

Razlaga in preprečevanje zla v religiozni, teološki in demonološki perspektivi

Zoran Kanduč¹

Članek osvetljuje glavne značilnosti demonoloških razlag prepovedanega vedenja, ki niso le najstarejše, ampak so dejansko tudi zdaleč najvplivnejše kriminološke teorije v človeški zgodovini. V uvodnem delu so prikazane tipične funkcije religije in razlogi za izjemno trdoživost tega izrazito (pre)človeškega kulturnega fenomena, ki ga je sicer mogoče interpretirati in doživljati na različne in spreminjajoče se načine. Posebna pozornost je namenjena religiozni rešitvi trdovratnega problema zla (neujemanja biti in najstva, kreposti in srečnosti, realnosti in racionalnosti) in osmišljanju tako neizogibnega kot vsaj načeloma odpravljivega človeškega trpljenja. V osrednjem delu so obravnavane krščanska dogma o padcu, glavne implikacije in oblike nadzorovanja človeške grešnosti ter tipične manifestacije grešnih dejanj. V sklepnem delu je analizirana vloga represivnega in ideološkega preganjanja srednjeveških heretičnih ločin ter čarovnic v zgodnjem novem veku pri sprva dokaj negotovem, že kmalu pa zmagoslavnem vzponu svetovnega kapitalističnega sistema.

Ključne besede: religija, problem zla, padec, grešnost, demoni, herezija

UDK: 2-185.3

1 Uvodne pripombe o religijah in njihovih funkcijah

V kalejdoskopski množici dejavnikov, vzrokov in razlogov, s katerimi sodobni kriminologi pojasnjujejo kriminalne pojave, pomenljivo umanjajo božanske in duhovne entitete, z grešnimi nagnjenji zaznamovana, pravzaprav za vekomaj omadeževana narava padlih človeških bitij ter sklicevanje na absolutno avtoriteto (resničnost z največjo možno začetnico) tega ali onega svetega besedila, vključno z razodetimi prepovedmi in zapovedmi najvišjega vesoljnega gospodarja, vrhovnega izvora vse oblasti, reda in smisla v stvarstvu, nezmotljivega avtorja ultimativnih – občnih, večnih in nespremenljivih – opredelitev dobrega in slabega, pravičnega in napačnega razmišljanja in delovanja. Drugače rečeno, rdeča nit (ali skupni imenovalec) moderne kriminologije, zvedavega otroka razsvetljenstva, ki se med svojim težavnim odraščanjem opira na raznovrstne znanstvene metode (ali vsaj na zgolj razumsko proučevanje empiričnega gradiva), je apriorno distanciranje od tradicionalnih metafizičnih razlag, v katerih igrajo ključno vlogo ne- ali nadnaravne dobre in zle sile, ki pa so za vernika vsekakor realne, in to ne le navzoče, marveč tudi tako ali drugače dejavne v naravnih dogodkih (kot so potresi, poplave, suše, požari in kužne bolezni), družbenih procesih (denimo v vojaških zmagah in porazih, vzponih in propadih

civilizacij ali kalvarijah, ki doletijo neko prekleto ljudstvo ali skupino) in, ne nazadnje, v življenju posameznikov, njihovem dozdevno naključnem trpljenju, občasnih ali ponavljajočih se nezdodah, dobrodejnih ali neprijetnih telesnih in duševnih stanjih, pohvale ali graje vrednih storitvah in opustitvah, uspehih in neuspehih. Prelom s teističnimi dogmami – dejstvenimi in etičnimi sodbami (razložek med njimi je za verujočega pogosto zabrisan ali vsaj precej negotov) – pa kljub temu ni bil vselej popoln,² saj so se nekatere religiozne ideje

² Neiman (2015: 241–242) poveže rojstvo modernega pojmovanja zla s katastrofalnim potresom, ki je 1. novembra leta 1755 povsem razdejal kozmopolitsko Lizbono, tedaj eno od najbogatejših mest na svetu. Desetminutno silovito tresenje tal, ki je za nameček izzvalo še požare in visoke morske valove, je povzročilo neznanško gmotno in človeško škodo (umrlo je približno 15.000 ljudi). Ta grozljivi dogodek – »odrska uprizoritev zgodbe o Jobu na obali Atlantika« (Bauman, 2013: 87) – je dodobra pretresel osuplo evropsko javnost in tudi dotlej prevladujoče spoznavne in ocenjevalne sheme za dojetanje in osmišljanje človeškega trpljenja. Ortodoksna teologija je lizbonsko kataklizmo, orkestrirano destrukcijo zemlje, ognja in vode, še vedno interpretirala v tradicionalni, religiozno uokvirjeni formi: a) kot strogo, a pravično božjo kazen za človeške grehe, ki jih kajpak nikdar ne zmanjka (sporno je bilo kvečjemu to, katero specifično moralno zlo – genocid v Ameriki, pohlep, razuzdanost, brezbožnost ljudi ali verski odkloni? – je izzvalo tolikšno ogorčenje ali razjarjenost suverenega upravljavca vesolja, vrhovnega zakonodajalca, sodnika in izvrševalca sankcij); b) kot nedvoumno sporočilo, da je stvarnik še vedno voljan posegati v svet in da se torej ni prostovoljno upokojil, potem ko je *ex nihilo* ustvaril vse, kar obstaja, vključno z zakoni, ki uravnavajo

