

JOSEF PIEPER

O krščanski ideji človeka¹

I

Drugi del *Summe Theologiae* 'Angelskega učitelja' Tomaža Akvinskega se začne z naslednjim stavkom: "Ker je človek ustvarjen po Božji podobi, moramo, potem ko smo govorili o Bogu, zdaj spregovoriti še o njegovi podobi, ki je človek." (*Sth I, II, Prologus*) Ta stavek je nekoliko nenavaden; njegovega pomena pa ne smemo narobe razumeti. Sicer svojo vsebino navaja kot dejstvo, toda njegovega pomena ne gre imeti za samoumevnega. Ta, prvi stavek moralne teologije kaže na dejstvo, ki je skoraj v celoti izginilo iz zavesti današnjih kristjanov; kaže namreč na to, da je moralni nauk najprej in predvsem nauk o človeku; da mora moralni nauk povsem razkriti pojmovanje človeka in da se mora zato nauk o krščanski morali predvsem ukvarjati s krščanskim modelom človeka. To dejstvo je bilo za krščanstvo srednjega veka povsem očitno. To temeljno pojmovanje – ki pa ga gotovo, kot kažejo polemične razprave, niso imeli za povsem samoumevnega – je izzvalo tudi Mojsta Eckharta, da je dve generaciji po sv. Tomažu dejal: "Ljudje ne bi smeli razmišljati o tem, kaj bi morali storiti, ampak o tem, kaj bi morali biti." Vendar pa je kasneje moralna

teologija, predvsem pa pridiganje in učenje o morali bolj ali manj izgubilo to zavest. In to tako zelo, da so se celo učbeniki moralne teologije, ki so jasno povedali, da so napisani 'v duhu sv. Tomaža' v tej glavni točki razlikovali od njega. Prav zaradi tega pa je dejstvo, da povprečen kristjan danes ne pričakuje, da bo v moralnem nauku našel karkoli o resničnem bistvu človeka ali karkoli o pogledu na človeka nasploh. Povsem nasprotno, povprečen kristjan je navajen 'moralni nauk' povezovati z naukom o dejanjih in opustitvah, o dopustnem in nedopustnem, o tem, kaj je dovoljeno in kaj je prepovedano. Toda kljub temu prva teza 'Angelskega učitelja' o morali drži: moralni nauk se mora ukvarjati s pravim pojmovanjem človeka. Seveda mora obravnavati tudi dejanja, dolžnosti, zapovedi in grehe. Toda njen glavni predmet obravnave je resnično bistvo človeka, ideja dobrega človeka.

Rešitev problema krščanskega pogleda na človeka pa lahko povzamemo v enem samem stavku, celo v eni sami besedi: Kristus. Kristjan bi namreč moral biti drugi Kristus; biti bi moral popoln kakor Oče Jezusa Kristusa. Toda to idejo o popolnosti kristjana, ki je vseobsegajoča in neizčrpana, je potrebno analizirati,

aplicirati in pojasniti. Brez ustrezne razlage, ki bo izhajala iz empirične narave človeka in resničnosti, bi bila ta ideja ves čas v nevarnosti, da jo bomo zaradi iskanja bližnjic zlorabili ali narobe razumeli. Nemogoče je namreč, da bi konkretno delovanje v konkretni situaciji izpeljali neposredno iz najvišje in najbolj temeljne ideje popolnosti. "Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče." (Mt 5,48) Prav na te besede, ki izražajo najbolj temeljno idejo o tem, kdo je kristjan, se nanaša znamenita izjava o analogiji bitja četrtega Lateranskega koncila: *Inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudi notanda*. Med Stvarnikom in stvarjo ni mogoče navesti tolikšne podobnosti, da ne bi bilo treba navesti še večje nepodobnosti.² Ta stavek je naperjen proti možnosti, da bi povsem pobóžili človeka. Človek, kristjan, pa čeprav popoln kristjan, je namreč še vedno samo ustvarjeno bitje, je še vedno samo končno bitje, pa četudi doseže večno življenje. Seveda pa gotovo obstaja več kot en način, kako razložiti to najbolj temeljno krščansko idejo; ne obstaja samo 'teoretična', ampak tudi zgodovinska razlaga. Obstajata, na primer, razlaga, ki je značilna za vzhodno krščanstvo, in razlaga, ki je značilna za zahodno.

