

MAJA ŠUMRADA

Individualizem

Svetopisemska etika in razmišljanja o sodobni družbi

Individualizem je v zgodovini pojav novejšega datuma; svoje temelje je postavil v novem veku in se od takrat naprej razvija in, lahko bi rekli celo, bohoti. V sodobnosti ima individualizem kot kulturna vrednota pomembno mesto znotraj zahodnih družb. Mnogi misleci njegov pojav, ki je značilen le za družbe, katerih prevladujoča veroizpoved je še ne davno tega bila krščanstvo, povezujejo prav s krščanskimi etičnimi načeli. Do individualizma (in mnogih z njim neposredno povezanih pojavov) ni prišlo nikjer drugje na svetu kot samo na ‚krščanskih‘ tleh. V tem oziru se zdi zanimivo raziskati, kakšen odnos je do individualizma skozi kratko obdobje njegovega nastajanja in razvoja vzpostavljalo krščanstvo oz. njegovo učiteljstvo; na katere svetopisemske odlomke se lahko sklicujemo, ko razmišljamo o individualizmu in z njim povezanimi pojmi; ali lahko v Svetem pismu najdemo citate, ki bi (posredno) podpirali individualizem ali ga ostro zavračali. Najprej bodo predstavljena kratka uvodna razmišljanja o razmerju med etiko in Svetim pismom, pri čemer se bodo le-ta opirala na slovar *Dictionary of Scripture and Ethics*. V nadaljevanju bo predstavljen teološki pogled na individualizem in na druge z njim povezane pojme sebstva, samopodobe, ljubezni do sebe in sebičnosti. Sledila bo predstavitev pridige J. H. Newmana, za tem pa razmišljanje, navezujoče se na to pridigo in pojem individualizma ter drugih prej obravnavanih pojmov. Sklepno razmišljanje se bo posvetilo kritiki sodobne družbene situacije s sklepom, da izguba dimenzije presežnosti za človeka, skupnost oz. družbo nujno pomeni osiromašenje človeškega bivanja.

UVODNA RAZMIŠLJANJA O ETIKI IN SVETEM PISMU

DICTIONARY OF SCRIPTURE AND ETHICS [SLOVAR SVETEGA PISMA IN ETIKE]

Še ne dolgo tega je bilo gradivo, ki bi na znanstven način preučevalo povezanost krščanske etike in bibličnih študij, lahko

rečemo, bolj kot ne «skromno». Vendar je danes stanje na tem področju precej drugačno – zgodil se je izreden porast tovrstne literature. (Green 2011, 1)

Kot navaja urednik Green, je to hkrati tudi eden od vzrokov za nastanek *Dictionary of Scripture and Ethics*. Drugi vzrok je zavedanje, da navkljub znanstvenemu preučevanju povezanosti krščanske etike in bibličnega študija

to področje povezanosti obeh disciplin ostaja zapleten labirint – kompleksnost in težavnost jezika ene ali druge discipline med njima otežuje, če ne celo onemogoča, razumljiv in smiseln dialog (Green 2011, 1). *Dictionary* oz. njegov urednik se ne želi pretvarjati, da bo rešil vse težave, ki se pojavljajo na področju dialoga med disciplinama etike in bibličnega študija, ampak želi služiti kot orodje za kodifikacijo problemskih vprašanj in prepoznavanje smeri, v katerih so bila ta vprašanja sprejeta in obravnavana v sodobnih razpravah. *Dictionary* je nastal z namenom priskrbeti 'zemljevid', ki bo usmeril pogovore o odnosu med Svetim pismom in etiko. Urednik slovarja se prav tako zaveda tudi tega, da bi bilo preveliko pričakovanje, da bo slovar priskrbel pot iz labirinta na področju odnosov med Svetim pismom in etiko; nadeja pa se, da bo priskrbel vsaj majhno luč na tej poti (Green 2011, 2).

Že na samem začetku slovar *Dictionary of Scripture and Ethics* po svoji organiziranosti odstopa od večine slovarjev. Njegova posebnost je v tem, da pred gesla, urejena po abecednem vrstnem redu, postavi tri daljše uvodne članke, ki želijo bralcu priskrbeti boljšo orientacijo po slovarju. Ti trije uvodni članki najprej raziskujejo vlogo etike v Svetem pismu, nato predstavijo različne poglede na mesto Svetega pisma v moralni teologiji skozi zgodovino in nazadnje nam prikažejo še metodološke dileme, povezane z relevantnostjo Svetega pisma za sodobno moralno teologijo. (Green 2011, 2)

Prav tako pa so tudi sama slovarska gesla, razporejena v abecednem vrstnem redu, pravzaprav članki treh različnih vrst (Green 2011, 2). Prvi tip člankov so članki o razmerju med etiko in Svetim pismom. To so na primer članki o nekaterih načinih moralnega presojanja in o smereh, v katerih so ti načini moralnega presojanja oblikovali sklicevanje na Sveto pismo v krščanski etiki. Sem spadajo tudi gesla o nekaterih pomembnih hermenevtičnih in metodoloških premislekih, povezanih z razmerjem med Svetim pismom in krščansko etiko. Drugi tip člankov so članki o etiki v Svetem pismu. Ta gesla se osredotočajo

na etiko posameznih svetopisemskih knjig ter na možno pomembnost vsake od teh knjig za sodobno krščansko etiko; skicirajo nekatere moralne dileme, ki so v knjigi eksplicitno naslovljene, ter nekatere vzorce moralnega presojanja, prikazane v knjigi. Tretji tip člankov je osredotočen na probleme znotraj krščanske etike. V te probleme so zajeti tako klasični kot sodobni problemi. Gesla zajemajo širše orientirane teme, kot so na primer bioetika, ekološka etika, ekonomska etika, politična etika in spolna etika, ter krajše članke, osredotočene na bolj specifične probleme, kot so splav, tehnologija, kapitalizem, pacifizem in zakonska zveza. Nekateri od teh člankov se začnejo z osredotočenostjo na Sveto pismo in v nadaljevanju pozornost usmerijo k sodobnim razpravam, drugi pa se začnejo s predstavitvijo sodobne problematike in šele nato priskrbijo biblična gradiva. Vsako geslo pa deluje v smeri spajanja Svetega pisma in etike (Green 2011, 3).

ETIKA V SVETEM PISMU

Etiko lahko definiramo kot disciplinirano refleksijo v zvezi z moralnostjo ravnanja in značaja. V Svetem pismu je takšna refleksija vedno določena s prepričanjem o Božji volji in poti ter z zavezanostjo k zvestobi Bogu. Biblična etika je neodtujljivo teološka. Če bi jo ločili od prepričanja o Bogu, ki jo obdaja in vzdržuje, bi to pomenilo, da bi jo izkrivili. Biblijo sestavljajo mnoge knjige in mnoge tradicije, vsaka od njih pa je najprej naslovljena na posamezno skupnost Božjega ljudstva, ki se sooča s konkretnimi vprašanji o ravnanju v specifičnem kulturnem in socialnem kontekstu. Eden in edini biblični Bog zagotavlja enotnost biblične etike, vendar pa navkljub temu ne obstaja eno, enostavno in poenoteno razumevanje niti glede tega Boga samega niti glede njegove, Božje volje. Siliti biblično etiko v brezčasno in sistematično enoto, bi pomenilo osiromašiti jo. Še vedno pa obstaja en sam Bog, ki so mu vsi dolžni zvestobo in mu Božje ljudstvo odgovarja v vseh svojih odzivih na spreminjajoče se moralne kontekste (Verhey 2011, 5).

V neskončnih recitalih Izraelove vere, se je z ustnim izročilom prenašala zgodba: Abrahamov Bog je slišal jok zasužnjenega ljudstva, jih rešil faraonovega zatiranja in jih z zavezo naredil za Božje ljudstvo. Zaveza je kot nekakšna starodavna pogodba pomenila priznanje in potrditev, da je Bog veliki kralj Izraela in da je Izrael Božje ljudstvo. Bog je z osvoboditvijo in zavezo oblikoval svoje ljudstvo; nikoli pozabljena zgodba in zaveza sta oblikovali skupnost in njeno življenje. Izraelova pripoved o rešitvi iz suženjstva in zaveza z Bogom sta dali okvir za zbiranje zgodb in določil v širšo pripovedno in zakonodajno tradicijo, nazadnje pa so se te tradicije povezale v Toro (Verhey 2011, 5).

