vidi ga resda kot prepreko za jasno prepoznavo moralne identitete Evrope, a je relevanten tudi v kontekstu naše razprave, kajti izguba ali nepriznavanje svoje lastne identitete lahko zlahka vodi do sentimentalnosti, zmedenosti, dvomnosti (Siedentop označi multikulturalizem kot navidezno gostoljubno stališče) in do odmika od moralnega univerzalizma. Ta odmik lahko politično kulturo zaniha nazaj v smeri tribalizma na eni strani in v smeri populistične moralne večine, ki ustavne in liberalne vrednote pušča ob strani, na drugi strani. Krščanski temelji moralne liberalne demokracije se zanj izkazujejo predvsem v pojmovanju »enake svobode«, v kateri se srečujeta individualizem in univerzali-

zem, takšna enaka svoboda pa izključuje prisilo. Vse to je za Siedentopa pomembno, »ker smo odkrili, da naše najosnovnejše mišljenjske navade – razlikovanje med religioznim in posvetnim, med javnim in zasebnim področjem, pa tudi spoznanje, da je pravovernost mogoče doseči s silo, resnično moralne vedenje pa predpostavlja izbiro – izvirajo iz krščanske kulture Evrope« (2003, 273; prim. Weiler 2005, 109). V tem smislu je multikulturalizem, ki v ospredje postavlja nove oblike liberalnega mišljenja, osredičene na skupine in skupinske identitete, grožnja tradicionalnemu liberalizmu. Svoboda skupin ni enaka svobodi posameznikov in iz teh dveh različnih poudarkov se rojevata dve različni obliki pluralizma, od katerih pa more le tista, ki poudarja enako svobodo, moralni univerzalizem in prostovoljnost (drugače od druge), voditi in trajnostno zagotavljati možnosti liberalne demokracije (Siedentop 2003, 273–84). Tako je tudi v vztrajanju pri tej prvi treba iskati razloge za del videza tega, čemur Nussbaumova pravi nova verska nestrpnost.

S temi premisleki lahko torej nastope nove verske nestrpnosti v evropskem prostoru razdelimo v več vrst. Prvo vrsto smemo povezati s posledicami zgoraj omenjeni težnji tribalizma in z odzivom populizma in »moralne večine«, ko govorimo o manku ustavnih vrednot (morda je dober zgled tega referendum proti gradnji minaretov v Švici). V drugo vrsto umestimo oblike nestrpnosti in diskriminacije, ki so vezane na obrambo svobode posameznika, vzajemnosti in zavezaniosti enakosti (ali pa je takšna obramba vsaj pristen motiv v ozadju), kakor bi to lahko zatrdili za zglede, ob katerih so v razpravi izpostavljeni resni pomisleki glede skladnosti posameznih verskih prepričanj in praks s to svobodo. V teh primerih so, kakor opozarja Siedentop, premisleki o strpnosti, o pluralizmu in o skepticizmu sekundarni. Tretja vrsta pa je verska nestrpnost, ki izvira iz nerazumnega strahu, iz nekonsistentnosti in iz nerazumevanja, o katerih govori Nussbaumova in hoče razširiti to na vse pojave, ki jih obravnava.

Nikakor ne gre zanikati nevarnosti, ki jih prinaša s seboj verski fundamentalizem (to jasno priznava tudi Nussbaumova), niti tega, da prav neki določen spor med zahodno liberalno demokracijo in političnim islamom vse bolj določa okvire politične razprave. Siedentop nekatere premene te razprave o nevarnosti fundamentalizma v Evropi vidi tudi kot posledico zmede glede svoje lastne identitete in trdi, da »varna podlaga za samoupravo v katerikoli družbi obstaja šele takrat, ko ta razume povezavo med moralno enakostjo in zahtevo po enaki svobodi« (Siedentop 2003, 292). Weiler (2005, 15; 69–75; 106–11) govori o kristofobiji v Evropi, o tem, da je Evropa v stanju zanikanja glede krščanstva in da ima to za posledico odmik od iskanja globlje identitete k površinski in poenostavljeni retoriki, ki združeni Evropi kot nečemu, kar je bilo že od začetka eminentno politični projekt, izmika tla pod nogami in ji onemogoča, da bi polno vstopila v odnos z Drugim(-i). To odpira vprašanje meja njene identitete in vprašanje težavnega srečevanja z identitetami, ki so morda celo korenito različne od njene. Pri tem srečevanju pa ima (oz. bi morala imeti) krščanska Evropa pred očmi »svetišče vesti« in svobodo posameznika; šele v tem se lahko pokaže prava disciplina strpnosti, kakor jo imenuje Weiler. Nussbaumova upravičeno opozarja (to je posebej relevantno tudi za slovenski prostor), da je v središče razprave treba postaviti razumevanje verske

svobode in s tem tudi temelje, ki jo podpirajo. V razčlembi spregleda nekatere razsežnosti razprave, ki so pomembne za evropski prostor, kljub vsemu pa ponudi uporaben okvir, predvsem za boj proti tistim oblikam nove verske nestrpnosti (tako nasproti verskim manjšinam kakor tudi večinam), ki se napajajo predvsem iz ne-razumnega strahu in iz preproste nemožnosti, živeti se v drugega, ki je drugačen od mene.⁵

Reference

- Bauman, Zygmund.** 2006. *Liquid Fear*. Cambridge: Polity Press.
- Benhabib, Seyla.** 2010. *Pravice drugih: tujci, rezidenti in državljani*. Ljubljana: Krtina.
- . 2011. *Dignity in Adversity: Human Right in Troubled Times*. Cambridge: Polity.
- Fraser, Giles.** 2012. Martha Nussbaum and the new religious intolerance. *The Guardian*, 29. 06. <http://www.theguardian.com/books/2012/jun/29/martha-nussbaum-new-religious-intolerance> (pridobljeno 1. 6. 2014).
- Furedi, Frank.** 2006. *Culture of Fear Revisited*. London: Continuum.
- Gaita, Raimond.** 2000. *A Common Humanity: Thinking about Love and Truth and Justice*. Abingdon: Routledge.
- Juhant, Janez.** 2012. Strah in kultura strahu. V: Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur. *Kako iz kulture strahu? Tesnoba in upanje današnjega človeka*, 9–20. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Juhant, Janez, in Vojko Strahovnik.** 2011. Ali je možna empatična družba dialoga? *Bogoslovni vestnik* 71:495–509.
- Macklin, Ruth.** 2003. Dignity is a Useless Concept. *British Medical Journal* 327:1419–1420.
- Nussbaum, Martha.** 2001a. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. New York: Cambridge University Press.
- . 2001b. *The Fragility of Goodness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2004a. *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2004b. Religious Intolerance. *Foreign Policy* 144:44–45.
- . 2007. *The Clash within Democracy, Religious Violence, and India's Future*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- . 2008. *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*. New York: Basic Books.
- . 2010. *From Disgust to Humanity: Sexual Orientation and Constitutional Law*. New York: Oxford University Press.
- . 2012. *The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- . 2013. *Political emotions: Why Love matters for Justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Pinker, Steven.** 2008. The Stupidity of Dignity. *The New Republic*, 28. 05. <http://www.newrepublic.com/article/the-stupidity-dignity> (pridobljeno 1. 6. 2014).
- Siedentop, Larry.** 2003. *Demokracija v Evropi*. Ljubljana: Študentska založba.
- Strahovnik, Vojko.** 2012. Kultura strahu in kultura (za)upanja. V: Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur. *Kako iz kulture strahu? Tesnoba in upanje današnjega človeka*, str. 51–62. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Svendsen, Lars.** 2008. *A Philosophy of Fear*. London: Reaction Books.
- Šturm, Lovro, Simona Drenik in Urška Prepeluh.** 2004. *Sveto in svetno: Pravni vidiki verske svobode*. Celje: Mohorjeva družba.
- Weiler, Joseph H. H.** 2005. *Krščanska Evropa: Raziskovalna razprava*. Ljubljana: Študentska založba.
- Žalec, Bojan.** 2010. *Človek, morala in umetnost: Uvod v filozofsko antropologijo in etiko*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2012. Pomen(i) solidarnosti: zakaj je ljubezen vendarle lahko njena osnova. V: Tadej Pirc, ur. *Podobe solidarnosti*, Gornja Radgona: A priori.

⁵ Za razpravo ob pripravi prispevka se zahvaljujem Janezu Juhantu in Bojanu Žalcu.

Stanko Gerjolj

»Nasilni Bog« namesto nasilne ideologije: pedagoški diskurz

Povzetek: »Nasilni Bog« nedvomno pomeni izziv za pedagoško delo. Ker so primeri nasilja v religioznih besedilih, v Evropi predvsem v Svetem pismu, sestavni del humanistike in družboslovja, pa tudi osebnega življenja in najširšega družbenega dogajanja, s prakso podprta sodobna znanstvena in strokovna literatura odkriva vse več potreb po poglobljenem interdisciplinarnem raziskovanju tovrstnih vprašanj; pri tem kot konstitutivni dejavnik splošne pedagogike vse bolj prepoznavno vlogo igra religijska pedagogika. Ob ustrezni hermenevtiki dobra religijska pedagogika lahko po eni strani zastavi vprašanja nasilja v Svetem pismu tako, da ni le razlog za zgražanja in protiversko vzgojo, marveč pomeni tudi pozitivne izzive tako za osebno rast kakor za oblikovanje strategij nenasilnega razreševanja medosebnih in družbeno spornih položajev. Predvsem pa kritična, a ne protireligijska refleksija z nasiljem prežetih bibličnih besedil prinaša velik prispevek k preseganju potreb po ustvarjanju nasilnih ideologij, ki so zlasti takrat, ko se preoblikujejo v politični totalitarizem, neprimerno nevarnejše od »nasilnega Boga«.

Ključne besede: nasilje, Bog, Sveto pismo, ideologija, totalitarizem, (religijska) pedagogika

Abstract: »Violent God« instead of violent ideology: a pedagogical discourse

»Violent God« doubtlessly represents a certain challenge for pedagogical work. As examples of violence in religious texts, in Europe primarily in the Bible, form a constitutive part of humanities and social sciences, as well as of personal life and broader social fabric, modern scientific and professional literature and practice have been finding an increased need for more thorough interdisciplinary investigation in such issues, where religious pedagogy plays an increasingly recognizable role as a constitutive factor of general pedagogy. Given appropriate hermeneutics, good religious pedagogy can on one hand pose questions regarding violence in the Bible in such a way that it is not reason for scandal and anti-religious education but comprises positive challenges for personal growth as well as for the formation of strategies for nonviolent resolution of interpersonal and societal disagreements. Moreover, a critical but not antireligious reflection of biblical texts that contain violence offers a significant contribution toward overcoming the need for the creation of violent ideologies that are, particularly when they transform into political totalitarianism, incomparably more dangerous than »violent God«.

Key words: violence, God, the Bible, ideology, totalitarianism, (religious) pedagogy.

Nasilne ideologije se neredko idejno napajajo v religijskih besedilih. To velja tudi za komunizem in nacizem kot ideologiji, ki sta vsaka na svoj način utemeljevali totalitarizem. Najbrž so primeri nasilnih ideologij izzivali dodatno potrebo po poglobljenem raziskovanju prepletanja med opisi nasilja v Svetem pismu in nastopi ideološkega nasilja tako v različnih zgodovinskih obdobjih kakor v današnjem času. Čeprav biblična znanstvena literatura pozna precej študij na temo nasilja, je vendarle pri potrebah sodobnega časa pomembno iskanje stika s konkretnim človekom v konkretnih okoliščinah, to pa omogoča le interdisciplinarni pristop, ki dovoljuje tudi alegorične razlage; z vidika zgodovine interpretacij niso nič novega (Jenkins 2001, 193). Pri tem pa se seveda predpostavlja, da se znanstveniki in strokovnjaki različnih disciplin med seboj spoštujejo in upoštevajo (Juhant 2013). V skupnem iskanju poti, ki vodijo v smeri preseganja potreb po nasilju, sta bolj kakor »nova znanost« potrebna »nova volja« in medsebojno zaupanje (Weaver 2013, 104–5). Na teh podlagah si lahko obetamo, da »nasilni Bog« ne bo ovira niti za splošno niti za versko vzgojo, marveč bo vabilo za vzgojo, ki spreminja človeka in ga spodbuja k osebnostni rasti.

1. Religiozna zaznava nasilnih političnih ideologij

Nasilne ideologije tako ali drugače vedno težijo po totalni moči, to pa pomeni, da se prej ko slej začnejo spogledovati s totalitarizmom. Večinoma vsebujejo veliko religioznih karakteristik, in to ne glede na to, ali temeljijo na religioznem ali ateističnem pogledu na svet in na življenje. Razlika je le v tem: tvorci na neki določeni religiji temelječih ideologij navadno razlagajo Boga tako, da ga lahko zlorabljajo in z njim opravičujejo nasilje, tvorci ateističnih nasilnih ideologij pa iz zavesti ljudi odstranjujejo Boga in na njegovo mesto postavijo politične idole, na katere obesijo največkrat enako religijsko strukturo, kakor je udomačena v njihovem okolju.

Ko si nasilne ideologije, ki se navezujejo na konkretne religije, »izposodijo« Boga in z njim utemeljujejo politično nasilje, največkrat izberejo tiste dimenzije religioznosti, ki jih je možno vpeti v dosego političnih ciljev.¹ Ob tem velja poudariti, da tvorci tovrstnih nasilnih političnih ideologij religiozno razsežnost življenja največkrat zlorabljajo kot pomoč tako za bolj prepričljivo identifikacijo »sovražnika« kakor za stopnjevanje motivacije za izvajanje nasilja. Neredko se ti primeri navezujejo na nerazrešene zgodovinske napetosti, hkrati pa so prepleteni tudi z vprašanji mednacionalnih sporov.² Pri tem so jim brez dvoma v pomoč zgledi nekaterih militantnih in militarističnih prvin in struktur, ki jih je moč zaznati tudi v raznih

¹ V nekoliko drugačen kontekst sodi islam, ki bi zahteval samostojno razpravo. V tem prispevku ostajamo v kontekstu judovsko-krščanskega izročila in edukativnih izzivov, ki se porajajo na polju ideološkega nasilja, vpetega v slovenski in v evropski življenjski prostor.

² Kot zgled lahko navedemo dinamiko nasilja na Irskem, precej prvin nasilja, prepredenega z religijskimi razsežnostmi, pa seveda zasledimo tudi v procesu nasilnega razreševanja napetosti po razpadu komunizma, tako na Balkanu kakor v prostoru nekdanjega vzhodnega političnega bloka.

religijskih skupnostih in skupinah. Je pa bolj ali manj jasno, da je to politična zloraba religije, pri kateri religiozna razsežnost ne igra pomembne vloge (Finke in Harris 2012, 53). Kljub primerom sodelovanja pri spodbujanju nasilja se je krščanstvo skozi bogato zgodovino in izročilo naučilo tudi sprotne refleksije in tako – tudi na ekumenski ravni – goji permanentno evalvacijo. Ta evalvacija seveda ne zaznava le mirovnih potez nenasilja, marveč prepoznava tudi potrebo po nenehnem (permanentnem) nadaljnjem učenju (Weaver 2005, 57).

Bolj nasilne in zapletene so ideologije, ki koreninijo v nasilju do religije, hkrati pa ustvarjajo svojo lastno religijo. Značilna zgleda tovrstnih nasilnih ideologij sta ideologija nacizma in ideologija komunizma, ki sta se obe transformirali v najbolj grobi obliki političnih totalitarizmov. Ob tem je zanimivo, da v času nastajanja nobena od navedenih ideologij ni postavljala v ospredje antiteističnih in protireligioznih usmeritev. Stalin kot najbolj grob aplikant komunistične ideologije se je spogledoval celo s teologijo, Hitler pa naj bi idejo o arijski rasi kot »izvoljenemu ljudstvu« črpal iz Svetega pisma, ko je po poročanju nekaterih raziskovalcev ozadij nacistične ideologije in njegovega osebnostnega profila pomen te biblične ideje preprosto prenesel na nemški narod oziroma arijsko raso. Sebe je seveda prepoznal kot vodja, ki bo popeljal svoj narod oziroma »raso« do »obljubljene dežele«: v svojih načrtih jo imenuje »življenjski prostor«, obsega pa bolj ali manj celotno Evropo (Kerschaw 1998, 299; Kletzin 2000, 40). Ko je v svojo vizionarsko ideologijo vključil na rasizmu utemeljeni nacionalni socializem, je svoji stranki NSDAP (*Nationalsozialistische deutsche Arbeiterpartei*) hitro začel dodajati naravo nekakšne nadkonfesionalne skupnosti, ki v preseganju konfesionalnih razlik in v neomajni pripadnosti stranki in njenemu vodju lahko izpolnijo božjo voljo s tem, ko se kot aktivni kristjani borijo proti judovskemu zlu. Hitler je videl Jude namreč po eni strani kot nekakšne »nadjudi«, ki pa so zapadli v zlo in vodijo človeštvo v apokaliptični propad, zato je boj proti njim pravzaprav »božje delo« (Friedländer 2007, 115).

Vzporedno s pridobivanjem moči je Hitler ustanavljal tudi svoje mladinske organizacije tako za fante kakor za dekleta. Politično je igrala pomembnejšo vlogo Hitlerjeva mladina (*Hitlerjugend*), ki se je ukvarjala z vzgojo fantov. Če sta obe organizaciji na začetku omogočali dvojno članstvo, sta vzporedno z rastjo Hitlerjeve moči obe gibanji postajali vse bolj totalitarni. Članstvo je bilo za neko določeno starost avtomatično, hkrati pa je bilo prepovedano vključevanje v katerekoli druge dejavnosti, bodisi v Cerkvi bodisi v družbi. Tako je nacionalnosocialistična ideologija postajala vse bolj proticerkvena in protikrščanska, religiozni naboj takratne družbe pa je vključevala v oblikovanje svoje lastne »arijske religije«, ki je bila seveda v službi krepitve kolektivne arijske identitete (Bärsch 2005, 75). To je prevzelelo vlogo nacistične ideološke vzgoje, ki se je v več primerih celo preimenovala v vzgojo za »nacionalnosocialistični svetovni nazor«, duhovnikom pa je bil prepovedan vstop v šole (Rüther b.l.). Seveda so se paralelno s pretvarjanjem verskega pouka v nacistično propagando ukinjale tudi zasebne šole (Rüther b.l.), s tem pa si je Hitler na podlagi vseobsegajočega in totalitarnega ideološkega ustroja podrgel celotni vzgojni in izobraževalni sistem.

Podobno kakor za nacizem velja za komunistično ideologijo, da je posvečala veliko pozornost ideološki prevzgoji mladih generacij (Schubert-Weller 1993, 54). Tudi komunistična ideologija je prepletena z mnogimi religioznimi elementi, pa tudi »rojevala« se je – vsaj v svoji aplikativni razsežnosti – blizu teologije. Za obe ideologiji velja še to, da sta religioznemu hrepenjenju po odrešenju odvzeli razsežnost transcendentnosti in s tem dosegli, da je odrešenje postalo njihov politični projekt (Gentile 2000, 18). Znakov neposrednega nasprotovanja (ruski pravoslavni) Cerkvi tudi v začetnih poskusih komunistične ideologije ni zaslediti, čeprav se zelo hitro začne kristalizirati njen nasilni karakter (Marsh 2014, 54–5). Tako se komunistično gibanje po eni strani vse bolj odločno identificira kot protiverska in predvsem proticerkvena ideologija, po drugi strani pa v svoj ustroj vključuje in zlorablja več prvin religije okolja. V borbi za monopolno pozicijo na področju »odrešenjske politike« je razumljivo, da za komunizem vsako drugačno mnenje pomeni »heretično religijo«, njeni predstavniki pa »objektivne sovražnike«. Totalitarnistične poteze komunistične ideologije se kažejo že v njeni »odrešenjski« strategiji, ki izpostavlja zavzetje centrov politične moči, ko bodo nosilci komunistične politike lahko odigrali »odrešilne (soteriološke) sakralne vloge«, ki jih bodo podpirale tako različne oblike ritualov kakor moralno nedotakljiv kult osebnosti (Riegel 2005, 16–7).

Najbolj priročno ozadje za uresničevanje komunistične ideologije je bila seveda krščanska vera kot religija okolja, saj so morali obrede, ki so jih bili ljudje navajeni iz cerkvenega bogoslužja, le profanizirati in jih prepojit z drugačno vsebino. Prvine komunističnih ideoloških iniciacij so zelo dobro izrabile značilnosti krajevnih Cerkva (23), temelji pa so seveda vseskozi ostali enotni za celotni komunistični blok, ki se je navezoval na rusko komunistično izročilo. Najprej so komunisti cerkvene zakramente krščanske iniciacije v profani obliki ponovili v kontekstu komunističnih iniciativnih stopenj,³ pozneje pa so začeli ovirati in končno v mnogih primerih nasilno prepovedovati in preprečevati zakramentalno vzgojo v Cerkvi. Komunizem je zlasti na vzgojnem področju prevzel večino socioloških značilnosti Cerkve in jih prilagodil svojim potrebam in ideologiji.

V totalitarizmu, v katerem je vzgojni sistem po pravilu podsistem političnega ustroja in tudi njegovo ogledalo, njegovi nosilci diferencirajo vso življenjsko realnost na »našo« in na »tujo« oziroma sovražno, ljudi pa na »naše« in na »sovražnike«.⁴ O tem, kdo je »naš« in kdo »sovražnik«, odloča partija, ki si poleg centrov moči lasti tudi vlogo »nezmotljivega učiteljstva« (26). Ta izsiljena polarizacija družbe in življenja v njej je bila značilna tako za dogajanje v javnosti kakor za pedagoško delo. Iz analize družboslovnih učbenikov, ki so se v Sloveniji upora-

³ Po »socialističnih krstih« je bila, na primer, v komunizmu zelo znana takratna Vzhodna Nemčija. Preostale iniciativne korake, ki so spominjali na cerkvene zakramente (npr. prvo sveto obhajilo – sprejem v cibicane in sveta birma – sprejem v mladinsko organizacijo), pa so uporabljali v komunističnih državah Vzhodne Evrope (Gerjolj 1997, 145).

⁴ Čim izrazitejše so ideološke polarizacije in čim močnejši so politični pritiski, tem večja je v takšnih primerih tudi motiviranost za oblikovanje odporiških skupin, ki v svoje strategije vključujejo tudi nasilje in se vsaj v začetni fazi zelo pogosto formirajo na podlagi verske pripadnosti (Finke in Harris 2012, 67).

bljali v osemdesetih letih prejšnjega stoletja na stopnjah obveznega in srednješolskega izobraževanja, je mogoče ugotoviti, da je bila polarizacija družbe načrtovan projekt komunističnega vzgojnega in izobraževalnega koncepta,⁵ čeprav si je ta koncept načelno in formalno vedno prizadeval za homogenizacijo in strpnost v pedagoškem delu. Drugače pa je razdvojenost med »besedo in dejanjem«, med navidezno in dejansko resničnostjo, med teorijo in prakso na vseh življenjskih in delovanskih področjih v obdobju komunizma ena od njegovih temeljnih značilnosti, ki po eni strani ponazarja njegovo notranjo konfliktnost in krhkost, po drugi strani pa je nekakšen »igralni prostor« za vsakokratne razlage in teoretične utemeljitve krutosti in nasilja pri uničevanju »sovražnikov« (43). To pomeni, da totalitarizem gradi ideologijo, s katero svoje nasilje in brutalnosti tudi teoretično opravičuje in uveljavlja (Stres 1996, 105), neredko celo s sklicevanjem na Sveto pismo.

2. Nasilje v Svetem pismu in religijska pedagogika

Kljub božjemu navdihu in presežnim razsežnostim svetopisemskih besedil je znano, da so se ta besedila oblikovala v konkretnih zgodovinskih okoliščinah in kontekstih, čeprav seveda o njih ne govorijo neposredno, predvsem pa zunanji opisi nekaterih dogajanj niso v središču temeljnega sporočila. Zaradi nevarnosti napačnega, predvsem preveč dobresednega razumevanja je v preteklosti marsikdaj vodstvo Cerkve odsvetovalo prebirati Staro zavezo, pri bogoslužju pa se še vedno dogaja, da se deli z nasilno vsebino preprosto izpustijo (Jenkins 2011, 201–8). Dejansko so nekateri deli tako prežeti z nasiljem, da bralci in bralke beril pri bogoslužju ob sklepu le s težavo izrečejo »To je božja beseda«. Na račun »nasilnega Boga« se zlasti v površnih in neznanstvenih medijih najde vse več izkrivljenih razlag, ki se postavljajo v službo populističnega zgražanja in zavračanja krščanstva. Ob dejstvu, da Evropa živi (tudi) iz biblično-krščanskih korenin, se kaže vse večja potreba po bolj poglobljeni refleksiji religijskih besedil in vsebin, na podlagi tega pa bo sodobni človek ne le manj izpostavljen zlorabam, marveč tudi bolj odprt za črpanje duhovne in duševne hrane, ki jo daje na voljo to religiozno izročilo (Carroll 2001, 114). Če se je v preteklosti dogajalo izrivljanje religijskih in religioznih razsežnosti s pedagoških, pa tudi z drugih družboslovnih in humanističnih področij, hkrati pa še izključevanje pedagoških vprašanj iz teoloških in iz bibličnih disciplin, se zadnja desetletja trend spreminja in vse bolj v središče znanstvenega raziskovanja in pedagoško izobraževalnega dela postavlja interdisciplinarne pristope s težnjo po holistično-hermenevtičnih refleksijah (Nipkow 1998, 96).⁶ Ob »ponovnem odkritju religije« (Nipkow 1998, 105) dobiva religijska pedagogika na polju

⁵ Kvantitativna analiza omenjenih družboslovnih učbenikov pokaže, da je bila v vsebina, ki je podpirala ideološko diferenciacijo in s tem ustvarjala »sovražnike«, pomemben del učnega gradiva, saj je z ideološkimi sporočili prežetih kar 43,35 % enot družboslovnih učbenikov, na zadnji stopnji obveznega izobraževanja pa je takšnih vsebin celo nad 50 % (Gerjolj 1997, 34–5).

⁶ To zaznavajo tudi nekatera poročila študij PISA in postavljajo pred nove izzive tako teološke in seveda biblične discipline kakor edukativne znanosti (Dangl 2013, 12).

splošne vzgoje in izobraževanja vse večjo veljavo predvsem pri spodbujanju religioznega odraščanja v tem smislu, da daje priložnosti za teološko »pojasnjevalno refleksijo«, ki bo omogočala osebne odločitve na področju religioznega življenja (Englert 2008, 773–4). Prav v povezavi z vzgojo za zmožnost presojanja in odločanja je poklicana religijska pedagogika, da ponudi svoj prispevek k splošni pedagogiki. To seveda ne pomeni, da bi morala potekati religijska vzgoja le na kognitivni ravni. Dobrodošla je doživljajska in izkustvena raven vzgoje in izobraževanja, vendar z možnostjo osebnega presojanja (Krennerich 2013, 296) in brez misijonarske indoktrinacije in prisile (Dietze 2009, 243). Pluralizem različnih mnenj tako dobiva v vzgoji in v izobraževanju vse več veljave. Zato je še toliko pomembnejše, da na podlagi kritične refleksije predelamo stereotipne oblike nasilja, ki s svojimi nastopi neredko ustvarjajo nove spore in bodisi z avtomatizmi ponavljanja bodisi z agresivnim in neargumentiranim zavračanjem sprožajo vedno novo sovraštvo. Nereflektirane podobe svetopisemskega, predvsem starozaveznega Boga omogočajo namreč oboje: tako ponavljanje njegovih nasilnih dejanj kakor zgražanje in nasilno zavračanje vsega in vseh, ki se po njem usmerjajo (Jenkins 2011, 181). V tem kontekstu sodi religijska pedagogika vsekakor med temeljne prvine splošne pedagogike.

3. »Nasilni Bog« razbremeni človeka

V bibličnem izročilu prvo neposredno nasilno dejanje opravi Bog, ko naredi Adamu in Evi obleko iz živalskih kož.⁷ V skladu z logiko narave smemo predpostavljati, da je bilo za to potrebno »dejanje nasilja« nad živalskim svetom. Res pa je, da je Bog storil to dejanje nasilja iz ljubezni do človeka in v želji, da ga zaščiti.

Od tod dalje se nasilje v Svetem pismu dogaja na treh ravneh. Na prvi ravni človek ravna nasilno, ko izvaja različne oblike klavnih in žgalnih daritev, to pa utemeljuje z odnosom do Boga. Včasih se za takšno dejanje odloči sam,⁸ drugič mu naroči Bog ali ga k temu vsaj spodbudi. Na drugi ravni človek – po božjem naročilu ali vsaj navdihu – izvaja nasilje nad človekom, ko se vojskuje in ubija, nikakor ne le v samoobrambi. Na tretji stopnji pa v Svetem pismu neredko Bog kar sam ravna nasilno tako nad naravo kakor nad človekom, a vedno zaradi človeka. Na vseh treh ravneh izvaja Bog – posredno ali neposredno – nasilje vse do Nove zaveze, ko daruje svojega Sina. K temu velja dodati, da v tej daritvi sodeluje Jezus prostovoljno in aktivno in prav ta njegova strategija ga povzdigne v zmagovalca nad nasiljem (Weaver 2005, 49, 54). Od tod dalje starozavezne oblike nasilja v božjem imenu niso več potrebne.

Strategija religijske pedagogike, ki zagovarja kristocentrični pristop in pri tem opušča starozavezna besedila kot nekaj za sedanjost nepomembnega, v nekem smislu nekoliko pomiri vzgajanca, dejansko pa ne zadosti sodobnim pedagoškim izzivom.

⁷ »Gospod Bog je naredil človeku in njegovi ženi suknji iz kože in ju oblekel.« (1 Mz 3,21)

⁸ Abel se je, na primer, sam odločil in daroval Bogu »od prvencev svoje živine« (1 Mz 4,4).

Prav v tem kontekstu je k razvoju krščanske pedagogike veliko prispeval René Girard, ki je s svojim pristopim sprožil obilo dodatnih različic na temo (pedagoškega) soočanja z vprašanji nasilja (Baumann 2013, 29). Nedvomno kvalitetno pedagoško delo podpira holistične pristope, ki upoštevajo Aristotelovo načelo, da je »celota več kot vsota njenih delov« (Neuhold 2013, 36), vendar to ne dovoljuje zanemarjanja posameznih delov, zagovarja pa njihovo postavljanje v kontekst celote. A nasilje tudi v kontekstu s celoto ostane pedagoško neopravičljivo (Baumann 2013, 47). Če kod, potem prav pri pedagoškem delu velja pravilo, da cilj ne posvečuje sredstev.

Delno vprašanje nasilja osvetli dejstvo, da se Bog vedno postavi na stran šibkejšega (McLaren 2010, 75). Nasilje, ki ga z božjo podporo izvede šibkejši človek, še vedno ostaja vprašljivo sredstvo za doseg še tako plemenitih in osvobajajočih ciljev, prepoznamo pa v tej dramatikii nasilja Boga, ki je na naši strani, ko smo v stiski in je dovolj »močan«, da lahko nekaj spremeni in se splača vanj zaupati. Zlasti nasilje, ki ga opisuje Druga Mojzesova knjiga, je v službi sporočila, da je Bog vedno na strani zatiranega človeka in da človek in narod ali druga skupnost v komunikaciji z njim v še tako brezizhodnem položaju lahko najde vir upanja in moči za spremembe v osebem življenju ali širšem družbenem kontekstu (Oberforcher 1988, 156). Nasilje tedaj preneha biti vabilo za ponavljanje, spremeni se v sliko upanja in vere. Seveda tudi v teh primerih še vedno govorimo o podobah Boga in ne neposredno o Bogu (Baumann 2006, 17).

Na področju upanja in vere nas »nasilni Bog« še močneje nagovori na tretji stopnji bibličnega izvajanja nasilja. V skrajnih stiskah, ki jih opisujejo žalostinke, človek nima moči niti za izvajanje nasilja. Tako Boga ne prosi za podporo, marveč ga prosi, naj on sam izpelje nasilje in tako reši človeka, narod ali skupnost. Bog ga seveda usliši in se spremeni v pravega nasilneža. Ta šokantna poteza Boga je za človeka odrešilna. Bog mu namreč po tej poti prepričljivo sporoča, naj takrat, ko ga v stiski navda želja po maščevanju in nasilju, to prepusti njemu, bo že on uredil. V tem namreč, da lahko človek v stiski delegira Boga za izvajalca nasilja, se človek tej potrebi odpove. Ta »hermenevtika delegiranja« (Dangl 2013, 22) človeka razbremeni, saj postane nasilje »božja zadeva« in naj se človek vanjo ne vtika. Vsako izvajanje nasilja tedaj postane »greh blasfemije«, ko se človek postavlja v vlogo Boga.⁹ Paradoks te pedagoške hermenevtike je torej v tem, da prav nasilni Bog človeka spremeni v miroljubnega in nenasilnega vernika. V trenutku, ko Bog prevzame vlogo nasilnega uničevalca, molivca sprost in ga osvobodi destruktivnih teženj, ohrani pa ga v hrepenenju po pravičnosti, po miru in po spremembah v življenju (Zenger 1994, 162). Psalmi vseh vrst, ki v pesniški obliki strnjeno pripovedujejo o človekovih življenjskih in religioznih izkušnjah, so torej molitev, ki človeka vabi k permanentni refleksiji in ga tako religiozno in osebno vzgaja in oblikuje – ne v smislu misijonarske indoktrinacije, marveč prav v smeri krepitve zmožnosti celostnega pogleda na življenje in usposabljanja za oblikovanje odločitev o temeljnih življenjskih in verskih vprašanjih.

⁹ Zelo dober zgled je Psalm 18, v katerem v prvem delu človek izvaja nasilje, potem pa to delo prevzame Bog sam; človek se spremeni v nenavadno pohlevnega vernika (Dangl 2013, 23–6).

4. Biblično nasilje kot intrapersonalna komunikacija

Biblično nasilje v pedagoškem kontekstu lahko reflektiramo tudi na ravni intrapersonalne komunikacije, v kateri v skladu z nekaterimi smermi globinske psihologije posamezni liki nagovarjajo različne plasti naše osebnosti (Römer 2013, 118). Seveda marsikatero svetopisemsko pripoved lahko pedagoško interpretiramo tudi tako, da jo povežemo z dinamikami kolektivnih zavesti, pa tudi kolektivnega nezavednega. Na takšen način lahko na primer celotno Drugo Mojzesovo knjigo, polno nasilja in brutalnega ubijanja, prepoznamo tudi kot dinamiko katarzičnega očiščevanja posameznika, naroda ali skupnosti, ki hrepeni po samostojnosti in svobodi.

V zloglasni »bitki z Amalečani« (2 Mz 17,8–13), v kateri je govor o prvem vojaškem spopadu, ki ga na Mojzesovo pobudo izvedejo Izraelci, z uporabo psihopedagoške refleksije prepoznamo celotno dinamiko empatične intrapersonalne in religiozne komunikacije, potrebno za premagovanje vseh tistih »sovražnikov« oziroma negativnih in razdiralnih vsebin, ki ogrožajo moralno in etično življenje posameznika in skupnosti. Seveda je to najbrž opis kake konkretne bitke, ki jih med takratnimi plemeni ni manjkalo. Njen opis je – tudi z vidika kontekstualizacije – zanimiv z vidika odrešenjske zgodovine izvoljenega ljudstva (Friedman 2001, 227). Pedagoško pa spregovori šele, ko opisano »nasilje« ponotranjimo in tako predelamo, da nas začne spreminjati.

Amalek tako po svojem zgodovinskem in rodovniškem oziroma plemenskem izročilu kakor po fenomenološki razlagi imena prinaša nekoliko bolj trgovski in marketinški pogled na življenje in v tem smislu pomeni predvsem »duhovnega sovražnika« (Jenkins 2011, 143). Njegov praded Ezav¹⁰ je že v otroštvu prodajal prvorojenstvo in tako etična načela in vrednote podrejal zadovoljevanju trenutnih materialnih potreb (1 Mz 25,29–34). Zato ni čudno, da so po mnenju nekaterih razlagalcev postali Amalečani sinonim za »bando brez zakonov« (Janzen 1997, 122), ki ogroža že dokaj urejeno in strukturirano Mojzesovo skupnost. V tem kontekstu bitka z Amalečani postane edukativno zgovorna, saj se za njo skriva boj med duhovnostjo oziroma religioznostjo in materialnostjo oziroma koristoljubnostjo, med etično načelnostjo in materialističnim pragmatizmom. To je svojevrstna bitka med dobrim in zlom, ki se na poseben način dogaja v vsakem posamezniku in v vsaki skupnosti.

Čeprav je zmaga »božje delo« (Janzen 1997, 122), Sveto pismo zanimivo izpostavlja, kako je konec bitke odvisen od Mojzesove drže rok. Dokler je zmožen držati roke kvišku – to simbolizira molitveno in hkrati zmagovalno držo –, Izraelci zmagujejo; ko pa mu roke upadejo, začnejo izgubljati bitko. K sreči ima ob sebi brata Arona in Hura, ki ga podpirata v molitveni drži, da to privede Izraelce do končne zmage.

Transformacija bitke Izraelcev z Amalečani v sodobno edukativno problematiko nam sporoča, da je za uspešno premagovanje razdiralnih in negativ-

¹⁰ Amalek je sin Ezavovega prvorojenca Elifaza (1 Mz 36,10–12).

nih oziroma grešnih vsebin, ki ogrožajo življenje, potrebna molitev – individualna in občestvena. Ta molitev je pravzaprav odločilna. Življenje je marsikdaj nepredvidljivo in še tako trdna osebna vera, upanje in zaupanje lahko začnejo slabeti in se izgubljati v težkih preizkušnjah. Tako nam Sveto pismo občutno in hkrati slikovito in prepričljivo sporoča, da je občestvena molitev, v kateri drug drugega podpiramo v veri, upanju in ljubezni, močnejša. Šele z molitvijo smo zmožni premagati izzive in nevarnosti, ki se nam kakor »Amalečani« postavljajo na življenjski poti.

Za Mojzesa je ponovni obračun z »Ezavom« pomembna zmaga, zato jo označi z oltarjem. Ta oltar ga opogumlja, da bo tudi v prihodnosti »Jakob«, ki kakor Izrael zastopa z Bogom povezano življenje, močnejši in uspešnejši od »Ezava« (2 Mz 17,14–16).

Aron in Hur Mojzesa nista le podpirala, marveč sta v njegovi odsotnosti tudi sama podlegla »Amaleku« in kak vzgojni načrt tudi pokvarila. »Zlato tele« kot sinonim za »bando brez zakonov« je tudi njuno delo (2 Mz 32,1–6).

Ob vrnitvi z gore, na kateri je prejel deset božjih zapovedi (dekalog), Mojzes razbije zapovedi in zlato tele sežge, prah pa strese v vodo, ki jo morajo potem piti »Izraelovi sinovi«. ¹¹ V skladu z zakonitostmi izkustvenega učenja morajo »juho«, ki so jo skuhati s svojimi zablodami, tudi popiti. Tako so na svojih lastnih telesih izkusili, kam vodita neodgovorno življenje in ravnanje s pridobljenimi in prigrananimi darovi in dobrinami. S tem, ko Mojzes prah zlatega teleta strese v vodo, ki jo je v času največje žeje z božjo pomočjo priklical iz skale (Friedman 2001, 283), ljudstvu nazorno pokaže, kako na moralnem in na religioznem ter na etičnem in na duhovnem področju zlorabljajo božjo dobroto, pa tudi svojo lastno zgodovino in hrepenenja svojih prednikov po svobodi in samostojnosti, ki ju simbolizira obljubljeni dežela.

Po teh izkušnjah zahteva Mojzes od vsakega posameznika temeljno in radikalno odločitev, ki bo izkazovala stopnjo njegove osebne rasti (Cohen 1998, 13). Profil osebnostne zrelosti se bo pokazal v pripravljenosti na izstop iz grešnega okolja, v sposobnosti obujanja vrednot, ki vodijo v obljubljeni deželo, in ne nazadnje v pripravljenosti na radikalno notranje čiščenje. »Obljubljena dežela« in z njo povezane življenjske odločitve namreč ne trpijo polovičarstva, zato Mojzes od članov skupnosti zahteva »ubijajočo katarzo«. ¹²

Ubijanje »brata, soseda in prijatelja« spominja na prepoznavanje svoje »druge«, grešne strani in »drugega obraza« v sebi. V teh krutih zahtevah na

¹¹ »Ko se je približal taboru in zagledal tele in kólo, se je v Mojzesu vnela jeza: vrgel je plošči iz rok in ju razbil pod goro. Zgrabil je tele, ki so ga naredili, in ga sežgal v ognju. Potem ga je zmlel v prah, ga stresel v vodo in to dal piti Izraelovim sinovom.« (2 Mz 32,19–20)

¹² »In Mojzes se je postavil k vratom v tabor in rekel: »Kdor je za Gospoda, k meni!« Vsi Levijevi sinovi so se zbrali pri njem. Rekel jim je: »Tako govori Gospod, Izraelov Bog: Priprite si vsak svoj meč k boku, pojdite po taboru sem in tja, od vrat do vrat, in vsak naj ubije svojega brata, prijatelja in soseda!« /.../ Drugi dan je Mojzes rekel ljudstvu: »Zagrešili ste velik greh, a zdaj pojdem gor h Gospodu; morda dosežem spravo za vaš greh.« (2 Mz 32,25–29)

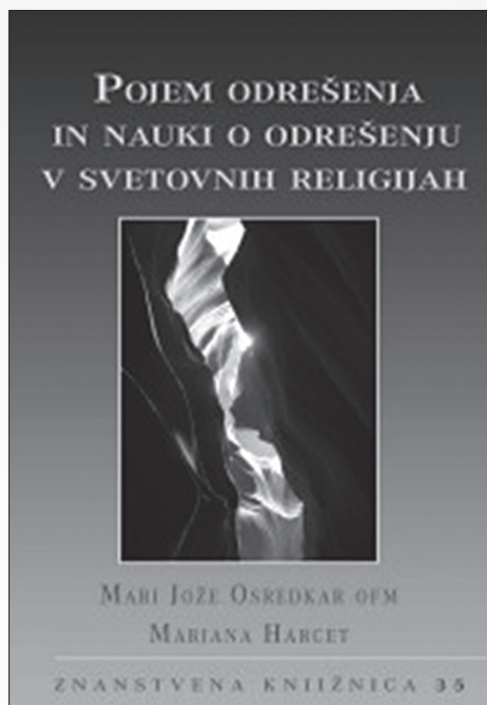
ravni intrapersonalne komunikacije zaznamo etični in moralni kontekst, ki nas motivira za »uboj starega človeka« in za radikalno in popolno odpoved grešnemu ravnanju. Tako se usposobimo za nov začetek in v nas lahko zaživi »novi človek«. »Bratje, sosede in prijatelji« so tu v službi oblikovanja integrirane osebnosti. Vse te like moramo najprej v sebi identificirati in priznati ter nato sprejeti in integrirati, da jih potem lahko »ubijamo« in se tako osvobodimo bremen senčne in grešne preteklosti. Prav na podlagi takšne participacije in predelovanja senčnih in grešnih plati življenja je – na primer – Jakob v »boju z Bogom« dobil novo ime Izrael (Gerjolj 2009, 159–66), Abraham pa ugotovil, da mu ni treba »darovati« svojega sina, marveč je dovolj, če mu dovoli odrasti (Gerjolj 2009, 77–101).

V sklepu ugotavljamo, da nasilne ideologije sprejemajo le tiste razsežnosti religije in le tiste dele in poudarke svetopisemskih (religijskih) besedil, ki jim neposredno koristijo in dokler so za utrjevanje njihovih totalitarnih stališč uporabni. Ob medijski podpori pogosto uporabljajo poenostavljene in populistične razlage, ki jim zagotavljajo dovolj manipulativnega prostora za utrjevanje in utemeljevanje njihovih nasilnih dejanj. Najbrž so tudi tovrstni pojavi spodbudili teološke in edukativne znanstvene discipline k iskanju skupnih interdisciplinarnih rešitev, tako da v vzgojnih sistemih in v družbah z demokratičnim izročilom ponovno dobiva vse več prostora religijska pedagogika. Ta pedagogika seveda zlasti v javnih vzgojnih in izobraževalnih ustanovah ne vidi svoje vloge v misijonski dejavnosti, ampak dobiva vedno več priložnosti na področju religijskih in religioznih vprašanj, s katerimi se srečuje, ne indoktrinarno, temveč z vidika pedagoške refleksije, ki spodbuja osebno odločanje in osebno rast. Na mnogih zgledih, ne nazadnje v povezavi z nasiljem kot enim ključnih vprašanj sodobne družbe, ideologije s tem izgubljajo prostor za svoje manipulacije, zato ni čudno, da tako energično nasprotujejo upoštevanju religiozne razsežnosti življenja na področju vzgoje in izobraževanja. Čeprav sta alegorični razlagi z nasiljem prežetih bibličnih besedil – v prvem primeru s »hermenevtiko delegiranja« in v drugem primeru s »hermenevtiko integracije« – le dve metodi odpiranja in reflektiranja žgočih vprašanj, dajeta celotnemu pedagoškemu področju novo, bolj perspektivno barvo.