Tomaž Akvinski, véliki učitelj zahodnega krščanstva, se je tako odločil, da bo krščanski pogled na človeka opredelil v sedmih tezah, ki jih lahko povzamemo takole:

1. Kristjan je človek, ki – v veri – spoznava troedinega Boga.
2. Kristjan – v upanju – čaka na končno izpolnitev svoje narave, ki je v večnem življenju.
3. Kristjan se – v božanski kreposti ljubezni – trudi za Boga in soljudi s tako prizadevnostjo, ki presega vsako naravno moč ljubezni.
4. Kristjan je razumen, kar pomeni, da ne dovoli, da bi odločitev volje begala njegov pogled na resničnost; prav nasprotno, odločitve njegove volje so odvisne od resnice o dejanskih stvareh.
5. Kristjan je pravičen, kar pomeni, da je sposoben živeti 'z drugim' v resnici; zaveda se, da je skupaj z drugimi ud Cerkve, naroda in vsake skupnosti.
6. Kristjan je srčen, kar pomeni, da je za resnico in uveljavljanje pravičnosti pripravljen sprejeti trpljenje in če je potrebno tudi smrt.
7. Kristjan je zmeren, kar pomeni, da svoji želji po imetju in užitku ne dovoli, da bi ga uničila.

Teh sedem tez kaže na to, da je etika klasične teologije, ki razlaga pogled na človeka, v bistvu nauk o krepostih. Natančneje rečeno, te teze s pomočjo sedemdelne podobe treh teoloških in štirih kardinalnih kreposti razlagajo svetopisemski opis popolnega kristjana. In mislim, da je zelo pomembno, da v splošno zavest našega časa še enkrat vtisnemo čudovito podobo ideje človeka, kot je bila izvorno naslikana v klasični teologiji, podobo, ki je do neke mere zbledela in ki so jo – kar je še huje – mnogokrat prebarvali. Ta ideja človeka namreč ni pomembna zgolj v 'zgodovinskem' smislu, v smislu prikazovanja, 'kako je pravzaprav bilo'. Ta razlaga najpomembnejšega človekovega ideala namreč še vedno drži in po mojem mnenju je za nas resnično bistvenega pomena, da dobro razumemo in sprejmemo to idejo človeka. Zdaj pa bom poskusil zarisati osnovne poteze te podobe, predvsem kar se tiče štirih kardinalnih kreposti in še posebej na tistih mestih, kjer je podoba že zbledela ali kjer je bila prebarvana.

Najprej moramo nekaj povedati o razumevanju kreposti kot take. Ko je pred nekaj leti Paul Valéry pred Francosko akademijo govoril o krepostih, je dejal: "Krepost, gospodje, beseda krepost je mrtva, oziroma vsaj umira. V našem času namreč nič več ne predstavlja neposrednega izraza predstavljlive resničnosti. V pogovoru v družbi jo namreč slišim le še redko, pa še takrat v ironičnem smislu. To bi sicer lahko pomenilo, da imam samo slabo družbo, toda dodam lahko, da se ne spomnim, kdaj sem nazadnje naletel na krepost v sodobnih knjigah, v tistih, ki jih najpogosteje beremo in ki jih najbolj cenimo. Prav tako pa na žalost ne poznam tudi nobenega časopisa, v katerem bi

jo uporabljali ali v katerem bi tvegali z njeno uporabo brez šaljivega prizvoka. In tako se je zgodilo, da na besedi 'krepost' in 'kreposten' naletimo samo še v katekizmu, na Akademiji in v komičnih operah." Ta diagnoza Paula Valéryja je brez dvoma pravilna. In nobenega razloga ni, da bi bili zaradi tega preveč prese-nečeni. Na eni strani namreč kaže na povsem naraven pojav, na naravno usodo vélikih besed. Na drugi strani pa je tudi povsem možno, da v razkristjanjenem svetu učinkovito prevladujejo demonska pravila jezika. V skladu z le-temi pa se zdi dobro v 'rabi' jezika smešno. Poleg tega pa ne smemo pozabiti, da krščanska moralna literatura in moralno pridiganje povprečnemu človeku nista vedno pomagala, da bi razumel, kakšen je pravi smisel pojmovanja in resnične narave kreposti.

Krepost namreč ne pomeni zgolj tega, da je posamezno dejanje ali njegova opustitev pravilna. Krepost pomeni, da ima človek prav v nadnaravnem in naravnem smislu. Krepost pomeni krepitev tega, da je človek človek. Krepost je, kot pravi Tomaž, *ultimum potentiae* (*Quaest. disp. de virtutibus in communi* 17), tisto največ, kar je človek sposoben biti. Kreposten človek je človek, ki preko svojih dejanj, ki izhajajo iz njegovega najbolj notranjega nagnjenja in bista, razvija dobroto. Nič manj pomembno od pravega in ustreznega pojmo-vanja kreposti kot take pa ni ustrezno razume-vanje hierarhije kreposti. Danes se tako veliko govori o 'junaškem' značaju krščanstva ali o 'junaškem' pojmovanju življenja, ki naj bi bilo posebna značilnost krščanskega življenja. Te besede pa so samo na pol resnične in zato tudi na pol napačne. Prva in najodličnejša krepost kristjana je namreč nadnaravna ljubezen do Boga in do bližnjega. In vse božanske kreposti so nad kardinalnimi krepostmi. Pa tudi izmed kardinalnih kreposti srčnost ni prva, ampak tretja.

