

O kolektivni identiteti*

V pričujočem sestavku nas ne bo zanimala kolektivna identiteta, kot jo je pojmoval Leibniz. Za slednjega je bila identiteta v glavnem logični pripomoček in se je nanašala zgolj na entitete, za katere velja, da je vsak stavek, ki je o njih resničen v nekem danem trenutku, nujno resničen tudi v vseh drugih trenutkih; ni pa se nanašala na posamične entitete s stalnim bivanjem v realnem času. Nedvomno je imelo takšno pojmovanje identitete metafizični pomen, saj sta iz njega izhajali dve predpostavki, ki sta igrali izredno pomembno vlogo v Leibnizovi metafiziki – sistemu, v katerem so imela vsa razmerja, ki veljajo med monadami, ustrezne ekvivalente v imanentnih lastnostih vsake monade. Prva od teh lastnosti se navezuje na univerzalno (vendar zgolj fenomenalno) soodvisnost vseh elementov v univerzumu, druga pa na identiteto nerazločljivega: nemogoče je, da bi obstajali dve entiteti (monadi), ki bi se medsebojno razlikovali zgolj numerično. Leibniz je bil mnenja, da morata biti dva predmeta, ki sta identična v vseh ozirih (tj. sta nerazločljiva), identična tudi numerično, tj. morata biti en in isti predmet. Toda Leibnizova metafizika nas na tem mestu ne zanima. Vprašanje, ki bi se ga rad lotil v okviru dotičnega članka, je, kako lahko monada ali množica monad ohrani svojo identiteto skozi čas, ne glede na spremembe, ki jim je izpostavljena.

Ko se lotimo vprašanja identitete človeških kolektivnih teles (pri čemer je izredno pomembno, da ne pozabimo očitnega *svarila*, ki pravi, da bodo vse definicije nematematičnih predmetov nujno majave in nenatančne), kaj kmalu opazimo, da je sorodno staremu vprašanju osebne identitete, s katerim so se

ukvarjali Locke, Hume in številni sodobni filozofi. Po drugi strani pa je razvidno tudi to, da imajo določeni aspekti osebne identitete svoje ekvivalente v kolektivni identiteti. Očitno je torej, da ne moremo govoriti o enem pojmu, ne da bi se hkrati lotili tudi obravnave drugega pojma.

Kot prvega med aspekti, ki so skupni tako osebni kot kolektivni identiteti, velja navesti *substanco oz. dušo* (nematerialni aspekt osebnosti) in pa problem njene povezanosti s telesom. Ta povezava je bila opredeljena na več različnih načinov, odvisno pač od metafizične doktrine, ki jo je nek avtor sprejel za svojo lastno – platonistična, tomistična, avguštinska ali kartezijanska. Vse dokler je pojmu substance (razumljenem kot samostojna entiteta ali pa – tako kot pri Avguštinu – kot sestav telesa in njegove forme, tj. duše) uspelo ohraniti svojo legitimnost v filozofskem diskurzu in je bila substanca vsesplošno sprejeta kot nespremenljiv sedež mentalnega življenja, kot stvar, ki ohrani svoj *ipseitas* skozi vse spremembe, je bilo možno osebno identiteto definirati preprosto s sklicevanjem na njo. Ko pa jo je enkrat empiristični kritiki uspelo spodkopati in jo pahniti s prestola, kar ji je uspelo z izpostavitvijo dejstva, da njene navzočnosti ne moremo dokazati niti posredno niti neposredno, je bila substanca degradirana s statusa empiričnega dejstva na status metafizične domneve. Vsekakor velja, da tudi dogme empirizma niso imune na kritiko, še posebej na (zelo pogost) očitek, da so arbitrarne. Vendar pa moramo tudi v primeru, da se odločimo ovreči pojem substance, najti zadovoljiv odgovor na vprašanje, kako opredeliti občutje sebstva – tj. “jaza”, ki je temelj osebne identitete.