Reference

- Bärsch, Claus-Ekkehard.** 2005. Der Nationalsozialismus als »politische Religion« und die »Volksgemeinschaft«. V: Gerhard Besier in Hermann Lübbe, ur. *Politische Religion und Religionspolitik: Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit*, 49–78. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2013. Gewalt im Alten Testament: Grundlinien der Forschung – hermeneutische Überlegungen – Anregungen. V: Irntraud Fischer, ur. *Macht – Gewalt – Krieg im Alten Testament: Gesellschaftliche Problematik und das Problem ihrer Repräsentation*, 29–52. Freiburg i. Br.: Herder.
- Baumann, Gerlinde.** 2006. *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen*. Darmstadt: WBG.
- Carroll, Jill B.** 2001. *The Savage Side: Reclaiming Violent Models of God*. Labham: Rowman & Littlefield Publishers.

- Cohen, Norman J.** 1998. *Voices from Genesis: Guiding Us through the Stages of Life*. Woodstock, Vermont: Jewish Lights Publishing.
- Dangl, Oskar.** 2013. Gewaltvolle Gottesbilder als pädagogische Herausforderung: Zur Bildungsbedeutung religiösen Lernens. V: Stanko Gerjolj in Franz Feiner, ur. *Gestaltpädagogik heute und morgen: Eine Bewegung mit Zukunft*, 9–33. Ljubljana: Salve.
- Dietze, Lutz.** 2009. Bildungsrecht. V: Markus Dederich in Wolfgang Jantzen, ur. *Behinderung und Anerkennung: Enzyklopädisches Handbuch der Behindertenpädagogik*. Zv. 2, 243–247. Stuttgart: Kohlhammer.
- Englert, Rudolf.** 2008. Einführung. V: Gerhard Mertens, ur. *Handbuch der Erziehungswissenschaft. Band I. Grundlagen. Allgemeine Erziehungswissenschaft*, 773–775. Paderborn: F. Schöningh.
- Finke, Roger, in Jaime D. Harris.** 2012. Wars and Rumors of Wars: Explaining Religiously Motivated Violence. V: Jonathan Fox, ur. *Religion, Politics, Society, and the State*, 53–71. Boulder: Paradigm Publishers.
- Friedländer, Saul.** 2007. *Das Dritte Reich und die Juden*. München: Beck.
- Friedman, Richard Elliott.** 2001. *Commentary on the Torah: With a new English Translation*. San Francisco: Harper Collins Publishers.
- Gentile, Emilio.** 2000. The Sacralization of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism. V: *Totalitarian Movements and Political Religions*, št. 1:18–55.
- Gerjolj, Stanko.** 1997. *Ideologie und Bildung*. Giessen: Justus-Liebig-Universität.
- — —. 2009. *Živeti, delati, ljubiti: Pedagoška in psihološka interpretacija bibličnih pripovedi*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Janzen, J. Gerald.** 1997. *Exodus*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Jenkins, Philip.** 2011. *Laying Down the Sword: Why We Can't Ignore the Bible's Violent Verses*. New York: Harper-Collins Publishers.
- Juhant, Janez.** 2013. Moderna suid in genocid. *Bogoslovni vestnik* 73:335–347.
- Kershaw, Ian.** 1998. *Hitler: 1889–1936*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt DVA.
- Kletzin, Birgit.** 2000. *Europa aus Rasse und Raum*. Münster: Lit Verlag.
- Krennerich, Michael.** 2013. *Soziale Menschenrechte: Zwischen Recht und Politik*. Schwalbach/Ts.: Wochenschau Verlag.
- Marsh, Christopher.** 2014. From Atheism to Establishment?: The Evolution of Church-State Relations in Russia. V: Mehran Tamadonfar in Ted G. Jelen, ur. *Religion and Regimes: Support, Separation, and Opposition*, 51–71. Lanham: Lexington Books.
- McLaren, Brian D.** 2010. *A New Kind of Christianity: Ten Questions That Are Transforming the Faith*. New York: Harper-Collins Publishers.
- Nipkow, Karl Ernst.** 1998. *Bildung in einer pluralen Welt*. Zv. 2, *Religionspädagogik im Pluralismus*. Gütersloh: Chr. Kaiser.
- Oberforcher, Robert.** 1988. Verkündet das Alte Testament einen gewalttätigen Gott? Fundamentalistische Relikte im Umgang mit gewalttätigen Zügen im biblischen Gottesbild. V: Joseph Niewiadomski, ur. *Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft*, 133–158. Thaur: Österreichischer Kulturverlag.
- Riegel, Klaus-Georg.** 2005. Der Marxismus-Leninismus als »politische Religion«. Gerhard Besier in Hermann Lübke, ur. *Politische Religion und Religionspolitik: Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit*, 15–48. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Römer, Thomas.** 2013. *Dark God: Cruelty, Sex, and Violence in the Old Testament*. New York: Paulist Press.
- Rüther, Martin.** B.I. Jugend! 1918 – 1945. Schule im Nationalsozialismus; »Entchristlichung der Schuljugend«; Kirchenkampf in den Schulen. <http://www.jugend1918-1945.de/thema.aspx?s=5108&m=965&open=5108> (pridobljeno 2. 6. 2014).
- — —. B.I. Jugend! 1918–1945. Schule im Nationalsozialismus: Völkische »Denk-Sprüche« und »deutsches Gebet« – Abschaffung der Bekenntnisschulen. <http://www.jugend1918-1945.de/thema.aspx?s=5109&m=965&open=5109> (pridobljeno 2. 6. 2014).
- Schubert-Weller, Christoph.** 1993. *Hitlerjugend: Vom »Jungsturm Adolf Hitler« zur Staatsjugend des Dritten Reiches*. München: Juventa-Verlag.
- Stres, Anton.** 1996. *Svoboda in pravičnost*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Weaver, Denny J.** 2005. Jesus' death and the non-violent victory of God. V: Simon Barrow in Jonathan Bartley, ur. *Consuming Passion: Why the killing of Jesus really matters*. London: Darton, Longman and Todd, 47–60.
- Weaver, Denny J.** 2013. *The Nonviolent God*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Zenger, Erich.** 1994. *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen verstehen*. Freiburg i. Br.: Herder.



Mari Jože Osredkar in Mariana Harcet
Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah

Monografija obravnava religiološki pojem odrešenja in predstavlja nauk o odrešenju v najpomembnejših verstvih: v judovstvu, krščanstvu, islamu, hinduizmu in budizmu. Delo najprej predstavlja koncept odrešenja, nato je obdelan nauk o odrešenju v judovsko krščanski tradiciji, v tretjem poglavju spoznamo nauk o odrešenju v islamu in v zadnjem poglavju knjiga primerja pojmovanje odrešenja v religijah indijske podceline. Delo predstavlja prvo tovrstno predstavitev v slovenskem jeziku. Posebna pomembnost za slovenski prostor je v tem, da predstavi odrešenje kot eno najpomembnejših poglavij pri obravnavi sleherne religije. Avtorja v monografiji obravnavata uporabnost religije v tuzemskem življenju in eshatologijo omenjenih verstev.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2012. 96 str. ISBN 978-961-6873-14-7. 9 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
 e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

*Erika Prijatelj***Religija, nasilje in spomin**

Povzetek: Povezanost religije z nasiljem in s spominom je glavna tema tega razmišljanja, ki temelji na predpostavki, da sta religija in spomin dve razsežnosti življenja; tesno se prepletata tako pri gradnji in utrjevanju miru in sožitja kakor tudi pri razdorih in nasilju. Religija in spomin povezujeta preteklost s sedanjostjo in s tem oblikujeta pot v prihodnost. Zahodna sekularizirana družba v marsičem zagovarja pogled na religijo, ki je v bistvu povezan z nasiljem. Takšno instrumentalno razumevanje religije otežuje celovito soočanje s stvarnostjo, še posebej v zvezi z vprašanjem nasilja. Posledica tega je, da je od tega odvisna tudi identiteta posameznika in skupine. Rešitev pomeni kinetični pristop, ki med drugim omogoča tudi obstoj in izpoved žrtve nasilja. Tako religija in spomin zdravita bolečine nasilja v preteklosti in s svojo dinamičnostjo vodita v preseganje ustaljenih in ozkih vzorcev razmišljanja in delovanja.

Ključne besede: religija, spomin, kinetični spomin, nasilje, dualizem, sekularizem

Abstract: **Religion, violence and memory**

The connection of religion with violence and memory is the main topic of this article, which discusses the hypothesis that religion and memory are two dimensions of life that are closely intertwined in the construction and consolidation of peace as well as in division and violence. Religion and memory connect the past with the present and thereby form a path to the future.

Western secularized society holds a view of religion that is basically connected with violence. Such an instrumental understanding of religion makes a holistic confrontation with reality more difficult, especially when it comes to the issue of violence. Subsequently this conditions the identity of individuals and groups. The solution is found in a kinetic approach, which among other things permits the existence of the victim of violence and his or her confession. In this way, religion and memory heal the pain of past violence, and they, through their dynamic, move toward surpassing the ingrained and narrow patterns of thinking and acting.

Key words: religion, memory, kinetic memory, violence, dualism, secularism

Odgovor na vprašanje, kakšna je vloga religije v globalizirani družbi in kako je religija povezana z nasiljem, je v veliki meri odvisen od definicije religije. Scott R. Appleby (2000, 8) zagovarja zelo splošno definicijo, po kateri je religija človekov

odgovor na stvarnost, ki jo zaznava kot sveto. Najstarejša odkritja človeške zgodovine potrjujejo, da so ljudje v odnosu do svetega vedno znova iskali vir upanja in tolažbe, odgovore na življenjska vprašanja, povezana s smislom bivanja oziroma smrtjo, s človekovo omejenostjo v neizmernem vesolju in s preseganjem tostranskosti prek odpiranja v onstranskost.

Prav tako pa zgodovina vse do današnjih dni priča, da je religija lahko tudi povod za nasprotovanje, grožnje, nasilje in vojne (Balkan, Palestina, Šrilanka). Absurdno bi bilo, če bi pojmovanje religije skrčili le na njene kreativne sile in na kulturni prispevek ali pa jo presojali samo po militantnih, radikalnih, fundamentalističnih dejanjih pripadnikov posamezne religije. V obeh primerih govorimo o skrčenem in pristranskem pojmovanju religije. V našem prispevku bomo odprli vprašanje glede mita o nasilju religije in se osredotočili na preseganje tega mita s povezavo religije in dinamičnega spomina.

1. Mit o nasilju religije in dualistično pojmovanje sveta

V zahodnem sekulariziranem liberalnem svetu se je globoko ukoreninil mit o verskem nasilju, ki temelji na tezi, da je religija s svojo brezčasno in nadkulturno razsežnostjo nekaj, kar je že po naravi povezano z neracionalnim, nasilnim in represivnim (Cavanaugh 2009, 3). Ta mit je nekakšno nadaljevanje teorije sekularizacije, ki je močno zaznamovala drugo polovico preteklega stoletja in zagovarjala tezo o nesmislu in nepotrebnosti religije, češ da bo razvoj znanosti razvozlat nejasnosti, demokracija z načeli svobodnega izražanja bo nadomestila verske dogme, tehnologija in ekonomska rast pa bosta odpravili revščino in bolezni. Zagovorniki te teorije danes presenečeno ugotavljajo, da od tovrstnih zgodovinskih, socioloških in filozofskih teorij ni ostalo nič. »Domneva, da živimo v sekulariziranem svetu, je napačna. Svet je danes /.../ tako močno religiozen, kot je bil, v nekaterih predelih pa še bolj, kot je bil.« (Berger 1999, 2) Tako kakor Bog še ni umrl, tudi teorija sekularizacije ostaja pri življenju, tokrat v obliki mita o verskem nasilju. Navzočnost tega mita se kaže tudi v tem, da si sekularizirana posvetna liberalna oblast v svoji »nevtралnosti« prisvaja pravico do reguliranja vsega, kar je povezano z religioznim, v želji, da bi omejila in zatrla nasilje, pri tem pa pozablja, da ista posvetna liberalna sekularizirana oblast prav tako sproža in širi nasilje (Cavanaugh 2009, 3).

Mit o verskem nasilju utrjuje v zahodnem sekulariziranem svetu svojevrsten občutek enkratnosti in moči. Nastanki tega mita segajo v religije antične Mezopotamije in Egipta, ki so temeljile na verovanju v kozmično bitko med transcendentnim dobrim in zlom. To verovanje v boj med dobrim in zlom, med božanskim redom in kaosom, je dodatno utemeljil Zaratustra s svojimi apokaliptičnimi spisi v 6. stoletju pr. Kr. To je tudi čas pisanja starozaveznih knjig, ki vnašajo nov kozmološki in religiozni pogled na celotno stvarnost. Ta stvarnost se oddaljuje od načel dualizma oziroma spopadanja med dobrim in zlom. Judovstvo, prek njega pa krščanstvo in islam temeljijo na duhovnosti in na verski praksi starih Izraelcev oziroma na tradiciji, prepojeni z religijo, ki izraža nekaj edinstvenega in veličastnega:

celotni kozmos temelji na enem principu, princip zla se ne izenači s principom dobrega, satan je podvržen Bogu, celotno stvarstvo je odrešeno, se pravi: rešeno oklepa zla. Kljub moči krščanstva in islama dualistični pogled na celotno stvarstvo do današnjih dni ni popolnoma izginil. V tem smislu Harold J. Ellens (2004, 4) trdi, da se metafora o dualizmu oziroma vojskovanju božanstva dobrega in zla do današnjih dni prepleta z naukom o Bogu, ki daruje svojega Sina. Ta dva religiozna pogleda na stvarnost sestavljata v zahodnem svetu enega temeljnih arhetipov, ki do današnjih dni sooblikuje zgodovino zahodnih kultur in njihov pogled na stvarnost in postavlja mesto religije v dvoumen položaj. Ellens trdi, da glavni psihosocialni in politični izzivi moderne in postmoderne kulture izvirajo iz apokaliptičnih pogledov, ki temeljijo na dvoumnosti religije.

Pojmovanje stvarnosti na načelih dualizma vodi v shizofreno dojemanje realnosti, od tega pa so odvisne tako podzavestne razsežnosti zahodne kulture kakor tudi posameznikovo iskanje smisla. Računalniške igre, polne nasilja, moderna popularna literatura in glasba, filmi z nepremagljivimi junaki, verniki, ki zagovarjajo fundamentalistična načela verskega življenja – vse to je izraz shizofrenega dojemanja stvarnosti in apokaliptičnega vzorca razmišljanja, ki temelji na podzavestni metafori o boju med dobrim in zlom. Kozmično dobro in transcendentno zlo bijeta boj na življenje in smrt v politiki, v mednarodnih odnosih, pri razumevanju družbenih vrednot in v srcu vsakega posameznika.

Pogled na svet, ki zlu pripisuje kozmične razsežnosti in vnaša dualistična načela v dojemanje stvarnosti, ne prenese kritičnega pretresa, trdi Ellens, saj ne premore dokazov o kozmičnih razsežnostih zla ali o bojevanju med Bogom in satanom. To resda še ne pomeni, da zlo ni stalni spremljevalec zgodovine posameznika ali celotnega človeštva. Naravne katastrofe, epidemije, rakasta obolenja, nenadne smrti nas vedno znova opominjajo, da živimo ujeti v svetu, ki presega naše sposobnosti dojemanja in delovanja. Ne glede na čas in prostor v človekovi naravi vedno obstaja tudi sposobnost razdiralnega delovanja, ki temelji na zlonamernosti, na neprimernih ali slabih informacijah, na nezadostnem ali neučinkovitem prizadevanju, na pomanjkanju volje ali sposobnosti, da bi delovali drugače. To še niso dokazi o kozmičnih razsežnostih zla, ampak so izrazi človekovega iskanja smisla in duhovnosti v svetu, ki je prepojen z ranljivostjo in s trpljenjem. Z drugimi besedami, človek se nenehno sooča z izzivi, ki jih lahko zaobjame samo Bog v svoji neizmernosti, medtem ko ostaja človekova sposobnost, odgovoriti nanje, omejena.

Dojemanje stvarnosti na načelih dualizma lahko vodi do svojevrstnega interpretiranja vloge religije v modernem svetu. Religija je vir tolažbe, opogumljanja in novega upanja, lahko pa se spremeni tudi v vir dvoumnosti in poraja občutek nemoči, ki se v skrajnih primerih spremeni v čaščenje, izkoriščanje in legalizacijo nasilja. Ob nemočnem soočanju s trpljenjem in zlom se v verniku utrjuje prepričanje, da se mora aktivno vključiti in sodelovati v boju med dobrim in zlom, med Bogom in satanom. Po tej logiki se je vernik dolžan postaviti na stran božjega in se z vsemi možnimi sredstvi bojevati za dokončno zmago Boga in dobrega nad zlom, tudi za ceno nasilja, preganjanja, pobijanja in terorističnih dejanj.

Skupni imenovalac takšnega verskega delovanja, ki ga lahko najdemo pri kristjanih, Judih, muslimanih in pri članih drugih religij in ki vodi v nespoštovanje, izločanje, zatiranje in preganjanje drugače verujočih in mislečih, je želja po dokončni rešitvi. Ta želja sega veliko globlje od trenutnih sporov in razkorakov med posamezniki, skupinami, narodi in religijami, kakor vsak dan zaznavamo v sredstvih družbenega obveščanja. Želja po dokončni rešitvi je izraz najglobljega človekovega hrepenenja, podzavestne potrebe, duševnega obupa, družbenopolitične želje po katarzičnem prerojenju posameznika in po končanju kozmične bitke med Bogom in satanom, med dobrim in zlom (Ellens 2004, 7).

Razumevanje religije kot sredstva za dokončno zmago nad silami zla ostaja problematično v svetu, ki si prizadeva za združevanje, povezovanje in globalizacijo v najširšem pomenu besede. Za mirno življenje, ki temelji na sožitju posameznikov in narodov, zahodne družbe potrebujejo takšno pojmovanje religije, ki ne bo povod za razhajanje (Bosna, Severna Irska, Palestina), ampak pomoč pri soočanju s stvarnostjo. Tu nam je lahko prav v veliko pomoč pojmovanje religije kot sile, ki omogoča in utrjuje realen stik s stvarnostjo, povezanost s svetim, to pa človeka osvobaja, preoblikuje, povezuje in združuje z drugimi ljudmi in postavlja skupne cilje, smernice in vrednote.

2. Vloga spomina in njegova prepletenost z religijo

»21. stoletje kot stoletje Boga« je vodilna misel avtorjev knjige *God's Century*, ki temelji na dveh tezah: 1. na svetovni ravni se je v zadnjih štiridesetih letih vpliv religije na politiko močno povečal; 2. vpliv religije na politiko je odvisen od temeljnih predstav, ki jih ima posamezna verska skupnost o avtoriteti politike in o vprašanju pravičnosti. Kot posledica tega prepletenost religije s politiko vodi do verskih dejanj, ki lahko v imenu pravičnosti netijo in zagovarjajo nasilje ali pa utrjujejo povezanost in mir (Toft 2011, 9–10).

Kakšna bo vloga religije v moderni družbi in kakšen bo odnos med religijo in neverskimi vzvodi moči, je v veliki meri odvisno od dinamike spomina posameznika, verske skupnosti in celotne civilne družbe. »Spomin je ohranjanje domačega v oceanu sprememb; predstavlja povezanost med samostojnimi in navidežno povezanimi dogodki v neskončnem toku včasih kaotičnega dogajanja. V odsotnosti spomina bi bil ves svet neprestano videti kot nekaj novega, čeprav pomen novega ne bi imel nobenega smisla.« (Waites 1997, 19)

Spomin je tista kategorija, ki nam sledi in nas hkrati oblikuje na vsakem koraku življenja. Omogoča nam, da iščemo in odkrivamo smisel življenja. To je temelj, na katerem stoji in raste identiteta posameznika, naroda, institucije in religije (Pinches 2006). Pomanjkljiv spomin je prva tarča za vsakogar, ki želi napasti in ogroziti našo avtoriteto, kredibilnost in sposobnosti. Okrnjen ali zanikan spomin, v skrajnih primerih izguba spomina, vse to nujno vodi v spreminjanje ali celo izgubo identitete posameznika, družine, družbe, verske skupnosti in naroda. Sistematič-

no izločanje, zanikanje, spreminjanje in ideološke interpretacije zgodovinskih dejstev so najbolj tipični načini, ki jih uporabljajo totalitarni politični režimi za utrjevanje oblasti. Zato je tudi logično, da sredstva družbenega obveščanja in vzgoja ostajajo najmočnejši vzvodi njihove moči. Vprašanje spomina zadeva tudi znanstveno raziskovanje, ki kljub svoji navidezni objektivnosti in znanstveni nepristranosti vedno temelji na svobodni izbiri podatkov, dejstev in odkritij, vse to je odsev znanstvenikove večje ali manjše pristranosti in identitete, ki pa je ponovno povezana s spominom (Waites 1997, 3–4).

Čeprav nas spomin vsepovsod obdaja in bistveno določa našo identiteto na osebni in na kolektivni ravni, je prav spomin tisti, kateremu fenomenološke, socialne, znanstvene in primerjalne študije religije, pa tudi druge družboslovne vede posvečajo najmanj pozornosti (Stier 2006, 2). Rojstva in delovanja Evropske unije, denimo, danes ni mogoče celostno dojeti brez spominov na pretekle dogodke. V tem smislu pomeni Evropska unija veliko več kakor ekonomske prednosti in druge ugodnosti, ki jih prinaša življenje v združeni Evropi (Bottici 2013, 2–3). Tudi katoliška Cerkev je poklicana, da v iskanju svoje identitete in poslanstva nenehno goji spomin na božjo navzočnost v stvarstvu od samega začetka stvarjenja, spomin na stvarjenje človeka, na njegov padec in odrešenje po Kristusu. To je pogoj, na katerem sloni identiteta Cerkve (Janez Pavel II 2005, 148–50).

Razlog za nezanemanje oziroma izključitev spomina iz religioznih študij vidi Eric Sharpe (1986, 308) v tem, da te študije temeljijo: 1. na znanstvenem pristopu, kakor sta ga utemeljila Émile Durkheim in Mircea Eliade s svojimi razlagami o družbenih in časovnih razsežnostih ritualov, ki gradijo kolektivno identiteto; 2. na raziskovanju zgodovine religij in na primerjanju religioznih fenomenov. Kot posledica tega se prvi pristop osredotoča na sedanost, drugi pa poudarja pomen oddaljene preteklosti. Premalo raziskano ostaja vprašanje povezanosti preteklosti s sedanostjo, to pa omogoča spomin.

Religija in spomin sta tesno povezani razsežnosti, ki se dotikata tistih globin človekovega življenja, v katerih se postavljajo in rešujejo največje dileme vsakega posameznika ali naroda. Religiozna govorica in spomin imata v sebi tolikšen potencial, da lahko pripomoreta h graditvi mostov, k spreobračanju, k celjenju duševnih ran, k odločanju za svetniška dejanja tudi za ceno mučeniške smrti in k povezovanju tostranskosti z onstranskostjo. Zato ni presenetljivo, da so najbolj nasilni družbeni konflikti večkrat povezani prav z religijo oziroma prepletenostjo religije in politike, ki pomenita dva alternativna vira moči, nenehno tekmujoča za prevlado (Har in Busuttil 2005, 7). Verski in politični voditelji lahko hitro podležejo skušnjavi, da prepletenost religije s politiko zlorabijo za doseg nacionalnih ali drugih pristranskih ciljev. V ta namen oblikujejo takšno religiozno govorico, ki vsebuje močan koktajl strastnih prepričanj, zvestobe, identifikacije. Pri tem ima odločilno vlogo spomin, saj selektivno ali ideološko ohranjanje vezi s preteklostjo postane sredstvo za opravičevanje in zagovarjanje nasilja v sedanosti, ki v teh primerih postane zelo radikalno, saj temelji na najglobljih razsežnostih človekovega življenja. Tako preroška moč religije kakor neodvisna sila in nepristranski kritik političnega delovanja postanejo žrtve nacionalnih ali drugih manevrov (Appleby

2000, 18). To dejstvo je še posebno pomembno za razumevanje zgodovine zadnjih desetletij; sooča nas z vprašanjem naraščajočega verskega ekstremizma v Evropi in drugje po svetu, ko je religija zlorabljena za dosego nereligioznih ciljev.

Prepletenost religije s spominom ni nekaj abstraktnega, ampak nekaj, kar se dogaja v točno določenih zgodovinskih okoliščinah in prostoru. Nemogoče si je predstavljati judovstvo brez gore Sinaj in Jeruzalema, ali krščanstvo brez Betlehe-
ma in Golgote, ali islam brez Meke in Medine, ali budizem brez Bodh Gaya in Sar-
natha. Ti kraji so postali sveti kraji, povezani z rojstvom neke religije. Podobno ima
vsak narod za svete in pomembne kraje, gore, mesta in stavbe, povezane z življe-
njem tistega naroda. Spomeniki in druga obeležja na teh krajih nas opozarjajo na
pomembne dogodke, še posebno na tiste, ki izkazujejo identiteto naroda. Ti kraji
so veliko več kakor le zgodovinska mesta, zanimiva za arheologe in za zgodovinar-
je. To so mesta, na katerih se utrjuje zavest religije ali naroda, tam se rojeva kul-
tura, išče smisel, pišejo pripovedi in zgodbe o življenju in identiteti religije, posa-
meznika ali naroda. »... zgodbe se lahko definirajo kot diskurzi z jasnim zapored-
jem, ki povezuje dogodke na način, smiselni za določeno občinstvo. Tako omogo-
čajo vpogled na svet in/ali izkušnjo sveta.« (Rodriguez 2007, 7) Prek zgodb, mitov,
pripovedi, ritualov, komemoracij in pričevanj se preteklost, sedanjost in prihodnost
povezujejo v celoto. Na svetih krajih se spomin v svojem zgodovinskem, političnem
in družbenem kontekstu prenaša od posameznika do posameznika in iz generaci-
je v generacijo.

Razmišljanje o pomenu spomina in o njegovi globinski prepletenosti z religijo,
z nasiljem in z razumevanjem prostora odpira več vprašanj: 1. Česa se spominjati?
2. Na kakšen način se spominjati? 3. Kakšen je pomen tega spominjanja za seda-
njost? (Stier 2006, 8). Pomen spomina, ki se izraža v komemoraciji nasilnih verskih
konfrontacij, je, na primer, popolnoma drugačen od komemorativnih in spomin-
skih dejanj, s katerimi manjšina izraža svoje trpljenje ob spominu na preteklost,
predstavljeno enostransko, pristransko in izključujoče. Tovrstni spomini iz prete-
klosti lahko hitro postanejo povod za razhajanja v sedanjosti oziroma vir moči za
delovanje manjšine, ki se bori proti večini. Tudi kadar se komemorativne aktivno-
sti ujemajo s prevladujočo politično naravnostjo, se lahko vnamajo prepiri o
kriterijih, na katerih temelji izbira spominov in njihova interpretacija. Zgodovina
Slovenije zadnjih petindvajset let nam ponuja vrsto primerov selektivnega spomi-
njanja in ohranjanja samo natančno določenih trenutkov zgodovine. To je feno-
men, ki ga Sarah Nutall in Carli Coetzee (Climo 2002, 21) imenujeta žrtvovanje
spomina, to pa dolgoročno ne pripomore k sožitju in povezovanju, ampak ohranja
pri življenju sile razdvajanja.

Odgovor na zgoraj zastavljena vprašanja presega moč in vpliv tistih, ki so v tem
trenutku na oblasti in imajo danes v rokah škarje in platno za oblikovanje zgodo-
vinskega dogajanja. Prav tako razmišljanje o spominu presega razmišljanja v okvi-
ru politične filozofije, demokratičnega odločanja, politične teologije, fenomeno-
loške analize, zgodovine, še najbolj pa ideološke razlage. Tudi razlage, ki zagovar-
jajo načelo tolerance v duhu liberalizma in pluralnosti religij, kultur, filozofskih in
verskih resnic, na koncu privedejo do omejenega dojemanja resnice. V tem smislu

Thaddeus J. Kozinski (2010, xxi) trdi, da Rawlsova politična teorija o prekrivajočih se soglasjih ali Maritainovo razmišljanje o demokratični ustavni listini, pa tudi MacIntyrov zagovarjanje konfesionalnega soglasja ne morejo izraziti in zagovarjati tako koherentnega in trdnega političnega modela, ki bi lahko postal sprejemljiv moralni temelj, na katerem bi stala moderna pluralna zahodna družba.

Najboljše vodilo pri iskanju odgovorov na navedena tri vprašanja ostaja tisto, ki nam omogoča transcendentalni in univerzalni pogled oziroma dojemanje resnice v vsej njeni razsežnosti. Teza, da iskanje resnice lahko škodi javnemu dobremu in mirnemu sožitju, ne vzdrži resnega premisleka, saj velja prav nasprotno. Samo poglobljeno iskanje resnice je tisto, kar gradi in omogoča javno dobro, saj le resnica lahko odpravi nasprotovanja v družbi. Pri iskanju resnice pa igrata prav religija in spomin zelo pomembno vlogo.

3. Kinetični spomin kot odsev odgovornosti do drugega

V prvem poglavju smo prišli do sklepa, da bistvo religije presega mit o neločljivi povezanosti religije z nasiljem. V drugem poglavju smo raziskovali prepletenost spomina in religije, od tega pa sta v bistvu odvisna tako naša identiteta kakor tudi razmišljanje o povezanosti med religijo in nasiljem. Odprto ostaja vprašanje, kaj, kako in zakaj se spominjati, ko govorimo o razmisleku o povezanosti religije z nasiljem.

Edith Wyschogrod se v svoji knjigi *An Ethics of Remembering* sprašuje, kakšna je etična odgovornost zgodovinarja v dobi, ki jo zaznamujejo množični poboji in *hyperreality* oziroma nesposobnost zavestnega razločevanja med resničnostjo in simulacijo resničnosti. Odgovor na to vprašanje lahko najde heterološki zgodovinar, to je zgodovinar, ki se zaveda, da nikoli ne bo mogel popolnoma obnoviti preteklosti, kljub temu pa v sebi čuti moralni imperativ, da spregovori v imenu tistih, ki so ostali brez glasu ali obraza. »Biti zgodovinar pomeni sprejeti usodo zavrženega zaljubljenca – pisati, fotografirati, filmati, snemati, arhivirati in simulirati preteklost ne kot nekakšno banko spominov, ampak v zavezanosti obljubi pokojnim, da bo pripovedoval resnico o preteklosti.« (Wyschogrod 1998, xi) Pri posredovanju resnice zgodovinar doživlja napetost med svojo obljubo pokojnim in svojim pojmovanjem pravičnosti. Wyschogrod na tem mestu sklene, da zgodovinarjeva naloga ni določanje, kaj bi bilo pravilno ali kaj je dobro ali kakšne bi bile lahko posledice nekega dejanja; njegova naloga je, zavedati se, da je tam še nekdo drug. Njegov obstoj me obvezuje, da se odrečem svojemu kot edino zveličavnemu in sprejemem odgovornost do njega. Ob zgodovinski rekonstrukciji preteklega pomeni to dejstvo za zgodovinarja moralno dilemo, ali je pripravljen odkriti oziroma sprejeti resnico.

Zgodovinarjeva moralna dilema v Wyschogrodovem razmišljanju je tudi naša dilema v procesu spominjanja. Zgodovinarjeva rekonstrukcija zgodovine pomeni nekaj dinamičnega, nikoli končanega, nekaj polnega presenetljivih odkritij, to pa

je mogoče samo, če zgodovinar ostaja odprt za zgodbo oziroma resnico drugega. Podobna moralna dilema se postavlja v našem procesu spominjanja in razmišljanja o povezanosti religije z nasiljem. Da je religijo mogoče zlorabiti in povezati z nasiljem, je zgodovinsko dejstvo. Za nas je pomembno vprašanje, ali smo pripravljeni odkriti in prisluhniti zgodbi drugega, ki je v tem primeru nosilec trpljenja zaradi verskega nasilja. Priznanje njegovega obstaja in sprejemanje odgovornosti do njega je tedaj moralni izziv, ki postavlja pred nas vprašanje, kako globoko smo pripravljeni stopiti v dinamiko spominjanja. Drugi je tukaj lahko žrtev verskega nasilja tako v sedanjosti kakor v preteklosti, bodisi na fizični, psihološki ali duhovni ravni, drugače verujoči, neverujoči, tisti, ki izziva naš način verovanja, tisti, ki je bil utišan, lahko je narava, celo stvarstvo, končno Bog sam. Prvi pogoj, da drugi lahko spregovori, je naša pripravljenost, priznati njegov obstoj in poslušati njegovo zgodbo; to je lahko zelo boleč proces, povezan s spreminjanjem našega razumevanja resnice in z ohranjanjem spominov.

Priznavanje obstoja drugega in njegove zgodbe ni nekaj statičnega, torej nekaj, kar bi bilo mogoče dojeti v vsej polnosti enkrat za vselej. Nasprotno, naš spomin in razmišljanje o zgodovini naj bo nekaj gibljivega (kinetičnega), nekaj, kar v tem primeru pomeni dinamično, aktivno razmišljanje, podoživljanje, rekonstrukcijo preteklega, prepleteno s kritičnim pristopom do že znanega, pa naj bo to religija, ali spomin, ali celotno stvarstvo, ali Bog. Kinetični pristop pri obravnavanju povezanosti med religijo in nasiljem nas opogumlja, da se pri razmišljanju ne omejimo zgolj na razlage, zakaj so stvari takšne, kakor mi mislimo, da so, ampak da razširimo razmišljanje z vprašanji, na kaj ali koga pri vsem tem pozabljamo oziroma česa se v procesu spominjanja ne zavedamo. Spomin, religija, stvarnost, Bog, ljudje, zgodovina so nekaj živega, spreminjajočega se, kakor gibljive slike, nekaj, kar se v odnosu do nas nenehno spreminja in oblikuje svojo identiteto. Prav zato je potrebno, da religijske študije presežejo statične podobe o religiji in se osredotočijo na podobe, ki se spreminjajo in vključujejo dinamiko časa, sprememb in gibanja (Capps 1995, 339; 343–4).

Edini možni trenutek, v katerem se lahko spominjamo, je »tukaj in sedaj«. Spomini živijo samo v sedanjosti. Kot posledica tega je sedanjost edini možni miselni okvir, v katerem se preteklost povezuje s sedanjostjo, s tem pa tudi oblikuje pogled v prihodnost. Povezanost teh treh časovnih razsežnosti je tudi temelj za duhovno življenje posameznika in verske ustanove, ki se vedno uresničuje samo »tukaj in sedaj«. V tem smislu je sedanji čas priložnost, ki je vedno povezana z neko določeno ceno, Alfred Gell (1992, 217; 322–5) jo imenuje oportunitetni strošek. Ta strošek se navezujejo na dejstvo, da so naše predstave in zamisli o realnem svetu vedno tudi predstave o svetu, ki bi bil lahko drugačen od tistega, kar si mi v tem trenutku predstavljamo o njem. Svet je, kakor je, mi pa mislimo, da bi bil lahko drugačen, ali pa je drugačen od tega, kar si mi v tem trenutku mislimo o njem. Razkorak med stvarnostjo in našimi podobami o stvarnosti se kaže tudi v sporu med našimi spomini in stvarnostjo, pri tem pa nas spor vedno nekaj stane. Spominjanje preteklih dogodkov je povezano z mislijo, da bi bili ti dogodki lahko drugačni. Poleg tega ima že sam izbor spominov neko ceno, saj ohranjanje posameznih

spominov iz preteklosti nujno vključuje tudi izločitev in pozabo drugih spominov. Zato Gell predlaga, da se naše raziskovanje preteklosti najprej osredotoči na kriterije, na katerih temeljijo naši spomini, in na podoživljanje preteklosti prek ritualov, komemoracij in slovesnosti. Od teh kriterijev oziroma od naše analize teh kriterijev sta odvisni naše zaznavanje in oblikovanje časa v sedanjosti, s tem pa tudi našega pogleda na prihodnost. Izbira in analiza kriterijev spominjanja, pa tudi poustvarjanje preteklosti v sedanjosti in oblikovanje kolektive zavesti so vedno nekaj dinamičnega, spreminjajočega se, nekaj, kar je povezano z najglobljimi duhovnimi razsežnostmi človekovega življenja, v katerih se posameznik sooča z vprašanji o smislu življenja. Ti kriteriji so vpeti tudi v miselne okvire, ki jih sestavljajo miti, zgodbe o preteklosti, kolektivna zavest, tradicija, rituali, etične in filozofske razprave o odgovornosti in o restituciji, čustvene izpovedi preganjanih in preganjalcev, institucionalna nestrinjanja in praktični izzivi o vsebini spominjanja. To je okvir, v katerem se vedno znova odpirajo vedno nova vprašanja, izzivalna tako za spomin kakor za religijo.

Ostaja še vprašanje, zakaj se spominjati. Spomini na žrtve, na njihovo smrt, na prelito kri, na grobove, izrazi žalovanja, pohodi ali romanja, čaščenje posmrtnih ostankov, razmišljanja o apokaliptičnem, vse to so izrazi človekove stiske in nemoči, s katerima se sooča ob misli na preteklo in na sedanje nasilje. Ta stiska se ne poleže s preprostim potlačenjem spominov ali z oblikovanjem statičnih podob preteklosti. Ti spomini so nekaj dinamičnega in kličejo po ritualih, po obeležju zgodovinskih krajev, po spoštljivem izražanju, po procesu žalovanja in po podoživljanju bolečine preteklosti v sedanjosti. Povezovanje preteklosti s sedanjostjo nam omogoča in dovoljuje, da se zavedamo svoje krhke realnosti, ki vedno znova lahko postane prizorišče novega trpljenja in nasilja.

Prav zato so pomembni zgodovinski arhivi, saj pomenijo tisto mesto, na katerem zasebni spomini in dokumenti postajajo javni spomin. Zgodovinski arhivi so izraz nasprotovanja nesmiselnemu trpljenju in protest proti skušnjavi, da bi bili mrtvi preprosto skrčeni na anonimne statistične podatke, trdi Edward T. Linenthal v svojem razmišljanju *Grozljiva geografija spominjanja* (Stier 2006, 236). Zgodovinski arhivi so privilegirani prostor, na katerem je pisanje zgodovine omogočeno ne samo zmagovalcem, ampak tudi nevtralnimi raziskovalcem, ki prinašajo na dan boleče dejstvo, da po vsaki uporabi nasilja ostanejo samo žrtve in poraženci (Erzar 2014).

Na podoben način kakor arhivi naj bodo privilegirani, obeleženi in primerno zavarovani kraji trpljenja, nasilja, konfrontacij, saj pomenijo ne samo nekaj grozljivega iz preteklosti, ampak tudi nekaj svetega za sedanjost. To so kraji, ki naj postanejo kraji združevanja, povezovanja, prečiščevanja, duhovne rasti, ustvarjanja boljše prihodnosti. Jonathan Webber (Stier 2006, 237–8) v svojem razmišljanju izraža nerazumevanje do tistih, ki si prizadevajo, da bi odstranili verske simbole s krajev trpljenja, kakor je na primer Auschwitz. Ali naj religija zapusti enega najbolj dramatičnih izzivov našega časa, da bi našli smisel v tem, kar je nerazumljivo? Res je, da je Auschwitz kraj trpljenja Judov in kristjanov, ki so bili poslani v smrt zaradi svojega verskega prepričanja. Nikakor pa ta kraj danes ne sme postati kraj lo-

čevanja zaradi verskih simbolov in religije. Auschwitz je kraj, ki živi, se razvija, vključuje in združuje bogastvo različnih izročil, ne pa prostor, ki bi se že izčrpal v iskanju odgovorov na vprašanja, ki si jih sam zastavlja.

Povezanost med religijo in spomini lahko postane tista moč, ki nas dela bolj človeške, nam odpira pogled v prihodnost, nam omogoča, da totranskost in minljivost povezujemo z onstranskostjo in z večnostjo. Kadar je bila religija povod za dehumanizacijo in je versko sporočilo postalo opravičilo za nasilje, je potrebna rehumanizacija, s katero lahko religija s svojo zmožnostjo osmišljanja, prečiščevanja in zdravljenja spominov postane dejavnik povezovanja.

Vsi trije procesi – humanizacija, dehumanizacija in rehumanizacija – so odvisni ne samo od odločitev oblastnikov, ampak tudi od volje vsakega posameznika in od njegove pripravljenosti, vstopiti v proces spominjanja. Ne nazadnje je posameznik tisti, ki se odloči, ali bo kot aktivni pripadnik neke religije ali družbe s svojimi dejanji v sedanjosti stopil v dinamiko spomina. Njegov pristop je lahko nasilen, selektiven in »raztresen«. Lahko je bolešno lojalni travmi ali katastrofi, pri tem pa se konstituira njegova posttravmatična identiteta, ki je tako še veliko bolj odvisna od nasilja nad sabo in nad drugimi. Lahko pa se odloči tudi za pristop, ki odpira možnost osvobajanja, zdravljenja in očiščevanja, kot posledica tega pa bo morda dosežena sprava. Prav sprava pa vključuje vidike na novo odkritega spoštovanja samega sebe in drugega, pa tudi usmiljenja, sočutja in solidarnosti.

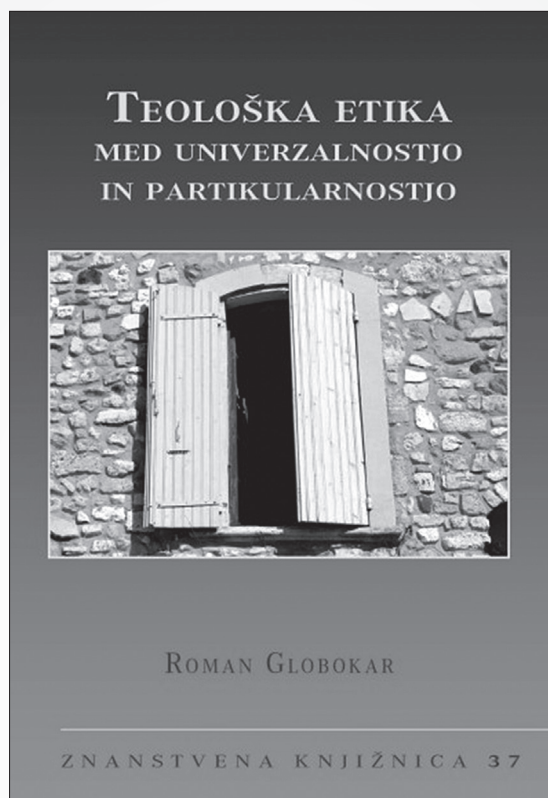
V Sloveniji že leta opažamo, da se ne znamo spominjati in da ne zmoremo okrepiti spomina. To pomeni, da ne vemo, kako v sedanjosti predelati preteklost na nov način, tako da nas bo ta predelava osvobodila. Edini prostor in edini trenutek, v katerem lahko spomin živi, je tukaj in sedaj. Ozdravljeni spomin je zdravilec; telesno povezuje z duševnim in z duhovnim. Ranjeni spomin zadaja nove rane in ustvarja nove žrtve.

4. Sklep

Latinska beseda za spomin *recordare* pomeni »znova dati svoje srce«. Dati srce temu, kar pojmuje kot sveto oziroma kar nas dela svete. Spominjanje je torej v svojem jedru lahko nekaj zelo duhovnega, religioznega in moralnega. S te perspektive religija, spomin in naš odnos do nasilja niso nekaj, s čimer bi mogli živeti zgolj na teoretični ravni. Njihova moč odseva v vsakodnevem življenju kot način bivanja na različnih ravneh osmišljanja, graditve osebnih in širših družbenih odnosov in prizadevanj za večjo humanizacijo. Prav cilj večjega počlovečevanja pa je hkrati tudi vznemirljiva točka preverjanja pristnosti sleherne duhovnosti in religioznosti.