Večina Tore, kot pove že sam prevod besede – 'zakon', je pravzaprav zakonodajno gradivo. Vendar je mnogo delov Tore, kot na primer Dekalog, povezanih s točno določenim delom izraelske zgodovine, torej časovno pogojenih. Kasnejše zbirke zakonov včasih revidirajo zgodnejšo zakonodajo, iz česar je moč razbrati, da Izraelci zakonodaje niso razumeli kot brezčasnega zapisa, ki bi bil v celoti dan naenkrat, ampak bolj kot zakonodajalčev hkraten izraz zvestobe zgodnejšim zakonodajnim tradicijam in ustvarjalnosti, s čimer je bil podan odgovor na novo situacijo in hkrati tudi odgovor Bogu (Verhey 2011, 5).

V Tori pravzaprav tudi ni jasne ločitve med obrednimi, civilnimi in moralnimi zakoni (Verhey 2011, 5), kajti v ozadju zakonodajnega materiala sta vedno stali zgodba o izhodu iz Egipta ali zaveza z Bogom (6). V tem kontekstu so bile zakonodajne tradicije konstruirane kot hvaležen odgovor na Božje delo in Njegove poti. Še več, prvotna zgodba je oblikovala zakone in jim hkrati dajala tudi vsebino. Tako vidimo, da imajo pripovedi v Tori bistven moralni pomen, saj razkrivajo delo in voljo Boga; v njih so prikazani nekateri vzroki Božjega delovanja in Božji značaj. (6)

Bog je ljudem govoril po prerokih. Preroki so odposlanci velikega Kralja s konkretno besedo, namenjeno točno določenemu kraju in času, vendar vedno v opomin na prvotno

zgodbo in zavezo ter v poziv ljudstvu, naj z vero odgovori Bogu. Pogosto so preroki prinesli besedo sodbe; njihova obtožba je bila vedno enaka: ljudstvo je odpadlo od zaveze. Konkretnije – sporočilo prerokov je bilo vedno konkretno – obsojali so idolatrijo ali nepravico kot nezvestobo zavezi. Nezvestoba in nepravica pa nista bili nikoli zgolj stvar morale; Bog zaveze je zahteval pravičnost, zato je bila dobrobit revnih in nemočnih najboljši pokazatelj zvestobe zavezi. Preroki so obsojali nepravice vladarje, pohlepne trgovce, podkupljive sodnike in samovšečne bogataše, njihova najstrožja kritika pa je zadevala tiste, ki so slavili zavezo z obredi in slovesnostmi, od nje pa so odpadli v praksi, s tem ko niso varovali revnih in nemočnih (Verhey 2011, 6).

Vendar pa preroki niso bili oznanjevalci zgolj slabega. Po drugi strani so v Božji sodbi videli napoved svetle prihodnosti. Bog bo vladal ter vzpostavil mir in pravičnost, ne samo v Izraelu, ampak med vsemi narodi, in ne samo med vsemi narodi, ampak tudi v celotnem stvarstvu (Verhey 2011, 6).

Božjo voljo lahko spoznamo tudi po zakonih narave in človeški izkušnji. Ko so modreci Izraela podajali nasvete glede morale, so se le redko sklicevali neposredno na Toro ali zavezo. Njihovi nasveti v zvezi z moralnim značajem in ravnanjem so bili utemeljeni na izkušnji, kajti pozorno opazovanje narave in izkušnje je modrecem omogočilo razumevanje temeljnih načel delovanja sveta. Delovati skladno s temi načeli pa je bila hkrati stvar pobožnosti, preudarnosti in moralnosti (Verhey 2011, 6). Izraelci so verovali, da je en Bog, Stvarnik vsega sveta, vzpostavil ter zavaroval red in stabilnost vsakdanjega življenja, zato so modreci skladno s tem verovanjem ljudstvu lahko dajali nasvete o skoraj vsem, kar je del človeške izkušnje (na primer o hrani, pijači, spanju, delu, govoru ...) (7).

Etika modrecev je bila večinoma konservativna – za izkušnje skupnosti je v teku časa priskrbela zakladnico modrosti – vendar pa je neposrednost izkušnje ohranjala tradicijo odprto izzivom in reviziji. Etika modrecev je

bila večinoma preudarna, vendar je včasih izkušnja učila, da tudi pravični lahko trpi in da ni skladnega ujemanja med pobožnostjo, preudarnostjo in moralo (primer: Job). Izkušnja sama je ljudstvo učila, da ima modrost svoje meje v nedoumljivem (Job 28) in da način, na kakršnega se zdi, da stvari delujejo v svetu, ne more biti preprosto poistoveten s potmi, po katerih deluje Bog (Verhey 2011, 7).

Modrostne knjige o moralnem ravnanju in značaju govorijo precej drugače kakor Tora ali preroki. Začetek in konec modrostne literature jo vendarle združuje s Toro, saj si prizadeva, da bi Tora ostala v stiku z izkušnjo in zaveza v stiku s stvarstvom (Verhey 2011, 7).

Bog Stare zaveze je Jezusa iz Nazareta obudil od smrti. Vstajenje je bilo vzrok velikega veselja, hkrati pa je tudi osnova novozavezne etike, ki nagovarja k življenju v spominu in v upanju ter k temu, da bi videli moralno delovanje in značaj v luči Jezusove zgodbe (Verhey 2011, 7). Vstajenje je pomenilo dokaz, da je Jezus iz Nazareta Kristus. Prišel je oznanjati skorajšnji prihod »Božjega kraljestva« (prim. Mr 1,15), da je prihod vesoljnega vladarstva Boga tik pred vrati. Ta prihodnost je bila obenem že tudi sedanjost, njena moč se je že čutila v Jezusovih besedah, v njegovih blagoslovih in ozdravljenjih. Ljudi je pozival k iskrenemu kesanju, da bi svoje delovanje in značaj lahko oblikovali v skladu z veselo novico o prihajajoči prihodnosti. In ker je prihajajoče Božje kraljestvo zahtevalo odgovor celotne osebe in ne zgolj spoštovanja zunanjih zakonov, je Jezus dosledno postavljал radikalne zahteve. Njegova moralna navodila niso bila utemeljena ne na predpisih zakonov ne na pravilnosti izkušnje, vendar teh tudi ni zavrnil; zakoni in modrost so bili potrjeni in dopolnjeni v tej etiki, ki je bila odgovor na prihodnje gospostvo enega, svetopisemskega Boga. Jezusova etika je bila, kot vidimo, eshatološke narave (7).

Vsak od evangelijev podaja značilen opis Jezusa in učenčevstva (Verhey 2011, 8).

V Markovem evangeliju je Jezus trpeči Kristus, ki kliče k junaškemu učenčevstvu.

Marko pripoveduje zgodbo o Kristusu, ki je bil zavržen, izdan, zatajen, zapuščen, obsojen, predan oblastem, zasmehovan in križan, a je še vedno bil Božji Sin, Ljubljeni in končno tudi Povišani od Boga. Posledice so jasne, pa tudi šokantne: Jezus ni Kristus zaradi prikazovanja kakšne tiranske oblasti, ne zaradi vladanja nad drugimi, ampak zaradi njegove pripravljenosti trpeti za človeštvo po Božji volji in zaradi pripravljenosti ponižno služiti drugim v samopodarjajoči ljubezni. Markov evangelij tako ne podaja nobenega moralnega sistema, vendar pa goji moralno držo, ki je hkrati manj rigidna, a tudi bolj zahtevna od kateregakoli drugega moralnega sistema (Verhey 2011, 8).

Matejev evangelij predstavi Jezusa kot tistega, ki bo dopolnil postavo; kot tistega, v katerem se bodo dopolnile Božje obljube iz zaveze. In klic k učenčevstvu postane klic k večji pravičnosti. Pri Mateju postava ostaja in Jezus je njen najboljši interpret. Postava sama na sebi ni dovolj. Učitelji postave so v tem evangeliju obtoženi slepote za pravo voljo Boga v postavi, kajti njihov pikolovski legalizem zakriva resnično Božjo voljo. Jezus pa je razkril Božjo voljo, še zlasti v svojem govoru na gori (Verhey 2011, 8). Matej poziva skupnost, da zavzame vlogo v moralni presoji in disciplini. Ta odgovornost za skupno opominjanje in obče presojanje je bila postavljena v kontekst odpuščanja in skrbi za 'male'. V molitvi je bil Jezus še vedno z njimi in jih pozival k večji pravičnosti (9).

V Lukovem evangeliju je poudarek na Jezusu kot tistem, ki je 'maziljen', da prinese veselo novico ubogim. Jezus je razglasil veselo novico ubogim in naznanil sodbo nad strahopetnimi in neradodarnimi bogataši. Luka ne podaja nobenega socialnega programa, vendar pa vztraja na tem, da odgovor vere v Jezusa Kristusa kot Maziljenega vključuje skrb za revne in nemočne. Ubogi pa niso le reveži, ampak tudi vsi tisti, ki v očeh takratnega sveta niso šteli prav veliko, na primer ženske in grešniki (Verhey 2011, 9).