¹ Dr. Zoran Kanduč, raziskovalec, Inštitut za kriminologijo pri Pravni fakulteti Univerze v Ljubljani, Slovenija.
E-pošta: zoran.kanduc@pf.uni-lj.si.

ohranile v racionalizirani preobleki, in sicer ne samo v kriminoloških teorijah, ampak tudi v humanističnih mitih, ki so v izpraznjeno prebivališče bitij z božjimi atributi urno naselili človeštvo (bodisi v individualni ali v kolektivni obliki) kot nadomestni objekt čaščenja, najpomembnejšo vrednoto, v razmerju do katere je vse drugo le sredstvo za doseganje ciljev, ki jim ljudje vneto sledijo v svoji neomajni težnji po zemeljski, in ne več primarno nebeški srečnosti. Za skopo ponazoritev: mnogi (po)razsvetljenski misleci so verovanje v univerzalno in specialno božjo previdnost nadomestili z optimističnim prepričanjem, da bo družbeni napredek – ne glede na morebitne zastoje ali neljube odklone – prej ali slej proizvedel rajsko blaginjo in rajanje svobode že v tostranstvu. In kako naj bi se to posrečilo? No, rečeno in zapisano je bilo, da ima nestrano človeštvo na strmi, a z bleščečimi lučmi razuma osvetljeni poti v obljubljeni deželni na voljo zaupanja vredna pomagala, kot so nezaustavljivi razvoj znanosti, tehnike in tehnologije, stalno povečevanje produktivnosti (ki ga narekujejo prisile konkurence), vratolomna gospodarska rast (ki jo z nadčloveško modrostjo upravlja nevidna tržna roka), izobraževanje, (pre)vzgoja in izpopolnjevanje za zdaj še vraževernih, neukih, s predsodki naphanih ljudskih množic ter racionalna politika (revolucionarni razredni boj ali parlamentarno uokvirjene postopne izboljšave), avtonomna morala (osvobojena pastirskega skrbništva cerkve) in učinkovit kazenskopравни sistem. Upanje na boljši jutri (to trmasto čustvo, ki pregovorno »umre zadnje«) potemtakem ni bilo – in morda tudi še dandanes ni – videti neutemeljeno. Dejansko bo zdaj zdaj postalo racionalno. To pa implicira, da velja v vsakokratni sedanosti z uvidno potrpežljivostjo (»božjo mastjo«) prenašati nadležne

naravne pojave in jih je človeški um – to nadvse dragoceno božje darilo – zmožen spoznavati; c) kot milostno opozorilo preživelim, naj se pravočasno pokesajo, spokorijo in duhovno (z molitvami in meditacijami) pripravijo na bližajočo se apokalipso (in poslednjo sodbo); č) kot dramatičen preizkus vere, ki ne glede na peklenko gorje, naloženo človeškim kreaturam, nikakor ne sme podleči dvomu ali se skrušeno prepustiti obupu, ampak mora še naprej vdano pritrjevati skrivnostni božji volji, ki je ni mogoče vselej razumeti in še toliko manj nadzorovati. Kljub temu pa je prevladala naturalistična razlaga, v luči katere je bil potres dojet kot posledica »slepih«, brezciljnih (nesmotnih) naravnih vzrokov, ki jih je neprimerno ocenjevati z moralnimi kategorijami (saj so onkraj dobre in zlega in so povsem brezbrizni do človeških želja, zahtev ali pričakovanj). To interpretacijo je sprejel tudi markiz Pombal, tedanji predsednik portugalske vlade, ki se je na to srhljivo katastrofo nemudoma odzval z vrsto pragmatičnih ukrepov: z organizirano distribucijo živil (da bi se preprečila lakota), s pokopom mrtvih (da se ne bi začele širiti nalezljive smrtonosne bolezni), z okrepljenim policijskim nadzorom (ki naj bi odvrčal lopove in onemogočil plenjenje) ter z izdajanjem tedenskega časopisa (da bi se izognili kopičenju dezinformacij in neutemeljenih strahov). Če narave ne kaže niti grajati niti v njej iskati imanentnega smisla ali znamenj božje volje, potem se zlo skrči zgolj na škodljive učinke človeške nemoralne volje, hotenja ali namere.

tegohe, neprijetna odrekanja in mučna prizadevanja, saj bodo ta nujna žrtvovanja po vsej verjetnosti prav kmalu obilno poplačana s svetno odrešitvijo če že ne ravno vseh, pa vsaj večine človeških bitij.