II

Med kardinalnimi krepostmi je namreč na prvem mestu razumnost. Razumnost

pa ni zgolj prva med sicer enakovrednimi krepostmi, ampak se iz nje 'rojeva' vsa moralna krepostnost. Ta teza o prvem mestu razumnosti, katere resnični pomen smo le komajda sposobni dojeti, torej kaže, da gre pri zaporedju kardinalnih kreposti za več kot le naključje. V bistvu kaže, kako je zgrajena resničnost v odnosu do etike. Dobro predpostavlja resnico in resnica predpostavlja resničnost. In kaj pomeni to, da je razumnost na prvem mestu? Ne pomeni nič drugega kot to, da se zaveda-mo, da dobro predpostavlja zavest o resnično-sti. Kot namreč pravi sv. Tomaž, je prva stvar, ki se zahteva od dejavnega človeka, da ima spoznanje (*Quaest. disp. de virtutibus card.* 17). Kdor ne pozna pravega stanja resničnih stvari, ne more delati dobro; dobro je namreč tisto, kar ustreza resničnosti. Seveda pa 'spoznanje' tu ne pomeni spoznanja v smislu natančnih dognanj sodobne znanosti. Pomeni to, da imamo pravi stik z objektivno resničnostjo. Ta stik pa lahko dosežemo, na primer, tudi s takim načinom odkrivanja, ki presega 'znan-stvenega'. Razumnosti pripada tudi lastnost pokornosti, ki pomeni pozorno podreditev pristnemu spoznanju višjega uma. Če smo razumni, je torej nepristransko dojemanje resničnosti odločilno za naša dejanja. Zato razumna oseba na eni strani gleda objektivno resničnost stvari in se na drugi strani ukvarja z voljo in delovanjem. Toda najprej gleda resničnost. In šele nato se v moči spoznanja resničnosti odloča, kaj bo naredil in česa ne, kako bo to naredil in kako ne. Tako je zares vsa krepostnost odvisna od razumnosti. In na nek način vsak greh nasprotuje razumnosti, *omne peccatum opponitur prudentiae* (*Sth* II, II, 119, 37). Naš način govorjenja, ki je hkrati tudi naš način razmišljanja, pa se je precej močno oddaljil od te izjave. V skladu z našo rabo se namreč zdi, da se razumnost izogiba dobre-mu, ne pa, da je njegova predpostavka. Težko nam je verjeti, da je vedno in nujno treba biti razumen, da bi bil pravičen in v skladu z resnico. In zdi se, da sta si razumnost in srčnost povsem nasprotna: biti srčen namreč v glavnem pomeni biti nerazumen.

Toda zapomniti si moramo, da je resnični smisel te povezave naslednji: pravično in srčno delovanje, vse dobro delovanje ni pravično in srčno in dobro, če ne ustreza resnici o dejanskih stvareh; v moči razumnosti ta resnica o dejanskih stvareh postane učinkovita, rodovitna in odločilna. Ta nauk, ki na prvo mesto postavlja razumnost, pa ima neizmeren 'praktičen' pomen. Vključuje, na primer, vzgojno načelo, da mora biti vzgoja in samo-vzgoja, ki se ukvarja z moralnim razvojem, zakoreninjena v kreposti razumnosti, kar pomeni, da potrebujemo sposobnost objektivnega gledanja na resničnost, ki obdajajo naša dejanja, in da morajo te resničnosti določati potek našega delovanja. Poleg tega pa klasičen nauk o kreposti razumnosti ponuja tudi edino možnost za radikalno preseganje pojava 'moralizma'. Bistvo moralizma, ki ga ima večina ljudi za nekaj, kar je svojsko kristjanu, je namreč v tem, da to, kar smo, ločuje od tega, kar moramo storiti, da kliče k dolžnostim brez razumevanja in ne da bi pokazal, da je dolžnost zakoreninjena v tem, kar smo. Prav nasprotno pa je jedro, pa tudi osrednje sporočilo nauka o razumnosti naslednje: hoče dokazati, da je nujno potrebna skladnost tega, kar moramo storiti, s tem, kar smo; ko namreč deluje razumnost, je to, kar moramo storiti, določeno s tem, kar smo. Moralizem pravi: dobro je to, kar bi moralo biti, ker bi moralo biti. Nauk o razumnosti pa pravi: dobro je to, kar se sklada z resničnostjo; to bi moralo biti, ker ustreza resničnosti. (Tu je potrebno razumeti izrazito notranjo povezanost 'krščanskega' moralizma s sodobnim voluntarizmom.) Posredovati pa moramo še tretjo 'praktično in 'dejansko' sporočilo. Temeljno naravnost na pravičnost (v smislu strinjanja z resničnostjo), na objektivnost, kot jo nakazuje klasični nauk o razumnosti, so v srednjem veku povzemali z naslednjim stavkom, ki je hkrati veličasten in preprost: Moder je mož, ki vse stvari okuša, kot resnično so. Pomembna izkušnja sodobne psihologije, oziroma bolj natančno, sodobne psihoterapije, pa pravi, da je človek, ki stvari ne okuša tako, kot so, ki namesto tega v vseh