Nasledniki Huma in Macha so vztrajali pri tem, da beseda "jaz" nima nobenega referenta, in trdili, da ideja ega ni nič drugega kot umetni konstrukt. Toda takšna trditev je še bolj šibka kot pa argumenti, ki zavračajo idejo substance. Kajti povsem upravičeno bi lahko dokazovali, da sem "jaz" sam predmet lastnih izkušenj in da gre pri obravnavani problematiki potemtakem vseeno za empirični problem. Kritiki bi na to morebiti odvrnili, da je na tem mestu beseda "jaz" uporabljena, kot da bi se ujemala z neko realnostjo, tj. da predpostavlja referenta in da je pravzaprav povsem identična ideji substance ter zato izpostavljena enakim očitkom kot slednja. Toda zdi se, da bi bil takšen ugovor neutemeljen, kajti na razpolago nimamo nobenega dobrega razloga, ki bi nam upravičil razširitev dometa navedenih očitkov. Vsekakor drži, da je vsebina tega, na kar se nanaša beseda "jaz", dostopna zgolj meni, ampak prav tako velja tudi to, da so v splošnem moje zaznave edinstveno moje in od nikogar drugega. Jaz sam sem referent besede "jaz". Nekaj nerodnega je v rabi tega zaimka kot pravega samostalnika (ali pa v tem, da ga nadoમેščamo z umetnimi konstrukti, kot sta "sebstvo" in pa "ego"), ampak takšnemu filozofskemu izražanju se ni moč ogniti, četudi bo zaradi tega naša govorica zvenela še tako čudno. Kadar izjavim: "Včeraj sem imel večerjo", predpostavljam (tako kot vsi ostali), da sem ista oseba, kot sem bil včeraj zvečer, to pa predpostavljam brez kakršnega koli sklicevanja na pojem substance. Pravzaprav je zelo težko opredeliti, kaj točno je narobe s tem vsakdanjim načinom govorjenja – še posebej, ker ima opustitev kontinuitete "jaza" za eno od številnih možnih posledic opustitev ideje osebne odgovornosti, brez katere bi bilo življenje v človeški skupnosti nemogoče. Do referenta "jaza" se dokopljemo s pomočjo izkušenj in nihče, izvzemši nekaj filozofov in pa malega števila budistov na zelo napredni

stopnji razsvetljenja, ne more vreči sence dvoma na to izkušnjo.

Vendar pa občutje trajnega "jaza" predpostavlja tudi spomin. *Spomin* je drugi element, ki je svojstven ideji osebne identitete, je pa tudi element, ki je pri tem vprašanju bistven. Če bi zbrisali celoten spomin neke osebe, ne bi mogli govoriti o kontinuiteti identitete – osebna identiteta ni možna brez spomina, ki jo naredi zavestno, tj. brez zavesti o lastni zgodovini. Krščanski teologi trdijo, da je Bog tako oseba kot brezčasno bitje. Ta trditev ima sicer lahko nek pomen, vendar pa ljudje nimamo ustreznih pojmovnih in empiričnih orodij, ki bi nam omogočila, da bi lahko to bitje razumeli ali pa da bi prišli do kakršnega koli vpogleda v njegov obstoj.

Freud je pri vprašanju osebnosti razlikoval med dvema vrstama rasti. Ločeval je med stvarmi, ki rastejo kot mesta, torej z dodajanjem novih stavb in dograjevanjem cest, ki obdajajo stari center, pri čemer pa ostaja leta nespremenjen, in pa stvarmi, ki ne rastejo s pridajanjem, temveč se spreminjajo tako kot živi organizmi, njihova notranja struktura pa med samim procesom rasti ostaja nespremenjena. Freud je bil mnenja, da je osebna rast bolj podobna prvemu tipu, saj se pri tem ohranja vse, kar je bilo prisotno že na samem začetku: menil je, da je duh, ki smo ga imeli kot otroci, še vedno prisoten v nas in da je del tega, kar tvori našo odraslo identiteto, kot če bi bilo celotno skladišče spominov – tako zavednih kot nezavednih – neuničljivo. Ne glede na to, katera od obeh metafor je bolj ustrezna, je razvidno, da je spomin bistveni del identitete.

Osebna identiteta zahteva ne le zavest o naši preteklosti, temveč tudi – in to v enaki meri – neko držo do prihodnosti: zavestno pričakovanje, ki je običajno obarvano s paleto občutij, kot so upanje, strah, negotovost, sreča ali obup. *Pričakovanje* je tista značilnost človeškega obstoja, ki so jo skušali opisati šte-



E. Dolinar: Moj izvoljeni, ki se ga veseli moja duša, les.

vilni filozofi (navadno eksistencialistične provenience), in je tretja prvina identitete.

Četrti element je *telo*. Telo je sicer bistveni del osebne identitete, vendar pa na podlagi te trditve še ne moremo podati dokončnega odgovora na vprašanje, ali je breztelesno človeško življenje možno ali ne, saj nimamo na voljo zanesljivega empiričnega pristopa do breztelesnih oseb.