Toda pozor. Harari (2017: 209–210) opozarja, da tudi sekularne, racionalizirane družbene formacije nikakor ne zmorejo delovati brez zgodb o zgolj namišljenih entitetah – kot so država, normativna ureditev, denar, korporacija in druge fiktivne tvorbe –, ki obstajajo le v kolektivni domišljiji in komunikaciji, zaradi svoje inherentno krhke narave pa se neizogibno opirajo še na zagroženo in po potrebi udejanjeno nasilje, ki ga monopolizira politična oblast, na materializacijo v umetniških in kulturnih artefaktih, na udeležbo ljudi v ideoloških obredih in na sistemsko kompatibilne želje, ki jih posameznik privzame in ponotranji v procesu socializacije. Z drugimi besedami, miti – npr. kapitalistični, romantični in nacionalistični –, ki omogočajo učinkovito in prožno sodelovanje ogromnega števila popolnih neznancev, še vedno vladajo človeštvu, navsezadnje tudi po zaslugi moderne znanosti in tehnologije, ki s svojim vrtoglavo naglim razvojem omogočata, da namišljene, tipično intersubjektivne konstrukcije celo čedalje bolj nadzorujejo ali preobrazajo objektivno in subjektivno realnost. Vpliv teh fikcij na ljudi in naravo pa je vse prej kot izključno dobrodejen. Pomislimo le na astronomske družbenoekonomske neenakosti, na ugonabljanje teles in duševnosti s pretiranim, pogosto nesmiselnim, družbeno nekoristnim ali celo (ne)posredno škodljivim delom, na profitno organizirano gospodarstvo (nepopustljivo gonjo za dobičkom, katere temeljni namen je nenehno povečevanje vrednosti kapitala), na trpljenje živali v industrijski produkciji živil, na kopičenje odpadkov (vključno s človeškimi, ki tvorijo »presežno«, odvečno in zatorej zlahka pogrešljivo populacijo) ter naposled na strašljivo ekološko destrukcijo. A to še ni vse. Upoštevanje je treba, da kapitalistično gospodarstvo že s svojim normalnim funkcioniranjem generira objektivne iluzije (družbeno veljavne miselne tvorbe), medsebojno povezane, v kompaktno celoto stkanne denarne, kapitalske in blagovne fetiše (prikazovanje družbenih razmerij kot odnosov med rečmi, katerih vrednosti so videti kot njihove naravne lastnosti³)

³ Vrednostne velikosti blagovnih entitet se neprestano spreminjajo, in to praviloma neodvisno od volje, poprejšnje vednosti in ravnanja gospodarskih subjektov, ki se vključujejo v ekvivalentne tržne menjave: »Njihovo lastno družbeno gibanje ima zanje formo gibanja stvari, pod nadzorom katerih so, namesto da bi jih nadzorovali.« (Marx, 2012: 60) To ima pomembne implikacije za razumevanje nadzora, ki so mu podvrženi ljudje v kapitalistični družbi: njihovo delovanje primarno določa (in obvladuje) gospodstvo reči, tj. stvarne prisile, npr. gibanje tržnih cen in borznih tečajev. Te objektivne, »slepe«, ideološko naturalizirane sile so onkraj zavestnega nadzora posameznikov, hkrati pa odločajo o njihovi družbenogospodarski usodi, denimo o tem, ali in v kolikšni meri so individualna dela priznana kot sestavine celotnega družbenega

ter mistifikacije (pojavljanje nekega stanja stvari v sprejrtveni podobi), ki družno tvorijo svojevrstno »religijo vsakdanjega življenja«, zaradi katere živijo člani razsvetljene meščanske družbe v »začaranem in na glavo postavljenem svetu« (Marx, 1973: 925). Temeljni kamen teh specifično kapitalističnih ideoloških predstav je bržkone mezdana forma, ki daje vtis, da je delavec plačan za svoje delo, ne pa za delovno silo, ki jo – vselej neizbežno zapakirano v človeškem organizmu – kupi delodajalec, da bi to dragoceno blago čim bolj uporabljaj za svoje cilje, in to celo brez sleherne fizične prisile ali prevare, zgolj na podlagi prostovoljno sklenjene pogodbe med dvema pravnima subjektoma, ki sta formalno izenačena, svobodna in neodvisna zasebna lastnika, ki gospodarno upoštevata le svoje lastne interese, za povrh pa sta še moralno enakovredni osebi. Heinrich (2013: 195–202) ugotavlja, da ima ta iluzija daljnosežne odboje. Če se namreč zdi, da je mezda ekvivalent vrednosti celotnega posameznikovega delovnega prispevka, potem ni ne duha ne sluha o neplačanem presežnem delu in prisvajanju presežne vrednosti, denimo v obliki obresti, podjetnikovega dobička in zemljiške rente. Izkoriščanje – stanje, v katerem dobijo producenti s prodajo svoje delovne sile od kapitalistov samo del vrednosti, ki jo na novo ustvarijo (in sicer ne glede na višino ali bornost njihovih mezd ali prijetnost in odurnost razmer, v katerih morajo delati) – izpuhti v zrak. Nikjer ga ni, tako da je vse lepo in prav: agenti produkcije, tj. kapitalisti, prodajalci delovne sile in zemljiški lastniki, prejemajo dohodke (profit, mezdo in rento), ki so v normalnih okoliščinah sorazmerni prispevku njihovega »produkcijskega faktorja« k vrednosti produkta.