stvareh ne okuša ničesar drugega kot samega sebe, ker gleda samo na samega sebe – da tak človek ni izgubil samo resnične sposobnosti biti pravičen (in biti kreposten na splošno), ampak tudi zdravo pamet. Cela skupina duševnih bolezni v bistvu izhaja prav iz takega samoljubnega pomanjkanja objektivnosti. Ta izkušnja pa potrjuje in razjasnjuje etični realizem nauka o prvem mestu razumnosti. Razumnost je namreč eno izmed duhovnih področij, kjer postaja vidna skrivnostna povezava med zdravjem in svetostjo, med boleznijo in grehom. Psihološka teorija, ki tega ne bo namenoma spregledala, bo zelo verjetno na tem mestu zaznala zelo globoke povezave. Etični nauk o razumnosti pa bi moral biti na ta način zmožen na izjemen način razkriti osrednjo idejo samoprevare (ki ni nič drugega kot pomanjkanje objektivnosti pri dojemanju resničnosti in ki je zakoreninjena v volji).

III

Razumnost in pravičnost sta tesneje povezani, kot se zdi na prvi pogled. Kot smo rekli, je pravičnost sposobnost živeti 'z drugimi' v resnici. Z lahkoto pa lahko vidimo, da je ta sposobnost živeti v skupnosti (ki tako rekoč pomeni sposobnost živeti sploh) odvisna od objektivnega dojemanja in sprejemanja resničnosti. To pomeni, da je ta sposobnost odvisna od razumnosti. Samo objektivni človek je torej pravičen; pomanjkanje objektivnosti in nepravičnost pa, celo zgolj v rabi jezika, pomeni skoraj isto stvar.

Razumnost je torej tista, v kateri je zakoreninjena resnična sposobnost biti dober; samo razumen človek ima načeloma sposobnost biti dober. In prav zato je razumnost tako visoko na lestvici kreposti. Uvrstitev pravičnosti pa je utemeljena z dejstvom, da je pravičnost najvišji in najresničnejši izraz te dobrote. To trditev je potrebno posebej poudariti, saj 'krščanski' pripadniki srednjega razreda že nekaj generacij za prvi in resnični kriterij, kdo je dober človek, še posebej pa za kriterij tako imenovane 'moralnosti',

razglašajo povsem druge stvari. Dober človek je najprej pravičen. Človek kot član skupnosti ima nalogo uresničevati pravičnost. Lahko bi celo rekli, da ni toliko posameznik tisti, ki predstavlja pravičnost (pa čeprav je seveda strogo rečeno tudi oseba, ki je sama, lahko 'krepostna'), ampak Mi, družbena celota, ljudstvo; to pa pomeni, da je pravičnost izpopolnitev tega Mi.

Struktura vsake skupnosti je utemeljena na treh temeljnih povezavah; in če so te tri povezave prave, lahko rečemo, da v njej vlada pravičnost. Prvič, gre za medsebojne odnose med člani skupnosti; pravičnost teh odnosov ustreza izmenjavi pravičnosti (*justitia commutativa*). Drugič, gre za odnose celote članov; pravičnost teh odnosov ustreza delilni pravičnosti (*justitia distributiva*). Tretjič, obstajajo odnosi posameznih članov do celega Mi; pravičnost teh odnosov ustreza 'pravni' pravičnosti (*justitia legalis*). Te stvari morda zvenijo zelo naravno, kakor da bi bilo to povsem jasno. Toda ni jasno. Individualizem kot družbeni nauk, na primer, vidi samo enega izmed teh treh odnosov, namreč, medsebojne odnose med posameznimi člani. Individualizem tako ne priznava resnične neodvisnosti družbe kot celote in zato ne pozna nobenih dejanskih povezav posameznikov s celoto, pa tudi celote s posamezniki ne. V skladu s tem je *justitia commutativa* edina oblika pravičnosti, ki jo pozna individualizem, če je le zvest samemu sebi. Na drugi strani pa je proti-individualizem ustvaril 'univerzalističen' družbeni nauk, ki odkrito zanika obstoj kakršnihkoli odnosov med posamezniki kot posamezniki in ki posledično razglša, da je *justitia commutativa* 'individualistična zmota'. Dejanski obstoj 'totalitarne države' pa kaže, da takšna 'akademsko teorija' ne ostaja nujno na ravni zgolj 'teorije'; njena moč prisile namreč komajda priznava 'zasebne' odnose med posamezniki, ki so prišli skupaj kot funkcionarji zgolj zato, da bi služili ciljem države.

