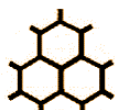


Zbornik
46. katehetski simpozij
LETO USMILJENJA V DRUŽINI IN DRUŽBI



SKU

SLOVENSKI KATEHETSKI URAD

46. KATEHETSKI SIMPOZIJ
ZBORNİK

LETO USMILJENJA V DRUŽINI IN DRUŽBI



LJUBLJANA 2016

LETO USMILJENJA V DRUŽINI IN DRUŽBI

Zbornik 46. katehetskega simpozija

Mirenski grad: 7.–11. februar 2016

Celje: 14.–19. februar 2016

Veržej: 17.–19. februar 2016

Sveti Duh: 22.–24. februar 2016

Izdal: Slovenski katehetski urad

Založil: Slovenski katehetski urad

Odgovarja: dr. Franc Zorec

Strokovni pregled: mag. s. Magda Burger ND

Uredila in pripravila za tisk: Simona Jeretina

Ljubljana 2016

CIP - Kataložni zapis o publikaciji

Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

27-47(082)

27-567

KATEHETSKI simpozij (46 ; 2016 ; Slovenija)

Leto usmiljenja v družini in družbi : zbornik / 46. katehetski simpozij, [Mirenski grad, 7.-11. februar 2016, Celje, 14.-19. februar 2016, Veržej, 17.-19. februar 2016, Sveti Duh, 22.-24. februar 2016 ; uredila Simona Jeretina]. - Ljubljana : Slovenski katehetski urad, 2016

Naklada: 250 izvodov

ISBN 978-961-92803-6-2

1. Gl. stv. nasl. 2. Jeretina, Simona

283226880

dr. Franc Zorec

UVODNIK

»V kakšnem morju danes plovejo družine in kateheti?« To vprašanje je izhodišče enega od predavanj na letošnjem katehetskem simpoziju, s katerim želimo iskati in najti odgovor, kako skozi katehezo uresničiti leto Božjega usmiljenja v družinah, ki so prve veroučne učilnice, ter v družbi, ki je prostrano in raznovrstno polje sejanja Božjega oznanila.

Papež Frančišek pravi, da je ideja o praznovanju Božjega usmiljenja zorela že pri njegovih predhodnikih: najdemo jo pri papežu Pavlu VI.; razvijala se je v nauku in ravnanju Janeza Pavla II. z okrožnico *Božje usmiljenje* in razglasitvijo nedelje Božjega usmiljenja. Papež Frančišek je zorenje ideje pospešil s svojimi nastopi, molitvami in pridigami in sad tega zorenja je razglasitev leta Božjega usmiljenja, ki ga obhajamo.

Vsebina leta Božjega usmiljenja nam zastavlja vprašanje, kako ga bomo uresničevali v katehezi. Usmiljenje v katehezi nas je peljalo skozi mnoge skušnjave in preizkušnje, ko smo določali kriterije za uspešnost kateheze in pogoje za prejem zakramentov. »Ali je župnik res rekel, da nihče, ki ne pride vsako nedeljo k sveti maši, ne sme k birmi?« je skušnjavčevo vprašanje, položeno v usta nekaterih staršev, ki želijo vnesti dvom o zahtevah in pravilih kateheze. »Ali je Bog res rekel, da se nikoli ne smem povесeliti s prijatelji in ostati kakšno noč od doma?« je vprašanje mladostnika, morda očitek, največkrat pa nekakšen pozdrav pred odhodom v noč in postavitvijo staršev v položaj nemoči vzgojnega delovanja. »Ali je res, da vsi mediji skrivajo resnico in jo obračajo v njeno nasprotje?« sprašuje sodobni človek, ko gleda in bere ter opazuje, kaj se dogaja okrog njega. Katehet se ob vsem tem sprašuje, kako in kje naj bo usmiljen do resnice in popustljiv v kon-

kretnosti, da bo njegovo usmiljenje ljubezen in ne potuha ali razvajanje ter zatiskanje oči in sprenevedanje ob nujnosti sprememb, ki jih je treba vnesti v življenje družine in družbe ter seveda v oznanjevanje in katehezo na vseh nivojih.

Katehetski simpozij nam bo v predavanju upokojenega mariborskega nadškofa dr. Marjana Turnška približal Božje usmiljenje kot dar, pri čemer je katehet »prvi, ki se sam pusti katehizirati velikemu Katehetu; je prvi, ki se sam pusti oblit Očetovemu usmiljenju po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu sredi občestva Cerkve«. Kakšen je naš pogled na nekoga, ki ni vsako nedeljo pri sveti maši, ali nekoga, ki pošlje svojega otroka k verouku, doma pa ni sledi verskega življenja, ali nekoga, ki ima zahteve in pričakovanja do katehetov, sam pa se ne prepozna v poklicanosti, da bi bil pričevalec vere vsaj znotraj zidov svojega doma? Usmiljenje se kaže kot potreba zaradi naše ranjenosti in nam odpira priložnost za osebno rast v sprejemanju daru usmiljenja in dajanju prizanesljivega razumevanja drugega, ki je lahko lastni otrok, sozakonec, sorodnik, katehet ali katerikoli predstavnik družbe. Milan Knep nam bo v predavanju predstavil današnjega človeka znotraj družbenih tokov, ki ga določajo in mu oblikujejo pogled na družbene odnose, sprejemanje odgovornosti, zavzemanje za pravičnost, za življenje iz milosti. Milost Božjega delovanja v človeku ga odrešuje, da kot novi človek vstopa v nove odnose, ki oblikujejo novo družbo. Br. Enzo Biemmi, predavatelj iz Italije, bo na aplikativni ravni pokazal družinsko katehezo in katehezo družine kot možno razpetost kateheta med domom, kjer doživlja neposredno resničnost starševske kateheze in pričevanja, ter župnijsko katehezo, kjer srečuje isto resničnost z druge strani katehetske aktivnosti. Mag. Mojca Belcl Magdič pa bo predstavila konkretnost družbenih sprememb v primeru uvedbe teorije spola in posledično sprememb v šolskem, katehetskem in družinskem vzgojnem vplivanju.

Katehetski simpozij pripravlja tudi soočenje oziroma okroglo mizo, na kateri se bodo srečali predstavniki staršev, odraščajoče mladine, katehetov in strokovnih sodelavcev na vzgojnem področju in predstavili, kako živijo odrešenost in usmiljenje ter ga uresničujejo v svojem družbenem, strokovnem in poklicnem delovanju.

Leto usmiljenja v družini in družbi noče ostati samo naslov katehetskega simpozija, ampak želi odgovoriti na potrebo današnjega sveta, ki krvavi iz ran krivic, ki jih doživlja človek v vseh delih svojega življenja, kadar v odgovoru na skušnjava podleže dvomu o Bogu in se odreče odgovornosti: »Od sadu drevja v vrtu jeva, le z drevesa sredi vrta, je Bog rekel, ne jejta. [...] Slišal sem tvoj glas v vrtu, pa sem se zbal. [...] Žena, ki si mi jo dal, mi je dala in sem jedel« (1 Mz 3,2–12). Odgovornost se rojeva iz ljubezni in usmiljenja, malokdaj iz kazni in ustrahovanja, in še to le takrat, kadar le-ta prihaja iz ljubezni in usmiljenja.

Milan Knep

TELO MED OBLASTJO IN ODREŠENJEM

Uvod: Vedeti in razumeti

I. del

1 Zasnutki, v katerih se giblujemo in smo

2 Izbira lažje poti: odpoved zasnutkom – obdeluj svoj vrt

II. del

1 Uvodno pojasnilo odnosa med I. in II. delom razprave

2 Grški kulturni model (GKM)

2.1 Kaj pomeni pojem »kulturni model« (KM)?

2.2 Prvine GKM

2.3 Posledice uvajanja GKM

3 Rimski kulturni model (RKM)

4 Srednjeveški kulturni model (SKM)

5 Osvajalci brez kulturnega modela

6 Ameriški kulturni model (AKM)

6.1 Prikrivanje funkcije AKM

6.2 Prvine, tehnike in mehanizmi AKM

7 Logika delovanja oblasti

8 Razmerje med oblastjo in vojno

8.1 Tehnike oblasti

III. del

1 Moje telo je svet

2 Molitev in evharistija oživljata smrti zapisano fizično telo

3 Razmerje med telesom in oznanilom

4 Meje oznanjevanja

Uvod: Vedeti in razumeti

Že najmanj sto let oznanjevalci evangelija trpimo obsesijo zaradi vse manjše družbene vloge vere in padajoče statistike, ki meri utrip verskega življenja v naših župnijah. Ne manjka samoobtožb, da smo pričevanjsko zatajili in s svojimi pastoralnimi pristopi postali neaktualni. Niso redki, ki vidijo krščanstvo na smetišču zgodovine. Menijo, da se je njegov čas nepreklicno iztekel, ker velike priložnosti, ki jo je imelo polnih tisoč petsto let, ni izkoristilo; svet se zaradi krščanstva ni izboljšal, zato bo zgodovina dala priložnost drugim. V zadnjih dvesto letih, tako ugotavljamo tudi sami, smo izgubili eno za drugim: najprej delavstvo, nato umetnost in kulturo, po drugi svetovni vojni so se iz območja vere emancipirala tudi družbena gibanja, civilna družba in subkultura, s poskusom redefinicije zakona in družine pa krščanstvo izgublja še zadnje oporišče in naslovnike svojega oznanjevanja.

V nadaljevanju bomo skušali odgovoriti na vprašanje, zakaj kristjani že nekaj stoletij izpuščamo iz rok vajeti politike, krščanstvo pa je vse manj duhovna podstat družbe in kulture. Sodobna politična paradigma ni krščanska niti v okoljih, kjer so kristjani nosilci političnih funkcij. Podobno velja za civilno družbo, ki se povsod po zahodnem svetu kot David z Goljatom spopada s prevlado korporacij nad lokalno produkcijo, z gospodarskimi sporazumi tipa TTIP, s tihimi, a vseprisotnimi vlagatelji, Mednarodnim finančnim skladom, bančno industrijo (nemoč posojilojemalcev v švicarskih frankih, arbitrarno dviganje obrestne mere s strani Ameriške centralne banke – Fed, bonitetne hiše itd.), kar posledično vpliva na vse večjo ekonomsko razslojenost, družbeno neenakost, tanjšanje socialne države, krhanje ravnovesja v naravi, nadzor nad zasebnostjo, slabitev držav na račun nadnacionalnih finančnih in gospodarskih subjektov itd. Vodilna družbena gibanja, pri katerih sodelujejo tudi kristjani, so skoraj v celoti sekularna. To velja tako za vire financiranje teh gibanj kot za vrednote, ki jih zastopajo.

Kristjani se počutimo nelagodno, kajti čeprav smo v državah zahodne hemisfere statistično še vedno v večini, kulturno-umetniška opna teh družb krščanskih vrednot skoraj ne prepušča, temveč dopušča dominacijo etičnemu in duhovnemu relativizmu, agnosticizmu, sekularizmu, konzumizmu, hedonizmu, subjektivizmu, neoliberalizmu, permisivnosti, redefiniciji družine, teoriji spolov itd., v umetnosti pa konceptualizmu, participatorni umetnosti, ozvočevanju človeške banalnosti ... Umetnost je namreč zavrgla kult, vzpenjanje v presežno; zanjo ni več toliko pomembno, kaj kdo ustvari, temveč kako kdo tisto, kar ustvari, spromovira. Zato prva skrb umetnikov niso več umetniške veščine, temveč izpopolnjevanje v znanju, »know-how«, kako svoj izdelek potisniti naprej, da bo prišel do statusa umetnosti.¹ In od tu je samo še korak do tega, da je danes umetnost ob športu ena največjih pralnic denarja.

Nelagodje ob vsem, kar kristjani doživljamo, nas, žal, bolj kot k ustvarjalnemu odgovoru nagiba k pomirjujoči oceni, da so novodobni odkloni od krščanstva površinski, nekaj, kar se krščanskega bistva ne dotika, zato je vsako vznemirjenje povsem odveč. Pomirimo se z evidentiranjem odklonov od krščanskih idealov in s samozadostno držo, da še naprej stojimo na skali, ki je peklenska vrata ne bodo premagala. Takšno stališče, ki je bolj poza kot prepričanje, vpliva na intelektualno in akcijsko sterilnost.

O vsem, kar vidimo okoli sebe, vsi vsaj nekaj vemo. Malokdaj pomislimo, da je med tem, kar vemo, in tem, kar dejansko razumemo, globok prepad. Vedeti ni isto kot razumeti. Radi nizamo dejstva, manj vztrajni pa smo pri iskanju vzročnih povezav med njimi. Ugotovitve, ki niso postavljene v ustrezno zaporedje, nas ne pomirijo in so za aktivno

¹ Prim. posnetek 8. pogovornega večera (9. 12. 2014) v okviru Forum za dialog med vero in kulturo z naslovom *Kaj hoče današnja umetnost?* Pogovor v Atriju ZRC je moderiral filozof Pavle Rak. Pogovarjal se je s kiparjem in pedagogom Jiřijem Kořico ter filozofom in slikarjem Jořefom Muhovičem. Glej: <http://www.forumzadialog.com>.

delovanje povsem neuporabe. Dolgovezne razprave o tem, kar vidimo in ugotavljamo, se končajo z občutkom nemoči in resignacije. Dovolj nazorno vidimo, da se združena Evropa nahaja v globoki zadregi, ki je ni več zmožna artikulirati. Velik del Evropejcev težko razume, zakaj v evropski ustavi ni več zapisano, da imamo krščanske korenine. Kot da nam krščanska vera pri preizkušnjah, ki so se zgrnile nad našo celino, ne more več pomagati. Mnogi želijo minimizirati pomen judovsko-krščanske dediščine in grško-rimskega humanističnega izročila. Ne boli jih, ko se ruši »svetišče spomina« (sv. Avguštin).² Nasprotno, odklon od krščanskega izročila in njegovo izrivanje iz javne arene se zdi že samoumevno. Pojdimo po sledi te zavrnitve.

I. del

1 Zasnutki, v katerih se giblremo in smo

V našem, v kot stisnjenem krščanskem okolju, nekateri glasovi in pogledi, ob katerih nas vsaj prvi hip zmrazi, nimajo večjega odmeva imajo pa v sodobni filozofiji in kulturi veliko somišljenikov. Enega takšnih vplivnih glasov predstavlja francoski filozof Gilles Deleuze (1925–1995). Osnovne koordinate njegove filozofije predstavlja pet nasprotij: imanenca proti transcendenci, nastajanje proti biti, površina proti globini, tok smisla proti globljemu pomenu, razlika proti negativnosti.³ Realnost, pravi Deleuze, sestoji iz imanentnega življenjskega toka, ki je izvir vsega, kar je, medtem ko je vsak onstranski

² Prim.: Anton Jamnik, *Škofova beseda sobratom*, v: Sporočila slovenskih škofij 10 (2015), str. 181.

³ S tem Deleuze spodkopava teologijo izvirnega greha in posledično razlog za vlogo Odrešenika, kajti Odrešenik ne odpravlja različnosti, temveč negativnosti, posledice greha. Če je vse obstoječe en sam imanentni življenjski tok, v njem ni več prostora in razloga za obstoj absolutno Dobrega, kajti Dobro bi bilo samo po sebi nekaj drugega kot imanentni tok; nekaj bitno drugega pa za Deleuza, ki izhaja iz ene same celote vsega, ne obstaja. In enako velja za bitno negativnost, pa naj bo ta mišljena kot antiteza v dialektičnem

misterij iluzija, plod naše mistifikacije oziroma naše projekcije v onostranstvo. Imanentna realnost je nenehen proces nastajanja in vsaka trdna bitnost, bog, narava ali ideja, je zgolj rezultat tega gibanja. Pod imanentno realnostjo ni globlje biti, vse je na površini. Tudi naša govorica je nenehen tok smisla, pomešanega z nesmisлом, za katerim ni globljega pomena. Imanenten življenjski tok je nenehen proces samorazlikovanja, je eno, ki spontano poraja množstvo.

Za Deleuza je Baruch Spinoza (1632–1677, nizozemski filozof judovskega rodu) izhodiščna referenca. Oba izhajata iz predpostavke, da obstaja ena sama substanca, zato ni bistveno, ali jo kdo umeva duhovno ali materialistično. Bog je za Spinozo neskončen, zato ne obstaja nič, kar ni Bog. Bog je celota vsega. To celoto pa lahko opisujemo religiozno kot Spinoza ali deterministično-sekularno kot Deleuze, kajti oba menita, da je mogoče vse pojasniti z znanstvenimi zakoni in matematičnimi enačbami.

V tem svetu je vsak manko ali negativnost zgolj napačen videz, trdi Deleuze. Naš svet ni svet manka, ampak svet presežka, produktivnosti.⁴ Dogodkov ne obvladuje nobena struktura, zato odklanja strukturalizem. Volja do moči ni globlji temelj realnosti – s čimer nasprotuje Nietzscheju –, ampak eno od imen procesa samorazlikovanja, kjer se množstvo moči in protimoči spopada, omogoča in onemogoča, kjer vsaka moč stremlji k temu, da bi popolnoma izrazila svojo intenzivnost. V tem svetu ni hierarhije, vse se dogaja na isti ravni, namesto enega

prepletu teze in antiteze ali kot greh v smislu zavračanja Dobrega. Vse dogajanje je zgolj samorazlikovanje, nikoli boj dobrega proti zlu, antiteze (proletariata) proti tezi (buržoazija), milosti proti grehu.

⁴ S to trditvijo Deleuze negira temelj Freudove strukture subjekta. Manko po Freudu temeljno določa človekovo bitje; onemogoča sebe-posedovanje subjektivnosti; enostavneje: človek ni zmožen popolne samorefleksije in s tem tudi ne v celoti obvladati negativnih vzgibov, ki prihajajo iz neracionalnega sebstva (prim. Gorazd Kocijančič, *Posredovanja*, Celje: Mohorjeva Družba, 1996, str. 355).

metafizičnega subjekta imamo množico libidalnih (goni in psihična energija, zlasti spolna, ki izvirajo iz podzavesti) intenzivnosti in njihovo neskončno interakcijo. Srž družbenega življenja je produktivni proces mnoštva in vsaka nadrejena instanca – naj bo to država, bog ali kapital –, ki si skuša to produktivno mnoštvo podrediti, je zgolj samopostavljena ovira, ki jo generira mnoštvo. Deleuzova politika spontane samoorganizacije mnoštva teži k uničenju vseh nadrejenih struktur, ki ga skušajo totalizirati in regulirati.⁵

Svet, kot ga razume Deleuze, ni bil ustvarjen, kot nas uči svetopisemsko razodetje, zato tudi dogajanje v njem ni odrešitvska zgodovina. Spinozin in Deleuzov svet sta totaliteti, celota vsega, brez manka, zato se v tem horizontu ne more postaviti vprašanje, ki si ga je tako želel sv. Peter, da bi namreč mogel sogovorniku pojasniti razlog svojega upanja.

Nasprotje upanja je obup; in ker Deleuze odpravlja nasprotja, pozitivnost in negativnost, in vse procese razlaga s samorazlikovanjem, v njegovem videnju sveta ni mogoče misliti ne upanja ne obupa. Šele obstoj vprašanja, kdo je temelj upanja, omogoča oznanjevanje. In če je 20. stoletje Deleuzovo in se do danes še ni končalo, potem smo oznanjevalci ustavljeni prav v tem, da nam sodobna kultura ne zastavlja več vprašanja, kaj je razlog našega upanja. S svojim oznanjevanjem pogosto odgovarjamo na vprašanja, ki nam jih nihče ne zastavlja; navedno se tega niti ne zavedamo.

V zasnutku petih nasprotij je Deleuze načrtal tudi horizont svoje percepcije umetnosti. Iz njega na nov način govori Jacques Rancière (francoski filozof, rojen leta 1940 v Alžiru), eden najvplivnejših filozofov našega časa. Na vprašanje Patricije Maličev, kaj je po njegovem mne-

⁵ Prim.: Jela Krečič, *Deleuzovo stoletje, ki še ni končano*, v: Delo, 12. 8. 2015, str. 15.

nju smisel umetnosti, je odgovoril: »Zame je umetnost predvsem okoli razumevanja dogodkov, časovnosti in prostora, politike umetnosti, znotraj katere naj bi bilo mogoče vse.«⁶ Umetnost nam s sebi lastnimi sredstvi podaja premislek o svetu, v katerem živimo. S to trditvijo seveda ni nič narobe, vendar je zaprta v horizont, ki ga je načrtal že Deleuze.

Kdor ima potrpljenje, naj si v opombi prebere povsem drugačno umevanje smotra umetniškega ustvarjanja.⁷

⁶ Patricija Maličev, v: Delo, Sobotna priloga, *Govor o tretji svetovni vojni je neumnost*, 12. 12. 2015, str. 21.

⁷ Milan Knep, homilija na 4. adventno nedeljo – C, 20. decembra 2015.

Iskren in prijazen pozdrav je ena tistih drobnih stvari v našem življenju, ki nas dvignejo in osrečijo. O tem, kako veliko moč ima pozdrav, nam govori današnji evangelij. Ko je Elizabeta slišala Marijin pozdrav, se je dete veselo zganilo v njenem telesu. Evangelist Luka ne navaja besed Marijinega pozdrava. Morda Luka Marijinih besed ni zapisal namenoma, kar nas navaja na misel, da pri pozdravu besede niti niso najpomembnejše. Drug drugega namreč pozdravljamo tudi z nasmehom in pogledom. Pri tem imajo največje sporočilno moč oči, pa tudi zven besed, ritem, kako pozdrav izrečemo, drža telesa; veliko povemo tudi s tem, ali zadržimo korak ali pa z nezmanjšano hitrostjo hitimo naprej. Z vsem tem, kar poleg besed še tvori pozdrav, izrazimo svoj odnos do človeka, ki ga pozdravimo.

Sv. Matilda Magdeburška (rojena med 1207 in 1210, umrla med 1281 in 1294), ena najbolj znanih mistikinj, je nekoč molila v cerkvi Matere Božje. V molitvi jo je zajelo hrepenenje, da bi v svoji duši občutila Marijino bližino. Rekla je: »Nebeška Kraljica, rada bi te pozdravila s tako lepimi besedami, kot jih ni izrekel še noben človek.« V videnju se ji je prikazala Devica Marija, ki je na prsih nosila napis z zlatimi črkami: »Zdrava Marija, milosti polna.« Pri tem naj bi ji Božja Mati rekla: »Poglej, Matilda, še nihče me ni pozdravil z lepšimi besedami.«

Te besede niso bile človeške, izrekel jih je Gospodov angel. To nas usmerja še k enemu vidiku pozdrava. Z besedami pozdrava lahko bližnjemu prinesemo tudi Boga, njegov mir in ljubezen. Besede angelovega pozdrava so bile pravzaprav zelo vsakdanje, iz česar vidimo, da moč pozdrava ne izhaja samo iz golih besed, temveč iz skrivnostne vsebine, ki jo besede nosijo.

Sv. Matilda, ki je v molitvi iskala kar najprimernejše besede, s katerimi bi pozdravila Marijo, je pripadala krogu treh velikih mistikinj iz cistercijske

opatie Helfta (*Leto svetnikov* 4, str. 405). Za sodobnega človeka, ki je osredotočen na storilnost, je Matildino iskanje najlepšega pozdrava za Marijo videti kot zapravljjanje časa. Toda storilnost, konkretno delo, ki proizvede nek produkt, ni največja vrednota samo za tiste, ki želijo obogateti, pač pa tudi za preproste ljudi, ki morajo trdo delati, da preživijo sebe in svoje družine. Pri tem poveličevanju trdega dela, nekoč na polju, pozneje v tovarni, pogosto pozabljamo, da duhovni, kulturni, znanstveni in tehnološki razvoj ni predvsem plod trdega dela, vihtenja krampa, enoličnih gibov ob tekočem traku, torej konkretnega ustvarjanja dobrin, ki jih ali pojemo ali prodamo. Človekov razvoj, napredek, kakršenkoli že, izhaja iz kreacije, ustvarjalnosti. Bistvo ustvarjalnosti pa je premikanje meja, kreacija misli, ki jih prej ni še nihče mislil, zarisovanje oblik, ki prej še niso obstajale, inovacija priprav, aparatov

...

Od nekdaj je človek premikal meje po logičnem zaporedju. Najprej v duhovnosti. Mistiki, ne samo krščanski, so od nekdaj prodirali najdlje in najgloblje v presežnost. Prav duhovnost je človeku pomagala, da je v stvarstvu, vidnem in nevidnem, odkrival več kot golo materijo. Jezik mistikov nikoli ni bila suhoparna filozofija, temveč poezija. Mistiki, ki so se zadrževali pri na videz tako nepomembni stvari kot sv. Matilda, ki je hotela pozdraviti Marijo kot še nihče pred njo, so navdihovali umetnike. Ti so z besedo, dletom in čopičem vedno skušali iti prek vsega, kar je kdo ustvaril pred njimi. Umetniška kreacija je spodbujala prebijanje meja v matematiki in ta na drugih področjih znanosti.

Človekova ustvarjalnost kot širjenje duhovnega in materialnega prostora, ki je imela zaporedje, začenši v duhovnosti in nato prek umetnosti in filozofije do empiričnih znanosti ter tehnološkega razvoja, se je v zadnjih nekaj stoletjih začela krčiti. Najprej je v zavesti sodobnega človeka začela izgubljati pomen duhovnost. To se je kmalu izrazilo v umetnosti, ki je že prav »sprešana«, namreč stisnjena na umetniško obravnavo gole človekove psihe ter na človekove družbene in politične probleme. Dobrine, ki danes izhajajo iz znanstvenega in tehnološkega napredka, zanima umetnost predvsem kot dizajn, kot ustvarjanje oblik, da bo produkt privlačen za trg. Sama umetnost, zlasti likovna, pa se je povsem izrodila na velikih dražbah, kjer umetniški artefakti nadomeščajo vlogo zlata, nestabilnih valut in borznih indeksov. Zato danes izdelki niso namenjeni človeku, da bi ohranil svoje dostojanstvo, kot je bilo to zamišljeno v Božjem načrtu, temveč da bi človek izdelke predvsem trošil in se sčasoma tudi sam spremenil v potrošniško blago. Sedaj ko ima človek na voljo največ dobrin v vsej dosednji zgodovini, je duhovno najbolj osiromašen. Svojih meja človek nič več ne širi v brezčasno, v neskončno, prek meja kozmosa in vesolja, v brezdanje globine Božje ljubezni, ampak se duši znotraj obnebjaz zemeljske oble.

Advent lahko razumemo tudi kot širjenje duhovnih prostranstev, približevanje Bogu, da bi nam podaril svoje upanje in tolažbo, ki ju svet ne more dati. Direndaj norega decembra nikogar ne more potolažiti in mu vrniti upanja, zato se raje ozirajmo k lučkam na adventnem vencu. Te nas usmerjajo daleč prek sebe, h Kralju, ki prihaja.

Danes, ko v božični devetdnevnici prepevamo *Kralja, ki prihaja, pridite molimo*, nas gotovo mnogi pomilujejo in se sprašujejo, kaj se pravzaprav gremo, kaj naj bi to sploh bilo – božična devetdnevnica, ali ni to beg od resničnosti, iskanje izhoda v nekih nebesih, ki naj bi jih v resnici ne bilo. S svojo adventno duhovnostjo, z izrekanjem dobrodošlice Odrešeniku, po katerem hrepenimo, prebijamo ta naš vse nevarnejši planet, da se naša duša izrazi in odpodči v brezdanjem, v Božjem.

Prav enako hrepenenje je v vseh ljudeh, žal pa se mnogi ustavljajo na meji Zemlje in bližnjega vesolja. Svojevrstna priča človekovega hrepenenja, da bi prebil kozmos, je razvpiti KSEVT – Kulturno središče evropskih vesoljskih tehnologij v Vitanju na Štajerskem, okoli katerega se dviga veliko prahu. Ta center se ukvarja s kulturizacijo vesolja, pri čemer se navdihuje pri Hermanu Potočniku Noordungu (1892–1929), raketnem inženirju, strokovnjaku za vesoljsko tehniko. Človek se hoče v obratnem zaporedju kot nekoč, po tehniki, znanosti in kulturi, prebiti v brezmejno, morda v duhovno, tja, kjer je s svojimi duhovni izkustvi že davno bil, tja, kjer se je nahajala mistikinja sv. Matilda. Vprašanje je seveda, ali si ti, ki so ta center postavili, res postavljajo zaporedje, kot smo pravkar rekli. Zelo verjetno bi nas odločno zavrnil. A nič zato, za njimi bo prišla nova generacija umetnikov, ki bo meje teh, ki so pred nekaj leti postavili KSEVT, želela premakniti naprej. In po logiki stvari bodo nekega dne prišli na rob vesolja, na mejo duha in materije, in bodo zopet želeli iti še naprej, občutiti tisto, kar sega prek materije, prestopiti v območje absolutnega duha, v Boga, kjer materija ne bo več postavljala nobenih preprek, ko se bo končno odprla možnost za popolno svobodo, za gledanje iz obličja v obličja, brez pollaščanja, nevoščljivosti, predvsem pa brez strahu, da bi bilo popolne sreče še kdaj lahko konec.

»Zdajšnji trenutek je okno, skozi katero Bog gleda v hišo mojega življenja,« pravi Mojster Eckhart (1260–1328), najbolj znani mistik visokega srednjega veka, ki je bil filozof in dominikanski redovnik nemškega rodu. Po Marijinem pozdravu je Bog pogledal v hišo njene tete Elizabete. Pozdrav ima moč, da nam povsem spremeni trenutek, nas dvigne iz otopenosti in predrami v nas sile, ki nas znova vrnejo v življenje, da delamo in ustvarjamo, da ljubimo in prižigamo upanje.

Sv. Matilda je iskala ustvarjalni navdih, da bi našla najlepše besede, s katerimi bi pozdravila Marijo. Dopustimo, da se podobno hrepenenje v teh dneh razplamti tudi v nas.

Jacques Rancière razmišlja o umetnosti znotraj imanence, o tem, kar se dogaja na površini časa in prostora, ki ga živi: »Umetnost kar naprej postavlja na oder ta čas, to, kar se dogaja v Afriki ali na Bližnjem vzhodu ... Umetnost je samo eden od načinov, kako stvari zlagati skupaj, [...] da postane vidno, kar je vse bolj nevidno, socialni nemiri, protesti, zvok dela ... In branje *Kapitala* (na Beneškem bienalu 2015) je bilo samo del tega. [...] Umetnost krepí naše čutenje na način, ki nima nič opraviti z intelektualnostjo,« kajti vse življenje se mu »dogaja sedimentiranje čustev in čutenj, ne znanja.«⁸

Ko se kateheti tako kot vsi drugi vozimo z avtomobili in gledamo televizijo, smo v realnem svetu, v katerem se nahaja večina; ko pa oznanjamo, se gibljemo v svetu, ki je prvemu paralelen. V tem se namreč kot največje zlo našega časa kaže prepad med vero in kulturo, o čemer je govoril papež Pavel VI.⁹ In ker naša človeška narava teži k poenostavljanju, k redukciji na čim manjše število dejavnikov, ki naj bodo kar najbolj enoplastni in pregledni, postane sčasoma tudi eksistenca oznanjevalca v celoti umeščena v prostor duševnega in telesnega; vsebina presežnega, ki je predmet oznanjevanja, pa funkcionira samo še kot imaginacija, umišljenost, dozdevnost. Oznanjevalec si domišlja, da brez težav prestopa iz enega sveta v drugega, a to je le videz, kajti ko se ozre v svojo notranjost, občuti nelagodje, ker ne more umiriti disharmonije med kulturo, ki ga obdaja, in oznanilom, za katerega je ta kultura povsem gluha. To oznanjevalca dela plašnega in negotovega. Potem ni več daleč, da podleže Spinozinemu ali Deleuzovemu sindromu, namreč redukciji vsega na eno substanco, in se kot poklicni oznanjevalec pogrezne ali v svet in se z njim poistoveti ali pa se povzpne na nasprotni breg in celotno življenje spiritualizira ali demonizira, estetizira ali moralizira ter odeva v arhaizme in formalizme, nad čimer se čuti gospodarja in zato varnega.

⁸ P. Maličev, prav tam, str. 22.

⁹ Prim. Pavel VI., *O evangelizaciji današnjega sveta. Apostolska spodbuda*, Ljubljana: Izdal in založil Nadškofijski ordinariat Ljubljana, 1976, str. 13.

O tem, kako smo slovenski duhovniki »opremljeni« za spoprijem s sedaj prevladujočo kulturo, nam nekaj pove tudi statistika: povprečna starost slovenskih duhovnikov, ki so po službi prvi kateheti v svojih župnijah, je okoli šestdeset let. V obdobju, ko je ta generacija duhovnikov študirala, torej v šestdesetih in sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, je bila klasična metafizika med filozofi že davno presežena, za duhovniške kandidate, ki so študirali na domači teološki fakulteti, pa je bila samoumevna. V pastoralo smo vstopali opremljeni s Tomaževimi »peterimi potmi« (*viae*), z njegovimi dokazi, da Bog je.¹⁰ Verjeli smo, da lahko na podlagi gibanja, vzročnosti, smotrnosti in prigradnosti sveta z umskim sklepanjem dokazujemo obstoj Boga. Obhajala nas je samozavest, da se oklepamo enega najbolj trdnih miselnih sistemov, kar jih je kdaj bilo. Podobno, kot si je želel marksizem nadeti avreolo znanosti, je tudi izobraževanje teologov vse do sredine sedemdesetih let prejšnjega stoletja izhajalo iz predpostavke, da moremo z razumom spoznati in dokazati temelje vere, zato smo se oprijemali metafizike, v kateri mora imeti vsak »zakaj« svoj »zato«.¹¹

Slišali smo sicer za Kantov kopernikanski obrat v filozofiji, vendar smo mislili, da je to za nas povsem obrobna informacija, ki pušča krščanski pogled na svet neokrnjen. Bistveno za nas je bilo, da je Immanuel Kant (1724–1804) – veliki oboževalec razuma, pa tudi njegov kritičen ocenjevalec, ki je prepoznal njegove meje – postavil ob razum transcendentno etiko. S tem ko je Kant pustil transcendentno sfero veri, smo ga vzeli za svojega.¹² Za nas, ki smo v tistem času razmišljali o veri

¹⁰ Janez Janžekovič, ki je bil profesor filozofije na Teološki fakulteti v Ljubljani vsa povojna leta do leta 1974, je v svoji znani knjigi *Smisel življenja* (Celje: Mohorjeva družba, 1966, str. 142) predstavil pet Tomaževih dokazov, da Bog je. V uvodu te predstavitve je zapisal: »Če je svet res od Boga, tedaj mora biti mogoče to iz sveta razbrati, kakor je mogoče iz krtine razbrati, da jo je nekdo izril iz zemlje.«

¹¹ Prim. Gorazd Kocijančič, *Posredovanja*, Celje: Mohorjeva družba, 2009, str. 35.

¹² Prim. Janko Prunk, *Racionalistična civilizacija 1776–2000*, Ljubljana: Mladinska knjiga, 2005, str. 11.

predvsem apologetsko, je bilo pomembno, da je Kant z eno nogo ostal v prostoru vere.¹³ »Kantovega sindroma«,¹⁴ ki se je po njegovi smrti leta 1804 razrasel v prepad med vero in kulturo, nismo niti zaznali.

Drugi veliki kritik klasične metafizike, ki je s svojim temeljnim delom *Bit in čas* iz leta 1927 močno zaznamoval slovensko kulturo zlasti v drugi polovici 20. stoletja, je nemški filozof Martin Heidegger (1889–

¹³ Kant se ni odrekel filozofskemu utemeljevanju religioznega prepričanja o obstoju Boga, le da ga ni gradil na načelu zadostnega razloga ali načelu vzročnosti, kot je to delala klasična metafizika od sv. Tomaža naprej vse do Leibniza. Temelj za trditve o obstoju Boga za Kanta ni prigradnost sveta oziroma njegovih pojavov, temveč človekova moralnost. Trditve, da Bog obstaja, se ne da opravičiti s teoretičnim razmišljanjem o vesolju, temveč samo s filozofskim razmišljanjem o npravnosti. Praktični um (*Vernunft*) si postavlja vprašanje o absolutnem smotru moralnosti in o končnem moralnem smotru in smislu sveta. Kantova teorija o treh transcendentalnih idejah (*psihološka* – ideja jaza, *kozmoška* – ideja sveta, *teološka* – ideja Boga) je želela pokazati, da je vsaka metafizika, vsaka naravna teologija, ki se opira na znanje o naravnih pojavih, neutemeljena, ker prekorači meje, ki so postavljene vsakemu znanju, namreč meje izkustva, brez katerega ni pravega spoznanja. Transcendentalne ideje po Kantu ne širijo in ne omogočajo spekulativnega spoznanja. Drugače kot o praktičnem umu (*Vernunft*) je Kant govoril o razumu (*Verstand*), ki svoje lastne zakone vtisne tistemu, kar je zunaj njega. Ne ravna se razum po stvarih, temveč stvari po razumu. Kajti stvari ne moremo poznati *a priori* drugače kot samo po tem, kar sami damo vanje (prim. Anton Stres, Ljubljana: *Razvoj povojne jugoslovanske marksistične teorije*, Družina, 1977, str. 12–13).

¹⁴ S pojmom *Kantov sindrom* označujem razločenost med transcendentalnimi idejami in predmeti čutnega izkustva. Kant je z razločenostjo »rešil« vero in znanost. V njegovem osebnem življenju sta vera in znanost obstajali kot dve vzporedni, toda ne nasproti in še manj izključujoči si resničnosti. To duhovno držo smo označili kot sindrom zato, ker Kant obeh resničnosti ni več motril z enovitega osebnega duhovnega središča, pač pa z notranjega središča, ki je bilo razločeno, paralelno in je zato pri njegovih naslednikih »padlo narazen«. Tista Kantova stran, ki je motrila vero, se pravi njegov um (*Vernunft*), je našla nadaljevanje v pietizmu in eksistencializmu – ko se človek zaradi stisk, ki jih v tem svetu sam ne more razrešiti, »vrže« v Boga. Njegov razum (*Verstand*), ki je pri uporabi apriornih kategorij vezan na izkustvo, pa je šel v smer filozofskega pozitivizma.

1976). Na kaj Heidegger opozarja oznanjevalca, zakaj je aktualen tudi zanj? »Po Heideggerju se v metafiziki skriva volja do moči, ki hoče gospodovati in razpolagati z bivajočim. [...] V metafizičnem Bogu se zrcalijo predpostavke razumevanja biti, ki vlada v metafiziki.«¹⁵

Ali ni nova evangelizacija prav v odpovedi volji do moči, ki hoče, da je *Resnica* razpoložljiva in pastoralno uporabna. Oznanjevanje je pri nas še vedno preveč prežeto z gotovostjo, da se oznanjevalec sme in more suvereno izrekati o presežnih resničnosti. *Resnica* je neredko uporabljena za izvajanje določene pastoralne paradigme. V tem smislu so lahko tudi molitev in zakramenti pastoralno instrumentalizirani. To se dogaja posebej takrat, ko se molitev in zakramente zgolj močno priporoča, komaj kaj pa uvaža v skrivnost molitve in življenje iz zakramentov.¹⁶

Nekakšno pastoralno upravljanje z resnicami vere je dobilo zagon že v desetletjih po smrti sv. Bernarda leta 1153, ko začneta mistična duhovnost in apofatična teologija izgubljati svoje dotedanje mesto v Cerkvi.¹⁷ Na njuno mesto je v krizi papeštva – ki se je začelo z avignonsko sužnostjo leta 1309 in se končalo s tridentinskim koncilom 1563 –

¹⁵ Branko Klun, *Onkraj biti*, Ljubljana: KUD Logos, 2014, str. 67.

¹⁶ Kako problematična je ta pastoralna praksa, se je na primer pokazalo na *Forumu za dialog med vero in kulturo*, ki je bil februarja 2015 (Atrij ZRC, Ljubljana), posvečenemu kontemplativni molitvi. Ni bilo težko najti gosta, ki bi znal kaj povedati o teologiji molitve, mnogo težje pa je bilo poiskati sogovornika, ki bi spregovoril o sami »biti« molitve, o tem, kaj se dejansko dogaja v odnosu med človekom in Bogom, ko človek moli; kaj je torej »duhovna fenomenologija« molitve.

¹⁷ Nekaj najbolj znanih imen mistikinj, ki so povezane z duhovno-mističnim izročilom sv. Bernarda: benediktinska opatinja Hildegarda Bigenska (1098–1179), begina Mehthilda Magdeburška (1210–1282), cistercijanska redovnica Beatrice iz Nazareta (1200–1268), begina Hadewijch iz Antwerpna (+okoli 1240), begina Margareta Porete (+okoli 1310), Mojster Echart (1260–1328). Navedene mistikinje so predstavljene v knjigi: Georgette Epiney-Burgard in Emilie Zum Brunn, *Božje Trubadurke. Mistikinje srednjega veka*, Ljubljana: KUD Logos, 2004.

vstopila metafizika sv. Tomaža in nas z njegovo enostransko afirmacijo na tridentinskem koncilu (1545–1563) zaznamovala do danes.

Heidegger je metafiziki očital pozabo *ontološke difference* med *bitjo in bivajočim*, zato se, kot pravi, boga pojmuje kot bivajoče na najvišjo potenco, kot najvišje bivajoče. »Njegov obrat pomeni priznanje, da smisel *biti* (nasploh) ni nekaj, kar bi utemeljil človek (v svojem tubiti), temveč da je vsak smisel, ki se vzpostavi v človekovem razumevanju, tako ali drugače ›dan‹ – da človek ni tvorec, temveč prejemnik takšnega ali drugačnega razumevanja (oziroma smisla) *biti*. Razumevanje ali smisel *biti* se človeku ›dogodi«, je dar časa in neutemeljivega dogodja. [...] Človekov um oziroma mišljenje po Heideggerju ›odgovarja‹ na nagovor *biti*, ki je vedno pred njim, ki se ne pusti naknadno obvladati in dokončno onemogoči vsako logiko utemeljevanja. Ne razumevanje *biti*, temveč *resnica biti*, ki se dogaja v neobvladljivi in neutemeljivi svobodi ›razkrivanja‹ *biti*.«¹⁸

Heidegger poudarja logiko podarjanja, za katero v utemeljujočem mišljenju ni prostora. Po drugi poti, povsem racionalni, je spoznal, kar je temeljno za krščanstvo, da je vera in vse, kar imamo, milost. Te Heideggerjeve note oznanjevalec ne bi smel nikoli prezreti, zlasti ne takrat, ko ga ogroža rutina in o vsebinah vere govori kot o nečem predmetnem. Ali drugače: zmaga nad metafiziko v oznanjevanju še ni izbojevana. Heideggerjeva kritika ne zadeva zgolj sholastične metafizike,¹⁹ temveč tudi judovsko-krščanskega Boga kot takega, ker vidi v njem pobožanstvenje kavzalnosti. Toda to je že druga tema, ki v naši zastavitvi ni v ospredju.