Reference

- Appleby, R. Scott.** 2000. *The Ambivalence of the Sacred*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Berger, Peter.** 1999. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, DC: Eerdmans/Ethics and Public Policy Center.
- Bottici, Chiara, in Benoît Challand.** 2013. *Imagining Europe: Myth, Memory and Identity*. New York: Cambridge University Press.
- Capps, H. Walter.** 1995. *Religious Studies: The Making of a Discipline*. Minneapolis: Fortress Press.
- Cavanaugh, T. William.** 2009. *The Myth of Religious Violence*. Oxford: Oxford University Press.
- Climo, Jacob, in Maria Cattell.** 2002. *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*. Walnut Creek: Atamira Press.
- Ellens J. Harold.** 2004. *The Destructive Power of religion: violence in Judaism, Christianity, and Islam*. Zv. 1. Westport: Praeger Publishers.
- Erzar, Tomaž.** 2014. Proces očiščenja v času miru nikoli ne zastane. *Časnik*, 7. 5. <http://www.casnik.si/index.php/2014/05/07/proces-oci-sčenja-v-casu-miru-nikoli-ne-zastane/> (pridobljeno 12. 6. 2014).
- Gell, Alfred.** 1992. *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Oxford: Berg.
- Har, Gerrie Ter, in James Busuttil.** 2005. *Bridge or Barrier: Religion, Violence and Visions for Peace*. Leiden, Boston: Brill.
- John Paul II.** 2005. *Memory and Identity*. New York: Rizzoli.
- Kozinski, J. Thaddeus.** 2010. *The Political Problem of Religious Pluralism*. Lanham: Lexington Books.
- Pinches, R. Charles.** 2006. *A Gathering of Memories*. Michigan: BrazosPress.
- Rodriguez, Jeannete, in Ted Fortier.** 2007. *Cultural Memory: Resistance, Faith, and Identity*. Austin: University of Texas Press.
- Sharpe, J. Eric.** 1986. *Comparative Religion: A History*. 2. izdaja. La Salle: Open Court.
- Stier, O. Baruch, in Shawn Landres.** 2006. *Religion, Violence, Memory, and Place*. Bloomington: Indiana University Press.
- Toft, Monica Duffy, Daniel Philpott, Timothy S. Shah.** *God's Century: Resurgent Religion and Global Politics*. New York, London: W. W. Norton & Company.
- Waite, A. Elizabeth.** 1997. *Memory Quest: Trauma and the Search for Personal History*. New York: W. W. Norton & Company, Inc.



Roman Globokar
Teološka etika med univerzalnostjo in partikularnostjo

Gre za prvo celovito monografijo v slovenskem jeziku s področja teološke etike po 2. vatikanskem koncilu. Zavest o nujnosti etičnega diskruza je tudi znotraj naše družbe čedalje večja in tudi teologija se želi dejavno vključiti v razmišljanje, kaj je dobro za človeka kot posameznika, za človeško družbo in za celotno stvarstvo. Monografija predstavlja velik prispevek tako k opredelitvi etične metodologije kot tudi k uvajanju izrazoslovja na tem področju. Vsebina knjige je na ravni zadnjih dognanj na tem področju v svetovnem merilu.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 272 str. ISBN 978-961-6844-29-1. 14 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Mari Jože Osredkar

Jan Assmann: monoteizem in nasilje

Povzetek: Prispevek je razdeljen na dva dela. V prvem delu predstavljamo razvoj teze o povezanosti monoteizma in jezika nasilja pri enem največjih egiptologov in religiologov našega časa, Janu Assmannu. Od trditve, da religijsko nasilje izhaja iz monoteističnega ekskluzivizma, ki prevladuje v njegovih prvih delih, pride Assmann do sklepa, da je za nasilje v religijah kriv fundamentalizem kot izraz politike. V kratki knjigi *Nasilje in monoteizem* naredi Assmann korak naprej. Zdi se, kakor da želi povedati: v preteklih knjigah ni bil pravilno razumljen, zato sedaj nekoliko bolj natančno pojasnjuje svoje trditve. Sedaj trdi, da religijsko nasilje nima povezave z verovanjem, temveč s politiko. Jan Assmann ne vidi vira nasilja v monoteizmu kot takšnem, temveč v tendenci po izključitvi pluralnosti. To pa se imenuje fundamentalizem, ki pomeni regresijo. Monoteizem s prehodom iz izključevalnosti v vključevalnost zagotavlja nenasilje. V drugem delu predstavljamo, kako je katoliška Cerkev na zadnjem koncilu, pred petdesetimi leti, v svojem nauku prestopila v vključevalnost monoteizma, ki se izraža v jeziku dialoga.

Ključne besede: Jan Assmann, monoteizem, jezik nasilja, jezik dialoga

Abstract: **Jan Assmann: monotheism and violence**

The article first examines the relationship between monotheism and the language of violence in the writings of one of the foremost egyptologists and religiologists of our time, Jan Assmann, who initially argues that religious violence results from monotheistic exclusivism, a theme that predominates in his first works. Assmann then concludes that the reason for violence in religions can be found in fundamentalism. In his short book *Violence and Monotheism*, he chooses to clarify his position on this symbiotic relationship. Maintaining that critics had not properly understood the full import of his ideas, he decides to hone his arguments. He now argues that religious violence is not connected with profession of faith *per se* but rather with politics. Assmann no longer finds the source of violence in monotheism as such but rather in its tendency to exclude pluralism, which is fundamentalism, which in turn is regression, according to the author. Through transition from exclusivity to inclusivity monotheism, in fact, promotes non-violence. In the second part the article discusses how the Catholic Church since the Second Vatican Council 50 years ago changed its doctrine to inclusive monotheism that has its manifestation in the language of dialogue.

Key words: Jan Assmann, monotheism, language of violence, language of dialogue

Ob vseh nasilnih dogodkih, za katere slišimo, da jih povzročajo talibani ali drugi fundamentalisti po vsem svetu, se človeku postavlja vprašanje, ki se zdi temeljno: Ali je nasilje povezano z religijo? Oziroma: ker so ta nasilna dejanja pogosto povezana s pripadniki monoteizmov, se lahko vprašamo: Ali je v »genskem zapisu« monoteizma zapisano nasilje, ki nauk o ljubezni in bratstvu med ljudmi spreminja v sovraštvo in nestrpnost? V zgodovini in danes so bile tri monoteistične religije velikokrat vpletene v nasilje in tudi pobudnice nasilja. Vprašanje, ki se ob tem dejstvu rojeva, je upravičenost prepoznavanja nasilja kot sestavnih del monoteističnih religij. Tudi vse več mislecev – tako v tujini kakor tudi v Sloveniji – se zaustavlja ob vprašanju povezanosti nasilja z monoteizmom. Omenimo samo nekatere: David Lochhead, Jonathan Kirsch, Erik Hornung, Iztok Simoniti, predvsem pa Jan Assmann, na katerega se bomo osredotočili v naši razpravi.

Jan Assmann je nemški egiptolog, ki kot profesor na univerzi v Heidelbergu raziskuje zgodovino religij. Na poseben način se loteva vprašanja nastanka monoteizma in skuša odgovoriti, v kolikšni meri so monoteistične religije povezane z nasiljem, bolj natančno povedano, sprašuje se, v kolikšni meri je monoteizem povezan z jezikom nasilja. Saj sam pravi, da se »z vso dolžno skrbnostjo in občutljivostjo loteva biblijskega jezika nasilja, in sicer z refleksijo, ki ni teološka, temveč kulturno-znanstvena, zgodovinska« (Assmann 2008b, 14), in poudarja: »Ne sprašujem, zakaj je bil monoteizem uveljavljen s tolikšnim nasiljem, temveč: zakaj njegovo uveljavitev predstavljajo in nanjo spominjajo v jeziku nasilja. Problem, ki ga jemljem za iztočnico, ni nasilje, temveč jezik nasilja, so prizori pokolov, kaznovanj, prelivanja krvi, izgoni, prisilne ločitve mešanih zakonov in tako dalje, s katerimi monoteizem v hebrejski Bibliji prikazuje zgodovino svojega nastanka in svoje uveljavitve.« (15) Naš avtor torej ne raziskuje nasilja v religijah, temveč se posveča jeziku nasilja v religijah oziroma v svetih spisih monoteističnih religij.

V naši predstavitvi se opiramo na dve njegovi deli: *Violence et monothéisme*, na francoski prevod v nemščini napisane Assmannove knjige *Nasilje in monoteizem*, drugo pa je članek *Monoteizem in jezik nasilja*, objavljen v zborniku *Religija in nasilje*, ki sta ga uredila Iztok Simoniti in Peter Kovačič Peršin. Z referencami se bomo nekoliko dotaknili tudi drugih Assmannovih del: *Moses The Egyptian, Of God and Gods in The Mosaic Distinction: Israel, Egypte, and the Invention of Paganism*. V razpravi pa nam bodo poleg teh del v pomoč tudi knjige *L'invention du monothéisme* avtorja Jeana Solerja, *The violent legacy of monotheism* avtorice Regine M. Schwartz, *One true God* Rodneya Starka, *Le mythe de la violence religieuse*, francoski prevod *Mita o religijskem nasilju* avtorja Williama Cavanaugha in *The Puppet and the Dwarf*, angleško delo slovenskega filozofa Slavoj Žižka. V roke pa bomo vzeli tudi knjigo *Lastni Bog* Ulricha Becka.

Naš metodološki pristop bo zgrajen tudi na raziskavi svetih tekstov, na katerih temelji verovanje treh monoteističnih religij, in to z vidika spodbujanja k nasilju. Sistematično bomo pregledali nekatere judovske krščanske in islamske svete tekste in iz njih izluščili vsebine, ki govorijo o nasilju.

Izvirnost našega prispevka je prepoznavna v razlagah vsebin, ki govorijo o nasilju

ali nenasilju. Ugotovili bomo, koliko je vpletenost monoteističnih religij v nasilje povezana tudi z »zgrešenimi« razlagami. Prav tako se bomo miselno soočili s tezo, da sta vera v enega Boga in izključevanje drugih bogov temeljni razlog za monoteistično nasilje. V ospredju našega obravnavanja bo torej misel Jana Assmanna, ki jo bomo nadgradili z refleksijo o sodobnem inkluzivnem katoliškem monoteizmu.

1. Različni modeli nasilja

Jan Assmann (2009) v delu *Nasilje in monoteizem* najprej razlikuje šest vrst nasilja. Na prvo mesto postavi »čisto nasilje«. To vrsto nasilja avtor imenuje tudi čustveno nasilje (20), ker temelji na jezi, na ljubosumju in na strahu. Te tri strasti se izražajo s konkurenčnostjo ali ljubosumjem, ki je temelj za Kajnov uboj Abela (1 Mz 4,1–16). Avtor vidi izvor nasilja predvsem v strahu, ki ga z izgovorom »pravične, legitimne obrambe« danes mnogi pravno opravičujejo in nasilje zaradi strahu tudi politično podpirajo (npr. zagovarjanje ameriške vojaške intervencije v Iraku).

Proti čistemu nasilju se zoperstavi »kultura nasilja«, ki jo Assmann razdeli v pet podvrst nasilja. Relativno blizu čistemu nasilju je »nasilje v socialnih odnosih«. To je nasilje, ki ga izvajajo starši nad otroki, soprogi nad svojimi ženami, delodajalci nad delavci ... Ta vrsta nasilja se ne izraža le s čustvi, kot čisto nasilje, temveč ima kulturne oblike vzgoje in discipline. Druga podvrsta kulturnega nasilja je »pravno nasilje«, ki ima za cilj, odpraviti čisto nasilje. To pa dosega s pravnimi merili in z razlikovanjem, kaj je zakonito in kaj ni zakonito. Vsako nezakonito nasilje je kaznovano. Zato pa zakon tudi uporablja nasilja. Zakon brez nasilja bi bil brez učinka. Res pa je, da uporablja zakon nasilje v korist tistih, ki so bili žrtve nasilja. Vsekakor pa se pravno nasilje distancira od čustev. Sodnik in birič ne potrebuje jeze za obsodbo in eksekucijo.

Assmann v nadaljevanju razlikuje med pravnim nasiljem in »nasiljem države«, ki temelji na razlikovanju med prijateljem in sovražnikom. Država izvaja nasilje nad notranjimi in nad zunanjimi sovražniki. Tipičen zgled takšnega nasilja je nasilje, kakršno so doživljali v državah s komunistično vlado, ki so potrebovale (razrednega) sovražnika za svoje delovanje. Četrta oblika kulturnega nasilja je »obredno nasilje«, ki se izraža v dveh zgledih: darovanje in iniciacija. Biblični monoteizem je resda prepovedal žrtvovanje ljudi, je pa ohranil žrtvovanje živali vse do uničenja drugega templja. Krščanstvo pa je odpravilo tudi darovanje živali. Lahko bi rekli, da je monoteizem odpravil obredno nasilje. Peto obliko kulturnega nasilja Assmann imenuje religijsko nasilje, ki ga opredeljuje kot nasilje po božji volji (Assmann 2009, 20–34).

2. Nasilje po božji volji

Assmann je v začetnem obdobju svojega raziskovanja postavil tezo, da je jezik nasilja nastopil z monoteizmom, čeprav je marsikje zapisal, da ga v podobi

obrednega nasilja najdemo v vseh politeizmih. Naš religiolog trdi, da v bistvu religijsko nasilje temelji na razlikovanju med prijateljem in sovražnikom v religijskem smislu, torej je naperjeno proti božjim sovražnikom, predvsem pa proti drugim bogovom. V Bibliji, predvsem v Stari zavezi, pogosto naletimo na jezik nasilja. Toda razlikovati moramo človeško nasilje od nasilja, ki ga zahteva Bog sam. Že na prvih straneh Biblije beremo o bratomoru: Kajn ubije Abela in s tem pokaže svojo nasilno naravo. Toda Assmann se zaustavlja pri svetopisemskih odlomkih, v katerih Bog naravnost zapoveduje nasilje, zaradi »ljubosumja do drugih bogov«. Enega najbolj ilustrativnih odlomkov, v katerih Bog zapoveduje nasilje, najdemo v 5. Mojzesovi knjigi, 13. poglavje, vrstice 7–12: »Če te tvoj brat, sin tvoje matere, ali tvoj sin ali hči ali žena tvojega naročja, ali prijatelj, ki je kakor tvoja duša, na skrivaj zapeljuje in pravi: »Pojdimo in služimo drugim bogovom,« ki jih niste poznali ne ti ne tvoji očetje, izmed bogov ljudstev, ki so okoli vas, najsi bodo blizu ali daleč od tebe, od enega do drugega konca zemlje, ne vdajaj se mu in ne poslušaj ga! Naj se ne smili tvojemu očesu, ne prizanašaj mu in ne skrivaj ga, temveč ga neizprosno ubij! Tvoja roka naj se ob usmrtitvi prva vzdigne proti njemu, potem pa roke vsega ljudstva. Pobji ga s kamenjem, da bo umrl, ker te je skušal odvrniti od Gospoda, tvojega Boga, ki te je izpeljal iz Egipta, iz hiše sužnosti. Ves Izrael naj to sliši in se boji, da nihče v tvoji sredi ne bo več storil kakšne tako hudobne stvari.«

Podobno kakor v Bibliji, ki vsebuje judovsko-krščansko božje razodetje, lahko najdemo tudi v islamskem razodetju zapoved boja proti tistim, ki se upirajo nemu in edinemu Bogu. Kratek pregled verzov iz Korana nam daje temelj za oblikovanje nauka o džihadu –sveti vojni. Prvi verz, ki ga najdemo v 190. vrstici druge sure v Koranu in vernike spodbuja k nasilju, je bil napisal v Medini: »Na Alahovi poti se bojujte proti tistim, ki se bojujejo proti vam.« (II:190)

Prerok Mohamed se je po objavi tega verza boril proti vsem, ki so mu nasprotovali. Temu pa so sledili drugi verzi, na primer 216. vrstica druge sure Korana: »Predpisano vam je bojevanje, čeprav ga ne marate. To, česar ne marate, je morda dobro za vas; kar ljubite, je morda vaša poguba. Alah ve, česar vi ne veste.« (II:216) Ključni verz, ki je zapečatil naročilo o sveti vojni, pa najdemo v 29. vrstici devete sure v islamski sveti knjigi: »Bojujte se proti onim, ki ne verujejo v Boga in v Poslednji dan in ne prepovedujejo tistega, kar je prepovedal Bog in njegov Prerok in niso vdani resnični veri – izmed tistih, ki so sprejeli Knjigo, – dokler ne pristanejo in iz roke izplačajo davek in so ponižni.« (IX:29)

Assmann v svojem prvem obdobju izpostavlja, da je ljubosumje enega Boga do drugih bogov temelj monoteizma. Srž problema, pravi Assmann, ni enost Boga, temveč zavrnitev drugih bogov, nepravih bogov, prepovedanih bogov. Primere najde v vseh treh monoteizmov.

Tako beremo že v 2. Mojzesovi knjigi, 34. poglavje, 14. vrstica: »Kajti drugega boga ne smeš moliti; saj se Jahve imenuje »ljubosumen«; ljubosumen Bog je.«

Tudi Koran govori o Alahovem ljubosumju: »Alah je, razen Njega ni boga. Živi je in Večen! Dremež ga ne prevzema in ne sen. Njegovo je vse, kar je na nebu in na Zemlji. Kdo je ta, ki bi se pri Njem zavzemal, razen z Njegovim dovoljenjem? On

ve, kaj je pred ljudmi, in ve, kaj je za ljudmi, a ljudje od njegovega znanja vedo le toliko, kolikor On želi. Njegov prestol so nebesa in zemljo obsega in Njemu njih čuvanje ne preseda. On je najvišji, On je veličasten!» (II:255)

V svojem utemeljevanju je religiolog uporabil celo citiranja novozaveznega apostola Pavla, ki v pismu Korinčanom piše: »Glede jedil, ki se žrtvujejo malikom, vemo tole: v svetu ni nobenega malika in nobenega boga ni, razen enega. Če pa tako imenovani bogovi na nebu ali na zemlji obstajajo – in res obstaja veliko bogov in gospodov –, je vendar za nas en Bog, Oče, iz katerega je vse, mi pa zanj, in en Gospod Jezus Kristus, po katerem je vse in mi po njem.« (1 Kor 8,6)

Na temelju teh besedil Assmann v svojem prvem obdobju poudarja, da je monoteizem ekskluziven in izključuje druge bogove, to pa pomeni, da monoteistična religija zahteva od svojih vernikov popolno zvestobo in čaščenje samo enega Boga. Naš religiolog iz tega dejstva izpeljuje tezo o monoteističnem nasilju. Z njim se strinja tudi Ulrich Beck, ko v knjigi *Lastni Bog* poleg religijskega univerzalizma obravnava tudi nevarnost religijskega nasilja, ki se tudi po njegovi trditvi razvije iz religijskega ekskluzivizma (2009, 74). John Collins v razpravi *The Bible and the legitimization of violence* pravi, »da nasilje ni edini model delovanja v Bibliji, vendar pa ni naključna ali obrobna prвина, ki bi jo lahko spregledali«. Tudi on svojo tezo utemeljuje z religijskim izključevanjem (2003, 19). Še bolj pa so se te Assmannove teze o monoteističnem nasilju oprijeli nekateri avtorji zbornika *Religija in nasilje*, ki sta ga uredila Iztok Simoniti in Peter Kovačič Peršin.

3. Monolatrija in jezik nasilja

Kakor pri večini mislecev lahko tudi pri Assmannu sledimo razvoju njegovi misli in enako tezo o religijskem nasilju. Jan Assmann je bil izzvan z zgoraj omenjenimi vprašanji, zato je razširil področje svoje specializacije (egiptologija) in se posvetil raziskovanju vzrokov za jezik nasilja v svetih knjigah.

Njegovo prvo spoznanje, ki ga predstavlja v *Moses The Egyptian* in v *Of God and Gods*, predvsem pa v *The Mosaic Distinction: Israel, Egypte, and the Invention of Paganism*, je torej teza, da je biblični monoteizem bolj kakor »iznajditelj« enega Boga le začetnik »religijskega ekskluzivizma«, torej verskega izključevanja. Antične religije se namreč niso ponašale s tem, da so »edine prave« religije. Prvotna Assmannova teza zagovarja misel, da nastopi to prepričanje z Mojzesovim razlikovanjem med resničnim in nepravim bogom. Po tej prvotni Assmannovi teoriji je to razlikovanje iz judovstva prešlo v krščanstvo in ga prav tako najdemo v islamu.

Po našem mnenju je bila ta Assmannova trditev mogoča zato, ker ni upošteval postopnega prehoda judovskega verovanja iz politeizma prek monolatrije¹ v monoteizem. Izpustil je obdobje monolatrije, ki nam daje bistvene elemente za logični odgovor na vprašanje, v kakšni povezavi sta si monoteizem in nasilje. Tezo o

¹ Monolatrija je verovanje v več bogov, a čaščenje enega samega Boga.

judovski monolatriji najdemo predstavljano v delu *L'invention du monothéisme*. Avtor te knjige, Jean Soler, trdi, da Mojzes ni začetnik monoteizma, temveč pospeševalec monolatrije narodnega Boga Jahveja. Monoteizem naj bi, po Solerjevem mnenju, v judovski religiji nastopil mnogo pozneje, zaradi babilonske sužnosti in zaradi političnega in vojaškega poraza. Logična posledica tega poraza bi bila, da je Jahve manjši od perzijskih bogov, da jim je podložen. Da bi se temu izognili, so začeli verovati, da obstaja samo en Bog (Soler 2002, 87). Iz suženjstva so se vrnili v Jeruzalem leta 538 pr. Kr., leto pozneje so začeli graditi drugi jeruzalemski tempelj. Vrnili so se prenovljeni, ponižni, predvsem pa kot monoteisti. Odpovedali so se narodnemu Bogu v korist univerzalnega Boga. Ko ponovno pozidajo tempelj, začnejo tudi z redakcijo svetih spisov, ki so marsikje govorili o bogovih v množini. To se je zgodilo v prehodu iz 6. v 5. stoletje pr. Kr. Ko so spise prepisovali, so, kjer je bilo omenjenih več bogov, napisali, da je en Bog. Zgodila se je tako imenovana monoteistična redakcija (duhovniški vir), ki je sledila monoteistični revoluciji.

Skratka, Jahvejevo ljubosumje in hkrati jezik nasilja v svetih tekstih je bilo mogoče zaradi navzočnosti drugih bogov. Ko pa je judovstvo sprejelo absolutno vero v enega in edinega Boga, ni bilo več vzroka za ljubosumje. Jezik nasilja, ki ga najdemo na mnogih mestih judovskih svetih tekstov oziroma v Stari zavezi Svetega pisma, odseva obdobje judovskega verovanja, ki ga imenujemo monolatrija, katere začetnik je Mojzes. Čim bolj pa se verovanje zasidra v prepričanju, da ni nobenih drugih bogov, tem manj jezika nasilja srečamo v božjem razodetju.

4. Za nasilje ni krivo monoteistično verovanje

Do spoznanja, da jezik nasilja ni zapisan v »genih« monoteizma, pride Assmann v drugem delu knjige *Nasilje in monoteizem*, prav tako pa je njegovo »novo« spoznanje predstavljeno v članku *Monoteizem in jezik nasilja*. Ključnega pomena za razvoj v Assmannovem učenju je opredelitev monoteizma. Ta nemški religiolog najprej razlikuje dve vrsti monoteizmov: inkluzivnega in ekskluzivnega. Prvega oriše s trditvijo: »Vsi bogovi so Eno,« drugega pa s formulacijo: »Nobenih drugih bogov, razen Boga.« V inkluzivnem monoteizmu Assmann vidi korak naprej v evoluciji politeizma, v ekskluzivnem monoteizmu pa prepozna revolucijo proti politeizmu. Pokazati hoče, da zgolj ekskluzivni monoteizem uporablja jezik nasilja (Assmann 2009, 15). Assmannov ekskluzivni monoteizem lahko enačimo z zgoraj omenjeno monolatrijo, o kateri govori Jean Soler. Monolatrija pa je prehodno obdobje iz politeizma v monoteizem – po Assmannovo – v inkluzivni monoteizem.

Assmann se opre na katoliškega strokovnjaka za Staro zavezo, Othmarja Keela, in na njegove raziskave in razloži, da jezik nasilja, ki ga uporablja ekskluzivni monoteizem, nima religioznega, temveč politični razlog. Kot poznavalec egiptovske religije se močno nagiba k odgovoru, da hebrejska teološka izključevalnost, na kateri vsi gradijo idejo o povezanosti monoteizma z nasiljem, temelji na orientalskem despotizmu, predvsem na egiptovskem in na asirskem. Podobno kakor vsemogočni kralj

zahteva od svojih podložnikov popolno podrejenost in zvestobo, tako tudi Bog od Izraelcev zahteva podobno držo. Ko so Hebrejci zapustili Egipt – hišo sužnosti –, so v edinem Bogu in v njegovi postavi, ki so jo takoj zatem prejeli, prepoznali svojega novega Gospoda (Assmann 2008b, 17). Assmannovo spoznanje oziroma njegova končna teza, ki jo najdemo enako napisano v knjigi *Monoteizem in nasilje* kakor tudi v članku *Monoteizem in jezik nasilja*, se glasi: »V tem položaju je pomembno, da si razjasnimo, da nasilje ni zapisano v monoteizmu kot neizogibna posledica. Zakaj bi moralo biti razlikovanje med pravim in napačnim nasilno? Jezik nasilja izvira iz političnega pritiska, izpod katerega nas hoče monoteizem ravno osvoboditi. Sodi v revolucionarno retoriko spreobrnitve, radikalne preobrazbe in odvrnitve, kulturnega skoka iz starega k novemu ...« (Assmann 2009, 165; 2008b, 29)

S tem Assmannovim sklepom se strinja tudi Slavoj Žižek, slovenski filozof, ki je v svoji angleški knjigi *Lutka in škrat (The puppet and the Dwarf)* zapisal: »Nadalje, ali ni tako imenovano izključevalno monoteistično nasilje skrivoma politeistično? Ali fanatično sovraštvo do verujočih v drugega boga ne priča v korist temu, da monoteist skrivoma meni, da se ne bojuje zgolj zoper napačno verujoče, ampak je njegov boj, boj proti drugim bogovom, boj njegovega Boga zoper »napačne bogove«, ki pa obstajajo? Tak monoteizem je izključujoč, mora biti izključujoč do ostalih bogov. Iz tega razloga so pravi monoteisti tolerantni: zanje ostali niso predmet sovraštva, ampak preprosto ljudje, ki čeravno niso razsvetljeni s pravilnim prepričanjem, pa si vseeno zaslužijo spoštovanje, saj niso zlobni.« (Žižek 2003, 26)

Priznavati možnost, da tudi drugi imajo in poznajo resnico, predpostavlja, priznavati samo eksistenco drugih in sprejemati druge kot partnerje v odnosu, pomeni, drugemu, ki je različen od mene, dati pravico, da obstaja. To je dobesedno nasprotje absolutnemu (to, kar ni vezano ali povezano z ničimer). Monoteizem torej je ali pa mora postati to, kar izraža pojem religije – religare –: povezovati, ustvarjati vezi ali kar izraža pojem relativnosti – relatio –: povezan z vsem mogočim.

5. Katoliški vključevalni monoteizem

Zgodovina nas uči, kako težko so monoteizmi v svoj nauk vključili »relativnost«. Pravzaprav moramo reči, da sta judovstvo in krščanstvo potrebovali veliko časa, preden jima je to uspelo. Islam pa tega koraka še ni naredil. Talmud priznava, da so tudi pogani lahko »pravični«. Drugi vatikanski cerkveni zbor je po dolgih stoletjih enoumnega razlaganja formule »Zunaj Cerkve ni zveličanja!« (*Extra ecclesiam nulla salus*) v katoliški nauk vključil možnost odrešenja tistih, ki niso člani katoliške Cerkve. Medreligijski dialog in ekumenizem sta iz katoliškega nauka naredila pravi inkluzivni monoteizem.

Vključitev katoliške Cerkve v ekumensko gibanje in v medreligijski dialog je bila omogočena z razvojem katoliškega nauka o odrešenju oziroma z novo razlago načela *Extra ecclesiam nulla salus*. Od cerkvenih očetov Origena in sv. Ciprijana, ki sta delovala v 3. stoletju po Kr., pa vse do drugega vatikanskega cerkvenega zbora

se je omenjeno načelo razlagalo v dobesednem pomenu: samo člani Cerkve, torej krščeni v katoliški Cerkvi, imajo možnost odrešenja, to je večnega življenja po smrti. Kdor ni v Cerkvi, torej tudi nekatoliški kristjani, drugoverci in neverni, nima nobene možnosti za vstop v nebesa po smrti. Lahko si predstavljamo, da katoliška stran s takšnim oznanilom na ustnicah ni imela nobene možnosti za uspeh v ekumenskem in medverskem zbliževanju. Kako bi se lahko enakopravno pogovarjali s katoliško Cerkvijo, če jim je pa ta že vnaprej povedala, da je ona nekaj več oziroma da se lahko zveličajo samo njeni člani, za vse druge vernike pa so nebeška vrata zaprta? Kako bi se lahko pogovarjali s Cerkvami, ki so jih v preteklosti izobčali?

Koncilski očetje so na podlagi tega dokumenta postavili temelje medverskega dialoga, ki ga najdemo v Dogmatični konstituciji o Cerkvi. Brez dvoma je to temeljni dokument za razumevanje koncilskega nauka o odrešenju in hkrati za ekumenizem in medverski dialog. Kot referenco so ga uporabili naslednji dokumenti: Odlok o ekumenizmu, Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu, Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev in Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve. Zaustavili se bomo pri 16. členu Dogmatične konstitucije o Cerkvi.

Na podlagi trditve, da tudi v nekatoliških krščanskih Cerkvah in v nekrščanskih religijah obstajajo prvine resnice, pove 16. člen Dogmatične konstitucije o Cerkvi, da »so na različne načine naravnani na božje ljudstvo tisti, ki evangelija še niso sprejeli, ker Odrešenik hoče, da bi se vsi ljudje zveličali« (C 16) in v nadaljevanju za merilo odrešenja (ki je bilo do koncila izključno pripadnost Cerkvi) postavi človekovo vest: »Tisti namreč, ki brez lastne krivde ne poznajo Kristusovega evangelija in njegove Cerkve, a iščejo Boga z iskrenim srcem in skušajo pod vplivom milosti v dejanjih spolnjevati njegovo voljo, kakor jo spoznavajo po glasu vesti, morejo doseči večno zveličanje.« (C 16) Ko je rimskokatoliška Cerkev priznala možnost odrešenja za ljudi, ki niso njeni člani, je omogočila enakopraven dialog z drugimi verstvi, v katerih odkriva »žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi« (N 2). Cerkevno učiteljstvo nikakor ne uči, da imajo druge religije v lasti polno resnico, priznava pa jim žarek Resnice, ki razsvetljuje vse ljudi! Cerkev od tedaj v drugih verstvih išče to, kar nas povezuje, in ne poudarja tega, kar nas razdvaja. Spodbuja tudi vse, naj se trudijo za medsebojno razumevanje. Cerkev po letu 1965 začne dialog z laično družbo, z drugimi krščanskimi Cerkvami in z nekrščanskimi religijami. Zato – kakor smo napisali zgoraj – Dogmatična konstitucija o Cerkvi bolj kakor o pripadnosti Cerkvi govori o tem, da je lahko odrešen vsak človek, ki se trudi delati dobro, kakor to spozna po glasu vesti. Takšen človek na neki način namreč že živi v občestvu s Cerkvijo. Ekleziologija pripadnosti preide v ekleziologijo občestva. Prvič v zgodovini katoliško učiteljstvo izrecno prizna, da Bog deluje tudi v nekrščanskih religijah in »ne zame-ta ničesar od tistega, kar je v teh verstvih resničnega in svetega« (N 2).

6. Sklep

V skladu z naukom drugega vatikanskega cerkvenega zbora se je Cerkev name-nila, da ne bo več oznanjala sama sebe, ampak božje kraljestvo, ki presega

cerkvene meje. To je izrazila v koncilski Izjavi o verski svobodi (lat. *Dignitatis humanae*). Cerkev v sebi še vedno prepoznava vidno znamenje božjega kraljestva, ki pa je širše od njenih institucionalnih meja. Zato stavek »Zunaj Cerkve ni zveličanja« v dokumentih nadomesti stavek, da je »Cerkev potrebna za zveličanje« (C 14, KKC 846). Nekatoličani so torej lahko v božjem kraljestvu, toda Cerkev je neobhodno potrebna, da pričuje za zveličanje. Torej: niso samo katoličani na poti odrešenja, ampak katoličani zagotovo so.

Dialoško oznanjevanje evangelija ni prepričevanje in nagovarjanje k spreobrnjenju v katoliško Cerkev, temveč je oznanjevanje in prepričevanje k vztrajanju v tem, kar je dobro. V dokumentu *Dialog in oznanjevanje*, ki ga je kot spremljevalni tekst enciklike Janeza Pavla II. *Odrešenikovo poslanstvo* izdala dne 19. maja 1999 Kongregacija za evangelizacijo in papeški svet za medverski dialog, lahko v 29. členu beremo: »Z iskrenim uresničevanjem tega, kar je dobro v njihovih religijskih tradicijah, verniki drugih religij pozitivno odgovarjajo na božji klic in prejemajo odrešenje v Jezusu Kristusu, četudi ne izpovedujejo vere vanj in ga ne prepoznajo kot svojega Odrešenika.« Katoličani v religijskih izročilih ne vidijo le človekovega iskanja Boga, temveč tudi božje iskanje človeka, katerega Bog nagovarja na različne načine. V bistvu je preseganje institucionalnih meja Cerkve povezano tudi z vprašanjem verske svobode. Spoštovanje človekovega dostojanstva je namreč pred Bogom prvi pogoj za pravi stik z njim.

Mnoge formulacije v dokumentih katoliške Cerkve pred drugim vatikanskim cerkvenim zborom so bile napisane v »jeziku nasilja«. Klicanje k izobčenju in pogubljenju to dokazujejo. Dokumenti drugega vatikanskega cerkvenega zbora pa so se – zahvala gre medverskemu dialogu in ekumenizmu – jezika nasilja osvobodili.

Kratice

- C** – Dogmatična konstitucija o Cerkvi. V: 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor 1980.
- CS** – Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu. V: 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor 1980.
- E** – Odlok o ekumenizmu. V: 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor 1980.
- M** – Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve. V: 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor 1980.
- N** – Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev. V: 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor 1980.

Reference

- 2. vatikanski vesoljni cerkveni zbor.** 1980. *Koncilski odloki*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Assmann, Jan.** 1996. The Mosaic Distinction: Israel, Egypte, and the Invention of Paganism. *Representations* 56:48–67.
- . 1997. *Moses The Egyptian*. Massachusetts: Harvard University Press.
- . 2008a. *Of God and Gods*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- . 2008b. Monoteizem in jezik nasilja. V: Simoniti, Iztok, in Peter Kovačič Peršin, ur. *Religija in nasilje*. Ljubljana: FDV in Revija 2000, 12–29.
- . 2009. *Violence et monothéisme*. Montrouge: Bayard.
- Beck, Ulrich.** 2009. *Lastni Bog*. Ljubljana: Claritas.
- Collins, John J.** 2003. The Bible and the legitimization of violence. *JBL* 122, št. 1:3–21.
- Hornung, Erik.** 1999. *Akhenaten and the Religion of Light*. London: Cornell University.
- Katekizem Katoliške cerkve.** 1993. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca.
- Kirsch, Jonathan.** 2004. *God against gods*. New York: Penguin group.
- Lochhead, David.** 2001. Monotheistic violence. *Buddhist-Christian Studies* 21:3–12.
- Simoniti, Iztok, in Peter Kovačič Peršin, ur.** 2008. *Religija in nasilje*. Ljubljana: FDV in Revija 2000.
- Soler, Jean.** 2002. *L'invention du monothéisme*. Pariz: Edition de Fallois.
- Žižek, Slavoj.** 2003. *The Puppet and the Dwarf*. London: The Mit Press.

Tomaž Eržar

Sposobnost religij za razgradnjo ideologij

Povzetek: V članku primerjamo sestavine ideološkega diskurza in razmišljanja s psihičnimi obrambnimi mehanizmi posameznika in ugotavljamo, da je v jedru ideologije tako imenovano osnovno mišljenje, za katero je značilno, da prek posploševanja in pripisovanja zvrča krivdo na zunanje vzroke in v skrajnosti privede do sovražne drže in nasilja do drugače mislečih. Religije so v svojem bistvu uperjene zoper nasilje nad drugimi in nad samim sabo: vernike učijo živeti v skladu z njihovih notranjim jedrom, ki je dobro in vredno življenja in ki ljudi povezuje med seboj. Toda religije niso povsem osvobodene ideoloških sestavin, zato se lahko sprevržejo v malikovanje, če se odvrnejo od poti, ki vodi od osnovnega mišljenja k izražanju ranljivosti in sočutja in k sprejemanju trpljenja.

Ključne besede: ideologija, osnovno mišljenje, obrambni mehanizmi, malikovanje, izražanje ranljivosti, trpljenje, zavedanje sebe

Abstract: **Religions capable of disintegration of ideologies**

Elements of ideological discourse and thinking are compared with psychological defense mechanisms of individuals. It appears that ideologies in their core make use of the so-called primal thinking, which is characterized by generalization, self-reference, avoidance of responsibility and attribution of guilt to external causes, and may lead to hostile attitude and violence towards others, i.e., towards those who think differently. Religions, on the other hand, teach against violence directed towards either others or self. The faithful should live in accordance with their own inner self, which is inherently good, worth living and open to others. Religions, however, are not exempt from ideological tendencies and may slide toward idolatry if they abandon the path that leads from primal thinking to expression of vulnerability and compassion and acceptance of suffering.

Key words: ideology, primal thinking, defensive mechanism, idolatry, expression of vulnerability, suffering, self awareness

Fenomen oziroma pojem politične ideologije je v zadnjih dveh desetletjih ponovno prebudil zanimanje psihologije, zlasti tistih njenih smeri, ki preučujejo povezanost in soodvisnost kognitivnih in afektivnih plasti človekovega razmišljanja, dojemanja in ravnanja (Jost, Nosek in Gosling 2008, 127). Drugače od tradicional-

nega razumevanja tega pojma v politični teoriji ideologija za psihološki pogled ni vrednostna kategorija, ampak se ne glede na vrednostni predznak uporablja za označevanja poljubnega sistema prepričanj, ki odseva človekovo bolj ali manj iskreno prizadevanje, da bi razumel, osmisli in uredil informacije glede političnega odločanja, pa tudi, da bi si bolj ali manj zavestno pojasnil svet okoli sebe, svoje ravnanje v tem svetu in prizadevanje za spremembo tega sveta (Knight 2006, 625). Da bi premostila ta razkorak med tradicionalno rabo pojma v politični teoriji in novejšimi spoznanji o kognitivnih in motivacijskih ozadjih, socialna psihologija razlikuje med ideološkimi procesi, ki potekajo od zgoraj navzdol (*top-down*) in zadevajo politične stranke, vodenje, propagando ipd., in procesi, ki potekajo od spodaj navzgor (*bottom-up*) in prispevajo k temu, da ljudje izberejo ali se oprimejo te ali one ideologije (Jost, Federico in Napier 2009, 314). Podobno uporabljamo pojem ideologija tudi v tem prispevku: ideologija vsebuje različne strategije govora, dojemanja, vrednotenja, čustvovanja in razmišljanja, v katerih nastopata, se prepoznata in sooblikujeta tako kolektiv kakor posameznik; ideologija ima svojo socialno in diskurzivno zgrajeno obliko, funkcijo in vsebino (mreža političnih prepričanj, drž, vrednot, ki jih elite posredujejo javnosti in posameznikom) in svojo motivacijsko podlago (mreža psiholoških in socialnih potreb, želja in ciljev, ki želijo posameznike), ki bo tudi predmet naše razprave.

1. Ideologija kot osnovno mišljenje

Z vidika vloge, ki jo ima ideologija za posameznika, je pomembno poudariti naslednje poteze ideološkega govora in razmišljanja: prežetost z razmerji moči ali nadvlade, prilaščanje resnice in pravičnosti, sposobnost vodenja in aktiviranja, zaščita pred negotovostjo, strahom in ogroženostjo, opravičevanje statusa quo ali sprememb tega statusa (Mullins 1972). Prav te vsebine v veliki meri odsevajo nezavedne potrebe in motivacije posameznikov, ki se oprimejo vnaprej zgrajenih ideoloških miselnih oziroma interpretativnih konstruktov, da bi ohranili sebe, si pojasnili svet, opravičili svoje ravnanje in ostali povezani s somišljeniki in s svojim socialnim svetom. Že klasična psihoanaliza je pokazala, da vsebujejo ideologije številne bolj ali manj nezavedne in bolj ali manj artikulirane obrambne mehanizme, ki ščitijo posameznika pred neprijetnimi občutki in mislimi in iščejo vzroke za ta občutja v njegovi okolici (Morris 2010, 113–23). To motivacijo v ozadju ideološkega mišljenja in govora so v zadnjem času potrdile tudi številne empirične raziskave povezanosti med osebnostnimi lastnostmi posameznika in njegovimi političnimi izbirami, predsodki in stereotipi (Ozer in Benet-Martinez 2006; Sears in Levy 2003; Thornhill in Fincher 2007; Van Hiel in Mervielde 2004; Weber in Federico 2007).

Avtor kognitivne psihoterapije Aaron Beck je v svoji knjigi o afektivno-kognitivnih komponentah sovraštva izpostavil naslednje značilnosti razmišljanja in govorjenja, ki ju ljudje uporabljamo, kadar smo ogroženi in se branimo: črno-belo poenostavljanje, pretirano posploševanje, samonanašalno razmišljanje, eksternalizacija in pripisovanje drugim, monokavzalno razmišljanje o vzrokih pojavov in minimaliziranje

svojih lastnih pomanjkljivosti (Beck 2000, 71–86). Beck ta tip obrambnega razmišljanja poimenuje osnovno ali primitivno mišljenje (*primal thinking*), to bi lahko prevedli tudi kot spontano mišljenje ali mišljenje brez napora. Ideologija torej, ki je na površini videti kakor racionalen sistem razlag in pojasnitev, s katerim bi se lahko zapletli v diskusijo in dokazovanje, v jedru deluje kot spontani obrambni način govorjenja in mišljenja, ki odvrča krivdo od govorca in jo zvrča na nasprotnika oziroma sovražnika. Glavni del njene privlačnosti torej ne izhaja iz miselnih sestavin ideološkega govora, ampak iz povezave med temi sestavinami in čustvenimi sestavinami, katerih osrednja vloga je poleg povezovanja enako mislečih – to prispeva k zmanjševanju občutka ogroženosti, strahu in izoliranosti – zlasti preusmeritev frustracije in jeze proč od posameznika na zunanje vzroke (Gilbert in Malone 1995, 30).

Kolikor torej ideologija deluje kot spontano obrambno mišljenje ali napad na drugega, s tem zakriva resnične razloge za občutja, ki so v ozadju takšnega mišljenja. Med temi občutki so zagotovo najpomembnejša občutja ogroženosti in strahu, negotovosti in socialne izključenosti, občutek frustriranosti in nemoči, občutek manjvrednosti, neljubljenosti ali osramočenosti (Beck 2000, 82). Kjer se posameznik čuti šibkega in nemočnega ali kjer se čuti napadenega, slej ko prej odgovori z jezo oziroma protinapadom ali pa čaka, da to v njegovo korist stori kdo namesto njega. Kolikor odvrča nevarnost od domačega praga in poskuša tej nevarnosti poiskati preproste vzroke, je ideologija začasno dobra izbira za posameznikovo počutje in občutek zase. Toda kakor vsak obrambni mehanizem, ki se ga posameznik oklene v stiski in ga nato brez pomišljanja uporablja še takrat, ko stiska mine, tudi ideologija dolgoročno ne odpira možnosti, da bi posameznik razvil svoje lastne sposobnosti soočanja s stisko in se povezal s soljudmi na temelju iskrenega priznanja svojih lastnih šibkosti. Prav zato, ker deluje hitro in pod pritiskom, je njeno razmišljanje navadno napačno, pretirano poenostavljeno in izkrivljeno, čustvovanje in delovanje, povezani z njo, pa reaktivni (Cramer 2000, 639). Dolgoročno gledano, je zato ideologija za posameznika slaba izbira: ker jo napaja jeza, ki vodi v samoopravičevalno občutje upravičenosti in pravičnosti, svojih zahtev in izražanja potreb ne postavlja na temelj preverjene resničnosti, ampak na temelj svoje lastne ogroženosti, ta pa je praviloma pretirana ali celo namišljena (Siegel, 2011, 258).

