

Anton Mlinar

Človek med kulturno, socialno in teološko antropologijo

Uvod

Na vprašanje, kaj je teologija, običajno odgovarjamo, da je veda o Bogu. Bolje bi bilo reči, da je teologija pogovor z Bogom. Podobno bi morali odgovoriti na vprašanje, kaj je antropologija, da namreč ni veda o človeku, marveč pogovor s človekom. Torej: »Kdo je človek?« Evangelist Matej (in Marko) omenjata nedvomno najbolj temne Jezusove besede: »Sin človekov sicer odhaja, kakor je pisano o njem, toda gorje tistemu človeku, po katerem je Sin človekov izročen! Bolje bi bilo za tega človeka, da se ne bi rodil« (Mt 26,24). Judovsko-krščansko izročilo opisuje vse nianse človeka sredi sveta. To besedilo me ne vznemirja samo zato, ker intuitivno vem, da Jezus ni spreminjal odnosa do ljudi (razen redkih izjem tega Jezusovi sodobniki niso ugotovili) in da torej ne gre za željo, da se (Juda) sploh ne bi rodil, pač pa gre za celostni pogled na človeka, se pravi na človeka, ki si je ustvaril svet, v katerem ne bo mogel preživeti kot človek. Svetopisemski pisatelji so se do skrajnosti približali človeku in ga videli sredi sveta. Med temi podobami izstopajo Jezusove besede o človeku v človeških rokah (prim. Mt 17,22; Lk 9,44 in vzporedna mesta; Mt 17,12).

1. Klasična antropologija

Klasična antropologija, kot so jo oblikovali Avguštín, Tomaž in visoka sholastika, Montaigne, Descartes, La Rochefoucauld, Spaemann in drugi, je abstraktna, čeprav je med posameznimi avtorji velika vsebinska razlika. Avguštínov »verujem, zato lahko govorim«¹ je formalno podoben Descartesovemu »mislim, torej sem« ali Montaignevem samopotrjevanju skeptičnega jaza spričo življenjske usode, vsebinska razhajanja pa so vseeno velika. Avguštínova pot je jasna in pelje naravnost k Bogu, Montaigne pa se oklepa svoje zgodbe, ki nima nobene teološko zasnovane strukture. Medtem ko Avguštín svoj »jaz« po spreobrnjenju doživlja kot vriskanje, je Montaigne negotov, podrejen notranjim zožitvam in temu, kar vanj prihaja od zunaj. Descartes poskuša človekov »jaz« disciplinirati in spričo nove situa-

¹ Izpovedi I,5,6: »Credo propter quod et loquor.«

cije priti do nove gotovosti po poti trdega dela. Pascal o »jazu« izgovori nekaj, kar radikalno podvomi v možnost izhoda brez upoštevanja religiozne razsežnosti. Pascal si v *Mislih*, ki jih je zasnoval kot apologijo krščanstva, niti ne prizadeva utemeljevati svojega stališča do tosvetnosti Descartesove in Montaignove retorike, pač pa ta koncept zavrže v celoti: »Neumen je njegov cilj: slikati samega sebe.«² Ko Pascal govori o razvedrilu,³ ne kritizira zabave kot take ali ustvarjanja kot takega, pač pa vsakršno človekovo dejavnost. Kajti po njegovem išče človek v svojem delu (razvedrilu) samo eno stvar: kako se izogniti svoji praznini. Ko ga zajame ničevost življenja, je zabava (in pod tem pojmom Pascal razume marsikaj) edini izhod iz gravitacijskega polja tega sveta.

V 17. stoletju se pojavijo tudi t.i. ženske antropologije. Peter Bürger⁴ omenja M. de Sévigné (»krhka sem, toda hočem ljubiti«), in sicer zato, da pokaže, kako razmišlja nekdo, ki ima pred seboj osebo, Boga ali človeka, s katerim govori. Sévigné ne govori z Bogom, temveč s svojo hčerko, ki je ne mara in je daleč stran. Ženska prepozna svoj »jaz« v ljubezni do »tebe«. Pascal ne govori o ljudeh, ki jih ljubi, kaj šele, da bi svojo identiteto gradil na temelju te ljubezni.