¹⁸ B. Klun, prav tam, str. 73–74.

¹⁹ »Heideggrovska kritika ontoteološke (onto- iz gr. *ón, óntos* bit, bitje) metafizike ni v celoti izvita iz trte; nemara ti lahko pove kaj o skrajnih skotističnih tezah o univociteti *biti*, tujih izvirnemu krščanskemu Izročilu, o katarfizmu Suarezove metafizike, o neosholastičnih poenostavljanjih in nedvomno prevelikem zanašanju na moč človeškega razuma in njegove argumentacije v neotomizmu« (G. Kocijančič, *Posredovanja*, Celje: Mohorjeva družba, 2009, str. 177).

Nemara pa je Heideggerjeva kritika krščanske metafizike pretirana in enostranska, izhajajoča iz njegovih apriornih postavk. »Krščansko pojmovanje *biti* je skozi vsa stoletja od apologetov do danes ohranjalo brezmejno razliko med božansko Bitjo in bivajočim – in obenem edino Boga v pravem pomenu imenovalo Bit in Bivajoči. Heideggerjanci, ki mislijo nebivajočo bit, in kristjani, ki verujemo, da je »bit vsega Božanstvo, ki je nad bitjo« (sv. Dionizij Areopagit), gotovo vsi skupaj stojimo pred eno, neznansko, brezdanjo poslednjo Skrivnostjo.«²⁰

Sodobna kultura je polna sledi Heideggerjevega učenca, francosko govorečega alžirskega Juda Jacquesa Derridaja (1930–2004), očeta *dekonstrukcije*, ki odseva skeptično in raztreščeno stanje postmoderne *subjekta*.²¹ Njegov vpliv seže onkraj meja filozofije, še posebno močan je v literarni vedi, predvsem ameriški, najdemo ga v sociologiji, politični teoriji, psihologiji, antropologiji, teologiji itd. Tudi Derrida zavrača zahodno metafiziko, njeno racionalistično logiko, ki iz enega središča določa pomene vsemu, kar je. Temu postopku, ki ga odklanja,

²⁰ Gorazd Kocijančič, *Posredovanje*, Celje: Mohorjeva družba, 2009, str. 178–179. Miselna in duhovna pot sv. Tomaža Akvinskega (1225–1274), ki naj bi ga kot utemeljitelja krščanske metafizike Heideggerjeva ontološka diferenca posebej obremenila, se začne s komentiranjem sv. Dionizija Areopagita in se konča v mistični apofazi, v molku: »Vse, kar sem napisal, je kot slama v primeri s tem, kar sem videl in kar mi je bilo razodeto.« Te besede je sv. Tomaž pred smrtjo izrekel sobratu in tajniku Reginaldu na vprašanje, zakaj noče dokončati teološke Sume. »Ko se bližamo Bogu po poti odvzemanja, najprej zanikamo o Njem telesne pridevke, nato tudi zgolj misli, dostopne, kolikor jih najdemo v stvareh. Tedaj v našem umu preostane le zavest, da biva in nič več. Zato On biva nekako nejasno. Končno pa odstranimo od Njega tudi to bit sámo, kakor je v stvareh – in takrat On ostane v nekakšni temi nevedenja, prek katere se (po Dionizijevih besedah) najbolje zedinjamo z Bogom, kolikor je to pač mogoče, dokler smo potniki na tem svetu« (prim. prav tam, str. 172–173). Kocijančič zavrača utemeljenost Heideggerjevega očitka, da je krščanska metafizika bistveno pogrešila zaradi pozabe ontološke difference: »Bivajoči krščanskega Izročila nikakor ni istoveten z bivajočim heideggrovske kritike« (prav tam, str. 116).

²¹ V oznanjevanju ne govorimo o *subjektu*, temveč o osebi. Subjekt je sicer oseba, vendar ne v svoji hipostatični razsežnosti.

pravi Derrida *logocentrizem*. Namesto njega uvede svobodno igro jezika, ki ga določi kot neskončno *différance*, razliko pomena. Da bi v temelju omajal vse enoznačne klasifikacije, ohranja nedoločljivost svoje *dekonstrukcije*. Derrida noče jasne opredelitve svoje misli, kar je v sozvočju z njegovo anarhično pozicijo. To zavračanje opredelitve in jasnosti najdemo tudi v njegovem odnosu do religije. Zanj ne obstaja istost med izrazom in pomenom; ta istost nikoli ni obstajala in ne bo nikoli obstajala kot nekaj stalnega, ujemljivega, spoznanega, vednega. Ne verjame v obstoj čistega pomena, nedotakljivega jedra ali česar koli onstran jezika.²²

Derridajev vpliv na teologijo je zaradi njegove *dekonstrukcije* videti negativen, ker naj bi rušil same temelje vere. Po drugi strani pa je njegov vpliv tudi blagodejen, ker je z uvedbo *razlike pomena* omehčal dogmatizem, nekdanje prepričanje, da je mogoče temeljne skrivnosti vere v celoti opredeliti z dogmami, jih enoznačno ubesediti in jih nekako zapreti v neovrgljivo dikcijo. Derrida je s tem prispeval k osvobajanju od enozvočnih klasifikacij verskih resnic in okrepil prepričanje, da je mogoče verske resnice ob asistenci Svetega Duha izrekati na novo, seveda ne v smislu vnašanja novih kakovosti, temveč kot nove osvetlitve doslej še neizrečene strani absolutne, vendar neubesedljive resnice. V tem najdemo analogijo s prevajanjem Svetega pisma. Noben prevod ni dokončen, ker noben prevod ne zajame celotne presežne resničnosti. Prav zaradi teh svojih stališč je Derrida veliko prispeval tudi k teoriji prevajanja.

Postmoderna, ki jo je sooblikoval Derrida, je z *dekonstrukcijo* od znotraj načela *mit o jasnih* pojmi. Dolgo smo bili prepričani, da trdna zgradba teologije in filozofije temelji na jasnih pojmi, zato smo imeli postmoderno relativizacijo pojmov za negativen pojav. Toda jasni pojmi, ki so tvorili filozofske, teološke, moralne in druge sisteme, so

²² Nike Kocijančič Pokorn, *Derridajev odnos do religije*, v predgovoru: Jacques Derrida, *Izbrani spisi o religiji*, Ljubljana: KUD Logos 2003, str. 7–12.

bili abstrakcija, *dekonstrukcija* pa je bila nekakšen napad nanje. Izkazalo se je, da je iz *dekonstrukcije* izhajajoč relativizem samo negativ mitični zaverovanosti v jasnost pojmov. Ne z enim ne z drugim se evangelij ne more poistovetiti, kajti ne v prvi ne v drugi paradigmi se resnica evangelija ne more izraziti. Izhodišče za naše delovanje ne more biti ne pojmovni sistem načel (naravnih in nadnaravnih), četudi je videti še tako konsistenten, in ne njegovo nasprotje, *dekonstrukcija*, pač pa oseba. Ta je hkrati sistem, ker je določena s svojo trojno razsežnostjo – duhovno, psihično in telesno – in umeščena v območje med nebom in zemljo, ki sta človekovi vnaprejšnji danosti. Istočasno pa je vsaka oseba tudi antisistem, ki nikoli ne more biti sklenjeno definiran. Vsaka oseba je namreč bitno hipostatična,²³ v presežno odprto bitje, zato nima splošne, abstraktne identitete. Posamezna oseba nikoli ni samo pripadnik vrste, subjekt, izolirana monada (osnovna, nedeljiva

²³ Hipostaza: Bog obstaja na način ljubezni. »Bog je ljubezen« (1 Jn 4,8) pomeni: način, kako Bog *je*, je ljubezen. Z relativnim človeškim jezikom pravimo, da vsaka Božja oseba Hipostaza nima »lastne biti«, ampak bit udejanja kot absolutno, ljubezensko in eksistencialno samodarovanje drugima Božjima osebama. [...] Bog Oče v brezčasnem gibanju darovanjske ljubezni razločuje hipostaze, ne da bi se razdelil in ne da bi se zmanjšal, ampak ostaja v lastni celovitosti nad-zedinjen in nad-preprost (Maksim Spoznavalec/Janez iz Skitopolisa). [...] Človek je v skladu s stvarjenjem po »Božji podobi« takrat, kadar udejanja svoj obstoj kot ljubezensko samopreseganje in samodarovanje, kadar je torej usklajen s tem osebnim načinom obstoja. Kajti oseba je najprej ljubezenska kategorija in ljubezen je najprej osebna kategorija. Nasprotno, ko se torej ne udejanja hipostatičen način delovanja in bivanja osebe, pa je tisto, kar množice razumejo kot ljubezen, ki je odtujitev ljubezni, odtujitev življenja, odtujitev načina obstoja po padcu. Je odpad od resnične ljubezni, odpad, ki »deli«, »razločuje«, »drobi« naravo, ker služi želji vsakega posameznika po užitku, brezosebni samozadostitvi narave. [...] Naša spremenljiva narava ne more biti deležna življenja, ne more obstajati na način odnosa. Toda sleherna človeška ljubezen nas, sredi svojega neuspeha, končno napoti k svojemu izpolnjujočemu smotru, ljubezni do Božje Osebe, udeležbi v polnosti (prim. Gorazd Kocijančič, *Posredovanja*, Celje: Mohorjeva družba, 1996, str. 357–358). O vprašanju *hipostaze* piše Gorazd Kocijančič tudi v knjigi *Razbitja. Sedem radikalnih esejev*, Ljubljana: Študentska založba, 2009, str. 31–48.

enota biti), ampak je obdarjena z neponovljivo individualnostjo in singularnostjo ter enkratno poklicanostjo po imenu, povabljen v podarjajoče se razmerje oseb troedinega Boga.

Čeprav smo se *dekonstrukciji* pustili nagovoriti in ji priznali njene pozitivne implikacije, ostajamo do nje zadržani, kajti njeno vztrajno zanikanje vsake resnice, razen te, da predpisuje večno odprtost, osvobojenost slehernega dogmatizma, pravoverja ali religiozne avtoritete, je navidezna, skoraj ideološka, ker gre za predmiselno odločitev, katere upravičenost ni samoumevna.²⁴

Derrida se trudi dokazovati, da je vsa apofatična teologija samo na drugačen način izražena katafatična pot, *via affirmativa*, da se *via negativa* na koncu vedno izkaže kot implicitno afirmativna, kot zanikanje brez zanikanja. »Tako pozitiva, afirmativna pot, razvija svojo misel s pomočjo zatrjevanja, afirmacije, in opisuje Boga s človeškimi pridevniki, s tem da jih seveda dviguje do najvišje možne stopnje in jim podeljuje neskončno moč. Bog postane Ljubezen, Luč, Resnica, Absolutna lepota in Dobrota. Nevarnost, ki se ji skuša izogniti negativna, apofatična misel, pa je v tem, da vsi ti izrazi, ki naj bi bili neizrekljivo onkraj vsakršnega človeškega razumevanja, lahko postanejo v očeh ljudi le kvantitativno višji od človeških pojmov in ne tudi kvalitativno drugačni.«²⁵

Napor *dekonstrukcije* je povsem brezplodno teoretsko rušenje duhovnega Izročila. Ni jasno, ali se je njen avtor zavedal, da se njegova *dekonstrukcija*, ker je zgolj intelektualna, v ničemer ne dotika duhovnega sveta, katerega obstoj želi postaviti pod vprašaj. »Resničnost duhovnega sveta in resničnost Boga ne ustreza nobeni resničnosti duševnih doživljajev in misli. [...] Ni se mogoče spraševati o tem, ali izkustvu velikih svetnikov, velikih mistikov in ljudi višjega duhovnega življenja

²⁴ Prim.: N. Kocijančič, prav tam, str. 19.

²⁵ Prim.: N. Kocijančič, prav tam, str. 17.

ustreza kakšna resničnost. To je duševno, naturalistično, naivno realistično, ne pa duhovno vprašanje. Duhovna izkušnja svetnikov, mistikov, ljudi višjega duhovnega življenja je resničnost sama, sólo razodetje in razkritje Duha in Boga. [...] Refleksija o tem, ali je mistična izkušnja resnična, ali ni iluzija in samoprevara, je refleksija duše, odtrgane od Duha, od duhovne izkušnje: nemoč misli, ki sebe postavlja nasproti življenju. [...] Nič na svetu mi ne more dokazati, da ni mojega duhovnega življenja. Svet morda ne obstaja, moje duhovno življenje pa obstaja. [...] Seveda se človeku, ki ima le duševno izkušnjo, ne da dokazati, da je možna tudi duhovna.«²⁶

»Neverujoča misel, v Boga nepreobražena misel, ne more vedeti, kaj izkuša misel zahvaljujočih se, molilcev, zedinjujočih se. [...] Največja groza nihilizma, »groza zgolj nič« je zato v slutnji, da je zgroženost možna le ob »privatnem« niču, niču mene. Poštena in res radikalna odprtost za Drugo kot Drugo ni groza, ampak strašno in prepadno, a vendar neizmerno osrečujoče bogoiskateljstvo, »nemirno srce« začetka Avguštinovih izpovedi, čudenje, ki doseže popolnost v začudeni veri, osuplem upanju, ekstatični ljubezni.«²⁷

²⁶ Nikolaj Berdjajev, *Filosofija svobodnega duha. Problematika i apologija hristianstva*, čast I, YMCA Press, Paris, s. a., str. 35–41. Pričujoči odlomek navaja G. Kocijančič v zgoraj omenjeni knjigi *Posredovanje*, str. 9.

²⁷ G. Kocijančič, prav tam, str. 179.

2 Izbira lažje poti: odpoved zasnutkom – obdeluj svoj vrt

Kandid, glavni junak znamenitega Voltairovega²⁸ »filozofskega romana«, je izrekel mnogokrat navedeni stavek: »Treba je obdelovati svoj vrt.« Martin, ena od oseb tega romana, pa je pristavil: »Delajmo brez modrovanja, to je edina pot do znosnega življenja.«

Ta preprosta misel je postala moto množic, eno od pglavitnih življenjskih načel ljudi sodobne zahodne družbe. Redki so – z nekaterimi od njih smo se kratko srečali v predhodnem poglavju –, ki želijo to, kar živijo, tudi razložiti in utemeljiti. V nadaljevanju bomo raziskovali, kaj ljudi nagiba, da imajo takšen življenjski moto. Moto »znosnost življenja« je mogoče tudi ironizirati in ga narediti zabavnega, čeprav ne obstaja nič, kar bi lahko bil razlog za zabavo.²⁹ Kandid in njegov optimizem sta za mnoge poslednji izhod, potem ko opustijo še zadnji napor, da bi doumeli sebe in smisel svojega obstoja.

²⁸ François-Marie Arouet Voltaire (1694–1778), francoski pisatelj, zgodovinar in filozof, predstavnik evropskega razsvetljenstva; živel v izgnanstvu, med drugim na dvoru pruskega kralja Friderika II. Velikega; njegovo glavno literarno delo je roman *Kandid ali optimizem*.

²⁹ Prim. Peter Rak, *Inventivno osmišljanje absurda*, v: Delo, 22. 12. 215, str. 15. V tem prispevku Rak govori o Samuelu Beckettu (Dublin, 1906–1989, Pariz) in njegovi knjigi *Mercier in Camier*, katere temeljno sporočilo je: »[Ž]ivljenje postane ne le znosno, temveč zabavno. [...] Beckett ne izpostavlja absurda kot veliko filozofsko ali eksistencialno vprašanje, temveč preprosto kot aksiom in dejstvo. Pri tem uporablja vsa razpoložljiva sredstva, predvsem pa nivelizacijo (izravnnavati; *fig.* izenačiti) pojavov, kjer se v življenju veliki in majhni dogodki izenačijo z navidez banalnimi in obrobni oziroma slednji povsem dominirajo. Nadaljnji korak je brisanje identitete protagonistov, saj je celo oris osrednjih dveh likov zgolj bežen in nejasen, to sta nedefinirana estetska lika, ki se kot takšna izmikata substituciji in sta tako pravzaprav edina stvarna. Tukaj je še fenomen premika, pobega, preobrazbe, zelo lasten še zlasti sodobnemu pojmovanju osmišljanja eksistence, ki je pri Beckettu obsojeno na večne jalove kroge. Tako kot tudi komunikacija, sestavljena iz prepleta irelevantnih tem, obskurnih observacij in replik, ki izzvenijo v prazno. Vendar v tem ni čutiti eksistencialnega obupa,

28

Voltaire je obremenjevalo vprašanje zla, njegovega mesta v svetu, razlogov zanj in poskus njegovega opravičevanja, torej teodiceja³⁰ kot filozofsko-teološki poskus dokaza Božje pravičnosti in ljubezni kljub prisotnosti zla. Preizpraševal je Leibnizovo tezo, ali je ta svet res najboljši od vseh možnih svetov.³¹ Leibniz mu je bil s svojo knjigo *Poskus teodiceje*, ki je izšla leta 1710 v Amsterdamu, močna referenca. Voltairev nekoliko smešni filozof Pangloss, ki v romanu skoraj dobesedno ponovi Leibnizovo temeljno tezo, da se »nič ne zgodi, ne da bi obstajal razlog, zakaj se to dogaja tako in ne drugače«, je satira na njegovo teorijo, predvsem na njegov vesoljni optimizem in krilatico o »najboljšem vseh možnih svetov«. Voltaire smeši Leibnizovo stališče, da je popolni svet lahko narejen samo iz nepopolnih delov; in ker je posledica nepopolnosti moralno zlo, iz katerega nujno sledi tudi fizično zlo, je kot na dlani, da svet brez zla ni možen. Moralno zlo ima svoj temelj v omejenosti bitij, tako Leibniz.

prej nasprotno, gre za poigravanje, ki ima sicer značaj homeostaze, ničelne vsote in kar kriči od entropične praznine, po drugi strani pa se ne sprijazni z nihilizmom, že sam naključen in poljuben vzorec človeške komunikacije, naj je še tako nesmiseln, se zdi svojevrsten dosežek, vreden občudovanja. In življenja. Beckett tukaj ne išče v slogu Sørensa Kierkegaarda transcendence kot presežka absurda, [...] raje izbere igro (odpiranje dežnika in duhovičenje ob tem), humorno besedičenje, razgrinjanje nepomembnih spominskih okruškov in obešenjaško norčavost.«

³⁰ Teodiceja (nlat. theo- iz gr. *theos* bog + gr. *dikaio ûn* imeti, priznati za pravično) je filozofska panoga, ki išče dokaze za Božje bivanje. To je filozofski teizem, ki se od teologije razlikuje po tem, da za podkrepitev trditev priznava le razumske argumente, ne pa vere. V širšem smislu vključuje dokaze o obstoju Boga, glavnih Božjih atributov, previdnosti, zavračanje ugovorov, ki se sklicujejo na fizično in moralno zlo, dokaze o nesmrtnosti duše ... V najširšem pomenu teodiceja zajema probleme in metode naravne teologije.

³¹ Gottfried W. Leibniz (1646–1716) velja za zadnjega velikega in izvirnega filozofa novega veka, ki ohranja ravnotežje med dosežki znanosti na eni strani ter filozofijo in teologijo na drugi strani.

Po drugi strani pa Voltaire vprašanje zla vendarle obravnava resnobno. To velja zlasti za drugi del romana, ko spregovori učenjak Martin, manihejec.³² A enako močno kot problem zla in iz njega izhajajoč pesimizem je Voltaira vznemirjalo tudi vprašanje optimizma, zato se ta beseda znajde tudi v naslovu romana. Dramatičnega razmerja med zlom in optimizmom Voltaire ni želel poenostavljati in iz njega narediti nekaj lahkotnega. Zato je njegov roman poln reminiscenc na druge avtorje, ki jim je želel resno prisluhniti. Vrsta nesreč, ki jih doživljajo Voltairovi junaki, spominja na Joba, toda z njim, ki premaga dvom z vero v vsemogočnega Jahveja, se Voltaire ne poistoveti. Tudi si ne more pomagati s Platonovim in Aristotelovim dualizmom. Kajti za Platona je zlo ob ideji dobrega kot edinem *bivajočem* enostavno *nebivajoče*. Za Aristotela pa je v dvojnosti forme in materije negativno nekaj naravnega; v svetu sicer obstaja tudi zlo, ki pa ne potrebuje teorije o svoji upravičenosti, saj zlu pri Aristotelu ne stojita nasproti Božja pravičnost in dobrota, s katerima človekovo trpljenje, zlo, ne bi bilo v skladu.

Voltaira so pritegnili tudi stoiki in mnogi drugi, ki so z metafizičnega stališča opravičevali zlo v svetu. Njihovo stališče bi lahko strnili v maksimum: fizično zlo je nujno za urejenost celote; popolnost celote celo izključuje popolnost posameznih delov.³³ Voltaira različne stare teodiceje niso vznemirjale do te mere, da bi želel z njimi za vsako ceno polemizirati. Pač pa vanj globoko zareže krščanstvo, ki z oznanilom o izvirnem grehu in Kristusovi daritvi antične filozofske razlage o upravičenosti zla in druge teodiceje, ki so jim sledile, tudi Leibnizovo, zao-bide in jih s tem naredi irelevantne.

Voltaire se znajde v navzkrižnem ognju, ko se zdi, da nova dognanja astronomije, fizike, zgodovine in drugih ved rušijo veljavo Svetega

³² Prim. Janko Kos, *Svetovni roman*, Ljubljana: Literarno-umetniško društvo Literatura, 2009, str. 107–115.

³³ Prim. prav tam, str. 111.

pisma, krščanski nauk in moralo. On sam in mnogi drugi njegovi sodobniki se spričo vere v razum – s katerim, tako se zdi, ne morejo več uskladiti krščanstva – znajdejo brez opore pri osmišljanju življenja in zlasti trpljenja. Ob tistih, ki še naprej zaupajo veri in Cerkvi, je vse več skeptikov, ateistov, deistov in materialistov. Prelom je vse bolj očiten, »kriza evropske zavesti« je tu; »verniki« razuma imajo eno samo možnost: da razumu, torej filozofiji, naložijo breme, da mimo krščanstva znova, podobno kot v antiki, odgovori na vprašanje o zlu. Sprašujejo se, ali je možna nova filozofska teodiceja, ki bo trdnjša in sprejemljivejša kot krščanski nauk o Bogu in njegovem odrešenju. A v ozadju se že nakazuje dvom, ali naloga, ki jo sedaj človek, osvobojen vere, sprejema nase, ne presega njegovih spoznavnih moči. Toda povratak ni več mogoč: vodilni misleci skupaj z Voltairom se za krščanskega Boga ne menijo več, tolažba z vero v nesmrtnost duše in večno življenje jim ne pride več na misel. Bog je zanje, sto let pred Nietzschejem, »mrtev«.

Voltaire se pogumno loti naloge. Svojim junakom polaga na usta v literarni preobleki podane reprezentativne metafizične teorije in filozofska mnenja, torej vsa količaja znana stališča o problemu zla, ki so bila v njegovem času vredna pozornosti. Edini, s katerim se Voltaire ne sooči in z njim ne polemizira, je Pascal, predhodnik modernega eksistencializma. Janko Kos meni, da je razlog za to v njegovem odporu do Pascalovega radikalizma, ki si upa v zaupanju v Kristusovo milost vstopiti v brezno samote ter v tesnobo notranje in zunanje eksistencialne stiske. Voltairovi junaki ne poznajo hoje po robu obupa, občutka ničevosti vsega, ampak življenje uravnavajo v mejah zdravega uma, ki se izogiba skrajno negotovih položajev. Voltaire se izvije zlasti s pomočjo Spinoze, kajti za njegovo metafiziko je problem dobrega in zla brezpredmeten. Ena sama, večna in neskončna podstat, Bog in narava v enem, je namreč onstran dobrega in zla; ta dva pojma sta samo način, kako človek dojema stvarnost.³⁴

³⁴ »Kar zadeva dobro in zlo, ta dva izraza ne zaznamujeta v stvareh nič pozitivnega, če namreč opazujemo stvari na njih samih; sta tudi zgolj modusa

V nadaljevanju se Voltaire nagiba k manihejskemu načelu o dveh počelih, a mu ne sledi. Preigravanje različnih teodicej ga pripelje do prepričanja, da vse metafizično govoričenju o zlu zgolj zakriva dejansko podobo stanja, zato v resnici ni toliko pomembno, da izvor zla teoretično razložimo, ampak da obstoječe zlo zmanjšamo in naredimo znosno. Modrovanje o zlu ničesar ne spremeni, ker stvarno zlo pušča nedotaknjeno. Voltaire svoje življenjsko naziranje pridruži Kandidovi vnemi za preprosto delavno življenje. V deizmu, v veri v obstoj najvišjega bitja, ki ni identičen z Bogom krščanske veroizpovedi, vidi vsaj najnujnejšo oporo človeku, da ne obupa in ne zapade malodušju in nihilizmu. Blizu mu ni niti Rousseaujev optimizem, da je človek po naravi dober.

V karakterju Voltairovega Panglossa najdemo tudi usedline Popove pesnitve *Poskus o človeku* (1733), ki zla ne jemlje v ontološki zaresnosti, zato filozofu ni merodajna referenca.³⁵

mišljenja ali poznatka, ki ga ustvarjamo zato, ker stvari med seboj primerjamo.« Ta stavek je zapisal Spinoza v četrtem delu svoje *Etike* (1677), navaja pa ga Kos; prav tam, str. 115. Kos takoj nato nadaljuje: »Seveda se je dalo Spinozov nauk o enem samem bogu ali naravi razumeti tudi čisto materialistično. In res so ga v Voltairovem času tudi tako razlagali. V tem primeru se je odgovor na vprašanje o zlu glasil tako, da je ta problem samo navidezen, saj veselje kot venomer krožeča materija ne pozna pojmov dobrega in zla; vse, kar je, se dogaja po nujnosti, zato bi se bilo nespametno spraševati, kako je z metafizičnega vidika z zlom in kako se ga da opravičiti.« Na Kandidovo vprašanje, kako da je na svetu toliko strahotnega zla, odgovarja turški filozof – derviš: »Kaj za to, ali je zlo ali dobro? Kadar pošlje njega visokost ladjo v Egipt, mar si beli glavo, ali je mišim na ladji dobro ali ne?« (prav tam, str. 115).

³⁵ Alexandre Pope (1688–1744), angleški pesnik in prevajalec, po starših katoličan, kar mu v anglikanski državi onemogoči dostop do višje formalne izobrazbe. Za Popa zla pravzaprav ni, saj je vsaka posameznost samo del vesolja, božanske celote, ki je razumna in dobra. Svoje bralce opominja, da je zlo, ki ga doživljajo, samo videz, posledica človekove omejenosti, ko ne uvidi, da ima vsako naključje smer, da za vsakim neredom stoji harmonija, ki jo žal večina ljudi ne uze. »Vsako delno zlo je obče dobro. [...] Obča resnica je, da

Vse bolj se je približeval Kantu in njegovemu »radikalnemu zlu«. Tudi za Voltaira je zlo tako globoko zakoreninjeno, da ga ni mogoče pripisovati samo družbi. Človekov zasnitek je sam na sebi poln omejenosti, krutosti, neumnosti, in to ne zaradi vpliva družbe, temveč zaradi nedoumljive usojenosti.

Voltaire je v svoji glavi, in s tem kako je živel, preigral tako rekoč vse alternative, ki so bile artikulirane od antike do časa tik pred francosko revolucijo, ki je ni doživel; umrl je namreč eno leto prej. Kriza evropske zavesti se je zgostila prav v njem. Izrazila se je v njegovem dramatičnem prehodu od mladostnega optimizma do pesimizma, v katerega se je pogreznil v starosti nekaj nad šestdeset. Razsvetljenstvo je s svojo protislovnostjo, z nezmožnostjo, da bi zajelo življenje s svojim racionalizmom in empirizmom, pa tudi s svojim neživljenjskim deizmom, zašlo v slepo ulico in se globoko zarezalo v Voltaira samega. On sam je poosebljal vse hrepenenje in vso nedorečenost tega usodnega preloma človekovega dojemanja sveta in svojega lastnega življenja. A začuda v preostanku življenja ni ždel v zagrenjenosti in malodušju, temveč v nekakšnem vzdržnem agnosticizmu, ko je iz danih možnosti posrkal, kar mu je bilo razpoložljivo. Metafizični nemir, ki mu je želel Voltaire slediti z dosledno mislijo, se ga v resnici nikoli ni dotaknil do zadnjih globin njegove osebnosti.

Do krize srednjih let, ko je človek zdrav, močan in uspešen, se Voltaire rad, po vzoru svojega *Svetovljana* (1736), prepusti epikurejski idili ugodja, užitka in naslade, seveda brez Epikurjevih omejitev z naukom o zmernosti in duhovni askezi. Voltairovo epikurejstvo je v tem času čutno, praktično, v celoti obrnjeno navzven. S svojim *Svetovljanom* je Voltaire dražil kleriške kroge, ker odkriti ljubezni do razkošja in mehužnosti ni postavljaj moralnih preprek. V posmeh svetopisemskemu

je vse, kar je, prav,« trdi Pope. To je zelo blizu Heglovemu absolutnemu racionalizmu, »da je vse, kar je realno, tudi racionalno, in kar je racionalno, je realno« (prim. J. Kos, prav tam, str. 123).

raju in propadu tega raja zaradi izvirnega greha je javnosti, zlasti cerkveni, zabrusil: »Zemeljski raj je tam, kjer sem jaz.«

Razsvetljenski optimizem, ki je bil poln skoraj slepega in lahkotnega pričakovanja, da velike odrešilne spremembe niso več daleč, se je začel krhati že okoli leta 1740, prav na vrhuncu Voltairovih srednjih let. V povesti *Zadig in usoda* (1747) Voltaire še ohranja ravnotežje med dobrim in slabim, kajti kljub težavam je življenje zanj vendarle nekako znosno. Zadig se je še pripravljen zadovoljiti z deistično previdnostjo, z Jobovim uvidom, da ga skrivnost trpljenja presega: »Na kolenih je Zadig počastil previdnost in se uklonil.«

Bolj kot osebna razočaranja zaradi smrti dolgoletne prijateljice gospe Du Châtelet, nesprejetosti njegovega ustvarjanja na francoskem dvoru, osamljenosti in spora s Friderikom Velikim (1712–1786), pruskim kraljem, ga je, podobno kot vso tedanjo Evropo, prizadel potres, ki je leta 1755 skoraj do tal porušil Lizbono. Ta dogodek je vsem razsvetljskim optimistom zaprl usta. Ljudem ni mogel nihče, če seveda ne upoštevamo krščanstva, ponuditi tolažbe. Metafizični optimisti so bili dotolčeni, veliko bolje pa se ni godilo deistom, materialistom in enciklopedistom, med katerimi je bil najbolj znan Diderot. Kako naj si ljudje pomagajo z razlago, da je mehanični svet sestavljen iz samih nujnosti? O naravnih procesih ljudje sicer lahko podajajo sodbe, tudi moralne, toda kaj pomaga, če nujnost ljudem pogosteje kot srečo prinaša nesrečo. Zakaj ni obratno? Prepričljivega odgovora seveda ni, tega so se zavedali tudi razsvetljenci. Mnogi med njimi so se začeli spraševati, ali ni človekovo bivanje pravzaprav absurd. Podoba sveta je tudi za Voltaira postajala vse bolj temačna. Argumenti materialistov o brezdušnem delovanju naravnih zakonov so postajali skoraj odvrtni. Zbeganost so nekateri, če ne zares, pa vsaj v besedah, razreševali z vero v

deistično božjo previdnost, z upanjem, da bo vse še dobro. Toda o upanju, ki se nanaša bodisi samo na človekovo zemeljsko življenje bodisi edinole na večnost, niso mogli in ne hoteli jasno govoriti.³⁶

Ko je v *Pesnitvi o lizbonskem potresu* izpovedal svoj obup, razdvojenost, prizadetost in nemoč, kaj naj ob vsem hudem še reče, bi pričakovali, da bo svojo duhovno krizo premagal kako drugače kot z vzvišeno ironijo, ki je kljub totalno žalostnim dejstvom še naprej igriva, prosta vsake sentimentalnosti. Gospa De Staël piše, da se je Voltaire zatekel v peklensko veselost; kot da bi postal smejoči demon. Zanj sta razumnost in nerazumnost enako neučinkovita, zato se notranje poslovi od vseh svojih filozofskih učiteljev in se prepusti skepsi in agnosticizmu. Filozofu Martinu položi na usta: »Delajmo brez modrovanja, to je edina pot do znosnega življenja.« Pomembno je le še konkretno praktično življenje, obdelovanje lastnega vrta.

Potem ko je človek že v renesansi sebe videl vse bolj zunaj religijskega konteksta in ga v razsvetljenstvu nadomestil z racionalnimi metafizikami, je ob koncu 18. stoletja ostal tudi brez tega. Od Kanta je ostal samo še *praktični razum* (*Verstand*), ki se ukvarja z zunanjo stvarnostjo, z otipljivim in koristnim, z gospodarstvom in tehniko. Za človeški svet, ki je edino relevanten, niso več pomembni teologi in filozofi, ki brezplodno razrešujejo uganke vesolja in večnosti, temveč so pomembni samo še birokrati, inženirji, zakoni, trgovine, predvsem pa tehnika in industrija ipd. Cilj življenja je izboljšanje človekovega stvarnega položaja. Voltaire je tu na isti črti kot za njim Auguste Comte (1798–1857, francoski filozof, utemeljitelj pozitivizma in sociologije kot znanosti) in drugi pozitivisti, ki ne verjamejo v možnost kakršnihkoli resničnih sprememb. Teh se celo bojijo, ker bi lahko imele hude

³⁶ »Nekega dne bo vse dobro, v tem je naše upanje.« To je temeljni stavek, ki ga zapiše Voltaire v *Pesnitvi o lizbonskem potresu*. Navaja Kos, prav tam, str. 128.

posledice za vsakdanje življenje ljudi. Spremembe ne morejo prinesiti obrata, da bi življenje končno postalo dobro, temveč kvečjemu znosno.

Pogosto govorimo, da je razsvetljenstvo poveličevalo vero v razum. Mogoče tu in tam res, a se že Voltaire zaveda, da so človekove spoznavne zmožnosti zelo omejene, še bolj pa se njegova nebogljenost kaže pri doseganju moralno dobrega. Edina zares močna sta čutnost, ki teži k ugodju, ter praktični um, ki izboljšuje tehniko in povečuje dobrine, da lahko človek pride do večjega ugodja. Kandid, po katerem je Voltaire preizpraševal vizijo človeka, je bil od začetka do konca, z izjemo vmesnih povsem teoretičnih etap, epikurejski: jedro človeka je zgolj k ugodju nagnjena čutnost. Njegov glavni junak Kandid ni osebnost, ampak »model«, »tip«, kot danes govorijo mladi drug o drugem. Nikakor ni junak, ampak preprost povprečnež, normalen, ničemur zares predan, kajti teženje k čutni sreči je edina sila, ki ga poganja. Hoče živeti mirno, varno in udobno, v tipični ljubezenski zvezi, Kandid s Kunigundo, v krogu enako orientiranih prijateljev.

Kandid se ne razlikuje od večine mladih danes, ki tako kot on sprva mislijo, da jim ta normalnost miru in ugodja enostavno pripada, pa naj se zanjo trudijo ali ne. Nekega dne Kandid dozori, zato je za dosego povprečne mere dobrin in ugodja pripravljen trdo delati in se podvreči utilitarni miselnosti. V volji, da bi bil dejavnejši na tehnično-proizvodnem področju, se Kandid razlikuje od epikurejske vizije sreče, v kateri se antični človek zadovolji s skromno količino dobrin in z zadržano aktivnostjo. Tehnični napredek industrijske dobe daje Kandidu, še bolj pa sedanjim generacijam, veliko več izzivov za dejavno življenje. A to ne vpliva na človekovo notranjost, njegovo duhovnost in etiko. Vse se vrti okoli praktičnega uma, modernega utilitarizma, senzualizma, v odpovedi metafizičnemu nemiru in pristajanju na skeptični agnosticizem.

Nobeden od Voltairovih »junakov ne umre. [...] Smrt in s tem končna človekova stiska je tista meja, ki se ji Voltaire noče in ne more približati; filozofija užitka ga s tega roba zmeraj znova sili nazaj v življenje, ki je edini predmet, o katerem lahko misli in si ga predstavlja. [...] Dante gre skozi pekel, da se dvigne v vice in nazadnje spusti v nebo; nasprotno je Kandidovo potovanje omejeno na ozki zemeljski krog, ki je edina realnost, dostopna ljudem, a je po svojem bistvu še najbolj podobna srednjeveškemu peklu. Onstran tega ni ničesar. Na koncu Dantejeve Božanske komedije se pred očmi pesniškega popotnika zasveti glorijska samega Boga; v Kandidu ostane razočaranim, postaranim junakom kot edino zatočišče skromen vrt, kjer bodo v potu svojega obraza poskrbeli, da jim bo sredi pekla, ki jih obdaja, če že ne zares najbolje, pa vsaj tako dobro, kolikor je človeku, ki je sredi osamelega sveta prepuščen sam sebi, pač mogoče. In s tem je Kandid še zmeraj moderna knjiga.«³⁷

II. del

1 Uvodno pojasnilo odnosa med I. in II. delom razprave

Celotni I. del je nekakšen uvod v II. del, kjer želimo razgrniti sporočilo naslova o razpetosti našega telesa med oblastjo in odrešenjem. Doslej smo predstavili nekaj vidnih mislecev in njihovih pogledov, ki so проникnili v zavest sodobnega človeka. »Sprememba slovenskega narodnega značaja«, o kateri je nekoč sanjal Edvard Kocbek, se je res zgodila, pa ne le pri nas, temveč na vsem Zahodu. Veliko vprašanje pa je, ali bi ta velika sprememba, ki se je zgodila s komunistično revolucijo, liberalizacijo Zahoda in s poznejšo globalizacijo, Kocbeka razveselila ali pa bi resignirano ugotovil, da se za kaj takšnega ni boril.³⁸ Svoj in-

³⁷ J. Kos, prav tam, str. 138.

³⁸ Prim. Edvard Kocbek, *Pred Viharjem*, Ljubljana: Slovenska matica, 1980, str. 110, 140–141.

telektualni in pesniški genij je namreč vpregel v realno politiko in pogorel. Povezal se je s komunisti, ker ga je bolelo, da kristjani zadnjih dvesto let nismo tvorno sodelovali pri nobene veliki spremembi v družbi. Tako je zapisal v knjigi *Pred viharjem*. Upal je, da bo v povezavi z revolucionarno zavzetimi komunisti vrnil na oder zgodovine tudi krščanstvo.

A zgodilo se je prav nasprotno, česar Kocbek ni predvidel. Za prevzem oblasti komunisti niso potrebovali krščanstva, pač pa so svojo oblast in svoje zgodovinsko poslanstvo legitimirali in utemeljili na krščanstvu nasprotni ideologiji, na marksizmu. In tu se odpira vprašanje, ki mu je namenjeno nadaljevanje te razprave: zakaj se nekatere ideje uveljavijo in postopoma v zavesti množic postanejo samoumevne, kot da so od vekomaj, edine sprejemljive in edine možne; druge pa poniknejo v pozabo ali kvečjemu ždijo v dušah plahih posameznikov, za katere se ne zmenijo ne aktualna politika, ne mediji, ne kulturni trendi, ne proračunske kulturne institucije, ne zasebni kapital.

Naš odgovor je, da prav vsako obdobje zgodovine obvladuje čisto določen kulturni model. Njegova moč ne izhaja iz idej, ki so njegova intelektualna in kulturna podstat, temveč mu moč podeli vsakokratna politična oblast. Ta torej po mehanizmih kulturnega modela ideje selekcioniira, nekatere integrira in druge eliminira. A tudi oblast ne izhaja samo iz svojega notranjega dinamizma, ki je v hlepenju ljudi po oblasti in v njihovi potrebi, da si z družbeno pogodbo zagotovijo osnovno pravno varnost in družbeno stabilnost, temveč je vsaka oblast najprej orodje ekonomskih centrov moči (ECM). Njihova moč se sprošča iz notranje napetosti, ki nastaja v nakopičenih dobrinah. Te iščejo sistemsko in pravno varno možnost za svojo redistribucijo, da se potem, ko zadovoljijo težnje ljudi k čutni sreči in jih ti s trošenjem multiplicirajo, okrepljene vrnejo nazaj in s tem prvotne potenciale ECM še okrepijo.

Pri vsaki razlagi, zakaj sta družba in kultura prav takšni, kot sta, in ne drugačni, moramo najprej ugotoviti, kaj so ECM, kje se nahajajo in na katerih znanstveno-tehnoloških inovacijah temeljijo. Nato nas mora zanimati, kako ti centri moči organizirajo oblast, njene politike (ekonomsko, izobraževalno, zdravstveno, socialno, varnostno ...) ter strukture za izvajanje in delovanje teh politik. Tretji člen te verige je analiza kulturnega modela (KM), katerega poglobljena naloga je utrjevanje oblasti s spremljanjem distribucije njene ekonomske moči ter afirmacijo kulturnih trendov in življenjskih praks. Šele na četrtem mestu so ideje, ki jih navadno postavljamo na začetek vseh sprememb: filozofija, umetnost in religija kot integralni deli KM. Francis Ford Coppola, sloviti filmski režiser, je bil glede tega zaporedja zelo nazoren: »Davno tega sem se domislil, da je treba za odgovor, kdo vodi svet, le pogledati, kdo zaposluje umetnike. Nekdaj je bil to papež, Medičejci, danes so to korporacije. Ne slepimo se: res je, da lahko umetnost spreminja svet, a umetnikom preostane le njihova umetnost.«³⁹ Zato umetniki spreminjajo svet le, če jih oblast prek KM priključi na ECM. Kajti tudi umetniki živijo najprej od kruha.

Če nas v analizi na primer zanima, kakšno mesto ima v sodobni družbi religija, moramo iti korak za korakom nazaj, vse do ECM. Pri njih moramo najprej identificirati njihove interese in nato sredstva, ki jih želijo uporabiti za njihovo uveljavitev. Iz tega bomo videli, ali religijo potrebujejo ali ne. Lahko se izkaže, da jim more religija služiti kot element nacionalne unifikacije s ciljem poenotenja gospodarskega in varnostnega prostora. Dandanes, ko je svet povsem poenoten s pomočjo prevlade ameriškega dolarja, prostotrgovinskih sporazumov, vojaških povezav ipd., je religija s svojimi etičnimi standardi in duhovnimi cilji prostemu pretoku kapitala in dobrin prej ovira kot spodbuda. Zato ta gospodarski model religijo slabi in izriva iz struge, po kateri se z vse

³⁹ Francis Ford Coppola (Detroit, 1939) je navedene misli izrekel na filmskem festivalu v Marakešu (Delo, 21. 12. 2015).

večjo hitrostjo pretakajo vsi prej omenjeni atributi sodobne ekonomije.

