

HANS URS VON BALTHASAR

Zdravje med znanostjo in modrostjo

I. Zdravniška umetnost ima že od nekdaj dvojno razsežnost

Pristopimo k naši témi sveže in veselo, ne da bi se trudili za točno opredelitev zdravja; predpostavimo le poprečno védenje, ki ga ima vsakdo o tem, kaj je zdravo in kaj bolno. Tako se bomo pravzaprav takoj tudi strinjali glede formulacije téme, da je namreč skrb za zdravje povezana z znanostjo – vsakdo obvlada del te znanosti, za nadaljnje dele pa se obrnemo na zdravnika –, toda strinjamo se tudi, da je za tem področje, ki ga lahko označimo z modrostjo: tudi na tem področju lahko posamezen človek poseduje del te modrosti, če je dovolj razsvetljen in asketski, da se vzdrži užitkov, ki škodujejo zdravju, toda mnogo bolj pričakujemo to modrost od zdravnika, ki naj bi imel vpogled v bolj obsežne zakonitosti, ki so sicer posamezniku prikrite, ne glede na to, ali je zdrav ali bolan.

Naj najprej naredimo nekaj zelo sumarnih korakov skozi zgodovino medicine, da utrdimo to povezanost med znanostjo in modrostjo. Predkrščanski človek se čuti vpet v kozmos poln sil, ki vplivajo na njegovo dobro ali slabo počutje. Medicinac primitivnih kultur je nekdo, ki obvlada te sile, in more nanje vplivati glede na potrebe posameznika. Odganja zle in zaklinja dobre sile, ki zmorejo varovati in zdraviti. Tu še ni mogoče razlikovati med znanostjo in modrostjo: medicinac ima znanje, ki je v modernem pomenu deloma izkustveno preverjeno in je toliko lahko znanstveno, deloma v večjem delu pa je magično skrivno znanje, predoblika modrosti.

Hans Urs von Balthasar, Gesundheit zwischen Wissenschaft und Weisheit. Predavanje na kongresu za zdravnike v Davosu v Švici, 18. 3. 1979, v: Renovatio. Zeitschrift für das interdisziplinäre Gespräch 35/2 (1979) 64-74. Ponatis v: Hans Urs von Balthasar, Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V, Johannes Verlag Einsiedeln 1986, 78-92. Prevod Jože Urbanija.

To zadnje se razodeva tam, kjer (kot v tibetanski medicini, ki nam jo je na neki način približal Cyrill von Korvin-Krasinski) raziskujejo odnose med človeškim organizmom in svetim organizmom makrokozmosa in so vneseni v formulirane zakone: spoznati takšne zakone in biti celo sposoben praktično ovrednotiti odnose med njimi in med človekom, vse to naredi zdravnika za modreca, ki razpolaga z modrostjo, večjo od človeške modrosti. (Tu bi bilo treba govoriti tudi o Hildegardi.)

S tem smo že naredili drugi korak, ki nas vodi h Grkom in Rimljanom. Tudi pri njih gre za že prej omenjeno temeljno predstavo. Vesolje kot tisto vse, kar obdaja človeka, je odrešenje, katerega sile so v večnem ravnotežju, vesolje je harmonija. Po spoznanju teh sil stremijo hipokratski spisi (skladnost med telesnimi sokovi in prvinami sveta), raziskati jih pa je po Pitagoru tudi stvar filozofa. In če človek zmore le en sam del te harmonije sveta dejansko uporabiti za človeški organizem, kot to dela zdravnik, potem bi morali zdravnika nagovoriti kot največjega modreca. S tega vidika nekako razumemo pitagorejsko terapijo s pomočjo glasbe.

Toda ali je ta program izvedljiv? Kozmos je po prepričanju Grkov v večnem ravnotežju, vendar prav zaradi tega, ker znotraj njega živa bitja nastajajo in minevajo, rastejo in umirajo, in bolezen je predhodna oblika smrti. Ali pa je nekaj v človeku, kar smrti ne podleže? Platon se loteva to dokazati. Tako se zanj pojem zdravja deli na telesno in duševno zdravje, obe področji imata svoji lastni harmoniji, svoji lastni obliki zdravja ali sposobnosti (*aretē*, *virtus*, *virtù*, sposobnost, »krepost«). Za telesne sposobnosti skrbi prava higiena, gimnastika itd. Sposobnost duše pa je Platonovo pravo področje; nadvse natančno opisuje njeno zdravo ravnotežje, ko kaže, kako je razumu potrebna preudarnost, jezljivosti hrabrost, sposobnosti poželenja disciplina in vsemu pravo razmerje, »pravičnost«, da se s tem duša ohranja zdravo skladno s svojo lastno naravo (*kata physín*). »Krepost bi torej bila zdravje in lepota ter dobra zaposlitev duše, hudobija pa temu nasprotno bolezen, grdota in šibkost« (Država, 444, de), in sicer ne glede na to, ali je vse to na zunaj opazno ali ne (445, a). In ker Platon razume državo