Razkorak med antropologijami se poglobi v razsvetljenstvu. Stoletje razsvetljenstva zaznamuje Voltaire s svojim obratom k telesu. Jaza, zavesti, temu, čemur bi lahko rekli antropologija, ni. Razsvetljenstvo se zavihti v razmišljanje o prihodnosti in polemizira s preteklostjo. Voltaire raztrga Pascalovo avtorefleksijo, sebe postavi na dnevno svetlobo, razmišlja in govori brez predsodkov in brez ozira na druge. Edini dejavnik je premišljena inteligentnost, ki dvomi. Glede na abstraktno antropologijo, ki izpostavlja subjekt, osebo in individualnost, da bi s tem poudarila posebnost v primeri s splošnostjo, v razsvetljenstvu pridobi na teži splošnost v primeri s posebnostjo: človek, ki hoče postati nekdo, mora v sebi zatajiti svojo naravo. Posledice tega koncepta subjekta so vidne v revoluciji in kolektivizmih. Razsvetljenstvo tako obvlada intelektualni, kulturni in družbeni prostor, da za celih sto let zatre vsakršno zamisel o kaki »ženski« antropologiji. Romantično obdobje prepričuje samo sebe, da je našlo pot k izviro in da lahko interpretira samega sebe kot »drugačnega«, podobno kot je to doživel Avguštín, toda bistvena razlika je v tem, da je romantika to razumela kot projekt (osebno oziroma osebnostno spremembo), Avguštín pa kot izkušnjo. To napoveduje dvojni človekov položaj v zadnjih dveh stoletjih: na eni strani je triumfalizem, na drugi stiska, na eni je kariera, na drugi nemoč, da bi človek zdržal s seboj. Maine de Biran na primer sebe sploh ne more misliti drugače kot tako, da dela. P. Bürger o njem pravi, da je Descartesov *cogito* razumel kot delo, kot beg pred praznino svojega jaza.⁵

² *Misli*, Celje 1980, 62.

³ *Misli*, 139.

⁴ P. Bürger, *Das Verschwinden des Subjekts*, Suhrkamp, Frankfurt 1998, 52 ss.

⁵ P. Bürger, *n. d.*, 113.

19. stoletje najbrž zato postreže z »literarnim jazom«, ki dokončno pokoplje Avguštinovo izkušnjo. Ne gre le za slikanje skrajnih likov in brutalnosti t.i. junakov, pač pa za napoved filozofske moderne kot »trpljenja na sebi« zaradi kratkosti in nesmiselnosti življenja (Benjamin Constant), odtujenosti pogledov in podobnega. S tem se npr. ukvarjata tudi Sartre (»pišem, torej sem«)⁶ in M. Blanchot (»umiram, torej sem« in »mislim, torej me ni«).