V Janezovem evangeliju je Jezus dal zapoved, naj se učenci ljubijo med seboj, kot

je on ljubil njih (Verhey 2011, 9). Zapoved je utemeljena v Kristusovi slavi – Sin človekov je bil poveljčan na križu. Jezusova slava ni prišla šele po sramotni smrti, ampak je bila razkrita na križu v samopodarjajoči ljubezni križa. In to slavo, slavo ponižnega služenja in ljubezni, je Jezus delil z učenci. Tudi oni so bili povišani, da bi bili služabniki, vzvišeni v samopodarjajoči ljubezni. Janezov poudarek je na skupni ljubezni, na odnosih znotraj skupnosti, a to ne pomeni omejitve na majhno skupnost, kajti širina Božje ljubezni se razteza čez celoten svet (10).

Preden so bili napisani evangeliji, je sv. Pavel pisal pastoralna pisma številnim cerkvam. Vedno je pisal za konkretno skupnost, ki se je soočala s specifičnimi težavami. V teh pismih je razglasil veselo novico o križanem in vstalem Kristusu in pozival k odgovoru v veri in zvestobi. Veliko je pisal o moči Boga za eshatološko odrešitev, katere prvi sad in njeno zagotovilo je Sveti Duh. Pozival je k življenju po Svetem Duhu in k priprošnji, naj življenja vernikov vodi Sveti Duh. In ker je sv. Pavel pisal različnim skupnostim v pomoč pri reševanju konkretnih težav, s katerimi se je soočala posamezna cerkev, njegovih navodil tem skupnostim ne smemo razumeti kot brezčasnih moralnih pravil, ampak kot časovno pogojene aplikacije evangeljske resnice na probleme točno določene skupnosti v času (Verhey 2011, 10).

Etika v Svetem pismu ni monolitna, ampak je zelo raznolika. Vendar pa je enotna v tem, da en sam svetopisemski Bog v njej in po njej kliče k iskrenemu odgovoru v veri. Svetopisemska etika oblikuje in preoblikuje značaj in delovanje ter tudi skupnost, dokler ne postanejo nekaj »novega«, nekaj »vrednega Kristusovega evangelija« (Verhey 2011, 11).

INDIVIDUALIZEM

Termin *individualizem* se nanaša na težnjo znotraj različnih sfer – v politiki, religiji, psihologiji, filozofiji – da bi individuum, individualna oseba, in njegovo (samo) izpopolnjenje postalo glavna skrb in merilo

uspeha. Tako na primer v sekularni etiki ali v moralni filozofiji vsaka oseba postane končni razsodnik resničnega, dobrega in moralnega (Dufault-Hunter 2011, 403).

Individualizem lahko opišemo tudi kot etos ali sistem vrednot znotraj kulture. Zgodovinsko gledano so ZDA na primer vedno varovale in spodbujale individualno svobodo ter sledile ideji, da ima vsak posameznik sebi lasten pogled na svojo lastno srečo. Individualizem kot tak podpira politične in ekonomske vrednote, ki jih Zahodnjaki vidijo kot neprecenljive same po sebi – to so na primer predstavniška demokracija, ekonomska rast in ustvarjalnost ter pojma enakopravnosti in osebne svobode. Kakorkoli, tovrsten pogled in jezik sta znotraj postmodernega akademskega okolja v veliki meri padla v nemilost. Nekateri družbeni in moralni filozofi zatrjujejo, da so naravni sadovi individualizma razvidni v relativizmu, ki zaznamuje sodobne razprave znotraj etike, v psihologiji samo-osredotočenosti nase in v 'najprej-jaz' kulturi ter v razdrobljenosti družb, ki so iznakažene z izoliranostjo, osamljenostjo in pohlepom posameznikov (Dufault-Hunter 2011, 403).

Na splošno je pojem individualizma najboljše razumeti kot kulturno vrednoto ali pristranskost, ki pa je v zahodni civilizaciji vendarle izjemno rodovitna. In prav zato tudi ni zelo verjetno, da bi ga v celoti nadomestili s katero drugo obliko, čeprav se ga v razpravah znotraj in zunaj Cerkve izpostavlja in kritizira. Ker je individualizem izpeljan iz krščanske pripovedi, daje uporaben objektiv in deluje kot interpretativni ključ: pomaga nam brati našo kulturo, razumeti njen razvoj in kadar se zavedamo njenih potencialnih pasti, prevprašuje smeri, v katerih si zastavljamo moralna vprašanja. Zavedanje pristranskosti individualizma nam lahko pomaga brati tudi Sveto pismo, in sicer tako da ostanemo zavezani pomembnim etičnim zapovedim, ko pristopamo k moralnim vprašanjem. Tako kot eno samo orodje ne zadostuje za vsa popravila v hiši, mora tudi biblično pričevanje korigirati individualizem; Cerkev le tako lahko resnično

pričuje kot Kristusovo telo znotraj individualistične družbe. (Dufault-Hunter 2011, 403)

Krščanski etiki, predvsem tisti, ki se ukvarjajo s politično teologijo, razpravljajo, ali se lahko ali pa bi se celo morali individualizma rešiti, prav tako pa tudi njegove zapuščine v politični in moralni teoriji. (Dufault-Hunter 2011, 403) Če ga razumemo kot surovo sebičnost, atomizem (tj. jaz neodvisen od drugih) ali egoistično samo-promocijo, bi ga zagotovo morali zavrniti. Vendar mnogi kristjani trdijo, da osredotočenost na individuum nudi zaščito oseb in podpira njihov razcvet. Za mnoge kristjane in ne-kristjane individualizem kot verjetje v vrednost vsake osebe tudi vzpodbuja in hrani pravičnost, še posebej kot jo pojmuje v naravnih in človekovih pravicah. Na eni strani lahko kristjani pritrdijo individualistični perspektivi v družbeni in osebni etiki, če osredotoča našo pozornost na osebo kot ustvarjeno po Božji podobi s spremljajočim inherentnim ji dostojanstvom in individualno odgovornostjo (1 Mz 1,26-28). Na drugi strani pa, če je naš primarni vidik, skozi katerega beremo človeško izkušnjo ali določamo moralnost, individualizem, le-ta izkrivi naš pogled in pozabi vzeti v zakup našo odnosnost, našo naravo kot bitja, ki lahko končno postanejo individualni 'jaz' samo v občestvu z drugimi in z Bogom (404).

Mnogi filozofi, družbeni teoretiki in etiki se strinjajo, da je v zgodovini krščanstvo vzpodbujalo razvoj individualizma, čeprav si niso enotni, ali je ta razvoj pozitiven ali negativen. Ti argumenti poudarjajo, kako individualizem določa in uokvirja etične dileme. Od Avguštinove globoko osebne avtobiografije (*Izpovedi*), preko reformacije in njenega poudarjanja vesti ter osebnega odnosa z Bogom je krščanstvo skupaj z zahodno kulturo položilo temelje za etos individualizma, še posebej v pojmovanju, da so osebe moralni akterji. Čeprav se je sekularni humanizem razvil v renesansi in se razcvetel v moderni dobi, njegovo zaupanje v človeško osebo in ukvarjanje z individuumom kot osrednjo skrbjo v literaturi, politiki in ekonomiji najverjetneje

ne bi bila možna brez podporne vloge krščanstva (Dufault-Hunter 2011, 404).

Znotraj etike nobena druga filozofija ne zajame privlačnosti in omejitev individualizma bolje od etike Immanuela Kanta. Jasno in močno je zagovarjal avtonomijo individuumov in zato njegovo delo še danes ostaja ena najvplivnejših definicij moralnosti. Kant je uveljavil na dolžnostih temelječo moralnost, ki je osredotočena na posameznikovo motivacijo; kot razumsko bitje vsaka oseba prepoznava univerzalna načela, po katerih bi se morala ravnati. A da bi zares bili svobodni, se mora vsak vesti kot avtonomna ('sama sebi vladajoča', angl. *self-governing*) oseba. Kant je tudi vztrajal na vrednosti in dostojanstvu vsake osebe. Njegovo bogato delo je podlaga modernim konceptom pravic posameznika, osebne svobode in samoodločbe (Dufault-Hunter 2011, 404).