Po drugi strani pa ni sporno, da so tradicionalne (teistične in naturalistične⁴) religije preživele vzpon – liberalnega, socialističnega in evolucijskega – humanizma ter z njim tesno povezane naravoslovne in družboslovne moderne znanosti. To ni presenetljivo. Religija, katere nastanka časovno kajpak ni mogoče natančno določiti, je izredno trdoživ kulturni fenomen, in to zlasti po zaslugi številnih funkcij, ki jih lahko opravlja in katerih pomembnost se sčasoma spreminja v odvisnosti od vsakokratnih človeških in družbenih potreb, ki jih zadovoljuje. Diamond (2016: 383–384) trdi, da je ena od

dela. Eagleton (2013: 154) sočno opiše to prevladujoče mistificirano razmerje do sveta: »O naših življenjih spet odločajo neke tuje sile, drobci mrtve snovi, ki jim je bila vdihnjena tiranska oblika življenja. Samo to je drugače, da te naravne sile niso več gozdni škrtati in vodne nimfe, temveč gibanje cen na borzah, na katere lahko vplivamo tako malo kot Odisej na boga morja.«

⁴ Harari (2015: 233–234) opredeli naturalistično religijo kot vero v nadčloveški red pod vladavino naravnih in nespremenljivih zakonov, ki naj bi (ne)posredno usmerjali človeška dejanja in ki jih odkrije bodisi modrec ali znanstvenik. Nekatere tovrstne vere dopuščajo obstoj bogov, ki pa so podrejeni istim naravnim zakonom kakor človeška, živalska in rastlinska bitja.

najstarejših funkcij religije razlaganje, namreč zagotavljanje odgovorov na ključna vprašanja, ki v različnih zgodovinskih obdobjih mučijo človeška bitja. Recimo: Zakaj je nekaj, ne pa nič? Zakaj se naravni pojavi spreminjajo? Kaj je razlog za red v svetu in za njegove občasne izjeme? Kako so nastali ljudje? Kaj se pripeti človeškemu bitju po smrti? Kaj je zares realno ali objektivno in kaj zgolj navidezno ali iluzorno? Poleg ontoloških in epistemoloških ugank pa religija rešuje tudi stalno prisotno – in bržkone še dosti važnejši – problem zla. Kako osmisliti raznovrstne nesreče, ki doletijo nič hudega sluteče ljudi, nasilje, izkoriščanje, zatiranje in druge krivice, ki jih morajo prenašati, take in drugačne bolezni in slednjič neizogibno smrt? Zakaj – zaradi katerega zadostnega razloga – stvari niso take, kot bi morale biti v luči transcendentnih idej, vrednot in zahtev človeškega uma, ki hoče s poenotenjem biti in najstava videti v zunanjem svetu svoj odblesk in varno okolje, ki bi ga bilo mogoče verodostojno poimenovati z ljubko besedo »dom(ovina)«? Zakaj je v svetu in življenju posameznikov vedno odločno preveč (celo nevzdržno) slabega in premalo dobrega? Zakaj obstaja strašljivo globok prepad med naravo in moralo? Zakaj vrlina ni vselej – ali pa je vsaj preredko – nagrajena s srečo? Zakaj hudobni, pokvarjeni, nasilni, goljufivi, tatinski in plenilski posamezniki pogosto uživajo v zavisti vredni blaginji, medtem ko se nedolžni, dobri, pobožni, pridni in pravični dušijo v raznovrstnih stiskah? In tako dalje. Še zlasti pomembno je to, da religija pomaga blažiti trpljenje, ki v najrazličnejših oblikah, odtenkih in jakostih vztrajno zasleduje človeka tako rekoč od rojstva do smrti (morda pa tudi po zaključku zemeljskega življenja) ter je praviloma najbolj neprijetno, ko je občuteno kot nesmiselno ali naključno. Če verjamemo v božjo previdnost (brezmejno modrost, ki jo spremlja istovrstna zmožnost uresničitve njenih ciljev, tj. absolutnega – racionalno in dobitljivo zasnovanega – načrta sveta in vsega, kar se pripeti v stvarstvu),⁵ potem smo lahko vsaj za silo

⁵ Eagleton (2013: 40–41) takole pojasni krščansko razumevanje povezave med božjo previdnostjo in človekovo svobodno voljo: »S kristjanovega zornega kota sem takrat, ko sem zadavil šefa krajevne policije, ravnal v skladu s svobodno voljo; a bog je že vso večnost vedel, da bo do tega prišlo, in je to vključil v svoj načrt za človeštvo. Prejšnji petek me ni prosil, naj se preoblečem v služkinjo in prijateljem rečem, naj me kličejo Milly, a ker je vseveden, je vedel, da bom to naredil, zato je svoje kozmične sheme začrtal, upoštevajoč to kolobocijo. Kadar ga med molitvijo prosim za novega medvedka, lepšega od tistega, s pivom popackanega, ki trenutno spi na mojem vzglavniku, ne gre za to, da mi bog nikoli ni niti slučajno namenil nakloniti tolikšne milosti, po moji molitvi pa se je premislil. Bog si ne more premisliti. Za to gre, da se je že pred celo večnostjo odločil, da mi bo dal novega medvedka, in sicer v zameno za mojo molitev, ki jo je že zdavnaj predvidel. V nekem oziru nam prihod božjega kraljestva ni dan vnaprej, v prihodnosti ga bomo deležni samo, če se bomo potrudili v sedanjosti. A dejstvo, da se bodo ljudje tako ravnali po svoji svobodni volji, je samo po sebi neogibna posledica božje milosti.«