Je morda to razlog razmaha socialne in kulturne antropologije v začetku 20. stoletja? Je to povod za drugačno in novo zanimanje za človeka v krščanstvu? Je to tisti vzgib, zaradi katerega je G. E. Moore v *Principia ethica* v začetku 20. stoletja predvidel spopad med antropologijo in etiko, med teologijo in etiko? Vprašanja si postavljam, ker je s tem povezana t.i. »naravoslovna zmeta«, ena od nujnih spremljav ideologij, poskusov, kako spremeniti človeka na hitro in na zunaj, in uganka tako široke sprejemljivosti idej, ki so se kasneje izkazale za zmote. Naravoslovna zmeta ni v tem, da etično značilnost (dobro) definiramo z *neetičnim* pojmom (želja) ali da na *nenaravno* (resnično) značilnost gledamo kot na naravno (čebula) itn.; »... težava je bolj splošna. Zaradi jasnosti bom zmotnost tistega, ki definira, imenoval splošno zmotljivost kot podlago t.i. naravoslovne zmote«.⁷ Zmeta tistega, ki nekaj opredeljuje, je v tem, da identificira dve lastnosti, in sicer tako, da eno opredeljuje z drugo ali da eno nadomesti z drugo. Zmeta je v tem, da se dve ali več lastnosti oziroma značilnosti obravnavajo kot ena sama, in sicer zato, ker bi radi dosegli določene cilje. Če sem bolj natančen: vpraševati se o človeku na ta način je tvegati naravoslovno zmoto iz enega samega razloga, da namreč človeka ni mogoče definirati oziroma da vse antropologije, ki temeljijo na osamitvi posameznika, nujno vodijo v zmoto o človeku. V tem je eden od razlogov izjemnega razcveta antropologije, ki jo ima L. Kolakowski za najbolj »evropsko znanost«. Kolakowski nedvoumno poudarja, da antropologija kot edina veda poskuša dogodke v človeku pojasniti na razumljiv način.⁸ To ni očitek verstvom, verski kulturi ali teologiji, da si niso dovolj prizadevale to izraziti v besedi in v dejanju, pač pa njihovega izmikavanja izzivom doslednih ateistov in/ali agnostikov, ki od verstev danes ne zahtevajo nič manj in nič več kot to, da bi upoštevala človeško izkušnjo o svetu, v katerem ni Boga. Po letu 2001 so se neizmerno nakopičili predsodki proti verstvom in versko pogojenim kulturam, in sicer zlasti zato, ker so se te izognile človeški šibkosti, se zadovoljile s tradicionalnimi razlagami in postale dobresedno »absurdne«.⁹

Moje razmišljanje je namenjeno analizi antropologije v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sodobnem svetu *Gaudium et spes* in perspektivi, ki jo to

⁶ J. P. Sartre, *Autoportrait a soixante-dix ans*, v: *Situations X*, Gallimard, Paris 1976.

⁷ W. K. Frankena, *The naturalistic fallacy*, v: Ph. Foot, *Ethical theories*, Oxford UP 1988, 57.

⁸ L. Kolakowski, *Falls es keinen Gott gibt*, Piper, München 1982, 193 s.s.

⁹ »Absurden« dobresedno pomeni »gluh«. Izhaja iz gluhosti.

besedilo odpira prihodnosti. GS je prvi dokument v zgodovini Cerkve, ki poleg sinteze krščanskega gledanja na človeka upošteva človekov svet v celoti, to je človekovo intimno, kulturno, družbeno in politično okolje.

2. Personalizem kot nasprotje kolektivizmu

Teološka antropologija je v senci dogmatike vse do tridesetih let 20. stol. oz. do okrožnic *Mit brennender Sorge* (14.3.37) in *Divini Redemptoris* (19.3.1937), ko antropologija postane rdeča nit katoliškega družbenega nauka. Do koncila in do spremenjene miselnosti je sicer še daleč, toda Pij XI. je ideološko napetost prenesel na antropološko raven. V obeh okrožnicah je čutiti, da je leta 1935 Herbert Doms pravilno in bistroumno sklepal, ko je radikalno interpretiral okr. *Casti connubii* (31. 12. 1930) in poudaril, da je zadnji čas, da se uradna antropologija poslovi od izključno naravnopravnih spoznanj o človeku ter začne upoštevati t.i. neteološko področje oziroma »človeka v svetu«. ¹⁰ Okrožnica *Divini Redemptoris* se tako sklicuje na človekove »pravice, dostojanstvo in svobodo človeške osebe« (DR 14), na »pravico do življenja in telesne celosti; pravico do reči, ki so mu potrebne za življenje, pravico, da teži prav po zadnjem smotru, ki mu ga je Bog postavil, pravico do združevanja ...« (DR 27).