Vse od paradoksa Tezejeve ladje naprej je telesna identiteta predmet žolčnih debat: če postopoma nadomestimo vsak del ladje z no-

vim, ali gre še vedno za isto ladjo (glede na to, da se nista spremenila ne njena struktura ne njen izgled)? Problem človeškega telesa se zdi temu soroden, vendar pa obstaja tudi nekaj pomembnih razlik. Prvič, človeško telo je zavestna stvar in napak bi se bilo lotiti obravnave njegove identitete skozi čas, ne da bi pred tem vzeli v obzir, koliko je k tej identiteti prispeval spomin. Spomnim se, da moje telo pripada meni (in nikomur drugemu): vedno gre za isto telo, *moje* telo, ne glede na to, kako zelo se je spremenilo, odkar sem privekal na

svet, in pa ne glede na nenehne spremembe, ki se odvijajo v sestavnih delih mojega telesa. Drugič, vsak od nas ima, kot je dandanes splošno znano, edinstven in stalen genski sestav, ki definira identiteto našega telesa, ne samo tekom našega življenja, marveč tudi po naši smrti. To, da se zavedamo le majhnega deleža procesov, ki potekajo v naših telesih, ne spremeni dejstva, da je telo bistvena prvina naše identitete: ne glede na to, kako velik ali majhen je ta delež, še vedno velja, da zaznavamo kontinuiteto organizma, ki mu pripadamo (oz. ki pripada nam, če se zdi morebiti komu prikladnejše, da se izražamo na ta način – obe ubeseditvi bosta zadostovali za to, kar skušam tukaj povedati). Tudi argument, da se osebne identitete spomnimo le deloma, nikakor ne spremeni dejstva, da se kontinuiteta osebne identitete dejansko ohranja v spominu.

Peti element osebne identitete je zavest o *ugotovljivem začetku*. Ne spomnimo se prvega dogodka v našem življenju (našega rojstva), vemo pa, da se je res primeril. To vedenje je tako osnovno in tako očitno nesporno, da se zdi morebiti odveč, da ga sploh omenjamo, vendar pa je neprecenljivega pomena, saj mi omogoča, da izjavim očitno tautologijo: "Jaz sem jaz". Če bi se na neki točki preprosto ovedel tega, da sem zavestno in razmišljujoče bitje, hkrati pa bi bil podvržen kartezijskemu dvomu, bi bilo najbrž nemogoče čutiti, da "sem jaz (resnično) jaz". Zdi se mi, da imajo ljudje, ki so podvrženi dvomu v šibkem, nekartezijskem smislu – tj. ljudje, ki se zavedajo tega, da so morali biti rojeni nekoč in nekje, ne vedo pa, kdo so njihovi starši ali kje in kdaj točno so se rodili – močno okrnjeno občutje identitete.

Substanca, spomin, pričakovanje, telo in ugotovljiv začetek – to je potemtakem pet prvin (štiri, če prva ni empirično dosegljiva), ki skupaj tvorijo osebno identiteto.

Toda osebnost je tako kulturni kot "eksistencialni" pojav. To, da pripadam različnim kolektivnim entitetam, igra prav tako izredno pomembno vlogo pri tem, kar me dela osebo (česarvno iz tega ne sledi, da jaz sam nisem nič več kot del teh kolektivnih entitet ali da sem dobesedno nič, če ne pripadam kateremu koli od teh teles). Človeške skupnosti imajo svoje lastne identitete, ki jih lahko opišemo s pomočjo podobnih kategorij kot identitete posameznikov.

Pri kolektivni identiteti gre – podobno kot pri osebni identiteti – za vprašanje stopnje. To postane razvidno takoj, ko pričnemo premišľevati o problemu identitete kolektivnih teles, kajti izkaže se, da potrebujemo za ustrezen opis številne medsebojno neodvisne kriterije. Pojem kolektivne identitete je neizpodbitno legitimen. Njegove legitimnosti ne zmanjša niti dejstvo, da za tako osebna kot kolektivna bitja velja, da so zgolj "bolj ali manj" enaka sama sebi. Njihova identiteta ni v tem oziru nič bolj vprašljiva kot identiteta fizičnih predmetov. To postane še posebej razvidno, če si ogledamo primere kolektivnih entitet, kot so etnične skupnosti in nacije.

Očitno je, da nobena nacija ne more preživeti brez nacionalne zavesti. Kako močna je ta zavest, je odvisno od številnih zgodovinskih okoliščin. Kadar govorimo o nacijah, imamo običajno v mislih zgodovinsko močno utrjene etnične skupnosti. Pri tem se ponavadi nanašamo na evropske skupnosti, nismo pa pripravljeni izraza razširiti do te mere, da bi vključeval tudi, recimo, afriška ali azijska plemena ali pa celo oddaljene posevke evropske civilizacije v Severni in Južni Ameriki ter Avstraliji. Države, ki jim primanjkuje etnične homogenosti, imajo seveda svoje interese in povsem možno je, da bodo na podlagi prizadevanj svojih lastnih prebivalcev nekega dne tudi one postale nacije, v kolikor se bodo ta prizadevanja izkazala za močnejša od etničnih razprtij. Če pa si ogledamo ljudstva,

ki so se že uveljavila kot nacije, opazimo, da sestoji njihova kolektivna identiteta ravno iz tistih petih elementov, ki smo jih že obravnavali nekoliko višje.