Tudi sv. Tomaž Akvinski pravi, da je celotno moralno življenje človeka tesno navezano na

bonum commune; torej ima *justitia legalis* res zelo ozko določeno mesto in položaj. Toda ne smemo spregledati nedorečenosti te izjave sv. Tomaža. En izmed njenih pomenov je namreč tale: obstaja resnična dolžnost posameznika v odnosu do skupnih stvari, in ta dolžnost vključuje celotnega človeka. Drugi pomen pa je tale: vsa posameznikova krepostnost ima pomen za skupne stvari. To pa pomeni, da skupne stvari potrebujejo krepostnost vseh posameznikov in da jih ni mogoče uresničiti, če posamezni člani skupnosti niso dobri – ne samo pravični, ampak dobri, krepostni na najbolj posamičen, skrivnosten in tako rekoč 'zaseben' način.

IV

Še ena (v bistvu precej liberalistična, toda nikakor ne omejena samo na liberalizem) zmota, povezana s pravičnostjo, pravi: možno je biti pravičen, ne da bi bil srčen. Toda to ni toliko zmota o naravi pravičnosti kakor zmota o resnični strukturi 'tega' sveta, v katerem naj bi se pravičnost uresničevala. 'Ta' svet je namreč zgrajen tako, da pravičnost, pa tudi dobro na splošno, ne more uspevati samo od sebe brez človeka, ki bi se bojeval zanj in ki bi bil zanj pripravljen umreti. Zlo je na 'tem' svetu mogočno: to je očitno dejstvo in zato je nujno potrebna srčnost, kar pomeni, da smo za uveljavljanje dobrega pripravljeni prenašati udarce. Kot pravi sv. Avguštin, je srčnost sama po sebi neizpodbitna priča obstoja zla v svetu. Vendar pa bi bil odgovor na liberalistično zmoto slab in napačen, če bi trdili, da je mogoče biti srčen ne da bi bil pravičen. Srčnost kot krepost je namreč navzoča samo takrat, ko imamo namen biti pravični. Kdor torej ni pravičen, ne more biti srčen v strogem pomenu te besede. Tomaž Akvinski namreč pravi: "Slava srčnosti je odvisna od pravičnosti." (*Sth II, II, 123, 12*) To pa pomeni: človeka lahko slavim zaradi njegove srčnosti samo tedaj, če ga hkrati lahko slavim zaradi njegove pravičnosti. Resnična srčnost je torej bistveno povezana z voljo do tega, da bi bil pravičen.

Nič manj pomembno pa ni, da razumemo, da ideja srčnosti ni eno in isto kot ideja agresivne neustrašnosti za vsako ceno. Obstaja celo take vrste neustrašnost, ki nasprotuje kreposti srčnosti. Na tem mestu moramo razmisliti o vlogi, ki jo v strukturi človeške eksistence zaseda strah. Splošna in prevladujoča govorica, ki želi olajšati vsakdanje življenje, namreč temelji na zanikanju vsega strašnega. Strašno je odrinjeno na področje zgolj navideznega. Ta premik, ki se danes ves čas dogaja (ali pa ne), močno sovпада z dejstvom, da noben pojem v filozofski, psihološki in poetični literaturi našega časa ne igra tako pomembne vloge kot pojem strahu. Drug izraz tega neprestano trajajočega poskusa, da bi človeško existenco napravili neškodljivo in 'ne-strašno', pa je novi stoicizem, ki je dobil izredno človeško upodobitev in neverjeten izraz v književnosti. Ta novi stoicizem najbolj 'poveljuje' tista skupina ljudi, ki ima dogodke zadnjih vojn za razdejanje, ki je povezano z obljubo in grožnjo novih, še večjih in apokaliptičnih katastrof. Njihova teza je: življenje je vedno strašno, toda nič ni tako strašnega, česar močan človek v svoji veličini ne bi mogel prenesti. Toda če berete knjige, na primer, Ernsta Jüngerja, ki je eden izmed najpomembnejših voditeljev te nove 'stoe', se morate strinjati, da so skoraj vse sanje teh 'pustolovskih src' sanje o tesnobi.

Najboljši in najgloblji krščanski odgovor na to vprašanje pa je ideja strahu Božjega. Toda ta pojem je v nevarnosti, da bi ga osiromašila, da bi ga prikrajšala za njegovo resničnost in ga prikrila skupna zavest kristjanov. Strah Božji namreč ni isto kot 'spoštovanje' absolutnega Boga, ampak je pravi strah v strogem pomenu besede. Splošno razumevanje strahu, tesnobe, groze, groznega in strašnega je namreč tako, da so to različni odgovori na različne načine ošibitve bitja, izmed katerih je najdokončnejši način popolno izničenje. Toda krščanska teologija nikakor ne more zanikati obstoja strašnega v človeškem življenju; krščanski nauk o življenju tudi ne pravi, da se človek ne bi smel ali da se ne bi moral