Iz povedanega izhaja, da ideološko razmišljanje in govorjenje »prekrijeta z obližem« človekovo ranjenost in bolečino, a je ne zdravita. Ljudje smo v svojem jedru najbolj ranjeni takrat, kadar čutimo, da to jedro ni vredno ljubezni in naklonjenosti. Takrat se začnemo izogibati svojega jedra in se zadržujemo na njegovem obrobju, ki je bolj varno in ki ga privzamemo za začasno jedro (Siegel, 2011, 195). To začasno jedro med drugim ščiti naše ranjeno jedro tudi s preprečevanjem, da bi se bolečih občutij in vsebin spominjali in zavedali, s tem pa poglobi vrzel med obema jedroma (Howell 2003). Ker se začasno jedro uporablja pretirano pogosto ne samo v zahtevnih socialnih položajih, ampak tudi pri dojemanju in zavedanju sebe, izgublja stik s pravo globino čustvovanja in medosebne pristnosti ter iskrenosti, ki je čedalje bolj nedostopno zaprta v pravem jedru. V življenju te osebe se zato kmalu vzpostavi spirala negativnega čustvovanja, mišljenja in reagiranja, ki se vzdržuje sama in ki tudi sama generira razlage in opravičila za svoj obstoj. Oseba dojema sebe kot

nevredno ljubezni in medosebne bližine, zato to občutje prikrije s pretirano prilagodljivim, posnemovalnim ali kljubovalnim vedenjem, a to v okolici sproži negativne odzive, ki naposled pri osebi okrepijo občutek izoliranosti in neljubljenosti; in ker tudi soljudi doživlja kot nevredne zaupanja in iskrenosti in se do njih vede previdno, nezaupljivo in manipulativno, jo takšno vedenje v očeh soljudi naredi za neiskreno in nevredno zaupanja (Twenge in Baumeister 2005, 37).

2. Pot do srca v religijah

V jedro premišljevanja o človeku in o njegovi povezanosti s soljudmi in s svetom ter z Bogom postavljajo religije človekovo srce. S tem izrazom je mišljeno središče ali jedro človekovega zavedanja sebe in občutka pripadnosti ali predanosti drugemu. Srce je hkrati občutje sebe in odprtost drugemu (Fredrickson 2013, 10). Srce, podobno kakor ljubezen, ki izvira iz srca, ni čustvena reakcija na okoliščine ali dobro počutje, ampak nastopi kot rezultat poti vase oziroma poglobitve v svoje življenje, v njegov smisel in upravičenost. Versko osmišljanje posameznikovega življenja zato nikoli ne nastopa samo kot pojasnjevanje, opravičevanje ali utemeljevanje, ki ga sprožajo nevarne in urgentne okoliščine, ampak kot poziv k odmiku od teh okoliščin in od golega odzivanja nanje, ki naj najde rešitev v poglobitvi v svoj lastni svet doživljanja, mišljenja in čustvovanja (Vaillant 2008, 77).

Sestop iz obrobja, kjer je človek odvisen od okoliščin, v osebno jedro ali srce je zahteven proces vključevanja, ki predpostavlja varno medosebno okolje, osebno motiviranost in odločitev in dolgoročno vztrajanje (Siegel 2011, 71–6). Te poglobitve ideologije večinoma ne poznajo, vsaj ne v polnem pomenu. Res je pa, da tudi ideologije, posnemajoč religije, obljublajo osvoboditev človeka, kakor jo navadno imenujejo, toda med ideološkim dualističnim dojetjem sveta (mi – drugi) in religioznim razlikovanjem med dobrim in zlim je temeljna razlika, saj prvo nagovarja zgolj človekove obrambne drže in občutja, medtem ko drugo nagovarja srce. Ideološki poziv k osvoboditvi ne pozna mehanizmov za vključitev različnih podjeder človekovega zavedanja sebe v osrednje jedro; tudi kadar nagovarja to osrednje jedro, to jedro pojmuje kot nekaj, s čimer lahko človek razpolaga ali kar lahko upravlja, to pa pomeni, da se mu približa in ga nagovarja z obrobja, ne da bi bil kadarkoli v stiku s tem jedrom in z njegovimi vsebinami. Vsebine tega jedra, kakor smo videli, pa so v prvi vrsti vsebine človekovega trpljenja: človek je žrtev krivic, nasilja, lakote, izolacije ali preganjanja; v njem se pogloblja občutek neljubljenosti in zapuščenosti od soljudi in od Boga.

Na drugi strani tudi religije niso imune pred nevarnostjo, da se izognejo stiku z jedrom človekovega trpljenja. Kolikor poskušajo na hitro ugoditi človekovim zahtevam po pravičnosti, ugodju ali varnosti, se religije sprevržejo v malikovanje (Medadors 2006, 2). To je verska drža, ki je skrčena na zahtevo po konkretnem odgovoru Boga na človekovo prošnjo. Malikovanje pomeni nagovor Boga na način, ki Bogu ne dopušča svobode, ampak zahteva najprej razrešitev vernikove stiske. Razrešitev stiske je pred odgovorom. Papež Frančišek takšno približevanje ali molitev k Bogu imenuje »pogojevanje« ali tudi »zahrbtni pogovor«, v katerem Bog ni

dojet kot oseba, ki odgovarja človeku, ampak je predmet izsiljevanja oziroma Malikovanja: navzven se resda kaže kot pobožnost in ponižnost, toda v globini izhaja iz občutka prikrajšanosti, krivice, jeze in nemoči (Bergoglio 2013, 13–4). Bog naj na vernikovo zahtevo stori želeno dejanje oziroma uslugo. Imeti Boga kot malika pomeni, da Bog uresničuje vernikove prošnje na njegovo zahtevo oziroma da vernik sam izprosi ali izsili rešitev po svoji volji oziroma potrebi.

V drži malikovanja se vernik ne pogloblja v jedro svoje osebe, ampak se temu jedru izogiba. Ker ne verjame, da bi lahko bilo njegovo srce potolaženo, ga obda z »začasnimi«, »lažnimi« občutji sebe. Tako rekoč nujna posledica te zamenjave je malikovalski odnos do Boga: kakor je sebe zamenjal z nadomestkom, tako tudi Boga zamenja z nadomestkom. Njegovo srce, pravijo teologi, je zakrknjeno, nedostopno, neobčutljivo ali nepredirno. Malikovalec ne govori več iz srca, ampak z obrobja, iz »začasnega«, »lažnega« občutja sebe, ki deluje kot varuh jedra in si umišlja, da je v stiku z jedrom, da je to jedro samo. Jedro, ki je neljubljeno, naj bi varuh z izsiljeno naklonjenostjo potolažil in mu dal vedeti ali čutiti, da je vendarle uslišano v svoji stiski in torej tudi ljubljeno. Toda jedro je nedostopno in kakor mrtvo; malikovalec ne verjame več, da lahko njegovo srce oživi, zato se obrača v svoji prošnji na nežive stvari in ne več na odnos z Bogom (Beale 2008, 49).

V nasprotju z ubiranjem hitre poti do osebne jedra, srca in občutka ljubljenosti nemalikovalska ali neideološka religija sprejema trpljenje in ga poglobi do občutja bolečine in zapuščenosti. »Prepuščanje, ki vsebuje zaupanje v očetovstvo Boga,« pravi papež Frančišek, »ne osvobodi iz bolečega trpljenja predsmrtne agonije.« (Bergoglio 2013, 68) Pot z obrobja v jedro gre prek sprejemanja neprijetnih in bolečih občutij, tudi občutja neljubljenosti, ki se mu ljudje vedno izogibamo. Ta spust v temo neljubljenosti je ključni del človekovega občutka zase, ključni moment njegovega stika s sabo. Problem za človeka nastane takrat, kadar bi želel ta stik izsiliti, se pravi, užiti polnost veselja, dobrega počutja, dobrega občutka zase in življenja, ne bi prej začutil in sprejel neprijetne in boleče vsebine svojega srca. Prav zato religije opisujejo in predpisujejo vrsto načinov, kako se človek spusti v svoje srce, pri tem pa poudarjajo, da ta pot ne pomeni izogibanja bolečini niti hipne odreditve od vseh stisk, ampak celo pot skozi bolečino in da te poti človek ne more opraviti sam. Pot do svojega lastnega srca tako pomeni: odpreti srce za drugega.

Domnevamo torej, da religije človeku ponujajo model, kako priti do stika s samim seboj oziroma do srca. Pri tem religije opozarjajo, da stik ni način pojasnjevanja sveta, obtoževanja drugih ali opravičevanja sebe, ampak je pot, ki jo človek prehodi zaradi sebe; temu Brené Brown pravi »izražanje lastne ranljivosti« (Brown 2012, 110) in »življenje s celim srcem« (Brown 2010, 2–4). Človek, ki je v svojem jedru ranjen, na tej poti občuti varen in sočuten pogled sočloveka in Boga v svoje jedro in se odpre stiku z njima tako, da tudi sam pogleda vase in spregovori o svoji ranjenosti. Šele takšen govor, govor iz popolne stiske in nemoči, ki se preveša v predanost, poveže podjedra človekovega občutka zase med seboj in daje človeku pečat iskrenosti, pristnosti in celostnosti. Povezanost tako ne nastane zunaj jedra ali na račun nekoga tretjega, ampak na račun iskrene in vzajemne poglobitve v srce: srce je zdaj osvetljeno s svetlobo medsebojnega srečanja, ki potolaži boleči-

no in premaga osamljenost (Siegel, 2010, 260–1). Potencial religij, ki ga moderne ideologije niso vključile v svoje sisteme, izhaja iz te usmerjenosti v srce, v katerem človekova ranjenost hkrati sreča sočloveka in Boga in okusi tolažbo. Pogoji tega srečanja je, da človek ne ostane pasivna žrtev njemu nenaklonjenih okoliščin, ki čaka na zunanjo pomoč, kajti to bi lahko pomenilo, da bo za vedno ostal ujet v diskurz ideološkega opravičevanja, branjenja in napadanja. Nauk religij je, da mora človek narediti vse, kar more, da opusti držo jezne žrtve, spregovori v varnem odnosu o svoji ranjenosti in se odpre dobrem; šele tedaj bo deležen stika in dobrote.

Reference

- Beale, Gregory.** 2008. *We Become What We Worship: A Biblical Theology of Idolatry*. Downers Grove: IVP Academic.
- Beck, Aaron T.** 2000. *Prisoners of Hate: The Cognitive Basis of Anger, Hostility and Violence*. New York: Harper Collins.
- Bergoglio, Jorge Mario.** 2013. *Odprto um, verujoče srce*. Ljubljana: Družina.
- Brown, Brené.** 2010. *The Gifts of Imperfection: Let Go of Who You Think You're Supposed to Be and Embrace Who You Are*. Center City: Hazelden.
- . 2012. *Daring Greatly: How the Courage to Be Vulnerable Transforms the Way We Live, Love, Parent, and Lead*. New York: Gotham—Penguin Books.
- Cramer, Phebe.** 2000. Defense mechanisms in psychology today: Further processes for adaptation. *American Psychologist* 55:637–46.
- Fredrickson, Barbara.** 2013. *Love 2.0: How Our Supreme Emotion Affects Everything We Feel, Think, Do, and Become*. New York: Plume—Penguin Books.
- Gilbert, Daniel T., in Patrick S. Malone.** 1995. The correspondence bias. *Psychological Bulletin* 117:21–38.
- Howell, Elizabeth F.** 2003. Narcissism, a Relational Aspect of Dissociation. *Journal of Trauma and Dissociation* 4:51–71.
- Jost, John T., Brian A. Nosek in Samuel D. Gosling.** 2008. Ideology: its resurgence in social, personality, and political psychology. *Perspectives on Psychological Science* 3:126–36.
- Jost, John T., Christopher M. Federico, and Jaime L. Napier.** 2009. Political Ideology: Its Structure, Functions, and Elective Affinities. *Annual Review of Psychology* 60:307–37.
- Knight, Kathleen.** 2006. Transformations of the Concept of Ideology in the Twentieth Century. *American Political Science Review* 100:619–26.
- Meadors, Edward P.** 2006. *Idolatry and the Hardening of the Heart: A Study in Biblical Theology*. London: T & T Clark.
- Morris, Warren Frederick.** 2010. *Understanding ideology*. Lanham: University Press of America.
- Mullins, Willard A.** 1972. On the Concept of Ideology in Political Science. *The American Political Science Review* 66:498–510.
- Ozer, Daniel J., in Veronica Benet-Martinez.** 2006. Personality and the prediction of consequential outcomes. *Annual Review of Psychology* 57:400–21.
- Sears, David O., in Sheri Levy.** 2003. Childhood and adult political development. V: David Sears, Leonie Huddy in Robert Jervis, ur. *Oxford Handbook of Political Psychology*, 60–109. Oxford: Oxford University Press.
- Siegel, Daniel.** 2011. *Mindsight: The New Science of Personal Transformation*. New York: Bantam Books.
- Thornhill, Randy, in Corey L. Fincher.** 2007. What is the relevance of attachment and life history to political values? *Evolution and Human Behavior* 28:215–22.
- Twenge, Jean M., in Roy F. Baumeister.** 2005. Social Exclusion Increases Aggression and Self-Defeating Behavior while Reducing Intelligent Thought and Prosocial Behavior. V: Dominic Abrams, Michael A. Hogg in Jose Marques, ur. *The social psychology of inclusion and exclusion*, 27–46. New York: Psychology Press.
- Vaillant, Georges.** 2008. *Spiritual Evolution: A Scientific Defense of Faith*. New York: Broadway Books.
- Van Hiel, Alain, in Ivan Mervielde.** 2004. Openness to experience and boundaries in the mind: relationships with cultural and economic conservative beliefs. *Journal of Personality* 72:659–86.
- Weber, Christopher W., in Christopher M. Federico.** 2007. Interpersonal attachment and patterns of ideological belief. *Political Psychology* 28:389–416.

Tadej Strehovec

Slovenski jezik v razkoraku med jezikovno identifikacijo in jezikovnim nemirom

Povzetek: Subverzivna uporaba jezika sodi med načine človeške komunikacije, ki lahko razgrajujejo stare in vzpostavljajo nove družbene realnosti. Katoliška skupnost v Sloveniji je ena od žrtev takšne subverzivne uporabe jezika; To je eden od možnih vzrokov za slabitev katoliške samopodobe in vernosti. Razkrivanje in identifikacija ideološko zaznamovanih pojmov in besednih zvez je nujni pogoj za vzpostavitev novega jezika, ki bo omogočil nevtralizacijo opresivnega jezika in vzpostavitev dialoga. To bo vključevalo in omogočalo razvoj pozitivne samopodobe vseh ljudi, tako verujočih kakor neverujočih.

Ključne besede: jezik, etika, nasilje, politični aktivizem, zloraba jezika, kristjanofobija

Abstract: **The Slovenian language in a split between linguistic identification and linguistic unease**

The subversive use of language is one of the ways for human communication to break down the old and create new social reality. The Catholic community in Slovenia is one of the victims of the subversive use of language, which is one of the possible causes for the weakening of Catholic self-esteem and religiosity. Unmasking and identification of ideologically conditioned concepts and linguistic structures is a necessary requirement for the creation of a new language that would neutralize the oppressive language and establish a true dialog, which would include conditions for the development of a positive self-image of all people, both believers and nonbelievers.

Key words: language, ethics, violence, political activism, abuse of language, christianophobia

Jezik je ena od človeških sposobnosti vsestranskega komuniciranja. Temelji na družbenem dogovoru in na učenju; prek jezika človek izraža svoja čustva, doživetja, spomine in intelektualne sposobnosti. Človek z jezikom ne izraža samega sebe, temveč z besedami soustvarja subjektivno in objektivno resničnost s tem, ko z ustvarjanjem in spreminjanjem pojmov skuša vplivati na okolje, v katerem biva. Slovenski jezik je v zadnjih desetletjih izstopil iz zgolj subjektivne in deskriptivne percepcije jezika in se vključil v obdobje politične uporabe jezika in ideološkega spreminjanja pomena posameznih jezikovnih pojmov in orodij. Zgled takšnega slovenskega političnega in ideološkega jezikovnega vstopa je – na primer – umestitev katoliške skupnosti v kontekst jezika. Vzpostavljane novih jezikovnih paradig ne vpliva samo na družbeno in su-

bjektivno percepcijo katolištva v slovenskem kulturnem jeziku, temveč (p)ostaja orodje za redukcijo kulturne, vzgojne in verske navzočnosti katoličanov v Sloveniji.

1. Krščanstvo, Slovenija in verska pripadnost

Krščanstvo je na področju Slovenije navzoče že vsaj 1700 let. V Sloveniji je preživel preseljevanje narodov, reformacijo, francosko revolucijo in v 20. stoletju vse tri največje ateistične totalitarizme. Krščanstvo tako v protestantski kakor v katoliški obliki je skozi stoletja odločilno vplivalo na slovensko nacionalno identiteto. To še posebno velja za slovenski jezik, literaturo, slikarstvo, visoko šolstvo, gospodarstvo, bančništvo in za politiko (zlasti v 19. in v 20. stoletju). Za krščansko družbeno misel so bile osrednjega pomena ideje pravičnosti in solidarnosti in krepitev tako imenovane narodno-katoliške identitete. Izjemen vpliv krščanstva in znotraj njega katolištva zrcalijo rezultati ljudskih popisov. Tako je bilo v popisu leta 1921 pri nas 96,6 % katoličanov in 2,6 evangeličanov, leta 1931 pa 97,0 % katoličanov in 2,3 evangeličanov ter 0,0 % ateistov (Statistični urad 2003, 69–71). Po drugi svetovni vojni je v Sloveniji nasilno prevzela oblast komunistična partija in nadaljevala svoj boj zoper kristjane, ki so bili ne samo ideološki in politični nasprotnik tedanjega sistema, temveč tudi nasprotnik tako imenovane avantgardne delavsko-sekularne družbe. To se je zelo kmalu pokazalo v popisih, ki so sledili po drugi svetovni vojni. Tako je po popisu leta 1953 katoliška skupnost utrpela skoraj 20 % zmanjšanje števila katoličanov (82,8 % katoličanov in 1,5 % evangeličanov ter 10,3 % ateistov) (Statistični urad 2003, 72–3). Z nastopom demokracije in neodvisnosti Slovenije leta 1991 pa se je z ozirom na rezultate popisa iz leta 1931 za 30 % zmanjšalo število katoličanov (71,6 %, 0,9 evangeličanov, 2,4 % pravoslavni, 4,4 % ateistov, 4,3 % prebivalcev pa ni odgovorilo na vprašanje o verski pripadnosti). Zadnji popis, ki govori o verski pripadnosti, sega v leto 2002: zaznal je še večji upad osebne in institucionalnega krščanstva. Tako se je prebivalstvo na popisu opredelilo v 57,8 % za katoličane, v 0,8 % za evangeličane, v 2,3 % za pravoslavne in v 10,2 % za ateiste, 15,7 % prebivalcev pa na to vprašanje ni odgovorilo. Glede na zadnji predvojni popis se je torej število katoličanov zmanjšalo za celih 42 %. Kakšni trendi so na področju verske pripadnosti sledili po zadnjem popisu, ni znano, saj je bil registrski popis leta 2011 narejen na podlagi obstoječih podatkovnih zbirk državnih organov, v katerih pa ni podatkov o verski pripadnosti prebivalstva. Pri vprašanjih, zakaj je nastopil tolikšen upad religioznosti, je treba upoštevati zunanje, družbene in politične okoliščine, ki so v različnih obdobjih bolj ali manj vplivale na rezultate popisov, pa naj bo to v pozitivni ali negativni smeri.

2. Kateri družbeni in subjektivni razlogi so vplivali na upad verske pripadnosti po drugi svetovni vojni?

V slovenskem katoliškem prostoru je že desetletja mogoče opaziti, da se številčnost katoliške skupnosti manjša. Sistemi tako imenovanega »razkristja-

njevanja« se z nastopom osamosvojitve in demokracije niso ustavili. Nasprotno, po nekaterih podatkih so se celo okrepili, saj naj bi obiskovalo verouk (samo še) približno 60 % osnovnošolskih otrok (Slovenska škofovska konferenca 2013). Razlogi za upad tako imenovane institucionalne vernosti v Sloveniji od leta 1945 dalje so lahko zelo različni in se raztezajo od upada rodnosti in širjenja reproduktivnih ideologij do sekularizacije in izključevanja vere iz javnega prostora. Med temi dejavniki je mogoče identificirati sedem najbolj izrazitih, ki so bolj ali manj neposredno vplivali na družbeni položaj katoliške skupnosti in na samopodobo slovenskega katoličana v času od druge svetovne vojne do danes:

Politični dejavniki (nacionalizacija cerkvenega premoženja, nacionalizacija zasebne lastnine, prepoved poučevanja verouka v javnih šolah, prepoved zasebnih katoliških šol in dobrotelčnih organizacij itd.).

Javna diskvalifikacija in zastraševanje predstavnikov katoliške Cerkve (aretacije in (zunaj)sodni poboji duhovnikov, zažig škofa Antona Vovka itd.).

Kulturni boj, ki se je kazal v prepovedi delovanja katoliških kulturnih društev, v zamolčevanju literarnih del izrazitih katoličanov (npr. pesnik France Balantič), v zamolčevanju katoliške identitete eminentnih predstavnikov kulture (npr. Janez Vajkard Valvazor, Jurij Vega, France Prešeren, Jožef Plečnik itd.) ter v prepovedih in zaplembah katoliškega tiska.

Uvedba »slovenskega apartheida« oziroma slovenske verzije idejne segregacije, ki je temeljila na načrtnem ustvarjanju dveh kategorij prebivalstva: privilegiranih neverujočih (oz. skrito verujočih) pripadnikov in simpatizerjev partije in tako imenovanih drugorazrednih državljanov, ki so bili v večini praktično verujoči katoličani. Tem katoličanom je bilo nemogoče zasesti odgovorna mesta v družbi in v državi in prepovedano delovanje v policiji in v vodstvenih strukturah vojske. S prepovedjo, da bi bili člani Komunistične partije Slovenije tudi aktivni katoliški verniki, je v praksi nastala norma, ki je kristjanom preprečevala vključitev v partijo in kot posledica tega tudi politično (družbeno) delovanje.

Politično, zakonodajno in šolsko normaliziranje in spodbujanje raznovrstnih življenjskih slogov, ki niso v skladu z verskim prepričanjem katoličanov (ločitev, zunajzakonsko bivanje, istospolne skupnosti, kontracepcija, splav, predzakonski in zunajzakonski spolni odnosi itd.). S promoviranjem in normaliziranjem teh slogov so ljudje (tudi kristjani) osvojili življenjske drže, ki so v odnosu do (idealiziranega) verskega sporočila zbujale krivdo in razgrajevale odnos z Bogom, kot posledica vsega tega pa povzročile oddaljenost od Cerkve.

Vzpostavitev takšnih izobraževalnih sistemov, ki so s širjenjem in utrjevanjem predsodkov proti katoliški skupnosti oziroma z namenskim zamolčanjem vloge katoliške skupnosti v narodni zgodovini pospeševali razkristjanjevanje in sekularizacijo naše družbe. Tako je zanimivo: dalj časa ko ljudje preživijo v slovenskih izobraževalno-vzgojnih ustanovah, večja je verjetnost, da se bodo oddaljili od institucionalne vernosti in izgubili svojo vero. Na to kažeta slovenska popisa iz leta 1991 in iz leta 2002, ki izrecno omenjata, da je med visoko izobraženimi za več kakor 30 % manj verujočih ljudi kakor med osnovnošolsko izobraženimi (Statistič-

ni urad Republike Slovenije 2003, 79). Razlogi za takšen rezultat se kažejo v (ustavni) izključitvi verske vzgoje iz javnega šolstva in v odločitvah nekaterih avtorjev učnih programov in pedagogov, ki še vedno vztrajajo oziroma tolerirajo revolucionarno dikcijo »pred oziroma po našem štetju« in ne dovolijo zgodovinske oznake (kakor je to v vseh sosednih državah in po slovenskem pravopisu) – »pred oziroma po Kristusu«. Prav tako je zanimivo, da se v šolskih programih še vedno pogostokrat zamolčuje religiozna identiteta številnih slovenskih kulturnikov in znanstvenikov, ki so pomembno vplivali na slovensko nacionalno identiteto. Za podrobnejšo analizo tega in drugih izrazov kristjanofobije in kristofobije bi bilo treba izvesti poglobljeno analizo obstoječih šolskih programov in prakse z vidika verske svobode in katoliške samopodobe.

(De)konstrukcija in rekonstrukcija jezika in vzpostavljanje nove jezikovne terminologije za graditev negativne samopodobe kristjanov oziroma verujočih in vzpostavljanje takšnega okolja, ki spodbuja pri kristjanih zavedne ali nezavedne procese »samoizključevanja« iz javnega življenja. Pri širjenju teh procesov imajo mediji, kultura in šolstvo osrednji pomen, ki se ga Cerkev še danes premalo zaveda.

Vsem tem in drugim dejavnikom je mogoče pritrditi ali ugovarjati, namen tega prispevka pa je, prikazati zadnji faktor dekonstrukcije in rekonstrukcije jezika in namenskega ustvarjanja nove jezikovne terminologije, ki je prvi pogoj za vse našete dejavnike razkristjanjevanja, z jezikom povezanega socialnega apartheida in slovenske verzije sekularizacije.

3. Ali lahko uporaba ideološko zgrajenega izključevalnega jezika vpliva na religiozno pripadnost?

Jezik je najpomembnejši način komunikacija in sredstvo za opisovanje družbene resničnosti. A jezik ni samo orodje za opisovanje in beleženje družbenih danosti, dogodkov in človekovih notranjih stanj, temveč je tudi sredstvo za graditev subjektivne in celo objektivne percepcije družbene realnosti. To še posebno velja za slovensko družbo, v kateri se jezik uporablja kot sredstvo političnega boja, širjenja in utrjevanja predsodkov, za diskreditacijo posameznikov in družbenih skupin ter za izključevanje in zatiranje nekaterih družbenih skupin. Analiza člankov in medijskih objav od leta 1995 do leta 2014, ki so se na kakršenkoli način dotikali delovanja kristjanov in katoliške Cerkve v slovenskih medijih in civilnodružbenih organizacijah (Delo, Dnevnik, Mladina, Radiotelevizija Slovenije, POP TV, Kanal A, Večer, Slovenske novice, Primorske novice, Liberalna akademija, nekatere politične stranke; tiskane, vizualne in spletne vsebine s komentarji itd.) kaže na izjemen razvoj spreminjanja pomenov pojmov in besednih zvezam in na oblikovanje novih besed in besednih zvez za ustvarjanje negativne družbene samopodobe kristjanov v slovenski družbi in za izključevanje verujočih ljudi iz javnega življenja. Treba je poudariti, da so takšne besede in besedne zveze nastajale in se rojevale še posebno izrazito takrat, ko je bilo to nujno za medijske objave, povezane z druž-

benim delovanjem Cerkve, njenih predstavnikov in pripadnikov. Tako je v množici številnih objav najti v času od leta 1995 do leta 2014 zelo veliko pojmov in besednih zvez, ki so bili tako ali drugače povezani s poročanjem o katoliški Cerkvi in o katoličanih: nestrpen, moralizirajoč, sodi ljudi, sovražen, fanatik, dogmatičen, enostranski, pristranski, poln predsodkov, neljubeč, nesimpatičen, militanten, neskrben, proti ženskam, zlonameren, ekstremist, ozkogleden, neobčutljiv, grob, nekulturen, razdirajoč, neprijazen, maščevalen, radikalen, brutalen, patološka oseba, radikalen aktivist, nasprotuje človekovim pravicom, zavira napredek, nasprotuje družbi znanja, zatira, izvaja zatiralske prakse, ni inkluziven, izvaja sovražni govor, kolaborant, klerofašist, izdajalec slovenskega naroda, stereotipizira, diskriminira, homofob, proti spolnim manjšinam, vernik neozatiralskih dogem, spodbuja kršenje človekovih pravic, brez realne vizije, nazadnjaški, zagovornik »srednjeveškega etosa«, izvajalec klerikalnega upora, izvajalec radikalnega desničarskega upora, izvaja eksemplaričen primer napada na manjšine, zavzema se za povratak v predmoderno in predrazsvetljsko držo, je za poskus retradicionalizacije družbe, prizadeva si za ustvarjanje strahu pred »drugačnimi«, utrjuje mačizem, je netoleranten do nestandardnih seksualnih praks in usmerjenosti, je zagovornik »večnih fašizmov«, izvaja nestrpen odgovor na razsvetljske ideje, predstavlja najbolj fašistoidno zaledje protidemokratskih gibanj, predstavlja problematično točko v javnem diskurzu, je proti svobodno mislečim posameznikom, je zlorabil vsa razpoložljiva sredstva, generira predsodke, neresnice in neutemeljene strahove, je del koalicije proti enakosti, je za izključevanje družbenih skupin in manjšin, odreka socialne pravice, je del radialne desnice, katoliban itd. Vsi ti izrazi so se v slovenskih medijih razširili v času od demokratičnih sprememb dalje in ob poročilih, ko so se katoličani javno zavzemali za vrednote družbenega nauka Cerkve oziroma za versko svobodo. Ob tem ni mogoče izključiti dejstva, da je bil kateri od teh pojmov kdaj tudi »upravičeno« izrečen, vendar pa je očitno, da besede ne nastajajo same od sebe in se same od sebe tudi ne uporabljajo. Najpogosteje so te izraze v povezavi z družbenim delovanjem kristjanov uporabljali pripadniki tistih centrov družbene moči (lastniki medijskih hiš, uredniki novinarji, politiki, kulturniki), ki se zavezujejo tako imenovani sekularni, laični, bolj ali manj protikrščanski opciji. Ta smer ima svoje (ne)posredne izvore v prejšnjem totalitarnem sistemu. Z uporabo takšnih in podobnih besednih zvez so želeli jezikovno stigmatizirati in diskreditirati katoličane (vernike, politike, duhovnike, škofo), ki so se v javnosti kakorkoli izpostavili – pa naj bo to ob javnih razpravah o družini, pred volitvami in ob vračanju krivično odvzetega premoženja katoliški skupnosti ali glede verske vzgoje v šolah, v razpravah okoli križev v veroučnih učilnicah, v katerih so gostovale državne osnovne šole, okrog kritične presoje politike itd.). Obenem se je s takšnim jezikovnim aparatom namenoma oblikovalo javno mnenje, ki je državljanu in zlasti mladini otežilo pozitivno katoliško samopodobo in identifikacijo s katoliško versko skupnostjo. Vzbujanje krivde (zaradi domnevnega kršenja človekovih pravic in tragičnih dogodkov iz preteklosti, kakor so, na primer, zažiganje knjig in čarovnic ter križarske vojne) in generaliziranje te krivde v zvezi z domnevno medvojno katoliško kolaboracijo, zaradi spolnih zlorab otrok in glede nesprejemljivega finančnega po-

slovanja v nadškofiji Maribor sta številne vernike (če ne celo večine) ponovno postavili v položaj »notranjega geta«. Eno od oblik takšne psihološke »notranje imigracije« je mogoče prepoznati tudi v drugače izredno pozitivnem srečevanju mladine v samostanu Stična, ki je na poseben način namenoma daleč od današnjega družbenega življenja, obdano (in s tem ločeno od družbene resničnosti) s samostanskimi zidovi in zavezano striktno nedružbenim manifestacijam vere in duhovnosti. V simbolni govorici torej odličen opis getoizacije, samoizključenosti, zaprtosti in (ne)dialošnosti, v katero je bila katoliška skupnost bolj ali manj fizično in psihološko potisnjena v okviru prejšnjega totalitarnega sistema. Podobna srečanja na trgih v centru slovenskih mest bi bila v tem smislu odlična nadgradnja obstoječega in bi pomenila vstop v novo družbeno paradigmo, ki bi (mlade) kristjane umestila v družbeno okolje in še pozitivneje vplivala na njihovo versko samopodobo. Kakorkoli že, subverzivna uporaba jezikovnega aparata ima v slovenski katoliški skupnosti še posebno očitne posledice, ki se kažejo, kakor že rečeno, v negativni krščanski samopodobi (sram), v kolektivizaciji krivde, v ponotranjenju negativnih stereotipov, v pristajanju in celo (katoliškem) ponavljanju različnih protikrščanskih predsodkov, v razgradnji čuta za versko pripadnost in – kot posledica vsega tega – v slabitvi jezikovnih in simbolnih sistemov za prenos vere iz ene generacije na drugo.

4. Zatiralski jezik kot sestavni del slovenskih medijskih in kulturnopolitičnih jezikovnih diskurzov?

Prej omenjene jezikovne fenomene lahko danes razumemo v okviru tako imenovane kristjanofobije oziroma kristofobije. Oba pojma opisujeta primere, ko pravniki in sociologi označujejo vsa dejanja stigmatizacije, diskriminacije in nasilja nad kristjani. Mednarodna organizacija Observatorij nestrpnosti in diskriminacije kristjanov s sedežem na Dunaju poudarja, da sta omenjena izraza sestavljena iz besede »krščanski« oziroma »Kristus« in iz besede »*phobos*«, ki pomeni »nerazumni strah« (Observatory on Intolerance 2010, 7–8). Izraza torej pomenita iracionalna dejanja sovraštva do Kristusa, kristjanov oziroma do krščanstva na splošno. Danes se ta in podobna dejanja kažejo v obliki ustvarjanja in širjenja negativnih stereotipov, v psihološki izključenosti, v simbolnem nasilju, ob diskriminacijskem upoštevanju zakonodaje in v pristranskih sodbah sodišč ter v (samo)izključitvi kristjanov iz družbenega in političnega življenja (Observatory on Intolerance 2014, 28). Pomemben del kristjanofobičnih procesov so različna simbolna dejanja in prej omenjena konstrukcija opresivnega jezika, pa tudi dejanja, kakor je na primer dvakratni »umetniški« zažig strunjanskega križa (leta 2002 in leta 2012) ali normalizacija takšnih dejanj v slovenskem sodnem sistemu, ki tega noče prepoznati kot dejanje verske nestrpnosti (Komisija Pravičnost in mir 2012). Leta 2012 je mestna oblast prepovedala študentom teologije, da bi javno prebirali Sveto pismo na Prešernovem trgu v Ljubljani (24kul.si 2012), v okviru oddaje na komercialnem Radiu 1 je bil na veliki četrtek 2012 Jezus predstavljen kot pijanec, stranka Zares

je istega leta že pred volitvami v svojem spletnem oglasnem sporočilu obtožila Cerkev kršitve volilnega molka (Stranka Zares 2011), znana slovenska pesnica Svetlana Makarovič je javno izražala prepričanja o tem, da je treba sovražiti Cerkev, saj naj bi bilo to po mnenju slovenskega pravosodja še vedno stvar ustavno zagotovljene pravice do svobode izražanja idr. (Stojilković 2012). Omenjenim pripetljajem je mogoče dodati še pobudo za prepoved zvonjenja, ki jo je izrazil politik Jani Möderndorfer (Pozitivna Slovenija 2013) leta 2012, in prispevek Tanje Lesničar Pučko, novinark Dnevnika, ki je leta 2014 javno opozarjala na »žalostno nazadnjaški katoliški svet«, kristjane pa označila za »pohlevne ovčice« (Lesničar Pučko 2014). Vsi ti in številni drugi dogodki, ki temeljijo na namenski subverzivni uporabi jezika in simbolov, so del slovenskega sekularizma in jezikovne kristjanofobije.

5. Sklep

Jezik je izjemno orodje za izražanje pozitivnih sporočil in za oblikovanje pozitivne samopodobe vseh družbenih skupin in posameznikov. Hkrati pa je to prostor, ki omogoča različne oblike izključevanja, zatiranja in manipuliranja. Pred temi jezikovnimi zlorabami niso varne niti najmanjše niti največje družbene (religijske, medijske in politične) manjšine. Z nastopom demokracije so se v katoliški skupnosti v Sloveniji prebudila pričakovanja o vzpostavitvi »kristjanom prijazne družbe«, ki pa se z neukinitvijo in z metamorfizacijo opresivnih struktur prejšnjega sistema v različne jezikovne in družbene sisteme niso v polnosti uresničila. Čeprav sta z nastankom neodvisne slovenske države fizična varnost in (navidezna) medijska in demokratična raznovrstnost katoliški skupnosti omogočili življenje v relativnem miru in blaginji, pa se razkristjanjevalni psihološki družbeni in jezikovni položaj ni končal. Za vzpostavitev demokratičnih in svobodnih družbenih razmer je ključnega pomena, da se identificirajo temeljni jezikovni sistemi za zatiranje in izključevanje državljanov in družbenih večjih ali manjših manjšin. Med temi ima posebno vlogo identifikacija opresivnih jezikovnih sistemov in (so)ustvarjanja antidotalnega jezika, ki bo razkrival in odzival na prakse tistih, ki jezik zlorablajo v totalitarne in v ekonomsko-potrošniške namene, ter prebujal čut za vrednote pravičnosti, mir in nenasilje. V okviru krščanskega verskega sporočila je na zatiralski jezik treba vedno odgovarjati z govorico resnice in ljubezni. Ta govorica je jezik, ki ni statičen, temveč se dinamično vedno razvija v smeri ustvarjanja novih pojmov in izrazov, s katerimi je mogoče razkrivati prej omenjene opresivne jezikovne strukture in osvobajati ljudi ter graditi pozitivno samopodobo. Podobno so to storili evangelisti, ki so s svojim jezikom razkrili (girardovski) sistem mimetičnega nasilja in mehanizem žrtvovanja nedolžnega človeka v Jeruzalemu pred 2000 leti. Ta sistem je namreč prvenstveno temeljil na zlorabi jezika in pojmov in na vzpostavitvi življenjsko nevarnih položajev. Temu so sledili krščanski apologeti v različnih obdobjih Cerkve, ki so vsak s svojimi jezikovnimi sposobnostmi odgovarjali na izzive svojih časov in kultur. Slovenska Cerkev in z njo celotna katoliška skupnosti zato danes stojita pred

izzivom identifikacije vseh oblik (tudi katoliških) zatiralskih praks na področju jezika in na ustvarjanju svojega lastnega jezika: ta jezik naj vzpostavlja spoštljiv dialog z družbo, v delu katere še vedno veljajo pravila tistega, ki razpolaga z močjo jezika. Takšen jezik ni stvar naključja, ampak del ustvarjalnega dela vsakega posameznika in katoliške skupnosti kot celote.

Reference

- 24kul.si.** 2012. MOL je kršil človekove pravice! <http://24kul.si/mol-je-krsil-clovekove-pravice> (pridobljeno 10. 5. 2014).
- Komisija Pravičnost in mir pri Slovenski škofovski konferenci.** 2012. Nasprotujemo kristjanofobičnemu zažigu križa v Strunjanu. <http://katoliska-cerkev.si/nasprotujemo-kristjanofobicnemu-zazigu-kriza-v-strunjanu> (pridobljeno 10. 5. 2014).
- Lesničar Pučko, Tanja.** 2014. Aktivni verniki in pohlevne ovčice. *Dnevnik*, 4. 2., 14.
- Observatory on Intolerance and Discrimination against Christians.** 2010. *Shadow report on intolerance and discrimination against christians in Europe 2005–2010*. Dunaj: Observatory on Intolerance and Discrimination against Christians.
- — —. 2014. *Report 2013*. Dunaj: Kairos.
- Pozitivna Slovenija.** 2013. Ko je cerkveno zvonjenje tudi hrup. <http://www.pozitivnaslovenija.si/n-ko-je-cerkveno-zvonenje-tudi-vir-hrupa> (pridobljeno 10. 5. 2014).
- Slovenska škofovska konferenca.** 2013. Statistični podatki Cerkve na Slovenskem za leto 2011. <http://katoliska-cerkev.si/statisticni-podatki-o-cerkvi-na-slovenskem-za-leto-2011> (pridobljeno 10. 5. 2014).
- Statistični urad Republike Slovenije.** 2003. *Verska, jezikovna in narodna sestava Slovenije. Popisi 1921–2002*. Ljubljana: Statistični urad Republike Slovenije.
- Stojiljković, Gordana.** 2012. »Nekatere stvari je treba sovražiti«. Planet Siol.net. http://www.siol.net/novice/rubrikon/siolov_intervju/2012/01/svetlana_makarovic.aspx (pridobljeno 10. 5. 2014).
- Stranka Zares.** 2011. Cerkev. <https://www.youtube.com/watch?v=pFz6cfzUOas> (pridobljeno 10. 5. 2014).

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 74 (2014) 2, 295—303

UDK: 27-45-673

Besedilo prejeto: 06/2014; sprejeto: 06/2014

Stanislav Slatinek

Verska nestrpnost med zakonci

Povzetek: Verska nestrpnost v zakonu je najbolj pereča v sodobni multikonfesionalni družbi. Premaga se lahko le z dobroto. Govorimo o vzgoji vernih zakoncev za najvišje vrednote in za novo gledanje na zakonsko skupnost. Verne zakonce posebej nagovarja Jezusov zgled, ki je popolnoma daroval samega sebe, do izgube svojega lastnega življenja. Da bi zakonci, ki so doživeli versko nestrpnost, lahko postali Jezusu podobni, je potrebno, da odpustijo krivico, ki so jo doživeli od svojega partnerja. Samo po tej poti je mogoče upati, da se bo med sprtimi zakonci začel dialog kot skupno iskanje resnice.

Ključne besede: zakon, verska nestrpnost, dialog, odpuščanje, sprava, sovraštvo, nasilje

Abstract: **Religious intolerance within married couples**

Religious intolerance within married couples is the most pressing problem in modern multiconfessional society, which can only be overcome through the power of good. The key is to educate religious married people in higher values for a new view of the community of a married couple. Religious married people are particularly inspired by the example of Jesus, who offered Himself completely, to the point of giving His own life. For the married people who have experienced religious intolerance to become more like Jesus, they need to forgive the wrong done unto them by their partners. This is the only way that gives hope for a dialog and joint search of truth to resume within fractious couples.

Key words: marriage, religious intolerance, dialog, forgiveness, reconciliation, hatred, violence

Danes govorimo o toleranci ali strpnosti in o nestrpnosti. Pojem nestrpnosti pomeni nespoštovanje prepričanj in življenjskih praks drugih ljudi. Nestrpnost pomeni, da so nekateri ljudje (posebno kristjani) obravnavani drugače zaradi svojega religioznega prepričanja ali kulturne raznolikosti. Zato Juhant upravičeno opozarja, da je za »katoličane in za katoliško Cerkev to danes že vprašanje njihovega preživetja« (Juhant 2009, 153). Z nestrpnostjo lahko označujemo ideje in prepričanja (ne pa načina vedenja), ki vključujejo podreditve drugih, ali pa je njihov cilj, preprečiti njihovo polnopravno udeležbo v družbi. To označujejo tako, da jih razglasijo za neustrezne, lažnive, barbarske, izkoriščevalske, skratka, potencialno nevarne za večinsko prebivalstvo. Nestrpnost se ne izraža samo z nasiljem,

z odkritim sovraštvom in z aktivnim zavračanjem, temveč posredno in prikrito tudi z zavistjo, z nezaupanjem in v negativni tekmovalnosti (Žalec 2010, 36).