Pri kolektivni identiteti je nejasna ideja "nacionalnega duha" oz. "Volksgeista" še najbližja metafizični ideji substance. "Nacionalni duh" najde svoj izraz v kulturnem življenju in pa kolektivnem vedanju, še posebej v kriznih obdobjih. Šlo naj bi za nekaj, kar je sicer prisotno v vseh kulturnih pojavih, vendar pa hkrati s temi ni istovetno. Za razliko od slednjih, "Volksgeist" ni predmet zgodovinskega občutja ali preprosto zbir dejstev, marveč metafizična entiteta (ki so jo odkrili Hegel in romantiki) z opisovalnimi močmi, primerljivimi z *res cogitans*. Tako kot pri *res cogitans* gre tudi tukaj za substanco, ki je ni moč reducirati na vsoto misli-dejanj, saj je bistveni pogoj, da lahko do misli-dejanj sploh pride.

Medtem ko za idejo "Volksgeista" velja, podobno kot za pojem substance, da ni empirična in je zato izpostavljena kritiki empiristov, pa so preostale prvine kolektivne identitete manj problematične.

Da bi ugotovili preprosto dejstvo, da je za nacionalno identiteto potreben *zgodovinski spomin*, ne rabimo nekih zapletenih dokazov. Na tem mestu nas ne zanima, kolikšen delež vsebine tega spomina je dejansko resničnega, koliko polresničnega in koliko popolnoma legendarnega. To, kar je pomembno, je zavest o preteklosti: nobena nacija ne more preživeti brez zavesti o tem, da gre pri njenem trenutnem obstoju pravzaprav za nadaljevanje obstoja iz preteklosti, in pa, nadalje, zavesti o tem, da starejši kot so ti (resnični ali namišljeni) spomini, bolj ko segajo daleč v preteklost, bolj trdna je nacionalna identiteta. Preteklost ni ohranjena le v zgodovinskem vedanju, temveč tudi v simbolih, idiomih in drugih posebnostih jezika, starih stavbah, tempeljih, grobiščih itd.

Vse navedene opazke so prej ko ne puhlice, ki so tako očitne, da so komajda omembe vredne. Veljalo pa bi dodati, da je to, kar določa, ali je neka sodobna nacija enaka naciji izpred nekaj let, trenutna kolektivna zavest nacije. Če sodobni Grki, Italijani, Indijci, Kopti ali Kitajci pristno "čutijo", da pripadajo k isti, trajni etnični skupnosti, h kateri so pripadali tudi njihovi nekdanji predniki, potem jih ni moč prepričati o nasprotnem ali dokazovati, da se motijo. Nekatere nastajajoče nacije – v duhu se porajajo številni zanimivi primeri – so si preprosto izmislile svojo zgodovino. To so storile *ad hoc* in pa brez kakšne pristne ali preverljive zgodovinske kontinuitete. Takšne izmišljije toleriramo, ker so pač neobhodne.

Nacionalne kulture se spreminjajo skrajno počasi. Nemogoče je natančno določiti trenutek njihove preobrazbe. Razvijajo se tako kot jeziki in se, podobno kot slednji, sčasoma razvijejo v neko povsem drugo entiteto. Neizpodbitno dejstvo je, da je jezik, ki ga je uporabljal Montaigne, enak sodobni francoščini kljub vsem spremembam, ki jim je bil medtem podvržen. Po drugi strani pa vemo, da latinščina in francoščina nista enaki: gre za dva povsem različna jezika. Toda nacija lahko izgubi svoj jezik, ne da bi izgubila zavest o svoji identiteti (Irska je dober primer te žalostne usode).

Pričakovanje je bistvenega pomena tako za nacionalno kot za osebno identiteto. Pogled nacije je, podobno kot to velja za posameznika, uprt v prihodnost in o slednji razmišlja v luči lastnih interesov. Skrbi jo, kaj vse bi se ji lahko primerilo, skuša si zagotoviti preživetje in zato naredi vse potrebne ukrepe, da bi se zaščitila pred morebitnimi neprijetnostmi. Vendar pa obstaja ena pomembna razlika: za razliko od posameznika nacija navadno ne pričakuje svoje smrti.