bati strašnega. Kristjan prosi za *ordo timoris*; zanima se za to, kaj je zares in najbolj strašno; in boji se, da bi se bal tistega, kar morda v resnici in nedvomno sploh ni strašno, in da bi imel morda za neškodljivo to, kar je nedvomno strašno. Zares strašno je namreč tole: možnost, da bi se človek prostovoljno ločil od svojega zadnjega izvora bitja. To je najhujša nevarnost za njegovo existenco. In prav na ta človekov strah, da bi se ločil od Zadnjega Izvora svojega bitja, ustrezno odgovorimo s strahom Božjim. Ta strah, ki kot resnična možnost spremlja vsako človeško življenje, tudi življenje svetnika, pa je strah, ki ga ni mogoče premagati z nobeno vrsto 'junaštva'. Prav nasprotno, ta strah je predpostavka vsakršnega pristnega junaštva. Strah Božji kot strah je namreč potrebno prenašati in trpeti vse do tedaj, dokler si dokončno ne zagotovimo večnega življenja. Če nas namreč srčnost rešuje pred tem, da bi svoje življenje ljubili na tak način, da bi ga izgubili – potem to pomeni, da je strah Božji, ki je strah pred izgubo večnega življenja, temelj vsake krščanske srčnosti. Vseeno pa je potrebno upoštevati, da je strah Božji negativno dopolnilo ljubezni do Boga, ki je polna upanja. Sv. Avgustin namreč pravi: vsak strah pomeni občutek ljubezni.

Strah Božji je torej 'izpolnitev' naravne zaskrbljenosti človeka, ko gre za ošibitev bitja in njegovo izničenje. Vsa moralna dobrota je tako neke vrste podaljšek naravnih nagnjenj. Človek se boji nič po naravi. In tako kot naravno hrepenenje po življenju v skupnosti dosežemo s pomočjo pravičnosti in tako kot naravno hrepenenje po odvisnosti od samega sebe dopolnjujemo z velikodušnostjo in tako kot naravno spodbudo k užitku dopolnjujemo zmernostjo – tako tudi naravna zaskrbljenost zaradi izničenja postane uničevalna, če je ne dopolnimo s strahom Božjim. Dejstvo, da je strah Božji v svoji pravi obliki kot '*timor filialis*' dar Svetega Duha in ne, na primer, kot pri kardinalnih krepostih, naravna izpolnitev naravne človekove sposobnosti – to dejstvo pomeni, da je samo uresničena nadnaravna popolnost zmožna osvoboditi človeka izpod

tiranije neizpolnjene tesnobe. Drži pa tudi, da se uničevalen učinek te neizpolnjene tesnobe in njena tiranija ne kaže samo na področju etike, ampak tudi na področju naravnega duševnega življenja – to lahko potrdi psihiatrija. To pa je še ena točka, ki jasno kaže na povezanost med duševnim zdravjem in svetostjo. Njuna različnost je omejena z dejstvom, da gre za določeno povezanost: na kakšen način točno pa sta duševno zdravje in svetost, še posebej pa krivda in bolezen med seboj prepleteni in pod kakšnimi pogoji ta povezava postane učinkovita – o tem je težko karkoli reči. V vsakem primeru pa je 'zdrava' pravičnost, velikodušnost, zmernost, strah Božji in vsaka krepostnost odvisna od svoje skladnosti z objektivno resničnostjo tako na naravni kot na nadnaravni ravni. Skladnost z resničnostjo je namreč vodilo tako duševnega zdravja kot dobrote.

V

Prej smo že rekli, da naravno hrepenenje po užitku lahko postane uničevalno. To dejstvo skriva naslednja liberalistična teza: človek je dober. Razsvetljeni liberalizem na osnovi svojih najbolj temeljnih predpostavk namreč ni zmožen priznati, da v človeku lahko pride do upora nižjih duhovnih funkcij proti temu, da bi jim vladal duh; zanika, da je človek z izvirnim grehom izgubil spontano notranjo urejenost svoje narave. S tem pa krepost zmernosti, če jo presojamo s tega zornega kota, nujno postane nekaj nesmiselnega in brezpredmetnega. Krepost zmernosti namreč predpostavlja, da je zgoraj omenjeni uničevalni upor čutov proti umu mogoč in da ga dojemamo kot mogočega. Na to izčrpavanje kreposti zmernosti, ki jo je izvajal razsvetljeni liberalizem, pa se je splošen nauk mnogih kristjanov (ne bom rekel nauk Cerkve, pa tudi teologija ne) odzval s pretiranim poudarjanjem prav te kreposti. In tako je za skupno zavest kristjanov krepost zmernosti v obliki vzdržnosti in abstinence postala izstopajoča in vse obvladujoča značilnost krščanske ideje

človeka. Je pa ta odgovor krščanstva vseeno ostal otrok svojega nasprotnika, to je liberalizma. In ta odvisnost od liberalistično-individualističnega nasprotnika se kaže na ta način, da je krepost zmernosti najbolj 'zasebna' izmed štirih kardinalnih kreposti; zmernost se torej nanaša na posameznika kot posameznika. In tako je najbolj 'zasebna' krepost postala najbolj krščanska. V klasični teologiji pa je bil prav ta 'zasebni' značaj zmernosti razlog, da so jo postavili na zadnje in ne na prvo mesto izmed štirih kardinalnih kreposti.