potolaženi in pomirjeni, zakaj (naravno in moralno) zlo, ki ga doživimo na lastni koži, je pravzaprav zgolj navidezno. Svet (dojet kot objektivni red onstran varljive pojavnosti) je namreč natančno tak, kakršen mora biti. Prav vse, kar se zgodi v tostranstvu (vključno s tem, kar ljudje nemara naivno ali prenačljeno ovrednotijo kot zlo), je bodisi nujno sredstvo za ureditve nečesa dobrega bodisi zaslužno povračilo (v obliki svetnega trpljenja) za posameznikove pretekle grehe. Z drugimi besedami, slabo je posledica slabega (vernikove krivde, ki jo je treba odplačati v obliki takšne ali drugačne kazni, namreč v nesrečnosti, bedi ali bolečini izražene cene za nespoštovanje božje norme) ali pa je nujna sestavina vesoljne ureditve, ki je – če jo pojmuje kot sklenjeno celoto – popolna, razumna, harmonična, pravilna in pravična. Dobri ljudje, ki jim na tem svetu trda prede, bodo zagotovo nagrajani v onstranstvu (npr. v nebesih, kjer jih čaka večna in nepopisna blaženost), zlobneži pa bodo po smrti dočakali neizogibno božjo kazen (npr. v peklu, kjer bodo neusmiljeno trpinčeni brez konca in kraja).⁶ Pravici bo torej sistematično in brezhibno zadoščeno. Religija pa ni le dragoceno pomagalo pri osmišljanju zla, ampak ponuja tudi raznovrstne preventivne storitve, in sicer s pomočjo pogodbe, ki jo verniki sklenejo bodisi z bogovi, katerih zmožnosti (ali specializirane funkcije) so omejene, ali z enim samim samcatim božanstvom, ki je vsemogočno. Če verjamejo, da jim bo božji zaveznik zagotavljal učinkovito pomoč pri preprečevanju nesreč, ki jim grozijo, oziroma nevarnosti, ki jih sami zaradi svoje neukinljive nebogljenosti in kronične nevednosti nikakor ne zmorejo nadzorovati, potem je to gotovo dobrodejno za lajšanje njihovih strahov in tesnobe (ki jo sproža že samo bivanje v svetu, ki je poln nepredvidljivih in neobvladljivih dogodkov). Božje preventivne usluge kajpak niso brezplačne. Vernik mora svojemu transcendentnemu varuhu izkazovati neomajno zvestobo in iskreno, ljubečo

⁶ Bruckner (2004: 35–36) opozarja, da je krščanstvo, ki pojmuje nesrečnost kot odkup za padec (dolg, ki ga je treba poplačati zaradi izvirnega greha, s katerim smo omadeževani že ob rojstvu, tako da je treba novorojenčke nujno čim prej krstiti), ponudilo izvirno rešitev za tegobe, ki so vpete v človeško eksistenco. Uči namreč, da je treba trpljenje sprejemati ne le s stoično mirnostjo in potrpežljivostjo, marveč tudi z ljubeznijo, tako kot Jezus iz Nazareta (človek in obenem bog), ki je hudo trpel in umrl na križu, da bi s tem žrtvovanjem odrešil grešno človeštvo (po relativno kratki mučniški epizodi pa je vstal od mrtvih in se erno vrnil v svoj nebeški dom). Trpljenje v tej perspektivi zatorej ni človekov sovražnik, marveč nepogrešljivi zaveznik, prijatelj in vodnik. Je očiščevalno sredstvo in priložnost za duhovni napredek. Je resda trnova pot, ki pa vodi v modrost ali vsaj notranjo zrelost, pomirjenost in morda celo veselje. Je pripomoček za razločevanje manj- in večvrednega, npr. kvarnega, minljivega, nesnažnega telesa, ki je sedež naglo hlapljivih in zasvojljivih čutnih užitek, in večne, neumrljive, nespremenljive duše, ki jo – če bo le šlo vse po sreči – čaka odrešitev. Trpljenje je, skratka, gonilo resnične preobrazbe, začasni tostranski poraz, ki pa najavlja skorajšnjo večno onstransko zmago.

predanost, denimo z rednim čaščenjem, hvalnicami in molitvami, z discipliniranim upoštevanjem njegovih zapovedi in prepovedi, z romanjem, postenjem, izvajanjem obredov in pozornim prebiranjem svete knjige, z darovanjem te ali one dobrine (npr. živine, pridelka, luksuznih dobrin ali denarja), s spodobnim zunanjam videzom in nošenjem predpisanih oblačil, s pokoro in javnim zagovarjanjem dogem, ki jih praviloma ni mogoče upravičiti z (zdravo)razumskimi argumenti in so zato neredko deležne norčavega zasmehovanja, izjemoma z mučeniškim samožrtvovanjem, dosti pogosteje pa tudi z raznovrstnim nasiljem nad neverniki, grešniki ali krivoverci.