Nekateri krščanski etiki vidijo Kantov vpliv kot škodljiv z več vidikov. Trdijo, da je jezik 'pravic' nevede porodil družbo individuumov, ki iščejo svoje pravice in se ščitijo na način tekmovalne, ali celo nasilne samo-promocije in prisvajanja. To ni razvidno le v ekonomiji in politiki, ampak tudi na področju intimnosti, kot na primer v bioetiki (pravica do reprodukcije, pravica do splava) in v spolnosti (pravica do spolne zadovoljitve ali osebne izpopolnitve v zakonu). V takšnem okolju, ki vzpodbuja vsakega posameznika, da sledi lastnemu dobremu na račun drugih, je skupnost težko, če ne celo nemogoče ohraniti. Prav tako se mnogi sprašujejo o Kantovem konceptu individuumov, ki naj bi bil sposoben in bi si celo moral zavzeto prizadevati za razločevalno in nepristransko razumnost. Bolj verjetno pa je, da se moramo zavestno približevati vprašanjem o moralnosti, ki so jo oblikovala naša prepričanja, še posebej naša vera. Če bi kristjani pritrdili kantovski avtonomiji kot idealni obliki etične refleksije, bi poleg tega Cerkev izgubila svoj glavni pričevanjski aspekt, ki nasprotuje prevladujoči kulturi: svoje svobode in zaupanja ne najdemo v samozadostnosti, ampak v ponižnosti Kristusu in drug drugemu

(Lk 17,33; Jn 12,25; Rim 6,17-18; 2 Kor 10,5-6) (Dufault-Hunter 2011, 404).

Spet drugi pa smatrajo take skrbi za pretirane, kot karikaturu Kanta in dediščine razsvetljenstva. Kritike individualizma pogosto obtožujejo sektaštva – da sami uživajo sadove teh konceptov, medtem ko hkrati zanikajo njihov okvir zaščite za socialno pravičnost do drugih. Po njihovem prepričanju naj bi krščanska kritika individualnosti in še posebej človekovih pravic šibke in marginalizirane (za katere Bog Cerkvi nalaga posebno skrb) prepuščala v (ne)milost tistim, ki lažnivo trdijo, da so tradicionalni ideali in skupnost v prid posameznikovega dobrega, kot v teologijah, ki so opravičevale suženjstvo, patriarhat, kolonializem, antisemitizem in apartheid (Dufault-Hunter 2011, 404).

Pogled individualizma daje jezik in utemeljitev tako kristjanom kot drugim, ki si prizadevajo za družbeni in osebni razcvet vsakega človeka. Individualizem ne zahteva zanikanja skupnega dobrega, prav tako iz visokega vrednotenja individuuma ne izhajata nujno posesivnost ali atomizem (Dufault-Hunter 2011, 404).

Kot vsaka kulturna vrednota, individualizem pogosto prestopi meje svojih pristojnosti in od nas zahteva preveliko privrženost. Samo v primeru, da bodo kristjani ohranjali kritično distanco do takšnih kulturnih pristranskosti, bodo lahko našli dovolj modrosti za kritiko ali pa podporo takšnim kulturnim vrednotam, kot je individualizem. V krščanstvu takšno znanje izhaja iz ponižnosti pred Bogom, Svetim pismom in drugimi; iz takšne pozicije moramo 'raztopiti' individualizem, da postane orodje ohranjanja pravičnosti in pristnih skupnosti (Dufault-Hunter 2011, 404).

DRUGI POVEZANI POJMI

SEBSTVO (ANGL. SELF)

Je človeški jaz oz. sebstvo (angl. *human self*) materialno ali nematerialno ali pa je prepletenost obojega? Je človeško sebstvo

takšne vrste stvar, ki traja oz. vztraja v času in spremembah, ali pa je to, kar imenujemo človeško sebstvo pravzaprav združenje mnogih sebstev, povezanih skupaj, prekritih s psiho oz. zavestjo (Corcoran 2011, 709)?

V krščanski tradiciji vprašanja o naravi človeškega sebstva niso povezana le z njegovo metafizično naravo, če je materialno ali nematerialno, ampak so to tudi vprašanja o njegovem izvoru, namenu in koncu; ali sebstvo lahko preživi smrt. Prav tako so to vprašanja o tem, kako je človeško sebstvo povezano z Bogom in s preostalo naravo, pa tudi vprašanja o njegovi moralni obvezi do drugih ljudi in do naravnega sveta na splošno. (Corcoran 2011, 709)

Povezanost duše in telesa je postala predmet intenzivne teološke spekulacije že v zgodnjih dneh Cerkve, ta razmišljanja pa se nadaljujejo vse do danes. Markion (ok. 84–160), zgodnejši krščanski mislec, ki je bil kasneje izobčen iz Cerkve zaradi svojih pogledov na Sveto pismo in zanikanja Kristusovega utelešenja, je postal oster dualizem duše in telesa. Markionovo zavračanje utelešenja je v veliki meri izviralo iz njegovega popolnega prezira do materialnega sveta. Mani (ok. 216–276) je opisoval kozmos kot zapleten v boj med dobrim in zlim, kjer je dobro pojmovano duhovno, zlo pa telesno oz. materialno. S spoštovanjem do človeškega sebstva je Mani dobro spiritualno dušo videl kot ujeto v zlo materialnega telesa. Avguštin (354–430), ki se je neizmerno trudil zavrniti moralni dualizem manihejcev (duhovno/nematerialno dobro nasproti materialnemu zlu), je navkljub temu ohranil metafizični dualizem duše in telesa; enako so storili tudi Tomaž Akvinski (1225–1274), John Calvin (1509–1564) in Karl Barth (1886–1965). A čeprav so vsi ohranili dualistični pogled na človeško sebstvo, se njihov 'celostni dualizem' utelešene duše ali poduhovljenega telesa v pomembnih ozirih razlikuje od preprostega dualizma mislecev, kot sta Platon ali Descartes, za katera se zdi, da sta oba istovetila človekovo sebstvo z nematerialno dušo, naseljeno v materialnem telesu (Corcoran 2011, 709).

Zdi se, da imajo pogledi na človeško sebstvo, ki poudarjajo središčno vlogo utelešenja, več smisla za krščansko doktrino stvarjenja, utelešenja in vstajenja telesa, kot pa ga imajo pogledi njihovih dualističnih sogovornikov. Prav tako pogledi prvih bolj pripomorejo k utemeljitvi krščanskih moralnih dolžnosti, kot so skrb za naš planet in njegove ne-človeške prebivalce, nahraniti lačne, obleči nage, itd. (Corcoran 2011, 710).

Čeprav metafizična narava človeškega sebstva v krščanski teologiji in filozofiji ni prejela prav malo pozornosti, so identiteta, razcvet in usoda človeškega sebstva tisti pojmi, ki prejemajo največ pozornosti in skrbi znotraj Svetega pisma (prim. 1 Mz 1–2) in tudi v krščanski teologiji. V tem oziru je Bog razumljen kot troedinost, tri osebe ali sebstva – Oče, Sin in Sveti Duh – v intimnih trinitarnih odnosih. Biblični portret avtentične človeške individualnosti je enak odnosnosti, v kolikor sestoji iz polnosti pravilnega življenja – to pomeni etično živeti v odnosu do Boga, do bližnjih in do preostalega zemeljskega sveta. Identiteto človeškega sebstva je tako najti v odnosu z Bogom in drugimi in le znotraj konteksta teh utelešenih odnosov lahko ljudje resnično živijo (Corcoran 2011, 710).

SAMOPODOBA (ANGL. SELF-ESTEEM)

William James, ameriški psiholog in filozof, je samopodobo opisal kot 'razmerje med našimi dejanskostmi in našimi domnevnimi potenciali'. S tem je želel povedati, da svojo splošno samopodobo pridobimo skozi svojo sposobnost pozitivnega ovrednotenja uspehov znotraj različnih vidikov našega življenja, ki imajo osebni pomen, in da udobno živimo s tistimi vidiki našega življenja, znotraj katerih smo manj uspešni, vendar imajo tudi manjši osebni pomen. Po tem razumevanju je samopodoba mišljena kot celostni pojem – tj. koncept, ki zadeva oz. vpliva na osebo na vseh področjih njenega življenja. Vendar pa vemo, da je možno imeti dobro samopodobo na enem področju življenja in nekoliko slabšo

na drugem področju življenja. Iz tega lahko razberemo, da ima samopodoba dva vidika, splošni in posamični (Swinton 2011, 711).

George Herbert Mead je razvil idejo sebstva oz. jaza kot 'zrcalnega jaza' (angl. *looking-glass self*). S tem misli, da mu način, na katerega individuum ceni pomembne druge, omogoča pridobivanje ali izgubljanje samopodobe oz. samozavesti. Po tem razumevanju so drže in vrednote pomembnih drugih internalizirane, ponotranjene in uporabljene za gradnjo osebnostnega bistva in samopodobe individuum. Samopodoba je tako razumljena kot stvar percepcije: samopodoba je, kako zaznavaš samega sebe v zrcalu oz. ogledalu (angl. *looking glass*) pomembnih drugih (in družbe), kar doda ali odvzame tvoji samopodobi (Swinton 2011, 711).