Prvi tak primer širše zasnovane antropologije predstavlja personalizem. Ta se na psihološko-pedagoškem področju uveljavi v začetku 20. stoletja, na filozofskem nekoliko kasneje zlasti med francoskimi (M. Blondel, G. Marcel, E. Mounier), nemškimi (R. Guardini, Th. Steinbüchel, M. Buber in drugi) in številnimi filozofi v drugih kulturnih okoljih, med katerimi velja omeniti zlasti N. A. Berdjajeva. Glede na običajno razumevanje človeka se personalizem zavzame za človeka kot nedoumljivo bitje z nedotakljivim dostojanstvom in neizgovorljivimi pravicami. Oseba postane povod in cilj slehernega razmišljanja o človeku. Toda ker je personalizem izvirna opozicija materializmu, kolektivizmu in imanentizmu, se v njem ni mogla razviti družbena razsežnost, proti kateri se je nujno boril. Četudi je človek v personalizizmu oseba še bolj kot pri Avguštinu, kjer oseba svoje dostojanstvo doživlja pred Bogom (zrcalo), in kot pri Tomažu, ki poudarja edinstvenost vsakokratnega razmerja med dušo in telesom (itn.), personalizmu manjka družbena angažiranost in na ta način ostaja salonska antropologija. Personalizem poudarja, da oseba samo sebe potrjuje v neposrednem uresničenju, in da ni le substancialno (abstraktno) človekovo jedro, da se osebno uresničenje zgodi v razmerju z drugo osebo (drugimi osebami), ne zgolj v izpolnjevanju dolžnosti, a ni čutiti zavesti odgovornosti za svet. Izkušnja odnosa jaz-ti oziroma dialoškega značaja osebe (Buber) se razteza do razmerja z Bogom, kajti personalisti menijo, da se osebni odnos, ki ga človek kot ose-

¹⁰ H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, Breslau 1935.

ba goji tudi do podčloveškega sveta, ne more povsem uresničiti zunaj sveta oseb. Potemtakem je oseba izvor in cilj za človeka pomembne resničnosti. Čeprav je na teološkem področju človek že iz davnine »oseba«, se pravi več kot narava oziroma »oseba po naravi«, je postavljanje človeka v središče vsega razmišljanja prevladalo šele ob koncu nove sholastike.

Četudi gre za izjemne mislece in »pravilno« antropologijo, personalizem ni pustil globokih sledi spricho dejstva, da je druga polovica 19. in 20. stol. tudi na drugih področjih, zlasti na družbenem in kulturnem, izjemno razširila antropološki horizont z zahtevami po poznavanju in upoštevanju celovitega človekovega položaja v svetu. Glede na navezanost teološke antropologije na naravnopravno miselnost, tudi na osebo v personalizmu, ter glede na odpor do enostranskih in redukcionističnih pristopov k človeku, ki so jih ponujale ideologije in zlasti nekatere »mesijanske« znanosti, je zelo težko najti most med podobami o človeku, ki prevladujejo v novih znanostih, in človekom v svetu. Ne moremo spregledati dejstva, da se je spricho izjemnega napredka v znanostih Cerkev v svojem družbenem nauku začela ozirati k vprašanjem, povezanih s človekom pod vidikom personalnega in družbenega načela, zlasti po Splošni izjavi človekovih pravic (1948), in razvila novo antropologijo človeka sredi sveta. V okrožnicah *Mater et Magistra* (15. 5. 1961) in *Pacem in terris* (11. 4. 1963) je ta antropologija postala dejstvo.

Na to sta že desetletja prej opozorili socialna (B. Malinovski) in kulturna antropologija, ki sta se v začetku 20. stoletja odlepili od evolucionizma in začeli človeka preučevati celostno v njegovem okolju, četudi včasih na nekoliko kaotičen način. Primerjalne študije razmerja med človekom in institucijo so do tedaj sicer sodile v socialno antropologijo, a so se naslanjale bodisi na difuzionizem (lepljenko spojenih elementov) bodisi na linerarno evolucionistično shemo razvoja družbe, družbenih ustanov in ljudi v njih. Bistveni napredek novih pristopov je bil v tem, da se niso zadovoljili s posplošenimi informacijami in z metafizičnimi modeli, temveč so s pomočjo naracije nizale podrobnosti življenja in kulture na terenu. »Samo s takim delom je mogoče odkriti nepopoln in zavajajoč značaj velike količine pregledanega dela, ki tvori obstoječe gradivo antropologije«. ¹¹ Pri Malinowskem je vedno mogoče zaslediti, da aspektov kulture (družbe) ni mogoče obravnavati ločeno, ampak jih je treba jemati v kontekstu njihove rabe; če človeka razumemo z vidika njegovega dela in ga gledamo v njegovem kontekstu, najbolj primitiven človek ni manj racionalen od najbolj civiliziranega, zlasti če upoštevamo, da manipulacija z možnostmi sebi v prid ne predstavlja posebne oblike razumnosti.