Četrta prvina kolektivne nacionalne "osebnosti" je *telo*: ozemlje nacije, naravne poseb-

nosti njenega ozemlja in fizični artefakti, ki so to ozemlje preoblikovali. Protiprimer, ki se nam takoj utrne v duhu, je primer židov, ki so preživeli zelo dolgo brez svoje zemlje. Ampak židje so imeli svoj nadomestek za telo: svojo versko identiteto. Ta je priskrbela židom njihovo različnost in drugačnost tekom stoletij, ki so jih preživeli v diaspori. V preteklosti sta bili etnična in verska identiteta pri židih tako rekoč nerazločljivi in več kot očitno je, da židje ne bi mogli preživeti kot ločena etnična skupnost brez svoje verske identitete, svojih zakonov in obredov, v katerih so našli podporo in uteho.

Peti element, ki igra bistveno vlogo pri nacionalni identiteti, je zavest nacije o svojem poreklu, tj. zavest o *ugotovljivem začetku*, ki se je primeril nekoč v preteklosti. Vsaka nacija ima mite, ki pričajo o tem: gre za legende o dogodkih, ki so se primerili ob nastanku nacije, ali o podobah prednikov, ki jih je moč povezati z zametki določene nacije. Včasih teh dogodkov ali podob ni mogoče natančno locirati v času, ampak to je zgolj postranskega pomena: pomembno je, da predstavljajo *exordium temporis*, tj. začetek zgodovinskega časa nacije.

Teh pet elementov, ki omogočijo neki kolektivni "osebi", da se opredeli kot samostojna entiteta s trajno identiteto v času, je ravno tako prisotnih pri opredelitvi verskih teles.

V nobenem drugem verskem telesu ni trajna identiteta tako zelo očitna, kot je to pri katoliški Cerkvi. Istih pet elementov, ki tvori njeno identiteto, je prisotnih tudi v njeni konstituciji. Temu vsaj deloma botruje visoka stopnja institucionalizacije, ki je ni moč najti v nobeni drugi verski skupnosti.

Ideja, ki je v primeru katoliške Cerkve še najbližja pojmu substance, je pojmovanje Cerkve kot *corpus mysticum* – kot Kristusove neveste. Podobno kot ideja substance tudi ta ideja ni empirična: gre namreč za vprašanje vere. Je pa zato bistvena pri ohranjanju ideje

Cerkve, *Ecclesie*, kot karizmatičnega telesa, ki ga je ustvaril Bog in ki svojo legitimnost črpa neposredno iz božjega posredovanja – posredovanja, katerega monumentalni pomen prekaša morebiti le akt stvarjenja. Cerkev kot mistično telo dolguje svojo neomadeževano čistost in svetost svojemu božanskemu izvoru in poslanstvu, ne pa brezgrešnemu vedenju svojih vernikov. Zato je bil, recimo, boj sv. Avgušтина proti hereziji donatistov tako zelo pomemben. Če bi bila veljavnost svetih spisov odvisna od moralnih odlik duhovnikov ali pa bi bila popolnost Cerkve odvisna od popolnosti njenih vernikov (kot so to menili pelagijanci), bi bila identiteta cerkvenega telesa kaj kmalu uničena. Substance Cerkve, njene mističnega telesa, ne morejo uničiti ali skaziti človeški grehi ali prekrški.

Kolektivni *spomin* Cerkve je shranjen ne le v njenih svetih spisih, marveč tudi v zgodovinskih poročilih o spremembah, ki jim je bila podvržena, in v materialnih monumentih vere, kot so templji in različne umetnine. Prav tako je utelešen v dolgi tradiciji cerkvenih dogem, ki so veljale (skupaj s svetimi spisi) za vir doktrinalne resnice in ne le za produkt eksegetičnega dela teologov, papežev, koncilskih očetov ali inkvizicije. Ta tradicija (kadar je bila razglašena s strani pooblaščenih teles na uradnih proglaših) seveda velja za pravilno interpretacijo Svetega pisma in ne zgolj za produkt človeške miselnosti: gre za božjo resnico, ne pa za človeško mnenje. Imenovana tradicija širi naše razumevanje pomena razodetja, ampak pomen, čeravno skrit, je moral biti vseskozi prisoten, če naj dogme veljajo za resnične. Ta pomen je treba odkriti, ne pa ustvariti.