Harari (2015: 215) vztraja, da je najpomembnejša zgodovinska vloga katere koli – animistične, poli- in monoteistične, lokalno omejene ali univerzalne (in zatorej tudi misijonarske), naturalistične in humanistične⁷ – religije ta, da daje veljavni družbeni ureditvi in nanjo pripetim hierarhijam (tj. namišljeni in inherentno krhki, nestabilni intersubjektivni realnosti) nadčloveško upravičenost in *eo ipso* vsaj relativno ideološko trdnost. To pomeni, da obstoječi sistem zavezujočih vrednotnih orientacij ter zakonskih in moralnih pravil ni dojet kot plod človeških kapric (predsodkov in želja), političnih odločitev, preferenc ali ciljev, kulturno pogojenih idej, razvoja produktivnih sil, konstelacije moči med nasprotujočimi si družbenimi silami, interesov vladajočih elit ali s pogajanjem doseženega dogovora med ljudmi, ampak izhaja bodisi iz božje volje (razodete v tej ali oni sveti knjigi) ali iz naravnih zakonitosti. Z drugimi besedami, človeških vrednot in norm, na katere se opira družbena ureditev, si v religiozni perspektivi niso izmislili ljudje. Ne, ti so v razmerju do nadčloveških imperativov absolutne in vrhovne oblasti samo bolj ali manj ubogljivi naslovniki. Religija se v tej luči prikaže kot izredno pripravno in za nameček še dokaj preprosto idejno orodje za ohranjanje dominantnih vrednot in veljavnega normativnega sistema, utemeljevanje oblastnih razmerij, upravičevanje hierarhičnih neenakosti (vključno s privilegiji posvetnih in duhovniških elit) in organizacijo učinkovitega sodelovanja množice človeških bitij, ki se večinoma sploh ne poznajo (in se tudi nikoli ne bodo zares spoznali). Po Hararijevem (2017: 214–215) mnenju je to njena dosti bolj bistvena funkcija kot pa, denimo, verovanje v božanska bitja ali duhovnost, če jo razumemo kot posameznikovo samostojno, vse prej kot varno ali že vnaprej začrtano in shojeno pot v neznanu, kot negotovo iskanje odgovorov na temeljna eksistencialna (moralna in po-

⁷ Harari (2017) opiše humanizem kot »revolucionarno novo vero«, ki vlogo boga prepusti človeštvu ali človeku, čigar izkušnje (misli, čustva, občutki in želje) so zdaj glavni izvor smisla, pravil in vrednot, in sicer v politiki (»volivec najbolje ve«), gospodarstvu (»potrošnik ima vselej prav«), estetiki (»lepotja je v očeh opazovalca«), etiki (»če se ti zdi, da je nekaj prav, potem to stori«) in celo v teistični religiji (»če tvoje srce čuti Njegovo navzočnost in ti notranji glas narekuje vero v Boga, potem se je oprimi«).

litična) vprašanja, ki je neodvisno od rigidnih verskih dogem ali vladajočih miselnih in predstavniških (»zdravorazumskih«) formacij. Verniki namreč največkrat konformistično sprejemajo že pripravljene, standardizirane, heteronomne smernice normativno pravilnega, bogu vsečnega življenja, ki jih zanje dobitljivo formulirajo duhovniki, pristojni za avtoritativno tolmačenje praviloma dokaj dvoumnih, celo pomensko večplastnih svetih besedil. Odklonske razlage nezmotljive božje besede in nanje priklenjene prakse pa so velikokrat preganjane kot herezija, ki je v očeh braniteljev ortodoksije videti kot hudodelstvo *par excellence* (Sokrat, Jezus in še mnogi drugi manj znani kritični misleci ali duhovni popotniki so svojo uporno držo plačali s smrtjo). A to še ni vse. Kršitev prava vsake norme, ki domnevno izvira iz razodete volje boga ali politične oblasti, ki je njegov zemeljski zastopnik, terja strogo in dosledno sankcioniranje.⁸ Ignoriranje ali toleriranje tovrstnih transgresij bi namreč utegnilo tako zelo raztogotiti božjega zakonodajalca, da bi se že v tostranstvu povračilno znesel ne samo nad posamičnimi krivci, ampak nad celotno skupnostjo, ki nemarno, predrzno ali prevzetno dopušča širjenje verske nediscipline.⁹