Podobno kot preiskujemo pomen vere za posamezen ekonomski in politični sistem, prepoznamo tudi relevantnost filozofskih idej in kulturnih trendov v funkciji podpore obema sistemoma.

2 Grški kulturni model (GKM)

Spodnjega svetopisemskega odlomka, ki opisuje *grški kulturni model*, ne navajamo z namenom, da bi z njim dokazovali krilatico o »ponavljanju zgodovine«. Samo strukture so tiste, ki so zgodovinska stalnica. Ena takšnih struktur je tudi kulturni model.

Aleksander, Filipov sin, Makedonec, je izšel iz dežele Kitéjcev. Potolkel je Dareja, kralja Perzijcev in Medijcev, ter zavladal na njegovem mestu, in sicer najprej v Grčiji. Izbojeval je veliko vojn, zavzel številne trdnjave in pobil kralje zemlje. Pognal se je do kraja sveta, oplenil številna ljudstva in zemlja je obnemela pred njim. Od tega se mu je srce prevzelo in napihnilo. Zbral je zelo močno vojsko in zavladal deželam, ljudstvom in kraljem, da so mu morali plačevati davek. Toda potem se je zgrudil na posteljo in spoznal, da bo moral umreti. Sklical je svoje najvišje častnike, ki so mu bili tovariši od mladih let, in še za življenja razdelil svoje kraljestvo mednje. Aleksander je umrl, potem ko je vladal dvanajst let. Njegovi častniki so prevzeli oblast, vsak v svoji deželi. Vsi so se po njegovi smrti okronali za kralje, za njimi pa njihovi sinovi dolgo vrsto let. Ti so množili gorje na zemlji.

Iz njih je pognala grešna korenika, Antioh Epifan, sin kralja Antioha. Prej je bil talec v Rimu, zavladal pa je v letu 137 grškega kraljestva. V tistih dneh so nastopili v Izraelu izdajalci in zapeljali mnoge, rekoč: »Dajmo, sklenimo zavezništvo z narodi, ki živijo okrog nas, kajti od kar smo se ločili od njih, smo si nakopali veliko hudega.« Ta predlog jim je

bil všeč in nekateri iz ljudstva so bili voljni stopiti pred kralja. Ta jim je dal dovoljenje, da si prevzamejo postave nevernikov. In tako so se postavili v Jeruzalemu telovadnico, kakor je to v navadi pri nevernikih, si dali obnoviti prednjo kožico, odpadli od svete zaveze, se pomešali z neverniki in prodali, da bi počenjali zlo.

Kralj je izdal ukaz, naj se v vsem njegovem kraljestvu vsi prebivalci stopijo v en narod in naj se vsak odpove svoji posebnosti. Vsi narodi so se podredili kraljevemu ukazu. Celo mnogi v Izraelu so voljno sprejeli njegovo bogoslužje, žrtvovali so malikom in skrunili soboto. Kralj je tudi poslal v Jeruzalem in v judovska mesta odposlance s pismi, naj se oprijejo navad, ki so bile tuje deželi, naj odpravijo iz templja žgalne, klavne in pitne daritve, naj skrunijo sobote in praznike, naj onečastijo svetišče in posvečene osebe, naj postavijo oltarje, gaje in svetišča malikom, naj žrtvujejo prašiče in nečiste živali, naj pustijo svoje sinove neobrezane, sami pa naj se vdajajo vsakršni nečistosti in gnusobi, tako bi pozabili na postavo in spremenili vse njegove predpise (1 Mkb 1,1–15; 41–50).

2.1 Kaj pomeni pojem »kulturni model« (KM)?

Če so Grki že pred več kot dva tisoč tristo leti zelo podrobno zasnovali svoj KM, o čemer priča zgornje besedilo, in si z njim podredili narode, potem danes, v digitalni civilizaciji, neka druga ekonomska sila nadgrajuje grški sistem še mnogo bolj sofisticirano in domišljeno. Misliti, da je naše življenje zato, ker živimo v »mehki« hedonistično-permisivni civilizaciji, svobodno in demokratično, prosto vseh »obvezujočih« kulturnih kalupov, je velika iluzija. Kar zadeva človekovo zunanje področje, omogoča sodobni tehnološki razvoj popoln nadzor nad vodilnimi idejami in z instrumenti oblastne regulacije nad posamezno populacijo tudi upravljanje z našimi telesi.

Odlomek 1Mkb 1,1–15; 41–50 je nekakšen arhetip, pravzorec vseh kulturnih modelov, ki jih pozna zgodovina. V njem so namreč zapisani

vsi elementi, ki jih mora upoštevati KM, če naj se uveljavi sam, predvsem pa politična oblast in ekonomski center moči, ki mu v določeni družbi podelujeta mandat.

Naš odnos do moči, ki jo ima nad nami določen KM, je največkrat naiven. Najprej smo zmotno prepričani, da svet, v katerem živimo, poznamo in vemo, kdo ima v njem glavno besedo. Menimo, da vpliv sodobne kulture na naše življenje nadziramo; da smo mi tisti, ki lahko samostojno izbiramo ponujene ideje in določamo mero, kako globoko bo kaj v družbi vplivalo na nas. Počutimo se dvignjene nad družbo in jo želimo opazovati z distance in nato o njej suvereno presojati. S tega nestvarnega gledišča se zdi, da nas svet ne ogroža, lahkomiselnost so v naših očeh predvsem drugi. Njim naj bi oblast kradla njihove duše. Naše vodilo, tako mislimo, pa je evangelij, ki smo mu bolj ali manj zvesti.

Nemara so tako razmišljali tudi Efežani, zato jim je sv. Pavel napisal pismo, v katerem jih je opomnil, da nikakor niso nad svetom, kot si domišljajo, ampak so tako potopljeni vanj, da so eno z njim. V resnici ne živijo iz svojih krščanskih temeljev, čeprav tako mislijo, ampak so njihove vrednote takšne, kot jih imajo vsi drugi v njihovem okolju. Nikakor torej niso neodvisni od poganskih vrednot, kajti ne bojujejo se samo s svojimi slabostmi in sovražniki v neposredni okolici, ampak tudi s silami, ki vladajo svetu: »Kajti naš boj se ne bije proti krvi in mesu, ampak proti vladarstvu, proti oblastem, proti svetovnim gospodovalcem te mračnosti, proti zlohotnim duhovnim silam v nebeških področjih« (Ef 6,10–20).

Sv. Pavel nas ne sili v frontalni spopad s temi silami. Pavlova teologija ni ideologija upora in revolucije – kar povečuje vladajoča slovenska politika in v povezavi s Trubarjem tudi slovenska uradna kultura –, kajti imperiji prihajajo in odhajajo ter padajo brez našega boja. To vi-

dimo na primeru Božjega ljudstva, ko so si imperiji na ozemlju Palestine sledili drug za drugim – asirski, babilonski, perzijski, grški, rimski, umajadski, otomanski –, ne da bi imeli Judje pri tem kakšno posebej vidno vlogo. Ključno je, oznanja sv. Pavel, da kristjan ostane trden in utrjen v Kristusu, kajti samo to obstane, vse drugo pa se menja. In ni nujno, da je vsak naslednji imperij nasilnejši od prejšnjega. Prej nasprotno: imperij, ki spodrine predhodnega, to doseže tudi tako, da podrejenim ljudstvom daje več svobode in privilegijev, kot jim jih je dajala premagana in odhajajoča imperialna sila. Na ta način si vzpenjajoča se imperialna sila pridobi naklonjenost podrejenih ljudstev in si s tem olajša vzpostavitev oblasti. Perzijski kralj Kir je, denimo, dal Judom več svobode kot babilonska država, ki jo je premagal.

Efežani so živeli znotraj grške in nato rimske kulture, kar pomeni, da je bil njihov življenjski slog prežet z vrednotami teh dveh kultur. Inkubator vrednot, ki nas določajo danes, pa je *ameriški kulturni model*. V nadaljevanju ga bomo поблиže spoznali, da bi tako lažje prepoznali njegove slabosti in posledično tudi nevarnosti za našo krščansko istovetnost.

Ko govorimo o KM, mislimo na njegove konstitutivne prvine, s katerimi je prežeto vse, kar ljudje v prostoru določenega KM gledajo, poslušajo in delajo. Vsak posamezni KM usmerja želje, ideje in vrednote ljudi, pa tudi model njihovega družinskega življenja, njihov odnos do spolnosti, vere, greha in ciljev, ki si jih postavljajo.

Ameriški kulturni model, v katerem se, če parafraziram sv. Pavla, gibljemo in smo, vlada Evropi zadnjih sedemdeset let. Vsak KM se uveljavlja postopno, s prav določenim postopkom. Postopnost in način uvajanja kulturnega modela si oglejmo na primeru GKM, ki se je uveljavil z Aleksandrom Velikim⁴⁰ in je opisan v 1 Mkb 1,1–15; 41–50.

⁴⁰ Grški filozof Aristotel (384–322), Platonov učenec, je bil učitelj Aleksandra Makedonskega. Antična Makedonija je obsegala ozemlje med reko Strumo –

2.2 Prvine grškega kulturnega modela (GKM)

Aleksander V. je bil ob smrti star komaj 33 let, kar pomeni, da vojaške zmage Grkom ne bi zagotovile trajne oblasti nad podjarmljenimi ljudstvi, če ne bi prihodu vojske in vzpostavitvi oblasti sledila implementacija grške kulture, ki jo označujemo s pojmom helenizacija. Grki so si tedanji svet podredili predvsem s svojim KM. Mreža vazalnih kraljestev, ki so sestavljala imperij, je tvorila enoten gospodarski, politični

mejno reko med današnjo Bolgarijo in Makedonijo – in reko Vjoso v današnji Albaniji, na jugu do gorovja Pindos in Olimpa ter na jugovzhodu do Soluna. Makedonci izhajajo, večji del, ne pa v celoti, iz starega dorskega ljudstva, ki je pred svojo veliko selitvijo okoli leta 1.200 pr. Kr. naseljevalo območja goratega predela severne Grčije. Dorci so naselili Peloponez ter otoke Kiklade, Kreto in Rodos.

Ko je bil Aleksander III., tudi Veliki, star 18 let, je poveljeval makedonski konjenici, ki je leta 338 pr. Kr. pri Hajnoreji (severno od Teb) porazila Tebance (glavno mesto Bojotije ali Beocije) in Atence. Aleksander III. (356–323, 33 let) je bil sin Filipa II. in Olimpijade iz Epira. Po umoru njegovega očeta Filipa II. Makedonskega leta 336 ga je Aleksander V. nasledil kot makedonski kralj. Da bi si zavaroval krono, je dal usmrtiti polbrata in strica. Leta 335 si je podredil Grčijo, leta 334 je prekoračil Helespont in porazil perzijskega kralja Dareja III. Nato je prodiral dalje v Malo Azijo. Čeprav je prišel v te dežele kot vodja zveze grških mest, se je vedel, kot da vse pripada njegovi lastni državi Makedoniji. Osvojil je Gordij v Frigiji; z Darejem III. se je znova spopadel pri Isu leta 333 in ga porazil. Tako mu je bila odprta pot vse do Indije. Legenda o gordijskem vozlu pravi, da je bila v mestu Gordij v Frigiji na akropoli volvska vprega, pri kateri so bile oje pritrjene k jarmu z vozlom iz drenovega lubja. Nekoč je s tem vozom prispel v Gordij kmet z imenom Gordij. Z njim sta bila žena in sin. Prišel je ravno v času, ko so se Frigijci prepirali, kdo bo njihov kralj; preročišče pa je prav tedaj razodelo, da se bo s takim v vozom v ta kraj pripeljal bodoči kralj. Frigijci, ki so se prepirali o kralju, so Gordija nemudoma razglasili za kralja. Ta je voz posvetil Zevsu. Naslednji orakelj (pri Grkih in Rimljanih pomeni preroško napoved, božje sporočilo) je napovedal, da bo tisti, ki bo prvi razvozlal skrivnost vozla, zavladal Aziji. Ko je Aleksander Veliki prispel v Gordij, je z mečem presekal voz in razglasil, da se prerokba nanaša prav nanj.

in kulturni prostor. Velikanski grški imperij je uresničil nekakšno antično globalizacijo, povezanost številnih ljudstev, jezikov ter religijskih in kulturnih izročil predvsem z uvajanjem GKM, ki ga opisuje 1 Mkb. Pri tem je imela odločilno vlogo grščina, ki je bila nekakšna antična *lingua franca* (fig. splošna oznaka za pomožni mednarodni jezik, nadregionalni sporazumevalni jezik). Ta je omogočila posredovanje grških vzorcev življenjskih praks, kulture in umetnosti (epike, lirike, dramatike, kiparstva, arhitekturnih slogov) ter filozofije in religije. Vse naštetu, imenovano tudi GKM, je dajalo notranjo koherentnost tudi drugim gradnikom imperija: vojaški organizaciji, oblastnim strukturam, trgovini, transportu, obrti, živinoreji, poljedelstvu itd. Grška globalizacija je bila pravzaprav totalna, saj je hotela postati tudi topilnica narodov: »Kralj je izdal ukaz, naj se v njegovem kraljestvu vsi prebivalci stopijo v en narod in naj se vsak odpove svojim posebnostim« (1 Mkb 1,41). Kozmopolitska identiteta je v helenistični Grčiji dobila prednost in celo nadvlado nad nacionalnimi identitetami.

2.3 Posledice uvajanja GKM

Indoktrinacija z GKM se je tudi v Palestini izvajala z oblastjo nad telesi. Zato so ustanavljali gimnazije, ki so radikalno posegle v judovsko versko in kulturno prakso ter njeno duhovno izročilo. Ime ustanove izhaja iz gr. *gymnásion*, iz *gymnós*, »gol«. Grška šola je vključevala dečke in moške, ki so telovadili goli. Pri tem seveda ni šlo samo za telovadbo, ki bi bila namenjena izključno telesnemu razvoju, ampak za vzgojo celotne osebnosti. Zelo podrobno o tem govori Platon v *Politeji*. Poglavitna skrb Grkov je bila vzgoja *čuvarjev*, tisti mladih, ki bodo postali nosilci družbenega življenja, demokracije, oblikovalci pravičnih zakonov, umetnosti, predvsem pa neustrašni branilci svobode in neodvisnosti polisa. »Tisti mož, ki naj bo čudovito dober čuvar polisa, mora torej po najinem mnenju biti po naravi filozofski, razburljiv, hiter in močen? [...] Kaj je torej ta vzgoja? [...] To je za telesa bržkone telovadba, za dušo pa muzična umetnost. [...] In pri otrocih prej uporabljamo bajke kot telovadbo. [...] Očitno moramo najprej nadzorovati

ustvarjalce bajk. [...] Dojilje in matere bomo prepričali, naj otrokom pripovedujejo odobrene bajke in tako z bajkami dosti bolj oblikujejo njihove duše kot z rokami njihova telesa.«⁴¹

Platon je predvidel tudi nadzor nad vsebino bajk, pesniško ustvarjalnostjo, zelo strogo je predpisal govor o bogovih itd.⁴² Platonova zamisel o državi se sicer nikoli ni uresničila, veliko pa pove o razmišljanju grških voditeljev. Oblast je bila tako rekoč totalitarna. V Šparti so, denimo, v 8. stol. pr. Kr. prepovedali pesništvo. Razlogi so bili politične narave. Še bolj nenavadna je bila Platonova vizija družine. Govoril je, kaj pomeni »pravilno posedovanje in uporaba žensk in otrok« (glej op. št. 38, str. 1109). Ali: »Če hočemo torej ženske uporabljati za iste dejavnosti kot moške, jih je treba v istih rečeh tudi poučiti. [...] Muzično umetnost je treba ponuditi tudi ženskam« (prav tam, str. 1110). In še: »Takšne ženske je potem treba s takšnimi moškimi izbrati za skupno bivanje in čuvanje« (prav tam, str. 1114). »Vse te ženske bodo skupne vsem moškim in nobena ne bo živela skupaj posebej s komerkoli. Tudi otroci bodo skupni: in roditelj ne bo poznal svojega potomca niti otrok svojega roditelja« (prav tam, str. 1115).

GKM se torej ni uveljavil spontano, temveč sistematično in z instrumenti oblasti, tudi s silo. Lahko si predstavljamo zgroženost Judov, ko so začeli Grki uveljavljati svoj KM. Prav vsa vitalna področja življenja so bila pri Grkih zasnovana radikalno drugače kot pri Judih. Tudi izhodišča – pri Grkih vera v več bogov, pri Judih vera v enega in edinega Boga – so bila popolnoma neprimerljiva. Judje so bili napadeni ne le vojaško in politično, temveč v svoji verski in narodni biti. S tem, kar so jim prinesli Grki, ni bil možen noben kompromis. Šlo je za vprašanje obstoja.

⁴¹ Platon, *Zbrana dela I. Politeja. Druga knjiga*. Prevedel Gorazd Kocijančič, Celja: Mohorjeva družba, 2004, str. 1046–1047.

⁴² Prim. prav tam, str. 1048.

Toda niso vsi Judje tega novega stanja doživljali enako dramatično. Mladi Judje so v novi kulturi videli prihodnost. Če so njihovi starši mislili, da se jim podira svet, so mladi v GKM videli priložnost, da prekinejo s tradicijo, s starši, se osvobodijo spon okostenelih vaških skupnosti, življenjskih praks, formalizma obredov, socialnega nadzora in zadihajo v novem svetovljanstvu. Zaradi globalne razširjenosti je bila grška kultura za judovsko mladino superiorna, zmagovalna, priložnost za njihove ambicije. Govoriti grško je pomenilo pripadati velikemu uspešnemu svetu in imeti v posesti prihodnost.

Grška oblast v Palestini je vsekakor računala na mlade. Vedela je, da starejše generacije, gotovo pa tudi mnogi mladi, ne bodo popustili tudi za ceno smrti. A vsaka modra oblast dela dolgoročno in prav postopno uvajanje KM je delo na dolgi rok. Ko so Grki judovsko mladino vabili v gimnazije, so pri mnogih naleteli na odziv, vsaj notranji, četudi so starejšem hlinili pripadnost Postavi in se izgovarjali na zunanjo prisilo. Za starejše Jude so bile gimnazije prostor nečistosti in gnusobe, vse kaj drugega pa so o njih mislili mnogi mladi Judje.

Vsako domoljubje je bilo po prihodu Grkov omalovaževano, izraz konzervativne miselnosti in nacionalne ozkosti ter medkulturne nestrpnosti. Drug poseg Grkov v telo mladih Judov je bila odprava obreze.

Mladi Judje so z občutkom manjvrednosti gledali tudi na domače gospodarstvo in umetnost. Niso hoteli več pripadati majhni in zakotni skupnosti, ampak so si želeli povezave z drugimi narodi: »Dajmo, sklenimo zavezništvo z narodi, ki živijo okrog nas« (1 Mkb 1, 11). Pristali so na nekakšen antični liberalizem, čeprav je bilo vse življenje še kako nadzorovano. Odločali so se za mešane poroke in uvajanje novih navad. Nekateri iz ljudstva so šli kar sami h kralju in mu izkazali lojalnost (prim. 1 Mkb 1,12). Začeli so prevzemati postave nevernikov, se udeleževali njihovih praznikov, podobno kot v bližnji preteklosti nekateri kristjani na Slovenskem, ki so praznovali krščanske in socialistične

praznike. Z vsem naštetim so se začeli rušiti temelji morale. S popuščanjem zaupanja v edinega pravičnega, edinega zakonodajalca in absolutno usmiljenega Boga, se je začel širiti moralni in doktrinarni relativizem.

Z opisom GKM smo želeli podkrepiti osnovno tezo, da ECM, podprti z vojaško in politično oblastjo, prek oblasti na človekovem telesu uveljavijo KM in si s tem človeka celotno podredijo, tako njegove življenjske prakse kot tudi njegovo notranjost.

3 Rimski kulturni model (RKM)

RKM je grškega nadgradil, kajti brez predsodkov je integriral vse njegove vrhunce in jih bistveno dopolnil. Za ta proces so imeli Rimljani na voljo dolga stoletja. Grki so največji obseg svojega imperija dosegli že za časa Aleksandra Velikega, torej v obdobju trinajstih let njegove vladavine. Rimski imperij pa je rasel postopoma. Razvil je postopke, kako si druge države podrediti s taktiko iskanja notranjih pretendentov za oblast. Nova ozemlja niso ostala povsem avtonomna kraljestva, ampak zgolj province, podrejene centralni oblasti v Rimu. Natančno je bilo določeno, kateremu krogu rimske elite pripadajo dohodki posameznih provinc. Vsa provincialna vodstva so delovala na enak način, predvsem pa na temelju istega pravnega reda (rimsko pravo). Tudi vojska je bila organizirana centralno, čeprav je kdaj kakemu poveljniku večjega števila legij uspelo uzurpirati cesarsko oblast. Legionarji so po upokojitvi dobili zemljo kjerkoli v cesarstvu. Enotnost cesarstva se je kazala tudi v urbanizmu. Vsa mesta so imela enako zasnovo in notranjo ureditev. Cesarstvo so povezovale ceste in poštno postojanke.

Rimljani si niso prizadevali za indoktrinacijo po grškem vzoru. Na osvojenih ozemljih so na silo uvedli predvsem vojaško in politično oblast ter zakonodajo, da so lahko s tem ohranjali osnovni red in mir

ter učinkovito pobirali davke. Ljudem so glede vsakdanjega življenja puščali veliko svobode. Iz evangelijev vidimo, da so lahko Judje skoraj v celoti živeli v skladu s svojo postavo. Rimljani so jim dopuščali celo marionetnega kralja Heroda, nekaj pooblastil sta ohranila tudi sinedrij in veliki duhovnik. Do tujih bogov so bili Rimljani navadno strpni, o čemer priča vloga Panteona. Pri uveljavljanju svojega KM so bili dosledni predvsem pri vojaški, politični, umetniški in religijski eliti, torej pri tistih, ki so uživali status svobodnega državljana.

V resno ideološko zadrego je rimsko oblast spravilo šele krščanstvo. Primerjalno ga namreč niso mogli razložiti z nobenim dotlej znanim religijskim ali filozofskim sistemom. Kljub temu da kristjani niso izkazovali nikakršnega verskega fundamentalizma, kulturnega ekskluzivizma ter oblastnih in prevratniških stremeljenj, prav nasprotno, normalnost in prilagodljivost različnim pravnim, kulturnim in političnim razmeram – o čemer zelo nazorno govori pismo Diognetu –,⁴³ je rimska oblast že zelo zgodaj zaznala, da se sooča z duhovno silo, ki lahko sčasoma vnese razpoke v same temelje imperija. Rimska intelektualna elita ni znala pojasniti, iz česa kristjani črpajo moč in razloge za duhovno in moralno neomajno pripadnost Kristusu in njegovemu nauku. Odgovor cesarske oblasti na strah zaradi nerazložljivosti in duhovne moči krščanstva je bilo preganjanje.

RKM je imel religijo za eno od svojih temeljnih konstitutivnih prvin in za enega od stebrov državnosti, zato je lahko v 4. stoletju krščanstvo

⁴³ »Njihovega nauka jim ni iznašla ne srečna domisel ne bistrournost zvedavih mož. [...] Prilagajajo se krajevnim običajem glede obleke, hrane in drugega življenja, živijo pa vzorno in čudovito, da vse preseneča. Udeležujejo se vsega kot državljeni in sprejemajo nase vsa bremena tujcev. [...] Ženijo se kakor vsi drugi. [...] Pokorni so zakonitim postavam, a s svojim življenjem prekašajo postave. Ljubijo vse, a vsi jih preganjajo. [...] Ubogi so in bogate mnoge. [...] Mudijo se na zemlji, a njih domovina je v nebesih« (*Bogoslužno branje* 3, Ljubljana: Slovenska škofovsko liturgična komisija, 1977, str. 105).

postalo unifikacijska sila celotnega imperija.⁴⁴ Prav nasprotno pa se je zgodilo v komunizmu, ki je iz svojega KM krščanstvo eliminiral, ga toleriral le še kot zasebno zasedo in ga nadomestil z njemu nasprotno ideologijo, z marksizmom in komunistično partijo kot svojo avantgardo.

4 Srednjeveški kulturni model (SKM)

SKM je svoj formalni okvir dobil decembra 795, ko je novoizvoljeni papež Leon III. svojo izvolitev takoj sporočil Karlu Velikemu ter mu obenem poslal ključke groba sv. Petra in rimski prapor. V odgovoru naslednje leto je Karel Veliki v duhu tedanjega časa razločno opredelil papeževu in svoje kraljevsko poslanstvo: »Naša dolžnost je z Božjo pomočjo ščititi Kristusovo Cerkev na zunaj z orožjem proti napadom pogánov in pustošenju nevernikov, na znotraj pa z utrjevanjem spoznanja prave vere.« Na božič leta 800 je papež Karla Velikega kronal za cesarja. Njegovo cesarstvo je postalo vidna podoba »Božje države na zemlji«.⁴⁵

Karel Veliki je bil predvsem vojščak, a se je pomena vere in kulture za učvrstitev imperija še kako zavedal. K sodelovanju je pritegnil Alkuina (755–804), benediktinskega opata v Toursu, angleškega teologa, učenjaka in velikega ljubitelja antike. Karel mu je omogočil, da je organiziral šolstvo – *schola palatina* – in s tem postavil temelj karolinške renesanse.

Zgledu Karla Velikega je sledil Oton I. Veliki (912–973). Tudi on je leta 962 sprejel cesarsko krono iz rok papeža Janeza XII. S tem dejanjem

⁴⁴ Teodozij I. Veliki (347–395), rimski cesar, je leta 394 krščanstvo razglasil za državno vero.

⁴⁵ Prim. Metod Benedik, *Papeži od Petra do Janeza Pavla II.*, Ljubljana: Založba Mihelač, 1996, str. 101–102.

se je začelo *rimsko-nemško cesarstvo*. Potem ko je Oton strl moč plemenskih vojvod, se je oprl na škofo. S tem je SKM dobil polno veljavo in legitimnost.

5 Osvajalci brez kulturnega modela

Mnoga ljudstva v zgodovini so bila zelo prodorna na svojih vojnih pohodih, vendar si niso mogla trajneje podrediti osvojenih ozemelj in nato integrirati novih ljudstev v svoje plemenske zveze, pač pa so se morala zadovoljiti bolj ali manj samo z ropanjem in zaslužnjenjem. Pogoj zasnutka državne tvorbe ali imperija je namreč prav kultura.

Strah in trepet naših dežel in velikega dela Evrope so bili Huni. Svojo pot so začeli v Mongoliji in na Kitajskem, se pomikali proti Kaspijskemu jezeru in nato na obalo Črnega morja. Od tam so vdiral v rimski imperij. Papež Leon Veliki (390–461) je njihovega poglavarja Atilo, imenovanega tudi »Bič božji«, leta 452 pred Mantovo odvrnil, da ni nadaljeval pohoda na Rim. Še isto leto so jih Rimljani na ozemlju Francije porazili. Leta 453 je bil Atila v notranjih trenjih usmrčen, Huni pa so nato skoraj brez sledu izginili iz zgodovine. Za seboj niso pustili nobenega pisnega besedila, pa tudi nobene druge prvine KM, zato se v obdobju osvajanj tudi niso nikjer ustalili in vrasli v okolje.

Podobno usodo so doživeli Avari (Obri), sodobniki Slovencev⁴⁶ in pogosto njihovi partnerji na vojnih pohodih. Slovenci smo se po krstu Borutovega (+749) sina Gorazda (krščen 745, +751) in njegovega nečaka Hotimirja (krščen 745, +769) vključili v srednjeveško fevdalno Evropo in prevzeli njen SKM. Avarski knezi pa po spletu zgodovinskih

⁴⁶ Leta 568 so se Langobardi zaradi iskanja boljših razmer za življenje, zlasti za poljedelstvo, z ozemlja današnje Slovenije premaknili v Furlanijo in padsko nižino. Na povsem izpraznjen prostor so prišli Slovenci (Slovani, Sloveni), ki v tistem času, kar zadeva nacionalno oziroma plemensko identiteto, od Avarov še niso bili jasno razločeni.

okoliščin tega niso storili, zato so se nadnje spravile »krščanske vojske« in jih leta 796 ob Donavi porazile. Ker Avari niso imeli čvrste ne verske ne kulturne identitete, je bil ta poraz zanje usoden. Tudi Slovenci smo bili pozneje še mnogokrat poraženi in podjarmljeni, vendar nas je v družbi drugih evropskih narodov skozi stoletja ohranjala krščanska verska ter na njej temelječa narodna in kulturna identiteta.

Tudi Langobardi niso uspeli razviti svojega celovitega KM. Do konca so nihali med arianstvom in katolištvom ter ogrožali Rim in papeža. Pustili so sicer kulturne sledi, na primer Pavel Diakon, a to ni zadostovalo.⁴⁷ Ko jih je Karel Veliki leta 774 pri Pavii blizu Milana porazil, so se utopili med drugimi ljudstvi. Podobno bi se zgodilo z Madžari po porazu na Leškem polju leta 955, če ne bi sprejeli krščanstva in s tem SKM.

Tudi Mongoli, ki so v času Džingiskana (1155–1227) poleg številnih ljudstev pokorili celo Ruse in Kitajce in obvladovali ozemlje od Črnega morja do Pacifika, niso pustili trajnejšega pečata prav zato, ker je bil njihov KM preslabo razvit.

Še na desetine drugih ljudstev – keltskih, germanskih, slovanskih ... – v Evropi in zunaj nje je brez sledu izginilo iz zgodovine. Za vse je bila usodna predvsem nizka raven kulturne in verske identitete. Ljudstvo, ki ima dovolj razviti vero in kulturo in posledično verske in kulturne institucije, kljub vojaški porazom lahko obstane.

⁴⁷ Pavel Diakon (720–799), langobardski zgodovinar, od leta 774 benediktinski menih na Montecassinu, avtor *Pauli Historia Langobardorum*, kjer govori tudi o bojih novonaseljenih Slovencev s sosednjimi ljudstvi.

6 Ameriški kulturni model (AKM)

ZDA so vzporedno z ozemeljsko rastjo že od vsega začetka razvijale svoj povsem izvirni KM. Poglavitne etape razvoja ZDA so bile: 1607 ustanovitev trinajstih britanskih kolonij ob Atlantiku; 1763–1773 vojna za neodvisnost; 1776 deklaracija o neodvisnosti; 1861–1865 državljanska vojna, nastanek enotne države; maja 1915 nemška podmornica potopi ameriško potniško ladjo Lusitanijo, kar spremeni ameriško javno mnenje, da ZDA maja 1917 vstopijo v vojno s ciljem pomagati svoji nekdanji gospodarici Veliki Britaniji. Oslabljeno *Pax Britanica* nasledi *Pax America*. Da so ZDA lahko legitimno vstopile v Evropo in na Japonsko, skupaj s SZ načrtale povojno Evropo, si podredile Pacifik in si zagotovile ekonomsko prevlado v Južni Ameriki, se je morala razplamteti še ena vojna 1941–1945. Z razpadom SZ leta 1989 so ZDA postale svetovni policist, ameriški dolar globalna valuta, obrestne mere, določene v Fed, ameriški centralni banki, pa ključni odločevalec ter dirigent svetovne dihotomije – gospodarske konjunktura in gospodarske recesije – osnovnega mehanizma za podrejanje držav (v smislu izkoriščanja njihovih surovin, usmerjanja pretoka potrošniških dobrin in trgovine) ameriškim nacionalnim interesom in predvsem njihovim ECM.

ZDA, ki imajo polovico vseh zapornikov na svetu, uspevajo prav s svojim »mehkim« KM uveljavljati svoje ekonomske in politične interese. Ljudem prijazni AKM, tak je pač videti, je dobil nov razvojni pospešek po drugi svetovni vojni, ko so ZDA z njegovo širitvijo uživale simpatije po vsem svetu in spravile na kolena še edinega preostalega tekmeca – SZ. Sovjetski komunizem in iz njega izhajajoč KM, ki ga je simboliziral Stalin, je po vsem svetu vzbujal strah, zato je imperij skupaj s svojim KM na hitro klavrno propadel.

AMK sprejemamo brez odpora. Kako to razložiti? Takoj po drugi svetovni vojni smo zaradi lakote, splošnega pomanjkanja dobrin, ruševin,

predvsem pa zaradi holokavsta in drugega trpljenja metafizičnih razsežnosti z nasmehom in hvaležnostjo sprejemali nepovratno ameriško finančno pomoč, na primer Marshallov plan,⁴⁸ na tisoče ton mleka v prahu, sira, moke, sladkorja, olja itd. »Good boys«, ki so se za Evropo »žrtvovali«⁴⁹ pri izkrcanju v Normandiji (6. junij 1944), da so skupaj z drugimi zavezniki uničili nacistično in fašistično pošast, so s svojo filmsko in zabavno produkcijo hranili tudi naše ranjene in ponižane duše. Obnoreli so nas ne le z »ameriško kuhinjo«, simbolom vsaj skromnega apartmaja za vsako delavsko družino, ampak predvsem s svojimi »ameriški sanjami«, zato jim nismo očitali – ker tega sploh nismo opazili –, da se je pred povojno pomočjo za obnovo zgodila Jalta.⁵⁰ Ta je ZDA omogočila, da so ob asistenci zaveznikov – ti so bili bolj ali manj v vlogi statistik in opazovalcev – vsakemu narodu v Evropi brez sramu določile povojni družbeni red, kralje in vladarje, predvidele nove mednarodne integracije (EU), zavezništva (Nato), središča obveščevalnih služb za zbiranje informacij, ki so jih sedaj po spletu končno lahko prenesle na strežnike onstran Atlantika itd. Predvsem pa komaj kdo od »neposvečenih« ve, kakšno vlogo in moč imajo danes institucije, katerih imena večina sicer pozna: Mednarodni finančni sklad, Svetovna banka, Mednarodna trgovinska organizacija, OECD, »trojka«, bonitetne hiše in še na ducate tem podobnih podsistemov. Da pri tem ne omenjamo za večino povsem imaginarno silo investicijskih skladov.⁵¹ Več teh skladov je posamezno močnejših od cele skupine držav.

⁴⁸ Marshallov plan je imenovan po načelniku združenega štaba ameriške vojske v obdobju 1941–1945, ameriškem zunanjem ministru in načrtovalcu pomoči pri povojni obnovi Evrope ter Nobelovem nagrajencu za mir 1953.

⁴⁹ Beseda »žrtvovali« je v narekovaju zato, ker so ameriški in drugi zavezniški vojaki v resnici žrtvovali svoja življenja za poraz Hitlerjeve Nemčije. A od njihove žrtve so imeli korist tisti, ki so jih žrtvovali s ciljem, da ozemlja, na katera so ti vojaki vkorakali, spravijo v »vazalno« razmerje podrejenosti.

⁵⁰ V Jalti je bilo 4.–11. 2. 1945 drugo srečanje F. D. Roosevelta, W. Churchilla in J. V. Stalina.

⁵¹ »Obstajajo namreč tehtni razlogi za svetovno nasprotovanje določeni obliki globalizacije, ki nam jo vsiljujejo in ki pred vsemi favorizira predvsem

Nas, ki pastoralno-katehetsko delujemo v slovenskem kulturnem prostoru, v prvi vrsti zanima, kakšno mesto ima v AKM religija, kajti ta KM prevladuje tako v Evropi kot v Sloveniji. Prvenstveni cilj ECM v ZDA (Fed, investicijski skladi, korporacije) je profit. Knjiga Noama Chomskega z naslovom *Profit nad ljudmi* je posvečena prav podrobni utemeljitve te trditve.⁵² Že to dejstvo nam pove, da religija, zlasti pa krščanstvo, ki temelji na ljubezni do bližnjega, ne more biti v službi profita kot prvega cilja ekonomije in politike. Tudi krščanski socialni nauk, ko govori o pravici do lastnine, sicer vključuje pravico do dobička, vendar nikoli kot prednostnega cilja podjetniške dejavnosti. Ali drugače: ECM, ki s pomočjo AKM uveljavljajo svojo svetovno prevlado, pri tem početu religije ne potrebujejo, prej nasprotno. A ker je religijska toleranca ena od prvih AKM, da se lahko globalno umešča, je strpnost do vseh religij samo pretveza, s katero prikrije svoj primarni cilj – profit. Odnos AKM do religije je torej dvoumen. Pri doseganju profita je religija zanj s svojimi etičnimi zahtevami in presežnimi cilji nepotrebna, celo ovira, ker pa je mogoče profit stalno povečevati samo globalno, mora biti prikrit s strpnostjo do religij, kajti velika večina svetovnega prebivalstva pripada tej ali oni religiji.

pravice vlagatelj» (Noam Chomsky, *Enajsti september*, Ljubljana: Založba Sanje, 2005, str. 13).

⁵² Noam Chomsky, *Profit pred ljudmi*, Ljubljana: Založba Sanje, 2005. Na ovitku knjige je zapisano: »Zelo pomembno je, da prebivalstvo odkrije, kaj načrtujejo z njim. Napor vlad in medijev, da bi vse skupaj držali pod preprogo, z izjemo obveščanja njihovih »domačih strank«, so povsem razumljivi. [...] Vse za nas in nič za druge ljudi. [...] V tajnih povojnih načrtih so vsakemu delu sveta določili posebno vlogo. Tako je bila »najpomembnejša naloga« jugovzhodne Azije preskrba industrijskih sil s surovinami. Afriko naj bi za okrevanje »izkoriščala« Evropa. In tako naprej po vsem planetu [...] Chomsky bi lahko bil tudi vodilni kritik mitologije naravnega »svobodnega trga«, te ve-sele himne, ki nam jo ubijajo v glave o tem, kako je ekonomija konkurenčna, racionalna, učinkovita in pravična. Kot poudarja Chomsky, niso trgi skoraj nikoli konkurenčni.«

Mnoge zavede svoboda veroizpovedi v ZDA, zato je odnos med religijo in AKM zelo zamegljen. K tej zamračitvi odnosa je prispevala tudi inavguracija Baraka Obama za predsednika ZDA leta 2008. Dogodek, na katerem so javno molili voditelji vseh velikih ameriški cerkva in verskih skupnosti, je imela skoraj liturgični značaj. Deklarativno ima vera v ZDA popolno svobodo; toliko bolj, ker so verska občestva, vzdrževana z zasebnim denarjem, podobna evropskim civilnim združenjem, vendar je AKM po svoji naravi do vere v resnici odklonilen. Takrat, ko ameriški gospodarski sistem zaradi prej omenjenih ciljev vero potrebuje, jo z vsemi razpoložljivi sredstvi afirmira. Ker pa mu je vera pri globalnem pretoku denarja, delovne sile, trgovinskih povezav itd. velika ovira, skuša njeno vlogo pri vsem tem z niveliziranjem čim bolj zmanjšati.

Chomsky zelo jasno pravi, da je pogoj uspešnosti globalne ekonomije popularna kultura.⁵³ Nobena vera pa po svojem bistvu ni populistična, ni del popularne kulture, ker si ne postavlja časnih ciljev, temveč večne. Zato ima religija tam, kjer je atribut AKM, populistični značaj.

Ena izmed bistvenih karakteristik AKM je prav to, kar je ugotovil Chomsky, popularnost, plitvost, lahkotnost, etični, filozofski in teološki relativizem. Samo če je ves svet kakor en narod, kot pravi 1 Mkb, torej nikakršen narod, vsi ljudje brez prave narodne identitete; samo če ves svet izpoveduje isto vero, da je torej brez vsake resne vere; samo če ves svet konzumira isto kulturo, isti jezik, angleščino, uživa kulturno produkcijo iz istega poplitvenega, popularnega duhovnega izvira, potem končno dobimo en sam globalni gospodarski, politični ter duhovno-kulturni prostor, kjer se sadovi dela vseh stekajo k enim jaslim, k enemu samemu planetarnemu plemstvu, ki je nadzorovano s strani ECM.

⁵³ Prim. Noam Chomsky, *Enajsti september*, str. 19.

Sodobno zmedo glede vprašanja verske, narodne in kulturne identitete kreira prav AKM. To se najbolj izraža na državnih volitvah, kjer v vsem zahodnem svetu nastopata samo dva glavna igralca, politična desnica in politična levica. Vse druge stranke so ali izpostava ene ali druge strani ali obupen poskus obrobni, da bi odkrili tretjo pot, ki je v boju za poglobitni smoter, profit, seveda ni. Obe vodilni strani, kot rečeno, pa imata isti cilj: profit. Razlika med njima je torej lahko samo v političnih temah, s katerimi pridobivata volivce, da ju pripeljejo na oblast.

Politična levica se je vse od začetka industrijske revolucije pred dvesto leti pa do šestdesetih let prejšnjega stoletja predstavljala kot zaščitnica delavstva in njegovih interesov. Zaradi tehnološkega razvoja je industrijska doba prešla v digitalno-informacijsko, kjer se je klasični delavski razred, ki je pripadal politični levici, transformiral. Politična levica je svojo zadrego presegla tako, da je iznašla in ustvarila nov »globalni razred« in postala njegov zaščitnik. Ta novi politični razred se ni več rekrutiral med delavstvom, ker se je, kot že rečeno, delavstvo transformiralo, temveč ga je začela »izdelovati« potrošniška pop kultura. Njena ideologija se je začela oblikovati sredi šestdesetih let prejšnjega stoletja s t. i. spolno svobodo, hipijevskim gibanjem, globalnimi pop zvezdniki, subkulturo, liberalizacijo drog itd., z globalno »popularno kulturo«. Tudi tu se je znova potrdilo, da se je začela oblast izvajati z napadom na telo, na človekovo spolnost, sluh, vid, možgane itd.

Nov zagon je levica dobila z LGTB-ideologijo, redefinicijo družine, teorijo spola, evtanazijo itd. Te parcialne ideologije so kot veje na drevesu nove globalne ideologije, »popularne kulture«. Ta nima nobenih obvezujočih kanonov, pač pa samo še postmoderno poljudnost, kjer je prav in dobro vse, kar zadovoljuje človekovo teženje po užitku. Edino, kar je danes zapovedano, je uživanje. Vsak, ki danes želi uveljaviti svojo dejavnost in s pomočjo svoje blagovne znake tržiti svoje produkte, mora najprej povedati, da pri tem, kar dela, uživa, kajti to mu

daje legitimnost, da se sme pojavljati v javnosti, da ga imajo mediji »radi«; s takšno javno podobo lahko nagovarja globalno populacijo. Ali drugače: biti »fit« in »kul«, torej zdrav, mlad, lep in nasmejan, kar se navzven (in to je edini važno) izpričuje z brezhibno negovanim in natreneranim telesom, je kanon, ki se ga mora držati vsak, ki hoče uspeti.