¹¹ A. Kuper, *Antropologija in antropologi*, Aristej, Šentilj 2000, 19, op. 13.

3. Človekovo dostojanstvo in svet

Izročilo filozofske in teološke antropologije je svoj cilj iskalo v čim bolj natančni opredelitvi osebe, individualnega bitja, dostojanstva itn., medtem ko so antropološke študije z začetka 20. stoletja ponovno opozorile na to, da antropologije že dolgo človeka niso presojale z vidika njegovega osnovnega področja življenja, to je z vidika zadovoljevanja bioloških, socialnih in kulturnih potreb. »Od tod lahko nadaljujemo, da si je pri zadovoljevanju primarnih bioloških potreb z instrumentarijem kulture človek naprtil nove determinante, ki določajo njegovo vedenje, se pravi, razvil je nove potrebe. Najprej mora s pomočjo znanja organizirati svoja orodja, svoje artefakte in svoje dejavnosti za pridobivanje hrane. Odtod izvira potreba po primitivni znanosti ...«¹² itn. Eden od paradoksov preučevanja človeka je nedvomno v tem, da je vsem šolam in usmeritvam v antropologiji vsake toliko časa uspelo tako povzdigniti pomen človekovih materialnih interesov in da na drugi strani antropologija ni nikoli posvetila posebne pozornosti človekovemu pridobivanju hrane kot primarni materialni potrebi. Zato je antropologija vedno tudi priča tragične »spremembe kulture«, da namreč kot veda postane vedno nepomembna, ko se človek posveti le zadovoljevanju potreb in etiki uspeha. Vsepovsod je mogoče opaziti, da metodologij raziskovanj in spoznanj o človeku praktično ni mogoče prilagajati hitrim spremembam, ki postavljajo v ospredje človekov odnos s svetom, človeka sredi materialnih skrbi, ga poskušajo izolirati in ga razumeti teoretsko in abstraktno ločene-ga od konkretnega okolja.

Na to ne kažejo le antropološka načela v humanističnih in naravoslovnih znanostih, ki se ukvarjajo s človekom, pač pa tudi načela, ki utemeljujejo družbeni nauk Cerkve. Prvo in najbolj izvorno načelo krščanskega razmišljanja o človeku je oseba (osebnostnost), dostojanstvo človeške osebe, ki temelji na bogopodobnosti. Ni mogoče skriti dejstva, da je tu človek izoliran in da dostojanstvo in tudi bogopodobnost neredko razumemo kot definicije, četudi istočasno trdimo, da človek ni določena, ampak določujoča vrednota. Načela DNC so res kritična do liberalistične antropološke redukcije človeka na »gospodarja« oziroma na »človeka menedžerja« in do socialističnih modelov, ki so človeka reducirali na »načrt«, »kolektiv« in podobno, toda šele v pokoncilskem času se počasi uveljavlja načelo trajnosti oziroma trajnega razvoja (*sustainable development*), ki izhaja iz medsebojne odvisnosti vseh ravni in zahteva že od začetka upoštevanje družbenih, ekoloških in ekonomskih razsežnosti in nenazadnje odgovorno tematiziranje vprašanj prihodnjih generacij. To načelo bi lahko primerjali svetopisemskemu načelu sobote (šabbath, šalom), ki odpira vrata miru kot ekumenske-

¹² A, Kuper, n. d., 43.

mu in konciliarnemu procesu.¹³ Socialni antropologi že sredi 20. stol. predlagajo, naj bi namesto raziskovanja človeka sredi elementarnih potreb (ponavadi so s tem mišljene primitivne družbe) ob primerni modifikaciji metod raziskovali človeka visoke civilizacije.

