

# **SVOBODA 'NA ROBU': KAJ IMA DIETRICH BONHOEFFER POVEDATI O SVOBODI?**

## **Uvod**

**103**

Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) je eden najbolj znanih protestantskih teologov 20. stoletja, eden predhodnikov kasnejšega *Ekumenskega sveta cerkva* (ustanovljenega 1937) in vnet pristaš *Izpovedujoče cerkve*, opozicijskega gibanja znotraj nemške Evangeličanske cerkve, ki je zavrnila sodelovanje s Hitlerjem. S 24 leti doktoriral in se še isto leto habilitiral (*Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*) ter začel poučevati na berlinski univerzi. Po nastopu nacizma (1933) se je že aprila tega leta javno izrekel proti novemu režimu. Jeseni tega leta, potem ko je vrh Nemške evangeličanske cerkve sprejel t. i. Arijske paragrafe (6. sept. 1933), je sklenil izstopiti iz nje. Namesto izstopa je sklenil organizirati notranjo cerkveno opozicijo ter se javno izrekel, da je pripravljen na mučeništvo. Zaradi napetosti znotraj cerkve je dve leti preživel v Londonu kot župnik v Angliji živeče nemške skupnosti. Ko se je vrnil, se je v pridigarskih seminarjih v Finkenwaldu (1935–37) izrecno zavzel, naj postanejo človekove pravice prepoznavna temeljna drža evangeličanskega cerkvenega življenja. V knjigi *Posnemanje* (*Nachfolge*, 1937) je ta stališča predstavil kot praktično teologijo ter s tem postavil temelje kasnejši *Etiki* (v referenci odslej *E*) ki jo je začel pisati leta 1939. Leta 1938 se je priključil odporniškemu gibanju (vodil ga je W. M. Canaris), 1940 mu je oblast prepovedala govoriti, leto kasneje pa še pisati. Po dveh neuspešnih poskusih atentata na Hitlerja (13. in 21. marca 1943) je bil 5. aprila 1943 aretiran; zaprli so ga v berlinski zapor Tegel. Potem ko je naslednje

---

leto spodletel atentat, ki ga je vodil Claus Schenk Graf von Stauffenberg (20. julija 1944, operacija Walkira), je tajna policija (Gestapo) poskušala z atentatom povezati tudi Bonhoefferja (in z njim še nekatere druge iz Canarisove skupine, med drugim Hansa von Dohnanyija) ter ga 8. oktobra zaprla v prostorih svoje centrale v Berlinu. 7. februarja 1945 so ga premestili v taborišče Buchenwald, kjer so ga 8. aprila na insceniranem procesu obsodili na smrt, naslednjega dne pa v taborišču Flossenbürg usmrtili z obešanjem.

104 V času od aretacije do vse pogostejših zasliševanj tajne policije se je Bonhoeffer lahko še dopisoval in prejemal literaturo. Zadnje pismo je datirano s 17. januarjem 1945. V času, ko je bil zaprt v zaporu Tegel, je veliko pisal. Nastajali so tudi fragmenti *Etike*. Eberhard Bethge jo je v knjižni obliki prvič izdal že leta 1949, a odmeva nanjo skoraj ni bilo. Potem ko je leta 1951 izdal Bonhoefferjeva pisma iz zapora s pomenljivim naslovom *Odpor in predanost (Widerstand und Ergebung)* (v referenci odslej *OP*), se je povečalo tudi zanimanje za njegovo *Etiko*. Medtem ko je urejal druge Bonhoefferjeve spise, se je Bethge posebej posvetil dopolnjevanju oziroma razvrščanju fragmentov *Etike*, ki niso bili uvrščeni v prvo izdajo. V obdobju do leta 1963 se ni zgodila rekonstrukcija tekstov, tako da je tega leta izšla šesta izdaja prvotne zasnove iz leta 1949. Potem ko so sta bili v začetku osemdesetih let v Oxfordu (v organizaciji Clifforda Greena) in Halleju (v organizaciji Ernsta Feila) dve odmevni konferenci o Dietrichu Bonhoefferju, se je našlo še veliko drugega pisnega gradiva. Ko so leta 1985 postali dostopni nekateri deli državnega arhiva v Koblenzu, se je dokončno izoblikoval načrt ureditve in izdaje vseh Bonhoefferjevih del. Pod uredništvom E. Bethgeja je do leta 1999 izšel celoten Bonhoefferjev opus v 17-ih zvezkih. Rezultat tega projekta je bila tudi izdaja Bonhoefferjevih del brez kritičnega aparata (6 zvezkov), katere 6. zvezek je *Etika*. Pri tej sta poleg E. Bethgeja sodelovala zlasti Herbert Anzinger in Ilse Tödt. Čeprav ni znano, koliko Bonhoefferjevih zapisov se je izgubilo po juliju 1944, zlasti tudi tistih, ki jih je pisal za *Etiko*, so biografi presenečeni, da se jih je sploh toliko ohranilo.