Teološko je samopodoba kompleksna ideja, ki se nahaja v napetosti med samohvalo (angl. *self-praise*) in ponižnostjo. Nekateri teologi so samopodobo povezali s samoljubjem, s prevzetnostjo in z izvirnim grehom. Kakorkoli, pripisovati cenjenost oz. spoštovanje jazu ni nujno dejanje greha ali prevzetnost. Jezus zapoveduje ljubezen do sebe (angl. *self-love*); povezuje jo kot ključno dimenzijo ljubezni do Boga in bližnjega (Lk 10,27). Ljubiti samega sebe pomeni prepoznati lastni status kot bitja, ustvarjenega po Božji podobi. Medtem ko ponižnost ostaja primarno znamenje učenčevstva (Flp 2,3), je ljubezen do sebe očitno pomemben vidik življenja, živetega v vsej njegovi polnosti (Jn 10,10). Vendar pa ljubiti samega sebe ni osebni dosežek; ne pomeni samouresničenja (angl. *self-actualization*) ali uresničenja naših skritih potencialov. Samopodoba se navezuje na prepoznanje in ponotranjenje Boga kot pomembnega drugega, spoznanje Božje ljubezni in milosti za vse ljudi (Jn 3,16) in utelešenje te ljubezni v življenju krščanske skupnosti. Božja ljubezen in milost sta tisti, ki nam priskrbita celostno osnovo za našo samopodobo, v vero predano krščansko prijateljstvo pa je tisto, ki priskrbi kanal za odkrivanje pozitivne podobe o samem sebi (Jn 15,15) (Swinton 2011, 711).

Samopodobo tako lahko razumemo kot dvoje – je dar in je aktivnost; je prepoznanje vrednosti, ki jo ima posameznik v očeh Boga in je hkrati neprestana aktivnost dovoljevanja temu zavedanju, da nas oblikuje v smereh, ki nas varujejo pred pretirano negativnim samoocenjevanjem. Takšno zavedanje nam omogoča srečevanje z razočaranji v našem življenju (negativna samopodoba na posameznih področjih našega življenja), vendar na način, da takšna razočaranja prenašamo v gotovem oz. nedvomnem vedenju, da na splošni ravni Božja ljubezen ostaja primarni in ohranjajoči vir naše samopodobe (Swinton 2011, 711).

LJUBEZEN DO SEBE (ANGL. SELF-LOVE)

Ljubezen do sebe je v krščanskem etičnem diskurzu vzdrževala dvoumno, vendar ključno navzočnost, vse od zgodnjih cerkvenih voditeljev do sodobnih etikov in teologov. Najbolj klasični krščanski teologi, vključno z Avguštinom in Tomažem Akvinskim, postavljajo razcvet osebnosti oz. izpopolnjenje naravne ljubezni do sebe v neposredno povezavo z ljubeznijo do Boga. Zatrjujejo, da pravilna ljubezen do sebe kot božje stvaritve vodi k poveljevanju Boga in do pravega odnosa z Njim. Ti teologi poudarjajo Jezusov povzetek judovskih zakonov z njegovo zapovedjo ljubezni do Boga in ljubezni do bližnjega kot do samega sebe (Mt 22,37-40; Mr 12,29-31; Lk 10,27). Poleg tega poudarjajo tudi medsebojne odnose znotraj Svete Trojice kot vzor vzajemnih odnosov med posameznikom, Bogom in njegovim bližnjim. Katoliška tradicija je vzdrževala to rdečo nit skozi zgodovino navkljub manjšinam, ki prakticirajo asketizem ali samo-zanikanje, da bi dosegle duhovno popolnost (Mavity Maddalena 2011, 714).

Protestantska reformacija je prinesla nov poudarek glede Božje suverenosti, izredne milosti in človekove izprijenosti, kar je raztopilo neposredno povezavo med ljubeznijo do Boga in ljubeznijo do sebe. Nadalje je odrešenijska vloga vere ločila moralno življenje od statusa, ki ga ima posameznik pred

Bogom, s končno utemeljenostjo na Kristusovi samo-žrtvujoči (angl. *self-sacrificial*) ljubezni. Tako je ljubezen do sebe postala sumljiva in povezana z negativnimi lastnostmi, kot so sebičnost, egocentrizem, narcisizem, prevzetnost in nečimrnost. Anders Nygren, švedski luteranski teolog, ni le obravnaval ljubezni do sebe kot v celoti škodljive, ampak jo je videl tudi kot temeljni človeški moralni problem. Reinhold Niebuhr, ameriški evangeličanski teolog in etik, je ljubezen do sebe celo izenačil s prevzetnostjo in izvirnim grehom. Tudi nekateri drugi protestantski misleci izpostavljajo biblične odlomke o pretirani, negativni ljubezni do sebe, kot na primer Sarin izgon Hagare (1 Mz 21), Jakobovo krajo prvorojenstva Ezavu (1 Mz 25) in Davidov umor Urijaja (2 Sam 11), prav tako pa tudi splošne vzpodbude proti iskanju samega sebe (angl. *self-seeking*) (Ps 119,36; 1 Jn 2,12) (Mavity Maddalena 2011, 714).

Medtem ko mnogi moderni in sodobni teologi ter etiki obravnavajo ljubezen do sebe v bolj nevtralni luči, iščoč ravnovesje med ljubeznijo do sebe, Boga in bližnjega, pogosto povzdigujejo ljubezen do Boga in do bližnjega, ob predpostavki, da ima ljubezen do sebe najnižjo prioriteto, ter idealizirajo samo-požrtvovalno ljubezen do Boga in do bližnjega. Feministične teologinje, kot so Judith Plaskow, Beverly Harrison in Darlene Fozard Weaver, trdijo, da neprestano samozatajevanje močno prizadene ženske, saj to še krepi njihov že tako drugorazredni status. Zato imajo samo-zanikanje za pogost ženski greh. Krščanske feministke predlagajo nadomestitev oz. posodobitev klasičnega katoliškega učenja z zavrnitvijo kakršnegakoli nasprotovanja ali razdelitve odnosov med ljubeznijo do sebe, do Boga in do bližnjega. V tej smeri zasnovana ljubezen do sebe prevzema pomembno vlogo v nekaterih etičnih okvirih. Feministična etika samo-razcvet posameznika razume kot dogajanje znotraj konteksta skupnosti. Ta model ne postavlja avtonomije ali samozadostnosti kot ideal, ampak razume samo-razcvet in občestvo kot skupno dobro znotraj teološkega okvira – ljubezen do sebe

in moralnost sta potemtakem neločljivo prepleteni (Mavity Maddalena 2011, 714–715).

SEBIČNOST (ANGL. SELFISHNESS)

V sodobnem diskurzu je nasprotje sebičnost – altruizem pogosto vzeto kot prvi problem, s katerim se mora soočiti etična refleksija: preden lahko začnem razmišljati, kakšne moralne obveznosti bi lahko imel do drugih, moram najprej pretehtati vprašanje, zakaj bi sploh morali prepoznati kakršnekoli obveznosti do kogarkoli drugega razen do samega sebe (Messer 2011, 713).

V zadnjem času je ta problem dobil nov preobrat s strani evolucionističnih biologov, ki v neo-darvinističnih terminih teoretizirajo o izvorih človeškega in živalskega obnašanja. Njihovo izhodišče predstavlja populistično delo Richarda Dawkinsa *Sebični gen* (*The Selfish Gene*), ki ponuja evolucionistično razlago altruizma – ta je s strani biologov definiran kot vedénje individuuma, ki poveča možnosti za preživetje in razmnoževanje drugega za ceno svojih lastnih. Teoretiki od Darwina naprej prepoznavajo altruistično vedénje kot evolucionistično uganko: podedovana predispozicija, da »dá življenje za svoje prijatelje« (Jn 15,13), se po sami definiciji zdi manj verjetna za prenos na prihodnje generacije, kot predispozicija za sebično vedénje; navkljub temu pa je altruistično obnašanje opaziti med mnogimi živalskimi vrstami, vključno z nekaterimi insekti. Teorija ,sorodstvenega izbora' (angl. *kin selection*) trdi, da če se altruistično vedejo bližnji sorodniki, je zelo verjetno, da si delijo mnoge enake podedovane karakteristike; torej če so njihove preživetvene in reprodukcijske možnosti dovolj okrepljene z njihovim vedénjem, bi ,altruistični gen' lahko preživel in se širil med populacijo. Koncept ,vzajemnega altruizma' (angl. *reciprocal altruism*) razširi razpravo onkraj sorodstva. V bistvu ponuja sofisticiran teoretični argument, da strategija *quid pro quo* oz. ,daj-dam' (angl. »You scratch my back and I'll scratch yours«) lahko poveča preživetvene

in reprodukcijske možnosti obeh udeležениh strani (Messer 2011, 713).