analogno posameznemu človeku kot razčlenjen organizem, more tudi soditi Atene svojega časa: »Kjer vlada duhovna razuzdanost, se odpirajo mnoga sodišča in trgovine z zdravili«, ljudje »ne potrebujejo zdravilstva zaradi ran in bolezni, ampak zaradi brezdelja in razbrzdanega načina življenja« (405, d). Nasprotno pa tisti, ki svoj poklic vestno izpolnjujejo, »nimajo časa biti bolni vse svoje žive dni in pustiti, da se šari okrog njih« (406, c).

Celotna antika je poslej polna naukov o zdravju, pozorna je na obe področji, na telo in dušo in izrecno ohranja ravnotežje med znanstveno higieno in modrim načinom življenja. Rad bi navedel samo en primer. Filistrski rek »*mens sana in corpore sano*«, ki ga običajno razlagamo v pomenu, da je duh zdrav potem, ko je zdravo tudi telo, pomeni v Juvenalovi 10. satiri prvotno nekaj čisto drugega: »*Orandum est, ut sit mens sana in corpore sano*« (356): bogove je treba prositi za to, da bomo smeli imeti zdravega duha v zdravem telesu. Juvenal pri tem nikakor ne misli, da bi smeli zaradi tega zaničevati zdravniško znanost, vendar je polno telesno-duševno zdravje več: je milost, za katero moramo moliti.

Sedaj lahko naredimo tretji korak, v področje Svetega pisma. Ponovno in še bolj jasno kot kdajkoli prej je postavljen vsakdanji, na telesno dobro počutje se nanašajoči pojem nasproti globljemu pojmu, ki zadeva dobro počutje celotnega človeštva. Za prvega lahko velja rek: »Po zmerni hrani človek dobro spi, zgodaj vstane in se dobro počuti. Težave nespečnosti, bljuvanje in črevesni krči spremljajo nenasitnega človeka« (Sir 31,20) Za drugega, ki zveni povsem drugače, lahko navedemo naslednje besede: »Če boš res poslušal glas Gospoda, svojega Boga, in delal, kar je prav v njegovih očeh, ... ne bom spravil nadte nobene od bolezni, ki sem jih poslal nad Egipt, kajti jaz sem Gospod, tvoj zdravnik« (2 Mz 15,26). Ali besede iz psalma: »Gospod, moj Bog, k tebi sem klical na pomoč, in ti si me ozdravil« (Ps 30,3). Sedaj velja prisluhniti tudi znanim mestom iz Knjige modrosti, v kateri se oba pojma zdravja povezujeta, in ustrezno tudi odnos bolnika do zdravnika, ki ima v posesti pretežno znanost zdravljenja, povezujeta se z njegovim odnosom do Boga, ki je tisti, ki končno zdravi, kot z odnosom religiozne modrosti.

»Izkazuj zdravniku zaradi njegovih uslug spoštovanje, ki mu gre, tudi njega je namreč ustvaril Gospod. Zdravilstvo je namreč od Najvišjega, zdravnik od kralja prejema darila. Znanje zdravniku daje, da lahko nosi glavo pokonci, pred velikaši je deležen občudovanja. Gospod je naredil, da zemlja daje zdravila, razumen mož jih ne bo zavračal ... Z njimi zdravi in lajša bolečino, iz njih lahko lekarnar naredi mazilo ... Otrok, ne bodi zanikrn, kadar zbolíš, ampak prosi Gospoda in *on* te bo ozdravil ... Daj prostor zdravniku, ker je tudi njega ustvaril Gospod, naj te ne zapušča, saj je tudi on potreben. Zakaj je trenutek, ko je okrevanje v njegovih rokah; tudi on bo namreč prosil Gospoda, da bi mu naklonil počitek in uspešno zdravljenje, da ti reši življenje« (Sir 38,1–4.7–9.12–13).

Znanost je tu popolnoma priznana, toda zajeta v religiozni modrosti, na katero naj se sklicuje ne le pacient, ampak tudi zdravnik.