K t. i. »mitu Bonhoeffer« so največ prispevala pisma v knjižni izdaji z naslovom *Odpor in predanost (Widerstand und Ergebung)*. Leta 1974 je izšla v hrvaškem prevodu. V slovenščini je leta 2005 pri Mohorjevi družbi izšel izbor iz filozofskih in teoloških del pod naslovom *Odgovornost in svoboda* (odslej *OS*), večinoma vzetih iz *Etike*. V cobissu je na ime »Bonhoeffer« deset zadelkov. Val zanimanja za tega avtorja do nas ni segel.

Zakaj torej Bonhoeffer v kontekstu »krize svobode«? Morda bi bilo treba vprašati, zakaj šele zdaj? Morda bi se lahko tudi vprašali, kakšen pečat bi dal protestantski filozofiji in teologiji, če ne bi bil obsojen in umorjen. Čeprav se

odmika od običajne teološke (protestantske oziroma katoliške) etike, je Bonhoefferjeva *Etika* je predvsem teološko delo. Ta odklon je mogoče spremljati skupaj s terminološkim razvojem. Zato ne preseneča, da je bil Bonhoeffer znan kot eden najbolj pronicljivih teoloških avtorjev svojega časa. Kljub temu je njegova *Etika* ostala nezapažena. Razlog za to morda tiči v vsaj dveh dejstvih: prvič, da je njegova etika, in s tem predvsem pojmovanje svobode, rasla bolj iz njegove izkušnje kot iz filozofske refleksije (čeprav nekatere pojme pripisujejo njegovemu študiju Wilhelma Diltheya), in drugič v t. i. *novem mišljenju*, ki si ga je zamislil Franz Rosenzweig (v članku *Das neue Denken*, 1925) in je imelo v nemškem prostoru dokaj velik odmev, a je razmeroma hitro zamrlo, ker je bil Rosenzweig judovskega rodu. Rosenzweig je predvideval skorajšnji odprt medverski dialog in široko angažiranost vseh veroizpovedi v družbeni prenovi. Za kako idealističen načrt je šlo, pripoveduje zgodba o ustanovitvi revije *Die Kreatur* (z Martinom Bubrom, Viktorjem von Weizsäckerjem in Josephom Wittigom, 1926), ki je bila po treh letih 1929 ukinjena. Povod za ukinitvev je bilo izobčenje Josepha Wittiga, ki se je kot katoliški duhovnik družil z Judi in protestanti. Velik del te zagnanosti je prepoznaven tudi v Bonhoefferjevem opusu.

V predstavitvi Bonhoefferjevega pojmovanja svobode se bom dotaknil treh vprašanj: zgodovine Bonhoefferjeve etike ter z njo povezanega pojmovanja svobode, zanj značilne želje po nereligiozni razlagi krščanstva ter zanj značilne umestitve svobode na mejo med *predzadnjim* in *zadnjim*. Nekatera spoznanja bom poskušal tematizirati z vidika današnjega nevrobiološkega tolmačenja svobode.

## 1. Zgodovina *Etike* in pojmovanje svobode

Z današnjega zornega kota je premik etične paradigme razlog za ponoven razmislek o Bonhoefferjevi etiki »od spodaj« (Tödt, 1995: 6). Ta vzorec kritičnosti do etike »od zgoraj«, ki sicer ni popolna novost v zgodovini moralne filozofije, vsekakor pa je nova njena ostrina glede na birokratsko izmikanje odgovornosti, ki je postalo rutinsko, se ponovi pri Hannah Arendt, konkretno v njeni interpretaciji Charlieja Chaplina (*Osumljenec*, izšlo posthumno v *Die verborgene Tradition*, 1976), v *Nekaterih vprašanjih moralne filozofije (Responsibility and judgment, 2003: 49–146)* oziroma v *Osebni odgovornosti pod diktaturo (Responsibility and judgment, 2003: 18–48)* ter nekaterih drugih tekstih, ki jih je Arendt pisala v kriznih letih 1965 in 1966 (Vietnam). V njih je zaznati isto kritičnost do etike »od zgoraj«, ki ji Arendt pripisuje odgovornost

---

za totalni kolaps moralnih standardov (Arendt, 2003: 34). Bonhoeffer ugotavlja, da je izginila socialna sfera etike in je zavladalo izogibanje odgovornosti. Zato je svoboda lahko le »od spodaj«, z osebno udeležbo. To ne pomeni le, da svobode ni mogoče razumeti brez osebne zgodovine (W. Faulkner: »Preteklost ni nikoli mrtva, ker ni nikoli preteklost«), pač pa da gre v svobodi za posebno aplikacijo (utelešene) zgodovine v smislu pogosto ponavljane stavka Geoga Santayane: »Tisti, ki si ne morejo zapomniti preteklosti, so obsojeni, da jo ponavljajo« (*The life of reason*, 1905). »Dejstva se vračajo domov k počitku; edini način, da ostanemo zvesti svojim koreninam, je, da ne sramotimo 'grešnih kozlov', pač pa da dejstvom iz preteklosti izrečemo dobrodošlico« (J. Kohn, v: Arendt, 2003: IX). Moralni propad ni bil posledica nevednosti ali šibkosti ljudi, ki so razmišljali o moralnosti, pač pa neadekvatnost akademskih vprašanj o etičnem sistemu in standardov razsodnosti. »Vzrok temu ni v etičnem ravnodušju našega časa, kot bi si morda mislili, temveč prav nasprotno: v zahodnem svetu še nikoli doslej ni bilo takšne stiske zaradi obilice resnično konkretnih etičnih vprašanj« (*OS*, 52). Zanimanje za teoretično etiko je zato po njegovem odveč.