Prečenjenost zmernosti ima zelo pomembne učinke in razsežnosti. Dejstvo, na primer, da so v vsakdanji rabi jezika besede 'čutnost', 'strast', 'hrepenenje' in 'nagnjenje' dobile zelo negativen pomen, pa čeprav so to etično nevtralni pojmi, lahko delno pripišemo temu, da je zmernost precejšena. Toda če z besedo 'čutnost' mislimo izključno na čutnost kot upor proti duhu in če s 'strastjo' mislimo izključno slabo strast in če s 'hrepenenjem' mislimo izključno nebrzdano hrepenenje – potem seveda nimamo imena za obrzdano čutnost, za katero sv. Tomaž pravi, da spada med kreposti. Ta pomanjkljivost v rabi jezika pa ima močno težnjo, da bi povzročala nevarno zmedo pojmov in celo zmedeno življenje. Toda po drugi strani je ta pomanjkljivost v rabi jezika izšla prav iz zmede pojmov in zmedenega življenja.

Nemara bi bilo na tem mestu dobro, če bi navedli primer iz *Summe Theologice*, ki kaže, kaj misli o tej zadevi 'Angelski učitelj'. To je sicer primer, ne načelo, toda primer, ki ponazarja načelo. V *Summi Theologici* (STh I, II, 22–48) je poglavje o *passiones animae*, o strasteh duše. Ta izraz pa vključuje vse poteze čutnih sposobnosti, kot so ljubezen, sovraštvo, hrepenenje, veselje, žalost, jeza in strah. In eno izmed približno petindvajsetih vprašanj v tem poglavju je posvečeno "zdravilu proti bridkosti in žalosti" (STh I, II, 38). V petih posebnih točkah sv. Tomaž našteje pet zdravil. Toda preden jih omenimo, bi si morali zastaviti vprašanje: Kakšne informacije bi nam danes dala skupna zavest krščanstva v

zvezi z "zdravili proti žalosti duše"? Vsak si lahko na to vprašanje odgovori sam. Prvo splošno zdravilo, ki ga omenja sv. Tomaž, je: vsakršno veselje, saj je žalost kakor utrujenost duše, veselje pa kakor počitek. Drugo zdravilo: solze! Tretje zdravilo: sočutje prijateljev. Četrto: premišljevanje resnice (bolj ko človek ljubi modrost, bolj ta lajša žalost). Kar pa se tiče petega zdravila, ki ga omenja sv. Tomaž, se moramo najprej spomniti, da imamo pred seboj učbenik teologije, pa čeprav precej nenavadnega. Peto zdravilo proti žalosti duše je namreč: spanje in kopanje, saj spanec in kopel povzročata ugodje telesa, ki nato učinkuje na dušo. Seveda je sv. Tomaž dobro seznanjen s tem, kakšne so možnosti in potrebe nadnaravnega preseganja človekove žalosti; celo mnenja je, da obstajajo oblike in stopnje človekove žalosti, ki jih lahko premagajo samo nadnaravne sile. Toda sv. Tomaž na drugi strani ne misli postaviti ob stran naravnih možnosti – na primer, spanja in kopanja. In prav nič mu ni nerodno sredi teološke razprave spregovoriti o njih.

VI

Vse štiri kardinalne kreposti – razumnost, pravičnost, srčnost in zmernost – so povezane predvsem z naravno sfero človeške resničnosti. Toda kot krščanske kreposti rastejo iz plodne zemlje vere, upanja in ljubezni. Vera, upanje in ljubezen so odgovor na resničnost Troedinega Boga, ki se je kristjanom nadnaravno razodel v Jezusu Kristusu. In te tri teološke kreposti niso samo odgovor na to resničnost, ampak hkrati ta odgovor tudi omogočajo in so njegov vir; niso samo odgovor kot tak, ampak so tudi, lahko bi rekli, usta, ki so edina sposobna dati ta odgovor. Vse tri teološke kreposti so med seboj tudi tesno povezane: kot pravi sv. Tomaž v svojem traktatu o upanju, "se vračajo nazaj same vase v svetem krogu; kogar je upanje pripeljalo k ljubezni, ima popolnejše upanje, pa tudi njegova vera je močnejša kot prej." (*Quaest. disp. de spe* 3, ad 1)

Tako kot so kardinalne kreposti zakoreninjene v teoloških krepostih, se nadnaravni etos kristjana razlikuje od naravnega etosa plemenitaša, to je po naravi plemenitega človeka. Izvor kreposti ter način in sredstvo, ki omogočajo skladnost naravnih in nadnaravnih kreposti, pa je zajet v znamenitem izreku, da milost ne uničuje narave, ampak jo predpostavlja in jo dopolnjuje. Ta izrek se zdi zelo jasen in tudi je. Toda njegova jasnost ne more vplivati na to, da je nemogoče s preprosto izjavo razložiti skrivnost. In nič ni bolj skrivnostnega od tega, na kakšen način Bog deluje v človeku in človek v Bogu.