6.1 Prikrivanje⁵⁴ funkcije AKM

Kako je lahko AKM zavladal svetu, če ga deklarativno večina zavrača? Kdo danes ni kritičen do porabništva, individualizma in sebične izrabe naravnih dobrin, ki zanamcem pušča opustošeno in izčrpano okolje? A kot da nič ne pomaga; vsi vpijemo, da se nam zaradi našega ravnanja napoveduje katastrofa, a karavana drvi naprej.

Prvič: AKM ima vsak dan bolj dodelan sistem političnih, ekonomskih, trgovinskih, medijskih in kulturnih mehanizmov, ki mu zagotavljajo

⁵⁴ Že sama možnost, da bi kdo želel in mogel prikriti resnično vlogo AMK v finančno-ekonomski globalizaciji, se zdi marsikomu neverjetna, prej teorija zarote kot dejanskost. Branje Sun Cujeve knjige *Umetnost vojne* nas uvaja v razumevanje oblastnih tehnik prikrivanja, ki so strukturno enake v vseh obdobjih zgodovine. Tehnike prikrivanja nikoli ne izostanejo, temveč se med seboj samo razlikujejo glede na obliko in stopnjo sofisticiranosti. Kitajski klasični priročnik *Umetnost vojne*, ki vsebuje tisočletne izkušnje kitajske zgodovine s stališča taoističnega svetovnega nazora, še dandanes velja za eno najvplivnejših in najpomembnejših knjig o strategiji. Knjiga nas seznaja z osnovami psihologije množic in nas pripravlja na ukane nasprotnikov. Eno od osrednjih sporočil knjige je, da je za uspeh vsake politike najpomembnejša strategija in ne vojna, kajti vojskovanje prej ali slej uniči tudi zmagovalce. Boj velja za poslednje sredstvo, zato je treba vse storiti za harmoniziranje ljudstva. Umetnost vojne je v vojskovanju proti vojni, kar je mogoče doseči z infiltracijo v sovražne vrste, razkritjem njihovih skrivnosti in demoralizacijo sovražnikovih čet. Če naj to dosežemo, moramo razumeti psihologijo množic in imeti znanje manipulacije z ljudmi prek njihovih čustev. Pri vsem tem sta umetnost in kultura nepogrešljivi. Podatki o knjigi: Sun Cu, *Umetnost vojne*, Ljubljana: Založba Amalietti, 1998.

absolutno vladavino.⁵⁵ Zato sploh ni pomembno oziroma je brez vsakega učinka, če ljudje AMK na osebni ravni zavračajo. Ali drugače: vsi vemo, da to, kar delamo, nikamor ne vodi, da kulturna paradigma ni prava, ker uničujemo okolje, družine in še marsikaj drugega, a takoj, ko vstopimo v prostor kakršnekoli produkcije, smo že del prej omenjenega omrežja, ki se mu radi ali neradi podrejamo. Deklarativno se od AMK distanciramo, a se, če parafraziramo sv. Pavla, v njem giblamo in smo.

Drugič: v Budimpešti rojeni madžarski žid George Soros (1930), filantrop, je ustanovil *Soros Foundations* z geslom »Za odprto družbo«. Zlasti v tranzicijskih državah, tudi v Sloveniji, je financiral številne projekte, ki so spodbujali odprto družbo, ne da bi uporabniki njegovega denarja natančno vedeli, kaj to pomeni. Najprej smo naivno mislili, med temi sem bil tudi sam, da gre Sorosu predvsem za rušenje ostankov komunizma; skratka, Sorosovo dejavnost smo razumeli ideološko. Dokončna demontaža komunizma je bil seveda eden od njegovih ciljev. Toda Sorosa ni zanimal komunizem kot ideologija, ki mu ni ljuba, temveč komunizem kot državno-plansko gospodarstvo, ki je onemogočalo interese vlagateljev, med katerimi je bil seveda tudi sam, in s tem privatizacijo največjih gospodarskih subjektov v postkomunističnih državah.

⁵⁵ Prim. intervju Lenarta J. Kučiča z Juretom Leskovcem, profesorjem na Stanfordu v ZDA v Sobotni prilogi časopisa Delo (9. 1. 2010, str. 4). V intervjuju s pomenljivim naslovom *Iskanje orodja, s katerim bomo izluščili modrost množic*, gost govori o tem, da se je družba začela seliti na njihov teren, kjer jo preučujejo z namenom, da z njo modelirajo. Z raziskavami, pri katerih opazujejo dovolj veliko število ljudi, prek spleta tudi več milijonov, ugotovijo, da se začnejo ljudje obnašati v skladu z določenimi splošnimi pravili. »Z analizo blogov, spletnih medijev in družabnih omrežij izvemo, kaj ljudi zanima, kaj iščejo, o čem pišejo, kdo s kom komunicira, kakšni so njihovi odnosi in na kakšna sporočila se odzivajo. Obstajajo torej načini, kako spodbujati določeno potrošniško obnašanje,« je konkreten Leskovec.

»Odprta družba« ni cilj samo Sorosa, temveč vseh globalnih ECM. Najprej je bilo videti, da je »odprta družba« drugo ime za demokracijo. Toda ECM se ne zavzemajo za demokracijo, ker bi jim bila mar participacija vseh državljanov v družbenih procesih, torej vladavina ljudstva, pač pa demokracija ECM služi med drugim tudi tako, da naredi družbo ranljivo za vdor investorjev, nemočno pred privatizacijo, kakršno izvajajo mednarodne korporacije z mednarodnimi ekonomskimi sporazumi ipd. Tem se demokratično izvoljene oblasti praviloma uklonijo, kajti v vsaki družbi, v vsaki državi se je pripravljena vsaj ena od političnih strani, zato da pride na oblast, povezati z mednarodnimi ECM. Če je oblast v državi enopartijska, mednarodni ECM v takšni državi, ki jo sicer nameravajo »napasti«, težko najdejo pretendenta za oblast. Te namreč partijske tajne službe sproti eliminirajo. To je bil eden od glavnih razlogov, zakaj so zunanje sile, tuji ECM, s »televizijsko uprizoritvijo revolucije« decembra 1989 zrušili romunskega diktatorja Nicolaeja Ceausescuja (1918–1989). Ni jih motilo, kaj je Ceausescu delal s svojimi državljani, temveč da njegova partija ni odprla trga za produkte z Zahoda, obenem pa je onemogočala vstop zahodnim bankam, korporacijam in investitorjem. Po revoluciji je sledila hitra včlanitev Romunije v Nato in EU, pri čemer za Zahod ni bilo niti najmanj moteče, da so padlo državo vodili sodelavci bivšega diktatorja.

Cilj vlagateljev, bank in korporacij je, da naredijo ves svet za pretočno strugo, v kateri ne sme biti nobenih identitetnih, beri ideoloških ovir za gladek, hiter in enostaven pretok denarja, trgovine, znanja, tehnologij, ljudi, torej kapitala v vseh njegovih pojavnih oblikah. Odprta družba, rečeno s prisposodobom, ni nič drugega kot očiščena struga za neoviran pretok hudournika – kapitala, ki ga obvladujejo globalni ECM.

Ovire *odprti družbi*, pretočnosti kapitalske struge, so verske, narodnostne, filozofske, domovinske in kulturne identitete. AKM, podprt s strani ECM, je v funkciji slabitve in brisanja teh identitet. V tej luči je

mišljenje, da je Zahod naklonjen veri, posebej krščanstvu, napačno. AKM vere ne izključuje po vzoru komunizma, pač pa vero razkraja. Pod pretvezo, da je do nje toleranten, jo s svojim populizmom dela irrelevantno.

Tretjič: v igro prikrivanja vloge AKM je vključeno tudi navidezno zavzemanje za tradicijo. V tej igri ima eno od pomembnih vlog britanska krona. Ta sicer ohranja svojo priljubljenost tudi zaradi čustvene in nostalgične navezanosti pripadnikov Združenega kraljestva na kraljevsko družino in zaradi pregovorne angleške konservativnosti. Zato je Westminster, kjer je kraljevska rezidenca, v čisto trivialnih stvareh, povezanih s kraljevsko družino in anglikanizmom, vsakodnevno deležen velike pozornosti medijev in turistov. Nasprotno pa so medijska poročila o sosednjem okrožju City of London skopa in zelo prozaična, za ljudi, zlasti za tuje turiste, povsem nezanimiva. Zunanjemu opazovalcu je težko razumeti, kaj se skriva v velikanskih palačah londonskega finančnega središča. Njegovi uslužbenci pripadajo brezbarvnemu denarju; kot brezosebni členi sistema funkcionirajo kozmopolitsko, onstran vsake narodne, verske in kulturne identitete. City of London je grofija, okrožje, ki ima značaj *sui generis* (posebne vrste).

Znotraj Londona imamo še eno takšno okrožje, že omenjeni City of Westminster,⁵⁶ ki ima podobne oblastne strukture kot City of London. Tam je srce Commonwealtha, Britanske skupnosti narodov, katere simbolna vladarica je britanska kraljica.

Moto Cityja je: *Domine Dirige Nos (Gospod, vodi nas)*. Sprevržena resničnost. City je bil svetovno finančno središče v 19. stoletju, danes pa

⁵⁶ Westminster je mestna četrt v središču Londona, kjer najdemo westminstrsko katedralo (sedež katoliške nadškofije), westminstrsko opatijo (kronska cerkev z grobovi angleških vladarjev), westminstrsko palačo (sedež britanskega parlamenta), Tower, Big Ben, Buckinghamsko palačo (kraljevska rezidenca), Hyde park ...

je središče finančnih služb oziroma finančne industrije Velike Britanije, primerljivo newyorškemu Wall Streetu, simbolu ameriške finančne moči. V okrožju, ki ima svojo lokalno oblast – župana, mestni svet in policijo –, ima stalno bivališče 7.000 ljudi, zaposlenih pa je okoli 300.000. Lord Mayor je neodvisen od okrožja Mayor of London. V okrožju City of London imajo sedež velike odvetniške zbornice: Inns of Court, Inner Temple, Middle Temple, zavarovalnice itd. Kakšno povezavo imajo v tem londonskem okrožju denar in odvetniki, nemara ni treba posebej pojasnjevati.

Westminster je monumentalen, zato daje vtis moči. Toda s svojo navidezno oblastjo ima za eno od nalog, da skriva resnično srce britanske oblasti, ki pripada Cityju. Ta je sicer viden, a ne vzbuja čustev in pozornosti, zato je v njem težko prepoznati vlogo, ki jo dejansko ima. Je tudi kotišče ključnih finančnikov vseh britanskih vlad, pa tudi odgovornih za finance v EU in še kje. V tej svoji funkciji je samo »kopija« kadrovanja vsakokratne ameriške vlade, v katero morajo predsedniki na ključna, finančno-ekonomska, ministrstva imenovati kadre iz centralne banke, Fed, in Wall Streeta.

Četrtrič: ena najuspešnejših metod prikrivanja dejanskih političnih ciljev se je razvila v povezavi z ameriškimi predsedniškimi volitvami. Obe vodilni ameriški politični opciji, republikanci in demokrati, imata isto ozadje, ECM pa imajo profit za svoj poglavitni cilj. Stranki se približno vsakih osem let zamenjata na oblasti in s tem za naslov ECM izvajata politiko palice in korenčka, pri čemer so s palico mišljeni predvsem republikanci, s korenčkom pa demokrati. Vsake volitve dajejo ljudem novo upanje, ker se pred vsakimi volitvami preigravajo posamezne politike (notranja, zunanja, zdravstvena). Dolga predvolilna tekma ni namenjena samo uprizorjanju demokracije, temveč tudi izvajanju permanentne refleksije posameznih politik ter potrebe po pri-

lagoditvah in reformah. Od vseh teh naporov predsedniških kandidatov in njihovih štabov imajo največjo končno korist ECM, nekaj pa imajo od vsega tega seveda tudi državljani.

V celotni ameriški politični igri ima posebno funkcijo *mit enakih možnosti*. Obama je pri vnovični zaprisegi 21. januarja 2013 poudaril, da so enake možnosti za uspeh ključ do uresničitve tako imenovanih »ameriških sanj«, ki so osrednja prвина prepričanja »navadnih« Američanov. V resnici je vertikalna socialna mobilnost navzgor vse manjša, opozarja Joseph E. Stiglitz, Nobelov nagrajenec za ekonomijo. Govor o enakih možnostih oziroma o ameriških sanjah je označil za nacionalni mit. ZDA so dežela velike neenakosti.

Kako je mogoče, da ameriški republikanci, ki zastopajo interese ameriške bogate manjšine, na volitvah vsakih osem let pridobijo večino? Zakaj povprečen Američan, ki uživa malo javnega zdravstva in brezplačnega izobraževanja in je poleg tega zelo zadolžen, v vsakem novem volilnem ciklusu voli republikance, zastopnike največjih bogatašev, torej tiste, zaradi katerih sam živi v veliki negotovosti?

Potek postopka: najmočnejši stranki se razlikujeta v svojih prednostnih političnih temah, s katerimi prepričujeta volivce. Demokrati se, poenostavljeno rečeno, zavzemajo za višje davke, ker jim gre za debelejšo socialno državo, za več socialnih pravic ter več javnega zdravstva in brezplačnega izobraževanja. Republikanci znižujejo davke, zato bogati pod njihovo vladavino veliko prihranijo, ker jim ni treba tako izdatno kot pod demokrati polniti državne blagajne.

Obe stranki pa imata del programa, v katerem se skoraj ne razlikujeta. Te točke programa so: močna zunanja politika, policija (le da ljudje ne pomislijo, da policija ne lovi predvsem tistih, ki bi jih sami želeli spraviti v zapor) in vlaganje v gospodarstvo za odpiranje novih delovnih mest ipd.

Ta del političnega programa republikancev, ki je povsem identičen s programom demokratov, seveda ne bi zadostoval za njihovo zmago na volitvah. Kaj torej republikanci ponudijo državljanom v zameno za socialno državo, za tisti del programa, ki je drugačen od programa demokratov? Na veliki zvon obešajo identitetne teme: ameriško nacionalno zgodovino, ameriški patriotizem (zato povsod obešajo ameriške zastave), nacionalno varnost, s katero se opravičuje velik vložek v vojsko, ameriško nacionalno kulturno identiteto (izraz »nacionalen« se nahaja v imenih vseh velikih vseameriških športnih lig, kulturnih ustanov ...), ameriško rasno večvrednost, ki se manifestira zlasti v posebni samozavesti in vedenju ameriških športnikov, ter deklarativno velik pomen religije in družine, ki sta v zavesti demokratov ohlapnejši.

S temami obeh strank ECM izmenično pokrijejo celoten spekter življenja svojih državljanov. Identitetne teme so dejansko pretveza, zaradi katerih so se ljudje pripravljani za nekaj let odreči debelejši socialni državi in živeti v prepričanju, da imajo na oblasti politike, ki varujejo njihove temeljne vrednote. Ko je sociale občutno premalo, mediji skupaj z državljani identitetne teme začasno odrinejo na stran in se k njim čez nekaj let znova navdušeno vrnejo. »Prehranjevanje« državljanov z identitetnimi temami namesto s pravim kruhom ni ameriška iznajdba, odlično je delovalo že pod Habsburžani, Američani so jo samo povzdignili v brezhiben politični stroj.

Toda tista sila, ki zares zasede skoraj ves prostor v življenju Američanov, njihove duše, srce in pamet, so prvine AKM. O njem se ne odločajo, zanj ne volijo strank, v njem preprosto so. Poslanstvo AKM je, da ekonomskim centrom moči čisti strugo, kajti sproti raztaplja tudi zavidno moč identitetnih tem, ki so v strugi, torej v življenju ljudi, vedno prisotne. In kar je pri tem še pomembno, AKM vse v sebi preobražene identitetne teme spreminja v denar. Identitetne ali ideološke teme, ki v Evropi in drugod po svetu polarizirajo državljane – v Sloveniji na

primer ne pridemo do narodne sprave in smo zato blokirani v celokupnem razvoju svoje države –, v ZDA pa s pomočjo AKM ustvarjajo kapital in pospešujejo njegov pretok. Z drugo besedo: v ZDA je vse v zasebnih rokah, celo centralna banka, in vse prepuščeno trgu, tudi umetnost in religija. Finančni učinki celotnega trga, tudi trženja umetnosti in religije, se iztekajo na račune ECM. Drobtinice pa ostanejo množicam.

AKM je metoda prikrivanja sovražnika⁵⁷, da ECM kot manjšina, en odstotek prebivalstva, upravljajo z večino bogastva. Pod okriljem AKM ameriška zunanja politika »izvaža« demokracijo in z njo legitimira svoj imperializem, tudi vse vojaške operacije in vojne, ki so s tem povezane. Prav pod avreolo demokracije si Amerika dovoljuje posedovanje najbolj smrtonosnega orožja, hkrati pa drugim, domnevno nedemokratičnim državam (Iranu), to pravico odreka.

AMK je tudi promotor večvrednosti ameriške kulture in ameriške znanstveno-tehnične civilizacije. Nekatere prvine AKM so presenetljivo podobne vrednotam komunistične ideologije. Kar ni nič nenavadnega, če vemo, da sta oba sistema v jedru kapitalistična, prvi je zasebne narave, drugi pa je državni; v obeh primerih je kapital v vseh svojih pojavnih oblikah v rokah številčno majhne elite.

6.2 Prvine, tehnike in mehanizmi AKM

Ameriški kulturni model:

- daje oporo permisivni vzgoji, ki oblikuje narcisa, osebo, osredotočeno nase, brez socialnih dimenzij, s čimer je ohromljena njegova

⁵⁷ O metodi skrivanja sovražnika govori Janusz Kico, ki je dramatiziral roman *Mojster in Margareta* (Mihail Bulgakov, Delo, 24. 1. 2013). Pravi: »Politika je danes veliko bolj perfidna, uporablja zelo sofisticirana orodja manipulacije. Odpoveduje se političnim procesom, tajni policiji, cenzuri, vsemogočni birokraciji, kar vse je bilo v SZ v tridesetih letih, ko je nastal roman *Mojster in Margareta*.« Prim. De Facto, Facebook, uvodnik, marec 2014.

socialna pobuda. Narcis se ne upira, ne organizira civilne družbe ...;

- slabi katolištvo, dolgo prevladujoči planetarni duhovno-kulturni model, tako da odpira prostor psevdoreligijam, sektam in najrazličnejšim duhovnostim ter raznovrstnim pobudam za zdravo življenje in duševno ravnovesje;
- s teorijo spola, redefinicijo družine in poplavo zakonskih razvez ljudem podira osnovne stebre preživetja;
- s pristranskim zgodovinopisjem, ki poudarja zgodovinske napake zlasti Katoliške cerkve, diskreditira njeno duhovno in moralno kredibilnost, avtentičnost in kulturotvornost;⁵⁸
- poudarja tekmovalnost kot temeljno vodilo odnosov med ljudmi. To ne služi sožitju, pač pa ustvarjalni produkciji in s tem vse večji akumulaciji moči v rokah majhnega števila zmagovalcev na eni strani in poraženo večino na drugi strani;
- načenja avtoriteto očeta, zato se danes psihologi sprašujejo, kje so očetje, zakaj so odpovedali. Pojav ni nov, uvajal ga je že Lenin v SZ. Zato da bi komunistični režim otroke odtegnil vplivu tradicionalne ruske pravoslavne družine, zlasti očetom, in jih pritegnil nase, jih je spodbujal k ovajanju očetov. Ti so pogosto morali v zapor ali na težaško delo, otroci pa so postali junaki socializma. Podobno je danes: oče je avtoriteta, ki se lahko s svojo družino zoperstavlja vrednotam AKM. Oslabiti ga je mogoče s pretiranim poudarjanjem otrokovih pravic, z nekritičnim in iz zgodovinskega konteksta iztrganim diskurzom o nekdanji patriarhalni družbi ipd.;
- propagira feminizem, legalizacijo splava in kontracepcijo, s čemer skuša omalovaževati krščansko pojmovanje žene in matere ter postati njen zaščitnik in osvoboditelj;
- širi uporabo angleščine, ki je novodobna lingua franca;

⁵⁸ O tem govori knjiga: David Bentley Hart, *Ateistične zablude*, Ljubljana: KUD Logos, 2013.

- rahlja tradicionalne kriterije umetnosti, da lahko kapital neodvisno od umetnostne stroke sam odloča, kaj je zanj vredno. To, denimo, vidimo na primeru del, ki jih je ustvaril Damien Hirst. Kapitalu daje moč arbitra v umetnosti tudi t. i. konceptualizem;
- z etičnim relativizmom omogoča, da postaja vrednota in dobro tisto, kar krepi ECM. Pri tem imajo osrednjo vlogo filmska produkcija, zabavna industrija, ameriške literarne uspešnice, polne populističnega in bombastičnega pisanja;
- nadzor nad mediji izvaja prek ustanov, kakršna je denimo CNN, predvsem pa prek koncentracije lastništva medijskih hiš;
- njegova nova moč je splet. Amazon je največji spletni prodajalec na svetu. V njegovem poslovnem modelu sta pomembna samo delničar in potrošnik. Vsi drugi – proizvajalci, delavci (morajo si plačati službeno parkirišče, kosila, vodo v delovnih sobah), ustvarjalci in njihove pravice – so za Jeffa Bezosa, lastnika Amazona, začasna ovira, ki jo bodo kmalu odpravile napredne tehnološke inovacije. Velja diktatura popolne poslovne učinkovitosti. Vse stavi na računalništvo v oblaku, robotiko, trirazsežno tiskanje. Ali je mogoče omejiti njihovo moč? Facebook ima več kot 1,5 milijarde uporabnikov, Google in Apple obvladujeta veliko večino mobilnih naprav. Amazon proda veliko večino elektronskih knjig in revij. Njihovo moč je mogoče omejiti, vendar morajo njihovi ustvarjalci razumeti, proti kakšnim nasprotnikom se borijo. Najpomembnejše pravilo je zelo preprosto: z Amazonom, Googlom ali Applom nikoli ne moreš tekmovali na njihovi platformi. Oni postavljajo pogoje in poslovne modele. Imajo vse podatke in izračune. Na njih lahko preživite le kot preživelci ali tlačani. Vsak poskus revolucije bodo takoj zatrli, vas umaknili iz trgovine ali mobilnika. Zato ne morete nikoli ponuditi boljše cene, oglaševalskih pogojev ali storitve, če hkrati ne razvijete tudi neodvisne elektronske platforme za distribucijo in plačila. To je prvi korak. V drugem koraku pa je treba ugotoviti, ali je oglaševalski model za vas še vedno vzdržen, saj so tudi oglase preveze zasebne platforme – predvsem na račun starejših medijskih

podjetij, ki plačujejo vsebine. Ta so od oglasov še kako odvisna in zato ranljiva.⁵⁹ Mediji pozabljajo, da so bili za oglaševalca zgolj oportunistična izbira, kanal, po katerem so nagovarjali potrošnika in lovili njegovo pozornost. To pozornost danes ceneje in učinkoviteje lovijo iskalniki, družabna omrežja in novinarski agregatorji, zato oglaševalci raje plačujejo njih. V tej dirki proti dnu, v boju za najnižjo ceno, so klasični mediji naredili veliko napak. Nemški založniki so poskušali blokirati programe za odstranjevanje oglasov, a to je izgubljena bitka. Lastnike in novinarje silijo, da oglase skrivajo v sponzorirane članke in druge oblike prikritega oglaševanja. To bralci hitro uvidijo, zato zavržejo medij, ki je ena sama velika reklama;

- postaja varen pristan podatkov.⁶⁰ Mobilniki, tablice in osebni računalniki so le terminali, s katerimi uporabniki vnašajo podatke in jih odlagajo na oddaljene računalniške strežnike. Podatki so shranjeni drugod, največ v ZDA, kjer so vsi največji ponudniki internetnih storitev. Uporabniki takšnega medcelinskega pretakanja podatkov niso opazili, saj sta ZDA in EU leta 2000 sklenili dogovor o varnem pristanu – *Safe Harbor*. Ta dogovor je ameriškim podjetjem omogočil neoviran izvoz evropskih podatkov. Odmevna razkritja množičnega prisluškovanja so pokazala, da ameriške varnostne agencije niso spoštovale pravic o zasebnosti evropskih uporabnikov, ampak so neovirano brskale po njihovih komunikacijskih podatkih. Zato je sodišče EU 6. oktobra 2015 razveljavilo sporazum in sklenilo, da ameriška podjetja ne smejo več izvažati evropskih podatkov, dokler ne začnejo spoštovati evropskih pravnih standardov. Če hoče EU svojim državljanom zares zagotoviti evropske standarde informacijske zasebnosti in ponuditi realno alternativo ameriškim storitvam, potrebuje lastno infrastrukturo, tehnologijo in storitvena podjetja. Tako ambicioznih vlaganj pa ne predvideva

⁵⁹ Prim. Lenart J. Kučič, v: Delo – Sobotna priloga, 17. 10. 2015, str. 16.

⁶⁰ Prim. Lenart J. Kučič, v: Delo, 8. 10. 2015, str. 5.

- nobena evropska ali nacionalna strategija. Zato je zmaga evropskih varuhov zasebnosti zgolj simbolična;
- unificira kulturo:⁶¹ globalna kultura pomeni unificiranje estetskih praks in posledično tipizacijo doživljajskih zmožnosti publike. Ne gre samo za to, da monokulturni vzorci izrivajo množico raznolikih kulturnih vzorcev, predvsem gre za unificiranje poprej raznolikih oblik zavesti. Standardne prakse umetnostne industrije sodijo v širše polje kulturne industrije, ki je industrija zavesti, osrednji industrijski princip pa je ravno tipizacija. Globalna kultura stremi k poenotenju, brisanju razlik, predvsem doživljajskih; briše specifične senzibilnosti, ustvarja polje univerzalnega, tipskega izraza, s katerim potem nagovarja publiko, ki tudi sama postaja vse bolj tipska v svojem dojemanju in doživljanju. Ta proces pomeni strahotno siromašenje, regresijo, zavest se krči, omejuje, determinira. Če vzamemo prevladujočo ameriško kinematografijo, ki producira določene kulturne, doživljajske in identitetne vzorce, gre seveda za nekaj popolnoma drugega, kot če vidimo paleto različnih kinematografij, različnih senzibilitet in avtorjev, ki odpirajo doživljajski prostor na vse strani. To, kar nas mora v resnici skrbeti, je unifikacija sveta, v katerem vse, kar je drugačno, drobno, specifično, posebno, postaja vedno manj pomembno, vse manj vredno in je obsojeno na izumrtje. Globalna kultura, ki nam jo prikazujejo kot angloameriško, seveda tudi ni pristna angleška in ameriška kultura;
 - z obvladovanjem »obreda všečkanja« kreira globalno plehkost. Nastaja zavest, da je slišen glas vsakogar, zato glas vseh v resnici ne šteje nič. Facebook spodbuja uporabnike, da »lajkajo«. Diktat virtualne povezanosti zreducira vse na sužnje *statusa quo*. Vsak, ki želi biti sprejet, mora slediti moralnemu kodu, spoštovati vsakogar. Kdor ima negativno mnenje, je izključen. Množica pohlevno sprejema skupno kulturo, v kateri se lahko zaščitiš z »všečkanjem« vsega. Igra vljudnosti vsakomur omogoča sprejetost v globalno

⁶¹ O unifikaciji sodobne kulture je pisal Miran Zupanič, dekan AGRFT in filmski režiser, v Pogledih, 26. 2. 2014.

čredo. Namesto da bi sprejeli resnična protislovja v družbi, postajamo roboti. Temeljni slog je prilagajanje korporativni kulturi, čredno mišljenje, sprejemanje »ekonomije ugleda«;⁶²

- po spletu vnaša strah, ki postaja prevladujoče občutje časa in se širi kot epidemija, razpihuje sovraštvo in izumlja vedno nove sovražnike. Povsod vidimo nevarnost, zahodne družbe so zato vse bolj tesnobne.

7 Logika delovanja oblasti

To sintagmo je izrekel Michel Foucault⁶³ v predavanju 7. januarja 1976.⁶⁴ Po njegovem mnenju je pomembno upoštevati, da resnica, kakor koli, ni zunaj oblasti. Seveda Foucault kot agnostik ni mislil na transcendentno resnico, temveč na družbene fenomene resnice. Z obžalovanjem je spoznaval, da resnica ni privilegij dolgotrajnega vztrajanja v samoti, dognanje in privilegij tistih, ki so se osvobodili vseh pritiskov. »Resnica nastaja po zaslugi številnih pritiskov. Je od tega sveta; v njem deluje po pravilih oblasti. Vsaka družba ima svoj režim resnice, svojo »občo politiko« resnice: se pravi, vrste govora, ki jih sprejema in jim omogoča, da delujejo kot resnične; mehanizme in instance, s katerimi je mogoče ločevati različne izjave od neresničnih, način, kako sankcionira ene in druge; priznava tehnike in postopke za doseganje resnice; status tistih, ki so odgovorni za to, da povedo, kaj deluje kot resnično ... »Resnica« je osredotočena na obliko znanstvenega diskurza in na institucije, ki ga proizvajajo; podvržena nenehnim ekonomskim

⁶² Prim. Saša Vidmajer, v: Delo – Sobotna priloga, 24. 12. 2015, str. 8.

⁶³ Michel Foucault (1926–1984) je eden izmed najpomembnejših predstavnikov francoske misli druge polovice 20. stoletja. Oče in mati sta bila kirurga. Sam ni postal zdravnik, temveč premišljevalec medicinskih diskurzov, zlasti vloge psihiatrije v politiki. Vstopil je v francosko komunistično partijo in nato iz nje izstopil. Svoja razmišljanja je povezoval z marksizmom, psihoanalizo in strukturalizmom in se z vsemi tudi razšel.

⁶⁴ Michel Foucault, *Življenje in prakse svobode. Izbrani spisi*, izbr. in ur. Mladen Dolar, prev. Boris Čibej et al., Ljubljana: ZRC SAZU, 2007, str. 14.

in političnim spodbudam (tako gospodarska proizvodnja kakor politična oblast potrebujeta resnico); v različnih oblikah je predmet neznanstvenega širjenja in porabe (kroži pri vzgojnih in informacijskih aparatih ...); proizvaja in prenaša se, sicer ne pod izključnim, vseeno pa prevladujočim nadzorom nekaj velikih političnih in ekonomskih aparatov (univerza, vojska, pisava, mediji); navsezadnje je zastavek vsega političnega razpravljanja in družbenega spopadanja (>ideološki< boji) ... Razume se, da ne gre za boj, ki koristi resnici, marveč za boj o statusu resnice in ekonomsko-politični vlogi, ki jo igra. [...] Z resnico naj bi razumeli celoto postopkovnih pravil za produkcijo izjav, njihovo zakonitost, porazdelitev, spuščanje v obtok in delovanje; resnica se križno navezuje na sisteme oblasti, ki jo proizvajajo in vzdržujejo, in na delovanje oblasti, ki ga potegne za seboj in ki jo spremlja; režim resnice ni zgolj stvar ideologije ali vrhnje stavbe; bil je pogoj za oblikovanje in razvoj kapitalizma. [...] Problem ni spremeniti zavest ljudi ali to, kar imajo v glavah, temveč spremeniti politični, ekonomski institucionalni režim proizvodnje resnice; ne gre za to, da bi resnico rešili vsakega oblastnega sistema – to bi bilo utopično, saj je resnica sama oblast –, marveč da bi oblast resnice razločili od resnice prevladujočih (družbenih, ekonomskih, kulturnih) oblik, v katerih deluje.«⁶⁵

Nekako do 18. stoletja je logika fevdalne oblasti z mehanizmi, o katerih je govoril Foucault, za samovzdrževanje in utrjevanje, za vse segmente tedanje družbe proizvodila »krščansko resnico«. Sledil je prelom, ki nas še danes določa. Do njega ni prišlo predvsem zaradi razsvetljenskih idej, kot največkrat mislimo, temveč je v 18. stoletju akumulacija kapitala iz naslova zemljiške posesti začela izgubljati tekmo z akumulacijo kapitala, ki ga je ustvarjala najprej manufakturna proizvodnja serijskih izdelkov in nato z znanstveno-tehnološkim napredkom še industrijska proizvodnja. Dinastični kapital plemstva, izhajajoč iz zemljiške posesti, se je tanjšal, paralelno pa se je krepil dinastični kapital

⁶⁵ M. Foucault, prav tam, str. 26–28.

popolnoma novega družbenega razreda, buržoazije.⁶⁶ Ta se je do leta 1789 že tako okrepila, da se je lahko spustila v nasilno tekmo, v odprt

⁶⁶ Sintagmo »dinastični kapital« je uporabil Thomas Picketty. Osrednja tema njegove knjige *Kapital v 21. stoletju*, ki je izšla leta 2014, je distribucija bogastva in neenakosti. Kapitalizem po svoji imanentni logiki poraja vedno večjo neenakost. S pojmom »dedni kapitalizem« želi Picketty povedati, da vzvodi ekonomije niso v rokah sposobnih posameznikov, temveč družinskih dinastij. Po mnenju Pavla Krugmana je Picketty utemeljitelj »teorije neenakosti«. Najmanjša neenakost je bila v obdobju 1914–1970. Takrat je šlo za uničenje fizičnega in finančnega premoženja ter usmeritev prihrankov za vojaške izdatke. Po drugi svetovni vojni se je prej omenjena zakonitost nadaljevala, vendar ni vnašala toliko neenakosti zaradi velike gospodarske rasti in tehnološkega razvoja. Stari kapitalizem se je vrnil z Thatcherjevo in Reaganom. Vedno večja neenakost nastaja zato, ker je donos na kapital večji od gospodarske rasti. Kapital so: zemlja, nepremičnine, delnice, tovarne, skratka vse, kar prinaša denar od premoženja in ne od dela. Hitrejša rast donosa iz dinastičnega kapitala kot od dohodkov iz dela vodi k temu, da so lastniki kapitala vse bogatejši, tisti, ki živijo od dela, pa vse revnejši. V času *belle époque* (v Belgiji in Franciji s tem pojmom označujejo obdobje 1871–1914, ko je vladal gospodarski, znanstveni in politični optimizem ob vedno večjem splošnem znanstvenem in tehnološkem razvoju) je bila gospodarska rast 1–1,5%, stopnja donosa na kapital pa istočasno okoli 4% ob minimalnem davku. Skozi daljše obdobje je ta donos, akumuliran v rokah lastnikov industrije in bank, torej v lasti majhnega števila dinastij, pripeljal do velikanske neenakosti ter bogatenja na vrhu socialne piramide. Bogati posamezniki so reinvestirali zaslužek, tako da so njihovi dohodki naraščali hitreje od gospodarstva. Na vrh socialne piramide se je povzpelo kakih 10 % celotne populacije, ki je razpolagala s 60 % celotnega kapitala v Evropi in celo 70 % odstotki v ZDA. Koncentracija je bila še večja v sami konici piramide, kjer je 1 % ljudi razpolagal s 25 % kapitala, v ZDA pa kar s 35 % kapitala. Ko so bogati kapitalisti umrli, so ob minimalni obdavčitvi svoje premoženje zapustili potomcem. Kar 90 % bogastva je bilo podedovanega, ne pa privarčevanega z dohodki. Spet se vračamo v *bell époque*, katere izraz so superplače. Direktorji korporacij, menedžerski in finančni oligarhi sčasoma akumulirajo kapital, ki začne živeti samostojno plodno življenje, neodvisno od lastnikov kapitala. In naj imajo ti ljudje še tako visoke plače, jim še več denarja prinaša premoženje, ki ga plemenitijo tako, da svoje visoke prejemke vlagajo v sklade ipd.

spopad, imenovan francoska buržoazna revolucija, in svojega tekmeča, plemstvo in Cerkev, zgodovinsko porazila. Novi industrijski kapital je premagal starega, zemljiškega; bankirji, ki so skozi ves srednji vek posojali denar plemstvu, so postali močnejši od njega. Za svoje delovanje je nov tip kapitala potreboval novo orodje, torej nov politični sistem, zato je dotedanji stanovski sistem (plemstvo, meščanstvo, Cerkev) zamenjal s prosvetljenim absolutizmom, z modelom »nacionalne države«, ki je v naslednjih desetletjih, v različnih državah Evrope različno hitro, prerasel v liberalno družbo republikanskega tipa na temelju vse večje demokratizacije. Monarhije, ki so obstale, so povsem izgubile nekdanjo moč.

Če povzamemo: novi kapital je dobil nove lastnike, ti pa so postavili nov tip oblasti. Ta oblast je po logiki svojega delovanja začela »proizvajati novo resnico« v preobleki nove kulture. Nova resnica se je lahko polno uveljavila le, če je izpodrinila staro krščansko resnico. Boj med staro in novo »resnico«, novo in staro kulturo, poznamo pod pojmom »kulturni boj«, ki ga je sprožil Otto von Bismarck (1815–1898), novi kancler nemškega cesarstva, prvega rajha, nastalega leta 1871. V kontekst tega spopada sodi tudi Syllabus (lat. *syllabus*, seznam) papeža Pija IX. (pontifikat 1846–1878). S tem seznamom je obsodil osemdeset najpomembnejših zmot modernizma (panteizem, naturalizem, racionalizem, indiferentizem, socializem, komunizem ...). Spopad se je prenesel tudi na Slovensko. Nosilec idejne diferenciacije, imenovane »ločitev duhov«, je bil Anton Mahnič (1850–1920, narodni delavec, biblicist, izdajatelj revije *Rimski katolik*, škof na otoku Krku). Na prelomu stoletja sta se pri nas udarili dve politični sili, klerikalci in liberalci. Vse naštetu in še marsikaj drugega pa je bilo podlaga za nacionalno tragedijo 1941–1945.

Proces nastajanja nacionalnih držav je ustvaril shizofrene politične razmere. Na eni strani je nov družbeni razred, ki mu navadno pravimo »kapitalisti«, začel vse bolj vplivati na univerze in podpirati umetnike

in kulturne institucije ter tako »proizvajati novo – razsvetljensko – resnico«. Toda na drugi strani je bila večina prebivalstva še vedno krščanska, zato je nacionalna država vpregla Cerkev v svoj sistem tako, da jo je v enem delu spremenila v svoj servis. Nacionalne države, ki so se zgledovale predvsem v organiziranosti Prusije, so uvedle naborni sistem, mrežo prvih zdravstvenih ustanov, sistem državnega šolstva, zametke socialne države, državne kulturne inštitucije itd. Država je potrebovala storitve Cerkve pri oblikovanju vseh omenjenih podsistemov. To je bil tudi razlog, zakaj je cesar Jožef II. reformiral nekatere cerkvene strukture. Ni imel namena onemogočiti Cerkev, temveč jo je hotel narediti bolj operativno in učinkovito pri izgrajevanju moderne nacionalne države. To mu je v veliki meri tudi uspelo.

Kapitalistični razred se je v 19. stoletju razcepil. Tisti del, ki si je s socialističnim in komunističnim družbenim modelom zastavil za cilj državni kapitalizem, se je moral prepoznavno ločiti tudi od svoje matične celice. Zato je zasnoval socialistično in komunistično »proizvajanje resnice« in obenem družbeni red, ki se je radikalno razlikoval od modela nacionalne države, temelječe na vse bolj liberalno-demokratskih vrednotah. Tako je Evropa dobila liberalizem na eni strani ter socializem in komunizem na drugi strani, vsak od njih pa je pospešeno »proizvajal svojo resnico«. Družba se je vse bolj liberalizirala in sekularizirala, Cerkev pa je vse do danes vsaj v nekaterih državah (v Nemčiji, Avstriji, Italiji, Poljski, Slovaški, Madžarki, Hrvaški) ohranila vlogo za državo »koristne servisne institucije«. Za potrebe državljanov in države Cerkev kot koncesionar v omenjenih državah s svojimi institucijami zapolni del potreb na področju otroškega varstva, vzgoje in izobraževanja, dobrotelnosti, skrbi za ostarele ... Kljub temu da je Cerkev koristna institucija, ista družba, ki jo potrebuje na prej naštetih področjih, od Cerkve ne pričakuje, da bi v sferi javnega življenja »proizvajala svojo resnico«, ampak za to nalogo »pooblašča« nosilce AMK. Povprečen Evropejec je še danes navdušen nad storitvami, ki jih zanj

opravi Cerkev s svojim osebjem, denarjem in institucijami v vzgoji, izobraževanju, skrbi za ostarele, dobroteljnosti ..., a se isti Evropejec ne zanima za cerkveno »proizvajanje resnice«, pač pa ponotranja življenjski vzorec, izvirajoč iz AKM. Pri nas mnogi svoje otroke radi pošljejo v katoliške vrtce, v katoliške gimnazije ipd., toda oznanilo evangelija pri vsem tem zgolj tolerirajo.

V Cerkvi na Slovenskem bi morali znova razmisliti, ali res hočemo biti servis državljanom ali pa želimo državljanom prednostno oznanjati evangelij. Ali hočemo svoje kadrovske, infrastrukturne in finančne potencialne uporabljati za čim boljši servis potreb ljudi ali za pastoralno oziroma novo evangelizacijo?

8 Razmerje med oblastjo in vojno

M. Foucault je vprašanje sedanjosti zastavil takole: Kaj se dogaja danes? Kaj se dogaja zdaj? Kaj je ta »zdaj«? Kdo določa ta trenutek?⁶⁷ Seveda jo, sedanjost namreč, določa aktualna oblast, o tem ne moremo dvomiti. A kje je njen izvor? Foucault ni želel poenostavljati, zato si je raje postavil novo vprašanje. Ali lahko analizo oblasti tako ali drugače izpeljemo iz ekonomije? Ugotovil je, da je tako liberalnemu kot marksističnemu pojmovanju oblasti skupen t. i. ekonomizem v teoriji oblasti. Razmišljal je še naprej: ali je oblast v razmerju do ekonomije vedno na drugem mestu? Ali se oblast vedno ravna po ekonomiji in je od nje odvisna? Ali sta smisel obstoja oblasti in njen namen predvsem podpiranje ekonomije? Odgovarjal si je z novimi vprašanji: ali niso oblastna razmerja nerazdružljivo povezana z ekonomskimi razmerji, zaradi česar vedno nastaja vozel med ekonomijo in politiko? Ali ni oblast predvsem vzdrževanje in obnavljanje ekonomskih razmerij?