Vendar v literaturi o evoluciji in etiki ni vedno jasno podano razlikovanje med: 1) pojasnjevanjem pojava moralnega obnašanja, 2) raziskovanjem, ali, in do kolikšne mere, je evolucija ljudem dala ali naravno razumevanje moralnih norm ali naravne sposobnosti za moralno ravnanje, in 3) razbiranjem moralnih norm izmed domnevnih dejstev o človeški evoluciji. Tovrstno literaturo so med drugim kritizirali tudi zaradi poenostavljenega in pretirano determinističnega pogleda na vez med geni in vedénjem, spekulativnega teoretiziranja, ki je podprto z le malo trdnimi dokazi, ter zaradi nagnjenosti k ideološkim pristranskostim. Na kašen način bi torej lahko, upoštevajoč ta opozorila, v svetopisemski tradiciji zakoreninjena teološka etika odgovorila na evolucionistično pojmovanje sebičnosti in altruizma (Messer 2011, 713)?

V smislu razlage se zgoraj opisani sorodstveni izbor in vzajemni altruizem zaključita natančno tam, kjer se prične krščansko razumevanje ljubezni do bližnjega: »Če ljubite tiste, ki ljubijo vas, kakšno priznanje vam gre? Saj tudi grešniki ljubijo tiste, ki njih ljubijo. [...] Vi pa ljubite svoje sovražnike. Delajte dobro in posojajte, ne da bi za to kaj pričakovali« (Lk 6,32-35). Kristjani seveda niso edini, ki so opazili pomanjkljivosti teh razlag in predlagane so bile tudi drugačne različice evolucionističnih razlag ,pravega' altruizma (angl. *'genuine' altruism*; tj. ne-vzajemnega, ne-sorodstvenega altruizma). Vendar nobena izmed teh evolucionističnih razlag ne doseže splošnega konsenza. Širše gledano se mnenja delijo ob vprašanju, ali ima evolucijske korenine naše razumevanje morale ali naše moralno vedénje. Literatura o evoluciji in etiki je deljenega mnenja tudi glede obsega, koliko nam je človeška evolucija dala bodisi naravnih sposobnosti za altruizem, bodisi naravnega razumevanja pravilnega in napačnega. Delitve se pojavljajo tudi glede vprašanja, ali lahko moralne norme, ki zadevajo altruistično vedénje, izhajajo iz razumevanja svojega

evolucijskega porekla. Različni so tudi krščanski odgovori. Nekateri avtorji, posebno tisti, ki se poslužujejo pristopa naravnega zakona, vztrajajo, da nam je evolucija dala naravni ,moralni čut', ali pa da je evolucijska ocena človeške narave skromen, vendar vseeno resničen prispevek k našemu razumevanju vsebine moralnih dolžnosti, kot na primer zapoved ljubezni do bližnjega. Kljub temu bi le redki izmed teh avtorjev predlagali, da bi evolucijski pogled lahko nekritično vključili v krščansko etiko. Drugi so sumničavi do vsakršne trditve, da je bodisi naravno razumevanje morale bodisi naravna sposobnost moralnega ravnanja rezultat človeške evolucije. Na primer tisti, ki so pod vplivom Karla Bartha, lahko sumijo, da se sklicevanje na naravno moralno razumevanje ali dobroto lahko izkaže za obliko prevzetnosti, kar nas preprosto odtuja od Boga, na katerega se moramo zanašati za resnično spoznanje (Messer 2011, 713).

V krščanski etiki mora biti problem sebičnosti in altruizma v vsakem primeru na novo uokvirjen. Koncept altruizma je sekularizirana in popačena verzija tistega, kar krščanska tradicija razume pod pojmom ljubezni do bližnjega. Kot trdi MacIntyre, nasprotje sebičnosti in altruizma predpostavlja specifično moderen pogled na človeka kot individuum, čigar interesi vedno potencialno tekmujejo z interesi drugih. V krščanski perspektivi, ki povezuje našo ljubezen do bližnjih z našo ljubeznijo do Boga (Mr 12,28-34) ter obe predstavlja kot odgovor na Božjo ljubezen in odsev te ljubezni v nas, postanejo pomanjkljivosti koncepta altruizma očitne (Messer 2011, 713).

Zdi se, da z uporabo pojma ,altruizem' kot kategorije za opisovanje Božje ljubezni do nas ali naše do Boga namigujemo, da ima Bog interese, ki so potencialno v konfliktu z interesi njegovih človeških stvaritev – to je, milo rečeno, zelo čuden način govora o Bogu, ki ga častijo kristjani. V tem oziru zapovedi »ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe« (3 Mz 19,18; Mr 12,31) ne bi smeli gledati skozi

objektiv sebičnosti in altruizma. Da, zagotovo je ljubezen, ki je zapovedana, samopodajajoča in potencialno z njo izgubljam; to je popolnoma jasno, če globoko premišljujemo o Božji ljubezni, ki je postala vidna v Jezusu Kristusu, ki je dal svoje življenje za svoje prijatelje (Jn 15,13). Vendar pa te ljubezni ne moremo dobro razumeti v izrazih tekmovanja, v katerem bodisi moji interesi premagajo interese mojih bližnjih (sebičnost) bodisi obratno (altruizem). To tudi ni oblika ljubezni do sebe, ki jo obsojajo besedila, kot je 2 Tim 3,2-4 (»Ljudje bodo namreč samoljubni, lakomni, bahavi, prevzetni, preklinjevalci, neposlušni staršem, nevhvaležni in nesveti, brez srca, nespravljalivi, obrekljivi, brez samoobvladovanja, divji, brez ljubezni do dobrega, izdajalski, predrzni, napihnjeni.«), ki je pravzaprav ustrezno okarakterizirana kot sebičnost v izrazito modernem smislu. Bolj pravilno je, če sebičnost razumemo kot obliko malikovanja, v katerem sta ljubezen in predanost, ki praviloma pripadata Bogu, napačno usmerjeni v to, kar ni Bog, seveda s pogubnimi rezultati. Spoštovanje tega nam mogoče lahko pomaga razumeti tiste glasove v krščanski tradiciji, ki so zatrjevali, da obstaja pravilno usmerjena ljubezen do sebe (na primer Tomaž Akvinski) (Messer 2011, 714).

RAZMIŠLJANJE O VPLIVU INDIVIDUALIZMA OB PRIDIGI JOHNA HENRYA NEWMANA

John Henry Newman svojo pridigo z naslovom »Veličina in majhnost človeškega življenja« (»The Greatness and Littleness of Human Life«) prične s citatom iz Prve Mojzesove knjige: »Dni mojega potovanja je sto trideset let; malo jih je in huda so bila leta mojega življenja in ne dosegajo let življenja mojih očetov v dneh njihovega potovanja« (1 Mz 47,9). Zgoraj navedene vrstice izgovarja Jakob in postavi se nam vprašanje, zakaj govori o svojem življenju kot kratkem in hudem. Newman piše, da se življenje vedno zdi (pre)kratko, ko ga je enkrat konec, zato

ni pomembno, kako dolgo živiš (naj bo 200 ali 50 let). Vsako človeško življenje ima namreč z rojstvom določeno lastnost – to, da je minljivo. Vse razlike med ljudmi izginijo pred to skupno usodo – minljivostjo. A vendar je v človeškem življenju nekaj, kar ni minljivo – to je prisotnost človeške duše. Zaradi naše notranje zavesti o duši od življenja vedno pričakujemo velike stvari. In zato smo vedno razočarani nad tem, kar smo dosegli v preteklosti, in tistim, na kar lahko upamo v prihodnosti. Življenje je tako vedno le obljubljaajoče in nikoli izpolnjujoče.

Ob izgubi bližnjih se vedno počutimo potrte in razočarane, saj se nam kaže kot velika izguba. Prav neizpolnjenost in beda zemeljskega življenja pa nas prisilita misliti na drugo življenje, na življenje, ki mora trajati dlje od tega zemeljskega. In ker zemeljsko življenje obljublja drugo življenje, si s tem pridobi dostojanstvo in vrednost. Paradoks življenja je za Newmana v tem, da se nam hkrati zdi majhno in veliko, hkrati ga zaničujemo, a tudi poveljujemo.