1. Verska nestrpnost

Evropska komisija je v posebni številki Eurobarometra 2012 obravnavala različne oblike nestrpnosti v Evropski zvezi (European Commission 2012). Kakor poročajo, je zaskrbljujoče dejstvo, da v Sloveniji velika večina prebivalcev čuti nestrpnost zaradi verskih prepričanj. Posebna številka Eurobarometer 393 prikazuje najnovejše podatke o nestrpnosti na podlagi verskega prepričanja. Ta nestrpnost je najbolj navzoča v tako imenovanih sekularnih državah, v katerih vlade in mediji promovirajo protiverska in ateistična prepričanja. Med najbolj nestrpne države do verujočih se uvrščajo Francija (66 %), Belgija (60 %), Švedska (58 %), Danska (54 %), Nizozemska (51 %) in Velika Britanija (50 %). V omenjenih državah so prebivalci dejali, da je nestrpnost do verujočih »zelo razširjena« (50). Tem podatkom je treba prišteti še podatke o tem, koliko evropskih prebivalcev občasno zaznava nestrpnost zaradi verskega prepričanja (v Evropski zvezi v povprečju nad 85 %). Po Eurobarometru 63 % prebivalcev Slovenije občasno zaznava versko nestrpnost, 26 % prebivalcev pa je prepričanih, da živijo v državi, kjer je verska nestrpnost splošno razširjena. Zanimiva je tudi ugotovitev, da se trend verske nestrpnosti počasi izboljšuje v korist verujočih (49–53).

2. Verska nestrpnost med zakonci

Verni zakonci so tista skupina ljudi, ki pogosto doživljajo največ verske nestrpnosti. Nestrpnost v zakonih je zelo nevarna, ker je potisnjena v anonimnost vsakdanjega življenja in je tako skrita pred očmi kritične javnosti. Mnogi zakonci in otroci vsak dan doživljajo napade in pogosto živijo v strahu zaradi svoje vere (Tinti 2013, 180–184). Vsaka nestrpnost, še posebno pa verska je trdovratna in zelo odporna na spremembe. Premagovanje nestrpnosti je dolgotrajen proces in zahteva veliko truda. Za zakonce je zmanjševanje verske nestrpnosti nujno za njihovo preživetje. Odstranjevanje ovir pa seveda ni enkraten dogodek. »Prava pot pri odstranjevanju ovir je v nenehnem prizadevanju obeh partnerjev.« (Pevec Rozman 2010, 170) Najmilejša reakcija nedolžnega zakonca je, da se za nekaj časa odseli od svojega nestrpnega partnerja in si poišče ugodnejše življenjske razmere (Coccopalmerio 2013, 21; Moneta 2013, 216).

Za globalizirani svet je značilna multikonfesionalnost, ki se najbolj uresničuje prav v zakonih. Veliko vernih (katoliških) zakoncev se sooča z nasiljem in z versko nestrpnostjo (Barolo 2011, 190–195). Vse več je nevernih ali drugače vernih zakoncev, ki svojim partnerjem poskušajo preprečiti življenje po veri. V vsakoletnem poročilu sodišča rimske rote zasledimo, da se med razlogi za ničnost zakona pogosto omenja prav »verska nestrpnost« do drugače verujočega zakonca. V poro-

čilu rimske rote iz leta 2003 beremo, da je bila v šestnajstih primerih (od skupno 136) prav verska nestrpnost do katoličana obravnavana kot temeljni razlog za ničnost zakonske zveze (Rotae Romanae Decisiones 2003, 5–12).

2.1 Raziskava verske nestrpnosti med zakonci

Versko nestrpnost med zakonci beležimo tudi v Sloveniji in jo je mogoče preveriti tudi s sistematičnim in znanstvenim pristopom. V naši raziskavi smo se oprli na podatke, ki jih dajejo ničnostne zakonske pravde nadškofijskega cerkvenega sodišča v Mariboru. Iz arhivskega gradiva smo izbrali devetindvajset tožbenih zahtevkov, ki obravnavajo versko nestrpnost v obdobju od leta 2003 do leta 2013 (NCS-MB 2003-2013). Naša raziskava obsega stanje verske nestrpnosti med zakonci v zadnjih desetih letih. Zakonci, ki so prosili za pomoč cerkveno sodišče, so v tožbenem zahtevku kot temeljni razlog za razpad njihove zakonske skupnosti navedli versko brezbrižnost, netoleranco, nestrpnost in agresivnost. Pri analizi podatkov smo si za bolj slikovit prikaz pomagali s preglednicami.

Verska opredelitev	Moški	Ženske
Vsi zakramenti	18	16
Samo krst	9	7
Brez zakramentov	2	6
Veren	9	15
Brez vere	20	14
Evangelikan	1	0
Pravoslavni	3	1
Musliman	1	0

Preglednica 1: Verska opredelitev v ničnostnih zakonskih pravnih (2003–2013)

Iz preglednice 1 (P 1) je razvidno, da je bil velik odstotek moških (37 %) in žensk (44 %) ob sklenitvi zakona samo krščenih ali pa so bili celo brez zakramentov. Kljub temu da je imela dobra polovica moških in žensk ob poroki vse zakramente, se jih je za verne (kristjane) opredelila tretjina moških in polovica žensk (M = 31 %; Ž = 51 %). Večina se je kljub prejetim zakramentom opredelila za neverne ali drugače verne (M = 68 %; Ž = 48 %). Iz preglednice je razvidno, da mešani zakoni med kristjani (poroka z evangeličanom ali pravoslavni) niso glavni vzrok za versko nestrpnost. Tudi različna vera (poroka z muslimanom) je zanemarljiva, saj je navzoča le v enem primeru. Presenetljivo pa je, da so bili versko najbolj nestrpni krščeni zakonci, ki so prejeli tudi preostale zakramente uvajanja, vendar so odraščali brez osebne vere.

Izsledki raziskave so prav tako pokazali, da prihaja verska nestrpnost med zakonci zelo pogosto od »zunaj«. To pomeni, da so versko nestrpnost med zakonci podžigali starši, sorodniki, prijatelji, duhovniki, sosedje, delovno okolje ali pa nepričakovana nosečnost. Bolj redka je bila verska nestrpnost od »znotraj«, v smislu, da bi versko nestrpnost popolnoma suvereno izvajal samo eden od zakon-

cev. Samo v dveh primerih je nastopila »pozitivna« verska nestrpnost od zunaj, ko so starši nagovarjali k roditvi otroka, čeprav so hkrati nasprotovali cerkveni poroki. »Negativna« verska nestrpnost od zunaj je bila po izsledkih raziskave navzoča v dveh tretjinah zakonov. V omenjenih primerih so ljudje iz sorodstva ali prijateljstva nagovarjali nevernega zakonca k cerkveni poroki ali pa vernega zakonca ovi-rali pri verski praksi oziroma žalili njegova verska čustva. V tretjini zakonskih pri-merov pa zelo izstopa negativna verska nestrpnost od zunaj v obliki sovraštva, ko se je neverni zakonec s pomočjo sorodnikov ali prijateljev do vernega partnerja vedel nasilno. Vsaka od omenjenih verskih nestrpnost je povzročila pri nedolžnem zakoncu strah, tesnobo, zmedenost in živčnost. Zelo pogosto so bile z versko ne-strpnostjo povezane tudi različne oblike zlorab in travm, ki so povzročale bolezen-ske znake pri posameznih zakoncih v obliki fizičnih ali psihičnih obolenj, kakor so depresije, alkoholizem, droge, kriminal ali odkrita nagnjenost k samomorilnosti.

LETO	TOŽBE	NASILJE	VZGOJA	PREPIR
2003	3	1	2	0
2004	2	1	1	0
2005	1	1	0	0
2006	2	1	0	1
2007	2	0	1	1
2008	7	3	2	2
2009	3	1	1	1
2010	1	0	0	1
2011	1	0	1	0
2012	5	1	3	1
2013	2	0	2	0
SKUPAJ	29	9	13	7
	100 %	31,0 %	44,8 %	24,2 %

Preglednica 2: Verska nestrpnost v zakonskih skupnostih

Iz preglednice 2 (P 2) je razvidno, da je bila verska nestrpnost v zakonih najbolj navzoča v obliki nasprotovanja verski praksi (verska vzgoja otrok, praznovanje ver-skih praznikov, udeležba pri verskih obredih). Na drugem mestu je bilo nasilje (fi-zično: pretepanje zakonca in otrok; psihično: zapiranje zakonca in otrok, kaznova-nje zakonskega partnerja z molkom; verbalno: preklinjanje tega, kar je vernemu partnerju sveto) in na tretjem mestu so bili prepiri med zakonci (očitanje verske blaznosti ali norosti, žaljenje verskih čustev).

Analiza podatkov o izobrazbi versko nestrpnih zakoncev je pokazala, da so bili zakonci s podeželja bolj nagnjeni k nasilju (fizično in verbalno), medtem ko so bili izobraženi zakonci veliko bolj versko nestrpni do verske prakse. Prav tako se bili izobraženi zakonci do svojega vernega partnerja pogosto bolj žaljivi kakor zakonci s podeželja. V vseh primerih pa so bili navzoči prepiri zaradi verske prakse. Iz raz-iskave je razvidno, da sta se zaradi vere v sekundi sprla zakonca v dvajsetih prime-

rih (69 %).

Iz tožbenih zahtevkov je razvidno, da je bila verska nestrpnost v zakonu posledica protiverske vzgoje, ki jo je eden od zakoncev doživel v svoji mladosti. V sedmih primerih (24 %) so bili starši ali ožji sorodniki versko nestrpnega zakonca člani Zveze komunistov (še iz časov stare Jugoslavije). Govorimo o verski nestrpnosti, ki se je v različnih oblikah iz primarne družine prenašala v zakonsko zvezo. V vseh tistih primerih, ko so bili zakonci potomci komunistov, se je verska nestrpnost kazala v zelo grobi obliki. Če je bil zakonec versko nestrpen, se prav zaradi svoje proticerkvene vzgoje, ki jo je doživel v otroštvu, tudi sam vedel sovražno in pogosto naravnost bolešno nasprotoval vsaki verski praksi (partnerja in otrok) v svojem zakonu.

Starost	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013
M/Ž	25/23	21/19	24/25	22/23	32/23	30/27	25/19	29/28	20/21	28/26	31/26
M/Ž	24/20	30/27		38/39	24/24	23/22	25/20			30/26	24/26
M/Ž	29/26					32/20	24/21			28/32	
M/Ž						21/20				20/19	
M/Ž						27/28				24/19	
M/Ž						35/30					
M/Ž						31/26					

Preglednica 3: Starost moškega in ženske v trenutku sklepanja zakona

Iz preglednice 3 (P 3) je razvidno, da je bila v desetletnem obdobju (2003–20013) kar polovica zakoncev (51 % moških in žensk) ob sklenitvi zakona starejših od štiriindvajset let. Večina zakoncev je zakonsko zvezo sklenila pri tridesetih letih. Najmlajša ženska je imela devetnajst let, najmlajši moški dvajset let, najstarejša ženska devetintrideset let in najstarejši moški osemintrideset let. Starostna razlika med moškim in žensko je bila ob sklenitvi zakonske zveze povprečno od enega do pet let. Zelo redki pa so primeri, da je bila starostna razlika med zakoncema več kakor sedem let.

Analiza podatkov je pokazala, da so v petnajstih primerih tožbeni zahtevki za ničnost zakona na cerkveno sodišče vložile ženske v starosti med devetnajst in petindvajset let, medtem ko so bili moški tožitelji stari od osemindvajset do osemintrideset let. To pomeni, da so bile ženske povprečno zelo mlade, ko so okusile versko nestrpnost, medtem ko so bili moški že v zrelih letih, ko so doživeli versko nestrpnost od svoje žene. Analiza podatkov je prav tako pokazala, da je bil partner, ki je povzročal versko nestrpnost v zakonu, navadno starejši od svojega nedolžnega zakonca.

Zakon	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013
	7	0,4	18	6	4	10	1	13	3	7	8
	5	2		9	4	7	6			1	0,8
	8					25	3			1	
						15				1	
						1				1	
						2					
						7					

Preglednica 4: *Trajanje zakonske skupnosti*

Iz preglednice 4 (P 4) je razvidno, da je bilo trajanje zakonske skupnosti zaradi verske nestrpnosti zelo kratko. Večina zakonov se je zaradi verske nestrpnosti razdrla že po enem letu zakona ali pa po prvih štirih letih (41 %). Najkrajše obdobje trajanja zakonske skupnosti je bilo štiri mesece, najdaljše obdobje pa petindvajset let.

3. Vzroki za versko nestrpnost med zakonci

Med najbolj pogostimi vzroki za versko nestrpnost med zakonci lahko navedemo nove družbene izzive (kakor so migracije, sekularizacija, nova verska gibanja, protiverski vpliv medijev). Sodobna družba (še posebno v Sloveniji) se radovedno odpira novim verskim ponudbam, hkrati pa postaja vedno bolj nestrpna do tradicionalnih ver.

Versko nestrpnost med zakonci pogosto sprožajo tudi posamezni patološki vzorci iz mladosti (trda verska vzgoja, versko nasilje v mladosti, verska nestrpnost v primarni družini, bolestna verska praksa). Govorimo o podedovanih negativnih vzorcih vedenja, ki se iz otroštva prenašajo v zakonsko skupnost. Zakonci, ki so kot otroci doživeli versko nestrpnost, postanejo tudi sami versko nestrpni v odnosu do svojih partnerjev.

V skladu z versko statistiko je veliko Slovencev v otroštvu doživelo sovražen odnos do religije (povojno obdobje, militantni odnos do Cerkve, nasprotovanje Cerkvi kot instituciji) (SŠK 2002, 22–27). Mnogi med njimi so se potem poročili še v obdobju totalitarnih režimov (marksizem, komunizem). Kljub temu so vsi ti dejavniki povzročili, da so v mnogih zakoncih začele rasti »kali sovraštva«, kakor pravi Juhant (Juhant 2010, 16). Namesto dialoga je nastopila »zaprtost vase« (19). Zaradi pomanjkanja vzgojno-terapevtskega delovanja, da bi se pozdravile rane sovraštva, mnogim zakoncem ni uspelo »terapevtsko razrešiti« (18) svojega odnosa do religije. Komunizem je v njih pustili ideološko sovraštvo, še posebno do krščanstva, to pa se pri mnogih zakoncih še danes manifestira v sovražnih izbruhih jeze, besa in zakonskega nasilja.

Katoliški zakonci, ki so odraščali brez vere, so najpogostejše nestrpni do vere svojega partnerja. Sploh se ne sprašujejo, kako preživeti z vernim partnerjem,

ampak kako ga premagati. Ker jih je strah in se ob njih počutijo nemočne, je njihov edini odgovor boj. V njih se oglašča logika totalitarnih režimov, ki pozna samo eno pot: to je tekmovanje in izločanje. Prav ti vzorci se pri mnogih zakoncih iz politične sfere prenašajo na področje zakona. Neverni zakonci rešujejo sami sebe tako, da napadajo šibkejša in skušajo z nasiljem premagati drugega (Juhant 2005, 51). To je vedno bolj množičen pojav sodobne slovenske družbe.

4. Pravica zakoncev do verske svobode

Dejstvo je, da je pravica posameznikov do verske svobode med temeljnimi človekovimi pravicami in je kot takšna zapisana tudi v samo človeško naravo in je skupna vsem ljudem. Verska svoboda pomeni, da imajo vsi ljudje, še posebno zakonci, pravico do osebnega izpovedovanja svoje lastne vere, tako javno kakor zasebno. Prav tako verska svoboda pomeni pravico do prakticiranja verskih obredov in bogoslužja, do oznanjevanja in posredovanja njenega nauka, do opravljanja vzgojnih in dobrotelčnih dejavnosti in pravico do socialne pomoči. Verska svoboda je temeljna človeška dobrina in pravica, ki jo mora ščititi tako država kakor Cerkev. Verska svoboda je človeška pravica in ena bistvenih pravic pravne države. Zato ne sme biti nihče zaradi svoje vere žrtev kakršnekoli verske nestrpnosti (Pavanello 2012, 248).

Verni zakonec ima zato pravico, da brani svojo vero (kan. 1125, 1) in po svojih močeh skrbi za versko vzgojo svojih otrok (kan. 1136). Ta pravica mora biti vernim staršem zakonsko omogočena in zaščitena. Skrbeti za katoliško vzgojo otrok pa ni samo pravica vernih staršev, ampak tudi njihova dolžnost (kan. 793). Pravica in dolžnost staršev, da svojemu otroku posredujejo svojo lastno dediščino vere, je bistvenega pomena in je nihče ne more črtati, marveč jo mora spoštovati. Nesprejemljivo bi bilo, če bi moral veren zakonec opustiti svojo vero, da bi lahko živel v miru z svojim nevernim ali drugače vernim zakoncem. Prav tako je nesprejemljivo, da bi se moral veren zakonec odreči verski vzgoji svojih otrok.

Kazenski zakonik RS zato prepoveduje vsako »zbujanje sovraštva, razdora ali nestrpnosti, ki temelji na kršitvi načela enakosti (KZ 2008, 300. člen). Tudi Ustava RS poudarja, da je »protiustavno vsakršno spodbujanje k verski neenakopravnosti ter razpihovanje verskega sovraštva in nestrpnosti« (URS 1991, 63. člen). To še posebno velja za zakonske skupnosti. Tudi mednarodni dokumenti (Izjava o pravicah človeka in državljana, 10. člen; Splošna izjava o človekovih pravicah, 2. člen; Konvencija o otrokovih pravicah, 19. člen) in tisti, ki jih je izdal Sveti sedež (Listina pravic družine, 5. člen; Izjava o krščanski vzgoji, 3. člen; Izjava o verski svobodi, 5. člen), zagovarjajo temeljno pravico človeka do verske svobode. Zato je katoliška Cerkev zaščitnica temeljnih človekovih pravic. Vsakega posameznika naravnost poziva k spoštovanju verske svobode, še posebno verske svobode med zakonci.

Da bodo zakonci res lahko živeli v ozračju verske svobode – kljub izpovedovanju različne vere –, je treba ljudi učiti medsebojne ljubezni, ki temelji na strpnosti in

dobrohotnosti. Vera je namreč področje, ki je zelo pomembno za kakovost partnerskega odnosa (Rutar, Pate 2011, 616). Zato filozof Janez Juhant meni, da bodo potrebni bolj koreniti posegi v dosedanje medčloveške odnose (Juhant 2011, 500), če hočemo doseči dialog za preživetje tako posameznika kakor tudi skupin (506). Temeljna naloga vernih zakoncev je, da se odrečejo maščevanju in da sprejmejo opravičilo in da odpuščajo. Odpuščanje je proces, ki vključuje spremembo na kognitivni, na čustveni in na vedenjski ravni (Gostečnik idr. 2011, 596). Tam, kjer ni odpuščanja, ni sprave. Povabilo k spravi spodbuja verne zakonce k vzpostavljanju pristnih, solidarnih, se pravi: prvotnih (človeških) razmer. Juhant pravi, da brez pravih procesov, ki ljudi (spet) povežejo med seboj (Juhant 2013, 343), ni mogoče ustvarjati pozitivne zakonske klime in empatične človekoljubne družbe (345).

5. Sklep

Razprava o verski nestrpnosti med zakonci ne preseneti z dejstvom, da je vprašanje vere izrednega pomena za vsak zakonski par, ampak nas hkrati tudi izziva k iskanju najboljših poti za rešitev iz krize in za prihodnost slovenskih zakonov. Za vernega zakonca ni sprejemljivo, da bi za obrambo svojega zakona in vere segal po enakih (revolucionarnih) sredstvih, kakor to navadno delajo neverni ali drugače verni zakonci. Priznani slovenski filozofi predlagajo »kulturo dialoga« (Juhant 2011, 28), »sprave« (Jamnik 2011, 146) in »odpuščanja« (Petkovšek 2011, 106) kot najboljše poti iz zakonskih kriz. To je seveda mogoče le tam, kjer se mož, žena in otroci med seboj spoštujejo, imajo jasno izoblikovano identiteto in so zmožni empatije oziroma sočutja z drugim (Pevec Rozman 2010, 161). V ta družinski trikotnik (mož, žena, otrok) pa mora nujno vstopiti tudi Cerkev, zato se bo v prihodnosti še bolj zavzela za temeljito pripravo na zakon in ne bo podlegla skušnjavam politike, ki odobravajo zakonsko ločitev in spodbujajo alternativne oblike družin.

Kratice

KZ – Kazenski zakonik 2008.

NCS MB – Nadškofijsko cerkveno sodišče Maribor 2003–2013.

SŠK – Slovenska škofovska konferenca 2002.

URS – Ustava RS 1991.

Reference

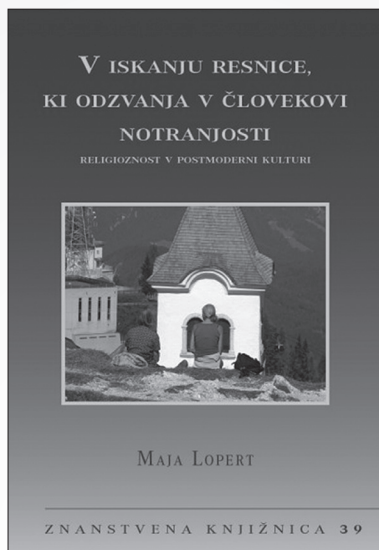
Barolo, Luigi. 2011. Cause psichiche e nullità del matrimonio: Il disturbo borderline di personalità. *Quaderni di diritto ecclesiale* 24:189–209.

Coccopalmerio, Francesco. 2013. Indissolubilità e scioglimento del matrimonio canonico. V: *Lo*

scioglimento del matrimonio canonico, 15–28. Studi Giuridici 101. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

European Commission. 2012. Special Eurobarometer 393: Discrimination in the EU in 2012. [Http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/](http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/)

- ebs/ebs_393_en.pdf (pridobljeno 1. 6. 2014).
- Gostečnik, Christian, Mateja Cvetek, Tanja Pate in Robert Cvetek.** 2011. Milost odpuščanja v zakonskem odnosu. *Bogoslovni vestnik* 71:595–606.
- Izjava o krščanski vzgoji.** 1980. V: *Koncilski odloki*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Izjava o pravicah človeka in državljana.** 1789. [Http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/dudh/1789.asp](http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/dudh/1789.asp) (pridobljeno 1. 6. 2014).
- Izjava o verski svobodi.** 1980. V: *Koncilski odloki*. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Jamnik, Anton.** 2011. Sprava, človeški in božji proces osvobajanja in dejanje poguma. V: Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur. *Izvor odpuščanja in sprave: človek ali Bog? Spravni procesi in Slovenci*, 137–153. Ljubljana: Družina.
- Juhant, Janez, in Vojko Strahovnik.** 2011. Ali je možna empatična družba dialoga? *Bogoslovni vestnik* 71:495–509.
- Juhant, Janez.** 2009. *Občutek pripadnosti*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- — —. 2011. Sprava kot projekt slovenskega poskusa uničnega dialoga. V: Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur. *Izvor odpuščanja in sprave: človek ali Bog? Spravni procesi in Slovenci*, 13–41. Ljubljana: Družina.
- Kazenski zakonik.** 2008. *Uradni list RS*, št. 55.
- Konvencija o otrokovih pravicah.** 1997. Ljubljana: Delo.
- Listina pravic družine.** 1983. V: *Navodilo o daru življenja*. Cerkevni dokumenti 36. Ljubljana: Družina.
- Moneta, Paolo.** 2013. Nullità e scioglimento del matrimonio. V: *Lo scioglimento del matrimonio canonico*, 215–230. Studi Giuridici 101. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Nadškofijsko cerkveno sodišče Maribor.** 2003–2013. Tožbeni spisi od leta 2003 do 2013 pod oznako »verska nestrpnost«. Arhiv sodišča.
- Pavanello, Pierantonio.** 2012. La rimozione del vetitum, la convalidazione del matrimonio e la separazione. *Quaderni di diritto ecclesiale* 25:244–250.
- Petkovšek, Robert.** 2011. Odpuščanje kot geopolitična sila. V: Janez Juhant, Vojko Strahovnik in Bojan Žalec, ur. *Izvor odpuščanja in sprave: človek ali Bog? Spravni procesi in Slovenci*, 99–110. Ljubljana: Družina.
- Pevec Rozman, Mateja.** 2010. Ovire za razvoj dialoga v družini. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Na poti k dialoški človeškosti: Ovire človeškega komuniciranja*, 159–172. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Rotae Romanae Decisiones.** 2003. *Index*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Rutar, Miha, in Tanja Pate.** 2011. Kakovost življenja parov s kronično boleznijo in duhovnost. *Bogoslovni vestnik* 71:609–620.
- Slovenska škofovska konferenca.** 2002. *Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*. Ljubljana: Družina.
- Splošna izjava o človekovih pravicah.** 1948. [Http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/slv.pdf](http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/slv.pdf) (pridobljeno 1. 6. 2014).
- Tinti, Myriam.** 2013. Causa di nullità o procedimento super rato? V: *Lo scioglimento del matrimonio canonico*, 179–194. Studi Giuridici 101. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Ustava RS.** 1991. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Žalec, Bojan.** Dejavniki dialoga in zdrava družba: Solidarnostni personalizem, kreposti in pogubnost instrumentalizma. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Na poti k dialoški človeškosti: Ovire človeškega komuniciranja*, 25–40. Ljubljana: Teološka fakulteta.



Maja Lopert

V iskanju resnice, ki odzvanja v človekovi notranjosti
Religioznost v postmoderni kulturi

Za sodobne zahodnoevropske družbe je značilno upadanje cerkvenosti. To dogajanje je bilo s strani mnogih sociologov še ne tako daleč nazaj napovedano. Hkrati z modernizacijo naj bi nastopila tudi doba sekularizacije. Teorija sekularizacije je napovedovala, da kolikor modernejša bo družba, toliko bolj bo Bog izginjal iz njenega življenja. Raziskave pa kažejo, da bi na religioznem področju lahko celo celo prej govorili o desekularizaciji kot o sekularizaciji. Človek je glede odkrivanja in potrjevanja svoje identitete odvisen od nenehne komunikacije z Bogom, od svojih lastnih izkustev s popolnoma drugačnim. Življenje je stalen dialog med obema, izmenjevanje božjih znamenj človeku in človekovih odgovorov nanje. Bistvenega pomena za človekovo religioznost in njegovo, iz religije izvirajočo identiteto je torej prav zavest, da je Bog sam pripravljen govoriti z njim, zavest, da spremlja njegovo življenje, da ga opazi in da mu zanj ni vseeno. Človek mora ta odnos z Bogom sam izkusiti in doživeti.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 88 str. ISBN 978-961-6844-30-7. 9 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Ana Martinjak Ratej

Berdjajeva kritika izvorov religioznega nasilja

Prispevek: V prispevku je obravnavano pojmovanje religije in Cerkve, kakor ju vidi ruski personalistični mislec Nikolaj Berdjajev. Izpostavljeno je predvsem njegovo kritično zadržanje do institucionalnega vidika religije, ki izhaja iz njegovega dualizma. Berdjajev namreč stvarstvo deli na »kraljestvo duha« in »kraljestvo narave«, ki si medsebojno nasprotujeta. »Kraljestvo narave« je svet objektivacije duha, ki je za človeka neizbežen in zato izvor človekovega trpljenja. Tudi Cerkve in religije so kot družbene ustanove vpete v svet objektivacije in s tega vidika možne povzročiteljice instrumentalizacije človeške osebe in nasilja nad njo. Avtorica preverja aktualnost Berdjajeve misli v sodobnosti in ugotavlja, da je del njegove kritike krščanstva zastarel, del pa ohranja svojo vrednost za sodobne razmere.

Gljučne besede: Berdjajev, kritika religije, objektivacija duha, nasilje, človeška oseba

Abstract: **Berdyaev's critique of the origins of religious violence**

A conception of religion and the Church by the Russian personalist thinker Nikolai Berdyaev is presented. Particular focus is given to his critical attitude towards the institutional aspect of religion that stems from his dualism. Berdyaev divides the world into the »kingdom of spirit« and the »kingdom of nature« that are in mutual contradiction. The »kingdom of nature« is the realm of objectification of spirit, which is inevitable for humans and therefore the cause of human suffering. As social institutions, the Churches and religions are also part of the world of objectification and therefore possible sources of instrumentalization of and violence against the human person. The author examines the relevance of Berdyaev's thought today and concludes that his critique of Christianity is in part outdated while it retains to some extent its value for modern circumstances.

Key words: Berdyaev, critique of religion, objectification of spirit, violence, human person

Religije imajo po eni strani velike potencialne za uveljavljanje miru, nenasilja in spodbudnega okolja za skupnosti in za posamezne človeške osebe, po drugi strani pa, kakor je to značilno za vse svetne ustanove, lahko postanejo njihove sčasoma okostenele strukture, nasilne do posameznikov ali skupnosti. Ob branju filozofov, ki jih je mogoče uvrstiti med personaliste,¹ sem opazila, da je velika ve-

¹ Na primer Martin Buber, Emmanuel Levinas, Gabriel Marcel, Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Max Scheler.

čina kljub njihovi iskreni in globoki veri ter spoštovanju religiozne ustanove, katere člani so,² do te ustanove v neki meri tudi kritična. Njihova kritika se resda močno razlikuje, tako po vsebini kakor po intenziteti, vendar pogosto opozarja prav na tiste lastnosti religij kot ustanov, ki vodijo v instrumentalizacijo človeških oseb. V prispevku bom obravnavala misel Nikolaja Berdjajeva, ki je do Cerkve kot ustanove zelo kritično naravnana, vendar hkrati Cerkev kot duhovno entiteto pojmuje izrazito pozitivno. Njegov dualizem je resda nekoliko problematičen, vendar bom ob navajanju njegove misli kljub vsemu poskušala izpostaviti nekatere probleme, ki so aktualni tudi za današnje Cerkve.

Ruski krščanski filozof Nikolaj Berdjajev išče poti svobode, duha in sožitja Boga in človeka. Čeprav je bil član pravoslavne Cerkve, je bil obenem njen ostrí kritik, prav tako pa je bil kritičen do vseh sistemov, zato je bil zaprt tako v času ruskega imperija kakor v obdobju Leninovega komunizma; leta 1922 je bil zaradi nasprotovanja komunizmu naposled izgnan v Francijo. V njegovem življenju in misli se srečujejo vzhodno in zahodno krščanstvo, filozofija in mistika, socializem³ in personalizem. Tako kakor se je Berdjajev življenjski elan upiral vsakemu sistemu, se njegova misel upira objektivaciji duha, popredmetenju in ukalupljanju edine prave resničnosti, a to je tudi srž njegove kritike religije.

1. Berdjajeva ekleziologija

Po Berdjajevu je za religijo značilna dvojnost; po eni strani se dotika praresničnosti, bivanja samega,⁴ in s tega vidika izvira v duhu, po drugi strani pa je zavezana objektivaciji duha, ki ima dostop do resničnosti le posredno, prek simbolov. Razlikovanje dveh izvorov morale in religije je Berdjajev v neki meri prevzel od Henrija Bergsona (1859–1941), ki je kot njun prvi in čisti vir pojmoval mistično izkustvo in človekovo vest, kot drugotni vir pa objektivacijo vsakdanjega socialnega jaza (Potočnik 1988, 83). Za Berdjajeva je značilno iskanje pristne občestvenosti, ki jo je želel tudi pojmovno utemeljiti in izraziti. Ko je najprej marksizem sprejel, nato pa ga zavrnil zaradi njegovega materializma, je zavrnil tudi popolno podružbljanje posameznika, vendar je nasprotoval tudi individualizmu, ki ga je zagovarjal Nikolaj Konstantinovič Mihajlovski (1842–1904). Zanj pristna povezanost med posameznikom, občestvom in družbo obstaja na bivanj-

² Večinoma personalistični filozofi pripadajo judovski ali krščanski religiji.

³ V mladosti je bil Berdjajev marksist, vendar se je od marksizma postopoma oddaljil že kmalu po letu 1905, pozneje pa ga je popolnoma zavrnil.

⁴ Berdjajev postavlja bit in bivanje v opozicijo. V nasprotju s številnimi filozofi bit oziroma takšnost biti pojmuje negativno, kot področje nujnosti, narave, objektov, ustaljenosti in nedejavnosti, nasproti pa mu postavlja področje bivanja, v katero sodijo živi duh, svoboda, skrivnost osebe in ustvarjalnosti. Pri tem ločevanju pa ni vedno povsem dosleden (glej Šinigoj 2000, 277–8). Znotraj religije mistiki pripisuje zelo pozitivno vlogo, saj se mistika posveča pristni duhovnosti, notrišnji svobodi duha in se ne prepušča objektivaciji (izraz notrišnji je uporabil prevajalec Berdjajevnega dela *Duh in resničnost*, Boris Šinigoj, za prevod ruskega izraza *vnutrennee*, namenoma nekoliko zaznamovano, da bi poudaril: »... posebno eksistencialno konotacijo, ki jo ima ta beseda v filozofiji Berdjajeva« (Berdjajev 2000, 6), izraz notrišnji kot simbol duha (Zalec 2010, 107)).

ski in ne na družbeni ravni, oseba to skrivnostno povezanost in resničnost vezi lahko le občuti.

Tudi Cerkev (natančneje tisti vidik Cerkve, ki ima svoj izvor v duhu) je po Berdjajevu skrivnost, ki je dostopna predvsem prek intuicije, intuitivnega doživetja. Zato je kritičen do preveč zavzetega razkrivanja skrivnosti, do racionalnega določanja bistva občestvenosti in Cerkve (84–9). Čeprav je Cerkev resda tudi utelešena, vidna dejanskost, ki se razkriva v zgodovini in v družbi, to zanjo ni bistveno. Cerkve ni mogoče omejiti na zunanost, torej Cerkev ni hierarhija, ni cerkveni zbor, ni duhovščina ali zgradba, temveč je skrivnostno Kristusovo telo, ki razumu ni popolnoma dostopno. Vznik krščanstva Berdjajev pojmuje izvirno kot metafizični in ne kot zgodovinski dogodek. Kristusov prihod je raztrgal časovno razsežnost in s tem odprl večnost. Vsak posameznik je zato poklican, da se odzove temu klicu večnosti. Vprašanje odnosa med človekom in Bogom v Kristusu je osrednja tema Berdjajeve filozofije in vez med njegovimi vpogledi v duhovno svobodo in v njegovo eshatologijo in njegovim pojmovanjem človeške usode v dejanskem svetu (Nemcova Banerjee 2004, 212).

Pomembno vlogo pri odnosu, ki ga imajo Cerkve in religije do človeške osebe, igrajo prepoznavanje in ločevanje dveh izvorov religije – duhovnega in institucionalnega – in priznanje, da religije na institucionalni ravni do resnice nimajo neposrednega dostopa. Po Berdjajevu se institucionalna raven religije ujema z objektivacijo duha. Berdjajev celo razodetje do neke mere povezuje z objektivacijo, saj to ni objektivna predmetna resničnost, ki bi kot takšna lahko vstopala v človeka. Razumevanje razodetja kot objektivne predmetne resničnosti je naivni realizem ali naivna, nezavedna objektivacija, ki ne upošteva subjekta, njegove dejavnosti: »V takem pojmovanju je duh odtujen od samega sebe in zdi se, da ga sprejemamo od zunaj, od objekta. Kritika razodetja, tj. njegovo očiščenje od naivne objektivacije, vodi k razumevanju razodetja kot delovanja duha na duha, božjega duha na človeškega duha, na človeško svobodo, na človeško zavest in vest, ki sta dejavni. Razodetje je dogodek znotraj duhovnega življenja, samo v duhovnem življenju je mogoče slišati božji glas. V drugotnem procesu, v katerem se duh povnanja, pa se razodetje objektivira in kaže kot vnanji dogodek, ki prihaja od objekta.« (Berdjajev 2000, 74) Berdjajev zavrača katarfatično pojmovanje Boga in Cerkve, sploh pa uporabo pojmov, ki so povezani z gospostvom in utemeljujejo zaslužjenost človeka. Zato dosledno zavrača pojmovanje Boga, duha ali razodetja kot avtoritete, vrhovnosti, oblasti, absolutnosti (Berdjajev 2000, 74–5; 244; Berdjajev 1998, 80–1). Da se religije in Cerkve v zgodovini in v družbi ohranjajo kot objektivacija duha, je neizogibno, saj se na drugačen način ne bi mogle ohraniti. Družbene ustanove so naravnane h koristnosti, ki je v nasprotju z duhom in z resnico. Tudi v Cerkvi je na ravni njene institucionalnosti, družbenosti resnica zakrita, zatemnjena, podrejena koristnosti (Berdjajev 2000, 75–6).

2. Berdjajevovo pojmovanje objektivacije

Preden se podrobneje osredotočimo na Berdjajevovo kritiko religije, je treba razjasniti še njegovo pojmovanje objektivacije. Berdjajev celotno vesoljstvo deli na

dvoje, na svet duha in subjektov in na svet objektivacije in objektov. Prvi svet je »kraljestvo duha«, v katerem je navzoča resnica, drugi pa »kraljestvo narave«, ki je resničen le navidezno. Objektivni svet ne pozna resničnosti, temveč le simbole, zato tudi razumsko spoznanje nima dostopa do prave resničnosti. Objektivacija duha pomeni, da duh prek ustvarjalnega akta vstopa v objektivni svet, saj na drugačen način v dejanskem svetu ne more delovati (Strajnar 1998, 206). Ker je objektivacija ukalupljanje duha, prilagajanje duha »kraljestvu narave«, jo Berdjajev pojmuje predvsem negativno. Vendar je objektivacija zanj po drugi strani lahko tudi pozitivna, če se seveda zavedamo, da se ne ujema s pravo resnico. Brez objektivacije duha v dejanskosti – Berdjajev uporablja izraz v »padlem svetu« – ljudje med seboj in s svetom ne bi mogli vzpostaviti vezi, odnosov (Berdjajev 2000, 77). Z objektivacijo človek ureja svoje odnose, okolje in družbeno življenje. Vendar neizbežna človekova objektivacija ustvarja le simbolno resničnost. Treba se je zavedati, da je poslednja resničnost duhovna, da podružbljanje in popredmetenje duha ne zanikata notranje vrednosti, moči in smisla duhovnosti: »Duh se resnično, bivanjsko uteleša v človeški osebi, v njenem ustvarjalno intuitivnem odnosu do življenja in bratski povezanosti ljudi, ne pa v objektivirani družbi, državi, zgodovinsko narodnem življenju.« (80)

3. Kritika religije

Izvor nasilja v družbenih ustanovah je razumevanje objektivacije duha kot ohranjanja in realizacije čiste duhovne resnice, njeno ekskluzivistično prilaščanje. To prilaščanje vodi v monizem in v zatiranje posameznega na račun občega, to je pot, na kateri se duh izrodi v nasilje. Po takšni poti so svojo avtoriteto utrjevale številne države, družbene in religiozne ustanove. Objektivacija duha – izvajala jo je Cerkev –, ki se je dogajala v veri v svetost in v neposredni duhovni izvor cerkvene oblasti, je vodila v lažne sakralizacije. Resnica je po Berdjajevu v nasprotju s koristjo, z njo ni mogoče organizirati množic v državo ali družbo. Organizacija sveta lahko temelji le na koristni laži, saj resnica v nobenem primeru ne more biti koristna. Tudi krščanska resnica je bila v mnogih zgodovinskih situacijah spremenjena v družbeno koristno laž (Berdjajev 2000, 83).

Med napačnimi idejami, ki naj bi jih učile krščanske Cerkve, Berdjajev izpostavi idejo osebnega odrešenja,⁵ ki mu pomeni preslikavo sebičnosti v večno življenje. Cerkev je prek zahteve po poslušnosti ljudi lahko organizirala, ustrahovala in zaslužila prav z uporabo ideje o osebnem odrešenju, s tem ko je odrešenje odrekla neposlušnim. Ruski filozof je do podrejanja in instrumentalizacije osebne vesti, kakor to delajo religiozne ustanove, zelo oster: »Tradicionalne oblike poslušnosti so vcepili z grožnjo večnega pogubljenja in peklenskih muk. Prav s poslušnostjo so krščanstvo zvedli na osebno odrešenje, na presežnostni egoizem. Ljudje so se s poslušnostjo

⁵ Po drugi strani je specifično krščanski ideji osebnega odrešenja mogoče pripisati velik pomen za oblikovanje zavesti o vrednosti posameznika, ki je značilna za zahodno civilizacijo. Antika je vrednost pripisovala le občemu, splošnemu, rodovnemu, medtem ko posameznik ni imel posebne vrednosti, saj so mu tedaj pripisovali minljivost (Pannenberg 1998, 57).

hoteli odkupiti od dolžnosti izpolnjevanja Kristusovih zapovedi. Če je bil človek poslušen, mu jih v življenju ni bilo potrebno uresničevati. Metafizično so to utemeljevali z nujnostjo odstranitve vsake človeške volje, celo če se razodeva v ljubezni do bližnjega, v sočutju in usmiljenju do ustvarjenega bitja. Vojna ni bila napovedana zlu, ampak človeku. Zaradi ugašanja človeškega pa ni bila več mogoča borba proti zlu. /.../ Krščanstvo se je spremenilo v silo, ki je sovražna človeški svobodi in ustvarjalnosti, v silo, ki nasprotuje razsvetljenju in preobrazbi sveta in človeškega življenja.« (225) Berdjajev svoj odpor proti religioznem zaslužnjenju človeka podkrepi z zavzemanjem za novo duhovnost, za oblikovanje osebne vesti in duhovnosti, ki se upira objektivaciji in instrumentalizaciji. V novi duhovnosti je pomembna odgovornost za vse ljudi in za svet, pomembni sta zavračanje odrešenjskega elitizma in prizadevanje za osvobojenost od oblasti sveta. To ne pomeni umika pred svetom, temveč dejavno poseganje v svet na podlagi osebne duhovnosti: »... prav zato, da bi se spustili v tesnobni in propadajoči človeški svet, moramo občutiti duhovno neodvisnost od oblasti sveta, duhovno nasprotovanje svetu, ki zmore raztrgati človeka. Odkritje družbenega značaja duhovnosti jo ravno osvobaja za osebno ustvarjalnost. Duhovnost je vselej globoko osebna, njena usmerjenost pa je družbena in celo vesoljna.« (222)

Po Berdjajevu človeka lahko zaslužnjuje tudi napačno pojmovanje Boga, objektivacija Boga. Svojevrsten primer napačnega pojmovanja Boga je oblika panteističnega monizma, ki se razvije iz skrajnih oblik presežnega dualizma, saj ta dualizem trdi, da je Bog vse, človek pa nič; da je v vsem svetu razvidna božja vseomogočnost, človek pa je samo grešnik brez vsake svobode in ustvarjalnosti. Takšna oblika panteizma je za Berdjajeva greh proti človeku, ne proti Bogu (Žalec 2010, 78). Druga oblika napačnega razumevanja Boga, ki ji Berdjajev nasprotuje (in jo pripisuje številnim bogoslovnim naukom in oblikam teodiceje), je Bog, ki skozi zgodovino uresničuje svojo voljo in je absolutni upravljelec svetovnega reda, občosti, celote, v kateri so pravičnost, resnica in vse preostale vrednote. Za Berdjajeva pa je Bog smisel človeškega bivanja, je oseba, odnos, srečanje in iz njega izvira duh (99–100; 108). Po drugi strani zanj celota nima svojega lastnega eksistencialnega smisla, je področje nujnosti in ne delo Boga (Berdjajev 1998, 82–3). Tudi bivanjsko središče cerkvene zavesti je posamezna človeška oseba in Kristusova oseba, ne pa kolektivna zavest. Pravzaprav Berdjajev človeško osebo pojmuje kot celoto – prav zato, ker je določitev osebe in njena skrivnost, da ne more biti del ničesar, kar je zasidrano v objektiviranem svetu (Strajnar 1998, 211), da je sama smiselna celota, samostojno bitje s svojim lastnim smislom. Vendar obenem Berdjajev tudi poudarja, da oseba ni samozadostna, da je bitje, ki se lahko udejanja le prek odnosov, prek srečevanja z drugimi osebami (Žalec 2010, 98).

Sklep

Berdjajeva kritika religije je, kakor vsaka kritika, odvisna od kraja in časa svojega nastanka, povezana z okoljem, v katerem pisatelj živi. Nikolaj Berdjajev je živel na stičišču Vzhoda in Zahoda in bil priča velikim, če ne kar največjim svetovnim prevratom, prvi in drugi svetovni vojni, ruski revoluciji in vzponu totalitarnih

gibanj. Imel je velik občutek za duhovnost, ustvarjalnost in kritičnost, zato je vedno živel na robu ustanove, želel pa je tudi ustvariti novo krščansko antropologijo (Kovač 1998, 259). Vprašati se je treba, ali je njegova kritika v precej drugačnih okoliščinah današnjih dni še vedno aktualna. Sama sem mnenja, da so nekatere prvine Berdjajeve kritike preživete, vendar kljub temu v neki meri ohranja aktualnost. V sodobnem času, potem ko je drugi vatikanski koncil v konstituciji *Gaudium et spes* poudaril, da ima človek posebno dostojanstvo, ki je povezano z njegovo bogopodobnostjo in s svobodo njegove vesti, in da je naloga Cerkve pravzaprav služenje človeku (Juhant in Valenčič 1994, 320–34), je postalo opozarjanje na cerkveno ustrahovanje prek ideje osebnega odrešenja odveč; podobno je s panteističnim monizmom oziroma s podobo Boga, ki jo ta monizem oblikuje.