106

Bonhoeffer je nameraval svoje videnje svobode predstaviti v posebni knjizici. Z njo je hotel narediti nekakšno *bilanco krščanstva* v svetu, v katerem se zlo pojavlja v krutih in izostrenih oblikah, in ugotoviti odgovornost krščanstva za to. O tem se je ohranilo le nekaj fragmentov, ki so danes del *Odpora in predanosti* (1974: 169–174), deloma del *Etike* (vsebovane tudi v *OS*, 101–104). Dejstvo, da ta namera skoraj sovпада s tretjim poskusom atentata na Hitlerja, je vplivalo na to, da ima svoboda po njegovem tri imena: disciplina, dejanje, smrt. Svoboda je intimna atmosfera razmišljanja o sebi in svoji življenjski poti, obvladovanje (soglasnost) svojih čustev in poslušanje telesa, da lahko greš naproti cilju. Ne dosežeš je tako, da storiš samo to, kar je prav; poudarek je na dejanju, ne na moralnosti; bojzljivo oklevanje je želja doseči več, kot je mogoče. O *dobrosti* dejanja naj sodijo drugi. Svoboda je tudi trpljenje, ko vidiš neuresničene načrte in nedokončana dejanja, medtem ko jih izročaš v močnejše roke. Najvišji blagor na poti k svobodi pa je smrt. Sname ti verige, podre zidove telesa, da lahko zagledaš, kar ti na zemlji ni bilo dano videti. Tak je najbolj značilen Bonhoefferjev tekst o svobodi (v pismu, ki ga je 28. julija 1944 pisal prijatelju E. B.). Potem ko govori o svetopisemskih osebnostih, ki jih je zaznamovalo trpljenje, pravi: »K svobodi nas ne vodi samo delo, pač pa tudi trpljenje. Osvobajajoče znamenje trpljenja je, da se lahko človek popolnoma preda v božje roke. V tem smislu je smrt krona človeške svobode. Naše delo navdihuje vera le tedaj, ko razumemo trpljenje kot nadaljevanje svojega dela,

kot vzpenjanje k svobodi. Zdi se mi, da je to zelo pomembno in tolažilno« (*OP*, 172). Svoboda najde izhod iz brezizhodne situacije (Buber, 1983). Med teologi se je temu pojmovanju približal Pavel Nikolaevič Evdokimov, ki je ikonografijo razumel kot povezavo svobode in lepote v iskanju rešitve. »Lepota bo rešila svet« (Evdokimov, 1990: 11) je sicer stavek iz *Idiota* (Dostojevski).

Z ozirom na to bi lahko preverili dva značilna Bonhoefferjeva teksta o svobodi: v zvezi s samomorom (*E*, 168–174) in odgovornostjo (*E*, 247–252; *OS*, 101–104). Na številnih drugih mestih svobodo omenja sporadično.

Ko govori o *samomoru*, pravi naslednje: za človeka, ki življenja ne doživlja kot dar, je življenje neznosno breme; kolikor je breme, ga ne more nikomur podariti; lahko ga edino uniči. Samo svoboda daje človeku pravico živeti. To poudarja zoper Heideggerjevo *tubit*, v kateri se človek umeva le iz sebe. Bonhoefferju se zdi to (tako) spraševanje o sebi zavlačevanje spričo nalog, ki jih mora uresničiti z dejanji. Filozofu kot teolog, a svoje stališče poskuša utemeljiti tudi kot filozof. Po njegovem je človekovo vpraševanje o samem sebi neiskreno, ker človek to mejo končnega vleče sam in razmišlja obrnjen sam vase zunaj časa. Po Bonhoefferju je lahko »končno bitje« le rezultat naloge, da na svoji meji »dovoli vdor neskončnega« (*OS*, 12). Kot teolog si zato postavi vprašanje o človeku Jezusu, ki je brez razmišljanja odgovoril na božji klic. »Kogar pokliče Bog, ta je bistveno človek« (*OS*, 15). Človekova enotnost je v tem, da samega sebe razume kot neskončno bitje, se pravi da si ne le postavlja vprašanj o sebi, pač pa da tudi *je* ves na tej meji, da lahko sliši božji klic. Ker je torej le Bog tisti, ki pozna človeka, so lahko razlogi za samomor povsem osebni, ko človek potegne črto (mejo) sam brez ozira na druge. Za Bonhoefferja je samomor dejanje svobode, toda v fazi svoje zagledanosti vase (brezčasnosti). Zato samomora ni mogoče zavračati pred tribunalom morale, pač pa pred Bogom. Samomor je dejanje nevere, ki človeka slepi, da ne vidi, kaj mu ponuja svoboda, in da ga to ne bo rešilo pred vprašanjem skrajne meje, smrti. V samomoru se torej zlorablja pravica so smrti, kajti smrt brez vere (svobode) je le senca dejanja (*action*); je poskus samoopravičenja, ki ga ima Bonhoeffer za znamenje Heideggerjeve *tubiti*. Bonhoeffer je zagovor samomora in ugovor proti njemu povezal s percepcijo *prostora-časa* (dogodka). Samomor potemtakem ni dogodek.