V Novi zavezi ob pogledu na Jezusa neločljivo rasteta skupaj obe strani človeškega zdravja. Sam sebe imenuje zdravnika in ne potrebujejo ga zdravi, ampak bolni (Lk 5,31). Toda človek je zanj bolan na duši in na telesu, in notranja bolezen je zanj bistvena. Ko hromega spustijo predenj skozi odkrito streho, reče: »Sin, odpuščeni so ti grehi.« Ker pa prisotni v tem vidijo bogokletje, reče: »Kaj je laže: reči hromemu: ‚Odpuščeni so ti grehi‘ ali reči ‚Vstani, vzemi posteljo in hodi‘? Ampak da boste vedeli, da ima Sin človekov oblast na zemlji odpuščati grehe, je rekel hromemu: Pravim ti: Vstani, vzemi svojo posteljo in pojdi domov!« (Mr 2,3–11). Jezus preide od duševne k telesni bolezn. On tudi lahko, in sicer zelo pogosto, začne s telesnim zdravljenjem, toda njegovo zdravljenje nazadnje ni medicinsko opravilo, ampak znamenje, da se je odrešujoče usmiljenje Boga nagnilo nad človeštvo. Ko so ga poslanci ujetega Krstnika vprašali, če je on odrešenik, je v potrdilo pokazal na znamenja: »Pojdite in sporočite Janezu, kar slišite in vidite: slepi spregledujejo, hromi hodijo, gobavi so očiščeni, gluhi slišijo, mrtvi so obujeni, ubogim se oznanja evangelij; in blagor tistemu, ki se ne spotakne nad menoj« (Mt 11,4–6).

Ne izdaja se za superzdravnika ali genialnega mazača ali zdravilca, ampak za tistega, ki bo ljudem prinesel odrešenje, kar

je mnogo več kot vse telesno zdravljenje in zdravje; toda da človek spozna, da ga bo odrešenje zajelo kot celoto, so dana tudi znamenja telesnega zdravljenja.

Naj povzamemo doslej povedano: s strani zdravnika je bil zdravnik na vseh stopnjah – na stopnji primitivnega zdravilca, na grško-rimski stopnji (Hipokrata in Galena), na krščanski stopnji – obravnavan kot znanstvenik in kot modrec. On je več kot zgolj specialist za telesno slabo počutje: človeka vidi sprva vpetega v celotnost sil sveta, toda vidi ga tudi, kako vedno bolj presega to golo vpetost v noranjo svetnost; že poganski satirik je hotel, da človek za zdravega duha v zdravem telesu *moli* k Bogu, in ustanovitelj krščanstva se daje kot odgovor Boga na takšno molitev celotnemu človeštvu. Področja med molitvijo in milostjo se sedaj gotovo ne da več zajeti in obvladati eksaktno znanstveno, torej mora – po presoji dosedanjega stanja – medicinska znanost prestopiti v nekaj, kar smo sprva le zelo nejasno hoteli označiti kot modrost.

Toda pri vsem tem še nismo pomislili, kakšen napredek je napravila medicina od antike do danes, da še vsak dan napreduje, misli napredovati in sicer v dveh ozirih. Prvič kot čista somatska medicina s svojo mogočno podgradnjo fizikalne in organske kemije ter fiziologije: ali ni eksaktna znanost odtrgala velikanski prostor tistemu, kar se je pred tem obravnavalo kot področje modrosti? Drugič, in to je še mnogo pomembnejše: ali ni eksaktna znanost z ostro določenim ciljem prodrla ven iz področja somatskega v področje psihičnega, kot psihosomatika, nevrologija in psihoterapija (v vseh svojih izvedbah), znanosti, ki skušajo priti na plan na področju svetovnega nazora, in na področju tistega, kar je lastno religiji ter zavestni in nezavestni način delovanja duševnega stopnjujoče podrejajo eksaktnim spoznanjem in ustreznim metodam zdravljenja? Pomislimo samo na zahteve Freudove, Adlerjeve in Jungove šole. Ali se ni s tem nekdanje področje modrosti preprosto spremenilo v področje znanosti, četudi radi priznavamo, da morajo imeti analitiki ali terapevti posebno intuitivno nadarjenost in jasnovidnost za ugotavljanje stanja pacienta in s tem za uporabo duševnega instrumentarija? Toda odlo-

čilen ugovor proti omenjenim zahtevam klasične psihoanalize smo smeli že vnaprej napovedati: te, po svoji naravi, vzročne – pri Freudu naravnost mehanistično zamišljene – metode zadenejo na meje svoje uporabnosti, namreč na svobodo pacienta, ki se lahko odloči, ali bo ali pa ne bo pristal na uporabo metode. Mora se svobodno prepustiti zdravniku, da sploh lahko pričakujemo uspeh v zdravljenju. Nad to svobodo nima metoda nobene moči. Pacient mora *hoteti* ozdraviti, tudi če med zdravljenjem zdravniku še tako krepko kaže, da je njegova bolezen močnejša kot analitik.