Čeprav je Berdjajeve misel v nekaterih pogledih pretirano dualistična, v smislu, da dejanskemu svetu popolnoma odreka možnost uvida v resničnost, sem mnenja, da je Berdjajevo opozarjanje na to, da so ustanove objektivacija duha in da bi jih morali kot takšne tudi razumeti, kljub vsemu še vedno aktualno. Potrebno je zavedanje, da nobena ustanova, pa naj bo religiozna, gospodarska ali politična, nima v lasti absolutne resnice o zgodovini, svetu, človeku ali Bogu. V sodobnosti se ljudje zopet soočamo z velikimi problemi, saj ustanove oziroma številni voditelji ustanov še vedno ne upoštevajo dovolj dostojanstva človeških oseb in mnogokrat ne priznavajo svoje zmotljivosti. Ni jasnega priznanja glede odgovornosti za raznovrstna kršenja človekovih pravic, pa tudi za gospodarski kriminal ne. Podobne reči se dogajajo tudi v katoliški Cerkvi, ki včasih v praksi prezre svoje lastne smernice, položene na drugem vatikanskem koncilu. Zato upam, da smo katoliki dovolj iskreni in pogumni in bomo zmožni konstruktivne kritike naše najpomembnejše ustanove, v kateri se srečujemo s Kristusom. S tem bomo sami pripomogli, da bo tudi na človeški strani – ne samo na božji – ohranila kar največ duha.

Reference

- Berdjajev, Nikolaj.** 1998. O človekovi zasužnjenosti in svobodi: Personalistični pogled na človeka. Celje: Mohorjeva družba.
- . 2000. *Duh in resničnost: Temelji bogočloveške duhovnosti*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Juhant, Janez, in Rafko Valenčič.** 1994. *Družbeni nauk Cerkve*. Celje: Mohorjeva družba.
- Kovač, Edvard.** 1998. Spremnna beseda. V: Nikolaj Berdjajev. *O človekovi zasužnjenosti in svobodi: Personalistični pogled na človeka*, 258–263. Celje: Mohorjeva družba.
- Nemcova Banerjee, Maria.** 2004. Nikolai Berdiaev and Spiritual Freedom. V: *Modern Age* 46, št. 3:210–218.
- Pannenberg, Wolfahrt.** 1998. Oseba in subjekt. V: Peter Kovačič Peršin, ur. *Personalizem in odmevi na Slovenskem*, 55–74. Ljubljana: Društvo 2000.
- Potočnik, Lucijan.** 1988. Ontologija Cerkve pri Nikolaju Berdjajevu. V *edinosti* 43:88–91.
- Strajnar, Marjan.** 1998. Oseba v filozofiji Nikolaja Berdjajeva. V: Peter Kovačič Peršin, ur. *Personalizem in odmevi na Slovenskem*, 201–227. Ljubljana: Društvo 2000.
- Šinigoj, Boris.** 2000. S filozofo svobode novemu življenju naproti. V: Nikolaj Berdjajev. *Duh in resničnost: Temelji bogočloveške duhovnosti*, 267–293. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Žalec, Bojan.** 2010. *Človek, morala in umetnost*. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.

Razpravi

Izvirni znanstveni članek (1.01)

BV 74 (2014) 2, 311—325

UDK: 27-528-276.63

Besedilo prejeto: 12/2013; sprejeto: 04/2014

*Slavko Krajnc***Liturgy and Tillich's theory of symbols**

Abstract: Liturgical signs introduce us to the world of faith and invite us to contemplate the source of life and to experience the divine mysteries. Signs and symbols, in the context of religion, express and represent transcendent reality, such that they make it possible for men and women to get in touch with it through their senses: vision, hearing, taste and smell. The great protestant theologian Paul Tillich has insisted on symbolic language in his reflection on theology as articulation of faith. His original theory of symbols enables us to more deeply understand the liturgy and truths that we celebrate in the liturgy. The goal of this paper is to present Tillich's definition of symbol and to analyze the qualities symbols have in terms of their essence and function. As an important means of communication of faith, liturgical signs have the qualities of symbol, which is why liturgy simply cannot exist without them. Signs and symbols make possible the experience of the presence of God. The sacraments introduce us in a special way to the mystery of Christ. Therefore the believer has the possibility of entering into dialogue with God through signs and symbolical acts as well. According to Tillich, symbols give access to the deepest reality, to the reality that underlies every other reality, namely the reality of the Holy. Symbols show the way to God, who is the "ultimate concern" for every human being; they can be the means of revelation of the truth that the ultimate fulfillment of human existence rests in God. The author of the article concludes his analysis by proposing a few points for the believers as to how they might come to a deeper understanding of symbolical language in the context of liturgy.

Key words: Understanding of liturgy, signs and symbols, Tillich's theology of symbols, language of faith, symbolism of liturgy, active participation in the liturgy

Povzetek: **Liturgija in Tillichova teorija simbolov**

Liturgična znamenja nas uvajajo v svet vere, prek njih smo povabljeni k spoznavanju izvora življenja in k doživljanju božjih skrivnosti. V okviru religije znamenja in simboli izražajo presežno resničnost, ki jo predstavljajo tako, da jo lahko človek doživlja s svojimi čuti: z vidom, s sluhom, z okusom in z vonjem. Paul Tillich, véliki protestantski teolog, je v svojem razmišljanju o teologiji kot artikulaciji vere vztrajal pri simboličnem jeziku. Njegova teorija simbolov je izviren način razmišljanja; omogoča nam globlje razumevanje liturgije in resnic, ki jih obhajamo v bogoslužju. Cilj naše razprave so Tillichova opredelitev simbola, analiza lastnosti simbolov z vidika njihovega bistva in njihove funkcije in pogla-

bljanje razumevanja simbolične govorice v liturgiji. Ker so liturgična znamenja pomembna govorica vere in imajo lastnosti simbolov, liturgija preprosto ne more brez njih, saj nam kot posebna govorica omogočajo izkušnjo božje bližine, zakramenti pa nas uvajajo v Kristusovo skrivnost; zato ima vernik možnost dialoga z Bogom tudi prek znamenj in prek simboličnih dejanj. Po Tillichu simboli omogočajo dostop do najgloblje resničnosti, in to do zadnje resničnosti, do tiste, ki je podstat vsake druge resničnosti, do resničnosti svetega. Simboli namigujejo na Boga, ki je za Tillichia »poslednja skrb« vsakega človeka; simboli morejo namreč biti sredstvo, po katerem se razodeva resnica, da je izpolnitev človekovega bivanja v Bogu. V implikaciji avtor te razprave ponudi nekaj predlogov, kako naj bi verniki dosegli večje zavedanje o simbolični govorici v okviru liturgije.

Ključne besede: razumevanje liturgije, znaki in znamenja, simboli, Tillichova teologija simbolov, govorica vere, simbolika v liturgiji, dejavno sodelovanje v liturgiji

Every religion expresses its own truths about divinity, personal God and the deepest reality of human being by verbal language and symbols as well. In this way, symbols are the means of expression for the invisible, divine reality that surpasses the concrete existential reality of this world. Symbols are a powerful means for shaping the human being on many levels. They address the totality of human existence, which is conditioned by ritual practice that man and women exercise every day maybe without being even conscious of it. Symbols are embedded in the profound structures of human existence (Martinez 2004, 13).

Especially after the council of Vatican II., the Church has been preoccupied with how to render liturgical language understandable and acceptable to modern generations. This is how *Constitution on the Sacred Liturgy* states it: »In the liturgy, the sanctification of man is signified by signs perceptible to the senses, and is effected in a way which corresponds with each of these signs.« (SC 7) In the same way, the Catholic Catechism reaffirms the role of symbols and signs in liturgy: »A sacramental celebration is woven from signs and symbols. In keeping with the divine pedagogy of salvation, their meaning is rooted in the work of creation and in human culture, specified by the events of the Old Covenant and fully revealed in the person and work of Christ.« (CCC 1145) The role of the signs and symbols in the liturgy is production, transmission and apprehension of liturgical meaning (Hughes 2003, 118).¹

In this paper, we intend to analyze the value of symbolism in the liturgy under the aspect of Tillich's theory of symbols. He is one of the most influential theologians of twentieth century, who brought to evidence the importance of symbols in the Christian experience of God and in the language of theology.

We can not agree with all theological affirmations of Tillich and we do not in-

¹ The Church documents make clear distinction between sign and symbol using the signs in correlation to the sacraments, and symbols concerning all other elements in the liturgy.

tend to enter into theological debate, because Tillich's theory is not acceptable for the classical Catholic teaching; as well we do not intend to argue on how the sacraments confer grace but we recognize that in his theory of symbol, Tillich gives us an important insight into the functioning of symbols as language of faith. Reflection on symbols in the liturgy enlightens our understanding of liturgy, in which language of symbols plays an essential role. We will try to realize it in two main steps: first we present the theory of symbol and then its application in liturgy with the synthetic result of our inquiry.

1. Tillich and his theology of symbols

Faith as being related to the question of human experience of brokenness, diminishing and death is considered by Tillich as »ultimate concern« (Tillich 1987, 14), which means the search for an answer to the mystery of existence. According to Tillich »God, is the answer to the question implied in man's finitude.« (11) Nevertheless »man's ultimate concern must be expressed symbolically, because symbolic language alone is able to express the ultimate.« (41)

The point of departure of every speech concerning God is human religious experience, this religious experience lived in different religions, in Judaism and Christianity, was first expressed by symbols, rituals and myths.² »Faith needs language, as does every act of the personality; without language it would be blind, not directed toward the content, not conscious of itself.« (27) Absolute transcendence of God requires the symbolic language about him, though even the symbolic language is not adequate to express the transcendent being and acting of God. Tillich is aware of the fact, that in theology we cannot omit the philosophical or abstract language. When we refer to the divine reality, not as given in religious experience but as expressed in theological reflection, we are forced to include conceptual language (Thatamanil 2009, 294–5). The discourse about God has to be a combination of non-symbolic language and a symbolic one.³ According to Tillich we need symbolic language in our relationship to God. The liturgy provides

² Tillich speaks about the experience of God as about the feeling of being consumed: »The feeling of being consumed in the presence of the divine is a profound expression of man's relation to the holy.« (Tillich 1987, 20) Let us illustrate the affirmation of Tillich by the example of burning candle; by its consuming itself the candle becomes light; the candle expresses the consuming of life in the light of life, which is given by God; it points out to eternity. Another example is entering the sanctuary, which is symbolical dwelling place of God; in the realm of symbolic it means entering in the dimension of God's presence and his holiness.

³ Tillich introduces the symbolic language in theology. Theology has the duty to interpret the symbols according to theological principles and methods ((Tillich 1987, 65). God is the »basic symbol« of the transcendent (51), but he has to admit that it is insufficient. »We must always say two things about him: we must say that there is a non-symbolic element in our image of God-namely, that he is the ultimate reality, being itself, ground of being, power of being; and the other that he is the highest being in which everything that we have does exist in the most perfect way.« (51) According to Tillich the qualities or attributes of God, (like: he is love, he is mercy, he is power...) can not be attributed to God in literal sense, but in symbolical; in the same way the affirmation of the acts of God like: »He has created the world,« »He has sent his son,« He will fulfill the world,« are symbolic (52).

us with this language and makes possible the communion with God and communion of the faithful among themselves.

Tillich names relationship between God and human being »correlation« and symbol is the expression of this relationship. »A religious symbol possesses some truth if it adequately expresses the correlation of revelation in which some person stands. A religious symbol is true if it adequately expresses the correlation of some person with final revelation.« (Tillich 1987, 65) The essential question to be answered to is how to achieve the highest awareness of symbols in the liturgical ritual; and the respect for the liturgy as renewed by Vatican II.⁴ The goal of this paper is to stress the importance of symbolism in the liturgy with the help of Tillich's theory of symbols. Understanding of liturgical symbolism is connected to the respect for the wholeness of liturgy in the light of its symbolism.

2. Definition and the role of symbols in the liturgy

To be able to apply the concept of symbol in the liturgy, we need to consider how Tillich defines it.

2.1 Signs and symbols

Tillich's definition of symbol is conceived together with the delimitation of sign on the basis of the difference among them. Signs are the conventions in the system of communication and they represent significations in the context of meaning. Sign is an element of communication intended to represent or stand for something other than itself: a person, object, group, process, or idea. Every sign is a means of relationship between the vectors of communication (sender and recipient) and makes it possible to understand a certain meaning, which is beyond the materiality of the sign. There is nothing intrinsic or natural, between the color red and the instruction to stop, it is merely a convention (Folley 1997, 5). There is no direct relation between a red light and stopping car, but conventionally they are united as long as the convention lasts (Tillich 1987, 41). Signs point to the meaning that is beyond them. »Decisive is the fact that signs do not participate in the reality of that to which they point, while symbols do.« (41)

2.2 Difference between sign and symbol

The symbol represents something, which is not itself, it stands for something other than itself; his power is in the disclosed meaning. »Symbols have one characteristic in common with signs, they point beyond themselves to something else.« (41) »The difference between symbol and sign is the participation in the symbolized reality which characterizes the symbols« (45). Symbols point beyond their concrete existence and their materiality: »There are two fundamental levels

⁴ The greatest concern of the liturgical renewal before the Vatican II, was to reestablish the new understanding of the liturgy and the sacraments, especially of the Eucharist, which would make possible the richer participation of the faithful in the liturgy.

in all religious symbols: the transcendent level which goes *beyond* the empirical reality we encounter, and the immanent level, the level which we find *within* the encounter with reality« (51).

Michel Squarnec says, that sign and symbol are inseparable and they cannot be put into opposition. Sign's function is firstly to inform, make understand, to explain; while symbol seeks to establish a relation between the persons that communicate among them, to exchange the ideas and entertain themselves mutually. In fact symbol does not put in relationship only the rational intelligence, but also and above all body and practical understanding, the intelligence of heart and sensibility. The logic of sign is to precise the meaning that is intended to be given to a particular reality, while the role of symbol is to unite the multiplicity of meanings: it is polysemic (Squarnec 2000, 12).

2.3 Definition and role of the symbol

The structure of symbol is essentially analogue to the function of symbol, which is that of putting broken – complementary parts together. One part of its reality is not enough to express the meaning. In its materiality it is not something absolute, but it points to the absolute and perfect.⁵

Lukken, whose conception of symbol is near to Tillich's, defines three kinds of symbol: »Three elements play a role in a symbolism: things, words and acts« (Lukken 1994, 98). By the use of certain *things* in a symbolic way something »breaks open« (88; 89). »We use *words* that call up for something of a deeper reality. And we *act* in a particular, loaded manner, so as to be able to open up space and admit something of a more distant horizon.« (89) In the symbol, the limited receives »infinite amplitude« almost »universality«. We may speak of »a direct, non-rational or incomprehensible communication with another reality.« (90)

Symbol brings together. Symbol unites past, present and future. (90) Paschal candle on the vigil of Easter brings together the hearts and thoughts of believers. The same symbol links us with the past event of Easter, and makes present the event of resurrection; at the same time it shows us the future namely our destiny, our resurrection.

3. Essential characteristics of symbol

Tillich enumerates six characteristics of symbol, which we are going to present situating them in the context of liturgy.

⁵ The etymology of the word »symbol«: »To throw together«, »to meet and join«, »to meet in war«, »to encounter«, »engage with«, »to consult together«. The sense evolution in Greek is from »throwing things together« to »contrasting« to »comparing« to token used in comparisons to determine if something is genuine.« In way it becomes »outward sign« of something. Martinez defines the etymological origin of symbol saying: »It derives from the Greek *symballein*, meaning to place together the two matching halves of an object. In practice, two people would each hold a half and then be able to recognize one another by matching the two parts. Thus the *symbolon* would mediate their identity and guarantee the legitimacy of their relationship.« (Squarnec 2000, 13)

3.1 Irreplaceability of the symbols

Symbols cannot be replaced like signs for the reason of expediency or convention. (Tillich 1987, 41) The fact is that they concern a social group or religious community. There is a fundamental uniqueness in how they concern the reality they point to: The star of David can not be replaced, because it is intrinsically linked to Jewish identity so as the symbol of cross can not be replaced, because Jesus died on the cross. It means the uniqueness of symbols concerning a particular identity of a group. Symbols cannot be replaced like signs for the reason of expediency or convention because they participate in the reality to which they point (flag) (41–42). In all religions the temple is the central sacred place, it is considered as the residence of divine, in some way it is identified with the divinity. For example Jewish temple is the sign of the presence of God among his people and as such cannot be replaced because it is the central religious symbol of Israel; paradoxically it will be replaced in the New Testament with the body of Christ. In his turn the Body of Christ will be the place of redemption, which is irreplaceable and not only a symbol, but also a sacrament of salvation.

»By dying on the cross, Jesus Christ, who is the basic symbol of being-itself in Christianity, underlined the fact that symbols have their significance not in themselves but as manifesting the Ultimate.« (Reijnen 2009, 66) For liturgy it means: means that all the symbols, everything that is meant to have a meaning in whatever language, has to point to Christ and reveal him.

The words in liturgical and poetical language have a power that lasts through centuries. They have connotations in which they appear so that they cannot be replaced. We can take for example the Psalm 51, which we pray for the rite of penance or at the funeral, it has its place in this situation, because it expresses in the best way the situation of its author and ours too when we pray it sincerely.

3.2 Symbols as participation in the represented reality

According to Tillich, symbols participate in the reality they stand for. »The symbol represents something which is not itself, for which it stands and in the power and meaning of which it participates.« (Tillich 1987, 47) They participate in the power of meaning, which they represent. For instance, circumcision is one of the symbols, which make someone belong to the Jewish people, though not the only one. Symbol engages individual enabling him to participate in the basic quality of a group, the quality that produces the existence of a community of faith; for instance the quality of being »chosen people«.

3.3 Capacity of symbol to open up deeper level of reality

Symbols are the keys to different levels of human inner, social and religious life. According to Tillich the function of symbol is »to open up levels of reality, which otherwise are closed for us« (42);⁶ an example from everyday life for this affir-

⁶ The function of the symbol is »opening up of levels of reality which otherwise are hidden and cannot be grasped in any other way« (Tillich 1987, 47). Someone, who is far away from his home, feels well, when he sees a boat sailing under the flag of his own country.

mation is football match, when those who participate as spectators are involved more or less in the dynamic of the match, being in favor of one team or another. Symbols of one team or another are colors and forms on their dresses, flags etc. Tillich claims that there are different »levels of reality« (45); this is why we are able to seize material or spiritual reality only if we understand the language in which this reality discloses itself. Liturgy needs symbols that belong to the Christianity and constitute its meaning. Tillich sees the fundamental basis for his theory of symbol in the nature (*kosmos*) and human history or culture.

We agree with Tillich, symbol opens up deeper level of reality considering the question of death and burial of human body. Assisting to the funeral, praying for the deceased person has a ritual function of healing human soul bringing the relief in pain and putting it in front of God in faith; but all this is possible only in the communion with others: »Ritual awakens collectivity« as says Lukken (1994, 105). Symbols are opening up the mystery of life and binding us to this life, hidden in God.

3.4 Opening up the heart

Symbol does not open only the dimensions and realities that would otherwise remain unapproachable, »but also unlocks dimensions and elements of our soul which correspond to the dimensions and elements of reality« (Tillich 1987, 42).⁷ Symbol opens up »the hidden depths of our own being« (42).⁸ Tillich affirms that symbol does not open up only the exterior reality, at the same time it opens up human soul to this reality (48). In order to open up the reality exterior to human being, »something else must be open up – namely levels of the soul, levels of our interior reality.« (48) Something in human soul corresponds to the reality, opened up by symbol and represented by it.⁹ According to Tillich »every symbol is two edged. It opens up reality and it opens up the soul.« (48) Music opens up human heart to participate in the creation, as author originally wanted it. The liturgy opens up human hearts, so that they participate in the ritual, in a way its author – The Church and through her Holy Spirit – desired. Namely, the liturgical texts and signs continually open up the hearts and invite to the dialogue with God.

Liturgical symbols being means of the liturgy dispose human mind and soul so as to be open to the mystery of Christ in his totality. The adoration of the Cross on Good Friday is not idolatry, but the way in which every participant is challenged to embrace Christ as Kyrios and his Lord. Sacrament of confession has symbolical value in coming of the penitent to the confessor; asking for confession; his

⁷ Tillich was in dialogue with psychology; his theology had deeper allegiance with the theory of Carl Jung (Dourley 2009, 248–249). Exploring the pre-rational human subjectivity Tillich distinguishes between the archetypal ground of the symbol and the symbol itself, as the expression of this ground (249). Archetypal ground, can be considered as content of the symbol, is its substance; and it has common and human source in the collective unconscious of groups and communities.

⁸ »Religious symbols open up the experience of the dimension of this depth in the human soul.« (Tillich, in: Leiner 2009, 46)

⁹ Tillich speaks about the correspondence of levels between exterior reality and the reality of human soul. »The 'opening up' is a two-sided function – namely, reality in deeper levels and the human soul in special levels.« (Tillich 1987, 48)

confession of sins has first of all symbolical value as being sign, necessary for the matter of the sacrament. This real acts which have also symbolical value, are the means of opening up of the soul to God of the penitent; it is being realized not only on the level confessing the responsibility for the sins, but also and first of all on the level of faith in the celebration of the sacrament by which the grace of pardon is conferred.

3.5 The origin and producing the symbols

The fifth characteristics of Tillich symbol is that »symbols can not be produced intentionally. ... They grow out of the individual or collective unconscious and cannot function without being accepted by the unconscious dimension of our being.« (Tillich 1987, 42) Symbols cannot be invented by calculative deliberation (Thatamanil 2009, 296).

According to Tillich symbols are born out of »group unconscious«, which in some way produces the imaginary in the memory of a religious community, which is based on the historical events transmitted by the way of narrative. For example, symbols of Judaism are connected to the foundational events of Israel in his past (crossing of the Red Sea and salvation); we can affirm the same for Christianity whose symbols origin in the events connected to the life, death and resurrection of Christ.

»Collective unconscious« is the womb from which are born symbols (Tillich 1987, 48). We agree with Tillich that symbols cannot be produced intentionally, but at the same time we can perceive that there are certain needs brought about by social situations, which produce new symbols in the context of living Christianity. For instance charismatic or other movements in the Church have introduced their distinctive symbols. The logo of community »Faith and Light« is the boat of Noah.¹⁰

Symbols »grow out of the individual or collective unconscious and cannot function without being accepted by the unconscious dimension of our being.« (42) In fact there are unconscious dimensions where symbols are born and accepted,¹¹ but Christianity made a selective choice of symbols adopted in the liturgy. We may also affirm that liturgy represents the process of purification and rationalization in the use of symbols. But nevertheless Pope Francis in his Encyclical letter *Evangelii Gaudium* gives great importance to the »popular spirituality«, which is incarnated in the culture of the lowly (EG 124). This spirituality expresses the gospel value and evangelizes the people »more by way of symbols than by discursive reasoning« (EG 124).¹²

¹⁰ In the same community have the habitude of washing of feet, which is made not only on holy Thursday, but on other occasions also: like their annual retreats, and other gatherings. We see in this case, that in fact the symbol was not produced from nothing, but has its origin in the Bible, in the tradition, unconscious and in the conscious of Christianity.

¹¹ In the representations of Virgin Mary (paintings, statues) the snake at her feet represents negative reality of evil, death and sin.

¹² Among this symbolic religious symbols sees the rosary on the wall in the house, candle lighted in a

3.6 Dying of the symbol

One of the most important insights of Tillich concerning the question of symbol is its birth and its death; the possibility, that symbol disappears.

3.6.1 Historical social situation

Symbols have meaning only if they are living symbols that connect us to life, which has origin in Triune God. The affirmation that interrogates liturgy in the modern world is the affirmation of Tillich concerning death of symbols. »Like living being, they grow and die. They grow when the situation is ripe for them, and they die when the situation changes.« (42) This fact does not concern only Christianity in western world. For different social and historical reasons Christians in Asia Minor have almost disappeared and many churches have become the mosques, like the Basilica Hagia Sofia. To become the Muslim place of prayer, all that reminded Christianity had to be taken away, the walls had to be covered by mortar. In this way Christian symbols have died at least in exterior way; as says Tillich: »...Symbols can only die if the situation in which they have been created has passed«. (55)

3.6.2 The loss of transcendent dimension

»If the dimension of depth is lost, the symbols in which life in this dimension has expressed itself must also disappear.« (3) If the relation between the material part of the symbol and its spiritual reality to which it points ceases, a symbol dies, as Tillich claims: »a religious symbol can die only if the correlation of which is an adequate expression dies.« (65) If there is no »correlation« with the reality the symbol is void of meaning.

Tillich gives the example of »king« as symbol: »The symbol of the king grew in a special period of history, and it died in most parts of the World in our period. Symbols do not grow because the people are longing for them, and they do not die because of scientific or practical criticism. They die because they can no longer produce response in the group where they originally found expression.« (43) Tillich offers two cases in which we can see the example of dying of the symbol: First: The symbol of the Virgin Mary died in Protestantism »by the changed situation of the relation to God. ... The special, direct, immediate relationship to God makes any mediating power impossible.« (55) This principle introduced into social reality means that a symbol, which is linked to the subconscious and in a certain manner the conscious reality of the social context, excludes the symbol of mediation. Second: »Another reason which has made this symbol disappear is the negation of the ascetic element which is implied in the glorification of virginity.« (55) In some way it is true, that the cult of Virgin Mary introduces into human mentality the value of virginity, and it is also true, that the negation of this principle of catholic faith is the reason that the symbol of the Virgin Mary was not able to

humble home, or crucifix on the wall; this or other symbols are nourishing the faith of poor mothers in their houses, while they are taking care of their children (EG 125).

survive in Protestantism. We agree with the historical consequences of the fact introduced by Protestant creed, and in this sense Tillich is right, though we cannot agree with the principles of Protestant creed concerning the Virgin Mary.

4. Tillich's sacramental theology and catholic teaching on sacraments

Our paper is not the place to detail Tillich sacramental theology, but we cannot bypass the fact that it does not coincide with the basic Catholic teaching on sacraments. »For him, all natural reality can be seen to be sacramental, whenever it enters into the correlation which constitutes a miracle.« (Keefe, 195)

Tillich claims: »The sacramental material is not a sign but a symbol. As symbols the sacramental materials are intrinsically related to what they express; they have inherent qualities (water, fire, oil, bread, wine), which makes them adequate to their symbolic function and irreplaceable. The Spirit »uses« the powers of being in nature in order to »enter« man's spirit ... A sacramental symbol is neither a thing nor a sign. It participates in the power of what it is symbolized, and therefore it can be a medium of the Spirit.« (Martinez 2004, 19)¹³ In his reflection on the Eucharist he does not use the word »substance«, which is the core of Catholic teaching on the Eucharist (Keefe 1971, 283). For him the material of the sacrament is as such filled with grace – transubstantiation; the divine appears through the finite realities as their transcendent meaning (283).

For our further reflection we need to stop at the Catholic definition of sacrament and see if it permits us to apply the Tillich theory of symbol on the sacramental matters. According to the teaching of Catholic Church, sacraments are outward efficacious signs instituted by Christ to give grace. The Catechism of the Catholic Church says: »The sacraments are efficacious signs of grace, instituted by Christ and entrusted to the church, by which divine life is dispensed to us. The visible rites by which the sacraments are celebrated signify and make present the graces proper to each sacrament. They bear fruit in those who receive them with the required dispositions.« (CCC 1131)

We see that the term »symbol« is omitted, and the term »sign« is used.¹⁴ But if we consider each of the signs, used in the sacraments: water, vine, bread, oil, we can easily agree, that they have symbolical dimension.¹⁵ Sacrosanctum Concilium makes an appeal that the faithful should understand the signs of the liturgy: »It is therefore of the highest importance that the faithful should easily under-

¹³ This is protestant doctrine of the sacraments.

¹⁴ The reason for this is to avoid the interpretation of the sacrament, in which the sacrament is acting only as symbol.

¹⁵ The Council of Trent (Sess. XIII, cap. 3) defines the sacrament using the term »symbol«: »Symbolum rei sacrae, et invisibilis gratiae forma visibilis, sanctificandi vim habens« – A symbol of something sacred, a visible form of invisible grace, having the power of sanctifying. (New Advent: Catholic Encyclopedia, s. v. sacraments)

stand the sacramental signs...«, which means also their symbolical dimension, coming from the nature and everyday life.¹⁶

We can find the answer, why the Church's documents in the definition of sacrament avoid the term »symbol« using »sign« at Tillich himself. He is warning against the danger of idolatry. »The danger of faith is idolatry and the ambiguity of the holy is its demonic possibility.« (Tillich 1987, 21) Every reality in human depths could be possibly misled by symbols, which are not submitted to the discernment, so to say to the divine will. Symbols as centers of power can have the destructive effects when they are misused, as they are in the ideologies, which have their own ritual, because they awake the powers of darkness in social and individual subconscious.¹⁷

Baptism is the victory of light and good over the original sin, as it was the victory of Jesus over the powers of death and evil and at it was the victory of logos over the chaos in Creation. For Tillich, Cross is the criterion of all other symbols (56) because it makes us recognize the reality Christ's passion, his death and his resurrection; in front of the cross, we are able to accept our own humanity in humility and faith.

5. Symbolical dimension of sacraments

Matter of the sacrament is exterior, visible part of the sacrament with which or to which something is done in order to confer grace, e.g., water in baptism, chrism in confirmation, bread and wine in the Eucharist. In the order of first nonliteral meaning all sacraments are firstly symbols or at least have the characteristics of symbol, so we may affirm that sacraments have their symbolic part, or that their matter has the qualities of symbol.

1. Pouring of the water is the matter of the sacrament of baptism. It is a symbolic action, which together with the form of the sacrament (pronounced formula) confers grace.
2. Hand on the person and anointing him with chrism (blessed oil) is symbolic action, as such it is the matter of confirmation.
3. Matter of the Eucharist is bread and wine; they have also symbolic meaning. Only in the sacrament of Eucharist the species of bread and wine (signs) bear the real presence of body and blood of Christ. Nothing but the sacraments can effect the reality by the transformation to which the signs point. In the sacraments, the grace of God is effective beyond the symbolic reality of the signs; sacraments are at the same time transcendent reality, not only spiritual.

¹⁶ Osborne seems do not have the problem to name see the term »symbol« as synonym of sacramental sign. (Osborne 1999, 170)

¹⁷ »Tillich reminds us that genuine symbols are centers of power that can either connect us with the source of meaning or can shatter all form within the semiotic and symbolic order that sustain meaning for finite selves.« (Corrington 1997, 26)

4. Matter of confession is verbal confession of sins. Expression of sins is a real action, but it may be considered also as symbolic action, which expressed the attitude of penance; it opens up the inner world of human soul and the same time it makes possible the access to the exterior reality of God's grace. In faith it is more than that; the symbolic action of minister (priest), »opens up« the deepest reality of God's grace and confers it by the means of the formula of forgiveness.
5. Matter of anointing of the sick is anointing with the consecrated oil. It is symbolic action in which the oil that is used has also its symbolic dimension. It is destined to the human body and soul in the situation of suffering. Suffering is the mystery of human existence, which is marked by the presence of death. In this situation, the sacrament on symbolical level, »opens up« human being to the hope and at the same time on the level of faith in Christ confers spiritual and existential strength; a reality of eschatological border is opened up.¹⁸
6. Matter of holy orders is laying on of hands. It may be conceived as a symbolical action, at the same time this gesture united with the prayer of consecration makes possible God's action in human being. It is a sign in which we can in particular way see the fact of irreplaceability, and uniqueness of the action and this is why it may be considered at the same time as a symbol.

Through the analysis of the sacramental signs, we have come to the following conclusion:

- a. The irreplaceability of symbol: In all sacraments, only one particular matter and action, confers particular grace, the sacrament consists only from this action and not another one. For instance: baptism can be realized only by pouring of the water and prescribed formula, not by some other matter or by some other words.
- b. Participation of the symbol in the reality – in the grace, and engaging of the person in this reality: Every sign of the sacrament participates in the reality it represents, first of all on the symbolic level and then on the level of faith, because it confers grace and engages in grace.
- c. Opening up the reality on the level of symbol: Blessed water, destined for baptism, opens up to the presence of God, creator, and becomes the place of immersion with Christ in his death and resurrection (Rom 6, 4). Bread and wine are consecrated, »opened up« on the sacramental level to become the real presence of Christ, offered to the Father. The sacramental matters (signs) have symbolical characteristics, because on the level of symbol also they open up the reality they represent.

¹⁸ Tillich uses the term »boundary situation« to express the brink of human life and finitude of human existence, which can be transcended by the search for God and faith (Tillich 1987, 239–49).

6. Community and symbolic language of faith in the liturgy

The origin of Tillich's theory of symbols is connected to the problem of expressing infinite richness of God; symbolic language transcends the possibilities and rules of ordinary language. (Leiner 2009, 45) »Symbols hold the tension between transcendence and concrete reality, a tension that Tillich sees as an essential dimension of faith« (Stenger 2009, 96). Symbols not only point to God, but in the sacrament they become material space of his presence and means of participation for humans in his mystery.

Nevertheless at the same time the function of symbol is horizontal one, which means bring together and foster the community of believers. The function of symbol is to foster communion between the members of the Church. In this sense we have to admit, that pope, as supreme guide of the Church is the symbol of its unity; it comes through especially when he presides the liturgy. »The religious language, the language of symbol and myth, is created in the community of believers and cannot be fully understood outside this community. But within it, the religious language enables the act of faith to have a concrete content.« (Tillich 1987, 27) The structure of symbol depends on all other symbols in which it is inserted.¹⁹ Symbols function in the context of other symbols inserted into the system that they constitute, according to the strategy, that the ritual gives them. As Lukken puts it, in liturgy »many languages come together« in various ways to realize the meaning in the system of signification (Lukken 1994, 279; 283). The liturgy unites different symbolical realities: symbol of space, symbolical (liturgical) time and happening of the liturgy itself, which consists of many elements. Everything has to be united in harmony: The beauty and sacredness of space where the liturgy is celebrated, the respect for the liturgical season, colors of the vestments, singing and performance of the liturgy. In one word, liturgy has to be lived in harmony and balance between all its elements.

7. Implications of Tillich's theology of symbols

After we have examined Tillich's theory of symbols, we may see the answers to the problematic of liturgy today, but we have to admit that the most difficult part of our research is the implementation of Tillich's insights in the education of young Christian generations, submitted to so many influences produced by media.

- a. Firstly we claim the fact, that the basic need for symbol and symbolic language still exist, because human beings are marked by symbolics. We can see the foundations everywhere in all cities, important centers, airports, as symbol of life. We

¹⁹ »Symbols usually function in systems« (Wildman 1997, 273), they have their own strategy of functioning, as we can see it also in Tillich's theory of symbols (283–4). Tillich in this regard says: »Symbols which have an especially social function, as political and religious symbols, are created or at least accepted by the collective unconscious of the group in which they appear.« (Tillich 1987, 42)

know how effective are the illuminations of the cities and the lighthouses in the ports; they become the symbol of hope for the navigators in danger of the sea. This is why it is important to be aware, that symbol as such did not lose its importance. »In spite of the loss of dimension of depth, its power is present and most present in those who are aware of the loss and are striving to regain it with ultimate seriousness.« (Tillich 1987, 8)

- b. It would be useful to examine the actual practices and awareness of those who precede the liturgies. We should clarify and elaborate the meaning of symbols by examining the material practices of the Church, which lives out the meaning of its symbols in concrete communities (Thatamanil 2009, 297).
- c. The answer to the question of how to regain the dimension of depth can be found in the »awareness, that we have lost the decisive dimension of life, the dimension of depth...« (Tillich 1987, 7); namely the separation from depth means the separation from the »ultimate source of meaning« (7). Church has the mission to develop and foster spiritual life, which helps to greater awareness, that every human being fundamentally needs the meaning of life, which can be found in God.
- d. There is a great need for mystagogical catechesis on all levels. In perceiving symbol, something is reaching into the depths of our personality and touching the whole person (Lukken 1994, 91). To be able to perceive the depths of the symbol it is necessary a certain naivety or simplicity; by education of young and adult, we may create this condition of openness in human heart. Let us take for example the holly water at the entrance of the church. It is the basic symbol that reminds us of our baptism; it should be put in evidence. There are the churches that put the great structure like fountain at the entrance of the church in the center; it is an important symbol of life springing from the death and resurrection of Christ.
- e. Dying of the religious symbols has its reason in the individualism of modern society, which excluded the religious dimension from the public life. People feed their needs for presence of human being and God, with pleasure and property. Where there is self-sufficiency, there is no need for other, there is no awareness of ones own imperfection and vulnerability; symbol structurally is based on the awareness that plenitude is in the community, recognition of other as basically complementary part of myself. Symbols are supposed to foster communion and community is supposed to participate in embodying of the symbolic language, so as to feed herself.
- f. Tillich brings to our attention the question of »broken symbols«. We have to admit that liturgies performed without care many times produce degenerated symbols, which cease to be a sign of communication and communion. They become void of meaning, and the liturgy is incapable to give possibility of communion with God.
- g. Liturgy has to respect the hierarchy of liturgical elements, so that they can act as a whole. Symbols in themselves have no meaning; this is why they have to expropriate themselves, to be only the pointers to the central reality of the liturgy, which is Christ himself. A revelatory symbol must be one that is completely transparent to the divine, and it must not give the possibility to be mistaken for the infinite power of being, that it makes manifest (Haught 2009, 224). The appeal of this pa-

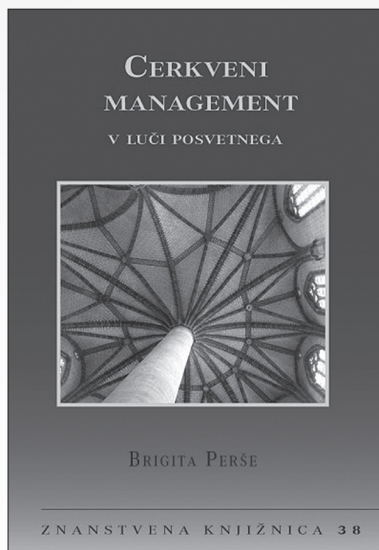
per is that all who perform the liturgy should take their time in studying this questions and meditate the liturgy itself because only by understanding, we can love what we know and only by loving we can be in service of the liturgy as »servants of Christ and stewards of the mysteries of God« (1 Cor 4,1).

Abbreviations

- CCC – *Catechism of the Catholic Church*. 2003 [1993].
 EG – Franciscus. 2013. Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium*.
 SC – Constitution on the Sacred Liturgy. S. a. [Sacrosanctum Concilium].

References

- Bertalot, Renzo**. 2013. Paul Tillich: IV; La Vita e lo Spirito. <http://dimensionesperanza.it/aree/ecumene/chiese-cristiane/item/7746-paul-tillich-iv-la-vita-e-lo-spirito-renzo-bertalot.html> (accessed 10. 9. 2013).
- Constitution on the Sacred Liturgy**. S. a. [Sacrosanctum Concilium]. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_en.html (accessed 10. 9. 2013).
- Corrington, Robert S.** 1997. Regnant Signs: The semiosis of liturgy. *Semiotica* 117, no 1:19–42. http://www.users.drew.edu/rcorring/downloads/regnant_signs.pdf (accessed 10. 9. 2013).
- Dourley, John**. 2009. Tillich in dialogue with psychology. In: Manning 2009, 238–253.
- Folley, William A.** 1997. *Anthropological Linguistics: An Introduction*. Malden-Oxford-Carlton: Blackwell Publishings.
- Franciscus**. 2013. Apostolic Exhortation *Evangelii gaudium*. <http://www.vatican.va/evangelii-gaudium/en/#216> (accessed 10. 9. 2013).
- Haight, John F.** 2009. Tillich in dialogue with natural science. In: Manning 2009, 223–237.
- Hughes, Graham**. 2003. *Worship as Meaning: A Liturgical Theology for Late Modernity*. Cambridge: University Press.
- Catechism of the Catholic Church**. 2003 [1993]. http://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM (accessed 10. 9. 2013).
- Keefe, Donald J.** 1971. *Thomism and the Ontological Theology of Paul Tillich: A Comparison of Systems*. Leiden: E. J. Brill, Leiden.
- Leiner, Martin**. 2009. Tillich on God. In: Manning 2009, 37–55.
- Lukken, Gerard, ed.** 1994. *Per Visibilia ad Invisibilia: Anthropological, Theological and Semiotic studies on the liturgy and the sacraments*. Liturgia Condenda 2. Kampen: Kok Pharos Publishing House.
- Manning, Russel Re, ed.** 2009. *The Cambridge Companion to Paul Tillich*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Martinez, German**. 2004. *Signs of Freedom: Theology of the Christian Sacraments*. Mahwah, NJ: Paulist Press.
- New Advent: Catholic Encyclopedia**. S. a. Sacraments. <http://www.newadvent.org/cathen/13295a.htm> (accessed 10. 9. 2013).
- Osborne, Kenan B.** 1999. *Christian Sacraments in a Postmodern World*. New York, NJ: Paulist press.
- Reijnen, Anne Marie**. 2009. Tillich's Christology. In: Manning 2009, 56–73.
- Scouarnec, Michael**. 2000. *I simboli cristiani*. Milano: Gribaudi.
- Stenger, Marry Ann**. 2009. Faith (and religion). In: Manning 2009, 91–104.
- Thatamanil, John**. 2009. Tillich and the postmodern. In: Manning 2009, 288–302.
- Tillich, Paul**. 1987 *The Essential Tillich: An Anthology of the Writings of Paul Tillich*. Forrester Church, ed. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 1996. *Teologia Sistemática*. Vol. 1: *Religione e revelazione; L'essere e Dio*. Torino: Claudiana.
- . 2001. *Teologia Sistemática*. Vol. 2: *L'esistenza e il Cristo*. Torino: Claudiana.
- Wildman, Wesley J.** 1997. Strategic Mechanisms Within Religious Symbol Systems. Duisburg: Linguistic Agency Duisburg. [http://people.bu.edu/wwildman/images/docs/\(15\)%201999%20-%20Wildman%20-%20Strategic%20Mechanisms%20Within%20Religious%20Symbol%20Systems.pdf](http://people.bu.edu/wwildman/images/docs/(15)%201999%20-%20Wildman%20-%20Strategic%20Mechanisms%20Within%20Religious%20Symbol%20Systems.pdf) (accessed 10. 9. 2013).



Brigita Perše

Cerkveni management v luči posvetnega

V knjigi je avtorica Brigita Perše povezala med seboj svoj prvi študij ekonomije s poznejšim študijem teologije in desetletno prakso na Nadškofiji Ljubljana, kjer je zaposlena. Knjiga obsega pet delov. V prvem oriše poslanstvo Cerkve, ki mora biti vedno in povsod v službi človeka. V drugem delu je predstavljena dilema, pred katero stoji Cerkev v novejšem času: njena osnovna naloga je, da od Kristusa dalje prinaša vsem človeškim rodovom čez vse zgodovinske ovire čim bolj neokrnjeno Jezusov nauk, pri čemer mora v vsakem času in kraju uporabljati najučinkovitejša sredstva in pota. V tem so ji npr. spoznanja sodobne teorije organizacije lahko v veliko pomoč. To velja tudi za njeno vodstveno službo, ki je obdelana v tretjem delu. Četrty del predstavlja spoznanja in metode, ki jih je sodobni management dosegel na čisto praktični ravni. Tu je Cerkev lahko dejansko le koristnica že izdelanih metod dela s skupinami ljudi. Zadnji peti del je posvečen pastoralnemu načrtovanju kot tistemu področju cerkvenega življenja, ki lahko marsikatero spoznanje managementa prenese v pastoralno sfero.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2013. 136 str. ISBN 978-961-6844-28-4. 10 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Jernej Šilak

Pomen svobode v krščanski in v sekularizirani družbi

Povzetek: Pojem svobode v družbi ni enopomenski. Različni pojmi svobode so se oblikovali znotraj različnih družb, odvisno od njihovih pogledov na človeka. Avtor poišče razlike, ki na podlagi različnih antropologij obstajajo med krščansko in sekularno družbo. Sekularna demokratična družba postavlja človeka v središče; iz tega avtor prikaže, zakaj in kako v sodobni družbi pojem svobode postaja absoluten. V diametralnem nasprotju s tem je razvoj tako imenovane »pristine svobode« v družbenem nauku katoliške Cerkve, ki temelji na presežnih vrednotah. Besedilo predstavi razvoj katoliškega pojmovanja subsidiarno urejene družbe, ki je prostor pristne svobode. Na drugi strani se je sekularna družba razvila v smeri sodobnih demokracij, v katerih odloča večina, s tem pa lahko ogrozi manjšino, čeprav to ni v skladu s človekovo naravo. Prispevek govori o tem, da je lahko svoboda, ki jo prikazuje sodobna sekularna demokracija, zgolj navidezna in je pridržana vladajoči večini. Na drugi strani imamo alternativnost subsidiarnih načel krščanske družbe. Ta družba vsakemu človeku omogoča pristno svobodo in z njo povezano samouresničevanje.