V zvezi med odgovornostjo in svobodo (*E*, 247–252) je v ospredju nagovorjenost (poslušanje), brez katere ni odgovornosti. Svoboda je tretji element, ki je v dejanju vez z Bogom, se pravi z opravičenjem, v katerem je prava svoboda. Teološki okvir je hkrati tudi antropološki: svoboda je dejanje, ki se izvrši v nepoznavanju dobrega; nobenega poskusa opravičenja ni, tako da bi lahko kdo rekel, da ravna prav ali dobro. Je dogodek. Spoznanje pride na koncu, a

---

ne kot krona, marveč kot katarza (*E*, 124). V tem je vključeno razmerje med odgovornostjo in poslušnostjo, pa ne v obliki običajne povezave poslušnosti s podrejenostjo, pač pa – ravno nasprotno – za poslušnost (poslušanje) kot pot k svobodi. V moderni državi oziroma v razvitih institucionalnih razmerjih se je to razmerje razumelo tako, da je elita imela pravico do svobodnega dihanja, medtem ko ji je večina lahko delegirala odgovornost z ne-odgovornim ravnanjem. Življenje običajnega človeka je »postalo etično relativno nenevarno; [toda] človek, ki je že od začetka vključen v to načelo, je v etičnem smislu kastiran, odvzeta mu je ustvarjalna etična moč, svoboda« (*OS*, 103). To je komaj mogoče povedati bolj jasno, kot je to povedala H. Arendt z analizo Eichmanove »votle« osebnosti (Arendt, 2007) oziroma navideznega »manjšega zla«, ki se je znašlo med morebitnimi »opravičili« *ne-dogodka*. Manjše zlo namreč ne obstaja (Arendt, 2003: 36). Po Bonhoefferjevem mnenju je javna odgovornost (odgovornost ljudi v javnosti) hkrati preozek in preširok horizont za oceno odgovornosti oziroma svobode. »Kjerkoli človek sreča človeka, tudi v poklicnem življenju, tam se rodi prava odgovornost in tako nastalih odgovornih odnosov ne more odpraviti noben sistem pravil« (*OS*, 103). Medtem ko je to razmeroma jasno v odnosu med odgovornostjo in poslušnostjo, je težje razumljivo v odnosu poslušnosti in odvisnosti. »Nikakor pa odnos odvisnosti ne izključuje svobodne odgovornosti sam po sebi« (*OS*, 103 sl.). Bonhoeffer to pojasnjuje z odnosom med Jezusom (poslušnim) in Bogom (svobodnim), pušča pa odprto vprašanje odgovornosti. Zanj to ni teološka odmaknjenost, pač pa edina možna oblika svobode, ki človeka usposobi za svobodno dejanje, in sicer tako, da ne zanika nobene kulturne ali naravne razsežnosti življenja. Poudarek je na dejanju. »Poslušnost slepo sledi, svoboda ima odprte oči. Poslušnost deluje in ne sprašuje, svoboda sprašuje po smislu. Poslušnost ima zvezane roke, svoboda je ustvarjalna. V poslušnosti človek sledi božjim zapovedim, v svobodi človek ustvarja nove zapovedi« (*OS*, 104). V bistvu gre za tri med seboj neločljive elemente, ki omogočijo novo dejanje. Človek odgovornosti je – razpet med poslušnostjo in svobodo – pogumen, da svojega dejanja ne opravičuje, temveč sodbo o njem prepušča drugim (oziroma Bogu).

## 2. Nereligiozna razlaga krščanstva

V ozadju Bonhoefferjeve teološke etike in moralne filozofije je čutiti (vsaj) dve želji: kako *nereligiozno* razložiti krščanstvo in (2) kako povezati med seboj krščanske cerkve ter ustvariti pogoje za medverski dialog o vprašanih sodobnega sveta. Z nereligiozno razlago naj bi teologija oziroma pripadnost krščan-