⁶⁷ Prim.: M. Foucault, prav tam, str. 49.

Toda bolj kot nadaljnje raziskovanje vprašanja, ali se oblast ravna po ekonomiji ali obratno, je Foucaulta zanimala narava oblasti. Po njegovem prepričanju je analiza oblasti predvsem analiza oblastnih represivnih mehanizmov. Kajti vsi teoretiki oblasti se strinjajo, da je oblast predvsem nekaj, kar tlači; tlači naravo, nagone, razred, posameznike itd.

Kako to, da je oblast vedno represiven organ? Njegov odgovor je, da je oblast vedno povezana z bojem, spopadom, torej z vojno. »Oblast je vojna, nenehna vojna z drugimi sredstvi.« Pri tem je Foucault obrnil na glavo slovito trditev K. von Clausewitza: »Vojna je nadaljevanje politike z drugimi sredstvi.«⁶⁸ S tem obratom si je odgovoril na prej postavljeno vprašanje, kdo določa ta trenutek, kdo sedaj vlada, in zapisal, da so oblastna razmerja, kakršna delujejo v neki družbi, zasidrana predvsem v razmerju sil, ki se je v danem, zgodovinsko natančno določljivem trenutku vzpostavilo v vojni in z njo. In če je res, da politična oblast ustavlja vojno, v civilni družbi vzpostavlja mir, tega nikakor ne počne zato, da bi odpravila posledice vojne. Naloga politične oblasti je, da z nekakšno tiho vojno nenehno na novo zapisuje razmerje sil, vzpostavljeno z vojno in opredeljeno z mirovno pogodbo, in ga neprekinjeno vpisuje v institucije, ekonomijo, jezik, telesa itd.⁶⁹ Politika je to-

⁶⁸ Carl von Clausewitz (1780–1831), pruski general in vojaški teoretik, je to misel zapisal v knjigi *O vojni*, slovenski prevod Slavko Hozjan, Ljubljana: Studia humanitatis, str. 28–29. V tem besedilu je navedeni stavek povzetek Clausewitzove izvirne misli: »Vidimo torej, da vojna ni zgolj politični akt, temveč pravi politični inštrument, nadaljevanje političnega občevarja, izvajanje le-tega z drugimi sredstvi.«

⁶⁹ Nemčija je po porazu Hitlerja leta 1945 potrebovala prevzgojo, da se je lahko prerodila. Proces prevzgoje so desetletja spremljale ameriška in zahodne vojske. V tej misli se skriva odgovor, zakaj je bila v Nemčiji izpeljana denacifikacija in zakaj se obsodba fašizma in katarza Italijanov ni zgodila. Hladna vojna je narekovala totalen obračun z Nemčijo in čim prejšnjo »normalizacijo« Italije, ki ji je po vojni »grozil« socializem sovjetskega tipa. O tej temi je razpravljala Barbara Kramžar, ko se je spraševala, ali je danes možna

rej vojna, ki se nadaljuje z drugimi sredstvi, je potrjevanje in nadaljevanje neravnovesja sil, ki se je razodelo med vojno.⁷⁰ Kadar pišemo zgodovino miru in institucij oblasti, ki delujejo v miru, dejansko pišemo o vojni in mirovnem sporazumu po njej, ki je opredelil pogoje miru in razmerja sil v vseh segmentih družbe. Končna odločitev izhaja samo iz vojne. S tem je Foucault relativiziral staro teorijo filozofov 18. stoletja, da ima vsak posameznik izvirno pravico do oblasti, ki pa jo po družbeni pogodbi odstopi nosilcem oblasti. V nasprotju s tem, meni Foucault, pod politično oblastjo še naprej deluje vojno razmerje.

Foucaultova analiza nam pomaga razumeti, da so bila razmerja sil, ki smo jim priča v sodobnem globalnem svetu, vzpostavljena leta 1945 in v nekaj naslednjih letih. AMK, prenesen v Evropo in druge dele sveta, ter EU in Nato so otroci druge svetovne vojne. Interpretacijski ključ za razumevanje sedanje evropske politike, kulture in njenega razmerja do vere in Cerkve najdemo v jaltškem dogovoru in v realizaciji njegovih sklepov. Po istem obrazcu lahko pojasnimo tudi problem sprave na Slovenskem. Ta na ravni države ni mogoča, kajti politične spremembe leta 1990 niso spremenile oblastnih razmerij, ki so se v Sloveniji vzpostavila s komunistično revolucijo 1941–1945. Bistveni problem slovenske tranzicije je, da je nekdanja partijska ekonomsko-politična elita z revolucionarno uzurpacijo oblasti in ekonomskih potencialov leta 1945 svojo ekonomsko-politično moč povsem neokrnjeno prenesla v novo državo Republiko Slovenijo. Cinik bi rekel: če je tako, da se je po letu 1990 vse spremenilo samo z namenom, da se v oblastnih razmerjih ne bi nič spremenilo, potem nasvidenje v naslednji vojni. Toda bolje je tako, kot je, kot da se z novo vojno v Sloveniji spremenijo ekonomsko-politična razmerja. Kako presoditi, ali ima

prevzgoja islamskega sveta (prim. v: Delo, Evropa po Kölnu, 11. 1. 2016, str. 5).

⁷⁰ Prim.: M. Foucault, prav tam, str. 83–85.

prav Günter Grass,⁷¹ ki je aprila 2015 dejal: »Smo v tretji svetovni vojni, katere začetka ne moremo natančno opredeliti.« V istem času se je na podoben način izrazil papež Frančišek.

8.1 Tehnike oblasti

V 17. in 18. stoletju so se pojavile tehnike oblasti, ki so se bistveno osredotočale na telo. Nacionalna država, ki je temeljila na nacionalni ekonomiji in nacionalni oblasti, je v človeku kot posamezniku prepoznala svoj temeljni gradnik, zato je začela izvajati politiko poddržavljanja biološkega. Okrog individualnih teles so organizirali celo polje vidnosti, nadzora in systemskega vključevanja. Model ni bil nov, saj ga je več stoletij izvajala antična Šparta, do podrobnosti pa ga je opisal Platon v svoji *Politeji*. Med grškim polisom in nacionalno državo po zatonu fevdalizma je neka analogija. Osrednje vprašanje trdnosti polisa je bila vzgoja čuvarjev, torej tistih, ki bodo duhovno razsvetljeni, vdani bogovom, duševno nezlomljivi in fizično močni, sposobni vzdržati vse napore za obrambo skupnosti. S sistemom gimnazij in muzične umetnosti so Grki povsem poddržavili telesa svojih državljanov.

Tehnike oblasti so v tem času prevzemale odgovornost za individualna telesa zato, da so povečala njihovo uporabno moč. Ta se je večala z različnimi oblikami dresure. Njeno tehniko lahko imenujemo disciplinarna tehnologija dela. Oblast je izgrajevala nekakšno politično pastoralo, da bi vsak posameznik z duhovno in telesno disciplino prišel do kar največje moči in nekakšne homeostaze, vzdrževanja ravnovesja biološkega sistema z notranjimi mehanizmi. Duhovnost, ki je posredno služila utrjevanju oblasti, je poudarjala pomen vaje, utrjevanja dobrih navad, torej kreposti. V ta kontekst je, denimo, spadal post, ki je

⁷¹ Günter Grass (1927–2015), študiral grafiko, slikarstvo in kiparstvo; njegovo najbolj znano knjižno delo je *Pločevinasti boben*, leta 1999 je prejel Nobelovo nagrado za književnost. Tu zapisani stavek navaja Jožica Grgič, v: Delo – Sobotna priloga, *Vesel božič, tretja svetovna vojna je tu*, 24. 12. 2015, str. 32.

zavezoval posameznika in je bil zelo natančno predpisan, njegovo izvajanje pa predmet socialne kontrole. K oblikovanju posameznika je veliko pripomogla pogosta individualna spoved. Vojak je postal metafora za dobrega kristjana. Na ta družbenopolitični kontekst je zelo močno vplivala ignacijanska duhovnost. Vrsto habsburških cesarjev so vzgajali prav jezuiti. Posvečali so se jim individualno. Telo posameznika je veljalo za središče sil, ki jih želi oblast napraviti hkrati uporabne in ubogljive.

V drugi polovici 18. stoletja pa »podržavljanje teles posameznikov« preraste v »biopolitiko«. ⁷² Oblast začne zanimati razmerje med rojstvi in smrtnostjo državljanov, torej demografska politika, politika rodnosti, življenjska doba, epidemije, močvirja, javna higiena, staranje, naravne in druge nesreče, državne bolnišnice, hiralnice in umobolnice, solidarnostni skladi, zavarovalnice. Vse naštetu dobi mesto v začetkih statističnega merjenja in centralnega zbiranja informacij in podatkov. Za državo ni več toliko pomemben posameznik, temveč populacija, mnoštvo in v zvezi s tem rast oziroma upadanje produkcije in potrošnje ter vojaške moči, ki se ne meri samo v številu vojakov, ampak še bolj v njihovi opremi, zdravju in izurjenosti. Prusija postane mnogim drugim državam model obravnave nove kategorije, populacije.

Prvotno »podržavljanje teles« je temeljilo na disciplini, za upravljanje s populacijo pa je država potrebovala regulacijo, državne regulative.

Spremenil se je tudi odnos do smrti. Oblast je dolgo zanimal celoten lok človekove usode: vse od rojstva, ko je posameznik prišel v oblastne mehanizme, pa tudi po smrti, ko ga je država prepustila svojemu državotvornemu podsistemu, Cerkvi. Ta se je namreč posvečala tudi človekovemu posmrtnemu življenju, zato je razvila obsmrtno in posmrtno pastoralo. Javna ritualizacija smrti se je od konca 18. stoletja

⁷² Prim. M. Foucault, prav tam, str. 91–93.

začela postopoma umikati. Po vse večji diskvalifikaciji smrti je ta postala nekaj zasebnega, skoraj tabu, nekaj, kar skrivamo. Razlog je v transformaciji tehnologij oblasti. Smrt je bila prej trenutek, ko je človek prešel od ene oblasti, ki je bila suverena na tem svetu, k drugi, cerkveni, ki je bila suverena na onem svetu. Prešel je od ene sodne instance k drugi, od civilnega prava k drugemu pravu, ki je bilo pravo večnega življenja.⁷³

Splošen gospodarski razvoj, povezan z industrijsko revolucijo, je oblasti omogočil, da si je začela privzemati pravico do programov izboljševanja življenja, kamor sodi tudi nadzorovanje naključij in še posebej možnost podaljševanja življenja. Vse naštetu je postalo ekonomska kategorija. Smrt je s tem postala meja, do koder seže civilna oblast. Kar je postalo oblasti dostopno, ni smrt, temveč smrtnost. Za oblast postane smrt brezpredmetna, oblast opusti smrt. Tako smo pri paradoksu, da si sedaj oblast prek zdravstvenega sistema prizadeva ohranjati življenje celo tedaj, ko bi moral biti človek biološko že mrtev. Dokler je človek formalno živ, je namreč pod državno oblastjo oziroma njeno biopolitiko.

Disciplinarni mehanizmi za telo in regulacijski mehanizmi za populacijo so pogosto ostali povezani. Tak primer so delavska naselja: v Sloveniji Kidričevo, v Istri Raša, v Nemčiji Wolfsburg. Urbanisti so v teh mestih zarisali četrti za lokacijo družin (vsaka v enem domu) in posameznikov (vsak v eni sobi), kar je imelo za oblast tudi pozitivni stranski učinek – lažje izvajanje policijske kontrole. V takšnih mestih je oblast optimizirala življenjsko dobo s krepitvijo javnega zdravstva, higiene, izobraževanja, kulture in športa.

Poseben strateški pomen je dobila spolnost, ki je bila umeščena v stičišče telesa in populacije. Spolnost je postala področje discipline in regulacije, stvar individuuma in obenem populacije. Spolnost kot izraz

⁷³ Prim. M. Foucault, prav tam, str. 94–96.

človekovega telesnega vedenja je bila odvisna od discipline in zato podvržena individualizirajoči kontroli, stalnemu nadzorovanju. Znale so kontrole samozadovoljevanja v družinah, šolah, vzgojno-izobraževalnih zavodih, malih semeniščih itd. Hkrati pa je oblast spolnost u-meščala v svojo demografsko politiko. V 19. stoletju je dobila spolnost eno od privilegiranih mest med organizmom in populacijo, med telesi in globalnimi pojavi. »Od tod tudi medicinska ideja, po kateri ima seksualnost, če je nedisciplinirana in nepravilna, vselej dve vrsti učinkov: prvi učinek je na telo, na nedisciplinirano telo, ki je takoj kaznovano z individualnimi boleznimi, ki si jih nakoplje seksualna razuzdanost. Otrok, ki se preveč samozadovoljuje, bo vse svoje življenje bolan –disciplinska sankcija na ravni telesa. Hkrati pa ima razuzdana, pervertirana, sprevržena seksualnost določene učinke na ravni populacije, saj se smatra, da je seksualni razuzdanec dedno zaznamovan, da bo imel potomstvo, ki bo tudi samo moteno, in to od generacije do generacije, do sedme generacije in do sedme od te sedme. Gre za teorijo degeneriranosti.«⁷⁴ Ta tip percepcije spolnosti je zaznamoval tudi škofa A. B. Jegliča, ki je problemu spolnosti posvetil znaten del svojega dnevnika in drugih besedil.

Medicina je postala politična tehnika intervencije z značilnimi oblastnimi učinki. Medicina je vednost – oblast, ki se hkrati nanaša na telo in na populacijo. Medicina želi s svojimi preventivnimi ukrepi telo disciplinirati, z obravnavo populacije pa družbo regulira.

⁷⁴ M. Foucault, prav tam, str. 99; pri tem se sklicuje na teorijo, ki so jo v Franciji sredi 19. stoletja razvili zdravniki za duševne bolezni. Ta teorija degeneriranosti, osnovana na načelu prenosljivosti t. i. »dedne hibe«, je bila jedro medicinske vednosti o norosti in nenormalnosti. Znatno je vplivala na evgenično doktrino in prakso, pa tudi na literaturo (determinizem literarnega naturalizma Franca Govekarja v romanu *V krvi*), kriminologijo in antropologijo.

Presežek biooblasti pa nastopi, ko ima človek tehnično in politično možnost, da ne le ureja življenje, temveč da ga razmnožuje, da proizvaja nekaj živega (biološka zdravila), da – v skrajnem primeru – fabricira neobvladljive in univerzalno uničujoče viruse. Presežek oblasti preide na novo raven, ko oblast smrti ne izpostavi samo svojih sovražnikov, ampak tudi svoje lastne državljane.⁷⁵

III. del

1 Moje telo je svet

Realen čas za nas ni tisti, o katerem piše zgodovina, ampak čas od našega rojstva naprej. Zgodovino sicer teoretično ločujemo na obdobje pred Kristusom in po njem, dejansko pa smo mejnik zgodovine prav mi. Naše izkustvo, kaj je realnost časa, je pogojeno z zavedanjem našega konkretnega obstoja v telesu, ki nas bitno določa. Za nas je čas, v katerem nismo bivali s svojim telesom, povsem abstrakten.⁷⁶ Tudi abstrakten čas ima svoj pomen, ker nam omogoča orientacijo v času, ki pa izhaja iz izkustva, kakršnega ima o času naše telo. Dejanski čas je torej nekaj singularnega, edninskega, nekaj, kar pripada samo nam. Kajti čas, ki pripada drugim, za nas ni realen, ker smo vedno zunaj časa, ki ga živijo drugi. Ti pa nam niso dostopni, kajti njihovo telo ni nikoli naše telo. Iz tega izhaja trpko spoznanje, da celo poročeni, tudi če je s sozakoncem »eno telo« (prim. Mt 19,5), nikoli ne more občutiti nobenega od izrazov ljubezni – ne telesnega ne čustvenega – na način,

⁷⁵ Prim. M. Foucault, prav tam, str. 101.

⁷⁶ »Vse človeško, polnost vseh lastnosti, uzgodovinjena »človeška narava«, ima svoj obstoj, resnično biva zgolj v brezčasnem in nadčasnem Logosu, v katerem imamo intimen duhovni stik le zdaj« (Gorazd Kocijančič, predgovor v knjigo *Zgodnjekrščanski spisi*, Celje – Ljubljana: Mohorjeva družba, 2015, str. 13).

kot ga do njega doživljaja sozakonec. Realnosti lastnega občutja ljubezni do drugega drugemu nikoli ni mogoče posredovati neposredno, ampak samo po znamenjih in verbalnih približkih. Zato je včasih za globoko izmenjavo izkustva ljubezni primernejši molk, ko se dva odpovesta verbalnemu posredovanju tega, kako občutita drug drugega, in dasta prednost vibracijam čustev in telesa, ker morda te vsaj včasih omogočajo bolj avtentično izmenjavo tega, kar se dogaja med dvema.

To suhoparno razpravljanje o času je namenjeno razumevanju naše bitne samote in dramatičnih posledic, ki iz tega izhajajo. Jaz je svet, jaz je vse, ne le središče sveta. Zato nas bitno, telesno ne prizadene to, kar je bilo prej, preden smo obstajali v telesu, in nas ne skrbi, če bo za nami potop. Boli nas le skrb za potomstvo, ki je meso in kri našega mesa, naše fizično nadaljevanje. Kajti ne to, kar je bilo prej, in ne to, kar bo za nami, ne bomo mi, se nas ni in se nas ne bo dotaknilo, nas ne bo ne veselilo, ne bolelo.

Jaz kot svet, naša edninskost ni temelj naše samozavesti, moči in samozadostnosti, temveč vzrok za strah. Človek je bitje, ki se boji, ker vsak trenutek trepetja za svoje telo. Razlog, zakaj se sebe bojimo še mnogo bolj kot drugih, je v popolni nedostopnosti nas – nam samim. To, kar se o nas in o našem bistvu posreduje naši zavesti, ki jo želimo nadzorovati, ni nikoli isto, kar dejansko smo. Strah pred neznanim v nas, pred kompleksi in stereotipi, katerih korenin nikoli ne moremo dokončno raziskati, pa naj nam pri tem pomagajo vsi psihoanalitiki tega sveta, izziva krik groze naše duše in telesa. Krik je tudi naslov slike norveškega ekspresionista Edvarda Munka iz leta 1893.⁷⁷ Brezno v nas, iz katerega se dvigajo kriki po rešitvi, so različni avtorji

⁷⁷ Tega leta je nastala prva originalna verzija. Ena od obeh verzij je bila prodana pred nekaj leti za 140 milijonov ameriških dolarjev in je do takrat veljala za najdražjo prodano sliko.

različno poimenovali in mu pripisovali različne pomene: želja,⁷⁸ ono,⁷⁹ manko itd.

Biblično razodetje temu dojetju jaza kot »vse«, ki ga v svoji bitni samoti določa strah, imenuje izvirni greh. Jaz, ki se občuti kot vse, kot središče zgodovine in edini v zgodovini, zaradi izvirnega greha izgublja tisto, kar dejansko je; da je Božja podoba. Še več: izvirni greh subjektiviteto jaza naredi za nebivajočo. Tako jaz kot edini bivajoči po izvirnem grehu izgublja svojo bit, se počuti kot nebivajoči, ali da nebivajoč vsak hip lahko postane.

Razdiralna sila izvirnega greha v našem osebem središču ustvarja praznino, negotovost, strah in nepotešljivo (Lacano) željo po rešitvi. In prva, ki nam ponuja rešitev, je oblast, ki nas zajame v svoje mreže, v svojo logiko vladanja, v svoja oblastna razmerja. Prek mehanizmov vladanja pa na nas povezne kulturni model, v katerem mislimo in delamo, si postavljamo cilje in si po njem oblikujemo vrednote.

⁷⁸ Za Jacquesa Lacana obstaja »človekova bit kot želja«. »Želja«, *eros*, je neprestano in nepotešljivo iztezanje v drugost, kakor pač že kdo to drugost razume. Želja po Lacanu v svoji nerazumni ali nadrazumni, predvsem pa nereduktibilnosti na potrebo nedvomno temeljno določa bivanje človeka kot človeka. Želja ima pri Lacanu svoj absolutno hermenevitični status, saj se mora želja kot želja prav zaradi svoje utemeljujoče breztemelnosti povsem izmikati racionalni, diskurzivni refleksiji. »Jaz« je vedno prepoznan kot imaginarni jaz (prim. G. Kocijančič, *Posredovanja*, str. 346).

⁷⁹ »Ono« skuša Lacan poistovetiti s Freudovim »Id-om«. Pravo mesto subjekta je za Lacana tam, kjer ga najmanj iščemo, v Onem, v nezavednem (prim. G. Kocijančič, prav tam, str. 350).

2 Molitev in evharistija oživljata smrti zapisano fizično telo

Želja, o kateri govori Lacan, človeka žene, da se izteza v drugost. Kot da je predmet želje situiran v drugosti, ki se jazu prikazuje kot varno območje, kjer bo strah premagan. Ko se želja izteza v drugost, zaradi greha, ki prebiva v človeku, dejansko pada, se pogreza v nebivajoče, saj se največkrat ujame v vabe oblasti in njenega kulturnega modela. Mistična izročila v Cerkvi, pa tudi izročila zunaj nje, poznajo dvigajočo smer, kjer se želja, ki izhaja iz telesa, transformira v hrepenenje. Prototip tega dviganja je znan, denimo, iz mističnega izkustva Visoke pesmi. Čeprav je Visoka pesem nekakšna kompilacija povsem posvetnih ljubezenskih in svatbenih pesmi in bi zato lahko bralca zavrtela v padajočo željo, je lahko pri duhovnih ljudeh tudi drugače. Pri mistikih, pa tudi v bolj preprosti duhovnosti, se želja, izkušana kot oživljajoča napetost, transformira v dvigajoče se hrepenenje; da se vernik po lestvi hrepenenja lahko vzpenja v Neskončnost. Hrepenenje prvotno željo, iz katere je izšlo, osvobaja sveta privida, zapeljevanja oblasti, časti in udobja, ki napadajo željo in človeka po njej potiskajo na tla. Človeškost človeka se nikoli ne uresniči, če hodi v smer, ki mu jo kaže želja, ker ta rada pade pod tostransko oblast, ampak se človek bliža svoji polni realizaciji, ko njegovo hrepenenje sovpada z apátjeio, brezstrastjem. Pri Proklu beremo: »Želeno je torej središče vsega bivajočega. [...] In bivajoče stvari imajo do Njega nepotešljivo napetost in željo.«⁸⁰

Molitev, po kateri se padajoče želje po milosti in človekovi odločitvi spreminjajo v hrepenenje, v iztezanje v Božje, je prvo orožje, da ne postanemo duhovne žrtve oblastnih razmerij in AKM.

Drugo naše duhovno orožje so zakramenti. Po njih se preustvarja človekovo snovno življenje. Oblast in kultura se vedno usidrata v telo, ki je torišče človekovega snovnega življenja. Naravno življenje, ki je

⁸⁰ Prim. G. Kocijančič, prav tam, str. 355.

skupno ljudem in drugim živim bitjem, ima dve osnovni funkciji: hranjenje in razmnoževanje.⁸¹ Prehranjevalna veriga je kanibalizem; živa bitja jedo eno drugo. Razmnoževanje, demografska reprodukcija, ki je pretvarjanje sebe v material za »proizvajanje« smrtnega življenja drugega, je bila v središču predkrščanskih družb. Iz te naravne danosti je vzniknila naravna religioznost, iz katere so izhajali različni religijski fenomeni: žgalne in druge daritve prvin zemlje, živali in celo ljudi, kult plodnosti, krvna in rodovna pripadnost ... Naravni krogotok, ekspliciran v naravni religiji, je predkrščanske družbe prek ritualov celostno strukturiral: določil njihove etične norme, ritem dela, praznovanja, oblike demografske reprodukcije, organizacijo naselij, družbena razmerja, odnos do sovražnikov itd. Z rituali je bila presežena uničujoča kontingentnost.

V sodobni kompleksni družbi smo pogosto priče idealiziranja predkrščanskih družb, ker naj bi živele skladno z naravnimi danostmi. Pri tem se praviloma spregleda dvoumnost in ambivalentnost vsega, kar izhaja iz logike narave. Družbe, temelječe na naravni religiji, niso poznale kategorije osebe, temveč samo klansko, rodovno pripadnost. Nikoli se ni reševalo posameznika, temveč vedno kolektiv. V njem je imel moški, ki je po naravi fizično močnejši, pred žensko apriorno prednost v vsem. Naravni religioznosti je bila tuja tudi univerzalnost odrešenja, značilna za svetopisemsko razodetje, zato iz nje ni bilo mogoče izpeljati univerzalnih človekovih pravic in vseh praktičnih posledic, ki iz njih izhajajo. Skupnost se je med seboj pomirila le, če je na nedolžno žrtev, na žival ali na človeka, prenesla krivdo za svoje težave.

Klasične naravne religioznosti, ki bi na Zahodu strukturirala družbo, ni več, ker so njeno vlogo prevzele država, mednarodne povezave, kulturne, znanstvene, socialne, športne in prostčasne ustanove. Iz krš-

⁸¹ Vladimir Sergejevič Solovjov, *Duhovne osnove življenja*, Ljubljana: Knjižnica Tretji dan, 2000, str. 99.

čanstva je bil v zakladnico sodobnih sekularnih družb prevzet predvsem pojem *svobodne posamezne osebe*. Čeprav sodobna liberalna družba v ničemer ne spominja na arhaične družbe, temelječe na naravni religioznosti, zaradi izključevanja krščanskega razodetja funkcionira etično arbitrarno in kontingentno. Država danes s svojimi zakoni poljudno, seveda dogovorno, z uprizarjanjem demokratičnih volitev, odloča o življenju in smrti ljudi. Pri tem mislimo na regulacijo splava in evtanazije, na redefinicijo zakona in družine, na vojno proti terorizmu, na nove oblike rasizma, na kar je opozarjal Foucault, na fašizem, nacizem in leninizem, ki so produkt sekularne liberalne družbe, na zapore, razlastitve, zaradi katerih mnogi, zlasti v Afriki, ostanejo brez možnosti za preživetje itd.

Kristusovo učlovečenje spreminja samo bit oziroma strukturo naravnih religij. Bogovi naravnih religij so bili od začetka ubijalci človeka, ker so se hranili z njegovim mesom in krvjo. Temeljno razmerje med človekom in bogovi je določal strah. Med vsemi živimi bitji v naravi, ki se hranijo eno z drugim, vlada strah. Bogovi naravnih religij so bili človeku vedno nekaj zunanjega, tujega, nekaj, česar se je treba bati, saj človek nikoli ni vedel, kdaj mu bodo naklonjeni in kdaj ne, kolikšna žrtev bo potrebna, da se bodo božanske sile pomirile in človeku izkazale naklonjenost. Na podoben način je danes človeku tuj zapleten birokratski sistem držav in EU, ki si podreja od ljudi izvoljene zastopnike; še bolj je danes človeku odtujena finančna industrija, neubranljiva privatizacija itd. Vse naštetito so transformirani bogovi preminulih naravnih religij.

Nasprotno pa se Bog Jezusa Kristusa ne hrani s človekom, temveč se mu sam daje v hrano. Vendar ne tako kot živalska in rastlinska telesa, ki s tem da se z njimi hranimo, ohranjajo naše smrtno življenje. Kristusovo telo, duhovno in nesmrtno, daje nesmrtnost in večno življenje. »Toda zaradi tega je nujno, da mi sami to duhovno telo spremenimo v svoje lastno življenje. [...] Ko smo v svoji duši in v svojem telesu prežeti

z duhovno telesnostjo Bogočloveka Kristusa, si človeško v sebi gradi bogočloveško telo. [...] Sodelovanje človeka z Bogom v tem delu vesoljne ozdravitve pa mora biti postopno, svobodno in zavestno pretvarjanje mesenega življenja v sebi in zunaj sebe v duhovno življenje. [...] Kakor je bila skrajni izraz mesenega življenja naravna religija, tako mora krščanstvo v svojih osnovah predstavljati neposredno nasprotje tej religiji. Namesto kanibalizma in bratomorilskih žrtvovanj – bratska ljubezen (agápe), milost evharistije; namesto simbola življenjske moči in fizične strasti – križ, znamenje duhovne moči; [...] namesto zmago-slavja slepe narave, ki ovekoveča smrt in propad, vstajenje od mrtvih, zmago-slavje živega smisla nad mrtvo materijo, ovekovečenje človeške osebnosti s podreditvijo slepih sil človekovi razumni volji.«⁸²

V zakramentu evharistije prejemamo vseidino Kristusovo telo in se fizično, čeprav nevidno, z njim zedinjamo in postajamo udeleženci duhovno-telesne vsecelovitosti.⁸³ Kristus je večno duhovno središče vesoljnega organizma. Kristus kot dejavno načelo te edinosti se je moral spustiti v isti tok pojavov, da se je podvrgel zakonom zunanje biti in nato iz središča večnosti sebe naredil za središče zgodovine.⁸⁴ Ta proces se odvija v skrivnosti evharistije.

3 Razmerje med telesom in oznanilom

Zastoj duhovnosti in sterilnost oznanjevanja ne izhajata iz prevelike pozornosti, ki jo namenjamo telesu, ampak iz primata duhovnega nasproti telesnemu. Iz te trditve bomo izpeljali zaključno sporočilo tega besedila.

Naše oznanjevanje je zgrajeno na obrazcu, da je treba pozabljenega Boga znova priklicati na zemljo. Zato neutrudno pojasnjujemo, da so

⁸² V. S. Solovjov, prav tam, str. 100–101.

⁸³ V. S. Solovjov, prav tam, str. 121.

⁸⁴ V. S. Solovjov, prav tam, str. 89.

vse naše osebne težave in protislovja v politiki, ekonomiji in drugod samo posledica te pozabe. Po tem obrazcu snujemo homilije in predavanja. Najprej orišemo, kaj gre narobe v našem osebni, družinski in družbenopolitični življenju. V drugem delu obrazca pa pokažemo, da so vsa razmerja človekove eksistence porušena toliko bolj, kolikor manj je v ta razmerja vključen Bog, ki je harmonija sama. S tem prikazom želi oznanjevalec omehčati srca poslušalcev, da so pripravljena svoj pogled usmeriti na Boga. Zaključna naloga oznanjevalca je v uvažanju poslušalcev, kako naj se zaradi spoznanja o vzrokih in posledicah tega, kar se jim dogaja, končno odprejo milosti, ki bo vstopila vanje po molitvi, zakramentih, skupnosti in dobrih delih.

Ta oznanjevalni obrazec nikakor ni napačen, vemo pa, da ne deluje vedno. Napačen ni zato, ker omogoča vključitev in upoštevanje celotne človekove tostranske resničnosti, njene povezave s presežnim, z Bogom na eni strani, in prikaz vseh znanih oblik Božjega razodevanja in načinov, kako se nam Bog posreduje in podarja na drugi strani.

Naša oznanjevalna inovativnost ne bi smela biti usmerjena samo v boljše in nazornejše prikaze katerega od štirih elementov zgoraj predstavljenega obrazca, temveč tudi v iskanje novega obrazca. Pri tem si lahko pomagamo z analogijo med napori oznanjevanja in znanstvenimi prizadevanji. Vsa področja znanosti občasno pridejo do novih modelov. Iskanje novega modela se začne takrat, kadar novega znanstvenega odkritja ni več mogoče razložiti znotraj starega modela. Novo odkritje dobi praktičen in uporaben pomen šele, ko je integrirano v novi model. Znanost je zaradi svojega razvoja prisiljena, da sebe misli na nov način. Novo odkritje v novem modelu prerazporedi stara razmerja vseh znanih prvin modela.

Kaj je tisto, kar oznanjevalce sili, naj najdemo nov oznanjevalni model? Nemara predvsem to, da stara paradigma ne deluje več. A tu nastopi zadrega, ki je znanost ne pozna. V znanosti vsako novo kakovostno

spoznanje avtomatično postavi zahtevo po novem modelu. In do njega prej ali slej pride. V oznanjevanju pa ni možno nobeno kakovostno novo spoznanje. Razodetje je namreč eno in dokončno, tudi svet je eden in dokončen. Oznanjevalec lahko samo kopiči in odkriva pove-zave med vzroki in posledicami ter jih bolj prodorno in natančno opi-suje. A ves ta napor ostaja znotraj istega obrazca.

Znanost je naredila kakovosten preskok z uvidom, da se ključ, ki vodi do novih modelov, skriva v raziskovanju najmanjšega gradnika tega, kar je. Filozof Janez Janžekovič je pred več desetletji isti cilj opisal z usmeritvijo znanosti k odkrivanju najmanjšega delca materije. Realizacijo tega cilja v znanosti predstavlja veliki hadronski trkalnik v Cernu⁸⁵ in številni manjši pospeševalniki drugod po svetu. Eden takih je v Bazovici v Italiji, tik ob državni meji.

Po analogiji s Cernom se lahko oznanjevalec vpraša, ali je prvi gradnik oznanjevanja res nujno samo ta, ki predstavlja prvi člen prevladujočega modela oznanjevanja, namreč ugotovitev odsotnosti Boga in opis stanja duše in družbenih razmer kot posledice človekove pozabe Boga. Oznanilo, da je Beseda, ki je bila Bog, postala meso, usmerja našo pozornost na telo, toda ne na Rešnje Telo Jezusa Kristusa, temveč na naše konkretno fizično telo. Preveč razumsko želimo »reševati« in utemeljevati razloge za obstoj Boga in razlagati njegove motive za prihod na svet, namesto da bi zares dojeli, kdo smo v svoji telesni resničnosti. Šele poln eksistencialni uvid v to, kar smo, v nas prebudi potrebo, da

⁸⁵ Veliki hadronski trkalnik je kompleks pospeševalnika električno nabitih osnovnih delcev, namenjen za trkanje nasprotnih tokov (žarkov) protonov z veliko kinetično energijo. Glavni cilj je raziskovanje veljavnosti in omejitev standardnega modela, trenutno največje teoretične slike v sliki osnovnih delcev. Trkalnik je potrdil obstoj Higgsovih bozonov. Pospeševalnik leži v krožnem 3,8 m širokem tunelu, dolgem 27 km, 50–70 m pod zemljo, ki so ga zgradili med letoma 1983 in 1988 pri Ženevi. Na štirih mestih prečka mejo med Švico in Francijo, večji del leži v Franciji.

se oklenemo drugega telesa, ne samo telesa sozakonca ali telesa gorskega reševalca, pač pa telesa tistega, ki nas lahko na svojem Rešnjem Telesu prenese na breg večnosti in nas za vedno reši bolečin našega telesa, okoli katerega se vrtili prav vse, kar delamo, mislimo in občutimo.

Teologija telesa sv. Janeza Pavla II. predstavlja pomemben premik v pojmovanju človekovega telesa. Na tej viziji je mogoče izgrajevati novo oznanjevalno paradigmo. Naše telo je prvi gradnik te paradigme. Ko oznanjamo, moramo začeti pri našem telesu in mu prisluhniti, da nam razkrije, kako mu je. Beseda »moramo« kajpada velja samo za oznanjevalno paradigmo, ki začne svoj postopek v »telesu«. V drugih oznanjevalnih vzorcih je telo na nekem drugem mestu in ne na izhodiščnem. Kar je tudi prav. Saj tako kot v znanosti ne obstaja samo en integralni model, ampak jih je več, tako je mogoče tudi oznanjati na več načinov, po različnih obrazcih, ki so lahko vsi pravilni, če seveda upoštevajo celotno razodetje in celokupno človekovo tuzemsko resničnost. Toda nas ne zanima samo pravilnost oznanjevalnega obrazca, temveč njegova učinkovitost. Sv. Janez Pavel II. je v veliki apostolski vnemi, ko se je spraševal, katero točko človekove eksistence naj najprej nagovori, da bo slišan, »iznašel telo«. Na novo je odkril pomen telesa in ga potem postavil za začetni gradnik svojega oznanjevanja.

S tem svojim odkritjem je sv. Janez Pavel II. obrnil na glavo še eno klasično zaporedje, ki je v tem, da se ukvarjamo najprej z vprašanjem, »kaj oznanjati«, in nato, »kako oznanjati«. Navadno obtičimo kar pri prvi nalogi. Gradiva nam seveda nikoli ne zmanjka, kajti materije, ki jo je treba oznaniti, je vedno več, kot je priložnosti, da bi jo podali. Obstaja velikanski prepad med veliko količino materije oznanjevanja in zanimanjem ljudi zanjo. Veliko oznanjevalcev nazadnje ugotovi, da ljudi to, kar oni vedo, sploh ne zanima. Klasično zaporedje od nas zahteva dvoje: pripravo gradiva za oznanjevanje različnim kategorijam

ljudi in ustrezno metodo. Izmenjujemo induktivno in deduktivno metodo, različne oblike interakcije itd. Pri tem se največkrat ne zavedamo, da je oznanjevalec subjekt dogajanja, torej močnejši partner oznanjevanja, naslovnik pa samo objekt, šibkejša in podrejena stran oznanjevanja.

Sv. Janez Pavel II. nam je s teologijo telesa pomagal preseči klasično zaporedje. Ker je v izhodišče postavil človekovo telo, pri njem ni najprej sledilo iskanje primerne vsebine, ki bi nagovorila telo, in nato metode, po kateri bi telo oznanilo sprejelo, temveč se je razprl v skrivnosten otip telesa, občutenje drame konkretnega telesa bližnjega. Otip nikakor ni nujno fizičen in predvsem ne fizičen, ker je takšen dotik vedno redukcija tega, kako bližnji je in kako občuti stisko svojega bitja, se pravi duše in telesa, pa tudi svojega duha.

Otip se zgodi, ko oznanjevalec prestopi mejo svojega telesa, se ga do te mere osvobodi, da vstopi v duhovni in psihični prostor telesa drugega. Nekateri oznanjevalci so šli v takšen otip tako daleč, da so stisko telesa drugega prenesli nase in dobili stigme. Vendar to, o čemer govorimo, ni nekaj izrednega; to izkušnjo imajo vsi, ki so zares poročeni, saj so eno telo s svojim sozakoncem. Ko sta dva eno telo, »vesta« – duhovno, psihično in fizično –, kako je z drugim, zato znata govoriti tako, kakor je prav in kar je potrebno. Metoda in vsebina izhajata iz predhodnega otipa telesa sozakonca. Povsem enaka je izkušnja dobrih očetov in mater. Ko služita otroku, pozabljata nase, se osvobajata sebe in meja svojega telesa in postajata eno telo s telesom svojega otroka. Otrok, ki to občuti, se ju tudi fizično oklene in jima izrazi absolutno zaupanje in prav to mu omogoča, da lahko preživi in raste v vsem, kar se nanaša na njegovo tuzemsko življenje in na Boga. V tem je skrivnost učinkovitega posredovanja vere, ki se vrši v družini.

Jezus je prototip oznanjevalca, ki svojih srečanj z ljudmi nikoli ni začel z vsebinami, ki bi se nanašale na Božje kraljestvo. Kako malo od tega,

kar je vedel, je lahko povedal. Vedno je vse stavil na otip in ne najprej na nauk in moralo. Samarijanka, Marija Magdalena, Zahej, Nikodem, Matej in mnogi drugi so v njegovih očeh razbrali, da ni več pri sebi, osredotočen nase, ampak jih s svojimi očmi ne le gleda in vidi od zunaj, ampak skoraj fizično tipa njihovo izgubljenost, občutek krivde in postaja sam bolečina, ki zadeva njih same. Kako malo je bilo potem Jezusu še treba reči, da je oznanilo obrodilo sad, pogosto stoternega.

Nihče od nas ne more posnemati Jezusa; malokdo ima darove oznanjevanja, kakršne je imel sv. Janez Pavel II. Nič hudega, saj ne gre za posnemanje. Vsak oznanjevalec je nekaj povsem enkratnega, vsem oznanjevalcem pa je skupno izhodišče: človek v svoji duhovni, psihični in telesni resničnosti. Če bomo to res upoštevali, ne bomo izhajali iz opustitev in napak, ki jih ljudje delajo, iz posplošenih orisov značilnih nedoslednosti ljudi in posplošenih ocen o tem ali onem vidiku stanja v družbi in nato na vse to navezali moralne spodbude in evangeljske vsebine, ki naj bi učinkovale preventivno, pač pa bomo najprej videli človeka in se vprašali, kako mu je. Otip njegovega bitja nam bo povedal, kaj in kako naj mu oznanjamo.

To seveda ni preprosto in tudi ne vedno možno. Jezus je oznanjal individualno in takrat mu je bil otip bližnjega dostopen. Oznanjal pa tudi množicam, a tudi takrat je najprej videl njihovo duhovno in materialno uboštvo. Potem ko jih je tako globoko začutil, da so se mu zasmilili, jih je nagovoril. Poslušalci so bili po njegovih besedah najprej potolaženi, posredno pa tudi opomnjeni zaradi svojih stranpoti. V Jezusovih razčlenitvah razmer, v katerih so živeli, so našli ključ za razumevanje sebe in družbe, na osnovi česar so si lahko sami načrtali pot v prihodnost.

Že nekaj časa se v različnih razpravah o tem, zakaj danes oznanjevanje ne nagovarja ljudi, postavlja antagonizem med racionalizmom in lepoto oziroma umetnostjo. Polni smo kritik na račun teologije, ki je že-

lela posnemati znanost in je vse stavila na racionalno utemeljitev verovanja, na prikaz prigradnosti in nezadostnosti sveta, da bi v teh utemeljitvah človek našel odgovore na svoja temeljna vprašanja. V nekem obdobju smo res naivno mislili, da bodo trdni filozofski in teološki argumenti ljudi prepričali, da je evangelij zanje edina logična izbira. Sčasoma smo uvideli, da ti naporji ljudi ne približajo Bogu. Racionalistični vzorec smo začeli opuščati in mehčati in se oprijemati krščanskega eksistencializma in personalizma. V novejšem času pa smo oznanjevanje znova želeli preplesti z umetnostjo. Vladimir Solovjov takole opiše njeno moč in mesto v oznanjevanju: »Umetnost daje znamenja, anticipacije poslednjega spremenjenja. Ker človeka vznemiri v vsej njegovi bitnosti, ga naredi občutljivega za živega Boga. [...] V lepoti se zedinja božansko in človeško, nebo in zemlja, pravzaprav Božje obličje v človeku, se pravi Kristus, v katerem lahko zaslutimo obličje drugega v Bogu.«⁸⁶

Umetnik lahko s tem, kar ustvari, pokaže, kako on sam duhovno otipa telo drugega. Z umetnikovim otipom, transformiranim v umetniško stvaritev, se lahko poistovetimo in svojo dramo povežemo s tem, kar vidimo ali poslušamo, če gre za glasbo. Lepota umetnine pa hkrati kaže prek sebe, da lahko prek nje duhovno otipamo, denimo, izmučeno in darujoče Rešnje Telo Jezusa Kristusa. Umetnost ga, kot pravi Solovjov, sama s svojim obstojem, s svojo lepoto, anticipira in je znamenje zanj. In s tem človeka dvigne, da se ne razkraja skupaj s svojim onemoglim telesom.