Ključne besede: svoboda, subsidiarnost, vrednote, katoliški družbeni nauk, sekularna družba

Abstract: **The meaning of freedom in Christian and secularized society**

The concept of freedom in society is not univocal. Different concepts of freedom have been developed within different societies according to their view of the human being. The author shows differences between Christian and secular society are based on different anthropologies. Secular democratic society puts the human being at the center, which is why and how in modern society the concept of freedom becomes absolute. Diametrically opposed is the development of the so-called concept of "genuine freedom" in the social doctrine of the Catholic Church, which is based on transcendental values. The article discusses the development of the Catholic concept of subsidiarity-based society, which is a place of genuine freedom. On the other hand, secular society has evolved towards modern democracy, where the majority decides and may thus jeopardize the freedom of the minority, even if this does not agree with human nature. This article shows that freedom in modern secular democracy may only be illusory and reserved for the ruling majority. On the other hand, the alternative lies in the principles of subsidiarity-based Christian society, which gives every man genuine freedom and enables self-realization.

Key words: freedom, subsidiarity, values, Catholic social teaching, secular society

1. Uvod

Koliko svobode ima posameznik v družbi, je odvisno od tega, kako družba razume mesto posameznika znotraj družbe. Pomemben element, ki svobodo posameznika omejuje, je skupno dobro. Posameznik lahko sledi svojim interesom, kolikor ne ruši skupnega dobrega. Vprašanje svobode pa je v svojem temelju seveda antropološko in ontološko. Tu najdemo odgovor, v čem je bistvo človekove svobode: ali je to bogopodobnost, ali avtonomna zmožnost razumskega odločanja, ali človekovo dostojanstvo, ali narava človeka? Od tod izhaja tudi vprašanje o človekovih pravicah, ki je temeljno vprašanje sodobnega sveta.

Temeljne človekove pravice danes opredeljuje in zagotavlja Univerzalna deklaracija o človekovih pravicah, zapisane so v še drugih temeljnih sodobnih civilizacijskih dokumentih, v svoje ustave pa jih vključujejo tudi demokratično urejene države. »Človekove pravice tako predstavljajo neki univerzalni, objektivni in moralni okvir, ki zagotavlja človekovo svobodo in je utemeljen v naravnih zakonih, ki so obstajali, še preden so se oblikovale države.« (Neuhaus in Langes 2013, 52) Problem modernih filozofij in antropologij pa je, da človekovo svobodo izbire zahtevajo in predpostavljajo »kot glavno načelo, iz katerega bi morali izpeljati vse pravice« (53).

Iz tega se je razvil nekakšen normativen pogled, ki v sodobni sekularni družbi volji posameznika pripisuje absoluten, nedotakljiv status. V tem kontekstu lahko pravice in zakoni postanejo ujetniki posameznikove samovolje. Od tod pa izhaja nevarnost, da bi v takšnem normativnem okviru sodobna družba to, kar je v resnici slabo, opredelila za nekaj dobrega zgolj zato, ker je tako odločila večina. To končno lahko ogrozi svobodo samo. Neuhaus in Langes skleneta: v sodobni sekularizirani družbi je na delu »koncept absolutne osebne svobode, ki ima tudi svobodo, usmerjeno proti naravnim zakonom, proti tradiciji in proti naravno-moralnim zakonom, za upravičeno« (53). Med najbolj perečimi vprašanji znotraj sekularnega razumevanja svobode so, na primer, vprašanja, ki zadevajo pravico do evtanazije ali splava.

Takšnemu pojmovanju nasprotuje pogled, ki ga ima na svobodo katoliška Cerkv. Svobodi ne odreka njenega osrednjega mesta v sodobni družbi, nasprotuje pa individualistični absolutizaciji svobode. V prispevku bomo poskušali prikazati ta kontrast med vlogo, ki jo svobodi pripisuje sodobna sekularizirana družba, in vlogo, ki ji jo daje Cerkv. To vprašanje zadeva glavne temelje delovanja sodobne družbe in Cerkve.

2. Pomen svobode v sodobni demokratični sekularni družbi

Za celostno razumevanje vloge, ki jo ima svoboda za sodobno sekularno družbo, je najprej treba reči, da svoboda temelji na pojmih osebe in dostojanstva, kakor sta se izoblikovala v zahodnem izročilu pod vplivom kristoloških in trinita-

ričnih razprav v prvih stoletjih krščanstva. Svetopisemski pojem osebe, ki »se je prek kristološkega razmišljanja grških očetov združil z Aristotelovim pojmom hi-postaze, je bil podlaga za odlično misel: človek ima kot oseba svoje dostojanstvo sam na sebi. Njegove pravice ne izhajajo iz dobre volje tega ali onega vladarja, tudi ne iz te ali one družbene ureditve, prav tako ne iz določenih kulturnih sobe-sedil, ampak iz njega samega oziroma iz dejstva, da kratko malo je oseba.« (Kovač 1999, 16; Petkovšek 2004) Eden najpomembnejših dosežkov sodobne družbe, ki si ga ni mogoče predstavljati brez predpostavke pojma osebe in njenega dostojanstva, je Deklaracija o človekovih pravicah.

Splošno prepričanje je, da ima Deklaracija o človekovih pravicah svoj izvor v liberalnih idejah 19. stoletja. V nadaljevanju bomo poskušali pokazati, da je to le del resnice in da ima liberalna misel svoje korenine v krščanskem pogledu na človeka. Larry Siedentop, ki se ukvarja s fenomenom liberalizma 19. stoletja, pravi o razvoju sodobnega liberalizma naslednje: »Obstaja globoka povezava med krščanstvom in liberalizmom. Prvo je zgodovinsko priskrbelo normativno podlago za drugega ... Ni namreč veliko dvoma, da retorika človekovih pravic pomeni znižano inačico liberalizma na čisto podoben način, kakor lahko v liberalizmu vidimo očiščeno, sekularizirano obliko krščanstva. Če je tako, potem bi morali izredno širjenje jezika človekovih pravic po vsem svetu v zadnjih desetletjih, do točke, ko je postal skoraj univerzalna kultura, prepoznati kot tisto, kar dejansko je – poslednja in najmanj odprna oblika zahodnega vpliva ...« (Siedentop 2003, 266)

3. Absolutizacija svobode v liberalizmu

Za boljše razumevanje tega vprašanja je najprej treba opredeliti pojma »negativne« in »pozitivne svobode«, ki ju je Isaiah Berlin predstavil v svojem esejju Dva koncepta svobode.

S pojmom »negativne svobode« Berlin opiše območje svobode, znotraj katerega je posamezniku mogoče delovati; posameznik je svoboden toliko, kolikor ga v njegovi dejavnosti ne ovira drug posameznik ali ustanova. Iz tega sledi, da je človekova svoboda toliko bolj široka, kolikor širše je območje nevmešavanja drugih.

»Pozitivno svobodo« pa Berlin opredeli kot izraz posameznikove želje. Človekovo življenje in odločitve so odvisni od posameznika samega in ne od zunanjih dejavnikov. Človek je subjekt in ne objekt; to želi tudi živeti. Želi si, da bi ga vodili njegovi lastni, zavestni cilji in razlogi, ne pa vzroki, ki bi nanj delovali od zunaj.

Podobno kakor Isaiah Berlin je pred njim o »negativni svobodi« razmišljal Jean-Jacques Rousseau, eden od začetnikov liberalne misli. Rousseau je poudaril, da je mogoče na svobodi temelječe zakone razviti tudi v strožje. Rousseaujeva misel o svobodi se zato ne zaustavi pri pojmu »negativne svobode« posameznika, ki ga na nekem področju nič ne ovira. Kot predstavnik klasičnega liberalizma zavzema stališče popolne »pozitivne svobode«, v skladu s katero imajo vsi »... polnopravni člani družbe delež javne oblasti, ki se je upravičena vmešavati v vsak vidik življenja

vsakega državljana« (Berlin 1992, 10). Drugi predstavniki liberalizma, kakor so John Dewey, Adam Smith, John Locke, Thomas Jefferson, Montesquieu ali John Stuart Mill, pa so že v 19. stoletju opozarjali, da bi lahko koncept »pozitivne svobode« popolnoma izničil koncept »negativne svobode«, to pa bi nevarno vodilo v libertinizem. Omenjeni predstavniki liberalizma so se torej zavedali, da lahko suverenost ljudstva uniči suverenost posameznikov. John Stuart Mill pravi, da pri Rousseaujevi »vladavini ljudstva« sploh ni pomembna svoboda. Namreč: »tisti, ki vladajo, sploh niso nujno isto »ljudstvo« kot tisti, ki jim vladajo« (10). To misel aktualizira Berlin z besedami, da »... demokratično samoupravljanje ni vladavina »vsakega samemu sebi«, ampak v najboljšem primeru vladavina »preostalih nad vsakomer«« (10).

Poudarki klasičnega liberalizma so v marsičem drugačni od poudarkov modernega liberalizma. Njegove značilnosti povzema delo Johna Stuarta Milla *O svobodi*. Drugače od Rousseauja Mill v svoji teoriji dopušča: zgolj v samoobrambi je dovoljeno, da posameznik ali skupina poseže v svobodo drugega posameznika ali skupine. Lahko bi torej rekli, da lahko posameznik ali skupina stori karkoli, dokler s svojim dejanjem bistveno ne prizadene drugih.

Konflikt med Millovim in Rousseaujevim pojmom svobode je razčlenil kritik politične misli 19. stoletja, Benjamin Constant. Poudaril je, da prenos neomejene oblasti (suverenosti) iz rok »vladavine ljudstva« v roke vladavine »vsakega same-mu sebi« z uspešno vstajo ne okrepi svobode, ampak samo premakne breme suženjstva. Constantova kritika poudari, da največji problem ni v tem, kako posamezniki uporabljajo »negativno« individualno svobodo, ampak koliko te oblasti naj bi bilo v njihovi lasti. (10) Constant se je namreč zavedal, da je vsaka absolutna oblast zapisana propadu. Razlog za to je v tem, da je »svoboda ogrožena že s samim obstojem absolutne avtoritete kot takšne« (11).

Iz tega lahko glede liberalne misli o svobodi 19. stoletja sklenemo naslednje. Ker je svoboda ogrožena že s samim obstojem absolutne avtoritete, za ohranitev svobode ni dovolj samo reči, da je ne smemo kršiti. Po prepričanju predstavnikov liberalizma 19. stoletja se to sme le, če neka višja avtoriteta dovoljuje ali pa ne dovoljuje te kršitve. To za nekoga, čigar svobodo omejimo, pomeni, da ni več svoboden. Takšno stališče glede svobode, ki je ne sme nič omejevati, je podlaga za poznejšo absolutizacijo svobode, ki jo sodobna moderna družba tudi izpelje. To želimo prikazati v nadaljevanju.

4. Norme in vrednote liberalizma kot sekularizirane oblike krščanstva

Družba 19. stoletja je z opredeljevanjem tega, kar neka avtoriteta dovoljuje, postavila tudi zahtevo po opredelitvi meja posameznika, ki jih ni dovoljeno prestopiti. Norme, ki določajo te meje, pa bi lahko pripisali različnim dejavnikom: lahko bi govorili o naravnih zakonih, o božji volji ali pa o končnih ciljih družbe oziroma kulture (Berlin 1992, 11). »Tisto, kar je skupnega tem pravilom oziroma za-

povedim, je to, da so tako široko sprejeta in tako globoko utemeljena v dejanski naravi ljudi, ker so se razvila v zgodovini, da so zdaj bistven del tistega, kar razumemo kot normalno človeško bitje.« (11)

Kakor smo že omenili, je po Larryju Siedentopu retorika človekovih pravic znižana inačica liberalizma, kakor je liberalizem sekularizirana oblika krščanstva. Glede na to, da je bila sekularizacija v 19. stoletju v polnem zamahu, je razumljivo, da je kot posledica tega vera izpadla iz nabora utemeljitvenih norm. Utemeljitelna načela je začel postopoma zamenjevati goli razum. Filozofu Charlesu Taylorju, ki ta fenomen opisuje v svojem delu *The secular age*, se zdi sam izum sekularnega reda izreden dosežek, ki pa je hkrati tudi vprašljiv. Človekovega reda ni mogoče utemeljevati zgolj na razumski ravni. Z vprašljivostjo neosebnega reda se strinja tudi Berlin, ki ugotavlja: »Prava vera v nedotakljivost minimalne razsežnosti individualne svobode mora tako vključevati absolutno stališče,« (10) to stališče pa mora biti v svojem bistvu »verno«. Ni čudno, da Berlin izpostavlja, kako individualna svoboda nima veliko upanja pod vladavino večine.

Demokracija temelji na liberalni reinterpretaciji krščanskega nauka o človekovi svobodi, a svobode nujno ne jamči. Čeprav skuša zaščititi človekovo svobodo tako, da sledi svojim načelom, ji to ne uspe vedno (10).

5. Absolutizacije svobode v sodobni sekularni državi

Kakšno je stališče sodobne sekularne države do liberalističnega koncepta svobode? Miro Cerar (2013) opiše pojem svobode, na katerem naj bi danes temeljila demokracija: »... demokracija je najustreznejši politični sistem predvsem zato, ker bolj kot drugi politični sistemi omogoča svobodo duha. V največji meri dopušča svobodno filozofsko, religiozno ali kakršnokoli drugo prepričanje in izražanje tega. Z zagotavljanjem (temeljnih) človekovih pravic in svoboščin omogoča posamezniku ne le pravno varstvo pred nedopustnim nasiljem države ali kogarkoli drugega, pač pa mu omogoča tudi svobodo izbire.«

Neuhaus in Langes (2013, 52) pa v svojem delu *Vrednote krščanske demokracije* ugotavljata, da dekonstruktivistične, postmoderne filozofije in antropologije postavljajo pod vprašaj celotno podlago sodobnih demokracij. Zato postavljajo pod vprašaj tudi svobodo, ki izhaja iz njenih zakonov. »Človekovo svobodo izbire postulirajo kot glavno načelo, iz katerega bi morali izpeljati vse pravice. Volja posameznika postane absolutna. Pravica in zakon sta tako imanentna in podvržena človekovi samovoljni odločitvi. Človek si dovoli, da zlo imenuje dobro, ker večina tako hoče.« Tu se Neuhaus in Langes dotakneta problema moralnega družbenega reda. Pravilno ugotavljata nevarnost, da moralni družbeni red podleže človekovi samovolji na podlagi absolutne pravice, ki mu jo želi moderna družba pripisati. Avtorja pa ne razložita, zakaj je volja posameznika v sodobni sekularni družbi podeljen takšen absolutni status. Na kateri točki torej sekularizirana družba pojmu svobode daje absolutni status?

Absolutizacija pojma svobode ima svoje vzroke v prej omenjenem sekularističnem načelu liberalizma, ki pravi, da za ohranitev svobode ni dovolj samo reči, da je ne smemo kršiti. To bi smeli le, če višja avtoriteta to dopusti. Ker pa je demokracija sistem, v katerem najvišjo avtoriteto pomeni večina, lahko ta večina uveljavi svojo moč nad manjšino. Zato pravimo, da je sodobna demokracija omejena in lahko »postane plen pozitivističnega racionalizma kot pravnega funkcionalizma, ki ljudem ne pomaga najti ne resničnega miru in tudi pravičnosti ne« (Štuhec 2012, 6).

Kot zgled, kako na podlagi sodobnega pojmovanja svobode današnja družba deluje v nasprotju s človekovo naravo, navajam »posodabljanje« Družinskega zakonika RS. Poskus redefinicije družine se je skliceval na pragmatična načela različnih oblik skupnega življenja ljudi različnih spolov. To je prikaz, kako sekularni družbi ni uspelo najti tistih široko sprejetih in utemeljitvenih načel, ki bi bila v naravi ljudi in bi hkrati pomenila bistveno sestavino človeškega bitja. Tu je argumente o človekovi naravi in o njenih zakonitostih izničil pragmatični um. Temeljna in za medčloveške odnose daljnosežna moralna vprašanja, kakor je to bilo vprašanje družinskega zakonika, se v sodobni družbi nazadnje odločajo »... po načelu večine, ki bo tako postala merilo za to, kaj je in kaj ni človekova narava. Demokracija, skrčena in osiromašena na ta način, postane plen pozitivističnega racionalizma kot pravnega funkcionalizma, ki ljudem ne pomaga najti ne resničnega miru in tudi pravičnosti ne.« (Štuhec 2012, 6)

Tako je sekularna družba na podlagi absolutne svobode proizvedla poslušne podpornike razsodbam, ki jih prinaša znanost. Te naj bi »odgovorile na vsa vprašanja, celo etična« (Jamnik 2011b). Ob tem se oblikuje družba, ki jo določa moderni moralni red znotraj sekularnega in vedno bolj ateističnega prepričanja. Hkrati se kaže, da tu sodelujejo posamezniki, ki jih povezuje načelo »neodgovornega razuma« (*disengaged reason*), kakor to usmeritev imenuje Taylor. Taylor ugotavlja, da ljudje pridobivajo znanje o vsem zgolj »z raziskovanjem neosebnega reda s pomočjo neodgovornega razuma« (2007, 294). Razum – človeku in njegovemu dostojanstvu neodgovorni razum – temelji na absolutni svobodi. Z razumom, ki temelji na absolutni svobodi, je človek stopil na mesto, katero je v predmodernih družbah zasedal Bog.

6. Pomen svobode v krščanski družbi

Sodobne sekularne demokracije so oblikovale družbo, ki je v njih razum najvišje normativno načelo. Drugače od sodobne družbe je Cerkev kot občestvo verujočih utemeljena na razodetju, to je: na presežnem. To ima posledice za krščansko pojmovanje svobode, ki je diametralno nasprotno sekularnemu pojmovanju svobode. Krščanska misel je tako ustvarila možnosti za družbo, ki posameznika ščiti na podlagi norm; te norme so splošno sprejete in utemeljene v dejanski naravi ljudi, kakor to naravo opredeljujejo temeljni mednarodni dokumenti o zaščiti človekovih pravic.

Sekularno utemeljena družba na podlagi »brezosebnega razuma« ne zmore odigrati te vloge. Prekomerni formalistični in pozitivistični pristop sekularne druž-

be k pojmu svobode kot temelja demokracije ne more sprejeti, da »znotraj Cerkve obstaja resničnost, ki je ni mogoče obiti. Svoboda mora to resničnost upoštevati, kajti ta resničnost ni domislica človeka, tudi ni dogovorjena zaradi razlogov uspešnosti ali zahtevana iz uporabnih nagibov. Ta resničnost je božje razodetje in je za vse kristjane enako zavezujoča.« (Kovač 1999, 18)

6.1 Presežne vrednote: jamstvo svobode v krščanski družbi

Glede na to, da Cerkev temelji na resničnosti, ki je človek ne more preseči, mora svoboda posameznika to resničnost upoštevati. Govorimo o resničnosti božjega razodetja, ki razum presega in se razodeva po vesti. Za vest pa Bogdan Dolenc (1999, 12) zapiše naslednje: »Pri tem gre za organ, ki je ukoreninjen v duhovnem prizadevanju in ga določajo presežne vrednote.« Krščanska družba torej temelji na moralnem redu, ki je presežen, obenem pa se po vesti razodeva verneemu posamezniku in je zanj zavezujoč.

Takšen red, ki je »organski« del vere, temelji na absolutni resnici. Vlogo te absolutne resnice, na kateri temelji krščanska družba, povzemajo besede iz Svetega pisma: »In spoznali boste resnico in resnica vas bo osvobodila.« (Jn 8,32) Te Jezusove besede kažejo na osvobajajočo moč svobode, ki je svoboda od greha in od smrti, po drugi strani pa odpira vrata v življenje, ki ni zavezano smrti in končnosti. Svoboda, ki jo prinaša Jezus Kristus, je duhovna svoboda: v moči presežne resničnosti človeka osvobaja od greha.

Biti poslušen Kristusu torej ne pomeni, odreči se svobodi. Nasprotno, ta svoboda je temelj svobodnega in pravičnega ravnanja. Iz tega sledi, da »... »potencialna svoboda«, ki nam jo daje svoboda drugih ljudi, ni tista prava svoboda, ki jo imamo v mislih« (Neuhaus in Langes 2013, 48). »Pristna svoboda« je po krščanskem nauku povezana s pravičnostjo, ki temelji na moralnem zakonu, ali natančneje, zapisana je v naši vesti, ta pa je »... zrcalo moralnega zakona«, v katerem »vsak človek sliši božjo voljo« (48).

Cerkev pojem izpeljuje iz božjega razodetja, ki se mu človek v veri odpira. Kakor pravi papež Benedikt XVI.: »Brez priznavanja človekove duhovne narave, brez odprtosti v presežnost se človeška oseba sama v sebi zlomi, kajti ne more najti odgovora na vprašanja svojega srca glede smisla življenja, ne more doseči vrednot in trajnih etičnih načel, tudi ne more izkušati pristne svobode in razvijati pravične družbe.« (Benedikt XVI. 2011, 7)

Pojem svobode, ki temelji na božjem razodetju in na veri kot človekovi odprtosti za presežnost, nauk Cerkve zaščiti tako, da svobodi posameznika postavi meje. Papež Benedikt XVI. v poslanici ob svetovnem dnevu miru opozori na meje svobode, ko pravi, da »svoboda, ki zanika Boga, hkrati zanika samo sebe in ne zagotavlja dolžnega spoštovanja do drugega« (Benedikt XVI 2011, 8). Krščanstvo je torej na podlagi razodetja pojem svobode omejilo, da bi svoboda resnično lahko bila svoboda. Takšna svoboda od posameznika zahteva, da sprejme naravne zakone in zakone pravičnosti. To svobodo omejuje, da se ne bi spremenila v faustovsko, obenem pa ji pomaga, da se razvije v krepost.

Takšna opredelitev vodi k prepričanju, da smo zmožni iskati resnico in dobro, ki se razodevata v vesti. To pomeni, da ima posameznik objektivne razloge in motive za delovanje, ki so onstran slehernega družbenega oportunizma. Tako človek v sebi pridobiva »istovetnost«, ki ga usposablja za resnično svobodne in zavestne izbire (Benedikt XVI 2011, 9).

6.2 Svoboda: med diktaturo demokracije in subsidiarnostjo

Kakšna je vloga ideje svobode, ki jo prinaša krščanstvo, v oblikovanju družbe? »Pri uveljavljanju svojih pravic obvezuje vsakega posameznika in vsako družbeno skupnost npravna postava (moralni zakon), da se ozira tako na pravice drugih kakor na svoje dolžnosti do drugih in na skupni blagor vseh.« (Benedikt XVI 2008)

Krščanski družbeni nauk zato zavrača družbo, ki bi demokratična načela razumela v smislu možnosti uveljavljanja pravic večine nad manjšino. Papež Benedikt XVI. v poslanici ob svetovnem dnevu miru opozarja na zmoto sekularističnega razumevanja demokratičnih načel: »Utvara, ki jo zagovarja sekularna družba, ki se je oklicala za demokratično, je v tem, da je mogoče v moralnem relativizmu najti ključ za mirno sožitje.« (Benedikt XVI 2011, 7) Sekularna družba je v nevarnosti, da bi zanikala dostojanstvo človeške osebe. Drugače od sekularne družbe gradi krščanska družba na svobodi, utemeljeni na presežnih vrednotah, iz te svobode pa razvija idejo subsidiarnosti in iz nje izpeljano idejo komunitarno urejene družbe. To je eden glavnih temeljev krščanske demokratične politike (Neuhaus in Langes 2013, 57).

Načelo subsidiarnosti je načelo svobode družbenih skupnosti. Hkrati je porok za osebno svobodo vsakega posameznika. Krščanska družba, ki se zaveda same sebe in notranje svobodoljubnosti, pazi, da ji država ne omeji prostora. »Načelo subsidiarnosti ni samo pravica družbe, da ji država zagotovi dolžno spoštovanje družbenega prostora svobode, ampak tudi dolžnost civilne družbe, da s svojim lastnim angažmajem to svobodo zapolni.« (62)

Da bi razumeli, na kateri točki se je oblikovalo načelo subsidiarnosti, je treba prikazati kontrast med krščansko družbo in sodobno socialno državo. Ta država hromi željo po svobodi s tem, da nadzoruje vse ravni družbenega življenja in tudi vsakršno tveganje. V tem okviru je človek »privesek« države, ki se ima za »dobrega pastirja«.

Neuhaus in Langes v povezavi s tem povzameta, da je ta fenomen značilen zlasti za postkomunistične družbe, ki od države preveč pričakujejo. »Demokratična tranzicija teh družb zato je lahko uspe samo, če se civilna družba zave svoje odgovornosti in dolžnosti ter svobodni prostor tudi dejansko zapolni.« (62) Posameznik mora zato odgovorno jemati pravice, ki jih je družba sprejela. Tako je načelo subsidiarnosti pravica in naloga hkrati. Za njuno izpolnitev je predvsem potrebna solidarnost, ki jo sekularna družba ima ali pa je nima.

Drugače od sekularističnih idej je krščanski družbeni nauk zavzel držo nekakšne modre politike, katere naloga je, prebujati odgovorno prostovoljno dejavnost, ki izhaja iz zastonjskosti, predanosti in ljubezni. Na takšen način družba bogati in nadgrajuje racionalno odmerjeno dejavnost, kakor si jo zamišlja sekularistična

ideologija. S tem hoče posamezniku zagotoviti najpristnejšo svobodo, ki na njej temelji tudi subsidiarnost.

Kot komunitarno zasnovana družba je krščanstvo v načelu subsidiarnosti našlo najbolj učinkovito obliko, ki preprečuje pokroviteljstvo družbenih ali državnih sistemov. Subsidiarnost skupaj z načelom solidarnosti omogoča, da se svoboda razvija v krepot in v družbenopraktični ideal.

6.3 Praktični učinki krščanskega pojmovanja svobode v sodobni krščanski in sekularni družbi

Krščanska družba, kakor jo razume sodobni katoliški družbeni nauk, temelji na načelu subsidiarnosti. To načelo postavlja »v središče odločanja človeka in pri tem daje prednost tistim skupnostim, ki so mu bližje in so tesneje povezane z njegovimi problemi. Tako imajo manjše družbene skupine prednost pred anonimno, širšo družbo.« (Neuhaus in Langes 2013, 57–58) Katoliški družbeni nauk torej ščiti svobodo posameznika pred svobodo, ki jo je sekularna družba uveljavlja na področju širše družbe.

V točki 403 postavi *Kompendij Katekizma katoliške* temelj za delovanje družbe po načelu subsidiarnosti.

»To načelo pravi, da nadrejena družba ne sme prevzeti nalog podrejene družbi in je ne oropati njene pristojnosti, marveč jo mora v stiski podpirati.« (*Kompendij KKC*) V tej točki *Kompendij* ne govori izrecno o svobodi, jo pa postavi v središče subsidiarno urejene družbe. »Šibkejšemu« daje možnost svobodnega in samostojnega delovanja in naposled tudi samouresničitve. Načelo subsidiarnosti namreč temelji na človeku in ne človek na subsidiarno urejeni družbi. To potrjuje *Kompendij KKC* tudi v točki 402: »Počelo, nosilec in cilj vseh družbenih ustanov je in mora biti človeška oseba.« Govor je torej o opisanih presežnih vrednotah, ki niso samo jamstvo za svobodo v krščanski družbi, ampak so tudi jamstvo za subsidiarno obliko krščanske družbe. Takšna družba pa omogoča »aplikacijo« pristne svobode.

O načelih katoliškega družbenega nauka so prav tako razpravljali sodobni krščanski družbeni misleci. Ti misleci sprejemajo, da je utemeljen v razodetju: »Krištnus nas je oprostil za svobodo.« (Gal 5,1) Sveti Duh nas s svojo milostjo vodi k duhovni svobodi, da bi iz nas napravil svobodne sodelavce v Cerkvi in v svetu.« (*Kompendij KKC*, tč. 366) Cerkev ima torej vlogo sredništva med ljudmi in Bogom. Jacques Maritain je učil, da je subsidiarna, integralna, personalna in komunitarna demokracija tista, ki izhaja iz katoliških, natančneje: iz tomističnih političnih načel. Sodobna demokracija po Maritainu ne izhaja neposredno iz Svetega pisma. Maritain je ločeval med verskim personalizmom in egoističnim individualizmom, to je; »buržoaznim liberalizmom«. Religijsko pluralno in socialno demokratično obliko države je zagovarjal na podlagi verskih in filozofskih načel. V svojem delu *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (*Človekove pravice in naravno pravo*) je razvil seznam splošnih človekovih pravic, ki so istega leta bistveno pripomogle k razvoju Splošne deklaracije o človekovih pravicah. Te pravice so temeljile na reinterpretaciji ideje naravnega prava Tomaža Akvinskega.

Skupaj z drugimi sodobniki (Yves Simon, Heinrich Rommen, Mortimer Adler) je Maritain uveljavil nove in bolj moderne izraze Cerkve v politični misli. Obenem pa je poudarjal, da skrb Cerkve za pravičnost temelji na versko utemeljeni svobodi in na krščanski veri v enakost vseh pred Bogom, ki jo je moč razlagati tudi tako, da vključuje politično in pravno enakost. Tako Maritain pojem demokracije izvaja iz koncepta krščanskega pojma svobode. Istočasno pa so različna gibanja idejo o krščanski svobodi uvajala tudi v družbeno življenje in prakso. O tem priča v povojnem času nastanek krščanske demokracije v Franciji (Mouvement républicain populaire), v Nemčiji (Unionsparteien in Schwesterpartei) in v Italiji (La democrazia cristiana), v deželah, ki so bile odločilna spodbuda za razvoj evropske demokracije. Že imena teh strank kažejo, da je pojem »krščanski« povezljiv s pojmom »demokracičen«. Maritainov personalizem in komunitarizem sta za to prispevala teoretično utemeljitev, ki je izhajala iz katoliškega in tomističnega koncepta človeške narave in z njo povezane svobode: svobodne institucije, socialna država in politična demokracija (Sigmund 1987, 530–548). O tem, kako je Cerkev videla vlogo svobode v sodobni demokracijski družbi, pa govori že božično sporočilo papeža Pija XII. leta 1944: »Demokracija, ki je prepuščena presoji množice, postane popoln sistem absolutizma.« (Halecki 1954, 152) V tej misli papež izraža skrb glede nadvolje množic, ki lahko v demokracijski družbi ogrozi demokracijo samo in njen ideal svobode in enakosti.

Paul Sigmund v svojem članku *The Catholic Tradition and Modern Democracy* poudarja, da Cerkev resda zase ni nikoli prevzela demokracijske oblike. Pastoralna konstitucija *Gaudium et Spes* pa kljub temu dejstvu zavzema stališče, da je demokracija kot državna ureditev najbolj v skladu s človeško naravo. Ta družbena oblika je takšna, da morejo v njej vsi svobodno in dejavno sodelovati pri vzpostavljanju ustavnih temeljev politične družbe, vlade države in njenih institucij in pri izbiri voditeljev. Iz tega sledi spodbuda, da bi moral sodobni gospodarsko-družbenopolitični razvoj ustvarjati prostor načelu solidarnosti in pristne človečnosti. Takšen projekt lahko uspe le na podlagi pripravljenosti posameznikov za prostovoljnost, ki zapolnjuje prostor osebne svobode, to pa hkrati omogoča pristnejši razvoj posameznika in širše družbe.

7. Sklep

Kontrast med vlogo, ki jo svobodi pripisuje sodobna sekularizirana družba, in vlogo, ki ji jo daje Cerkev, se kaže v njenih temeljnih vrednotah. Na teh vrednotah neka določena avtoriteta v družbi (bodisi cerkvena bodisi sekularna) posameznikom dodeljuje pravice in dolžnosti. Zato lahko rečemo, da obe predstavljeni ustanovi odločilno oblikujeta pojem svobode v družbi. Vsebinske ideje, ki jo ima vsaka od njiju o svobodi, pa se močno razlikujejo; odvisna je od ideje, ki jo ima vsaka od njiju o človeku.

Kolikor so vrednote, na katerih vsaka od njiju gradi, v skladu s človekovo naravo, ni bojzani, da bi iz vrednot izhajajoče norme omejevale svobodo posameznika.

Vsekakor je premalo, če so vrednote utemeljene na izključno racionalni ravni. Na tej ravni se izoblikujeta le etično-pravni formalizem in funkcionalizem. To potrjuje ideja svobode, kakor jo razume sodobna družba. Ta družba ima podlago v prepričanjih sodobnega liberalizma, ki temelji na »brezosebnemu razumu« in ukinja normativno mesto moralnih vrednot. Zdi se, da v današnji sekularni družbi »iskanje in postavljanje vrednot in ciljev ne sodi več na področje človekovega razumnega in s tem, vsaj načelno, obče veljavnega prizadevanja, ampak postane predmet iracionalnih odločitev na osnovi poljubne, neutemeljene izbire, posebnega nagljenja ali osebne preference« (Jamnik 2011). To razloži, zakaj je sodobna sekularna družba neuspešna pri iskanju splošno sprejetih norm, ki bi bile ukoreninjene v človekovi naravi. Svoboda, kakor jo uveljavlja sekularna družba, se je mogla razviti v to, da ima v njej svoboda večine premoč nad manjšino, ker to dopuščajo pravne norme. Svoboda je v sodobni družbi postala absolutno merilo. Glavni problem takšne družbe je, da odpira vrata iracionalnemu, nagonskemu in interesnemu teženju. To teženje pa poskuša utemeljiti in razumsko zaščititi s pravnima funkcionalizmom.

V primerjavi s sekularnim pojmom absolutne svobode tudi katoliški družbeni nauk svobodi ne odreka njenega osrednjega mesta, nasprotuje pa individualistični absolutizaciji svobode. Pojem svobode v krščanski družbi temelji na vrednotah, ki se razlikujejo od tistih, na katerih je zgrajena sodobna družba. Krščanstvo izvaja svoj etično-moralni red iz božjega razodetja. Takšen red je za vse kristjane enako zavezujoč. Svoboda, ki temelji na takšnem redu, ne izgubi svojega bistva, saj izvira iz človeka samega. Zato se svoboda posameznika ne more razširiti prek meja narave drugega posameznika. To je pristna oblika svobode – kakor jo razume tudi Isaiah Berlin –, ki je pravica in dolžnost hkrati.

Po krščanskem družbenem modelu je vsak človek upravičen do svobode že samo s tem, da biva, in ne s tem, da je pripadnik večine, kakor je to v sekularnih demokracijah. Takšna svoboda nosi v sebi dolžnost, da omogoči drugemu njegovo svobodo že samo zato, ker je človek. Katoliški družbeni model izpeljuje pojem svobode iz razodetja, ki narekuje upoštevanje naravnih zakonov in zakonov pravičnosti. Svoboda s tem ne izgubi svoje pristnosti, hkrati pa postane praktični družbeni ideal, ki temelji na presežnih vrednotah, te vrednote pa vsak posameznik nosi v sebi, to je: v svoji vesti.

Trdimo torej, da je krščansko pojmovanje svobode diametralno nasprotno sekularnemu pojmovanju svobode, ker vsako od njiju pojem svobode izvaja iz vrednot, značilnih zanj. Če povzamemo, se ta diametralnost kaže v tem, da je v krščanski družbi svoboda zakoreninjena v človeku, v njegovi naravi in je skladna z njo. Sekularna družba pa temelji na prepričanju liberalizma, ki ima »svoje korenine v vedno večji radikalnosti antropocentrizma, ki je značilen za novoveško miselnost« (Jamnik 2011). Sodobna sekularna družba zato pretežno gradi na »odtuženem razumu«, »ki se posveča zunanjim objektivnim pojavom in ima za osnovo ozko razsvetljensko in empiristično-analitično pojmovanje znanosti, v sebi pa skriva človekovo željo po emancipaciji« (Jamnik 2011). Svet subjektivne moralnosti je zato nedostopen za kakršnokoli objektivno opazovanje. Posledica tega pa je, da

»moralne vrednote tako ne morejo biti predmet razprave, ampak so popolnoma prepuščene posameznikovi svobodni izbiri« (Jamnik 2011).

V sekularni družbi, ki je brez presežnih vrednot, je svoboda odvisna zgolj od osebnih razumskih temeljev. Ti temelji pa so v sodobni družbi nemalokrat v neskladju s tem, kar človek dejansko je ali naj bi bil. Tako posamezniki v sodobni družbi danes svobodno presojujejo bodisi o redefiniciji družine bodisi o umetni prekinitvi nosečnosti zgolj na podlagi mnenja večine.

prispevek želi prek omenjenih dejstev poudariti, kako sta sodobna sekularna in krščanska družba vsaka svojo obliko demokracije razvili na podlagi njunega pojmovanja svobode. Moralni relativizem, ki izhaja iz absolutizacije svobode, je sodobni sekularni družbi resda dal demokratično obliko. Toda avtoritete v takšni družbi ne pomenijo dobro utemeljene vrednote, ampak prevlada večinskega mnenja nad manjšinskim. Takšen način odločanja temelji na pozitivističnem racionalizmu, ta racionalizem pa nemalokrat zaobide človeško naravo in lahko odloča – na primer – o življenju in smrti zgolj na podlagi »racionalnih« znanstvenih dognanj, ki etike ne vključujejo, ali na podlagi iracionalnega mnenja večine.

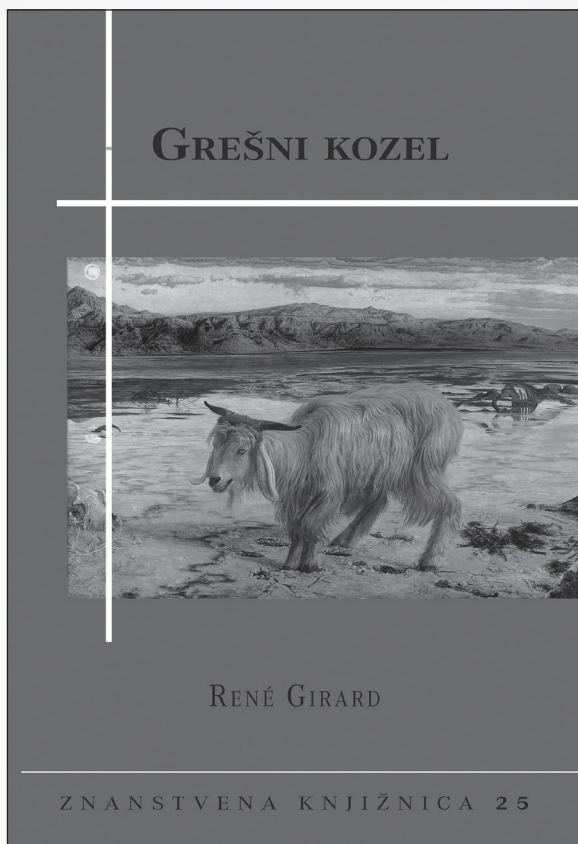
Ker je sekularistična družba odmisllila človeka kot cilj in ideal, je v tej družbi idejo človeka zamenjala volja množic, ki pa je primarni nasprotnik demokracije, nje-nega ideala svobode in enakosti. Demokratična država, ki je prepuščena takšni presoji množic, se spremeni v popolni absolutizem.

Krščanska družba je razvila pojem svobode na ideji človeka kot vrednote same v sebi, ki se ujema z idejo človekove svobode. Na njej temelji ideja subsidiarnosti, ki omogoča pristno svobodo skupnosti in vsakega posameznika.

Razlika med tema družbama je posledica različnosti njunega pojmovanja svobode. Sodobna država drugače od krščanske družbe omejuje željo po svobodi, saj v svoji strukturi skrbi za vse niše posameznikovega življenja, s tem pa človeku odjemlje vsa tveganja. Subsidiarna družba pa zagotavlja zgolj pomoč za samopomoč. Posameznika ali skupino spodbuja, da se svobodno odloči za tveganje. Kolikor sta posameznik ali skupnost preobremenjena, ji nadrejena ustanova daje pomoč. Nadrejena avtoriteta pa se mora v takšni družbi umakniti takoj, ko skupnost ali posameznik lahko spet normalno deluje. »Kot družbeno načelo je subsidiarnost tesno prepletena s solidarnostjo in z razumevanjem smisla in nalog vsake družbe – in sicer tako, da vsakemu posamezniku v okviru družbenih ciljev pomagamo, da razvije svojo osebnost in zaživi v vsej polnosti.« (Neuhaus in Langes 2013, 57) V krščanski družbi zato ljudje niso zgolj »trop ovac«, ki bi sledile nareku države, ko si država prisvaja vlogo »dobrega pastirja«. V sekulariziranih družbah pa ljudje postajajo sužnji absolutne svobode, ki si jo prisvoji avtoriteta večine. Od interpretacije tega pa je odvisen vsak segment življenja. Rek, da se vsak človek rodi kot izvirnik, veliko pa jih umre kot kopija, ima smisel.

Reference

- Akvinski, Tomaž.** 1981. *Summa theologiae*. Westminster: Christian Classics.
- Benedikt XVI.** 2011. *Poslanica ob svetovnem dnevu miru: Verska svoboda – Pot do miru*. Prev. Rafko Valenčič. Ljubljana: Družina.
- Berlin, Isaiah.** 1992. Dva koncepta svobode. Prev. Darko Štrajn. V: *Sodobni liberalizem: zbornik*, 1–18. Ljubljana: Krt.
- Cerar, Miran.** 2013. Demokracija kot svoboda duha. *Dnevnik*, 16. 1. [Http://www.dnevnik.si/mnenja/kolumnne/demokracija-kot-svoboda-duha](http://www.dnevnik.si/mnenja/kolumnne/demokracija-kot-svoboda-duha) (pridobljeno 11. 1. 2014).
- Constant, Henri-Benjamin.** 1991. Načela politike. Prev. Marjan Šimenc. *Problemi. Eseji*, 3/4:21–28.
- Dolenc, Bogdan.** 1999. Nastavki za bolj »demokratsko«
Cerkev. *Cerkev v sedanjem svetu* 33, 1/2:12–15.
- Halecki, Oscar.** 1954. *Pius XII*. London: Weidenfeld.
- Jamnik, Anton.** 2011a. Bog kot iluzija ali ateizem kot deluzija. *Dnevnik*, 16. 4. [Http://www.dnevnik.si/objektiv/vec-vsebin/1042438542](http://www.dnevnik.si/objektiv/vec-vsebin/1042438542) (pridobljeno 10. 12. 2012).
- . 2011b. Liberalizem med svobodo in samovoljo. *Delo*, 17. 9. [Http://www.delo.si/zgodbe/sobotnapriloga/liberalizem-med-svobodo-in-samovoljo_2.html](http://www.delo.si/zgodbe/sobotnapriloga/liberalizem-med-svobodo-in-samovoljo_2.html) (pridobljeno 5. 5. 2014).
- Kolakowski, Leszek.** 1986. *Le village introuvable*. Pariz: Complexe.
- Kovač, Edvard.** 1999. Človekove pravice tudi znotraj Cerkve? *Cerkev v sedanjem svetu* 33, 1/2:16–19.
- Langes, Horst, in Neuhaus, Norbert.** 2013. *Vrednote krščanske demokracije*. Ljubljana: Društvo za razvoj Fokus 2031.
- Mill, John Stuart.** 1994. *O svobodi*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze.
- Ocvirk, Drago.** 1990. Cerkev za pluralno demokratsko družbo. *Sodobnost* 38, 11:1043–1050.
- . 2004. Doktrinarne razlike med krščanstvom in islamom in njihove družbene implikacije. *Bogoslovni vestnik* 64, 2:317–330.
- Petkovšek, Robert.** 2004. Nastanek in razvoj pojma »oseba«. *Tretji dan*, 7/8:34–46.
- Siedentop, Larry.** 2003. *Demokracija v Evropi*. Ljubljana: Claritas.
- Sigmund, Paul E.** 1987. The Catholic Tradition and Modern Democracy. *The Review of Politics* 49, 4:530–548.
- Slovenska škofovska konferenca.** 2008. *Katekizem Katoliške cerkve*. Ljubljana: Družina.
- Štuhec, Ivan Janez.** 2012. Družbeni nauk Cerkve razumni sogovornik sekularne družbe. *Cerkev v sedanjem svetu* 46, 1:3–6.
- Taylor, Charles.** 2007. *The Secular Age*. London: The Belknap Press of Harvard University Press.