stvu ne bili pretveza za izmikanje odgovornosti, pač pa šele – kot dogodek vere – kvalifikacija, da se postavita »na stran sveta proti njegovim tožnikom« ter ravnata povsem svobodno. V tem je njegovo stališče do Heideggerjevega antropološkega vpraševanja oziroma njegov očitek Heideggerju, da vprašuje po tem, kar že ve, to pa je nesmiselno. Stopnjevanje te zavesti – ki je zanj nesmiselna – človeku »dovoli«, da z njo posili svet. Bonhoeffer se ni hotel zapletati v polemiko. Njegovo spraševanje ima marveč za cilj dospeti do točke, na kateri se svobodno dejanje izkaže kot odpoved vedenju o sebi in o dobrem, ki ga hoče doseči, če hoče narediti korak naprej. Korak naprej, torej dejanje. To je skrajna meja, ki mu preprečuje, da bi absolutiziral samega sebe (*OS*, 13), potrebuje pa nereligiozno interpretacijo. Problem religiozne interpretacije je povsem podoben vprašanju o človeku, ki zavaja s tem, da išče, kar je skrila sama. Bonhoeffer pojma nereligiozne interpretacije ni natančneje pojasnil. Lahko da je šlo za filozofsko razlago, lahko pa tudi za – za tisti čas – dokaj smelo prevedbo relativnostne teorije v zgodovinsko razsežnost *dogodka* (prostora-časa). Po tej logiki etika ni normativni sestav, pač pa zgodba, ki se vrača k človeku kot nezgodbitna izkušnja.

Četudi smo lahko skeptični do Bonhoefferjeve svobode kot dejanja, tako da je mogoče človekovo življenje razumeti šele v retrospektivi, ni mogoče spregledati izkušnjske pomembnosti, da lahko človek sebe razume le v dejanju, namenjenem konkretnemu človeku/družbi (*actus directus*). Pristno razmišljanje je za Bonhoefferja doma v konkretnem občestvu, ki dejanskih razmer ne racionalizira s pomočjo kategorije možnosti, pač pa z izkazovanjem pozornosti.

Svobodnega dejanja ni mogoče napovedati; ne zgodi se iz pogodbениh razlogov niti ne znotraj normativnih okvirov; svoboda – v dejanju – suspendira postavo in ji s tem da veljavo. Suspens etičnega pomeni, da je etika rezultat dejanja, ne njegov pogoj. Prvenstveno ne gre za to, da naj bi abstraktno (refleksivno) vedeli, kaj je dobro in kaj ne – in storili dobro –, pač pa da bi se uresničilo svobodno dejanje, in sicer v odgovornosti. Za Bonhoefferja je etika, ki ni rezultat dejanja, ločena od življenja (*E*, 214 sl.) in je kot taka znamenje, da je z refleksivno razlago svobode nekaj narobe. Kaj se torej izkaže? Izkaže se, da na svetu ni niti ene norme, ki bi zmogla proizvesti dejanje. Dejanje se torej lahko zgodi le mimo norm, svobodno. Dejstvo, da je *moralnost/dobrost* dejanja prepuščena sodbi drugih, je za Bonhoefferja tolažilno, in sicer zaradi nereligioznega tolmačenja krščanstva. Jezus, katerega osebnost je v središču njegovega zanimanja (*E*, 279 ss.), prav tako ne izbira med dobrim in slabim; če bi namreč to vedel in svoja dejanja pogojeval s spoznanjem o dobrem in sla-

---

bem, ne bi storil, kar je moral storiti. Bonhoefferju je Kristusova oseba merilo, ne v smislu posnemanja, pač pa v smislu soočenja; zanj je namreč pomembno, na kakšen način bo dejanje, tudi obremenjenost z njim (greh), postalo del njegove celotne zgodovine, s katero stopa pred Boga.

Ker dejanje ni možnost med drugimi možnostmi, naj človek ne bi izgubljal niti trenutka za razmišljanje o dobrem in slabem, kajti to reflektivno spoznanje bi lahko postalo ovira za dejanje. »Ko daješ miloščino, naj ne ve tvoja levica, kaj dela tvoja desnica ...« (Mt 6,3). »Človek, ki /.../ ve za svojo dobrost, ne pozna nikogar« (E, 280). Nasprotno pa nevednost o dobrosti ni sinonim površnosti, pač pa je znamenje nerazdeljenosti osebe.

110

V ozadju Bonhoefferjeve namere nereligiozne razlage evangeličanske izkušnje krščanstva je mogoče videti celoten preplet t. i. kulture zanikanja (*culture of denial*), hotene nevednosti, ki je postalo najtežje vprašanje pri razumevanju struktur človeškega zavedanja kot tudi pri delovanju družbenih ustanov. Če je bilo zanj nesprejemljivo, da se krščanstvo posreduje svetu s pomočjo »krščanske kulture« – ki jo ima za »leseno železo« (izraz je sicer Weizsäckerjev) –, je to ostrina njegovega odziva na to, da so kristjani (in krščanske cerkve) sodelovali z nosilci totalitarnega režima. Prav tako nesprejemljivo se mu zdi etično izročilo moralne filozofije, ki se zanaša na spoznanje, ki si ga je izdelala sama, in ga ne upa prekoračiti, čeprav bi ga morala in bi se šele s tem uresničila kot dejanje (*actus directus*). S tega zornega kota je mogoče razumeti Bonhoefferjevo kritiko t. i. svobode vesti, ki ni usmerjena na dejanje, temveč v določeno bit; s tem vest protestira zoper dejanje, ki bi ogrozilo enost tega človeškega življenja (na videz). Tako se človek znajde v grotesknem položaju, ko načelo resnicoljubnosti odloča o dejanju, ki pogublja sočloveka. »Ko se torej upiram temu, da bi iz ljubezni do bližnjega postal kriv, sem v nasprotju s svojo, v dejanskosti utemeljeno odgovornostjo« (OS, 101). Kritika načelne (idealistične ali ideološko obarvane) morale se s tem še ne konča.