Vseeno pa se razlika med kristjanom in plemenitašem jasno kaže na različne načine. Kristjan lahko, na primer, na videz deluje v nasprotju z naravno razumnostjo, saj mora delovati v skladu z resnico, ki jo lahko dojame samo v veri. Mimogrede, o tej nadnaravni razumnosti je sv. Tomaž zapisal stavek, ki je po mojem mnenju še posebej pomemben za današnjega kristjana. "Seveda naravna krepost razumnosti predpostavlja precejšnjo stopnjo pridobljenega spoznanja," pravi sv. Tomaž. Kaj pa se zgodi z razumnostjo, ko teološke kreposti na nadnaraven način presegajo kardinalne kreposti? Mar milost nadomesti naravno spoznanje naravnih stvari? Mar vera izpodriva objektivno presojo konkretne situacije ali konkretnega dejanja? Jo mar nadomešča? Če je tako, kako sta lahko milost in vera uporabni za 'preprostega človeka', ki nima tega spoznanja, ki je včasih precej zapleteno? Na ta vprašanja daje sv. Tomaž po mojem mnenju precej velikopotezen, pa tudi zelo tolažilni odgovor: "Ljudje, ki potrebujejo nasvet in mnenje drugih, lahko, če so v stanju milosti in so sposobni razločevati med dobrim nasvetom in slabim, svetujejo sami sebi na ta način, da prosijo za nasvet druge ljudi. (*STh II, II, 47, 3*)" Če so v stanju *milosti*! Glede na današnje stanje preprostega kristjana nam ni potrebno poudarjati, zakaj je ta odgovor tolažilni.

Razlika med kristjanom in plemenitašem pa je še posebej očitna, ko gre za prepad med

krščansko srčnostjo in naravno srčnostjo plemenitaša. Ta misel res sklepa razmislek o krščanskem pojmovanju človeka. Razlika med krščansko srčnostjo in golo naravno srčnostjo je namreč v teološki kreposti upanja. Običajno upanje pravi: dobro se bo izšlo, dobro se bo končalo. Nadnaravno upanje pa pravi: za človeka, ki ostaja v resnični milosti, se bo dobro izšlo na način, ki neskončno presega vsakršno pričakovanje; za tega človeka se namreč ne bo končalo nič drugače kot z večnim življenjem.

Morda se zdi, da je v dobi, ko nas premaguje obup, vsakršno takojšnje in posvetno pričakovanje 'srečnega konca' postalo turobno. Prav tako se morda zdi, da za naravnega človeka, ki je omejen na naravo, ne obstaja nič drugega, kot brezizhoden pogum 'junaškega konca'. In še posebej pravi plemenitaš bo ta način razumel kot svojo edino možnost; kajti od vseh ljudi bo prav on tisti, ki se bo sposoben odreči "poti iz sreče" (kot pravi Ernst Jünger). Na kratko, včasih se lahko zgodi, da nadnaravno upanje ostane edino mogoče upanje sploh. Tega pa nikakor ne smemo razumeti v smislu 'evdajmonizma', saj to ni vprašanje tesnobe zaradi zadnje možnosti

za subjektivno srečo. Svetopisemski stavek: "Pa naj me umori, ne obotavljam se! (Job 13,15)" je namreč daleč od 'evdajmonistične' zaskrbljenosti glede sreče. Ne, krščansko upanje je najprej in predvsem eksistencialna prilagoditev človeka na izpolnitev, na dokončno uresničenje, na polnost bitja (ki ji seveda pripada tudi polnost sreče ali še bolje, polnost blaženosti). Tudi če vsi naravni upi včasih postanejo nesmiselni, to pomeni, da nadnaravno upanje ostaja resnično edina priložnost za človeka, da usmeri svoje bitje. Obupna srčnost do 'junaškega konca' je konec koncev vendarle 'nihilistična', saj verjame, da lahko prenese neznano. Krščanska srčnost pa se hrani z upanjem na bogato resničnost Življenja, na večno življenje, na nova nebesa in novo zemljo.

Prevedel: Leon Jagodic

-
1. Josef Pieper. "On the Christian Idea of Man." V: *The Review of Politics*. Letnik 11. Št. 1 (januar 1949): 3–16.
 2. Slovenski prevod v: Anton Strle. *Vera Cerkve: Dokumenti Cerkvenega učiteljstva*. 2. popravljena izd. Mohorjeva družba: Celje 1997. Št. 280. Op. prev.