Oznanjevalna moč in poslanstvo umetnosti in napor oznanjevalca, da pozablja nase, se osvobaja skrbi za lastno telo, da lahko vstopa v telo bližnjega, sta nekaj komplementarnega. Nobeden od teh dveh pristopov ni absoluten, enkrat je možen eden, drugič drug.

⁸⁶ V. S. Solovjov, prav tam, str. 15.

4 Meje oznanjevanja

Nobena pristna duhovna izkušnja ni enaka nobeni »znotrajsvetni« izkušnji in ni nikoli izkušnja nečesa kot nečesa, niti nekoga kot nekoga, ampak hkratnost izkušnje in ne-izkušnje, imetja in izgube, užitka in bolečine, prisotnosti in odsotnosti. Brez tega horizonta se govor o duhovnosti vulgarizira, saj obstaja nevarnost, da zapademo bodisi v psihologizacijo bodisi v fenomenologizacijo.⁸⁷ »Sicer pa vemo, da njim, ki ljubijo Boga, vse pripomore k dobremu« (Rim 8,28).

⁸⁷ Prim. dr. Alen Širca, *Brezdanji val. Geneza mističnega pesništva na Zahodu*, Ljubljana: KUD Logos, 2013, str. 14–16.

msgr. dr. Marjan Turnšek

KATEHET – OBLIČJE OBLIČJA OČETOVEGA USMILJENJA

Uvod

1 Svetopisemska vsebina pojma usmiljenje

2 Papeževa svetoletna pobuda katehetom

2.1 Svetoletni logotip predstavlja kateheta

2.2 Pogled in pot usmiljenja

Sklep

Uvod

»Jezus Kristus je obličje Očetovega usmiljenja« (*Obličje usmiljenja* (OU) 1). S to trditvijo prične sveti oče Frančišek v buli *Obličje usmiljenja* napoved in predstavitev svetega leta usmiljenja. Papež je prepričan, da je krščanska vera v besedi »usmiljenje« našla svoj »povzetek« ter postala »živa, vidna in doseglja vrhunec v Jezusu iz Nazareta«. Že evangelist Janez je izpostavil Jezusovo razodetje: kdor vidi njega, vidi Očeta (Jn 14,9). Torej je logičen tudi sklep, da »Jezus iz Nazareta s svojo besedo, s svojimi dejanji in z vso svojo osebo razodeva Božje usmiljenje« (OU 1). To preprosto pomeni, da z zrenjem, kontempliranjem Jezusovega ravnanja in premišljevanjem njegovega oznanjevanja postopoma celostno, ne le razumsko, prodiramo v vsebino Očetovega usmiljenja. Kot obličje najbolj razodeva in sporoča človeško osebo in osebnost, tako celotno Jezusovo zemeljsko življenje razodeva Božjo skrivnost na človeški način. Bolj ko ta »lik« ponotranjimo, se ga »napijemo«, bolj se po njem oblikujemo tudi sami in postanemo njegov odsev, še več, postanemo podaljšano delovanje Jezusa Kristusa v svetu danes.

In prav na ta vidik napelje svojo napoved svetega leta tudi papež: »So trenutki, ko smo še močnejše poklicani, da se zazremo v usmiljenje, da bi tudi sami postali učinkovito znamenje Očetovega delovanja. Prav zato sem naznanil izredni jubilej usmiljenja kot ugoden čas za Cerkev, da še močnejše in učinkoviteje pričuje vernikom« (UO 3). To nas nagiba k odločitvi, da tudi kateheta pogledamo pod tem vidikom. Saj je katehet kot kvalificiran predstavnik Cerkve toliko močnejše povabljen »zazreti se v usmiljenje«, da bi sam postal še učinkovitejše znamenje Očetovega delovanja svojim veroučencem, njihovim staršem in ostalim udeležencem v katehetskem procesu. Če se malo poigramo s papeževo podobo obličja, lahko katehetovo nalogo, h kateri je v tem svetem letu povabljen na poseben način, izrazimo z vabilom: »Katehet, postani obličje Obličja Očetovega usmiljenja!« Če je Kristus »Obličje Očetovega usmiljenja« in če je Cerkev skrivnostno Kristusovo telo, ki nadaljuje

njegovo poslanstvo v svetu, potem je logično, da je danes Cerkev živo »obličje« Jezusa Kristusa, ki je Obličje Očetovega usmiljenja. Obličje Cerkve pa je življenje njenih udov, med katerimi ima gotovo posebno pomembno mesto katehet. Naj torej velja vsem katehetom v tem svetem letu usmiljenja vabilo: »Postanite obličje Obličja Očetovega usmiljenja.«

Vprašanje usmiljenja, tako Božjega kot človeškega, je postalo nadvse aktualno ob izteku 20. stoletja z dvema svetovnjima vojnama in njunimi podaljšanimi posledicami ter ob prvem desetletju 21. stoletja, ko se je 11. septembra 2001 z ekstremnim terorističnim napadom na newyorški svetovni center po prepričanju papeža Frančiška pričela »tretja svetovna vojna po koščkih«. Gre za bibličnoteološko osrednjo temo, ki je bila v sholastični teologiji zadnjih stoletij praktično potisnjena na rob, papež pa jo z letom usmiljenja lansira kot osrednjo teološko temo, ki mora imeti tudi pastoralne posledice. Resnici na ljubo so to storili že trije njegovi predhodniki, kot ugotavlja Kasper: »Trije papeži iz druge polovice 20. stoletja in na začetku 21. stoletja so nam s tem določili témo usmiljenja. To v resnici ni nobena postranska téma, ampak temeljna téma Stare in Nove zaveze, temeljna téma za 21. stoletje kot odgovor na »znamenja časa« (Kasper 2012, 16).⁸⁸

⁸⁸ Kasper misli na sv. Janeza XXIII., ki je že v svojem *Duhovnem dnevniku* zapisal več premišljevanj o usmiljenju, ki je zanj »najlepše ime in najlepši nagovor za Boga, naše bednosti pa so prestol Božjega usmiljenja«; v govoru ob začetku koncila 11. 10. 1962 pa je poudaril bodočo smer Cerkve: »Pogosto jih je tudi obsodila [zmote], včasih z veliko strogostjo. Nasprotno pa bi danes nevesta Jezusa Kristusa rajši uporabila zdravilno sredstvo usmiljenja kakor dvignila orožje strogosti.« Drugi papež je sv. Janez Pavel II. s svojo drugo okrožnico *Dives in misericordia* (1980), ki je vsa posvečena temi usmiljenja; kanoniziral je tudi sv. Favstino Kowalsko, ki je bila z Božjim usmiljenjem jasno povezana, in nato še razglasil belo nedeljo za praznik Božjega usmiljenja. Tretji papež pa je Benedikt XVI., ki je še kot kardinal na začetku konklava 18. 4. 2005 povzel, da je »Jezus Kristus Božje usmiljenje v osebi«, nato pa v svojih okrožnicah poglobil to temo tako, da v socialnem nauku Cerkve ni več izhajal iz pravičnosti, ampak iz ljubezni, kar je močnejše osvetlilo temo usmiljenja.

V predavanju želimo z nekaj koraki pomagati katehetom pri svetoletnem procesu, kot si ga je zamislil papež Frančišek. Zato bomo najprej poglobili zavedanje o svetopisemsko-krščanski vsebini usmiljenja in nato ob nekaterih papeževih vidikih konkretizirali, kako jih lahko katehet uresničuje, da bi pri svojem katehetskem poslanstvu sledil papeževi spodbudi v svetem letu usmiljenja. Slednje bomo podkrepili z nekaj svetopisemskimi liki, ki predstavljajo razvojno pot zavedanja in udejanjanja usmiljenja v življenju človeka in Božjega ljudstva.

1 Svetopisemska vsebina pojma usmiljenje

Krščanski Bog je Bog usmiljenja, odzvanja iz celotne svetopisemske in krščanske tradicije. Latinska in italijanska beseda *miser cordia* nosita v sebi pomen čustva usmiljenja, predvsem do krivca; v smislu imeti srce (*cor*) za uboge (*miseri*). Tudi slovenski pojem usmiljenja je v vsakdanji rabi blizu latinskemu in ga lahko poistovetimo s sočutjem, čustveno prizadetostjo, tudi z dobrohotnostjo in prizanesljivostjo ter lahko vključuje tudi odpuščanje.⁸⁹ Hebrejski izrazi, ki so uporabljeni v Stari zavezi za usmiljenje, pa ne izražajo občutij, marveč predstavljajo konkretne drže poštenosti, lojalnosti, zvestobe, dobrote, solidarnosti, celo ljubezni, globokega materinsko angažiranega doživljanja. V Stari zavezi se »usmiljenje« pojava več kot 400-krat, a ni izraženo samo z enim pojmom. Proučimo vsebino najpogostejših besed, ki se v Stari zavezi uporabljajo za izražanje Jahvejevega usmiljenja.

⁸⁹ SSKJ opredeljuje: **usmíljenje** -a s (ī) *čustvena prizadetost, žalost ob nesreči, trpljenju koga, ki se kaže v dobrohotnem, prizanesljivem odnosu do prizadetega*: ob pogledu na zapuščenega otroka jo je obšlo usmiljenje; pokazati, vzbuditi usmiljenje; nepristno, veliko usmiljenje; usmiljenje do trpečih ljudi / iz usmiljenja narediti kaj / čutiti usmiljenje // *dobrohoten, prizanesljiv odnos do koga*: imeti, izkazovati usmiljenje; prositi usmiljenja, za usmiljenje / biti usmiljenja vreden *vzbujati usmiljenje* • ekspr. on ne pozna usmiljenja *ravna neusmiljeno, kruto*; ekspr. izkoriščajo jih brez usmiljenja *zelo*; ekspr. brez usmiljenja ga je ošteval *neprizanesljivo*; ekspr. našli so ga v usmiljenja vrednem stanju *v zelo slabem, nezadovoljivem*.

Usmiljenje Boga se v Stari zavezi najpogosteje pokaže v zvestobi v okviru zaveze in obljub. V tem kontekstu je za usmiljenje največkrat uporabljena hebrejska beseda *hesed*, ki izraža držo solidarnosti, dobrote, naklonjenosti, usmiljenja, pietete, ljubezni; je izraz vezi, ki združuje dve bitji in vključuje vero. S tem pojmom usmiljenje dobiva precej trdnější temelj kot le sočutje ali čustveni odziv; ni več le odsev nagon-ske dobrote, ki se lahko celo zmoti v izbiri svojega predmeta, ampak je zavestno hotena dobrot kot odziv na notranjo dolžnost, na zvestobo samemu sebi. V takšnem usmiljenju Jahve sicer ne prezre grehov – poseže, kaznuje, popravlja, a pri tem ne pozabi, da je Bog usmiljenja.

Dojemanje usmiljenja s tem izrazom pridobi značaj »obličja« skrivnosti Božje ljubezni. Od preroka Ozeja naprej je jasno izraženo, da je Božja ljubezen vezana na odpuščanje, na usmiljenje. Pogosto uporabljeni podobi v tem kontekstu sta »oče« in »ženin«. Prerok poskuša izraziti nedojemljiv paradoks Božje ljubezni: Bog, ki je svet, presežen, je prav zaradi tega usmiljen do Izraela, ki je grešno ljudstvo (Oz 11,1–9). In prav s katastrofalno izkušnjo greha Izrael s prerokovo pomočjo prodre v globine Božjega usmiljenja. Jahveja Izraelci doživijo kot »očeta«, ki je vedno ranljiv v svoji ljubezni do nehvaležnega »otroka«. Ali pa kot »ženina«, ki je vedno pripravljen sprejeti nezvesto »nevesto« (Oz 2,8–22). Prerok razodeva Jahveja kot solidarnega s svojim ljudstvom; začasno mu pusti okušati težo greha, da bi ga tako spodbudil h kesanju. Vendar se ta solidarnost Boga z grešnikom v polnosti razkrije v Jezusu Kristusu. On pokaže, kako daleč je pripravljen iti Bog na tej poti usmiljenja v odpuščanju.

Ra'h'amim je drugi izraz, ki se v Stari zavezi uporablja za izražanje Jahvejevega usmiljenja do izvoljenega ljudstva. Izraža nagonsko privrženost nekega bitja drugemu, ki so ga semiti najbolj prepoznali v materinskem odnosu do otroka. Ta odnos je poln nežnosti; je občutek, ki

se takoj pretvori v dejanje sočutja v nekem usodnem stanju ali odpuščanja v prizadetosti. S tem ko ta hebrejska beseda za usmiljenje vsebuje isti koren kot beseda za maternico oziroma materino notranjost, materino naročje, vključuje v svetopisemsko pojmovanje usmiljenja dimenzijo Božje materinske nežnosti. Zaradi semantične povezanosti z maternico, materino notranjostjo in materinim naročjem se samodejno vriva misel: Bog s svojim usmiljenjem preraja, na novo rodi; prerodi grešnika v pravičnega, oddaljenega v bližnjega, odtujenega v domačega in bližnjega, razdedinjenega v dediča ... Usmiljenje omogoča, da grešnik postane svetnik, »novi človek«, ki gradi »nove odnose« – ti vzpostavljajo »novo kulturo«, v kateri se udejanja »nova družba«. Bog v vsaki človeški bedi in po njej deluje s svojo materinsko nežnostjo, kar človeka tako »prerodi«, da se more tudi on pokazati kot usmiljen do bližnjih.

Brez pretiravanja lahko rečemo, da je osrednje razodetje Stare zaveze, da Jahve izkazuje usmiljenje, komur hoče (2 Mz 33,19), in da Božja nežnost premaga greh, ne da bi bila ogrožena Božja svetost: »Gospod, Gospod, usmiljen in milostljiv Bog, počasen v jezi in bogat v dobroti in zvestobi, ki ohranja dobroto tisočem, odpušča krivdo, upornost in greh, toda nikakor ne oprosti krivde, ampak obiskuje krivdo očetov na sinovih in na sinov sinovih, na tretjih in na četrtih« (2 Mz 34,6–7).

Osrednje svetopisemsko sporočilo je torej rešitev grešnikov. Ker greh vedno prinaša s seboj tudi »kazen«, se Jahve vedno bolj razodeva ne kot kaznovalec, ampak kot tisti, ki sicer mora dopustiti posledice greha, a na prvi klic tudi pomaga, kot povzema Božjo nežnost Jeremija: »Ali je Efrájim moj dragi sin ali otrok ljubljencek? Kadar koli mu zagrozim, se še in še spomnim nanj. Zato moje srce bije zanj, zagotovo se ga usmilim, govori GOSPOD« (31,20). Usmiljenje, ki ga Bog naklanja grešniku, je usmerjeno v spreobrnjenje. Grešnik pa v zavesti svoje grešnosti kliče po Božjem usmiljenju (Ps 51,3). In zlasti v modrostnih knjigah se že nahaja zrel sad tega verovanja, da je mogoče odpustiti

vsakemu grešniku (Sir 18,13). Da to za človeka ni tako preprosto, nam predstavi zgodba preroka Jona, ki sicer izvrši preroško poslanstvo, a je sam še na poti oblikovanja po Božjem usmiljenju. Ne more še dojeti, da se Jahve usmili Ninivljanov, zato sam ostaja še globoko na poti bega »izpred Gospodovega obličja«.

V Stari zavezi se usmiljenje pojavlja kot ena od Božjih značilnosti. Pre-roki govorijo: Jahve vedno odpušča, ker je Bog in ne človek. V Novi za-vezi pa je usmiljenje predstavljeno kot samo bistvo Boga. Usmiljenje je oblika ljubezni, ne pomilovanje, ki je neke vrste poniževanje, saj drugega avtomatsko postavlja nižje od sebe. Bog pa je celo postal člo-vek, meso – kar pomeni človeško pogojenost s stanjem greha –, torej je sam vstopil v človekovo situacijo, da bi jo »od znotraj« preobrazil. In to je resnično usmiljenje: postati dobesedno solidaren z drugim, prevzeti njegovo situacijo nase in jo pomagati razrešiti. Bog je v Jezusu Kristusu to storil iz ljubezni do vsakega izmed ljudi.

Jezus razodeva Očetovo usmiljenje, je njegovo obličje. Njegovo poslan-stvo je, da postane »usmiljen in zanesljiv veliki duhovnik, da bi v tem, kar se nanaša na Boga, dosegel spravo za grehe ljudstva« (Heb 2,17). Posebno Lukov evangelij od samega začetka oznanja usmiljenje Boga kot nekaj osrednjega. Njegovo usmiljenje »traja iz roda v rod« (1,50), izkazoval je »usmiljenje našim očetom« (1,72) in »po prisrčnem usmi-ljenju« njega bo vzhajajoče sonce razsvetlilo temine in smrtne sence (1,78). In ta napoved se prične v vsej polnosti uresničevati v Jezusu. Vsa njegova dejanja gredo v to smer: izbira revne, je prijatelj grešnikov in cestninarjev, sedi z njimi za mizo (znamenje skupnosti življenja), pusti grešnici, da se ga dotakne in se ob tem posveti (Lk 7,37–48). Končno Luka potrди, da je Sin človekov »namreč prišel iskat in rešit, kar je izgubljeno« (Lk 19,10). V tem evangeliju dobi Božje usmiljenje zelo oseben obraz, saj se uresničuje v odnosih s posamezniki.

Pomenljiva je tudi uporaba glagola *splaghnízomai* v sinoptičnih evan-gelijah, saj označuje Jezusova dejanja, ki poudarjajo in izpostavljajo njegovo poslanstvo, pomeni pa »biti sočutno ganjen« v najgloblji no-tranosti. V korenu nosi tudi pomene »srce, duh, nežnost, prisrčna usmiljenost« (Špelič 2002). Takšen se pokaže, kot smo videli, že Jahve v Stari zavezi, ko se vznemiri vsa njegova notranost ob pogledu na izvoljeno ljudstvo, ki je zajeto od posledic grešnosti. Jezus pa je narav-nost inkarnirano Očetovo usmiljenje, kar enkratno izrazi zgodba o »usmiljenem očetu« v Lk 15. Ko je oče zagledal sina, se mu »je zasmi-lil« (15,20). Uporabljen je gornji izraz (*èsplaghnísthe*, v latinskem pre-vodu *miser cordia motus est*) z vso široko paleto pomenskosti.

Obseg Božjega usmiljenja v Novi zavezi izredno jasno in dokončno opredelijo Pavlova besedila. Narodi slavijo Boga zaradi njegovega usmiljenja (Rim 15,9). Judje in poganski narodi so pred Bogom v tem pomenu enaki, vsi absolutno potrebujejo njegovo usmiljenje. To uče-nje pisma Rimljanom (11,30–32) pa z izredno jasnostjo povzame Pa-vel v pismu Efežanom: »Toda Bog, ki je bogat v usmiljenju, nas je za-radi velike ljubezni, s katero nas je vzljubil, čeprav smo bili zaradi pre-stopkov mrtvi, skupaj s Kristusom oživil – po milosti ste bili namreč rešeni – in z njim nas je obudil in nas posadil v nebesa v Kristusu Je-zusu. V prihajajočih vekih je hotel pokazati čezmerno bogastvo svoje milosti, v svoji dobrosrčnosti do nas v Kristusu Jezusu« (2,4–7). Božje usmiljenje je torej nekaj vseobsegajočega in za pozitiven razvoj osebne in skupne zgodovine neobhodno potrebnega. »Ključna beseda vse človeške zgodovine je torej usmiljenje« (Piva 1985, 665).

Jezus tudi v blagih, tej temeljni listini Božjega kraljestva, ne pozabi na usmiljenje: »Blagor usmiljenim, kajti usmiljenje bodo dosegli« (Mt 5,7). Vsi blagri se najprej in predvsem navezujejo na Jezusa. Jezus je edinstven zgled usmiljenja. Tudi o tem blagru ni le govoril, ampak ga je živel in ga z zgledom razodeval. Njegovo celotno življenje, še posebej trpljenje in smrt, razodeva usmiljeno Božjo ljubezen. Povsod ga je

spremljalo usmiljenje. Z usmiljenjem je spreobračal srca in jih ozdravljaj. Spomnimo se samo Marije Magdalene, ki mu je poljubljala noge in jih s solzami umila ter brisala z lasmi; spomnimo se prešuštnice, ki so jo želeli kamnati; ali slepega berača, gobavcev ... Kdor zre Jezusa, vidi tudi usmiljenega Očeta. In v tem zrenju Jezus tudi vabi k usmiljenju, saj so blagri pogoj za vstop v Božje kraljestvo: »Bodite usmiljeni, kakor je usmiljen tudi vaš Oče!« (Lk 6,36). In to sodi h klicu v popolnost, kot jo zremo po njem v Očetu (Mt 5,48). Zato bo tudi kriterij naše sodbe usmiljenje, ki smo ga Jezusu morda nevede izkazali v tistih najbolj potrebnih (Mt 25,31–46).

Bistveni svetopisemski vidiki usmiljenja:

- Zastonjskost usmiljenja. Vsako srečanje Boga in človeka se dogaja v smislu odpuščanja, miru in sprave. To je vsebina odrešitvene zgodovine. S strani grešnika se ne zahteva nič drugega, kot da verjame tej Božji naklonjenosti, ki se mu bliža, da bi se ga usmilila; da jo preprosto zastonjsko sprejme.
- Naslednji bistveni vidik usmiljenja je, da ga podarja Bog sam. Usmiljenje razodeva Božjo notranjost (Rim 11,30–32). Usmiljenje ni oblika dobrohotnosti, ki bi jo Bog lahko vsak trenutek umaknil, marveč vsebuje bistveno in večno ljubezen, ki je Bog sam. Je lastno obličje Božje »agape«; torej večnostna drža, ki jo ima Bog v odnosu do svojih stvari.
- Takšno usmiljenje razodeva »sestopajočega« Boga, ki je sposoben nepredstavljivega ponižanja. Boga, ki je sposoben postati podoben svoji stvari, sprejeti bivanje na njen način, da bi jo lahko rešil. Jezus se predstavi kot iz srca ponižen služabnik. Božje usmiljenje, ki se kaže po osebi Jezusa Kristusa, ni nikoli arogantno, se ne povzdiguje nad ljudi, čeprav ostaja tudi presežno v svojem sestopanju k človeku.
- To je usmiljenje, ki izbriše greh. Prvi učinek usmiljenja je odpuščanje in dvig grešnika iz njegovega usmiljenja vrednega stanja. V ra-

zodetju nikoli ne naletimo na ločevanje med temo greha in odpuščajočega Božjega usmiljenja, zato ni krščanska interpretacija človekovega stanja in zgodovinske situacije nikoli pesimistična. Kljub temu ni idealistično-optimistična, saj Bog vedno deluje tako, da njegovo usmiljenje poteka najprej po vznemirjanju grešnikov, ki jim pokvari njihov navidezni mir. S tem v njih prebudi občutljivost za potrebnost usmiljenja. Grešnik mora tako najprej prepoznati in priznati greh, ga zavreči in se usmeriti v zahvaljevanje Očetu usmiljenja, da se mu je približal.

Tako se usmiljenje v svetopisemskem razodevanju pokaže kot prva in zadnja beseda vere. Po veri se človeku odpre nova perspektiva v njegovih konkretnih situacijah. Dobro in slabo v njegovem življenju postane bolj sprejemljivo; ob trdoti življenja odkrije tudi usmiljenje. Trpkosti mu celo pomagajo dokopati se do Božjega usmiljenja; doživi jih kot del Božjega posredovanja, saj se marsikdo brez njih ne bi usmeril v Božje usmiljenje. Vernik si tako upa dojemati dogodke sveta v govorici usmiljenja. Ima izjemno možnost, da osvetli trdoto stvarnosti z lučjo zagotovljenega usmiljenja in s tem pristaja na razviden princip moralnega življenja.

Glede na svetopisemsko razumevanje usmiljenja se na katehetu, ki želi biti obličje Obličja Očetovega usmiljenja, v katehetskem procesu zrcali:

- značaj »obličja« Božje ljubezni, dobrote (*hesed*);
- nagonska materinska privrženost katehizirancu in staršem (*ra'h'amim*);
- odnos nežnosti v dejanjih sočutja;
- dimenzija Božje materinske nežnosti, ki »na novo rodi«;
- potekanje so-reševanje grešnika;
- sočutna ganjenost v najgloblji notranjosti (*splaghnízomai*);
- po njem postane ključna beseda katehizirančeve osebne zgodovine usmiljenje.

2 Papeževa svetoletna pobuda katehetom

Prenesimo nekaj papeževih uvidov iz njegove bule *Obličje usmiljenja* na kateheta in njegovo vlogo v procesu učlovečevanja Božjega usmiljenja v udeležencih katehetskega dogajanja.

»So trenutki, ko smo še močnejše poklicani, da se zazremo v usmiljenje, da bi tudi sami postali učinkovito znamenje Očetovega delovanja« (OU 3). Sveto leto usmiljenja je prav gotovo močan čas tudi za kateheta. Papež vabi v zrenje (kontempliranje) Božjega usmiljenja z namenom, da bi tudi sami postali »učinkovito znamenje« tega dejavnega Očetovega usmiljenega. Papež uporabi zakramentološki besednjak, saj je učinkovitost znamenja eno izmed temeljnih zakramentalnih dejstev, ki razodeva, da Kristus sam deluje po vidnih, zgodovinskih dogajanjih v okviru občestva Cerkve (*ex opere operato*). Iz tega izhaja, da moremo kateheta zagledati kot »obličje« Obličja Očetovega usmiljenja, ki je učlovečeni Božji Sin, Jezus Kristus. Premislimo duhovno dinamiko, ki nam jo ponuja ta prilagoditev papeževega poimenovanja Kristusa v letu usmiljenja.

V usmiljenju se Bog razodeva kot osebno bitje, ki je, biva na način odnosa med očetom in sinom. Občestveno življenje, ki je njegovo bistvo, podarja v osebnem odnosu tudi človeku. Osebno življenje je vedno v tem, da v svoje življenje vključuje življenje druge osebe in da v življenje druge osebe vključuje svoje življenje. Oče in Sin sta, kar sta, ker si to medsebojno omogočata. Očeta ni brez Sina in Sina ni brez Očeta; in prav to »pretakanje« življenja je Sveti Duh kot tretja Božja oseba. Božje življenje se razodeva v tem, da tri Osebe živijo ena v drugi in ne vsaka zase poleg druge. Jezus pri zadnji večerji v molitvi mojstrsko spregovori o tej enosti z Očetom, v katero so vključeni tudi učenci: »Toda ne prosim samo za té, ampak tudi za tiste, ki bodo po njihovi besedi verovali vame: da bi bili vsi eno, kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bi bili tudi oni v naju, da bo svet veroval, da si me ti poslal. In jaz sem jim dal veličastvo, ki si ga dal meni, da bi bili eno, kakor sva

midva eno: jaz v njih in ti v meni, da bi bili popolnoma eno« (Jn 17,20–23).

V tej molitvi Jezus ne zapira kroga ljubezni v krogotok znotraj Svete Trojice, ampak vanj vključuje človeka, vse ljudi. Božje usmiljenje se uresničuje prav v tem, da je po Kristusu v Božje življenje vključen človek, in to po skupnosti Cerkve, ki je Njegovo skrivnostno telo. To se odločujoče zgodi v zakramentu svetega krsta, in sicer kot odpuščanje, ki se nadaljuje tudi v zakramentu sprave, in kot vključitev v Božje življenje, ki se razširja še na druge nezakramentalne načine. V grehu, v ločenosti od skupnosti z Bogom in od občestva Cerkve nas nekdo poišče in vključi nazaj v Božjo skupnost, da bi zaživali Božje življenje in tako pokazali svetu, kako se človek samo v skupnosti uresničuje po Božji zamisli, ki je po stvarjenju vtkana v vsako človeško naravo kot Božjo podobo. Pomenljivo je tudi, kako Pavel kot razlog svoje nenehne zahvale Bogu za Korinčane (1 Kor 1,4) navaja, da se zanje zahvaljuje, ker so v Kristusu »v vsem obogateli, v vsaki besedi in vsakem spoznanju« (1,5), tako da ne pogrešajo »nobenega daru milosti« (1,7), in za obljubo zvestobe, da jih bo On »tudi do konca utrdil«, da bodo »brez krivde na dan našega Gospoda Jezusa Kristusa« (1,8). Glavni poudarek zahvale pa je poklic v občestvo (*koinōnia*): »Zvest je Bog, ki vas je poklical v občestvo s svojim Sinom Jezusom Kristusom, našim Gospodom« (1,9). »Apostol poudari, da je Bog zvest (*pistos* – zanesljiv, verodostojen, trden), kar je ena temeljnih lastnosti bibličnega Boga (prim. 5 Mz 7,9; 32,4; Iz 49,7; Ps 145,13). Zato bo Bog v njihovem življenju izpolnil to, kar je obljubil (1 Tes 5,24; 2 Tes 3,3), ter ji v preizkušnjah ne bo zapustil (10,13). Ta njegova zvestoba se kaže najprej v tem, da jih je poklical v občestvo (*koinōnia*) s svojim Sinom. V to občestvo, ki pomeni živ, življenjski, dejaven odnos s Sinom, so že stopili s krstom in ga živijo v evharističnem obedu (10,16–17)« (Matjaž 2015, 33). Poudarek ni na lastni uresničitvi, ampak na življenju v živem in dejavnem odnosu s Kristusom in brati in sestrmi v Kristusovem skrivnostnem

telesu. To življenje ne prihaja iz nas, ampak nam je kot milost podarjeno; Kristus živi v nas (Gal 2,20). Živimo torej podarjeno Božje življenje, ki se v nas in po nas kot občestvu trajno inkarnira; človeka resnično udejanjajoče življenje je cerkvenostno življenje, kar je »vesoljni zakrament odrešenja« (LG (C) 48). Tega ne dosežemo v lastni moči z uresničevanjem programov, še manj z individualnimi asketičnimi vajami ali drugimi solističnimi poskusi, ki nas izčrpajo, da nazadnje ugotovimo sodobno bolezen izgorelosti in nepopolnosti, po kateri težimo. Popolnost v duhovnem smislu ni nekaj, kar dosežemo sami, ampak je Božje življenje, ki smo ga prejeli v dar in se je izrazilo v našem vsakdanjem življenju.

Ko ob kristjanu – katehetu bližnji (veroučenci, njihovi starši, pastoralni sodelavci) doživijo, da v njem živi in deluje Bog Oče in ga tako prepoznajo kot Božjega sina ali hčer, takrat doživijo tudi sami Božji klic, povabilo v to skupnost življenja. In usmiljenje, ta materinska Božja nežnost življenja, se more pričeti uresničevati po tem živem pričevanju. Prav to je temeljni odgovor na nenehno aktualno vprašanje, kako naj se katehet odziva na konkretne situacije, ki jih doživlja pri delu. Sveto leto usmiljenja kateheta vabi k takšni svetopisemski drži usmiljenja v odnosu do otrok, ki jih ni pri nedeljski sveti maši, do staršev, ki otroke le »pripeljejo«, do tistih, ki ne izpolnjujejo vseh kriterijev, ki smo jih postavili, pa tudi do tistih, ki so se že povsem oddaljili ...

»Božje usmiljenje ni nekaj umišljenega, ampak je oprijemljiva resničnost, s katero razodeva svojo ljubezen, ki je kakor očetova ali materina, ko sta iz globine srca ganjena ob svojem otroku« (OU 6). To pomeni, da katehet ne dopusti, da bi iz njega privrela jeza ali prizadetost: »Kako da vendar že ne ...« Mati se sprašuje, zakaj se njenemu otroku to dogaja, in se z vsemi močmi trudi vstopiti v doživljanje otroka, da bi mu lahko pomagala. Gotovo preizkušeno neučinkovito sredstvo so »pridige« otrokom ali staršem, še bolj zastraševanje ali očitiranje. Jezus se je »učlovečil« v človeškem življenju, ki so ga zaznamovale posledice

greha. Vstopil je v situacijo grešnega človeka, se praktično poistovetil z njim, da bi ga morda lahko pritegnil v svoj odnos z Očetom. In prav to je naloga kateheta ali drugega pastoralnega delavca. Bolj kot iskanje odgovora, kako bomo dosegli, da bodo otroci in starši izpolnjevali svoje od nas določene dolžnosti ali obveznosti, se moramo pastoralni sodelavci pogovarjati in tudi v pogovor z Bogom vnašati vprašanje, kako naj jih pomagamo pritegniti v župnijsko občestvo Cerkve. To ne pomeni, kako jih bomo vključili v svoje pastoralne programe, da bomo učinkovitejši, ampak kako bomo omogočili, da bo Kristusovo odrešenje moglo pričeti rodovitno delovati v njihovih razmerah. Katehet je ena izmed možnih »vstopnih točk«, da more Božje usmiljenje kot »nežna Božja materinska notranjost« (*ra'h'amim*) te ljudi ponovno preroditi v žive Božje otroke. Opisano je mogoče samo po osebnem odnosu med katehetom in njimi, saj je Cerkev prednostno v medosebnih odnosih in šele nato v strukturah.

Iz življenjske situacije narediti zgodovino odrešenja: »Usmiljenje naredi iz Božje zgodovine z Izraelom zgodovino odrešenja« (UO 7). Iz litanijskega psalma 136 z refrenom »vekomaj traja njegovo usmiljenje (dobrota, ljubezen)« se lahko naučimo, kako Bog dà dogodkom življenja, kakršnim so, s svojim dejavnim in usmiljenim vstopom vanje odrešensko vrednost. V to veličastno dogajanje je katehet vključen v prvi osebi. Tudi v te osebe, ki so včasih osebno zelo težke – in prav zato –, želi Bog vstopiti odrešensko. Ne katehet, ampak Jezus Kristus more te situacije »od znotraj« spremeniti, katehetovo usmiljeno držo do njih pa uporabi kot pot do njihovih src.

Katehet ne prizna poraza: »V prilikah, ki so posvečene usmiljenju, Jezus razodeva, da je Božja narava kakor narava očeta. Ne prizna poraza, dokler s sočutjem in usmiljenjem ne izniči greha in ne premaga zavračanja« (UO 9). Katehet je »obličje« te Božje očetovske drže, ki ne prizna poraza. To je zanj resnični izziv. Najprej mora sam verovati, da dobi s poslanstvom (*missio canonica*) potrebno milost, da zmore tudi

takšno držo; da nikoli ne podleže skušnjavi »zdaj je pa dovolj«. Nato pa preprosto je – vedno pripravljen, da nadaljuje pot tam, kjer jo je drugi prekinil, ker zna prepoznavati, kar je dobrega v vsakem človeku. Odpuščanje žalitev je najočitnejši izraz usmiljene ljubezni in za kristjana ni stvar izbire; prav zato je »orodje, izročeno našim krhkim rokam, da bi z njim dosegli vedrino srca« (UO 9).

Katehet je »orodje odpuščanja«. Na katehetski način lahko na kateheta prenesemo tudi naslednje papeževe ugotovitve: »Vendar pa to (prepoznavanje dobrega v drugih) še ne zadošča, da bi izrazili usmiljenje. Jezus zahteva, da tudi odpustimo in darujemo; da smo orodja odpuščanja, ker smo ga mi že prej prejeli od Boga; da smo velikodušni do vseh, vedoč, da tudi Bog velikodušno deli svojo naklonjenost vsem nam« (UO 14). To nas navaja na drzno misel, da lahko svojo vlogo najbolj uspešno opravimo prav v najtežjih primerih, ko celo sami doživimo zavrnitve, očitke, lažne napade ... Takrat smo na najboljši poti, da postanemo najresničnejše obličje Obličja Očetovega usmiljenja, ki je to doživljal prav do svojega zemeljskega konca in vendar sklenil življenje s čutenjem v srcu, ki so ga razodevale besede na ustnicah: »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo!« (Lk 23,34).

Pravičnost je prvi korak usmiljenja: »Ne bo brez koristi, če spomnimo na odnos med pravičnostjo in usmiljenjem. To nista dva med seboj nasprotujoča si pojma, ampak dve razsežnosti ene in iste resničnosti, ki se postopno razvija, dokler ne doseže svojega vrhunca v popolni ljubezni« (UO 20). Jezus ne dojema pravičnosti kot golo izpolnjevanje postave (Mt 9,13 – usmiljenja hočem in ne daritve), ampak kot prizadevanje, da bi grešnik dojel dar Božjega usmiljenja, ki je namenjen njemu. To je temeljna pravičnost: grešnik ima do tega pravico, ker je ljubljena Božja ustvarjenina ali celo ljubljeni Božji otrok (če je krščen). Ta Jezusova drža ni razvrednotila postave, ampak ji je dala pravi smisel. Tako tudi takšna drža kateheta ne razveljavlja pravil in dogovorov,

ampak jim daje pravi pomen. Kot je tudi Pavel po dokončni spreobrnitvi dojel: »Zato smo tudi mi začeli verovati v Kristusa Jezusa, da bi bili opravičeni po veri v Kristusa in ne po delih postave« (Gal 2,16). Pastoralna določila in pravila ter katehetske norme imajo svoj pomen, samo če privedejo do Kristusa, saj je le odnos z njim v Cerkvi odrešenjski. Zato se katehet nikoli ne zaustavi zgolj pri pravilih in njihovem izpolnjevanju ali kršenju. Nikoli ne pozabi, da »je stalna zahteva zgolj po pravičnosti pripeljala do pozabe, da je ta šele prvi korak, sicer potreben in neizogiben, vendar mora Cerkev stopiti dalje, da bo dosegla višji in pomembnejši cilj« (UO 10). Takšna vizija utrjuje spoznanje, da usmiljenje ne nasprotuje pravičnosti, ampak kot druga plat »medalje« ljubezni daje »grešniku« v katehetskem procesu vedno znova še eno priložnost in prav v tem zrcali podobnost Bogu (UO 21).

2.1 Svetoletni logotip predstavlja kateheta

Avtor svetoletnega logotipa, slovenski umetnik p. Marko I. Rupnik, je vanj vdelal dva starokrščanska simbola: vstalega Kristusa, ki se s smrtjo spušča v »šeol« (predpekel), da bi tam našel zablodela Adama in Evo (človeka), ali še bolje, ki se iz njega z njima že dviga; in simbol dobrega pastirja, ki si najdeno zablodelo ovco (človeka), namesto da bi ji zlomil nogo, naloži na lastna ramena in jo nosi k Očetu. Svetoletni simbol predstavi belega Vstalega, ki se iz šeola dviga z Adamom na ramenih.

Katehet, ki želi biti obličje Obličja Očetovega usmiljenja, se more zlahka prepoznati v tej figuri. Biti s Kristusom na poti iskanja »zablodelih« vse do predprostorov pekla (pekel ni nekje daleč, pod zemljo, temveč stanje ljudi »med nami«, zato tako trpko doživljamo tudi njegov »predprostor«, ki je tudi stanje ljudi – a te je še mogoče rešiti; iz pekla namreč ni več povratka), pa nikakor ne more biti lahkotna »par time« zaposlitev. Katehetsko delo vključuje tako mukotržno iskanje kakor najdenje, pa tudi nalaganje na ramena in težavno nošenje nazaj

k Očetu. Šele tam se prične veselje in gostija, kakor nam je Jezus sporočil v prilikah, ki nam jih posreduje Luka (Lk 15).

Še ena podrobnost s svetoletnega logotipa nam lahko pomaga bolje dojeti katehetovo vlogo. Kristus in Adam imata eno oko skupno. Bog je z učlovečenjem pričel gledati na človeški način, da bi omogočil Adamu, ko se mu bo popolnoma prepustil, da bo sposoben sebe, druge, dogodke in sploh vse gledati z Božjim pogledom. Tako se katehet kot prvi prepozna, kako tam »za Kristusovim vratom« lovi Jezusov pogled na veroučence, njihove starše, stare starše, pa tudi na sodelavce ... To je mogoče. Tudi na tiste, nad katerimi že obupuje. In ta pogled je sposoben zrenja onkraj vidnih danosti, saj gre za pogled usmiljene ljubezni, ki ne opazi le, kaj vse je narobe, ampak še bolj, kako Očetova ljubezen koprni po bližini tega svojega otroka. V katehetov opis nalog pa spada tudi konkretna pomoč v procesu poenotenja pogledov veroučencev in njihovih staršev s Kristusovim pogledom. Pri vsakem katehetskem srečanju se lahko zgodi nekaj tega »prelivanja« pogledov.

2.2 Pogled in pot usmiljenja

Skupni pogled Boga in človeka nastaja in se oblikuje v dolgem procesu in ni nikoli končan. Je dar, a tudi sad človekovega truda. Sveto pismo postopno prikazuje pot nastajanja tega pogleda. Tvegajmo določiti samo nekaj korakov, ki jih je treba prehoditi na tej poti. Najprej jih mora prehoditi katehet sam, nato pa po stopnjah pomagati tudi tistim, ki so mu zaupani, da bi sami prišli do tega človeško-božjega pogleda. Ta proces je Bog naprej napovedal, nato pa ga v zgodovini uresničuje.

Napoved

Po človekovem izpadu iz ljubezenskega kroga Svete Trojice je ljubeči Oče takoj napovedal, da se ne predaja, temveč se bo boril za svoje otroke: »Sovraštvo bom naredil med teboj in ženo ter med tvojim zarodom in njenim zarodom. On bo prežal na tvojo glavo, ti pa boš pre-

žala na njegovo peto« (1 Mz 3,15). In kot prvi dokaz zasledimo usmiljeno držo Jahveja do Kajna po bratomoru, ko je ta poln strahu: »GOSPOD pa mu je odgovoril: »Ne tako; kdor koli ubije Kajna, bo sedemkrat maščevan.« In GOSPOD je dal Kajnu znamenje, da ga nihče, ki bi ga našel, ne bi ubil. Kajn je odšel izpred GOSPODOVEGA obličja in se naselil v deželi Nod, vzhodno od Edena« (1 Mz 4,15–16). Kajn je bil še povsem duhovno »slep« in še zdaleč ni bil sposoben Božjega pogleda. A Jahve ga prične postopno vzgajati zanj, zato tudi da jasno »znamenje« drugim ljudem, da tudi Kajn pripada njemu, čeprav ravna proti njegovemu načrtu.