Tako smo prišli do občutljivega vprašanja "evolucije dogem". Gre za miselnost, ki se je sprva razvila pod okriljem modernistične herezije, si prislužila ostro obsodbo s strani Cerkve in bila potem ponovno oživiljena s strani bultmannovskih teologov. V kolikšnem

obsegu ima ta stvar dejansko vpliv na občutje identitete pri Cerkvi, je odvisno od tega, kako razumemo sam pomen "evolucije". Očitno je, da je za trajno identiteto cerkvenega telesa nujno, da temeljna načela vere ostanejo takšna, kot so prvotno bila, torej nespremenjena in nedotakljiva kot apostolski simboli. Enako očitno je, da je skorajda nemogoče najti eno samo besedo v njih, ki bi ne bila podvržena teološkemu in filozofskemu preiskovanju, pregledovanju, pričkanju in prerekanju, pričleniš z besedo vseмогоčen (beseda, katere pomen je nedvomno močnejši in bolj obsežen od grškega izraza "pantokreator"). Tako sholastiki kot sodobni filozofi, denimo Descartes in Leibniz, so skušali podati ustrezne odgovore na mukotrpn niz vprašanj, ki je izhajal iz te besede: ali lahko Bog spremeni smer toka časa in predružači preteklost? So logične in matematične resnice odvisne od Njegove volje? Itd., itd. Razumljivo in splošno znano je, da je Cerkev vedno vztrajala pri absolutni resničnosti *creda*, ne glede na vso hermenevtiko in vse debate, ki so potekale v akademskih krogih, in prav to nenehno vztrajanje pri nespremenljivosti temeljnih resnic je ena od oblik, s katero se Cerkev postavlja v bran svoji doktrinalni identiteti. Ali je tekom stoletij prišlo do kakršnih koli sprememb v (implicitnem ali eksplicitnem) soglasju skupnosti verujočih glede pomena te in številnih drugih besed, je vprašanje za zgodovinarja; toda zdi se, da smo upravičeni do predpostavke, da obstaja jedro temeljnih verskih prepričanj (in potemtakem temeljni kolektivni spomin), ki je prestalo vsa prizadevanja teologov in filozofov, ki so ga hoteli ovreči. V določenih primerih bi lahko res podvomili v to, ali so razglasili, ki jih je izdal Sveti sedež v različnih obdobjih zgodovine Cerkve, medsebojno res povsem konsistentni. Kljub temu se velika večina verujočih s takšnimi subtilnimi teološkimi razprtijami ne obremenjuje, poleg tega pa so trdno za-

količeni temelji dovolj močni, da zavrejo vsakršen očitek o tem, da je krščanska doktrina podvržena "evoluciji", spreminjanju (v tistem pomenu besede, kot ga uporablja modernistična herezija). Interpretacije doktrine, podobno kot liturgija, kanonsko pravo, oblike organizacije ter cerkvena politika, so podvržene spremembam, ampak sama dogma ter osnovne božanske moralne zapovedi ostajajo vedno iste. Resnica namreč ne more prenehati biti resnica – trditev, s katero bi se strinjala ne le večina katolikov, marveč tudi številni racionalisti.

Tretja prvina cerkvene identitete, prvina, ki sovпада s *pričakovanjem*, je *usmerjenost v prihodnost*. Ta ostaja takšna, kot je bila že od nekdaj: Cerkev bo popeljala človeštvo po poti odrešitve. Toda v primeru Cerkve je prisoten še nek moment, ki ga ni moč najti v drugih tipih kolektivnih teles. Ne gre zgolj za pričakovanje prihodnosti in prihodnjih interesov, temveč tudi za zavest o aktivnem poslanstvu. Ideja poslanstva lahko tvori – ali pa tudi ne – pomemben del samodojemanja nekega posameznika ali neke nacije. Nacije in njeni ideologi lahko poleg tega, da proglasijo svojo kulturo za superiorno, verjamejo, da sodi med njihove dolžnosti tudi razširjanje te kulture ali pa da je bila njihovi skupnosti usojena posebna vloga na odru svetovne zgodovine. Določeni posamezniki morda verjamejo, da jim je Božja volja ali usoda določila posebno poslanstvo ali da je njihov življenjski poklic služiti drugim. V primeru Cerkve pa predstavlja poslanstvo sestavni del, pravzaprav kar samo jedro njenega samodojemanja. Poslanstvo je tako elementarno, da je vgrajeno v cerkveno konstitucijo.