⁸ V človeški zgodovini vloga vrhovne moralne avtoritete najpogosteje pripade bogu. Baggini in Fosl (2007: 7) opozarjata, da je vernik v tem primeru soočen z dvema težavama. Prvič, kako je sploh mogoče spoznati božje ukaze in neizpodbitno dognati, kaj ta absolutni gospodar sploh hoče ali pričakuje od svojih človeških podanikov? Tradicionalno sta na voljo dve epistemološki rešitvi: a) razodetje, ki sta ga bila – če se omejimo samo na najslavnejša primera – deležna Mojzes, ki mu je bog govoril neposredno iz gorečega grma (in mu narekoval deset zapovedi, ki jih je prerok zapisal na dve kamniti plošči), in Mohamed, ki mu je vsebino Korana posredoval angel Gabriel; b) naravno pravo, razvidno v objektivni realnosti, ki je božja stvaritev. Toda niti to ne izniči vseh dvomov, saj celo nesporno razumni in iskreno verni posamezniki z uporabo teh dveh metod vendarle prihajajo do bolj ali manj različnih interpretacij, tako da za vse sprejemljivega soglasja ni in je zatorej dokaj tvegano trditi, da z gotovostjo veš, kaj tvoj bog resnično hoče ali zahteva od tebe. Drugič, zakaj bi boga sploh morali priznavati kot najvišjo moralno avtoriteto? S tem čudnim, blasfemičnim vprašanjem se ubada že Platonov (2004) Sokrat v dialogu *Evtifron*: ali bogovi ljubijo to, kar je sveto, ker je to sveto, ali pa je to, kar imajo radi, sveto samo zato, ker je pač objekt njihove čustvene naklonjenosti? Z drugimi besedami, ali bog ukazuje dobro, ker je to moralno pravilno že samo po sebi in torej neodvisno od njega, ali pa je nekaj dobro zato, ker tako zapoveduje bog in je torej odvisno samo od njegove suverene, kapriciozne volje, *voluntas*?

⁹ Farrington (1996: 10) piše, da so Kelti v Britaniji, Franciji in na Irskem verjeli, da morajo z doslednim kaznovanjem zločincov pomirjati na stotine bogov, ki bi bili sicer prizadeti in jezni, če krivcev ne bi doletele že zemeljske sankcije. Celo v primeru kraje ali ropa so bile potrebne človeške žrtve. Storišče so žive zažgali v kletkah, spletenih iz vrbovega protja v obliki bogov. Tovrstne kaznovane prakse so izkoriščali tudi za vedeževanje, napovedovanje prihodnosti, in sicer bodisi na podlagi muk kaznovane osebe bodisi s proučevanjem njenega drobovja, ko obsojenec ni

2 Dogma o padcu, grešnost, demoni in zločini

Zakaj nekateri zakrivijo to ali ono hudodelstvo? Odgovore na to vprašanje so v dolgem obdobju pred razsvetljenstvom (in razvojem modernih – klasičnih in pozitivističnih – kriminoloških teorij) ponujale predvsem demonološke, sprva poganske in nato monoteistične razlage. V antičnem starem veku pa so se pojavile tudi filozofska pojasnila, ki jih kaže vsaj na kratko in selektivno povzeti že zaradi njihovega vpliva na poznejše krščansko dojetje grešnega vedenja. Sokrat – kot ga poznamo iz Platonovih (2004) dialogov, denimo iz "Apologije", "Simpozija" in "Države" – dokazuje, da je nemoralnost posledica nevednosti ali zmote. Ljudje ravnavo slabo, ker ne vedo, kaj je resnično dobro, pravilno ali pravično, in sicer bodisi v konkretnih okoliščinah ali na splošno. Če bi vedeli, kaj je moralno ustrezno, se nikoli ne bi odločili, da bi storili zlo dejanje. No, dogaja se, da kršilci priznavajo, da so vedeli, da je to, kar so storili, narobe, a za Sokrata njihove izjave niso iskrene. Prepričan je namreč, da je slabo ravnanje dejansko škodljivo tudi za samega akterja (ker ogroža mentalno zdravje, vnaša nemirnost ali neskladje v psihično življenje in pogrdi njegovo dušo), in torej ne samo za druge osebe, ki so neposredno ali posredno prizadete zaradi normativne kršitve. Nihče pa vedoma ne počne nečesa, kar je zanj slabo. Ljudje si vselej prizadevajo doseči nekaj, kar je po njihovem mnenju dobro, a se pri tem pogosto (z)motijo. Subjektivno mislijo, da je X dobra stvar, čeprav objektivno ni tak (nevednost je zatorej nujni in zadostni dejavnik kriminalnega vedenja). In še več, nemoralnost ni le v tem, da nekdo dela zlo in da je slaba oseba, marveč tudi v tem, da je tak lik *eo ipso* manj človeški v primerjavi s krepostno, pravično osebo (podobno kot Satan ni antiteza božjega, ampak je degenerirana, izrojena, izprijena podoba nečesa izvorno dobrega, padli angel). Po drugi strani pa posameznika, ki ve, kaj je dobro, to vselej in nujno vodi k temu, da je dober. In obratno, to, da je nekdo dober, razkriva, da vsaj implicitno ve, kaj je dobro. Videti je, da Platon (2004) sprejema argumente svojega slovitega učitelja, ki jih v *Državi* dopolni še s tezo, da sta za krepostno življenje potrebna tudi harmonična ureditev tridelne duše in zmožnost razuma (božje iskre, ki posamezniku omogoča spoznati in udejanjati idejo dobrega), da obvladuje njene nižje plasti, tj. čustva in želje (npr. jezo, pohlep in nezmerno težnjo po čutnih užitkih). Aristotel (1982), njegov najznamenitejši učenec, pa trdi, da je razlog, zaradi katerega posameznik stori nekaj, čeprav ve, da je to narobe, šibkost njegove volje (*astheneia*) ali pomanjkljiv

bil sežgan. Einstadter in Henry (2006: 31) opozarjata, da so imeli stari Germani drugačen pogled na namen kaznovanja, ki so ga opredelili v kontekstu magičnega dojetja sveta, napolnjenega z raznolikimi dobrimi in hudobnimi duhovnimi silami. Verjeli so, da je treba hkrati z usmrtitvijo storilca v sakralnem obredu uničiti še negativno demonsko silo, ki se je naselila v njem in je povzročila zmanjšanje svete moči skupnosti (družine ali klana).

samonadzor (*akrasia*), zaradi česar ljudje pogosto ravnajo impulzivno (nepremišljeno in neobzdrano), včasih pa svojih moralno pravih izbir (ali odločitev) ne zmorejo udejanjiti, ker jih premagajo razbesnelost, strah, poželenje ali drugo močno čustvo.