### 3. Zadnje in predzadnje

Eno ključnih vprašanj Bonhoefferjevega razumevanja strukturiranosti človeškega življenja – in tudi umeščanja teološkega in filozofskega diskurza v razumevanje svobode – je vprašanje, kako vključiti celotno človeško zgodovino v »opravičenje grešnika po milosti«. Izraz je tipično protestantski (*sola fide*), vprašanje pa je povsem človeško: ker Bonhoeffer ne govori o človeku *kot takem* (filozofska, teološka ali kaka druga refleksija o abstraktnem človeku), pač pa o lastnem zadržanju sredi zgodovine, v kateri sta »dolžina in širina življenja

strnjeni v en sam trenutek« (E, 120), se z eno samo potezo lahko zgodi vse ali vse prekličje. Za Bonhoefferja kot teologa je bilo ključno vprašanje opravičenja (*zadnje*) in božje zvestobe. Po tem ključu je razumeval judovsko-krščansko razumevanje zgodovine in zgodovino na splošno ter se tudi spraševal o prihodnjem življenju v Nemčiji, ko bo nacizem propadel. Vse to je *predzadnje*. Svoboda se uresničuje na pragu med *predzadnjim* in *zadnjim*, tako da ni nikoli sama. Če znova uporabimo paradigmo prostora-časa, je *zadnje* zgodovinska razsežnost *predzadnjega*.

Če pustimo ob strani striktno teološki okvir tega razmišljanja, ki poskuša odgovoriti tudi na problem izvirnega greha, se stik med *predzadnjim* in *zadnjim* izraža kot prelom, kot popolno razvrednotenje vsega, kar je bilo, tako da se povsem prepreči posnemanje kakega vzora z namenom doseči to *zadnje*. V protestantskem svetu se s tem utemeljuje tudi zavračanje čaščenja svetnikov kot moralnih vzorov, kajti tudi ti so na točki stika z dejanjem izročitve razvrednotili vse, kar je bilo prej. Čeprav je po teološkem tolmačenju to *zadnje* – opravičenje – dar, je zanj potrebno dejanje, in sicer izročitve (dejanje svobode), do katerega ne vodi nobena metoda. Izročitev na neki način razvrednoti to, kar je bilo, in sicer s samim dejanjem. Razvrednotenje je torej relativni pojem glede na *zadnje*, v bistvu pa gre za to, da se na pragu pojavi *cel človek*. Ne gre za kronološko zaporedje; gre za to, da je v dejanju izročitve, ki je dejanje svobode, navzoča celotna osebna zgodovina osebe, ki se izroča. Če se na eni strani z dejanjem vse razvrednoti – predpostavljajoč, da človek ne ve za dobrost dejanja –, se na drugi strani nič ne zavrže, saj se izroči. Bonhoeffer se v tem navezuje na bistvo starozaveznega preroštva kot »napovedovanja preteklosti« (Buber, 1993). Za razliko od golega razkrinkavanja prikritih stvari (afer) gre preroštvu za to, da bi bila sodba o preteklosti pravična. »Vsak je moral prehoditi neko pot, moral se je prebiti skozi vso dolžino predzadnje reči, moral je pasti na kolena pot težo bremena – toda zadnja beseda kljub temu ni bila kronanje, temveč popoln prelom s predzadnjim« (E, 124). *Zadnje* dejanje je v najboljšem primeru rezultat celotnega življenja, toda ko opravičenje ni rezultat tega prizadevanja, sicer ne bi bilo več dar. Lahko bi ga sicer izračunali.

Kontekst je zgovoren, saj si Bonhoeffer niti ne predstavlja, kako bi lahko o svobodi zgolj razpravljaj; svoboda je (novo) dejanje. Glede na prostorsko-časovno prepletenost se mu zdi nemogoče, da bi človek sploh lahko živel brez misli na to, da bi storil kaj povsem izvirnega. To *zadnje* – dejanje svobode – časovno ni vezano na zadnji trenutek življenja, toda v vsakdanji izkušnji, »ko bi moral izraziti *zadnje* in se raje odločim za predzadnjo človeško solidarnost« (E, 126), se vidi, da se taka priložnost nikoli več ne vrne.