Newmanu se konec življenja, čas smrti, zdi kot čas, ki je pod Božjo previdnostjo ustvarjen v Njegovo slavo. Tudi kristjani umirajo na enak način kot vsi ostali ljudje, kar nas opominja, da je pravi dokaz Božjega sinovstva v onstranstvu in ne na Zemlji. Življenje se zdi kot dolg, boleč in strog red, a ko je končano, občutimo podobno srečo kot takrat, ko smo v življenju dosegli nek cilj; na koncu pride le vesela kontemplacija od-telesa-ločenega duha. Torej, če bistvo našega obstoja vidimo v nesmrtnosti duše, potem tudi pogled na zemeljsko življenje postane drugačen. Doživljamo ga le kot lahko preizkušnjo, kot nizko ceno, ki jo je potrebno plačati za večno slavo. Newman pravi: »Kako neznatna stvar je človeško življenje.« Primerja ga z majhnim semenom, ki kali in zori v blaženo večnost, in s sanjami – od večnosti se razlikuje enako, kot se sanje razlikujejo od budnosti. Samo na sebi je to življenje nevredno in svojo vrednost dobi šele v dopolnitvi z večnim življenjem v onstranstvu. To je po Newmanu perspektiva,

s katere moramo gledati na življenje, ko potujemo čezenj. Za Newmana so zgoraj zapisane misli vodilo, naj se radujemo vsakega minulega dne in ure, ker nas to približuje času Njegovega prihoda, ko bo konec greha in bede (The National Institute for Newman Studies 2007).

Po Newmanu je človeško življenje vedno le obljubljaajoče in nikoli izpolnjujoče; z drugimi besedami, vedno nas pusti razočarane. Zato življenje tudi označi kot samo zase nevredno, kot *majhno*. Vseeno pa se nam življenje prav zaradi dimenzije obljube, vedno zdi *veličastno*. Življenje se nam tako kaže kot neke vrste ambivalenca in Newman to občutje označi za paradoks življenja: življenje hkrati *zaničujemo* in *poveljujemo*.

Razmišljanje o paradoksu življenja se mi zdi najzanimivejši del zgoraj predstavljene pridige. Izpostavljeni sta dve skrajnosti, ki vsaka zase nobena ni pozitivna; obe sta eksces. Zdi se mi ključno, da v življenju in razumevanju svojega življenja najdemo ravnovesje oz. harmonijo med obema tema skrajnostma.

Način, na katerega Newman razume in gleda na življenje, je zaznati tudi v določenih pogledih krščanske tradicije na nekatere pojme, med njimi tudi na pojme sebstva, samopodobe, ljubezni do sebe in sebičnosti. Zdi se, da je odnos do vsega zemeljskega in človeškega pri Newmanu in ostalih bolj negativen kot pa pozitiven. Pri individualizmu pa je zaznati ravno nasproten pojav – poveljevanje vsega zemeljskega, saj ne-zemeljsko zanj sploh ne obstaja in je ta čas, ki ga imamo na tem svetu edino, kar obstaja in ima vrednost. Pri individualizmu gre za določen pogled na življenje, ki v središče postavlja interese individuuma, njegovo samouresničitev. V našem konkretnem življenju pogosto pride do konfliktnega odnosa z drugimi individuumi in takrat se temeljne postavke individualizma izkažejo po eni strani kot zelo resnične, po drugi pa tudi kot problematične, saj individualistična logika še poslabšuje dejanske odnose med ljudmi.

»Pri zemeljskem bogoslužju vnaprej okušamo tisto nebeško, ki se obhaja v svetem mestu Jeruzalemu, h kateremu romamo in kjer na desnici Božji sedi Kristus, služabnik svetišča in pravega šotora.« (B 8)



Na to, ali svoje življenje poveličujemo ali ga zaničujemo, na odnos do življenja torej, pa mislim, da imajo neznanski, in prav zato tudi ključen vpliv naši odnosi s soljudmi. Potrebno je iskati ravnovesje med skrbjo zase in skrbjo za druge; če ena izostane oz. je zanemarjena, potem se to izkazuje tudi v našem odnosu do življenja. Pri vseh z individualizmom povezanih geslih, ki sem jih obravnavala zgoraj (to so: sebstvo, samopodoba, ljubezen do sebe in sebičnost) je govora o odnosu do sebe, drugih (bližnjih) in Boga. Krščanska etika nas vzpodbuja, da poskrbimo zase v tesni navezanosti na občestvo oz. skupnost in v trdnem odnosu z Bogom. Samo ob ukoreninjenosti v skupnosti in pravem odnosu z Bogom smo individuumi, posamezniki oz. ‚Božji otroci‘ sposobni pravilno poskrbeti sami zase, tako da ne škodujemo sebi, ljudem okoli nas in konec koncev tudi sami naravi, stvarstvu. Sebe lahko pravilno razumemo, se cenimo, spoštujemo in samo-uresničujemo (v čisto pozitivnem smislu) samo ob zavedanju, da na svetu nismo sami in moramo skrbeti tudi za druge. Tudi naša samopodoba oz. samozavest izhaja iz odnosa z drugimi, predvsem pa v krščanskem pojmovanju iz odnosa z najpomembnejšim drugim, tj. z Bogom. Ljubezen do sebe, imeti rad samega sebe, prav tako izhaja iz naših odnosov. Sebičnost pa je tisti odklon od zgoraj naštetih smeri, ko pozabimo oz. zanemarimo dejstvo, da je naša odgovornost in dolžnost tudi skrb za druge; ko pozabimo na Boga in na druge, bomo s časom pozabili tudi sami nase in, razumljeno v perspektivi odnosov, tudi umrli. Pravo življenje, resnično in dobro, izhaja iz povezanosti posameznika s celotnim stvarstvom (z drugimi in z naravo) in njegovim Stvarnikom.

Če se zavedamo teh temeljnih določil življenja, bomo lažje krmarili med izzivi življenja na tem svetu; pri tem tudi pristop individualizma ni napačen, vendar pa je nepopoln, zato se moramo vedno znova obračati na bližnje in tudi na Boga, da naše življenje lahko deluje v polnosti.

SKLEP: IZGUBA DIMENZIJE PRESEŽNOSTI NUJNO POMENI OSIROMAŠENJE ČLOVEKOVEGA BIVANJA

Življenje je bilo v preteklosti drugačno. Trdni okovi tradicije so ljudem dajali gotovost, ontološko varnost in zaščito pred neznanim. Vse to je svetu, v katerem so bivali, dajalo globlji pomen ter s tem tudi njihovim življenjem smisel. A svet se v teku časa pač spreminja. Nekdanja trdnost je izginila, z njo pa tudi smisel – prišlo je do tako imenovanega *odčaranja sveta* (kot proces modernizacije oz. detradicionalizacije, torej prehod iz tradicionalne v moderno družbo, poimenuje sociološki klasik Max Weber). Termin ‚odčaranje‘ nakazuje na izgubo svetosti družbene strukture, kar ima za posledico drugačno razumevanje družbe. V tem procesu so se bogovi, ki so najprej prebivali v zemlji, morali preseliti na nebo, da je človek lahko začel obdelovati zemljo. Na takšen način je svet (in strukture v njem) postajal vedno manj svet zato, da je lahko bil vedno bolj uporaben material za obdelavo ter sredstvo oz. instrument za doseg egoistično pragmatičnih ciljev posameznikov.

V divjem liberalizmu in kapitalizmu, znotraj katerega deluje tudi individualizem, je svet razumljen kot golo sredstvo, ki služi človeku. Narava ni deležna več nobenega spoštovanja; v njej ni nič več svetega, animaličnega in narava nima duše, zato je izkoriščanje in uničevanje narave za pridobivanje bogastva nekaterih posameznikov postalo skoraj nekaj legitimnega. Družbeno življenje in življenja posameznikov obvladujejo neosebni mehanizmi, kjer je vse postavljeno v službo učinkovitosti in uporabnosti. Ta logika ‚stroški–korist‘ obvladuje vse ravni človekovega življenja (še celo območje najbolj intimnih odnosov). Merilo vsega je postala (ekonomska) učinkovitost, ki jo izračunavamo z instrumentalno racionalnostjo.

Sprememba tradicionalnega načina življenja – t. i. prelom s tradicijo – ni prinesla

le drugačnega pogleda na naravo, ampak tudi drugačen pogled na človeka. Človekova svobodna volja (ki mu je bila priznana tudi v preteklih zgodovinskih obdobjih) ni več v tem, da bi odkril, kaj od njega želi in pričakuje vsemogočni Stvarnik – Bog; vodilo torej ni več Božji indikativ, ampak je človek pojmovan individualistično kot racionalno, absolutno svobodno in avtonomno bitje. Svoboda početi, kar si sam želi, je pravica vsakega posameznika in zato si vsak sam izbira svoj lastni vzorec, po katerem bo živel oz. so različni življenjski stili posameznikom ponujeni na izbiro, da se sami odločijo, na kakšen način si želijo živeti. Vendar vse te mnogotere izbire, ta sodobni pluralizem izbir, današnjemu človeku pogosto ne zagotavljajo varnosti, ker ne dajejo nobene trdnosti. Ta človek, ki je redukcija človeškega bitja na zgolj psihosomatsko dimenzijo z zanikanjem duhovne razsežnosti njegove osebe, zato zapada v iskanju smisla v kratkotrajne užitke, kjer pa globljega smisla ne more najti. Človek se zapira v uživaštvo in se prepušča zagledanosti vase (t. i. pojav kulture narcizizma); osredotoča se zgolj na samega sebe in pozablja na drugega, na sočloveka. V tem osiromašenem življenju, kjer se človek odpove iskanju smisla oz. presežnemu, se prepušča liberalistični samovolji.