Da bi spričo današnje situacije v medicini dosegli nekaj jasnosti glede odnosa med znanostjo in modrostjo moramo odslej storiti naslednje: prvič skušati priti do opredelitve (ali vsaj opisa) zdravja na osnovi človekove zgradbe. Drugič: na osnovi rezultatov še naprej raziskovati, kje je odločilno središče človekovega zdravja. In tretjič: določiti je treba dokončen odnos zdravnika do človeka, ki je njegov pacient.

II. O pojmu zdravja

Kako je človek zgrajen? Descartesova podoba človeka: čisto kot stroj delujoče telo, ki se v posameznih točkah dotika čisto duhovne duše, je gotovo napačna. Človekov življenjski princip, ki se v svojih najvišjih dejanjih – v samozavedanju, v spoznavanju sveta, v vesti in v svobodni odločitvi – dviga nad materialne determinante, se postopno vgreza v živo telo, v tisti neločljivi vzajemni odvisnosti, o kateri psihosomatska medicina posebno veliko ve in iz katere izhaja. Človek je tako neke vrste kompendij kozmičnih stopenj: materialna bit, rastlinsko, živalsko življenje, da se potem pojavi nad vsem tem v samozavedanju in v določeni svobodi. To mu kot edinemu bitju na svetu dovoljuje postavljati vprašanja o lastnem smislu in o smislu vseh drugih bitij ter uporabiti za služenje smislu, ki ga je sam uvidel ali si ga začrtal, svojo celotno telesno in organsko podzgradbo. Tako je človek mnogoplasten in je že vnaprej jasno, da pojem zdravja nikakor ne more biti preprost, enoumen,

ampak le *analogen*, pač glede na to ali se nanaša na višjo ali globljo bolj osrednjo ali bolj obrobno človekovo plast. Z druge strani je človek vendarle enovit; notranja povezanost vseh njegovih plasti zaradi tega tudi ne dopušča, da različne načine zdravja ločimo in razmejujemo med seboj.

Zaradi enostavnosti naj razlikujemo le tri območja. Iz najnižjega območja, kjer organizem deluje bolj ali manj kot stroj in kjer kirurgija, farmakologija ter mnogi sektorji medicine prav tako funkcionirajo z znanstveno natančnostjo, se vzpnemo najprej v območje, v katerem prevladuje vzajemnost med dušo in telesom. Tu celo lahko poskušamo delovati po modelu »eksaktne znanosti«, toda kot je bilo že rečeno, moramo tu računati z vidimo nedoločeni: s posameznikovo spontanostjo in svobodo. Od tu se vzpnemo v pravo duhovno območje, ki pa od prej opisanih ni kar neodvisno (kakor pojav demence še preveč jasno priča), v katerem je ob zadostni jasnosti zavesti moč spraševati o celotnem smislu bivanja. Človek more zaradi tega območja tudi svoje lastno telesno in fiziološko počutje povsem različno ovrednotiti in uporabiti.

S tem bi sedaj lahko tudi dobili tri relativno razločljive opredelitve zdravja, pač glede na to, kam postavimo središče zanimanja za človeško življenje; to pomeni, da bi različne definicije, kolikor bi jim pripisali absolutno vrednost, ustrezale tudi povsem različnim svetovnim nazorom. Prva bi pomenila brezhibno delovanje celotnega telesnega območja, pojmovanega pretežno kot mehanizem; delovanje, ki ga zopet lahko dosežemo in ohranjamo pretežno z eksaktno znanstvenimi sredstvi (kemičnimi, kirurškimi). Kakor je avto brezhiben takrat, ko moji volji po hitrosti ni postavljena nobena ovira (četudi meni kot laiku ni potrebno poznati sestavne dele stroja), tako bi bil zdrav tisti človek, ki ne bi v svojem telesu čutil nobenih ovir svoji življenjski volji in želji po udejstvovanju.

Druga definicija bi pomenila vitalno ravnotežje: v samem človeku med njegovim telesnim in duhovnim življenjem, a tudi med človekom in njegovim okoljem. Za takšnim ravnotežjem morata vedno težiti oba pola. V tem se od te definicije razlikuje poskus oblikovanja prve definicije. Ne smem hoteti biti duhovno

delaven v tolikšni meri, da začne telesni pol ravnotežja stavkati. Ne smem si privoščiti toliko prepira s sosedom, da bom imel zaradi tega noči brez sna. Trenutek samodiscipline, askeze, skratka tiste duševne kreposti, o kateri je govoril Platon, ima pri tem svojo vlogo, trenutek preudarnosti, na kar me bo verjetno opozoril tudi moj zdravnik. Odločitve moje lastne svobode igrajo tu pomembno vlogo.