---

Kaj je torej v (svobodnem) dejanju tako izzivalnega, da se človek zaradi občutka obvladovanja situacije odloči za videz svobode, se pravi za nekaj tipično *predzadnjega*? Bonhoeffer to pojasnjuje z dvema težnjama (s katerima se ne strinja): z radikalnim prelomom s preteklostjo, ki bi preteklost najraje uničil (pozabil), in kompromisnim prelomom, ki opravičuje podaljševanje sedanjih razmer v nedogled, nato pa pokaže na dejanski problem: *predzadnje* ne prenaša *zadnjega*, medtem ko ga *zadnje* sodi. Svoboda (dejanje) ni niti radikalna rešitev niti kompromis, pač pa dozorevanje »za konec«. Medtem ko »radikalizem sovraži čas, kompromis sovraži večnost; radikalizem sovraži potrpljenje, kompromis sovraži odločitve; radikalizem sovraži modrost, kompromis sovraži preprostost, radikalizem sovraži mero, kompromis sovraži brezmejnost; radikalizem sovraži resničnost, kompromis sovraži besedo« (E, 130), sta za Bonhoefferja pomembna oba vidika. Če se vsak zase sicer izključujeta, kot vodik in kisik, sta povezana med seboj temelj življenja. Povezana sta onstran njunega medsebojnega nasprotja, se pravi ob upoštevanju nasprotja, t. i. četrte dimenzije, ki je zgodovina.

112

## Sklep

Čeprav Bonhoeffer o svobodi komaj kaj razmišlja v smislu reflektivnega – filozofskega ali teološkega – dejanja, se pravi o »premišljeni svobodi«, ki je v kontekstu njegovega življenja celo *contradictio in re*, lahko v njegovem načinu razmišljanja najdemo zanimive povezave z etičnimi vprašanji v okoljih, ki rasejo iz nove percepcije življenja kot *kognitivnega procesa*. Toda če se v kontekstu narativne etike dobro razume, da etika ni pogoj dejanja, pač pa njegov rezultat – da torej tudi svoboda ni pogoj, pač pa rezultat, sodba nad tem, kar je bilo (kar se je zgodilo) –, je treba vendar računati z več kot tristoletno prevlado dualističnega miselnega vzorca, ki se je naselil povsod in tako rekoč postal domač do te mere, da je lahko tudi etika kot sistem norm ter posledično tudi kot kontrolni sistem pripeljala do takih nesmislov, da se je kontrola pravdnosti naselila celo v spovednicah. Ker je to predolga in preširoka zgodba – substancialni dualizem je danes kljub temu, da je kot paradigma presežen, še vedno zelo atraktiven, predvsem v prednosti, ki ga ima racionalno spoznanje v sodobni kulturi (s tem ne trdim, da racionalno spoznanje ni najvišji dosežek evolucije) –, bi rad nadaljeval oziroma sklenil to razmišljanje s ponudbo znanosti o življenju, zlasti nevrobiologije, ki trdijo da je v celotni dinamiki življenja – t. i. nelinearni dinamiki – nekaj, kar prehiteva zavestno (razumsko) spoznanje oziroma ga oskrbuje z nečim, brez katerega *ratio* ni sposoben

premkniti prsta. Telo je utelešena zgodovina. Ta vidik je pomemben iz dveh razlogov: prvič, znanosti o življenju razumejo etiko znanosti kot okvir urejenega in poštenega raziskovanja (naj bo ta zavest še tako ohlapna), drugič pa se iste znanosti sprašujejo, oziroma vprašujejo etike (moralne filozofe), kakšen pomen imajo nova spoznanja o življenju za etiko, se pravi za naše razumevanje etike, oziroma zakaj ga *nimajo*. Z naraščajočim poznavanjem telesne baze zavesti in upoštevanjem nelinearne dinamike, ki na neki način že predpostavlja preseženje dualistične paradigme – in ostaja le še kot dualnost (korelativnost) – pa ne le sprašuje, pač pa tudi ponuja.

Ponuja kaj? Če se za trenutek vrnem nazaj k nelinearnosti. Nelinearnost pomeni, da je v napredek življenja vključeno *nazadovanje*. V navideznem nazadovanju – smrti – je skrito sporočilo, ki ga ljudje v bistvu lahko razumemo le na osnovi rekonstrukcije preteklosti; šele na osnovi rekonstrukcije se vidi, ali je bila smrt dejanje ali poraz. Če je bila dejanje, potem je bila trenutek posredovanja sporočila, ki bistveno prehiteva racionalno (normativno) razumevanje, saj slednje utemeljuje. Pomislimo na divji ples muh enodnevnice, potem ko so v kratkem življenju uresničile svojo nalogo in posredovale življenje naprej. Lahko gre tudi za človeške zgodbe. Nelinearnosti torej ustreza Bonhoefferjevo tolmačenje svobode kot dejanja, ki je vsaj z nekega vidika ne-racionalno, ne-normalno, vsekakor pa predstavlja vključitev zgodovinske dimenzije v življenje.