Šele okrožnici *Mater et Magistra* in *Pacem in terris* izpostavljata človekovo situiranost v svetu pod vidikom pravičnosti, miru in ohranitve stvarstva. Osnovno načelo, da je človek oseba, utemeljuje zahtevo po tem, da bi uredili svet in družbo po meri človeškega dostojanstva, da bi lahko človek imel čas za soočanje s samim seboj. Na to ozadje opozori zlasti *Pacem in terris*. Na izid te okrožnice je vplivala kubanska kriza in gradnja berlinskega zidu. Ta tekst dejansko spada med koncilske, posebno če gledamo koncil z vidika sprememb pri preučevanju pomembnih vprašanj.

4. Koncilski dialog s človekom v svetu

Glede na razmere, v katerih se je znašel koncil, bi lahko vsebino antropoloških besedil v *Gaudium et spes* in *Dignitatis humanae* strnili v naslovu »dialog s človekom v svetu«. V času koncila se je izkristalizirala zavest o novih »znamenjih časa«, o nujnosti teološke utemeljitve človekovih pravic in o nujnosti korekture naravnopravnega razumevanja človeka ter razmerja med vero in moralo. Uvod in prva štiri poglavja GS so teološko-antropološka sinteza, ki vsebuje veliko elementov pripovedi o človeku skoraj brez normativnih elementov. Vprašanje je, če je to dovolj za spremembo našega preučevanja človeka v svetu oziroma človeka v Cerkv, da bi lahko govorili Cerkv v svetu. V drugem delu oziroma v naslednjih petih poglavjih GS poudarja, da aplikacija spoznanj na konkretna področja človekovega družbenega življenja, na družino, na socialno in kulturo področje, na gospodarsko in politično področje in nazadnje na skrb za mir še ni celosten odgovor.

Ne glede na to je antropološka dimenzija GS izjemna. Na hitro bi se lahko sprehodili skozi poglavja in ugotovili, da v nobenem delu ni dosegla take jasnosti kot v izjavi o vesti. V njej izpostavlja resnico kot resnico o človeku pred božjim obličjem oziroma pred obličjem drugega, kar v pontifikatu Janeza Pavla II. postane temelj programske okrožnice *Redemptor hominis* (1979). To besedilo je izhodišče vseh razmišljanj o človeku: »V notranjosti svoje vesti odkriva človek postavo, ki si je ne daje sam, temveč se ji mora pokoravati. Glas te postave ga vedno kliče, naj ljubi in dela dobro ter se izogiblje zlega in, kadar je potrebno, zazveni ušesom srca: stori to, izogni se onemu. Kajti človek ima v svojem srcu od Boga zapisano postavo. Ravno v poslušnosti tej postavi je človekovo dostojanstvo in po tem bo človek tudi sojen (prim. Rim 2,14-16). Vest je človekovo najbolj skrito jedro in svetišče, kjer je čisto sam z Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti. Po vesti

¹³ C. F. von Weizsäcker, *Bewußtseinswandel*, Hanser, München 1988.

se na čudovit način razodeva tista postava, ki se izpolnjuje v ljubezni do Boga in do bližnjega. Zvestoba vesti povezuje kristjane z ostalimi ljudmi pri iskanju resnice in pri pravilnem reševanju tolikih nraavnih vprašanj, ki se pojavljajo v življenju posameznikov in družbe. Čim bolj se uveljavlja prava vest, tem bolj se osebe in skupnosti oddaljujejo od slepe samovoljnosti in si prizadevajo za skladnost z objektivnimi pravili nraavnosti.«¹⁴ Izjava ne govori o zdravem ali nezdravem odzivanju osebe na okolje, ampak o odzivanju človeka na sposobnosti, ki predstavljajo njegovo človeško in individualno življenje.¹⁵ Človek je biološko, psihološko, duševno, versko, družbeno naravnano na celoto. V svoji notranjosti je skrajno občutljiv za vse, kar ga od znotraj vleče k *Drugemu* in drugim in kar ogroža njegovo integriteto.