Prvi obrisi

Abraham že ima nekaj tega pogleda. Naslednjo točko v razvoju Božjega pogleda na dogajanje lahko prepoznamo v Abrahamu, ko »baranta« z Jahvejem za prebivalce Sodome in Gomore (1 Mz 18,16 sl.). Pomembno je prepoznati paradigmatičnost pripovedi; gre za mesti, ki sta kot taki simbol samega zla. V na videz zaobrnjeni vlogi Abraham »uči« Boga usmiljenja. Kar dokazuje, da je človeštvo v Abrahamu že močno napredovalo v privzemanju Božjega pogleda na stvari in dogodke. Vendar Abrahamu še veliko manjka, saj moremo neke v ozadju odkriti tudi njegov lastni interes glede nečaka Lota in njegove družine. A tudi v sami vsebini usmiljenja in vključujoče pravičnosti še ni povsem prečistil svojih spoznanj, zato se zaustavi pri desetih pravičnih. Vendar gre Božja katehetika naprej in pri prerokih že odkrijemo, da bi zadoščal en sam pravični v mestu (Jer 5,1), da bi bilo mesto, torej prebivalci mesta, rešeno. In kmalu dobi ta edini pravični v mestu podobo trpečega Gospodovega služabnika (Iz 52–53).⁹⁰ Velikokrat je katehet edini »pravični« v vsakodnevem krogu ljudi veroučenca. Družina s sorodstvom in šolskim okoljem je lahko veri dejansko nasprotna.

Težavnost pridobivanja tega pogleda: pogled preroka Jona. Kako trdovratno sta v človekovo zavest zasidrana sovraštvo in logika »zob za

⁹⁰ Več o tem vidiku Abrahamove zgodbe glej Turnšek 2005, 56–63.

zob« in »glavo za glavo« (v resnici pa se pri povračilu raje ravnamo po pravilu »še malo več«, tako, za vsak primer, da bo »šola« bolj učinkovala), je razvidno iz Jonove zgodbe. Jona je poklicani prerok, ki pa zbeži »izpred Gospoda«, ker ne more sprejeti Božjega usmiljenja do Ninivljanov, ki so Izraelovi smrtni sovražniki. Raje zbeži, se skrije in se pusti vreči v morje, kot da bi svoje poglede uravnal po Jahvejevih. A kljub temu deluje kot prerok, kajti to je Božje delovanje v njem in ne njegovo, človeško prizadevanje. Tako »mimogrede« spreobrne mornarje na ladji, ki na koncu darujejo Jonovemu Bogu in ne več svojim. Prav tako, čeprav noče, pomaga Ninivljanom k spreobrnjenju, čeprav jim jasno pove, da bo njihovo mesto pokončano. Ko se to ne zgodi, je v dno duše prizadet in si v zameri Bogu želi umreti. A Bog nadaljuje svojo praktično »katehezo« z grmom kloščevca in črvom. Nato pa besedilo pusti Jona tam na soncu, naj premišljuje o vsem, kar se je zgodilo. Besedilo je izziv za kateheta, ki se znajde v bolj ali manj podobni situaciji pri svojem služenju. Tudi Jona se še ni očistil lastnih, ozkih interesov, zato tako težko sprejme Božje usmiljenje do ljudi, ki jih je ustvaril in jih ljubi, ne glede na njihovo ravnanje.⁹¹

Z vztrajnim duhovnim bojem je uspeh zagotovljen: pogled egiptovskega Jožefa. Tu in tam pa Sveto pismo pokaže svetlo izjemo, ki posveti na Božjo vzgojno in katehetsko pot, da bi kot »svetilnik« označevala pot in bi ji lahko sledil vsak, ki si to resnično želi. Nedvomno je takšna tip-ska figura egiptovski Jožef (1 Mz 37,39–45). Človeško gledano bi bil lahko upravičeno užaljen in prizadet ob vsem, kar so mu storili bratje in pozneje še drugi v Egiptu. Njegovo trpljenje je bilo posledica ljubosumja (bratje) in prizadetosti ter jeze ob zavrnitvi (Putifarjeva žena). A njegove reakcije sledijo svetopisemskemu razodevanju Jahveja, ki se pokaže živ in dejaven prav v tistih situacijah, ko so Izraelci najbolj stiskani in preganjani, ko se znajdejo v brezizhodnih situacijah. S potrebnimi preizkušnjami Jožef brate, ki prej pravzaprav niso bili bratje, ker

⁹¹ Več o tem vidiku Jonove zgodbe glej Turnšek 2005, 44–49.

tudi sinovi niso bili (kdor ne spoštuje očetovih otrok kot brate in sestre, ne spoštuje niti očeta, ga zanika in s tem izgubi svoje sinovstvo), preizkuša, da spozna, ali so že dozoreli, ali spet spoštujejo očeta in zato tudi brate. Ne gre mu za maščevanje, za krvno osveto, ampak z Božjim pogledom prepozna dogodka svojega življenja. Prepozna, da je Bog zlo bratov uporabil vsem v dobro: »Toda zdaj se nikar ne žalostite in si ne očitajte, da ste me prodali sem! Kajti Bog me je poslal pred vami, da vas ohrani pri življenju. Že dve leti vlada lakota v notranjosti dežele in bo še pet let, ko ne bodo ne orali ne želi. Zato me je Bog poslal pred vami, da vam zagotovi ostanek v deželi, da vas ohrani pri življenju za veliko rešitev. Tako me torej niste vi poslali sem, temveč Bog, ki me je postavil faraonu za očeta in za gospodarja vsej njegovi hiši ter za vladarja vse egiptovske dežele« (1 Mz 45,5–8).

V takšno dogajanje je poslan tudi vsak katehet. Kot egiptovski Jožef si prizadeva, da odkriva in ohranja Kristusov pogled na veroučence, njihove družine ter druge, ki so udeleženi v župnijskem življenju. Seveda si ne smemo naivno predstavljati, da je Jožef povsem flegmatično prenašal vse nemirno dogajanje, ampak je tudi sam počasi zorel v procesu pridobivanja Božjega vpogleda v lastno življenjsko situacijo in tudi situacijo, v kateri so bili drugi. V raznovrstnih »ječah«, kamor so ga vrgli, je imel dovolj časa, da je lahko molil in v zatekanju k Bogu iskal pravilne odgovore in tudi ravnanja. Celo sanje so mu pomagale. Katehet si mora upati sanjati Božje sanje.

Stabilnost pogleda: pogled Janeza Krstnika. Zadnja starozavezna stopnja razvoja tega skupnega človeško-božjega pogleda je Janez Krstnik. Ni izkoristil idealne priložnosti, da bi učence in druge ljudi potegnil za seboj in z njihovo pripadnostjo poskusil nekaj iztržiti zase. Že je videl Luč – Kristusa, ki se ga je dotaknil in ga razsvetlil že v materinem telesu. Tej Luči je ostal zvest, ni hotel biti on luč, ampak je o Luči pričeval. Ne učencev, ne ljudi ni zadrževal pri sebi, temveč jih pošiljal h Kristusu. Zase pa je priznaval, da ni vreden, da bi Jezusu odvezal sandale

na nogah (Lk 3,16; Mr 1,7), zato je njegova naloga, da se pred Kristusom manjša, Kristus pa z njegovo pomočjo raste v očeh drugih (Jn 3,30). V nekem trenutku v ječi celo podvomi v Jezusa oziroma v svoje pravilno prepoznavanje, a se neposredno obrne Nanj in skušnjava premaga. Janez Krstnik je že precej izčiščena podoba novozaveznega kateheta, čeprav ga tu in tam spremlja še nekaj starozavezne trdote. Zato pa se zna umikati Njemu, ki je bil pred njim, čeprav prihaja za njim. Tudi v dvomu in skušnjavi modro ravna.

Točka prihoda: pogled Jezusa Kristusa. Razvidno je, da so vsi ti svetopisemski primeri le faze na poti do učlovečenega Očetovega usmiljenega pogleda na vse, kar je ustvaril, in še posebej na človeka, ki ga je ustvaril po svoji podobi in podobnosti ter si takšnega želi videti v zemeljski zgodovini, skozi katero naj bi dozorel za večno nebeško zgodovino. Temu Jezusovemu pogledu moremo slediti od tistega prvega zrelega izraza, ko je kot dvanajstletni v Jeruzalemu prvič usmeril pogled Marije in Jožefa v novo smer: »Kako da sta me iskala? Mar nista vedela, da moram biti v tem, kar je mojega Očeta?« (Lk 2,49). Nato nas skozi celotno javno delovanje tako z besedami kot dejanji uči »gledati«. Vse do tistega najbolj pretresljivega Očetovega pogleda na njegove ubijalce, ki ga prepoznamo v ljubeči skrbi zanje in njihovo večnost, ki zasije iz njegove besede pri križanju: »Oče, odpusti jim, saj ne vedo, kaj delajo!« (Lk 23,34).

Vsak katehet naj bo trajno zazrt v Jezusovo zemeljsko življenje in v njem išče odgovore na konkretne situacije, v katerih se nahaja. S pomočjo Kristusovega Svetega Duha bo zmozel gledati s »Kristusovim očesom« oziroma združiti svoj pogled z Njegovim pogledom, kakor nam simbolno predstavlja logotip svetega leta usmiljenja.

Sklep

Svetopisemski pojem usmiljenja je pravzaprav paleta Božjih drž do človeka, ki je pred njim vedno grešnik, kar Boga ne nagiba k odklonilni drži, temveč še bolj spodbudi njegovo materinsko ljubečo, nežno skrb: kako človeku pomagati, da se bo svobodno odločil za »življenje« in ne za »smrt«. Celotno svetopisemsko zgodovino lahko »beremo« v luči te nenehne in neomajne Božje skrbi za svoje otroke, ki si jih želi dokončno obdariti z nebeško slavo pri sebi v večnosti.

Celotno katehetovo delo moremo prepoznati kot eno izmed »orodij« pri tem procesu, ki – kot kažejo izkušnje – nikakor ni preprost in enostaven, ampak gre tudi po bridki in trpki poti, na kateri nam lahko hitro omaga korak. Zato je katehet najprej prvi, ki se sam pusti »katehizirati« velikemu Katehetu; je prvi, ki se sam pusti obliti Očetovemu usmiljenju po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu sredi občestva Cerkve. V svetem letu usmiljenja bo prvi stopil skozi »sveta vrata« in se pogošteje kot sicer postavil v vrsto pred spovednico. In skozi to izkušnjo bo sam še bolj postajal »obličje« Kristusa, ki je v svojem zemeljskem ravnanju Obličje Očetovega usmiljenja.

Reference

Frančišek, papež. 2015. *Obličje usmiljenja = Misericordiae vultus*: bula o napovedi izrednega svetega leta. Cerkevni dokumenti. Nova serija; 23. Ljubljana: Družina.

Kasper, Walter. 2012. *Usmiljenje: Temeljni pojem evangelija – ključ krščanskega življenja*. Ljubljana: Marijina kongregacija.

Matjaž, Maksimilijan. 2015. *Klic v novo življenje: prevod in komentar Pavlovega prvega pisma Korinčanom*. Ljubljana: Teološka fakulteta (Znanstvena knjižnica Teološke fakultete 45).

Piva, Pompeo. 1985.⁶ *Misericordia*. V: Leandro Rossi in Ambrogio Valsecchi in dr. *Dizionario enciclopedico di teologia morale*. Cinisello Balsamo: Edizioni Paoline.

Špelič, Miran (pripravil). 2002. *Grško-slovenski slovar Nove zaveze*. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.

Turnšek, Marjan. 2006. *To troje*. Maribor: Slomškova založba.

br. Enzo Biemmi

Evangelij družine

***Družinska kateheza in kateheza v družini:
težave, izzivi, predlogi***

Uvod

1 Vera danes. Je krščanstvo v krizi?

2 Evangelij veselja

2.1 Evangelij veselja

2.2 Misijonarsko spreobrnjenje

2.3 Prvo oznanilo

2.4 Naše osebno spreobrnjenje

3 Evangeljski predlog družinam

3.1 Drugo oznanilo

3.2 Kerigma v različnih življenjskih obdobjih

3.3 Nekatere pastoralne posledice

4 Spremljanje družine v težavah

5 Evangelij Svete družine iz Nazareta

Uvod

Prosili so me, naj z vami razmišljam o vsebini, ki ni lahka: kako živeti evangelij v svoji lastni družini, kako ga oznanjati današnjim družinam. Družina doživlja temeljne preobrazbe tako s kulturnega kot verskega vidika. Zdi se, da postaja v Evropi model tradicionalne družine, ki temelji na odnosu med enim moškim in eno žensko v klasično priznanem odnosu, tako na cerkvenem kot na družbenem področju ena izmed mnogih oblik skupnega družinskega življenja, ki nimajo več tradicionalnih značajskih potez. Tudi krščanske družine so v težavah, mnoge so zaznamovane s težko izkušnjo propadlega zakona. Med mladimi generacijami kristjanov je kar nekaj takih, ki zavestno izberejo izvenzakonski način skupnega življenja. Izvenzakonske skupnosti v evropskem prostoru večinoma presegajo število civilnih ali cerkvenih porok. V Veroni, škofiji, ki ji pripadam in je v večini katoliška, je 75 % zakonov v očeh Cerkve »nepravilnih«: izvenzakonske skupnosti, civilni zakoni, ločeni ali razporečeni in na novo poročeni, večinoma z otroki iz novega zakona. Mnogi izmed naštetih sami sebe še vedno imenujejo verniki, a pogosto trpijo zaradi občutka izolacije iz cerkvene skupnosti.

Mislim, da so razmere pri vas podobne opisanim oziroma tem, v katerih živijo in jih izkušajo katehisti v Italiji, ki ugotavljajo, kako težko je vero živeti v družini ter jo posredovati svojim otrokom. Veliko katehistov in katehistinj opaža, kako se njihovi otroci, čeprav vzgajani v veri, odločajo za drugačen življenjski stil. Ta izkušnja rojeva vprašanja, občutke krivde, razočaranja. Kako naj razumemo te razmere, v katerih živimo? Kako naj jih razložimo v luči upanja in zaupanja? Kako naj oznanjamo družinam – takšnim, kakršne so?

Vsebina, s katero se danes obračam na vas, se je rodila v življenju, posvečenem katehezi. Poleg tega že dve leti spremljam osebe, ki živijo v težkih okoliščinah, to pomeni, da živijo izkušnjo ločenosti in iščejo spravo z ljudmi in vero. Sem član laične redovne skupnosti (bratje

Svete družine), ki svojo duhovnost črpa iz življenja Svete družine. Od tod tudi vir mojega občutenja in odnosa do te vsebine.

Svoje predavanje sem razdelil na pet delov:

1. Na začetku se bomo vprašali o razmerah vere v današnjem svetu. Ali je krščanstvo v krizi?
2. V drugem delu se bomo posvetili papežu Frančišku in njegovemu oznanjevanju evangelija veselja.
3. V tretjem delu bomo razmišljali o evangeliju v družinah – takšnih, kakršne so.
4. V četrtem delu se bomo vprašali, kako spremljati družine v težavah.
5. Zaključili bomo tako, da bomo pogledali Sveto družino iz Nazareta, da bi odkrili veselo novico, ki jo prinaša našim družinam.

V predavanju vam bom postavil tudi pet vprašanj, ki lahko služijo poznejšemu pogovoru v skupinah.

1 Vera danes. Je krščanstvo v krizi?

Začnimo z dvema ugotovitvama: družina danes doživlja spremembe in težave, kot jih doživlja vsaka socialna institucija. Starši nimajo več zanesljivega vzgojnega modela, ki bi se ga lahko poslužili. Nekdaj so lastne otroke vzgajali, kot so se naučili v svojih primarnih družinah, včasih z nekaterimi dopolnili. Obstajal je napisan in preverjen scenarij, ki ga je ob upoštevanju lastnih čutenj lahko vsakdo uporabil. Danes nimamo nobenega zanesljivega vzgojnega scenarija več. Tudi v najbolj enotnih družinah se vsak dan srečujejo s težavo vzgoje otrok za vrednote, v katere verujejo. Vera pri tem ni izključena. Malo je družin, ki jo živijo v polnosti in jo neposredno posredujejo. Verni starši ne najdejo vedno besed, s katerimi bi posredovali vero svojim otrokom, morda zaradi tega, ker otroci živijo v okolju dveh kultur, ali pa zato, ker odrasli sami o veri dvomijo, so v krizi ali živijo preprosto tradicijo brez razlage.

Družina z otroki živi enak proces tranzicije, velikih sprememb, kot jih doživlja celotna družba. Ta prehod vpliva na manjšo učinkovitost tradicionalnih vzgojnih modelov in verskih drž. Družina je v krizi, pravzaprav pa bi bilo zelo čudno, če bi ji uspelo obdržati trdnost kljub vsem kulturnim spremembam, ki vplivajo na družbo. To dejstvo razloži tudi pojav mnogih parov, ki se soočajo s krhkostjo lastne zveze. In prav s to krhkostjo in načinom, kako jo spremljati ter varovati, se je ukvarjala zadnja sinoda.

Pri tem moramo najprej imeti jasen pogled. Od njega so namreč odvisne naše drže in izbire. S kakšnim pogledom naj kot kristjani gledamo na kulturo današnjega časa? To, kar živimo danes, ne pomeni konca krščanstva, temveč je druge vrste krščanstvo. Kakšno? V Evropi je konec sociološkega (družbenega) krščanstva, v katerem sta se državljani in kristjan poistovetila in v katerem ni bilo druge možnosti kot biti kristjan – podedovana vera, ki pomeni obveznost, samoumevnost, dolžnost. Zaključeno je obdobje »sociološkega katehumenata«, kot ga je posrečeno imenoval Joseph Colomb, to je asimilacija vere v propustnosti družinskega in družbenega okolja. Osebe, potopljene v verski in družbeni pluralizem, so pred izbiro, ali postati kristjan ali ne, saj kultura, v kateri živimo, ne posreduje več vere, temveč versko svobodo. To se posebej pokaže pri mlajših generacijah, ki se v svojih izbirah čutijo zelo svobodne, čeprav prihajajo iz tradicionalno krščanskih družin.

Kljub temu pa lahko konec samoumevne pripadnosti krščanstvu odpre novo možnost evangeliju. Iz krščanstva navade in obveznosti preidemo k veri, zaznamovani s svobodo in zastonjskostjo. V deželah z najmočnejšo krščansko tradicijo se bo rodil in se že rojeva pojav, ko bodo najzvestejši izpovedovalci resnice, da je Jezus Gospod, postali manjšina tako, kot je bilo to v začetku krščanstva. Rojeni smo kot kvas. V večinskem delu Evrope smo v šestnajstih stoletjih zgodovine postali testo; ko pa smo postali testo (družbeno krščanstvo), smo izgubili moč

kvasovk. Gospod svojo Cerkev ponovno uči, kako naj živi kot manjšina. Skušnjava Cerkve se lahko pojavi v tem, da si bomo želeli postati ponovno »prekatna manjšina«, kar pomeni biti »na robu« zgodovine in kulture ali, kar bi bilo še slabše, manjšina, ki se bo obrnila »proti« kulturi. Kako postati kvasna manjšina in ne manjšina »proti« oziroma »obrobna« manjšina? Na tem mestu je na kocki prihodnost krščanske vere. Izziv je v postajanju manjšina »za«, v dobro testa.

Ob uporabi zgornje metafore lahko rečemo, da smo v situaciji, ko so se za kulturo in vero »podrli jezovi«. Ta podoba nas opozarja, da je nastopil proces umiranja, toda v zrenju novega rojstva. Opozarja nas, da neravnovesje ne povzroča konca sveta, temveč konec nekega določenega sveta in začetek novega. Tak pogled na svet je temeljnega pomena za krščansko upanje. Ni neko nedolžno branje znamenj časa, temveč pashalno branje zgodovine, iz katerega izvira nenasilno odzivanje na današnje spremembe, na žene in može, otroke in mlade današnje dobe.

Pogosto citiram besede: »Današnja mladina je nemoralna po duši, je hudobna, nespoštljiva, nedelavna. Nikoli ne bo postala to, kar je mladina nekoč bila, in nikoli ne bo ohranila naše kulture.« Zdi se, da je to besedilo napisano za današnji čas. Toda izvira s kamnite sirsko-babilonske plošče izpred približno tri tisoč let. Ni generacije, ki bi o svojih mladih ne govorila tako. Današnja mladina je dejansko ranljiva in izpostavljena, hkrati pa polna pričakovanj, vprašanj in upanja. Možje in žene današnjega časa so *capax Dei*, »sposobni Boga«. V njih še vedno na skrivnosten način deluje Sveti Duh in mnogi iščejo svoje poti v življenju, zvesti človeštvu in smislu, z vero ali brez nje. Današnji kulturni kontekst postavlja vero na preizkušnjo, hkrati pa odpira popolnoma nepoznano obdobje. Na kongresu ekipe evropskih katehetov, ki je junija 2015 potekala prav v Sloveniji, je bilo to stališče potrjeno. Skupaj smo analizirali nekaj pričevanj o osebnih spreobrnjenjih in bili prese-

nečeni, kako lahko Božja milost deluje tudi znotraj popolnoma seku-
lariziranih okoljih. Kdo bi lahko izmeril presenečenja, ki jih Cerкви pri-
pravlja Sveti Duh?

*Postavljam vam prvo vprašanje: Kakšne so razmere v vaši kulturi in v
vaših družinah? Ste pripravljeni prinašati vizijo upanja v današnje do-
gajanje ali vas je zajel val nostalgije in pesimizma? Od vašega odgovora
je odvisno razumevanje naloge evangelizacije.*

2 Evangelij veselja

2.1 Evangelij veselja

Pomembno pomoč, kako sprejeti in živeti današnje spremembe, nam
nudi papež Frančišek. Njegov pogled na vero in Cerkev, način, kako
gledati na moze in žene današnjega časa, se izražata v apostolski spod-
budi *Veselje evangelija*.

- *Veselje evangelija* je presenetilo vse, tako kot preseneča sam papež
Frančišek, jasnost in moč njegovih besed. Besedilo je značilno: začne z
veseljem evangelija (prvo poglavje), zaključi s Svetim Duhom (zadnje
poglavje) – oznanjevalci z Duhom. Na začetku pravi, da vse izvira iz
veselja, ko odkrijemo Jezusa Kristusa. Običajno cerkveni dokumenti
najprej naštejejo težave, omejitve današnje kulture (dolgi seznam »-iz-
mov«). Papež Frančišek pa pravi, da oznanilo izhaja iz veselja, ker smo
bili deležni velikega daru. Izhodišče niso sociološke raziskave o današ-
nji kulturi, temveč lepota tega, kar smo prejeli. Besedilo zaključi z
mislijo, da je evangelizacija skrivnostno delovanje Duha in da je ozna-
nilo s strani cerkvenega občestva posredovalno služenje, diakonija
Duhu. Na začetku je zastonjskost daru, na koncu pa svoboda darovanja
v zavesti, da sprejetje oznanila ni odvisno od nas, temveč od delovanja
Svetega Duha.

Besede papeža Frančiška preobračajo naš pogled na evangelizacijo. Pravi, da evangelija ne oznanjamo zaradi obveznosti, ne zaradi nujnosti, temveč zaradi veselja, ker smo srečali Gospoda Jezusa. Papež Frančišek to izrazi tako: »Ta gorečnost za evangeliziranje je utemeljena v tem prepričanju. Na voljo nam je zaklad življenja in ljubezni, ki ne more varati, oznanilo, ki ne more ne zavajati ne razočarati. To je odgovor, ki sega v samo človekovo notranjost in ga more podpirati ter dvigati. To je resnica, ki ne pride iz mode, ker zmore prodreti tja, kamor ne more seči nič drugega, [...] če nismo iz lastne izkušnje prepričani, da ni isto, če smo spoznali Jezusa ali ga ne poznamo; da ni isto, če ga moremo poslušati ali ne poznamo njegove besede; da ni isto, če ga gledamo, molimo in moremo v njem počivati ali pa tega ne zmoremo. Ni isto, če skušamo graditi svet z njegovim evangelijem ali pa samo s svojim razumom. Prav dobro vemo, da je življenje z njim veliko bolj izpolnjeno in da je z njim lažje v vseh stvareh najti smisel. Zaradi tega oznanjamo evangelij« (VE 265–266).

To, kar nas spodbuja k oznanjevanju in pričevanju, je torej ljubezen do ljudi, nujost, da jim damo najdražje, kar imamo, saj »ni isto« (op. prev. »ni isto« se nanaša na prejšnji odstavek), in če »ni isto« za nas, ne moremo tega zaklada zadrževati zase. Zavedamo pa se še ene posledice: odpovedali smo se štetju rezultatov. Vemo, da so rezultati oznanjevanja na eni strani sad človekove svobode (ki ima svoj ritem, ki ni naš) in na drugi strani sad delovanja Svetega Duha. Na skrivnosten način Sveti Duh deluje v srcu vsakega človeka ne glede na človekovo odločitev za vero.

2.2 Misijonarsko spreobrnjenje

Vesetje evangelija nas vabi k veselju in zaupanju, saj rezultati oznanjevanja niso odvisni od nas. V omenjeno držo pa papež Frančišek vključi svoj veliki poziv: misijonarsko spreobrnjenje Cerkve in vse pastorage. »Sanjam o »misijonski izbiri«, to je o misijonarskem zagonu, ki je zmo-

žen preoblikovati vse, da bi navade, slogi, urniki, govorica in vsaka cerkvena struktura postali ustrezen prevodnik za evangelizacijo sedanjega sveta, bolj kakor za njeno samoohranitev. Prenovo struktur, ki jo terja pastoralno spreobrnjenje, je mogoče razumeti v tej luči: kot del prizadevanja, da bi vse strukture postale bolj misijonarske in bi bila redna pastoralna v vseh svojih zahtevah bolj odkrita in odprta. V vseh pastoralnih delavcih naj spodbuja trajno željo, da bi šli na delo, in tako pospeši pozitiven odgovor v vseh tistih, ki jih Jezus kliče k prijateljstvu s seboj« (VE 27).

Papež Frančišek govori o spreobrnjenju, resnični in pristni »reformi Cerkve« v vseh njenih pojavnostih. Poziva nas k osebni duhovni spreobrnitvi in spremembam cerkvenih struktur. To dvojje gre skupaj: brez pričevanja posameznih vernikov ni evangelizacije; toda brez spreobrnjenj v cerkvenih strukturah tudi ni evangelizacije, saj način, kako je Cerkev organizirana, določa njene ekonomske moči, ovrednoti njeno notranjo dejavnost glede na karizme in službe, izvaja avtoritarnost v duhu soodgovornosti ... Vse to pričuje o evangeliju ali ga pa zanika. Ta »misijonarska spreobrnitev« se posebej dotika kateheze. V kakšnem pomenu?

2.3 Prvo oznanilo

Poklicani smo, da v sredo kateheze ter svojega osebnega in družinskega življenja postavimo kerigmo, to je prvo oznanilo. Papež Frančišek o tem pravi: »Na novo smo odkrili, da ima tudi v katehezi bistveno vlogo prvo oznanilo ali »kerigma«. To mora sestavljati središče evangelizacijske dejavnosti in vsakega prizadevanja za cerkveno prenovalo. [...] V ustih katehistov vedno znova zazveni prvo oznanilo: »Jezus Kristus te ljubi in je daroval svoje življenje, da bi te odrešil. Zdaj vsak dan živi ob tebi, da bi te razsvetlil, krepil in osvobodil« (EV 164).

S pomočjo preproste razorožitve *Evangelij veselja* poudari bistveno: v misijonarskem duhu se moramo vrniti k temelju vere, ki ni niti doktrina niti morala, temveč »evangelij«, vesela novica. Papež Frančišek nam pokaže jasno smer, ki nas spodbuja k spreobrnjenju. Edina stvar, h kateri smo poklicani, ko katehiziramo in ko smo doma, je, da oznanjujemo kerigmo. Kriterij za določanje ustreznosti naše kateheze (pa tudi krščanske vzgoje lastnih otrok) je, da preverimo, ali posredujemo predvsem Božjo zastonjsko ljubezen.

Upravičeno nas skrbi, da se toliko pobirmancev oddalji od Cerkve. Toda bolj bi nas moralo skrbeti nekaj drugega. Da se oddaljijo mladostniki po prejemu zakramentov iniciacije (3 od 4 je povprečen odpad v Italiji), je v bistvu fiziološko dejstvo. Gre za naravne oddaljitve, skoraj nujno potrebne za poglobitev in poosebljanje tega, kar smo prejeli v tradiciji. Nekateri »gredo« tako, da ostanejo, drugi gredo preprosto proč; se oddaljijo. Vprašanja, ki si jih moramo postaviti, so: »Kako gredo? Od kod? S kakšnim sporočilom za vero in skupnost?« Z vidika misijonarstva in prvega oznanila pa je aktualno vprašanje, ali smo pripomogli k srečanju s kerigmo, tako kot je nakazal papež Frančišek. Ali s seboj odnesejo tako izkušnjo vere? Če se oddaljijo s sporočilom kerigme v svojem srcu in z izkušnjo odprte skupnosti, to pomeni bogastvo, ki jim bo pomagalo, da se vrnejo – seveda ob sodelovanju Božje milosti in njihove svobode. Evangelij je bil posejan. Če pa bodo v sebi nosili vero, skrčeno na moralnost in podobo skupnosti, ki je nič ne zanima, ki je predvsem prežeta z obredjem in je ne zanima njihovo življenje, je malo verjetno, da se bodo vrnili. To se kaže tudi v naših družinah. Otroke lahko vzgajamo v krščanskem duhu, toda njihove izbire niso v naših rokah. Kadar otrok na primer neha hoditi k nedeljski maši, nam je seveda težko. Kljub temu pa moramo nanj gledati z očmi zaupanja in upanja. Če smo pričevali za evangelij ljubezni, bomo lahko sprejeli, da se za nekaj časa oddaljijo. Evangelij, ki smo ga posejali, bo klil v Božjem času, morda v času, ko nam niti ne bo dano videti sadov.

2.4 Naše osebno spreobrnjenje

K osebemu spreobrnjenju smo poklicani vsi. Večina od nas, morda kar vsi, smo bili deležni vzgoje h krščanstvu obveze in ne milosti. V središču naše vzgoje je bilo deset zapovedi. In s tem smo skrčili krščanstvo, ki je evangelij (vesela novica), na skupek obveznosti in prepovedi. V okolju, kjer živim (Triveneto), sem sodeloval pri raziskavi o vernosti mladih v starosti med 20. in 30. letom.⁹² Mladi, vključeni v raziskavo, so bili zelo različni: od najbolj vključenih v Cerkev do tistih, ki so Cerkev zapustili. Na vprašanje: »Kaj ti pomeni krščanska vera?« so odgovarjali približno tako: »Krščanstvo je skupek obveznosti in prepovedi, ki jih je postavil Bog in nam jih je posredovala Cerkev.« Mladi na področju, kjer živim, niso bili deležni kerigme, temveč morale. Podobno se je zgodilo tudi meni.

Naše temeljno spreobrnjenje ni na področju morale, temveč se zgodi v srcu. Poklicani smo, da z novimi generacijami ponovno odkrijemo ljubezen Boga, ki je dal svoje življenje za nas in nam je sedaj blizu ter nas spremlja. S tem ne bomo odstranili moralnosti, ki smo jo sprejeli (in ki jo tudi priznavamo), temveč ji bomo pomagali, da bo obrodila sad hvaležnosti in ne obveze. Tako bomo postali srečnejši in odgovornejši.

Postavljam vam drugo vprašanje. Kakšno krščanstvo živite sami in kakšno krščanstvo posredujete v svojih družinah in pri katehezi? Ali ste pripravljeni sprejeti vabilo papeža Frančiška in postaviti v središče kerigmo?

⁹² Categnaro A., Dal Piaz G., Biemmi E., *Fuori dal recinto. Giovani, fede, chiesa: uno sguardo diverso*, Ancora, Milano 2013.

3 Evangeljski predlog družinam

3.1 Drugo oznanilo

Ko *Veselje evangelija* govori o prvem oznanilu, poudari, da ga je treba poglobljati vse življenje. »Celotno krščansko oblikovanje je v prvi vrsti poglobljanje kerigme, ki jo vedno bolj in bolje osvajamo in ki nikoli ne preneha osvetljevati katehetskega delovanja ter pomaga, da ustrezno dojamemo vsako vprašanje, ki ga obravnavamo v katehezi« (VE 165–165).

To »osvajanje« prvega oznanila v posameznih temeljnih obdobjih življenja posameznika, posebej odraslega, lahko imenujemo »drugo oznanilo« ali »drugo prvo oznanilo«. »Drugo oznanilo« je odmev prvega, kot blagoslov v človekovem življenju. Gre za sprejem oblike in mesa v temeljih življenja. To, kar je oznanjeno kot obljuba (prvo), odmeva kot predlog veselega življenja znotraj življenja vsakega posameznika (drugo). Govorimo o analogiji z Izraelovo zgodovino: njegov prvi izhod postane drugi prvi izhod v vseh pomembnih korakih njegove zgodovine; je torej genetična vrnitev na obalo Rdečega morja. To velja tudi za »hočem«, ki se izgovori pri sklenitvi zakona ali ob izbiri posvečenega življenja. Vedno obstoja prvi »hočem«, toda pogosto je odločilni tisti drugi »hočem«. Drugo prvo oznanilo je najpomembnejši izziv za katehezo ljudi, ki so že kristjani v sociološkem smislu. Odločilno pa je tudi za vsakega, ki se prvič sreča z vero, saj Božji dar in njegova sprejetost zaobjameta celoten proces človekovega obstoja. Kdaj Bog »drugič« vstopi v neko življenje? Kdaj nekoga obišče »drugič«? Najprimernejši čas (*kairòs*) Božjih obiskov v življenju premnogih so »razpoke«, ki se pojavijo v človekovem življenju ter jih odrasli možje in žene razpoznavamo v oboku svojega obstoja. Ne zgodijo se v času varnosti in gotovosti (kulturni, čustveni, ekonomski, fizični ...), temveč

se Bog razodene takrat, ko je ravnovesje v življenju posameznika porušeno.⁹³ Te razpoke običajno imenujemo »krize«, ki jih sprejemamo kot nesoglasja v svojem življenju, nesoglasja kot *obilje* ali *pomanjkanje*. Obilje: ob pojavu *zastonjskosti*, ki preseneča (kot ljubezen, ki se nenadoma pojavi, rojstvo otroka, dogodek, ki navduši, stvar, ki preseneti). Pomanjkanje: srečanje s smrtjo (izguba, osamljenost, brezposelnost, neuspeh, bolezen, tragedija).⁹⁴ Ker smo zaznamovani s procesom zorenja, postajajo krize v obdobju odraslosti (tako pomanjkanje kot obilje) možni »pragovi začetka vere«. Presenečenja lahko povzročijo odprtost, rane pa lahko postanejo »strelne line« (*ferite – feritoie*). Znotraj teh izkustev se srečamo s skrivnostjo človeka v dveh podobah: v podobi življenja in podobi smrti. V vsakem od teh temeljnih korakov odseva pashalno izkustvo. Antropološke pashe: ko govorimo o zaljubljenosti, rojstvu otroka, čustveni krizi, bolezni, tragediji, pomanjkanju ali izgubi službe ... Da bi te »pragove« lahko prestopili in bi postali izpoved vere, potrebujemo nekoga, ki nam bo pomagal razbirati dogajanje in razpoznavati »prisotnost« Njega, ki ljubi in spremlja. Odmev blagoslova znotraj prehodnih življenjskih obdobj lahko za mnoge postane resnična izkušnja prvega ali drugega oznanila.

Odločilno pri opisanem je, da tako v pozitivnih kot negativnih osebnih zmedah odmeva beseda evangelija. Samo tako je mogoče odkriti tihe Gospodove mimohode kot blagoslov in obljubo.

⁹³ Seveda pa bomo imeli za cilj vero, ki se izrazi v vsakdanjem življenju in ne le v izrednih trenutkih. Gotovo je to cilj oznanjevanja, toda kot ljudje moramo priznati, da so »izredne razmere« tiste, ki poglobljajo vero tudi nam samim; tako vera ob njih še bolj vzklije.

⁹⁴ Posrečen izraz »kriza obilja in kriza pomanjkanja« je izumil Daniele Loro, *Adulti e vita interiore. Tra esperienze di crisi e ricerca di senso*, Padova, ed. Imprimerie, 2008, str. 70–72.

3.2 Kerigma v različnih življenjskih obdobjih

Zato mora torej oznanilo kerigme odmevati skozi vse življenje. Kerigma je samo ena, slišali smo jo: »Jezus Kristus te ljubi, dal je svoje življenje, da bi te odrešil, sedaj vsak dan živi ob tebi, da bi te razsvetljeval, ti dajal moč in te osvobajal.« Oznanila sicer ne bomo vedno znova ponavljali kot nekakšen odpev, temveč kot pesem, ki v vsakem življenjskem obdobju dobi novo melodijo. Tako bo kerigma ob spremljanju zaročencev imela melodijo ljubezni (»Bog vaju ljubi in se veseli vaju ljubezni ter jo blagoslavlja. Vedno vaju bo spremljal na poti in je vaju odrešenik«); v srečanju s starši, ki prosijo za krst otroka, bo kerigma v oznanilu Božjega očetovstva in materinstva (»Bog vaju ljubi, veseli se vajinega otroka; On je oče in mati, ki vaju spremlja pri njegovi vzgoji«); pri spremljanju staršev z otroki, ki hodijo po poti priprave na prve zakramente, bo kerigma v starševstvu (Bog vaju ljubi; ve, kako lahko je svetu roditi otroka in kako težko je biti mati in biti oče. Je strokovnjak za vzgojo. Ne bo vaju zapustil ob uresničevanju vajine vzgojne naloge«); v srečanju s pubertetniki bo kerigma v klicu (»Bogu si pomemben, dragocen; obstaja projekt, v katerem lahko svobodno prispevaš svoj del; v življenju je prostor tudi zate«); za mlade bo kerigma v potovanju, v razvoju (»Bog ljubi potovanja tako kot ti in s teboj; ljubi raziskovanja, vseč so mu tvoji dvomi, spoštuje tvoj razum in tvojo svobodo«); za odrasle v različnih obdobjih življenja bo kerigma v prisotnosti (»Glej, s teboj sem in te bom varoval, kamorkoli boš šel« (1Mz 28,15)).

3.3 Nekatere pastoralne posledice

Opisana izhodišča nam bodo pomagala preveriti, koliko in kaj delamo v katehezi za družine. Ponudba in moč Cerkve (katehistov) v evropskih deželah sta na srečo še neuravnoteženi znotraj priprave na prejem prvih zakramentov. Anketa v italijanskem prostoru ob koncu tisočletja je pokazala, da je v italijanskem prostoru približno 300 000 katehistov, od tega se jih 91,2 % ukvarja s pripravo na prejem prvih

zakramentov otrok in mladostnikov (približno 273 000). To bi bilo skoraj tako, kot če bi bilo 92 % vseh zdravnikov pediatrov! Anketa iz leta 2004 je ta podatek potrdila.⁹⁵ Središče sedanje kateheze je torej še vedno otrok (*catechesi puerocentrica* – otrokocentrična kateheza). Ta izbira je odgovarjala pojavu družbenega krščanstva (odrasli so bili verniki), vera se je dedovala in govorili smo o pastoralni vzdrževanju (*cura fidei*). Sprememba k misijonarskemu pogledu pa zahteva spremembo usmerjenosti (kurz) kateheze. Če želimo slediti smeri zgodovine, se moramo usmeriti k družini. To pomeni, da se bomo bolj posvetili temu, kar smo doslej zanemarjali. V prvi vrsti bo to gotovo priprava na zakrament zakona, saj so osebe, ki prosijo za zakrament zakona v Cerkvi, gotovo odprte za prvo oznanilo – mnogo bolj, kot si lahko mislimo. Naslednji korak bo krst njihovih otrok, drugi trenutek milosti. Obdobje, ko imajo starši otroke, stare od 0 do 6 let, je posebej dragoceno za prebujanje vere v otrocih. Pogosto so prav otroci tisti, ki s svojim čudenjem prebujajo vero v svojih starših. Leta kateheze in priprave na prve zakramente so obdobje, v katerem moremo spremljati starše vzporedno z njihovimi otroki, ne da bi jih posebej obremenjevali. Najbolj pozitivne izkušnje, povezane s katehezo odraslih, lahko umestim prav v to obdobje.⁹⁶ Poklicani smo, da se z enako energijo vključimo v katehezo otrok kot v katehezo odraslih.

Postavljam vam tretje vprašanje: Ali je vaša katehetska praksa še vedno predvsem otrokocentrična? Ali imate izkušnjo družinske kateheze? Ali se strinjate, da bo treba spremeniti usmeritev (kurz)?

⁹⁵ Giuseppe Morante, *I catechisti parrocchiali in Italia nei primi anni '90. Ricerca socio-religiosa*, Elledici 1996; Giuseppe Morante, Vito Orlando, *Catechisti e catechesi all'inizio del terzo millennio. Indagine socio-religiosa nelle diocesi italiane*, Elledici, 2004.

⁹⁶ Žal omejenost mojega predavanja ne omogoča, da bi govoril o mnogih konkretnih izkušnjah, so pa prav te lahko koristne za nove ideje in ustvarjalnost.

4 Spremljanje družine v težavah

Ostala nam je še zadnja točka razmišljanja, ki je nikakor ne smemo prezreti: razmere, ki se vedno bolj širijo. Govorimo o »neurejenih« zakonskih zvezah. Pred nekaj leti sem sodeloval na srečanju, kjer so bili prisotni tudi duhovniki in škofje. Na polovici svojega predavanja sem prosil udeležence, naj dvignejo roko vsi, ki v svojih družinskih izkušnjah še niso srečali neurejenih zakonskih zvez: neporočenih, ločenih, razporočenih, ponovno poročenih ... Nihče ni dvignil roke. Lahko rečemo, da vsi živijo v težkih razmerah.

V duhu *Vesolja evangelija* je zadnja sinoda o družini prinesla veliko spremembo v pogledu. Povzel bi jo tako: če se je prva Cerkev omejila na utrjevanje načel, danes iščemo poti, kako bi posredovali evangelij ljudem, ki živijo v čustvenem neuspehu ali v preprosti izvenzakonski zvezi. Če so se na začetku ukvarjali s pravno ureditvijo neurejenih primerov (npr. izključenostjo od evharistije in nekaterih cerkvenih služb), se danes ustavljamo ob izzivu, kako v razmerah, kjer je veliko trpljenja, oznanjati Božjo ljubezen. Pozorni smo na odločitve papeža Frančiška po sinodi. Ne vemo še, kaj bo odločil, toda gotovo bo izhajal iz temeljne postavke, da je krščanska vera oznanilo izkustva Božjega usmiljenja za vse.