Četrta komponenta, ki tvori cerkveno neprekinjeno identiteto, prvina, ki sovпада s *telesom*, je *apostolsko nasledstvo*. Pri tem pojavu gre za popolnoma izsledljivo in neprekinjeno kontinuiteto pri predaji daril, ki so prvotno pripadala apostolom, od starejše k mlajši ge-

neraciji duhovnikov. Posamezniki se rodijo in umrejo, cerkveno telo pa s pomočjo tega nasledstva ohranja svojo identiteto kot dar odrešitve. Apostolsko nasledstvo je tisto, ki Cerkvi podeli telesno identiteto, ki je močnejša in jasnejša v svoji kontinuiteti kot tista,

ki jo najdemo pri drugih kolektivnih telesih, denimo državah, političnih strankah, korporacijah in univerzah. Res je sicer, da je tudi tukaj prisotna kontinuirana identiteta, ki obsega več generacij, saj novi člani prejemajo od tistih, ki so odšli ali umrli, toda vedno je pri-



E. Dolinar: Zakaj v dimu minevajo moji dnevi, glina.

soten tudi nek element dvoma (podoben tistemu, na katerega smo naleteli pri paradoksu Tezejeve ladje). Po drugi strani pa priskrbi apostolsko nasledstvo Cerkvi jasen kriterij za legitimnost vsake nove generacije: vedno je lepo razvidno, kakšni so pogoji, da lahko nekdo prevzame določeno mesto znotraj kolektivnega telesa, tj. kdo je tisti, ki je zakonit dedič apostolske zapuščine in kdo ne. V tem posebnem pomenu besede lahko govorimo o tem, da ni zbir fizičnih oseb tisti, ki tvori cerkveno telo, temveč da je ta funkcija zaupana "duhovnemu telesu", ki ga te osebe skupaj predstavljajo.

Peta in zadnja prvina cerkvene identitete je njen *ugotovljiv začetek*. Tukaj gre kakopak za rojstvo in krst Kristusa ter za čudeže, ki jih je izvajal, nauke, ki jih je poučeval, njegovo zveličanje, strast, ponovno vstajenje. V tem kontekstu za nas ni bistvenega pomena, kdaj natančno je prišlo do ločitve med krščansko in židovsko skupnostjo. Gre za vprašanje, ki nima opravka z našo razpravo, prav tako pa se ne čutim dovolj kompetentnega, da bi se lotil podrobnejše analize omenjene tematike. To, kar nas tukaj zanima, je začetek, kot ga že stoletja pojmuje in razume sama Cerkev.

Kljub vsem spremembam, ki jim je bila podvržena, je Cerkvi zaradi pravkar navedenih razlogov uspelo ohraniti kontinuirano identiteto, ki je močnejša, trdnjša in jasnejša od identitet vseh preostalih kolektivnih teles. Očitno dejstvo, da so vsi elementi njene identitete odvisni od vere, je povsem nebitveno – samozaznava je temeljni element trajne identitete tako v primeru Cerkve kot v primeru osebne identitete. Ne bom se podrobneje ukvarjal s tem, kako in v kolikšni meri veljajo pravkar navedene ugotovitve za druga verska telesa, bodisi krščanska bodisi nekrščanska. Nobeno drugo telo nima tako dobro utemeljene identitete. Položaj krščanskih skupnosti, ki so se razšle z Rimskokatoliško cerkvijo v šestnajstem stoletju ali pa še kasneje,

je zelo vprašljiv glede apostolske legitimnosti. Čeprav je njihova zgodovina od ločitve naprej zelo dobro znana, pa so velikokrat deležne očitka, da so prekinile kontinuiteto, ki je tako zelo pomembna za katoliško Cerkev – opustile so namreč zakrament duhovništva in zanikale veljavnost tradicije kot ločenega vira doktrinalne avtoritete. Židovska verska identiteta sicer ne izpolnjuje vseh petih kriterijev, ki smo jih obravnavali nekoliko višje, vendar pa je ta primanjkljaj vsaj deloma kompenziran z vztrajanjem pri nespremenljivosti božjega zakona, ki se v židovskih skupnostih neprekinjeno predaja iz generacije v generacijo. Vse velike orientalske religije imajo svoje svete spise, toda nobena od njih ne poseduje dobro definirane zbirke svetih knjig, v katerih bi se razodevalo božansko razodetje, kot to velja za krščanstvo, judaizem in islam. Tudi tukaj gre pri identiteti za vprašanje stopnje.

Spremembi, do katerih je nedolgo tega prišlo v cerkvenih krogih - razširitev ekumenskega duha in vse večja strpnost do drugih religij -, sta pri nekaterih vzbudili nelagodna občutja, da Cerkev izgublja svojo identiteto. In res se zdi, da lahko to nagnjenje k odprtosti (sem sodi tudi odločitev Cerkve, da bo prenehala preganjati raznorazne herezije), naj je v osnovi še tako hvalevredno, zabriše meje, ki razlikujejo katoliško Cerkev od preostalih cerkva. Toda prepričan sem, da je sprejemanje tolerance in verske svobode združljivo s cerkvenim vztrajanjem pri tem, da si zagotovi lasten in edinstven prostor v svetu.