5. Perspektive v luči družbeno-etičnih in bioetičnih vprašanj

Odnos med teologijo in etiko (med vero in moralo) je težaven, ker se človek preprosto naveliča teologije in hoče rezultate. Etika je dober sad drevesa, ne more pa biti metoda, po kateri bi drevo prisilili, da bi rodilo prej, več ali večkrat na leto. S tega zornega kota je teološko- in socialnoantropološka dediščina GS in izjave o verski svobodi *Dignitatis humanae* visok ideal, tako da je neredko tudi breme. Težko si je predstavljati, da se je odgovorno starševstvo, ki je na koncilu postalo pravilo (GS 50), v *Humanae vitae* spremenilo v sredstvo. Teološka antropologija ima težave v razpravi o položaju žensk v družbi in Cerkvi,¹⁶ da ne govorimo o drugih žgočih vprašanjih.

Na videz jasno je vprašanje na področju bioetike. Ni dvoma, da je bioetika od začetka devetdesetih tudi ena glavnih tem družbenega nauka Cerkve. 30. marca 1995 je izšla okrožnica *Evangelij življenja*, ki je v vrsti družbeno angažiranih besedil posebna zato, ker ne govori več o človeku v svetu, pač pa o človeku v človekovih rokah. Glede na osnovno shemo je položaj podoben tistim v preteklosti: okrožnica diagnosticira kulturo smrti in protestira zoper redukcionizme, ne pogloblja pa lastnega koncepta o življenju, o osebi, telesu in telesnosti. Res je, da so spričo novih možnosti kontrole za številnimi vprašanji o začetku človeškega življenja močni vodilni motivi znanosti in obljub za prihodnje rodove, ki življenja ne le sprejemajo kot daru, ampak ga razumejo kot proizvod ali pa so z njim nezadovoljni; toda nekaj drugega je to kulturo zavračati kot kulturo smrti oziroma kot nekaj, s čimer ni mogoče govoriti.

¹⁴ GS 16; prim. K. Golser, *Gewissen und objektive Sittenform. Zum Gewissensgebriff in der neueren katholischen Morallehre*, Wien 1975, 231-247 (lit.); J. Blühdorn (izd.), *Das Gewissen in der Diskussion*, Darmstadt 1976.

¹⁵ Prim. E. Fromm, *Man for Himself*, Greenwich 1969, 149 ss.

¹⁶ S. Demel, *Ungeliebte Kinder Gottes?*, v: *Stimmen der Zeit* 129 (2004), 157-170.

Znanost je na pragu neverjetnih odkritij. Poskusi, ki razvijajo modele zavesti in jaza, bodo najbrž zelo pomembni za človekovo osebno življenje v prihodnosti. Seveda je veliko izjav spekulativnih. Veliko je t.i. *reentry loops* (ponovna pojavitvev, vozeli, predstava in metapredstava) o tem, kako na primer teološkoantropološki koncept zavesti uskladiti s spoznanji o človekovem živčnem sistemu. Seveda je še vedno zelo veliko stvari, ki jih znanosti in znanstveniki ne razumejo, na primer kako se sproži zavest, kje prebiva itn. Če primerjamo med seboj poznavanje homeostaze, mišičnega tonusa, analize čutnih vtisov v primarnih čutnih poljih s spoznanji vrhunskih znanosti o zavesti in »jazu«, lahko ugotovimo, da so slednje še v otroških čevljih. Toda ta horizont se je odprl. Fascinanten je in odpira nove možnosti. Biotehnologija in nevroznanosti še niso prišle do vesti, v kateri se manifestira vrhunec človekove samozavesti. Človekova sposobnost, da se dvigne nad prisile, ki mu jih vsiljujejo preživetje, je nedojemljiva. Prav tako je njegovo kritično odkrivanje tistih nepravilnosti, ki mu onemogočajo iskanje resnice in v njem budijo željo, da bi korigiral svoje mišljenje, ravnanje in analizo dejstev.¹⁷