Tretja definicija poudarja človeškega duha. Ta odloča o tem, kakšen smisel je moč priznati človeškemu bivanju in njegovemu osebni življenju. V skladu z rešitvijo, ki jo zastopa, bo priznal svojemu telesnemu dobremu počutju in svojemu vitalnemu ravnotežju različno vrednost: morda vidi v njem najvišjo in središčno vrednost, morda neko čisto relativno, ki je vključena v višjo sintezo njegovega izbranega življenjskega smisla in v njej lahko preneha obstajati. Za takšnega človeka bi lahko bilo smiselno tudi določeno prehodno ali trajno, telesno ali duševno trpljenje, saj je spodbudno za njegovo duhovno, celotno osebno zdravje, lahko bi bilo prav stimulans, ki bi ga obvaroval pred skrivnim duhovnim gnitnim procesom pomalomeščanjenja. Takšen prevelik poudarek modrostnemu momentu si je vsekakor možno zamisliti v nekrščanskih religijah ali svetovnih nazorih. Nietzsche je večkrat govoril o trpečem, ki »je zaničljivo sodil o udobnem, toplem meglenem svetu, v katerem zdrav človek blodi okrog brez pomisleka ..., uživa, ko duši povzroča najbridkejšo trpljenje: s to protiutežjo vzdržuje prav fizično bolečino – čuti, da je sedaj potrebna prav ta protiutež ... uživaj svojo nadmoč kot sodnik ... Dvigni se nad svoje življenje kot nad svoje trpljenje, glej navzdol v temelje in v breztemeljnost!« (Jutranje zarje št. 114). Naj bi bilo seveda manj titanskih primerov takšne življenjske modrosti, vendar naj zadošča, da navedemo tu kot nasprotni ekstrem krščansko modrost apostola Pavla, ki ga gnusna bolezen zadene kot udarec »satanovega sla«, da prosi za olajšanje in prejme odgovor: »Dovolj ti je moja milost. Moč se dopolnjuje v slabotnosti!« In nato dodaja: »zato se bom zelo rad ponašal s svojimi slabostmi (*astheneia*), da bi se v meni utaborila Kristusova moč« (2 Kor 12,9). Kot komentar k temu še naslednje

besede: »Božja norost je modrejša od ljudi in božja slabotnost močnejša od ljudi« (1 Kor 1,25).

Te tri poskuse definicij ne moremo kratko malo postaviti skupaj, kajti človek je kljub svojim mnogim plastem enovit. Kakor njegova svoboda in njegova naravnost moreta delovati na celoten smisel bivanja vse do mehanizmov telesa, tako lahko tudi obratno ti mehanizmi vplivajo vse do sfere človekove svobode in v sferi osmišljajočih dejanj. Prvo dokazuje obstoj celotne psihoterapevtske znanosti, ki, kolikor jo razumemo prav in brez predsodkov, dokazuje napačne življenjske osnutke kot izhodišča za motnje vitalnega ravnotežja, da celo kot vzroke za telesne bolezni in skuša vplivati s posredovanjem razširjenih in pravilno postavljenih uvidov pri pacientu na celoten izid njegovega dobrega počutja. Za obratno vplivanje, od spodaj navzgor, lahko uporabimo kot primer jemanje določenih zdravil (npr. pri endogeni depresiji), kar lahko vspostavi ne le bolj vitalno stanje, ampak tudi duhovno zdravje in učinkovitost, ki – pri izpadu teh sredstev bolnemu – človeku omogočajo, da uresničuje svoje osebne sposobnosti brez večjih ovir. Ta primer je tu uporabljen samo kot posebno izrazit za številne, skoraj kot za normalne označene primere, v katerih skušamo ohranjati svojo delovno sposobnost s kakršnikoli sredstvi iz lekarne. Če vzamemo to zadnje kot kolikor toliko normalen primer, potem bi morali sploh reči, da je naše zdravje, kar zadeva celoto našega duhovno-telesnega gospodinjstva, *umetno* vzdrževano.

V tem ne morem videti nič manjvrednega, če so nas že staro-zavezni modreci poučevali o tem, da je Bog ustvaril tudi zdravniška, zdravilna zelišča in lekarnarja. Seveda predpostavljamo, da tri definicije o zdravju razumemo tako, da *jih integriramo od spodaj navzgor*. Čisto telesno zdravje je gotovo dobrina in si moramo prizadevati, da ga ohranimo. Nadalje moramo gotovo stremeti za vitalnim ravnotežjem s svojim okoljem in v sebi samem, toda končno odločujoče mora biti zdravje duha, ki z neugodno fizično in fiziološko podgradnjo, brez katere pa ne more biti, zmore gospodarno ravnati in dobro shajati skladno z najvišjimi življenjskimi cilji.