In če zdaj pogledamo, kaj ponujajo znanosti? Najprej ponujajo možnost še večjega vplivanja na ravnanje ljudi (s kontrolo spomina in spominjanja, manipuliranjem svobodne volje in drugimi oblikami vplivanja), kar v humanistiki in družboslovju naleti na neodobranje, toda ponujajo tudi boljše poznavanje biološkega temelja, na čemer sloni svobodna volja, spoznanje, spomin, etično ravnanje itn. Pri tem je pomembno zlasti dvoje: (1) da med zavestjo in telesnostjo ni več dualistične vrzeli, pač pa da ima zavest kot duševni/duhovni pojav prepoznaven biološki temelj, katerega značilnost je skoraj nezmotljiv sestav avtomatskih (nezavednih) odzivnih sistemov, ki kažejo na strukturo prostora-časa; (2) da je vloga telesnih označevalcev (*somatic markers*; Damasio, 2003) oziroma razširjene zavesti (*extended mind*; Levy, 2007) povsem enoumna podpora spoznavnim zmožnostim razuma. Če to drži, potem se v današnji znanosti odpira področje, ki bo morda sposobno inkorporirati t. i. kulturo zanikanja (*denial*), razen če se to že vnaprej ne zdi primer najbolj sofisticirane manipulacije.

Če se vrnem k Bonhoefferju in se vprašam, ali me življenje samo po sebi nagiba k naravnemu oziroma me brani pred nenaravnim, ki me ogroža, bom najbrž ugotovil, da Bonhoeffer ni pelagijanec in ga to ne prepriča. Pelagia-

nizem je na eni strani trdil, da je človek po naravi dober, na drugi strani pa se ni spraševal o smislu življenja oziroma je življenje razumel ahistorično. To dovoljuje drugo vprašanje: Je trditev, da življenju ne gre zgolj za ohranitev, pač pa za *kognitivni proces*, sploh še razumljiva v pelagianističnem prostoru? Po drugi strani pa Bonhoefferjevo zaupanje v dejanje poudarja ravno to, da je v tveganju, ki se lahko konča tudi s smrtjo, neki *plus* spoznanja, ki je več kot ekvivalent tveganja, in se vrača nazaj kot izkušnja. To je po njegovem svoboda. On jo sicer kot teolog imenuje tudi opravičenje. Zanimivo pa je, da se je v filozofskih, teoloških in družboslovnih krogih ob tem, s čimer se danes ukvarjajo znanosti o življenju, pojavil strah, da se s tem izgublja njihov *raison d'etre* v kozmosu znanosti. Toda nevrobiološka dognanja se niso pojavila kot konkurenca humanistiki ali družboslovju, pač pa kot utiranje poti spoznanju o človeku ter zlasti razumevanju njegove instinktivne etične odzivnosti. Dejstvo, da je mogoče odzive telesa na nekatere dražljaje zaznati prej kot odzive zavesti, na neki način postavlja pod vprašaj celoten sistem normativnosti, zlasti njegov kontrolni (ideološki) vidik. Spoznanj o biološki podstati t. i. duhovnih ali duševnih sposobnosti ne razumem kot orožja, pač pa kot orodje, ki se lahko izkaže pomembno pri razkrinkanju *kulture zanikanja* kot enega bistvenih problemov sodobnosti, tudi problemov svobode.

## Literatura:

- Bonhoeffer, Dietrich. 1974. *Otpor i predanje*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Bonhoeffer, Dietrich. 1995. *Etica*. Casale Monferrato: Marietti.
- Bonhoeffer, Dietrich. 2005. *Odgovornost in svoboda*. Celje: Mohorjeva družba.
- Ackermann, Josef. 2005. *Dietrich Bonhoeffer - Freiheit hat offene Augen: Eine Biographie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Arendt, Hannah. 1981. *Il futuro alle spalle*. Milano: Il mulino.
- Arendt, Hannah. 1998. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 1998. *Vita activa*. Ljubljana: Krtina.
- Arendt, Hannah. 2003. *Responsibility and judgment*. New York: Shoken Books.
- Arendt, Hannah. 2007. *Eichmann v Jeruzalemu*. Ljubljana: Študentska založba.
- Buber, Martin. 2004. *Božji mrk*. Celje: Mohorjeva družba.
- Buber, Martin. 1983. *La fede dei profeti*. Casale Monferrato: Marietti.
- Capra, Fritjof. 2003. *The hidden connections*. London: Flamingo.
- Damasio, Antonio. 2003. *Looking for Spinoza*. London: Vintage.
- Evdokimov, Pavel N., 1990. *Teologia della bellezza: L'arte dell'icona*. Milano: San Paolo.
- Kitcher, Philip. 2010. Two forms of blindness: On the need of both cultures. V: *Technology in Society*, 32 (1): 40–48.

- Levy, Neil. 2007. *Neuroethics*. Cambridge: Cambridge UP.
- Ricoeur, Paul. 2007. *Reflections on the just*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Tödt, Ilse. 1995. Prefazione degli editori. V: Bonhoeffer, Dietrich. *Etica*. 5–24. Brescia: Queriniana.
- Weizsäcker, Viktor von. 1951. *Begegnungen und Entscheidungen*. Stuttgart: Koehler Verlag.