Če bi hotel končati razpravo, bi moral predvideti predhoden konec antropologije, kot jo poznamo, in o njej spregovoriti kot o zgodbi, o kateri človek verjame, da se mu je (in zakaj se mu je) zgodila v preteklosti. Antropološki označevalci, ki jih ni mogoče spraviti v nobeno od dosedanjih zgodb, na koncu svoje zgodovine spet neredko silijo nazaj v kabinet, kjer se poraja dialog s preteklostjo in kjer nastajajo abstraktni pojmi. Evdokimov je videl edini razlog, zakaj nihče od filozofov ni nikoli zanikal bogopodobnosti, v tem, da je bogopodobnost tako nepomembna; bogopodobnost je »dialog« s preteklo zaključeno zgodovino osebe. Omejitev na mišljenje o uravnoveženih pojmih ne more biti izhodišče zato, ker človeka ni mogoče definirati in ker v njih navadno manjkajo reči, ki zadevajo človeka v sedanjem času, na primer človekove elementarne potrebe, človekova končnost, praznina, stiska, lakota itn. Ni treba razmišljati dolgo časa, da ugotovimo, da kategorije »jaza« pri Descartesu ali Pascalu ne zdržijo niti najmanjše praktične preizkušnje.

Povzetek: Anton Mlinar, Človek med kulturno, socialno in teološko antropologijo

Jezusove besede: »Sin človekov sicer odhaja, kakor je pisano o njem, toda gorje tistemu človeku, po katerem je Sin človekov izročeni! Bolje bi bilo za tega človeka, da se ne bi rodil« (Mt 26,24) na vznemirljiv način opisujejo vse nianse človeka sredi sveta. Klasična antropologija je abstraktna in si niti ne prizadeva utemeljevati svojega pogleda na tosvetnost. Razkorak med antropologijami se poglabi zlasti v razsvetljenstvu, ki konceptualizira subjekt in individualizem. Kulturna in socialna antropologija z začetka 20. stoletja sta povod za drugačno in novo zanimanje za človeka, tudi v krščanstvu. Svoje razmišljanje

¹⁷ G. Rager, *Neuronale Korrelate von Bewußtsein und Selbst*, v: G. Rager, J. Qwitterer, E. Runggaldier, *Unser Selbst*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 2003, 56.

namenjam analizi antropologije v pastoralni konstituciji o Cerkev v sodobnem svetu *Gaudium et spes* in perspektivi, ki jo to besedilo odpira prihodnosti, saj je to prvi dokument v zgodovini Cerkev, ki poleg sinteze krščanskega gledanja na človeka upošteva človekov svet v celoti in človeka v svetu.

Ključne besede: antropologija, družbeni nauk Cerkev, personalizem, redukcijonizem, subjekt

Summary: **Anton Mlinar, *Man between Cultural, Social and Theological Anthropologies***

Christ's words: »The Son of Man will die, as the Scriptures say. But it's going to be terrible for the one who betrays me! That man would be better off if he had never been born« (Mt 26.24) describe all nuances of man in the world in a very exciting manner. Classical anthropology is abstract and does not even try to justify its view of this world. The rift between anthropologies became especially deep in the period of Enlightenment conceptualizing the subject and individualism. Cultural and social anthropologies in the beginning of the 20th century caused a different and novel interest in man, also in Christianity. The treatise deals with an analysis of the anthropology in the pastoral constitution *Gaudium et spes* and with the prospects it opens for the future since it is the first document in the history of the Church that, in addition to a synthesis of the Christian view of man, considers the complete world and man in the world.

Key words: anthropology, social teaching of the Church, personalism, reductionism, subject