Nietzsche je nekoč dobro izrazil to analogijo definicij o zdravju: »Zdravje in bolezen: treba je biti previden! Merilo ostaja razcvetenost telesa, poskočnost, pogum in veselost duha – vendar seveda tudi to, *koliko bolezenskega more človek vzeti nase in premagati – pozdraviti*. Tisto, ob čemer bi bolj nežni ljudje propadali, spada med stimulantna sredstva *velikega zdravja*« (Nachlass, Schlechta III, 499).

Nasprotujemo torej vsaki enostranski definiciji zdravja. Zdravje lahko s Svetovno zdravstveno organizacijo vsekakor definiramo kot »stanje popolnega fizičnega, duhovnega in socialnega dobrega počutja (wellbeing), in ne le odsotnost slabega počutja ali bolezni«. To lahko sprejmemo ob predpostavki, da »wellbeing« razumemo analogno in da na vsaki stopnji pomeni nekaj drugega. Če pa bi hoteli vse stopnje istočasno videti uresničene, npr. tudi socialno blaginjo (Kaj to pomeni, ko toliko ljudi trpi lakoto?), potem bi prej pomislili na utopijo kot na neko uresničljivo idealno stanje. Raje bi še enkrat pritrdil Nietzscheju: »Zdravja samega po sebi ni, in vsi poskusi, da bi stvar definirali na tak način, so klavrno propadli. Prispe na tvoj cilj, na tvoj horizont,... tvoje vzgibe in posebno na ideale in fantazme tvoje duše, da opredeliš, *kaj* naj pomeni zdravje samo za tvoje *telo*« (Die fröhl. Wiss. št. 120).

III. Središče zdravja

Drugo vprašanje, ki smo si ga hoteli zastaviti, je pravzaprav z doslej povedanim, načelno že razrešeno: kje se torej nahaja središče zdravja v človeku.

Naravno je, da ob besedi »zdrav« najprej pomislimo na čisto telesno območje. Človeka, ki ga je prizadelo hudo trpljenje, nimamo za bolnega, razen če se njegova notranja bolečina razširi na telesno sfero. Kljub temu pa je presenetljivo, da besede »bolan«, tudi ko se nanaša na telo, ne uporabljamo vedno z enako gotovostjo. Paraplegika na primer, ki z izjemno energijo obvladuje svoje tegobe, z neutrudno vajo ponovno pridobi nekaj gibov, se nauči novega

poklica, da bi kljub vsem oviram nekaj pametnega počel v življenju, takšnega človeka bi se obotavljali enostavno označiti za bolnega. Seveda bo, tako kot drugi invalidi, ki se kot pač morejo, gibljejo v svetu normalnih ljudi, potreboval dolgotrajno zdravnikovo spremljanje: proteze je treba nadzorovati, morda zamenjati in podobno. Toda med takšnimi primeri in tifusom ali s smrtjo se zaključujočo levkemijo je vendarle ogromna razlika: tu poteka telesni proces, nasproti kateremu je sicer lahko človek različno naravnan, a ga ne more zaustaviti, tam pa prevladuje duhovna volja upornega organizma. Vselej v obeh primerih igra naravnost trpečega človeka do njegove bolezni odločilno vlogo. Iz navadnega nahoda lahko naredimo tragedijo zase in za vso svojo okolico in na drugi strani lahko z rakom, za katerega obstoj vemo, vse do poznega stadija živimo kot polnovredni člani družbe.

Ta razpon v oceni čisto telesnega zdravja daje slutiti, da tudi srednja sfera telesno-duševnega ravnotežja dopušča podobne divergirajoče vrednostne sodbe. Če si zamislimo tip modernega športnika, ki mu fitness pomeni začetek in konec njegovega življenjskega smisla, potem bo ta tip športnika gledan celostno človeško, kljub svojemu eklatantnemu zdravju stal na nižji stopnici kot mlad grški zmagovalec na olimpijskih igrah, čigar sposobnost (*aretē*, vrlina) opisuje Pindar v svoji odi. *Aretē* vključuje, kot smo na začetku slišali Platona in to ve tudi Aristotel, zdravje telesa, vendar tudi duše. Oba morata imeti določeno plemenitost, da ustrežata grški predstavi resnično harmoničnega, uravnoveženega človeka. Tisto, kar se pri današnjih olimpijskih zmagah neguje, da bi dobili zlate medalje, bi smelo biti neredko zelo daleč od grškega ideala; včasih so to že naravnost telesne abnormalnosti, ki so tako zelo oddaljene od zdravega ravnotežja med dušo in telesom, da bi jih morali s tega gledišča prej imeti za bolne kot zdrave.