René Girard
GREŠNI KOZEL

René Girard (* 1923) v duhu knjige *O stvareh, skritih od začetka sveta* nadaljuje razmišljanje o »mehanizmu žrtvovanja«. So preganjanja in zlo usojeni? So človeške družbe nujno nasilne? Tankočuten komentar zgodovine in evangelijskega ponaša prvine odgovora.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2011. ISBN 978-961-6844-02-4. 25 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-FRS, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**
e-naslov: **frs@teof.uni-lj.si**

Oceni

***Lex victrix in caritate: Zbornik ob sedemdesetletnici p. Viktorja Papeža OFM.* Miran Špelič, ur. Ljubljana: Brat Frančišek, 2013. 224 str. ISBN: 978-961-6873-18-5.**

Ob sedemdesetletnici frančiškana p. dr. Viktorja Papeža, profesorja cerkvenega prava in predsednika Metropolitanskega cerkvenega sodišča v Ljubljani, je pri založbi Brat Frančišek v letu 2013 izšla znanstvena monografija z naslovom *Zakon veže v ljubezni* (slov. prevod) s trinajstimi pretežno pravnimi članki. Njihovi avtorji pišejo v angleškem, hrvaškem, italijanskem, latinskem, nemškem in v slovenskem jeziku in so s slavljencem povezani na znanstvenem oziroma strokovnem področju.

Provincialni minister frančiškanskega reda p. Stane Zore OFM v uvodu zapiše, da je delo, ki poleg znanstvenih prispevkov vsebuje tudi spremno besedo (10–1), intervju s slavljencem (12–3) in njegov življenjepis (214–7) ter izbrano bibliografijo (218–22), sad dosedanjega sejanja, dela in graditve odnosov. Življenjska pot ga je iz rodne Savinjske doline, kjer je bil rojen 20. maja 1943 v vasi Dobletina v župniji Nazarje, zanesla k frančiškanom, pri katerih je v redovniškem in duhovniškem poklicu ter na znanstvenem področju razvil in udeležil svoje talente. Jubilant je poleg pastoralnega dela na župniji in na cerkvenem sodišču ter v drugih škofijskih službah in nalogah znotraj reda v Sloveniji od leta 1985 do leta 2002 deloval kot profesor cerkvenega prava v Rimu in kot sodelavec različnih dikasterijev Svetega sedeža in frančiškanske kurije. Po vrnitvi v domovino je nadaljeval delo v pasto-

ralnih, vodstvenih, znanstvenih in strokovnih vlogah, med drugim je prevzel službi provincialnega ministra in sodnega vikarja, in poučeval cerkveno pravo. Poglejmo, o čem v monografiji pišejo avtorji.

V prvem prispevku z naslovom *O odnosu med etiko in pravom* glede na vidik uklonljivosti pravnih norm (25–36) filozof dr. Vojko Strahovnik razpravlja o moralnem in pravnem vrednostnem ozadju, ki določa delovanje ljudi. V ospredju je vprašanje pravnega pozitivizma. Ta pozitivizem uči, da so vse ureditve legitimne, če so legalne. V najvišjo vrednoto povzdigne pravno varnost, ne pa pravičnosti. Zagovarja načelo stroge ločitve prava od morale in trdi, da si med seboj nasprotujeta. Uklonljivost pravnih norm, poudarja avtor, je posledica normativnega pluralizma, ni pa združljiva s strogim in izključujočim pravnim pozitivizmom. Moralnost in pravo sta tesno povezana tako, da prva razsežnost daje temelj drugi.

Drugo delo z naslovom *Aequitas canonica i epikeja* – *Evangeljem nadahnjena pravna kultura* (37–58) obravnava kanonično pravšnost in epikijo. Zakonodajalec v zadnjem predpisu *Zakonika cerkvenega prava* iz leta 1983 (ZCP, kan. 1752) določa, da je zveličanje duš v Cerkvi najvišji zakon, ki še posebno velja kot merilo delovanja in presojanja na sodiščih in v drugih postopkih. Ko pri odločanju ni na voljo zakona ali predpisa, na podlagi katerega bi neki primer presojali, in ko ne govorimo o kazenskih zadevah, je treba upoštevati pravno analogijo, prakso sodišč, mnenja učiteljev v podobnih primerih in kanonično

pravšnost (ZCP, kan. 19). Predstojnik ali sodnik mora pri svojem delu temeljiti na evangelijski pravičnosti in imeti pred očmi končni namen zakona, ki je v iskanju tega, kar je prav in pravično. S tem v povezavi p. dr. Jure Brkan OFM spre govori tudi o epikiji, ki je moralna krepost. Pomeni vidik pravičnosti, ki je višji od zakonskega predpisa in ga v konkretni situaciji kot posledica tega dopolnjuje. Moralna krepost se izraža v sposobnosti odgovornega presojanja, kaj je dejanski cilj zakona in njegova resnična zahteva v nekih določenih okoliščinah.

S. dr. Giovanna Maria Colombo SL v tretjem razdelku z naslovom *L'applicazione del principio della »certitudo moralis«* nei pronunciamenti dei giudici ecclesiastici (59–72) razpravlja o moralni zanesljivosti kot pomembnem ključu razumevanja celotnega postopkovnega cerkvenega prava. Cerkevni sodnik mora v postopkih, da lahko izreče sodbo, na podlagi spisov in predloženih dokazov (*ex actis et probatis*) o preiskovani zadevi najprej priti do moralne trdnosti (ZCP, kan. 1608). V delu so podrobneje obdelani: načelo moralne zanesljivosti, kakor ga razlaga cerkveno učiteljstvo (izključitev verjetnosti nasprotnega), pravna razsežnost tega načela in funkcionalnost procesnih norm v luči doseganja moralne zanesljivosti. Cilj vsakega pravnega postopka je, priti čim bliže resnici. Resnica nam je navadno v absolutnem pomenu zakrita, lahko pa se ji z dosegom moralne trdnosti, do katere pridemo z upoštevanjem predpisanih preskušanih korakov, zanesljivo približamo; to je potrebni pogoj in dovolj za izrek sodbe, v kateri morajo biti pojasnjeni in razvidni motivi za neko odločitev.

Razprava dr. Andreja Sajeta z naslovom *Narava in meje odgovornosti kra-*

jevnega škofa za duhovnike v primeru kaznivih dejanj in povzročitve škode (73–100) se v povezavi z razmerjem med škofom in duhovnikom in župniško službo osredotoča na naravo svetega reda oziroma zakramentalnega duhovništva in se dotika odgovornosti za kazniva dejanja s področja spolnega nasilja in gospodarjenja s premoženjem. Razlikovati je treba različne vrste odgovornosti, na primer kazensko in odškodninsko odgovornost, odgovornost za zaščito žrtev in odgovornost za ustrezne postopke. Ko predstojnik izve za nedopustna ravnanja, postane v enem ali drugem smislu soodgovoren, zato mora glede na primer pravočasno ukrepati. Pri tem je treba poleg samih kaznivih dejanj posebno pozornost posvetiti tudi nedopustnim opustitvam dolžnih ravnanj, malomarnosti in hoteni nevednosti odgovornih, to pa pomeni neizpolnjevanje vodstvene službe. V kazenskem smislu za kazniva dejanja in za nastalo škodo odgovarja storilec. Odškodninsko soodgovornost lahko ob opustitvi dolžnih ravnanj ali malomarnosti nosi tudi predstojnik.

The presence of the Holy See and the scope of this activity in international relations and organizations je naslov dela dr. Mitja Leskovarja. Dotakne se navzočnosti Svetega sedeža in vsebine njegove dejavnosti na mednarodnem področju. Zgodovinski pregled nam pokaže, da je Sveti sedež mednarodni pravni subjekt, ki navzven predstavlja vesoljno Cerkev. Kot posledica tega ga ne moremo enačiti z državo Vatikan, čeprav na njenem ozemlju kot najvišji zastopnik Cerkve prebiva papež. Sveti sedež predstavlja Cerkev tako v bilateralnih kakor tudi multilateralnih mednarodnih odnosih. V letu 2013 je imel bila-

terale diplomatske odnose s sto osemdesetimi državami sveta in status opazovalca pri OZN. Poleg tega je še član ali opazovalec več kakor petnajstih organizacij in agencij, med njimi tudi tistih, ki ne sodijo pod okrilje OZN. Papeški diplomaciji daje pravno podlago za delovanje znotraj Cerkve Zakonik cerkvenega prava.

V prispevku *Pravica do časti in dobrega imena* (101–12) opozarja dr. Stanislav Slatinek na nevarnost kršenja omenjene dobrine, ki ni le človekova naravna pravica, temveč jo ščitijo tudi ustava, civilni zakoni in predpisi cerkvenega prava. Čast in dobro ime sodita k njegovemu dostojanstvu, ki izhaja iz človekove bogopodobnosti. Mediji in javnost imajo na eni strani pravico do javnega izražanja, po drugi strani pa ima posameznik pravico do zasebnosti in zaščite. Težave nastopijo, kadar je interes javnosti do neke določene osebe zelo velik. Takrat se lahko zgodi kolizija dveh pravic, pri tem pa je treba pretehtati, katera pravica prevlada. Avtor v tem smislu podrobneje razmisli o pojmu pravice do osebne dostojanstva in ugotovi, da se sodobna družba nagiba v prid dajanju prednosti pravici javnosti pred zasebnostjo. Še posebno to velja za javne osebe. V praksi se po eni strani vse bolj zavzemamo za pravice posameznika, v nasprotju s tem pa so pravice posameznika do dobrega imena zaradi medijev in njihovega senzacionalnega pristopa vedno bolj ogrožene.

Razprava z naslovom *Die rechtliche, theologische und pastorale Problematik des Austritts eines Gläubigen aus der Katholischen Kirche: Gibt es Lösungen?* (113–32) p. dr. Nikolausa Schöcha OFM se dotika občutljivega vprašanja obravnave izstopa iz katoliške Cerkve. Motivi

za to dejanje so različni, prav tako pa so različno obravnavani posamezni primeri izstopov glede na državno zakonodajo oziroma davčni sistem. V Avstriji ali Nemčiji, kjer je katoliška Cerkve pravna oseba javnega prava, so verniki lahko izstopili pred državnim uradom, v drugih deželah, kjer je primerov izstopov bistveno manj, pa pred pristojno cerkveno oblastjo. Medtem ko je v nemško govorečih deželah motiv za izstop navedno finančno breme cerkvenega davka, je v drugih deželah razlog na primer izguba vere, prestop v drugo versko skupnost ali (izrazito) negativna izkušnja z (uradnimi) predstavniki Cerkve. – Zaradi neenotne obravnave izstopov je Papeški svet za zakonska besedila določil pogoje, ki so potrebni, da je izstop obravnavan kot formalnopravno dejanje zapustitve katoliške Cerkve. Da so pogoji za izstop izpolnjeni, mora imeti vernik katoliške Cerkve namen, pretrgati vezi s Cerkvijo, njegova odločitev mora biti osebna in svobodna, pristojna cerkvena oblast jo mora sprejeti na znanje. Če manjka eden od naštetih pogojev, izstopa iz Cerkve ni mogoče obravnavati kot formalnopravnega, predvsem pa o tem ne more odločati civilna oblast. Neplačevanje cerkvenega davka ne more biti edini razlog za to, da je nekdo razglašen za izločenega iz Cerkve. Članek obravnava spremembe nemške prakse glede obravnave izstopov in opozori na dileme, ki ostajajo.

P. dr. Heinz Meinolf Stamm OFM v osmem razdelku z naslovom *Das Ordensrecht der Kirche Anfang des 16. Jhs. in der Sicht Martin Luthers* (133–49) obravnava primer Lutrovega zavračanja cerkvenega prava z utemeljitvijo, da nasprotuje božjim običajem. Še posebej zavrača redovno pravo, po katerih živijo

člani različnih redovnih skupnosti. Po njegovem mnenju so redovne zaobljube »error circa votorum essentiam voluntatem determinans«, zato so po Lutrovem mnenju nične in neveljavne. Nemški avguštinski eremiti so v tem smislu izjavili, da so vse zaobljube pred Bogom neveljavne, zato redovnih zaobljub niso dopuščali niti ne njihove obnove. Luter je tako do poroke živel redovno življenje brez zaobljub, v samostanu v Wittenbergu pa vse do smrti.

Dr. Borut Košir v študiji *Pravica do izbire življenjskega stanu v kontekstu pravic in dolžnosti vernikov v ZCP* (150–60) izhaja iz koncilске ekleziologije in iz njenega pojmovanja človekovih pravic in dolžnosti, ki niso zgolj naravna danost, temveč so utemeljene v zakramentu svetega krsta in z dostojanstvom božjega otroštva. To dostojanstvo osebi v Cerkvi zagotovi položaj, ki gre verniku, ima pa tudi pravice in dolžnosti, ki si jih s tem pridobi. Vernikove pravice so povezane z njegovimi dolžnostmi. V sklopu nabora pravic in dolžnosti je posebej obdelana pravica vsakega vernika do svobodne izbire življenjskega stanu (kan. 210 ZCP), ki izhaja iz naravnega prava, Cerkev pa ji zaradi pomembnosti posveti posebno pozornost. Vsakdo si lahko svobodno izbere laiški ali kleriški stan. Laiki imajo pravico do svobodne izbire življenjskega partnerja, s katerim se zakramentalno združijo v krščanskem zakonu.

P. dr. Priamo Etzi OFM v sestavku *Crisi economica attuale e possibile apporto del francescanesimo al suo superamento* (161–70) spregovori o vprašanju, ali frančiškanska karizma lahko pomaga premostiti sedanjo gospodarsko krizo. Sv. Frančišek Asiški in njegovi bratje so v stiku z ljudmi zaznali izzive časa

in se lotili študija aktualnih vprašanj ter ponudili nekatere rešitve. Spričo gospodarske krize postaja Frančiškov model nenavezanosti na materialne stvari aktualen model evangelijske preprostosti, nove kulture vrednot, relativizacije premoženja, zastojnosti in solidarnosti. V središču ne moreta biti trg in dobiček, temveč človek, ki je začetek in cilj stvarstva. Materialne dobrine morajo biti v tem smislu samo sredstvo za doseg cilja in ne človekov cilj.

P. dr. Velimir Blažević OFM se v članku *Pravno-pastoralni osvrt i postupanje kod ženidbi između katolika i muslimana* (171–88) dotika perečega vprašanja mešanih porok med katoličani in muslimani. Tako katoliška Cerkev kakor tudi islamska skupnost na takšne poroke ne gledata z naklonjenostjo. V nekaterih muslimanskih državah so poroke s katoličani strogo prepovedane in hudo sankcionirane. Po kanonskem pravu v navedenem primeru obstaja zadržek različne vere. Za spregled od zadržka mora katoliška stran dati zagotovilo, da bo vero ohranila in v njej vzgajala otroke. Muslimanska stran mora biti s tem seznanjena in mora to sprejeti, enako tudi vsebino krščanskega zakona v vseh razsežnostih. Zaradi slabih izkušenj s takšnimi porokami ima Cerkev odgovorno nalogo, da zakonce dobro pripravi in jih tudi pouči o vseh nevarnostih in težavah, ki lahko izidejo iz takšnega zakona, še posebno če bo par živel v miljeju s prevladujočo muslimansko kulturo.

P. dr. Tadej Strehovec OFM stopa z študijo *Aktualnost kan. 1055 ZCP v razpravah o »teoriji gender«* (189–201) na področje družine in njenega razumevanja v sodobni družbi. Omenjena teorija relativizira pomen spola, spolne identitete, spolne usmerjenosti in kot posledice

dica tega zakonske zveze, materinstva in očetovstva, to pa je v popolnem nasprotju s koncilskim pojmovanjem zakona in družine, se pravi: z naukom cerkvenega učiteljstva, ki ga vsebuje tudi kan. 1055 ZCP. Cerkev zato stoji pred novim izzivom, kako današnjemu človeku, ki je pod močnim vplivom protikršćanskih teorij in praks glede zakona in družine, osmisliti cerkveno poroko, družino, trajnost zakona, zvestobo, enost in nerazveznost ter rodnjo otrok, ki za normalen razvoj potrebujejo očeta in mamo.

Kot sklepni prispevek je v monografiji objavljena razsodba Rimske rote v zadevi ničnosti zakona – *coram Jaeger* z dne 1. marca 2012 (202–13). To je zakonska pravda iz Portorika, ki je bila zaradi psihičnih vzrokov pri tožencu ugotovljena na tretji instanci v Rimu za nično. Omenjeni toženec trpi za mejno osebnostno motnjo (*Borderline Personality Disorder*). Toženec je tožnico zlorabljal in bil do nje nasilen. Izvedenec psihiatrične stroke je predložil mnenje, v katerem utemelji njegovo nezmožnost za zakon iz psihičnih razlogov. Sodnik cerkvenega sodišča je v takšnih primerih zavezan pridobiti izvedensko mnenje stroke, da se podrobneje seznani, kaj neka bolezen ali anomalija pomeni za življenje neke osebe, kako težka je in v čem človeka onesposablja. Sodbe Rimske rote so objavljene v latinskem jeziku in jih uporabljajo cerkvena sodišča po krajevnih Cerkvah kot šolske in vzorčne

zglede, po katerih se sodišča lahko orientirajo in jih v svojih sodbah tudi citirajo.

Monografijo odlikuje pestrost tem in njihova interdisciplinarnost. Pozornega bralca tu in tam zmotijo netočni prevodi nekaterih povzetkov, zapletenost izražanja in sintaksa (predvsem v enem od člankov). Obravnavana področja, ki niso neposredno pravne narave, so z njo povezana, še posebno to velja za področja filozofije, moralke, etike in zgodovine. Prispevki vsebujejo povzeteke v slovenskem in v tujem jeziku, ključne besede, znanstveni aparat in ustrezno bibliografijo. Razprave so aktualne, saj krepijo medverski dialog in spodbujajo k razmišljanju in iskanju odgovorov na pereča vprašanja Cerkve in sodobne družbe. Opozarjajo na to, da pravni red nima namena sam v sebi, temveč je v službi v človeka in njegovega poslednjega cilja. Naslovnico knjige krasi kronogram, izdelal ga je upokojeni mariborski pomožni škof dr. Jožef Smej, ki na začetku knjige tudi razloži njegovo vsebino. Zbirka znanstvenih študij je zanimiva za vse, ki si želijo poglobiti znanje cerkvenega prava in poznavanje Cerkve. Bralec se bo strinjal z jubilantovimi besedami iz intervjuja, da je pravo nekaj pozitivnega, koristnega in potrebnega za urejeno življenje tako v družbi kakor v Cerkvi in je končno – kakor pove naslov – izraz ljubezni do bližnjega.

Andrej Saje

John O'Malley. *Prvi Jezuiti. [The First Jesuits].* Prev. Anamarija Beniger. Ljubljana: Založba Dravljje, 2010. 523 str. ISBN 9789616748094.

Knjiga Johna O'Malleya je vrhunsko znanstveno delo s področja zgodovine Cerkve v 16. stoletju. Objavljena je bila pri založbi Harvard in nedavno prevedena; vsestransko ne samo obdela začetke Družbe Jezusove od leta 1540 do leta 1565, ampak tudi osvetli vpliv renesančnega humanizma na razvoj redovne institucije. Študija se opira se na izjemno številne vire in na obsežno svetovno literaturo. Zato je sila primerna tudi za slovenski znanstvenoraziskovalni, strokovni in poljudnobraški prostor.

Potek študije sledi bistvenim elementom jezuitske ustanovne listine (*Formula Instituti*). Člani novega reda želijo drugim posredovati neposredno izkušnjo Boga; ta izkušnja vodi v spremembo srca oziroma poglobitev že navzoče duhovne občutljivosti (uvodno poglavje). Posredovanje te izkušnje je predvideno prek poudarka na pastoralnem delovanju in ne striktno na samostanskem življenju (poglavje 2). Avtorjeva študija pastoralnega delovanja knjigo razdeli na dve večji enoti: dela oziroma službe in kultura oziroma način delovanja. Vendar študija tudi pokaže, da se kljub zvestobi karizmi, ubesedeni v listini, prvi jezuiti posvetijo predvsem delu, ki v listini (še) ne igra bistvene vloge. Jezuiti namreč v manj kakor desetih letih po ustanovitvi že odpirajo šole. Ena od avtorjevih glavnih tez je, da je bila leta 1565 družba v bistvenih pogledih precej drugačna od tiste iz leta 1540 (36). O'Malley ob drugače kritičnem študiju normativnih dokumentov (kakor so omenjena ustanovna listina, konstitucije ipd.) tako pokaže na nujno kom-

ponento analize začetkov tega papeškega reda, to je: na metodologijo družbene zgodovine (*social history*). Kako drugače razumeti dejstvo, da je poučevanje v (prej drugače načrtovanih) kolegijih tako močno zaznamovalo prve jezuite (kakor odtlej »učiteljski red«) in s tem celotni novoveški način izobraževanja? Ali da namen prvih jezuitov ni bila neposredna institucionalna prenova Cerkve niti protireformacija? Ko avtor odgovarja na ta vprašanja, poudari tudi, da razvoj zgodnje Družbe Jezusove ni bil oprt zgolj na Ignacija Lojolskega niti na deset ustanoviteljev reda, ampak predvsem na delo Ignacija Lojolskega in njegovih tajnikov Jeronima Nadala in Juana de Polanca. Od kod torej takšni premiki, ki so zaznamovali ne le štiristo petdeset let Družbe Jezusove, ampak med drugim tudi znanost, izobraževanje in misijone?

Bistvena značilnost novega reda je poudarek na družbenopastoralnem delovanju (poglavja 3–5). Jezuitov kot redovnikov ne zaznamuje niti samotarsko niti samostansko življenje, ampak apostolsko delovanje. V večini služb so resda podobni uboštvnim redovom. Po besedah tajnika Nadala je zgled njihovega dela apostol Pavel. (Kot Ignacijev tajnik ima Nadal nalogo, razložiti jezuitsko identiteto hitro rastočemu redu.) Prvo področje del je služba božje besede (npr. pridiganje, kateheza, ljudski misijoni), drugo je zakramentalno in bogo-služno delo (spovedovanje, obhajanje, glasba in obredi), tretje pa dela usmiljenja (še posebno delo za spravo, nekoliko pa tudi delo z bolniki, zaporniki, prosti-tutkami in z Judi). Kar je novo pri jezui-tih v okviru teh področij, sta silno pove-čanje obsega tradicionalno mendikant-skih del in ponotranjenje motivacije, ki

izhaja iz naslednje novosti – iz duhovnih vaj. Jezuiti prek Ignacijevih *Duhovnih vaj* urijo sebe in druge v okušanju in razvoju imaginacije, ki vodi k nazoru, da je svet najprej dober, in zato v svojih službah poudarjajo (resda filozofski) pomen dela za skupno dobro.

Ključno v študiji je šesto poglavje, ki obravnava jezuitsko šolstvo. Čeprav so prvi jezuiti izhajali iz vrha akademske elite (izobraženi so bili na najboljših evropskih univerzah), šolstvo sprva ni bilo v načrtih novega reda. Toda avtor odkrije postopno, a bistveno vlogo kolegijev, ki so jih množično začeli ustanavljati šele po izkušnji prvih desetih let že opisanega ubožtvenega dela. Šole so postale tako pomembne, da Ignacijev tajnik Polanco (odgovoren za redakcijo konstitucij in za obširno Ignacijevo korespondenco) izjavi: »Za pomoč bližnjemu obstajata (samo) dve poti: šole in vse ostalo. Zato,« pravi Polanco, »mora vsak jezuit nositi breme šol.« (275) Ko so jezuiti začeli s kolegiji, so bili sami presenečeni, kako dobri so pri tem delu kljub mnogim začetnim polomijam. Šole so jezuitom zagotovile institucionalno obsežno možnost delovanja za skupno dobro prek del usmiljenja in udejanjanja novoprisvojenega humanističnega prepričanja. Po tem prepričanju šole vzgajajo ne le k moralno opravičljivim dejanjem, ampak k treznemu odločanju oziroma razločevanju.

Drugi del knjige (poglavja 7–9) spregovori o verski in teološki kulturi novega reda in o vlogi jezuitov v širši Cerkvi. Jezuiti kljub prednostni izbiri za tomiistično metodo težijo k preseganju zgolj spekulativnih študij. Avtor v prid tej tezi navaja Nadala, ko pravi, da si jezuiti želijo takšnih študij, ki združujejo spekulacijo s pobožnostjo in z duhovnim ra-

zumevanjem (329). Delovati želijo v Duhu, iz srca (v srce) in na praktičen način: »*spiritu, corde, practice*« (337). Jezuiti poleg tega uvajajo humanistični pristop k učenju retorike in s tem sposobnost prepričevanja in doseganja širšega občinstva. Pri tem O'Malley poudarja, da niti reforma Cerkve niti protireformacija nista bili prvotni namen novega reda. Šele z delovanjem Petra Kanizija v nemških deželah, kjer je Kanizija razširjenost protestantizma dodobra šokirala, se je družba namerno posvetila tudi protireformacijskemu gibanju katoliške Cerkve. Poglavje 8 v tem oziru pokaže, da se po Ignacijevem nasvetu jezuiti zavzemajo za pristop nevtralnosti, kadar so katoliki – ali verniki na splošno – razdeljeni v nasprotujoče si tabore. Ignacij svetuje tudi, naj Cerkve ne kritizirajo, saj naj bi (slepa) kritika (morebitnih) zlorab povzročila več škode kakor koristi. O'Malley takšno držo članov reda, še posebno v času težkih kritik in obsodb, ki so jih bili deležni na teološki fakulteti v Parizu ali pri raznih družbi nenaklonjenih škofih in kraljih. Sklepno poglavje namreč pokaže, da je bilo obdobje prvih deset let resda za družbo drugače sila cvetoče in brez nasprotovanj, a je naslednjih desetih let prineslo mnoge napetosti prav zaradi nasprotovanj, vendar pa naj bi jezuite to utrdilo, še posebno v izvajanju zaobljube pokorščine. Krize prvič v dejanjih in ne le normativno razodenejo, da/kako naj vrhovni predstojnik kot rešitev uporabi odpustitev člana iz reda. Kriza vodi Ignacija tudi k okrepljenemu poudarku ponižnosti in razpoložljivosti.

Kljub krizam je številčnost novega reda hitro naraščala. O'Malleyeva knjiga to pripiše mednarodnosti prve skupine jezuitov, njihovi prestižni izobrazbi in

močni intencionalnosti. Poleg tega je Ignacij živel dovolj dolgo za spodbudo in zgled članom novega reda, h katere identiteti sta bistveno prispevala tajnika Nadal in Polanco. Prvi jezuiti so bili privlačni tudi zaradi slovesa svojih misijonarjev (npr. Frančišek Ksaverij), zaradi kakovosti in brezplačnosti šol in zaradi novega sloga, ki spodbuja pogovor, duhovne vaje in razvoj posameznikovih talentov v okviru osebne svobode. Knjiga

Prvi jezuiti tako omogoči bralcu spoznati ne samo začetke in zgodovinski kontekst zgodnje Družbe Jezusove, ampak tudi njenega duha. Njen duh se opira na tomistično-aristotelsko srednjo pot razločevanja in vrlin, ki izhajajo iz uporabe človekovih darov za službo Bogu in bližnjemu, še posebno prek institucij, kakor je šolstvo.

Peter Rožič

Poročilo

Mednarodna konferenca o poklicni pastorali Varšava, 3. –6. Julij 2014

O d 3. do 6. julija 2014 je v Kulturnem centru patrov barnabitov, kjer ima sedež tudi varšavsko bogoslovje, potekala mednarodna konferenca o poklicni pastorali. Glavna tema kongresa so bile besede apostola Pavla: »To mislite v sebi, kar je tudi v Kristusu Jezusu.« (Flp 2,5) Mednarodne konference so se udeležili voditelji narodnih centrov za duhovne poklice iz osemnajstih evropskih držav. Iz Slovenije se je v imenu Slovenske škofovske konference kongresa udeležil dr. Stanislav Slatinek, voditelj centra za duhovne poklice (CDP) v mariborski nadškofiji in predsednik medškofijske komisije za duhovne poklice (MKDP). Kakor vsako leto so tudi letos prišli na konferenco opazovalci iz ZDA in so udeležencem poročali o ameriških projektih za poklicno pastoralo. Med navzočimi na konferenci je bilo več škofov iz Poljske, Češke, Španije in Italije. Mons. Marek Solarczyk, pomožni škof v škofiji Varšava – Praga, je na konferenci zastopal Poljsko škofovsko konferenco. Škof mons. Oskar Cantoni je konferenci predsedoval, saj že vrsto let v imenu Evropske škofovske konference (CCEE) predseduje združenju European Vocations, ki vsako leto organizira mednarodno konferenco o poklicni pastorali. Iz Vatikana se je konference udeležil tajnik kongregacije za semenišča in cerkvene šole, škof mons. Jorge Carlos Patron Wong.

Prvo predavanje je imel škof Marek Solarczyk. Kot strokovnjak in profesor zgodovine je orisal, kako je potekala vzgoja bogoslovcev v času komunistične Poljske od leta 1946 do leta 1989. Škof je posebej izpostavil tri zgodovinska dejstva. Najprej je na kratko predstavil zgodovino Poljske v času komunizma. Potem je opisal vzgojo in življenje bogoslovcev v tem obdobju. Vsa poljska bogoslovja so bila v tem času pod strogim nadzorom komunistične oblasti. Oblast si je prizadevala zmanjšati število bogoslovcev na minimum. Kandidatom so ponujali ugodnosti, samo če bi bili pripravljeni zapustiti bogoslovje. Med bogoslovci je bilo v tem času veliko agentov, ki so imeli stike s komunistično oblastjo. Dobre bogoslovce in duhovnike so zapirali in jih tudi mučili. Leta 1984 je bil ubit duhovnik Jerzy Popiełuszko. Da zaščitijo bogoslovce in duhovnike pred komunističnim nasiljem, so poljski škofje sklenili zapreti tista bogoslovja, v katerih so imeli komunisti največ vpliva. Namesto njih pa so ustanovili tajna bogoslovja, kamor so škofje pošiljali dobre fante, da jih komunistična oblast ne bi mogla doseči. Tako so lahko vzgajili veliko dobrih duhovnikov, ki še danes opravljajo duhovniško službo.

Škof mons. Jorge Carlos Patron Wong je udeležence konference pozdravil v imenu kongregacije za bogoslovja in cerkvene šole in poudaril, da je skrb Cerkve za duhovne poklice najpomembnejša skrb, h kateri smo vsi poklicani. Evropa se srečuje z mnogimi problemi. Mnogi verniki so opustili vero. Zato smo kristjani po-

klicani, da pričujemo s svojo vero. V središče našega življenja je treba postaviti Kristusa. Tudi pri delu za duhovne poklice je Kristus v središču. Zato je skrb za poklice kristocentrična.

Drugi dan konference je imel predavanje prof. Tadeusz Ruciniski, ki na varšavski univerzi predava pastoralko. Spregovoril je o tem, kako danes Bog kliče človeka. Najprej je spomnil na Jezusove besede: »Kdor ima ušesa, naj posluša.« (Mt 13,9) Svet je danes poln glasov. Ti glasovi so pogosto sovražni do Boga. Glas Boga se zato v tem svetu ne sliši. Svet ponuja svoje glasove, ki človeka omamijo in uspavajo. Zanimivo bi bilo vprašati ljudi na ulici o tem, kaj najraje poslušajo. Dejstvo je, da tisto, kar človek posluša, tudi sam postaja. Še posebno so mladi ljudje žrtve ponudb sveta. Predavatelj je poudaril, da so glasovi, ki jih svet ponuja, pogosto uperjeni proti Bogu, proti Cerkvi in proti kristjanom. Zato je papež Frančišek v svojih govorih večkrat omenil, da so danes najbolj preganjani kristjani. In kdor je proti kristjanom, je tudi proti življenju. Kar pa lahko razveseli, je dejstvo, da se sredi tega sveta oglašati tihi glas nove evangelizacije. Ta glas postaja vedno glasnejši. Predavatelj je ob tem spomnil na film Andreja Arsenjeviča Tarkovskega z naslovom Andrej Rublov (1966). To je zgodba o mladem dečku, ki je pomagal izdelati zvon. Takšno poslanstvo je tudi poslanstvo Cerkve: pomaga naj izdelati zvon, da bodo ljudje slišali glas Boga. Kristjan je dolžan, da je v tem svetu glas Boga. S krstom je prejel vero. Zato mora svojo vero živeti tako, da ljudem pomaga prepoznavati glas Boga, ki ga vsak človek nosi v svojem srcu. Tam nas Bog nagovarja, da bi mu sledili. Še posebno je glas Boga navzoč v molitvi in v češčenju. Njegov glas je drugačen, kakor so glasovi tega sveta. To je glas, ki pomirja, ki rešuje in odrešuje.

V popoldanskih urah je spregovoril še prof. Bartosz Adamczewski, ki predava Svetopismo na varšavski univerzi. Svoje predavanje je naslovil s Pavlovimi besedami: »To mislite v sebi, kar je tudi v Kristusu Jezusu.« (Flp 2,5) Opisal je pretresljivo zgodbo Kajna in Abela. Kajn je poln sovraštva. V njem je greh, ki ga od znotraj razjeda. Sovraštvo je pogubno čustvo, ki tudi danes zastruplja ljudi. Statistični podatki potrjujejo, da je med ljudmi, še posebno med mladimi, veliko nasprotovanja, tekmovalnosti in sovraštva. To je grešno razpoloženje, s katerim bližnji uničuje bližnjega. Greh uničuje vse. Uničuje tistega, ki sovraži, pa tudi tistega, ki se sovraži. Uničuje tudi skupnost, srečo in življenje. Človek, ki popusti grehu, ostane sam. Edina rešitev, da se človek izvleče iz grešne zanke sovraštva, je podreditev svojega mišljenja mišljenju, ki je v Jezusu Kristusu. K temu je spodbujal že apostol Pavel v pismu Filipljanom. V Jezusu Kristusu je rešitev. Kdor se hoče rešiti, ne sme popustiti grehu sovraštva. Prof. Bartosz je ponudil v branje nekaj lepih odlomkov, ki se najdejo v Svetem pismu. Mnogi odlomki (zgodbe o Jakobu, o Izaku, o Jožefu) opisujejo stisko, ki jo tudi danes doživlja človek, in hkrati nakažejo rešitev, ki je v Jezusu Kristusu. To so zgodbe, ki razodevajo, kako Bog rešuje človeka. Zgodba o starozaveznem Jožefu je najbolj tipična zgodba o božji previdnosti.

Osrednje predavanje na konferenci je imel p. Stephan Langridge, direktor Centra za duhovne poklice v Angliji. Spregovoril je na temo, da je Kristus najboljše središče poklicne pastorale. V svojem predavanju je poudaril, da poklicna pastorala ne more zdržati brez Kristusa. V Evropi se glede duhovnih poklicev srečujemo z mnogimi problemi.

Prvi problem je prehajanje kandidatov za duhovništvo iz ene vzgojne ustanove k drugi. Dejstvo je, da je Cerkev za takšne primere skrbno izdelala pravne norme, ki so skupne za vso Cerkev in jih je treba upoštevati. Ni prav, če je kandidat, ki hoče zamenjati vzgojno hišo, takoj sprejet. Prav tako ni prav, da ga nemudoma odslovimo. Tudi takšen kandidat lahko postane kamen, ki so ga zidarji zavrgli. To pomeni, da je treba vsak takšen primer skrbno reševati. Poklicno delo je zelo zahtevno. Potrebna je veliko potrpljenja in vztrajanja. Moramo se je posvetovati, razmišljati in moliti. S kandidatom se je treba temeljito pogovoriti. Takšen pristop lahko zares imenujemo nova evangelizacija. Pogosto se danes s kandidati ravna površinsko. Predavatelj je potem povedal zgodbo o mladem kandidatu, ki je v neki ustanovi prosil za sprejem. Ob vstopu ga predstojniki niso vprašali o njegovi veri in krepostih. Zanimalo jih je samo njegovo zdravje. Dejstvo je, da je danes bolj kakor telesno zdravje pomembna kandidatova notranja razpoložljivost. Zato je treba na novo postaviti lestvico vprašanj. Na prvem mestu mora biti vprašanje o kandidatu veri in kakšen je njegov odnos do Kristusa.

Drugi problem, ki ga zasledimo v Evropi, je ugotovitev, da so kandidati za duhovništvo pogosto usmerjeni zgolj v zunanje stvari. Velikokrat jih privlači samo to kar se vidi, to je: liturgija, kariera, denar. Težko je reči, da je to narobe. Vendar je zelo veliko vprašanje, ali v takšnem primeru res lahko govorimo o božjem klicu. Je kandidat, ki si želi kariere, resnično poklican za duhovništvo? Ga resnično kliče Kristus? Evangeliji poročajo, da je Kristus apostole poklical osebno. Zato je zelo pomembno, kako predstojniki presojujejo resnično poklicanost. Pomembno je, da kandidata spremljajo nekaj časa in da prepoznajo njegov notranji svet. Naloga predstojnikov je, da kandidatu pomagajo prepoznati, ali ga Bog resnično kliče v duhovništvo ali redovništvo. To se lahko preveri tudi tako, da se kandidat za nekaj časa pošlje v skupino, ki se ukvarja z razločevanjem poklicanosti, denimo skupina Samuel ali kaj podobnega.

Predavatelj je spomnil še na neki drug problem Evrope. Kandidati, ki pridejo v bogoslovje, naj bi bili praktični kristjani. Če niso praktični kristjani, bodo potrebovali veliko več časa, da se udomačijo v veri. Kandidati, ki niso praktični kristjani, so dejansko brez korenin in brez življenjske prakse. Dejstvo je, da se v času vzgoje v bogoslovju ali redovni ustanovi ne bodo dobro znašli. Čeprav imajo lahko veliko veselja do duhovniškega (ali redovnega) poklica, jim vse veselje ne bo nadomestilo tega, kar imenujemo praktična vernost. Samo veselje in želja po duhovništvu sta premalo. Za rast duhovnega poklica je pomembno, da je kandidat preizkušen vernik. Samo takrat bo redna vzgoja (v bogoslovju ali redovni ustanovi) uspešna. Problem sodobne družbe je prav to. V bogoslovja prihajajo kandidati, ki so brez verske prakse. Med njimi so tudi neverni. Zagotovo niso slabi fantje, vendar potrebujejo drugačen pristop. Ti fantje morajo preživeti nekaj let v skupnosti živih kristjanov. Nujno je, da takšen kandidat pridobi bistvene oziroma temeljne korenine za svojo vero. Potem ga ne bodo premotili viharji sveta. Na tem mestu je predavatelj poudaril, kako pomembno je, da ima vsako bogoslovje leto uvajanja novih kandidatov (*Dokumento informativo II periodo propedeutico*). V Cerkvi nam ne sme nikoli biti žal časa, ki ga ponudimo kandidatom, da utrdijo svoj poklic.

Veliko mladih kristjanov danes ugotavlja, da ponudbe sveta niso absolutne. Zato iščejo boljše ponudbe. Na tem mestu mora vstopiti Cerkev. V Angliji pogosto organizirajo polnočne maše, h katerim povabijo mlade ljudi, ki iščejo Boga. Mnogi so se ob tem spreobrnili ali prepoznali božji klic v duhovništvo. To so trenutki, ko lahko človek zasliši Boga. Spomnimo, kako je Kristus klical Petra. Bilo je zjutraj, ko je Peter šel loviti ribe. Po polnoči, ko ni ničesar ujel, ga je poklical Gospod. To je bil trenutek, ko je Peter odprl srce za Kristusa. Dotaknil se ga je Kristus.

Danes ni dovolj, če mladi rečejo, da nekaj vedo o Kristusu. Tudi hudič veliko ve o Kristusu. Kdor samo ve, kdo je Kristus, še nima v sebi Kristusovega klica. Pomembno je, da mlad človek v sebi nosi Kristusa. Potrebno je osebno spreobrnjenje, zavest svoje lastne grešnosti, rast v kreposti in ljubezen do bližnjega. Kdor nosi v sebi te tri dimenzije, je poklican od Kristusa. Edini odgovor, ki ga lahko ponudi kandidat, je odgovor apostola Tomaža: »Moj Gospod in moj Bog!« (Jn 20,28) Pomembna je izpoved vere, češčenje. Pomembna je molitev. Odgovor je molitev. Mladega kandidata ni mogoče poslati v knjigarno in mu reči, pojdi in si kupi knjigo o molitvi. Po tej poti ne bo nikoli postal pravi molivec. Treba ga je uvajati v molitveno življenje, treba je z njim moliti. Le tako se od teorije vstopi v prakso. Molitev je življenje učenca in učitelja. Kadar kandidat reče, da ne zna moliti, da ni obiskoval skupnosti vernikov, ki moli skupaj vsak dan, še posebno pred vsako sveto mašo, potem ga je treba poslati v takšno šolo molitve. Tam med verniki, ki molijo, naj vztraja vsaj eno leto. Le tako bo postal praktičen kristjan, praktičen molivec.

Udeleženci so ob sklepu konference izrazili veselje, da se v Evropi povezujejo narodni centri in komisije za duhovne poklice. Pri delu za poklice se sadovi ne vidijo takoj, zato je pogosto na delu pesimizem. Duhovniki in tisti, ki se že vrsto let ukvarjajo s poklicno pastoralo v Evropi, ugotavljajo, da nam je papež Frančišek lahko velik zgled. On nikoli ne kaže pesimizma. Še posebno kadar spregovori o duhovnih poklicih, vedno opisuje lepoto svete maše. Papež Frančišek je poln vere. To je zgled, ki ga danes potrebujejo vsi narodni centri za duhovne poklice. Delo za poklice je delo vere. Svet in ideologije pa nam večkrat vero ugašajo. Zato so organizatorji konference vse udeležence ponovno povabili k branju *cerkvenega dokumenta z naslovom Novi duhovni poklici za novo Evropo* (Cerkveni dokumenti 76). Ta dokument vsebuje temeljne smernice za poklicno pastoralo. To je dokument, ki hrani našo vero. Naslednja mednarodna konferenca o pastoralni duhovnih poklicev bo v Pragi od 6. do 9. julija 2015.

Stanislav Slatinek

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov uredništva / Address of editorial	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 (e-oblika)
Spletni naslov / E-address	http://www.teof.uni-lj.si/bv.html
Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief	Robert Petkovšek
E-pošta / E-mail	bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si
Namestnik gl. urednika / Viceeditor	Miran Špelič
Uredniški svet / Scientific council	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež (Rim), Jure Rode (Buenos Aires), Marko Ivan Rupnik (Rim), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Ed Udovic (Chicago), Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Pomočniki gl. urednika / Editorial Assistants	Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jožef Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Ciril Sorč, Janez Vodičar
Lektoriranje / Language-editing	Rosana Čop
Prevodi / Translations	Janez Arnež
Oblikovanje / Cover design	Lucijan Bratuš
Prelom / Computer typesetting	Jernej Dolšak
Tisk / Printed by	KOTIS d. n. o., Grobelno
Za založbo / Chief publisher	Christian Gostečnik
Izvillečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in	Canon Law Abstracts Elenchus Bibliographicus Biblicus ERIHPLUS European Reference Index for the Humanities (ERIH, C) Periodica de re Canonica Religious & Theological Abstracts Scopus
Letna naročnina / Annual subscription	za Slovenijo: 28 EUR za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana
Transakcijski račun / Bank account	IBAN SI56 0110 0603 0707 798 Swift Code: BSLJSI2X

Impressum

Bogoslovni vestnik (Theological Quarterly, Ephemerides Theologicae) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko **565**. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov Bogoslovnega vestnika, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v Bogoslovnem vestniku objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; elektronski naslov: **bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si**



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.



3 830031 150347