Glede na to, da je hudič, kot so nas tako radi učili teologi, Božja opica, nas ne sme presenečati, da se tudi nekatera sodobna sekularna ideološka telesa sklicujejo na podobne kriterije identitete. Komunistično gibanje je imelo analogni odnos do svojih svetih tekstov (*spomin*), ki se jih je lahko na novo interpretiralo, da bi se lahko prilegali novi situaciji, ne da bi zaradi tega bila kakor koli omajana brezčasna veljavnost izvirnikov. Gibanje naj

bi bilo vtakano v velik načrt Zgodovine, njegov cilj pa je bil, da bi pospeševalo realizacijo tega načrta; na ta način se je gibanje dokopalo tako do univerzalnega pomena (*substanca*) kot poslanstva (usmerjenost v prihodnost, tj. *pričakovanje*). Vključevalo je hierarhijo in pa vrhovno avtoriteto, katere člani so bili upravičeni do tega, da so podajali sodbe o (ne)veljavnosti svojih sestavnih delov (*telo*). Gibanje se je dojemalo kot poklicano od Zgodovine, da širi resnico in vodi človeštvo na njegovi poti h končni odrešitvi, hkrati pa je lahko pokazalo dobro definirano točko izvora v zgodovini (*ugotovljiv začetek*), namreč rojstvo kolektivnega Mesije. Isto velja za ortodoksno freudovsko gibanje, kjer lahko najdemo natančne vzporednice z apostolskim nasledstvom: umetnost zdravilstva lahko prakticirajo zgolj tisti, ki so bili maziljeni od nekoga, ki je bil ravno tako maziljen na podoben način, in tako naprej, dokler ne pridemo do samooklicanega Ustanovitelja (edinega, ki si je lahko sam podelil – kar je tudi storil – pravico do prakticiranja osvobajajoče terapije psihoanalize; nikomur po njem ni uspelo ponoviti tega podviga).

Tako ideološka gibanja kot verska telesa se imajo za nosilce resnice: *zahteva po resnici* je vgrajena v sam pomen njihovega obstoja. Ta zahteva ne sodi med tiste kriterije identitete, ki jih lahko pripišemo tudi ostalim kontinuiranim entitetam, nacijam ali posameznikom, toda tudi takšne entitete se sklicujejo na zahtevo, ki je vsaj deloma podobna pravkar omenjeni zahtevi ideoloških gibanj in verskih teles, namreč na zahtevo po *legitimnosti*. Tako posamezniki kot nacije upravičujejo svojo zahtevo po legitimnosti preprosto s sklicevanjem na svoj obstoj: so tam, torej so tam legitimno zgolj zato, ker so tam.

Še več, tam se nahajajo po nujnosti in ne zgolj po naključju: tako posamezniki kot nacije izpričujejo nujnost svojega obstoja s pomočjo dejanja samorealizacije, kajti ne morejo si predstavljati sveta, v katerem bi njih ne bilo. To, da so tam, ne vključuje le pravice do tega, da so tam, temveč tvori tudi sam ustroj sveta. Takšna zahteva po legitimnosti in nujnosti je podobna zahtevam po resnici v primeru verskih teles in ideoloških gibanj.

Morali pa bi omeniti še eno stvar. Uveljavljanje identitete, pa najsi gre za posameznika, etnično skupino ali versko telo, vedno vsebuje tudi neko nevarnost: nevarnost agresije oz. želje po nadvladi drugih. Kadar se nek posameznik postavlja v bran svoji legitimnosti, se lahko kaj kmalu primeri, da pride do zaključka, da jo bo najbolje utrdil z razširitvijo lastne moči. Nacija bo svojo identiteto branila s sovražnostjo napram drugim nacijam – s podjarmljenjem in nadvlado. Versko telo kot nesporni nosilec resnice *par excellence* bo kaj rado verjelo, da je njegova pravica in naloga, da uniči sovražnike resnice, tj. druge verske skupnosti in oblike verovanja. Četudi sprejmemo trditve, da želja po uveljavljanju lastne identitete s pomočjo sovražne ekspanzije nikakor ni neogibna, pa ostaja nesporno res (naj zveni še tako nietzschejansko), da gre pri tem za tematiko, iz katere sestoji dobršen del naše zgodovine.

Prevedel: Sebastjan Vörös

* Dotični esej je uzrl luč sveta v obliki predavanja, ki sem ga imel v Castel Gandolfo leta 1994, na učni uri, ki jo je organiziral Institut für die Wissenschaften vom Menschen. Objavljen je bil v Partisan Review (zima 2003).