Izkazalo pa se je tudi že, da Platon ni preprosto ostal pri splošni telesno-duševni harmoniji, ampak je glavno težo polagal na duhovno dobro kakovost duše: na pravo razmerje njenih posameznih moči, ki so modre, hrabre in zmerne in naj s tem ustrezajo idealu filozofije, se pravi, ljubezni do modrosti (*sophia*). Samo v

tem osredotočenju telesno-duševne harmonije ali zdravja v celotni človeški modrosti bi človek dosegel svoje najvišje, izčrpno zdravje.

Danes se zdi, da je *psihoterapija* daljnosežno prevzela vlogo grške pedagoško naravnane filozofije. Da pa bi mogla zares igrati to vlogo, bi se morala zavedati tega nasledstva in tudi s tem naložene odgovornosti. Nasledstvo lahko sledi samo potem, ko si terapija popolnoma zavestno postavi cilj pomagati človeku, da doseže smiselno zasnovo svojega bivanja, ki ga bo izpolnjevala ter ga opogumiti takšno zasnovo tudi živeti. Za kaj takega nikakor ne zadošča vzvratno obrnjena analiza njegove preteklosti vse do časa, ko je bil še otrok in dojenček, tudi ne gola rešitev zavozlanosti in kompleksov. Takšna rešitev lahko sledi samo, ko je človeku odprta nova prihodnost, ko mu je odprta smiselna aktivnost znotraj v celoti smiselno sprejetega sveta in okolja. V tem oziru se mi zdi beseda »logoterapija«, s katero je Viktor Frankl označil svojo metodo, posrečena, v osnovi neobhodna za vsako terapijo, ki hoče biti zares uspešna, kakorkoli se že lahko posamezne metode zdravljenja med seboj razlikujejo. Ker življenjskega smisla ni brez človeške svobode, mora terapija ne le računati z njo, ampak jo v pacientu samem osvoboditi zanj, tako da postane izurjen za izbor njenih najvišjih možnosti. To pomeni, da mora terapevt poznati in odpirati dimenzije *modrosti* in da mora pacienta to vsaj kolikor toliko privlačiti. Ta modrost bo morala biti osebna, dogajati se bo morala v medčloveškem dialogu; nikakor ne zadošča, da pacienta odpravimo s nekakšnimi shematičnimi, abstraktnimi splošnimi resnicami o nujnosti socialne naravnosti in podobno (Alfred Adler ima tu pač določene meje). Socialna dimenzija, za zavrte nevrotike usodno pomembna, vendarle ni edina, vnesti moramo tudi dimenzijo odnosa do Boga, do večnega in absolutnega, dimenzijo, v kateri edini vse sočloveško končno postane smiselno. Kot je znano se C. G. Jung ni bal dotakniti te zadnje sfere, kakorkoli so že bili religiozno usmerjeni njegovi pacienti. Samo tako more biti moderna psihoterapija vredna naslednica stare, vedno pedagoške, pravzaprav psihagoške filozofije, kot bi menili Sokrat, Platon, Epiktet. S tem smo zaključujoč in povzemajoč prišli do vprašanja, kakšno vrsto

zdravja naj ima pred očmi zdravnik v odnosu do pacienta in za kakšno vrsto zdravja naj si prizadeva.

IV. Naravnost zdravnika

Seveda sta telesno in vitalno zdravje normalno temelj za dobro človekovo počutje in za učinkovitost in toliko je človek moralno dolžan skrbeti za to podlago svoje biti in delovanja. Toda središče njegovega zanimanja ne sme biti v teh področjih; telesno in vitalno zdravje ni nič absolutnega, ni namenjeno samo sebi, ampak je v veliki meri odvisno in namenjeno temu, da človek lahko izpolni svojo življenjsko nalogo v človeški družbi. Naloga, ki mu je namenjena, kolikor je možno dobro razumljena, mu bo naložena tudi še potem, ko bodo njegove telesne moči popustile ali celo v veliki meri odpovedale in bo svoje vitalno ravnotežje le še s težavo lahko vzdrževal. lahko bi navedli mnogo pretresljivih primerov, kako so ljudje, ki jim je bila zaupana velika naloga, le-to ob najbolj groznem telesnem trpljenju in ovirah opravili z zadnjimi močmi: Franz Rosenzweig, ki je v železnem stezniku z umetno vzdignjeno glavo nadaljeval svoje prevajanje Biblije; Matisse, ki je ležec v postelji s palico poslikaval strop v sobi; Beethoven, ki je gluh komponiral svoja zadnja dela. Tragična literarna zgodovina Walterja Muschga je zakladnica še nadaljnjih primerov. Nikakor ni potrebno, da bi to vedno bili znameniti ljudje: koliko telesno bolnih gospodinj je brez glasu opravljalo svoje delo, dokler se niso zrušile. So Beethovnovi zadnji kvarteti dela bolnika? Odzvanja iz njih bolezni njihovega avtorja? Ker tega ne moremo reči, moramo biti skrajno previdni, ko besedo bolan brez širše diferenciacije uporabljamo za nekega človek, čigar telesna sfera je morda težko prizadeta, ki pa, kot je rekel Nietzsche, more s svojo zdravo sredino marsikaj bolnega souporabiti, premagati, ozdraviti.