V sodobnem individualističnem razumevanju sveta in človeka je slednji postavljen na najvišje mesto. Bog, ki je bil absolutno nad vsem, ni več Absolut, ker ga preprosto ni več – človeku Bog ni več potreben, saj svet in človek v njem lahko funkcionirata tudi brez Boga. To je opisal že Nietzsche s svojim slavnim terminom 'smrt Boga'. Ljudje so v tem smislu 'ubili Boga' in mesto, ki mu je nekdaj pripadalo, je zasedel človek. Človek je postavljen na absolutno raven; nič ni postavljeno višje od človeka; nad človekom ni ničesar, kar bi ga presegalo. A hkrati z izrinjenjem Boga iz sveta je bila človeku odvzeta tudi zmožnost razumevanja presežnega. Tako v sodobnem svetu zaznavamo izginotje presežnosti, ki se razkazuje tudi v osiromašenem načinu človekovega bivanja, kot je opisan zgoraj.

Da bi človeško bivanje ne bilo osiromašeno, je zato nujno potrebna presežnost. Mogoče ne le presežnost kot Bog, ampak presežnost kot človekovo samopreseganje, še bolj pa presežnost kot prisotnost drugega – drugi, moj bližnji je tisti, ki me vedno presega. Da bi razumeli, da je drug človek vedno presegajoč za sočloveka, ne potrebujemo posebno velike filozofije, zagotovo pa je potrebna ponižnost ob zavedanju svojih meja. Menim, da so vsi pisci v tem prispevku obravnavanih geselskih člankov na nek način želeli povedati, da mora človek skrbeti sam zase, vendar nikoli samo zase; potrebna je nenehna povezanost z drugimi, vključenost v skupnost, skrb za soljudi in naravo in za tiste, ki verujejo, tudi za pravi odnos do Boga in z Bogom. Individualizma nam ni potrebno imeti za absolutnega nasprotnika krščanske kulture, vendar pa mu je nedvomno potrebno postaviti meje, saj drugače povzroča razdejanje človeških skupnosti in s tem seje med ljudi obup, duhovno izpraznjenost in krizo smisla, nazadnje celo smrt, če že ne fizične, pa zagotovo vsaj tisto v duši.

Kot pomoč, da ne bi zapadli temu mračnemu scenariju, pa menim, da je v prvi vrsti potrebno premišljevanje – filozofija. Etika je pomembna filozofska disciplina, kot vir svojega razmišljanja o moralnem delovanju človeka pa se lahko, kot smo videli, obrača tudi na Sveto pismo in krščansko tradicijo. Znotraj judovsko-krščanske miselne tradicije, ki se napaja ob Svetem pismu, lahko najdemo močno pozitivna razumevanja človeka in njegovega delovanja v svetu in zato je Sveto pismo zagotovo lahko tudi danes pravo napotilo k razmišljanju o moralnih dilemah sodobnega človeka.

Pomembno je tudi poudariti, da premišljevanje, filozofiranje za posledico nima le spoznanja, pač pa tudi delovanje, ki je drugačno – preko mišljenja postajamo drugačni, saj nas le-to preoblikuje. Nujno je torej zavedanje, da gresta spoznanje in delovanje z roko v roki. To, kar človeku daje svobodo in avtonomijo, je njegova dolžnost, da svoje življenje

dejavno oblikuje, ne pa le trpno prenaša. Kajti presežna dimenzija človeka se izraža prav v njegovem iskanju smisla in vrednot, ki ga presegajo; nasprotno pa redukcija človeka na psiho-somatsko dimenzijo pomeni izgubo smisla in s tem osiromašenje bivanja. Tako je za napredek človeštva (vendar še zdaleč ne le v ekonomskem smislu) nujno prizadevanje za bolj ustvarjalno bivanje, k čemur je, lahko rečemo, na nek način pozival tudi Nietzsche, čeprav se njegova misel zdi izredno destruktivna.

Kultura – s svojimi področji religije, umetnosti in filozofije – je nasprotna naravi in jo presega. Kultura lahko osebnostno sodobnega človeka, če bo seveda aktivno deloval na teh treh njenih področjih, v prihodnosti močno obogati. Pojem kulture pa nam razkriva tudi nekaj drugega. Človek v kulturi namreč ni sam, ampak to nujno pomeni tudi biti v skupnosti. Kultura je življenje v skupnosti z drugimi, kar prav tako kliče človeka k samopreseganju, po preseganju zaprtosti človeka zgolj vase. Človek se v skupnosti daruje in zato ga takšno življenje bogati, nasprotno temu pa divja individualistična tekmovalnost, sebičnost, samoljubje, egoistična izoliranost in nihilistična osamljenost človeka neskončno siromašijo. Postmoderni poudarek na 'biti za drugega' pomeni odločno kritiko individualizma monad – razumevanju ljudi kot pragmatičnih in preračunljivih posameznikov. Nova (postmoderna) perspektiva, ki je zelo blizu biblični antropologiji, ki poudarja bližino in medosebne odnose, pomeni priznavanje presežnosti in zato novo kvaliteto bivanja. In kot že omenjeno, tisto 'presežno', transcendentno ni potrebno pojmovati zgolj kot Boga, ampak je 'presežno' vsak človek – drugi, ki je različen od 'jaza', torej od mene samega. V sprejemanju te različnosti je možnost medsebojnega bogatenja, nasprotno pa težnja po redukciji drugega

na enost drugemu dela silo in se s tem bivanje siromaši, namesto da bi se bogatilo.

Obdobje postmodernizma prinaša prizadevanja za ponovno upoštevanje in priznanje spoštovanja še drugim razsežnostim človeka – ne le telesne in psihične, ampak tudi duhovne dimenzije. Človek se mora v tem kontekstu naučiti sprejemati tudi nejasnosti in dvoumja; priznati mora svojo majhnost in omejenost in postati znova odprt za skrivnosti. Lahko bi rekli, da postmodernizem nakazuje možnosti ponovnega 'očaranja sveta'. Kot presežnost je skrivnost tudi vsak človekov drugi – sočlovek, zato prizadevanje za odprtost in sprejemanje drugega hkrati pomeni tudi iskanje in sprejemanje presežnega. Človek mora tako ostajati odprt do presežnega, saj to edino lahko prepreči osiromašenje bivanja. Kajti ko človek preneha biti odprt, ko se umakne pred odprtostjo drugega, takrat postane brezsrčen. To pa je skušnjava, ki smo ji nenehno izpostavljeni in se ji moramo vedno znova upirati.

REFERENCE

- Corcoran, Kevin, s.v. »Self«, v: Joel B. Green, ur. *Dictionary of Scripture and Ethics*. Grand Rapids: Baker Academic, cop.
- Dufault-Hunter, Erin, s.v. »Individualism«, v: Joel B. Green, ur. *Dictionary of Scripture and Ethics*. Grand Rapids: Baker Academic, cop.
- Green, Joel B., ur. 2011. Introduction. V: *Dictionary of Scripture and Ethics*, 1–3. Grand Rapids: Baker Academic, cop.
- Mavity Maddalena, Julie, s.v. »Self-Love«, v: Joel B. Green, ur. *Dictionary of Scripture and Ethics*. Grand Rapids: Baker Academic, cop.
- Messer, Neil, s.v. »Selfishness«, v: Joel B. Green, ur. *Dictionary of Scripture and Ethics*. Grand Rapids: Baker Academic, cop.
- The National Institute for Newman Studies. 2007. John Henry Newman. Volume 4, Sermon 14: The Greatness and Littleness of Human Life. <http://www.newmanreader.org/works/parochial/volume4/sermon14.html> (pridobljeno 10. januarja 2018)
- Sveto pismo stare in nove zaveze: slovenski standardni prevod*. 2003. Ljubljana: Svetopisemska družba Slovenije.
- Swinton, John, s.v. »Self-Esteem«, v: Joel B. Green, ur. *Dictionary of Scripture and Ethics*. Grand Rapids: Baker Academic, cop.
- Verhey, Allen. 2011. Ethics in Scripture. V: Joel B. Green, ur. *Dictionary of Scripture and Ethics*, 5–11. Grand Rapids: Baker Academic, cop.