Ta odnos moramo imeti tudi mi v odnosu do naših družin in kateheze, kadarkoli se srečamo s šibkostjo človeške ljubezni ali njene nepopolnosti. Sinoda nas vabi, da najprej vidimo dobro, to, kar dobrega dela Bog v neki življenjski skupnosti. V majhnem prostoru, ki ga Bog zavzema v življenju vsakega človeka, lahko oznamimo njegovo ljubezen v skladu s postopnostjo. Lahko sicer obupamo nad idealom, toda učili se bomo sprejeti delnost, omejenost. Tako pravi *Vesolja evangelija*: »Zato je treba, ne da bi zmanjšali vrednost evangeljskega ideala, z usmiljenjem in potrpežljivostjo spremljati možne stopnje rasti oseb, ki se gradijo dan za dnem. [...] Majhen korak sredi velikih človeških omejitev

je lahko Bogu bolj všeč kakor na zunaj neoporečno življenje tistega, ki preživlja svoje dni, ne da bi se spopadal z omembe vrednimi težavami. Vse more doseči tolažba in spodbuda odrešujoče ljubezni Boga, ki skrivnostno deluje v vsakem človeku, kljub vsem njegovim pomanjkljivostim in prestopkom« (VE 44).

Ne da bi zanikali evangelijski ideal družine, se moramo odpovedati želji po zelo natančni definiciji »prave« družine in razločevati v vsaki obliki osnovne elemente družine: ljubezen, spoštovanje, skrb za otroke, odpuščanje, zvestobo ... To so znamenja Božjega delovanja tudi znotraj »nepopolnih razmer«. Samo če bomo videli Boga v osebah, bomo mogli vsem oznaniti njegovo usmiljenje.

In še moje zadnje vprašanje. Ali so razmere v vaših družinah podobne zgoraj opisanim? Ali se srečujete s težkimi razmerami v duhu oznanila evangelijskega veselja usmiljenja ali prevladuje stališče sodbe?

5 Evangelij Svete družine iz Nazareta

Prav zato želim zaključiti svoje razmišljanje s pogledom na Sveto družino: Jezusa, Marijo in Jožefa. Ne vem, če ob tem razmišljate podobno. Vsakič, ko vidim podobo Svete družine, tako vesele, enotne in popolne, zaznam prepad, ki zeva med to podobo in resničnostjo naših današnjih družin, tudi tistih najbolj srečnih, najbolj zdravih in najbolj enotnih. To pomeni, da mi je podoba Svete družine povzročala velike težave. Mislim, da je Sveto družino težko posnemati, in mislim, da evangelijska poročila o Jezusovem otroštvu ne vabijo toliko k posnemanju kot k veselju. Evangeliji nam Svete družine ne predstavljajo, da bi jo posneli, temveč da bi nam povedali, da se smemo veseliti in se lahko z zaupanjem oziramo na svoje družine, čeprav nepopolne. Zakaj?

Nazareška družina doživi vrsto težkih in zmedenih razmer: nepričakovana nosečnost izven vsake normalnosti, spremljana s številnimi besedami; težko obdobje razčiščevanja znotraj para, saj medsebojna sprejetost temelji na golem zaupanju, ljubezni; porod v osamljenosti znotraj nasilja in negotovosti; ogroženost komaj rojenega življenja (Herod); izkušnja izgnanstva v neprijazni in tuji deželi, kar izkušajo mnogi begunci tudi danes; »drugačen« otrok, nepredvidljiv, ki ne ostaja znotraj pričakovanj staršev (»Zakaj sta me iskala? Ali nista vedela, da moram biti v tem, kar je mojega Očeta?« Lk 2,49); izguba primata očetovstva pri Jožefu. Ta družina živi izkušnjo mnogih naših današnjih družin.

Kljub temu pa se v tej družini, tako enkratni in mučeni, da je postala vesela novica za vse družine, zgodi nekaj posebnega. Na Sveto družino Jezusa, Marije in Jožefa moramo tako gledati kot na veselo novico za naše družine. Pripoveduje nam, da se je rodil otrok za vse, Emanuel, prisotnost Boga med nami. Prisoten je v vsaki družini, vseh razmerah, vsakem srcu. To dete, kot nam je predstavljeno v božičnih besedilih, ima že pashalno ime, je Odrešenik, Gospod, ki je umrl in vstal za nas, Živi. Ni družinske zgodbe, tudi najbolj težke in trpeče, ki bi je Bog na skrivnostni način ne mogel spremljati in rešiti. Ni žene, ne otroka, ne moža, ki mu ne bi bil dragocen in ki ne bi mogel živeti svoje človeškosti v upanju. Bolj kot posnemati se moramo Sveti družini zahvaljevati. Kontemplirajmo jo z veseljem in hvaležnostjo, ker nam oznanja, da moremo z upanjem gledati na vse, kar se zgodi v naših družinah. To je kerigma Svete družine iz Nazareta. Želim vam, da bi jo lahko živeli v svojih družinah in o njej pričevali tudi drugim družinam.

mag. Mojca Belcl Magdič

TEORIJA SPOLA

1 Uvod

2 O čem govori?

3 Tri obdobja teorije spola

3.1 Petdeseta leta 20. stoletja – Simone de Beauvoir

3.2 Sedemdeseta leta 20. stoletja – feminizem in dr. Money

3.3 Devetdeseta leta 20. stoletja: Judith Butler in queer teorija

4 Terminologija teorije spola

4.1 Preinterpretiranje pojmov

5 Kdo promovira teorijo spolov?

6 »Gender mainstreaming«

6.1 Vloga izvedencev

7 Teorija spola v šolskem sistemu

8 Prevzgoja otrok s seksualizacijo

9 Kako lahko kot katehet zaščitim Božji načrt za človeka?

10 Zaključek

1 Uvod

»Teorija spola je največji možen upor proti Bogu,« je predlani v intervjuju za LifeSiteNews izjavila Gabriele Kuby, nemška sociologinja, ki javnost že leta ozavešča pred nevarnostjo teorije spola. Ob tem stavku se človek zdrzne, toda Kubyjeva ni edina, ki svet svari pred škodljivostjo najnovejše ideologije. Z nemško sociologinjo se strinjata tudi papež Frančišek in papež Benedikt XVI. Slednji je tik pred koncem svojega pontifikata, 21. decembra 2012, rimsko kurijo prvič opozoril na novo filozofijo spolnosti (tj. teorija spola). Ta namreč uči, da spol ni naravni element, ki bi ga človek sprejel in osmisлил, ampak le družbena vloga, ki si jo vsak poljubno izbere. To prepričanje je Benedikt XVI. označil kot »revolucionarno« in »zmotno«. Mesec dni pozneje je vsem pastirjem Cerkve naročil, naj pred trendom tovrstnih ideologij zavarujejo vse vernike, vse ljudi dobre volje in (pozor!) vse ljudi pravega razuma. Kajti gre za »negativen trend za človeštvo, ki je skrit pod prijetnimi občutki v imenu domnevnega napredka, domnevnih pravic ali domnevnega humanizma«. Tudi papež Frančišek o teoriji spola ne molči. Prvič jo je omenil lani, 21. marca, na srečanju z mladimi v Neaplju, kjer jo je označil kot »napako razuma, ki povzroča toliko zmede«, in dodal, da se po svetu dogaja njena »ideološka kolonizacija«. V zasebnem pogovoru s salzburškim pomožnim škofom, Andreasom Launom, pa je celo povedal, da je teorija spola »demonska«.

»Upor proti Bogu«, »napaka razuma«, »demonska« – gre za precej trpke izraze, toda težko bi o teoriji spola govorili drugače, saj v imenu lažne svobode zavaja množice in ruši celoten naravni in družbeni red: telo ločuje od duše, razdružuje ontološko edinost med moškim in žensko, zanika človeško naravo, uničuje in napada stvari, ki so bile zgrajene na zdravih in avtentičnih kulturah in tradicijah. Veliki poznavalci teorije spola – skupaj z obema papežema – opažajo, da gre za revolucijo z namenom zgraditi svet, ki bo temeljil samo na poljubnih indivi-

dualnih odločitvah, ne da bi upošteval moralni in naravni red. Revolucija sama po sebi ne ustvarja nič novega, saj zlo tega ni zmožno, lahko pa se upira že obstoječemu.

Teorija spola ima več kot 60-letno zgodovino. Začela se je z ateistično filozofinjo Simone de Beauvoir v petdesetih letih prejšnjega stoletja, nadaljevala po številnih akademskih feministkah v sedemdesetih letih, v devetdesetih letih pa dosegla vrh politike – Združene narode (leta 1995, svetovna konferenca Združenih narodov o ženskah v Pekingu). Odtlej se širi po mnogih univerzah (še posebej pri predmetih, kot so sociologija, pedagogika, psihologija, pravo in jezikoslovje), vrnila se je v predšolske in šolske programe, pomembno mesto pa je dobila tudi v medijih, pravosodju in seveda v politiki.

2 O čem govori?

Gre za zelo kompleksno temo, saj je zaradi velikega števila avtorjev in disciplin nekonsistentna in večkrat protislovna. Toda kljub svoji razpršenosti ohranja osrednjo tezo: spol in spolno usmerjenost si posameznik določi sam.

Robert Stoller (1925–1992) s kalifornijske univerze v Los Angelesu je bil prvi, ki je spolno identiteto razdelil na *biološki spol* (ang. *sex*) in *družbeni spol* (ang. *gender*). Človeka torej določata dve dimenziji: telesna (kromosomi, hormoni, zunanji in notranji spolni organi, sekundarni spolni znaki) in družbeno-psihološka (spolne vloge, vedenja, dejanja, lastnosti). Ta razdelitev sama po sebi ni napačna, težava se pojavi, ko družbeni spol začne dominirati nad biološkim spolom. Kot bomo videli v nadaljevanju, so feministična gibanja samovoljno interpretirala to dvojnost spolne identitete: omalovaževale biološki spol in poudarjale, da šteje le družbeni spol.

Družbeni spol tako postane samostojna kategorija – posameznik si lahko zunaj telesnih značilnosti določi spolno identiteto. Edino odločilno postane *globoko notranje občutje* pripadnosti spolu, ki se s spolom, ki ga je imel človek ob rojstvu, ujema ali ne. In ker nanašanje na telo ni več bistvenega pomena, je spolov lahko več. Tako se lahko, recimo, moški (rojen v moškem telesu) odloči, da bo: a) moški; b) ženska; c) ne moški ne ženska – ustvari si nov, tretji spol; d) prehajal med spoloma; e) spolno nevtralen oziroma brezspolni. Spolna identiteta dobi le psihološke in kulturne konotacije, ki so podvržene spremembam.

Zagovorniki teorije spola enako trdijo glede spolne usmerjenosti: spolna usmerjenost ni določena vnaprej in je predmet svobodne izbire. Doslej nas je družba silila k heteroseksualnosti, sedaj pa lahko izbiramo med homoseksualnostjo, biseksualnostjo, aseksualnostjo ali katerokoli drugo spolno prakso ali doživetjem. Teorija spola gleda na vse spolne usmerjenosti kot na medsebojno enaka spolno-čustvena doživetja. To seveda vodi v globoko osiromašenje in nespoštovanje izvirnega pomena spolnosti. Šteje le sposobnost človeka, da čuti emocionalno in seksualno intenzivno simpatijo do oseb istega ali drugega spola ali več spolov ter do njih goji zaupne in spolne odnose.

3 Tri obdobja teorije spola

3.1 Petdeseta leta 20. stoletja – Simone de Beauvoir

Korenine teorije spola segajo v leto 1949, ko Simone de Beauvoir izda knjigo *Drugi spol*, v kateri s filozofskega vidika opiše položaj žensk v družbi in zaključi, da je ženska le konstrukt patriarhalne družbe. V knjigi zapiše, da biološke razlike med moškimi in ženskami obstajajo, toda večjega pomena so velike ekonomske, družbene, politične razlike med njima, ki ženski ne dopuščajo, da bi se razvila v samostojen in

svoboden subjekt. Ker je neenakost med njima družbene narave, jo je treba odpraviti z družbeno in kulturno revolucijo.

Za razumevanje njenega razmišljanja moramo vedeti, da je Simone de Beauvoir pripadala filozofski struji eksistencializma. Njegova osnovna ideja je, da stvari nimajo bistva, zato ne obstaja ne človeška, ne moška, ne ženska narava. Nič ni vnaprej določeno, vse je le rezultat svobodnih odločitev in dejanj. Po Simone de Beauvoir je svobodno živel le moški in – kot smo že omenili – je bila ženska sužnja patriarhalnega sistema, ki ji je »pripisal« iluzorno identiteto (ženska je žena, mati, vzgojiteljica, gospodinja itd.). Povedano z drugimi besedami: ženskost in moškost po de Beauvoirjevi ni določena, determinirana resničnost, ampak *postajanje*. Moški je po njenem »postal«, dosegel »opolnomočenje«, nivo svobodnega subjekta v družbi, ženska pa je ostala »pripeta« doma, po eni strani podvržena notranjim biološkim in psihološkim, po drugi strani pa zunanjim zgodovinsko-družbenim pogojem. Da bo postala enaka moškemu, se mora osvoboditi tako naravnih kot družbenih omejitev, kar pomeni, da se mora najprej razrešiti svoje odvisnosti od moškega in posledično opustiti poslanstvo materinstva. To je začetek teorije spola: oddaljevanje ženske od njenega telesa in iskanje njenega mesta znotraj moško oblikovane družbe.

3.2 Sedemdeseta leta 20. stoletja – feminizem in dr. Money

Idejo o patriarhalnem sistemu, ki žensko pušča v položaju drugorazrednosti, pasivnosti, manjvrednosti in imanenci so v sedemdesetih letih prevzele marksistične feministke. Shulamith Firestone je v svoji knjigi *Dialektika spola* leta 1970 zapisala, da je materinstvo reproduktivno suženjstvo, ki ga je določila biologija. Kate Millet, njena sodobnica, je istega leta v knjigi *Spolna politika* označila spolni odnos med moškim in žensko kot politično dejanje, ki zagotavlja, da se nadaljuje nadvlada moškega nad žensko.

Marksistične feministke so prevzele idejo Simone de Beauvoir, da je treba žensko spraviti na trg delovne sile: ženska mora začeti delati, kajti njena produktivnost v družbi jo bo naredila enako moškemu.

Medtem ko so sta se Shulamith Firestone in Kate Millet aktivno ukvarjali z vključevanjem žensk v ekonomski sistem, so mnoge druge feministke iskale poti, kako bi znanstveno dokazale, da ženska primarno ni poklicana k materinstvu oziroma da telo ni ključnega pomena za izvor družbenega spola. Svoje odgovore so povezale z mnenjem dr. Moneyja, da je človekov družbeni spol odvisen le od vzgoje. Po njegovem bi lahko vsakega fantka vzgajali v deklico in vsako deklico v fantka. S tem je želel povedati, da ima družbeni spol večjo težo od telesa. Moneyjeva teorija je imela v sedemdesetih letih 20. stoletja velik vpliv; starši so mu zaupali otroke, ki so se jim ob rojstvu izoblikovali obe spolovili ali pa se jim genitalije niso jasno razvile.

Posebno priložnost za potrditev svoje teze je dr. Money dobil s primerom Brucea Raimerja, dojenčka, ki so mu kirurgi med operacijo po nesreči popolnoma izmaličili spolovilo. Bruceu so po navodilih dr. Moneyja v 22. mesecu odstranili moško spolovilo, starši pa so ga morali preimenovati v žensko (izbrali so mu ime Brenda). Še več, začeli so ga oblačiti kot deklico in vzgajati v ženskem duhu. Poskus vzgoje otroka v drug spol ni bil uspešen. Bruce je kljub »ženski vzgoji«, hormonskim terapijam in obiskom pri dr. Moneyju vedno kazal interese in vedenja moškega spola. Narava je vodila svojo pot. Ko je bil star okrog 15 let so mu starši povedali resnico, da se je rodil kot fantek. Bruce je ob tem čutil veliko olajšanje, svoj spol je takoj želel spremeniti nazaj v prvotnega. Postal je David. Toda kljub reparativni terapiji je po dolgi in težki depresiji zaradi zavajanja v 39. letu storil samomor. Ob razkritju resnice o neuspelem poskusu spremembe spola s pomočjo vzgoje je bila teorija spola že močno razvita.

3.3. Devetdeseta leta 20. stoletja: Judith Butler in queer teorija

V devetdesetih letih 20. stoletja se je ideja o družbenem spolu še radikalizirala, popolnoma odmaknila od narave (tudi od ženskega vprašanja (ne)enakosti), realizma in se prestavila v polje jezika, struktur in konstruktov. K temu je pripomogla ameriška feministka in filozofinja Judith Butler, ki v svoji knjigi *Težave s spolom* pravi, da je heteroseksizem privilegirano stanje v družbi, katerega moč in nadvlado moramo uničiti. Privlačnost med moškim in žensko torej ni povezana z osebnimi notranjimi vzgibi in občutji, ampak nam je bila v preteklosti zapovedana. Zaljubiti se v nasprotni spol je bilo po Butlerjevi le slepo ponavljanje družbene norme. Heteroseksualno željo nam je tako rekoč pripisala kultura.

Vprašanje ženske (ne)enakosti, družbenega spola in njegovih izvirov postane pri Judith Butler stvar preteklosti. Po Butlerjevi je tudi vso materialno stvarstvo od samega začetka podvrženo kulturnim in političnim vplivom. Ne obstajajo ne moška ne ženska biološka telesa, saj kot taka niso »prediskurzivna anatomska dejanskost«, ampak so po definiciji vselej že družbena. Človeško telo je pasivno orodje, ki ga ustvarjajo ponavljajoče se besede pod vplivom binarnih shem: moški/ženska, homo/hetero, naravno/umetno, primerno/nepriprimerno itd. Radikalna teorija spola želi človeku odvzeti vsa dotedanja prepričanja o njem samem in mu vsiliti idejo, da je njegova identiteta le iluzija. Človek je po definiciji Butlerjeve subjekt brez sebstva, fluidno bitje brez identitete, brez stalnega spola, brez stalne spolne usmerjenosti. »Spol«, ki ga posameznik kaže v družbi, je le performans.

Teorija Judith Bulter predstavlja že nadgradnjo teorije spola; poimenovala jo je *queer teorija*. »Queer« je angleški izraz, ki pomeni čuden, čudaški, nenavaden, neobičajen. Toda danes »biti queer« pomeni imeti ponos in svobodo samouresničevanja ter neodvisnost od pričakovanj in omejitev družbe. Teorija spola oziroma teorija queer zajema vse spolne prakse, vse spolne identitete in neidentitete ter kritizira

heteronormativno normo in sistem dveh spolov. Kajti zadnje po njenem producira patriarhalni sistem in onemogoča vključevanje »drugачnih« v družbo.

Tako je teorija spola do leta 1990 povzročila ukinitve različnosti med moškim in žensko oziroma ukinitve moškosti in ženskosti nasploh, nato ukinitve spolne identitete in ne nazadnje ukinitve stalne spolne usmerjenosti.

4 Terminologija teorije spola

»Spremenite besede in spremenili boste način družbenega razmišljanja,« je zapisal Lenin. Ker teorija sproti ustvarja svojo resničnost, mora spreminjati tudi poimenovanje te resničnosti. Jezik postane pomembno orodje pri doseganju družbenih sprememb.

Združeni narodi so bili med prvimi, ki so določene pojme nadomestili z novimi: mož/žena – partner; komplementarnost spolov – enakost med spoloma; moralne norme – svobodna izbira; spolno zdravje – reproduktivno zdravje.

Vzporedno s tem se je zgodila tudi popolna eliminacija moškega spola. Švica je na primer v bernskem kantonu uvedla cenzuro jezika z namenom odprave neenakosti v besedah, ki zvenijo preveč moško ali preveč žensko. Vpeljali so nevtralneje izraze. Nekateri med njimi niso bili prav posrečeni.

4.1 Preinterpretiranje pojmov

Pojmi, ki predstavljajo tradicionalne vrednote in dovolijo moralno razlikovanje, postanejo negativni in neuporabni. Na primer: krepost, morala, čistost, narava, perversija, odstopanje. Pozitivni pojmi, ki so v središču evropske filozofije in kulture, postanejo prazni ali napolnjeni z novo ideologijo, da bi jo prikrili.

Primeri:

Pojmu *svoboda* so odvzeli resnico in odgovornost in ga omejili. To vodi v hiperindividualizem in onemogoča skupnost. Posledica te miselnosti ni svoboda za vse, temveč uveljavljanje močnejšega.

Pravičnost enačijo z enakostjo, čeprav pravičnost ne pomeni »vsem istega«, temveč »vsakemu to, kar mu pripada«.

Človekove pravice. Medtem ko Splošna deklaracija človekovih pravic vsebuje pravice, ki so za vse ljudi enake, gender ideologija uporablja pojme, s katerimi želi uveljaviti privilegije neheteroseksualnih spolnih praks.

Izmišljajo si nove pojme, da bi s tem uveljavili nov pogled na človeka. Pojma gender, gender identiteta nimata nobene objektivne vsebine, temveč sta definirana izključno po subjektivnem zaznavanju samega sebe kot posameznika.

»Starš 1« in »starš 2« (Španija), »dajalec genske snovi« (Civilni zakonik Quebeca) naj nadomeščajo besedi »oče« in »mati«, da ne bi diskriminirali istospolnih »staršev«. »Oseba 1« in »oseba 2« (predlog za Slovenijo, 2015), »pogodbeniki« (Argentina) naj nadomeščajo besedi »mož« in »žena«, da ne bi diskriminirali oseb, ki niso moški ali ženske.

Vsaka izjava, zaradi katere se LGBTTIQ-osebe (lezbične, gejevske, biseksualne, transseksualne, transgender, interseksualne, queer osebe) čutijo ranjene, označijo kot sovražni govor, četudi gre za svetopisemske besede ali znanstvene raziskave. V mnogih državah (med drugim v Kanadi, Združenem kraljestvu, Danski, Švedski, Južni Afriki) so uvedli t. i. *hate laws* (sovražne zakone), ki določajo kazen za vsako izjavo, s katero bi se lahko neheteroseksualne manjšine počutile diskriminirane. Najprej so označeni tisti, ki se držijo krščanskega reda stvarjenja.

Vsakdo, ki se ne prilagodi novemu t. i. naprednemu jeziku (*gender newspeak*), se pojmuje kot nekdo, ki se ne strinja z novim svetovnim redom.

5 Kdo promovira teorijo spolov?

Sistem, ki podpira to ideološko revolucijo, je prepreden s številnimi svetovnimi organizacijami. Med njimi so razna mednarodna feministična gibanja, LGBT-društva itd., kar pa ne zadošča vplivu, ki ga ima ideologija spola v svetu. Kot smo že omenili, je leta 1995 teorija spola dobila svoje mesto v svetovnem vrhu Organizacije združenih narodov (OZN), znotraj katere so številni oddelki, ki so odgovorni za promocijo teorije spola po svetu. Najpomembnejši med njimi so: DAW (Oddelek za napredek žensk), UNIFEM (Sklad za ženske), UNDP (Razvojni program OZN), UNFPA (Sklad OZN za prebivalstvo), WHO (Svetovna zdravstvena organizacija), UNICEF (Mednarodni sklad OZN za otroke), UNESCO (OZN za izobraževanje, znanost in kulturo), UNAIDS, ILO (Mednarodna delavska organizacija), UNHCR (Visoki komisariat za begunce), Svetovna Banka, FAO (Svetovna organizacija za hrano in kmetijstvo). Poleg tega obstajajo tudi interne agencije, kot sta *Inter-agency Task Force on Gender and the MDGs* (Medagencijske delavske skupine o spolu in milenijskih razvojnih ciljih) ali *The Millenium Project Task Force on Gender Equality and Education* (Milenijske delavske skupine o enakosti spola in izobraževanja). Mnoge izmed naštetih organizacij tesno sodelujejo z določenimi ministrstvi znotraj svojih članic (ministrstvom za zunanje zadeve, zdravje, razvoj, izobraževanje) ter raznimi nevladnimi organizacijami (pri nas z Amnesty International, Društvom DIH, Mirovnim inštitutom, Legebitro itd.), strokovnjaki, lokalnimi oblastmi itd., po katerih njihove ideje pridejo neposredno do ljudi. Omembe vredne so tudi levičarske stranke ter Evropski parlament v Strasbourg in Evropska komisija v Bruslju.

6 »Gender mainstreaming«

»Gender mainstreaming« je strategija Organizacije združenih narodov, katere namen je vzpostaviti enakost med spoloma (»gender balance«) na vseh družbenih področjih in v vseh institucijah, še posebej znotraj izobraževalnih sistemov. Ta strategija pa pomeni veliko več kot le dodajanje ženske komponente ali ženskih kvot. Gre za ustvarjanje nove kulture, ki s seboj prinaša t. i. vrednote filozofije spola: kulturo enakosti in enakih moči, lastništvo in kontrolo nad lastnim življenjem, svobodo odločanja, toleranco, pravice in interese žensk itd. »Gender mainstreaming« je postavljen v srce vseh političnih odločitev, načrtovanj, evalvacij, reform, razvojnih programov, raziskav, lobi-jev in zakonodaje. Strategija je prisotna v vseh družbenih procesih. Kofi Annan je leta 1997 znotraj svojega sekretariata določil celo posebnega svetovalca glede problematike spola (OSAGI), ki je vabil vse agencije OZN, da so za širjenje strategije »gender mainstreaming« organizirale posvete na visoki ravni, oblikovale metodologije, priskrbele vire in informacije za celoten sistem. OSAGI je tako spremljal, kako se ideologija spola aplicira znotraj OZN. Pri tem so imeli posebno vlogo strokovnjaki.

6.1 Vloga izvedencev

Revolucija ideologije spolov sloni na moči strokovnjakov. Strategija OZN se odvija po dveh modelih: po piramidnem in horizontalnem. Piramidni model poteka »od zgoraj navzdol«: strokovnjaki svoje ideje postopoma prenašajo na voditelje podjetij, šol, vlad, birokracij, razvojnih agencij, vse dokler ne dosežejo ljudi. Horizontalni model pa vzgaja mase ljudi z izobraževalnimi reformami, preoblikovanjem šolskih učbenikov in vzpostavljanjem aktivnega sodelovanja z masovnimi mediji.

Revolucija ideologije spolov se širi kot gozdni požar, tiho, brez javnih debat in brez potrebe, da bi se kdo vprašal o njeni demokratični legitimnosti. Zelo pogosto, kakor smo videli tudi v Sloveniji, vlade brez večjega premisleka sprejmejo mnenja izvedencev, saj so ti edini, ki se zavedajo posledic pravil, ki so jih spisali sami in katerih jezik je težko razumljiv veliki večini državljanov.

7 Teorija spola v šolskem sistemu

Družbeni spol se oblikuje v primarni socializaciji, v kateri imajo največji vpliv starši. Takrat otrok sprejme uveljavljene načine vedenja in življenja. Starši največkrat poskrbijo, da že zunanja podoba razodeva spol. Ravno starši so največji sovražniki teorije spola, saj otroke vzgajajo v skladu s svojimi načeli, kar pa po teoriji spola pomeni, da jih vzgajajo v duhu patriarhalnega, zadušljivega in nesvobodnega sistema.

Zagovorniki teorije spola so tako poskrbeli, da se tudi v slovenskih javnih šolah že več kot desetletje omogočajo programi za »boj proti predsodkom«. Govorimo o prizadevanjih, da bi se v sicer ideološko nevtralnem prostoru – navadno brez soglasja staršev – izvedla normalizacija za zdravje tveganih življenjskih slogov in spolnih praks, ki so v neposrednem nasprotju s katoliško spolno in družinsko etiko.

Najbolj znani promotorki teorije spola pri nas sta organizacija Amnesty International in Društvo ženska svetovalnica. Več let v šolah – seveda brez soglasja staršev – prosto izvajata omenjene delavnice. V nadaljevanju navajamo enega izmed primerov (vir: spletna stran 24kul):

Učenci so bili vključeni v delavnice z naslovom »Motnje hranjenja«, ki jih je izvajalo Društvo ženska svetovalnica. V delavnici naj bi se seznanili s

problemi motenj prehranjevanja, igranja iger, psihološko igro Body image, s katero ugotavljajo, kakšen odnos ima otrok do svojega telesa in kako dojema svoje telo. Gre za neprimerno delavnico (isto)spolne vzgoje. Najprej so učence razdelili po spolu v dve skupini, učiteljica pa se je morala na zahtevo radikalnih aktivistk umakniti iz učilnice. V okviru delavnice so aktivisti osnovnošolskim učencem prikazovali neprimerne pornografske fotografije spolnih dejanj, predstavili »lezbični poljub« in »zgodbo o lezbijki Ani«. Poleg tega so zahtevali, da otroci napišejo, kaj čutijo in kaj si mislijo ob ogledu teh prizorov. Ob koncu so aktivisti od učencev zahtevali, da o vsebini delavnice in o tem, kar se je dogajalo na delavnici, ne smejo ničesar povedati ne staršem ne komu drugemu, in da mora to ostati skrivnost.

Amnesty International v Sloveniji je pred leti izdal knjigo *Ljubezen je ljubezen* in njeno vsebino širil po slovenskih osnovnih in srednjih šolah. Navajam nekaj stavkov iz knjige, iz katerih je razvidno, da se omalovažuje tradicionalna družina, vloga očeta in mame pri vzgoji otrok, promovira homoseksualnost in ustvarja veliko zmedo glede spolne identitete.

»Ustvarite sebi lasten spol!«

»Poskusite razmišljati o svojih oblačilih, izgledu in vedenju v zvezi s spolom. In zavestno izbirati. Izbirajte tisto, kar vam godi, kar vam je všeč in zanimivo, raje kot pa tisto, kar se za vaš spol pričakuje oziroma za kar si mislite, da so vaše prvobitne želje. Tako boste ustvarjali sebi lasten, enkratni spol. In svet bo normalnejši.«

»Če si rojena kot ženska, se moraš temu primerno obnašati, govoriti in oblačiti – po žensko. Enako, če si moški. In ljubiti moraš »nasprotni« spol. Kakooo, prosim?!«

»Zakaj, menite, bi nek uspešen direktor tisti dan, ko bi prišel na sestanek z nalakiranimi nohti, imel manjšo sposobnost še naprej voditi podjetje, kot ga je do sedaj?«

»Tradicionalno, a zmotno prepričanje je, da je poroka, tj. zakonska zveza med moškim in žensko, jamstvo za srečno in harmonično družino.«

»Vlogo staršev zmore dobro izpolnjevati tudi ena sama ali več odraslih oseb, ki so po pripadnosti, intimnosti in skrbi za otroka enakovredni, niso pa biološki starši otroka.«

»Za hec lahko poskusite glasno ali pred ogledalom: ›Jaz sem lezbijka.‹ ›Jaz sem gej.‹ ›Jaz sem ženska.‹ ›Jaz sem moški.‹ ›Jaz nisem niti moški niti ženska.«

»Podobno kot spol spolna usmerjenost ni vnaprej določeno ali samoumevno dejstvo ob rojstvu in ga moramo imeti pravico opredeliti sami ali ga spremeniti.«

»Večinsko in normativno napačno prepričanje je, da sta spola dva.«

»Biti lezbijka ali gej, biseksualka/-ec ali transseksualka/-ec, medspolna/-en je normalno in povsem kul.«

8 Prevzgoja otrok s seksualizacijo

Če želimo spremeniti stališče prebivalstva do spolnosti, je – kot smo že omenili – treba začeti že pri otrocih. Teorija spola ne želi biti samo suhoparna teorija, ki bi jo otrok tu in tam slišal. Vstopiti želi v njegovo intimo. Vse to nam opisuje brošura Nemške zvezne centrale za zdravstveno vzgojo (*Bundezentrale für gesundheitliche Aufklärung*, BZgA). Skupaj s Svetovno zdravstveno organizacijo (WHO) je BZgA izdala Standard za spolno vzgojo v Evropi (*Standards for Sexuality Education in Europe*). V brošuri priporočajo:

- podpiranje masturbacije že pri majhnih otrocih;
- posredovanje homoseksualnosti kot povsem običajne možnosti že v vrtcu;
- ukinitve spolno specifičnih »stereotipov« pri majhnih otrocih;
- pojmovanje, da je družina, ki jo sestavljajo oče, mati in otrok, enakovredna enostarševskim družinam, »patchwork« (sestavljen iz

- »delov/kosov« drugih družin) ali »mavričnim« družinam (družine istospolnih partnerjev);
- podpiranje spolnih iger v vrtcu;
 - že v prvi polovici osnovne šole pripravo na prvo spolno občevanje;
 - izobraževanje otrok o uporabi kontracepcije, kot je na primer »oblačenje« umetnih moških spolnih udov v kondome;
 - informiranje o seksualnih tehnikah: pettingu (ljubkovanju), erogennih conah, oralnem in analnem spolnem odnosu;
 - prisilno poimenovanje spolnih postopkov;
 - »varen« splav;
 - avtonomne pravice otrok.

Opisano »spolno vzgojo brez tabuja« podpirajo že znane organizacije: UN, UNESCO, EU, *International Planned Parenthood* in WHO.

Nevarnosti seksualizacije so očitne:

- izguba otroštva;
- razvrednotenje čuta za sramežljivost;
- razširjenost spolnih bolezni;
- povečevanje zgodnjih nosečnosti in splava;
- duševna ranjenost in nesposobnost vstopanje v zveze z drugimi ljudmi zaradi vzpodbujanja promiskuitete (menjavanja partnerjev);
- omejitev vzgojnih pravic staršev;
- razgradnja odnosa z Bogom.

9 Kako lahko kot katehet zaščitim Božji načrt za človeka?

Katehet ima čudovito priložnost, da otroke uči o lepoti moškosti in ženskosti ter o pravi ljubezni med njima. Iztočnice za podajanje te snovi so razvidne že v 1. Mojzesovi knjigi. Da bo katehet vedel, kaj teorija spola najbolj maliči, primerjamo 1. Mojzesovo knjigo z glavnimi lažmi teorije spola.

1 Mz 1,27 pravi: »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril.« Britanski rabin Johanan Henry Sacks predstavi prelepo interpretacijo, ko te besede primerja gradnji templja. Ko je končana, se v presveti prostor položi skrinjo zaveze, Božjo prisotnost. Tako je tudi pri stvarjenju človeka. Na zadnji dan stvarjenja Bog položi svojo podobo v odnos med možem in ženo. Mož in žena, ki se ljubita, sta vidno znamenje nevidne Božje ljubezni. Teorija spola želi izmaličiti še to zadnjo podobo in okus Božje ljubezni v tem svetu. Zato je treba o tej podobi govoriti čim več in čim pogosteje. Teorija spola v otroku ustvarja laž, da Bog ni ustvaril moškega in ženske, temveč si ju je izmislila družba.

Medtem ko v 1 Mz beremo, da je »Bog izoblikoval človeka« (prim. 1 Mz 2,8), Adama iz zemlje, Evo iz »pri-srčne osnove« (rebra), da je v njuni telesi načrtno položil spolno različnost, po kateri nastaja novo življenje, nam teorija spola prodaja iluzijo, da so naša telesa nedoločena, nedefinirana, »plastična« in spremenljiva. To pomeni, da niti najbolj vidne in določene telesne značilnosti (kot so genitalije) o človeku ne povedo nič: ne o njegovi spolni identiteti ne o njegovi spolni usmerjenosti. Teorija spola zanika vsa biološka, nevrofiziološka dejstva o človeškem telesu in ga predstavlja kot nevtralno polje, manjvredno materijo, ki je povržena zgolj volji človeka. Da telo ni spolno definirano, ampak spremenljiva materija, je druga laž, ki se bo usidrala v zavest otroka, če bo izpostavljen novi ideologiji spola.

1 Mz nato pripoveduje, da je Bog za Adama posebej naredil móžinjo. Po blagoslovu jima je rekel: »Bodita rodovitna in množita se« (1 Mz 1,28). To je Božji načrt za človeka in za njegovo srečo. Teorija spola gleda na odnos med moškim in žensko ter na rodovitnost kot na družbeno-politično prisilo, zato želi človeštvo »odrešiti« heteroseksualne »diktature« in suženjskega materinstva ter promovira »svobodne« zveze, ki pa niso monogamne (biseksualnost), temveč so sterilne (homoseksualnost, lezbištvo, asexualnost). Da moški in ženska nista ustvarjena drug za drugega, je tretja laž, ki bo prišla v otrokovo podzavest, če bo podvržen indoktrinaciji teorije spola.

Vrnimo se k 1 Mz 1,26: »Bog je rekel: Naredimo človeka ...« Brez volje Boga človek ne bi obstajal. Bog ga je poklical v življenje in mu podaril telo, red in namen bivanja. Teorija spola zanika vsakršen vnaprej določen načrt in pravi, da se človek ustvarja sam (Judith Bulter, *Težave s spolom*, 1990). Subjekt določa samega sebe in postane zadnja instanca glede svojega lastnega obstoja. Človek se dojema kot bitje, ki se sproti ustvarja in ni od nikogar odvisno. Človekova aroganca in samozadostnost sestavljata četrto laž, ki jo otrok prejema s strani teorije spola.

Odveč je razlagati, zakaj bosta krščanstvo in teorija spola vedno v nasprotju. Kar krščanstvo združuje, teorija spola ločuje, razdružuje. Krščanska antropologija združuje moškega z žensko, spolno dejanje z rodovitnostjo, stvarstvo s Stvarnikom, moško biološko telo z moškim spolom in žensko telo z ženskimi spolom.

10 Zaključek

Vloga kateheta pri oblikovanju otrokovega zdravega pogleda na telo, ljubezen in spolnost še nikoli ni bila tako nujna, kot je danes. Zato skupaj s starši postanite orodje ohranjanja Božjega načrta in obvarujte otroke pred indoktrinacijo, ki je »demonška« in »prinaša toliko zmede«.

Kazalo

dr. Franc Zorec: Uvodnik	5
Milan Knep Telo med oblastjo in odrešenjem	9
dr. Marjan Turnšek Katehet – obličje Obličja Očetovega usmiljenja	97
Br. Enzo Biemmi Evangelij družine	121
mag. Mojca Belcl Magdič Teorija spola	139

Predavatelji

MILAN KNEP

Rojen 1953 v Ljubljani, kjer je končal osnovno šolo in gimnazijo. Zgodnje otroštvo je preživel na Polici pri Grosupljem. Leta 1980 je bil posvečen v duhovnika, naslednje leto je na Teološki fakulteti pri dr. Antonu Stresu diplomiral iz marksizma; 1980–1983 kpl Ljubljana Moste, 1983–1985 kpl Zagorje in oskrbnik župnij Dobovec in Sv. Planina, 1985–1990 mladinski kaplan za ljubljansko nadškofijo, 1990–2000 voditelj Medškofijskega odbora za študente (MOŠ), ki se je v njegovem času transformiral v Društvo SKAM, Združenje katoliških študentov (ZK), Mladinsko-informacijski center (MIC) in Medškofijski odbor za mladino (MOM), 2000–2013 žpk Ljubljana Moste, od 2004 tajnik Medškofijskega odbora za kulturo, od 2013 dhp Ljubljana Stožice, od 2014 tajnik Škofijskega katehetskega urada (ŠKU) in odgovoren za pripravo na zakon v ljubljanski nadškofiji.

msgr. dr. MARJAN TURNŠEK

Po diplomi iz teologije in posvečenju leta 1981 je podiplomski študij nadaljeval v Rimu na papeški univerzi Gregoriana. 1990 je doktoriral z disertacijo z naslovom *Cerkev in zakramenti v teologiji predkoncilskega obdobja in v odlokih drugega vatikanskega cerkvenega zbora: Raziskava o odnosu med teologijo o zakramentih in naukom o Cerkvi*. V tem času je diplomiral tudi iz bibliotekarstva. Od leta 1990 naprej je kot znanstveni sodelavec na *Kongregaciji za zadeve svetnikov* sodeloval pri pripravi beatifikacije Antona Martina Slomška (1999), zlasti na področju dodatnega raziskovanja in strokovnega predstavljanja njegovega lika širši javnosti. Od leta 1993 je bil član združenja *Evropska družba za katoliško teologijo (Europäische Gesellschaft für katholische Theologie)*, bil pa je tudi član tajništva sinode (plenarnega zbora) Cerkve na Slovenskem pri *Slovenski škofovski konferenci* (1997–2001). Leta 1994 je bil imenovan za rektorja Bogoslovnega semenišča v Mariboru, leta 1999 pa za kanonika tamkajšnjega stolnega kapitlja in za papeževega prelata. 1990–2010 je predaval na Teološki fakulteti. 2006 je bil posvečen za škofa in imenovan za prvega ordinarija murkosoboške škofije. 2009 je postal mariborski nadškof pomočnik. 2013 se je tej službi odpovedal. Danes deluje predvsem kot iskan voditelj duhovnih vaj in predavatelj.

Br. ENZO BIEMMI

Redovnik, član kongregacije Bratje Svete družine. Najprej je študiral v Torinu in potem v Veroni. Specializacijo iz pastorage in katehetike je naredil v Parizu in tam tudi doktoriral na katoliški univerzi. Poleg tega je na Sorboni doktoriral iz zgodovine religije in antropologije. 1997–2003 je bil urednik revije *Evangelizzare*. Je ravnatelj Fakultete za katehetsko pastorage v Veroni. V tej škofiji je bil deset let odgovoren za oblikovanje katehistov za katehezo odraslih. Vedno znova si prizadeva za povezovanje teorije in pastorage, kar kažejo številne objave, razprave in knjige. Kot predavatelj je bil povabljen na pripravljajalno zasedanje za sinodo o družini in še nekatera teološko-pastoralna srečanja v Vatikanu. Do lanskega leta je bil predsednik ekipe evropskih katehetov. Je uveljavljen praktik in iskan predavatelj, posebej na univerzi v Padovi, kjer predava katehetiko in katehetsko pedagogiko.

Mag. MOJCA BELCL MAGDIČ

Leta 1984 rojena Mojca Belcl Magdič prihaja iz Ljutomera. Po maturi na Gimnaziji Antona Martina Slomška v Mariboru je diplomirala na Mednarodnem teološkem inštitutu v Garmingu v Avstriji ter magistrirala iz teologije družine in zakona na Papeškem inštitutu Janeza Pavla II. v Rimu. Med študijem je na šoli za dve obdobji prevzela sekretariat mednarodne raziskovalne skupine za moralno teologijo, 2012–14 je bila tudi zunanja sodelavka slovenske sekcije na Radiu Vatikan. Od marca 2015 vodi Družinski center Dlan, ki ga je ustanovila Škofija Murska Sobota. Od junija 2015 je soustanoviteljica in zastopnica katStika, prvega katoliškega portala za samske. Hkrati v Rimu končuje doktorat iz teorije spola.