Krščanstvo lahko nad vsem tem napravi še en zadnji korak, in posebno Teilhard de Chardin je (v svojem »Božjem okolju«) osvetlil njegovo pomembnost. Mi si moramo, pravi, prav tako kot zdravniki

z vso močjo v raziskovanju in v praksi prizadevati, da potisnemo nazaj meje bolezni in smrti. Toda kjer naše delo naleti na svoje meje, moramo vedeti, da vzdržujejo tudi neizogibne pasivnosti v celotni ureditvi življenja svoj pozitivni smisel: za trpeče in umirajoče smisel poboljšanja, sprave, smisel, ki presega individualno bivanje, kajti obstaja tudi nadomestno trpljenje in sprava za celotno človeštvo. Satanov sel, ki Pavla tepe s pestmi, je očitno potreben za njeovo misijonsko nalogo, za podporo njegovemu občestvu. O Božjem služabniku v Izaju je zapisano: »Mož bolečin in obdan z boleznijo ... Kajti resnično, nosil je naše bolezni in si naložil naše bolečine...Po njegovih ranah smo ozdraveli ... Ni storil krivice, toda Gospodu je ugajalo, da ga udari z boleznijo.« Tisto, kar na tem mestu Stare zaveze ostaja zagonetno, se razkrije v trpljenju Jezusa Kristusa; kajti od tedaj, od te podobe naprej je postal smisel križa razumljiv prvim kristjanom in vsem njihovim naslednikom. Ta, ki je grozljivo pribit na križ, v medicinskem smislu ni bolan, v najvišjem duhovnem zdravju izpolnjuje svojo nalogo do konca in postane za vse sicer brezupno izgubljene zdravnik, odrešenik, zveličar.

Vendar pa je krščanstvo daleč od tega, da bi vnaprej poveličevalo bolezen kot nekaj, kar ima lastno vrednost, ali da bi celo stremelo za tem. Teilhard ima tudi kot kristjan prav, ko vztraja na tem, da bi se človek moral, dokler more, boriti proti kozmičnim negativnim silam, tudi proti bolezni in smrti, kar je medicinska *znanost* vedno vedela in delala. Ko pa pride trenutek, in ta neizogibno pride, ko mora medicina kot znanost odpovedati, bi bilo škoda, če zastopniki te znanosti ne bi vedeli povedati več nobene besede, nobene besede *modrosti*, ki je bila razumljena že v poganstvu, bolezen in smrt prestati dostojanstveno. Ta modrost pa v krščanstvu pomeni več: pomeni, da lahko te nezdrave sile v posnemanju Kristusa pretvorimo v pozitivne in aktivne sile. In to tudi takrat, ko človek ne prejme moči ali milosti, da bi umrl junaške ali tudi le umetniško popolne in podučne smrti, ampak pogreznjen v strah in v zapuščenost od Boga ter, tako kot Križani, konča z glasnim krikom. Človek je med življenjsko močjo in smrtno stisko nekaj neznansko večjega,

kot pa si je izmislila neka prezirljiva znanost o zdravju, in k temu večjemu smo mi vsi, tudi zdravniki telesa in duše, poklicani, da rečemo ‚da‘, ne v topi resignaciji, ampak v odločenosti verovati v končni smisel. Za zdravnika velja, še posebno za terapevte, da premagajo zadnjo čer, namreč to, da bi naredili odnos človeka do Boga, njegov religiozni, njegov molitveni odnos za sredstvo za orodje za človekovo zdravljenje. C. G. Jung in krščanski zdravnik Paul Tournier, zdaj šele »Christian Science« nista povsem ubežala nevarnosti, da molitev uporabiti kot sredstvo za zdravljenje. To lahko dobro razumemo, če terapevt vidi kot *svoj* najvišji cilj, na katerega se omejuje zaradi poklicnih razlogov, zdravljenje svojega pacienta. Toda *njegov* najvišji cilj ni v resnici *tisti* najvišji cilj. In pacientov odnos do Boga je lahko le takrat čist, če Bog ni degradiran na sredstvo, uporabljeno za človeka in njegovo zdravje, ampak je Bog tisti Absolutni, ki se mu brezpogojno predajam, pa naj razpolaga z menoj zdravje ali bolezen. In zdravnik bi moral biti zmožen s spoštovanjem priznati to popolno izročitev človeka Bogu tudi kot najvišje dosegljivo zdravje, še več kot njegovo popolno odrešenost.