Vidimo torej, da so starogrški filozofi pojasnili zločinsko ravnanje predvsem kot posledico moralnih hib, značajske nepopolnosti, nevednosti in odsotnosti ali vsaj nezadostne razvitosti vrlin, torej kot specifično duševno stanje, ki ga v angleščini označuje beseda »vice« (Arrigo in Williams, 2006: 7). V luči krščanske religije pa so dobro znane npr. slabosti človeškega bitja (»krone stvarstva«), ki generirajo raznovrstne normativne kršitve (in še kopico drugih družbeno problematičnih, motečih ali nezaželenih pojavov), metafizično interpretirane kot grešnost (*sinfulness*), ki je razložena na način, ki ne postavlja pod vprašaj brezmejne dobrote in drugih božjih atributov stvarnika, po čigar podobi so dizajnirani ljudje. Človek je resda nagnjen k zlu, vendar edinole po zaslugi svojega izvirnega padca. Sprva je bilo namreč v rajju vse v redu, natančno tako, kot mora biti. A prav tam se je žal tudi vse nepovratno sfiziilo. Adam in Eva, ki sta bila najprej vzorno nedolžna in brezmadežna, sta se nedopustno pustila zapeljati zgovorni kači, podlegla sta skušnjavi ter zagrizla v jabolko z drevesa poznavanja dobrega in zla. Dobro sta vedela, da tega nikakor ne bi smela storiti, a ju to kljub temu ni odvrnilo od prvega, za človeštvo usodnega greha. Domišljavo sta se uprla najvišji zamisljivi avtoriteti, ki je edina pristojna za določanje tega, kar je prav, in tega, kar je narobe.¹⁰ Ta nezaslišani izho-

diščni greh, prestopok vseh prestopkov, je bil kajpak nemudoma odkrit in krivca – za nameček pa še vse njune potomce – je doletela zaslužena božja kazen, namreč izgon iz raja,¹¹ trdo delo za preživetje (mukotržno garanje »v potu lastnega obraza«), bolečine rojevanja, podrejenost ženske njenemu možu (pod okriljem patriarhalne ureditve razmerij med spoloma) ter dovzetnost človeškega organizma za bolezni, staranje in neizogibno smrt. Padec, ki obsega prvotni greh in božje kazenske sankcije, vključuje še vrsto drugih človeških slabosti (njegova natančna vsebina je sicer že vseskozi predmet vročih teoloških kontroverz), ki so razlog, zaradi katerega ljudje pogosto (in bržkone tudi relativno predvidljivo) ne zmorejo ali pa – kar je še huje – celo nočejo živeti ali delovati tako, kot bi morali (če bi hoteli biti dobri), in to kljub temu da jih je bog obdaril z večno, nesmrtno dušo (zmožnostjo razumevanja in prostega izbiranja vedenjskih možnosti). Baggini in

ku ubija novorojenčke, jim posesa kri in dušo, to pa jo napolni z energijo, ki ji omogoča, da rojeva svoje otroke, demone, in to kar sto na dan. A materinska radost ne traja dolgo. Komaj rojene hudičke mora takoj uničiti. Tako ostaja zaprta v večni krog ubijanja in rojevanja, destrukcije in kreacije. Uničuje, da bi ustvarjala. Ustvarja, da bi uničevala. Ubija, da bi rojevala življenje. Rojeva, da bi ubijala. Kaj Lilit pravzaprav simbolizira? Lik, ki se kot prvo človeško bitje upre zatiranju, čeravno iz morda nekoliko prenapetega hrepenenja po enakosti in svobodi? Arhetip podjetniške kreativne destrukcije ali destruktivne kreativnosti? Zgled gospodarstva, ki proizvaja, da bi uničevalo, in ki uničuje, da bi proizvajalo? Ideal uravnovešene ekonomije, v kateri se potroši vse, kar se izdeli, in kjer ni nobenih neprodanih zalog?

¹⁰ Sedláček in Tanzer (2018) opozarjata, da Adam in Eva nemara le nista bila pionirja uporništva v idiličnem rajskem okolju. Prvenstvo bi utegnili pripasti Lilit, fascinantnemu mitološkemu liku, s katerim so judovski interpreti Biblije rešili nadležno protislovje, ob katero trčimo že na njenem začetku, v zgodbi o kreaciji. Obstajata namreč dve različici pripovedi o tem, kako je bog ustvaril človeka. Prva trdi, da je ustvaril moškega in žensko istočasno, po svoji podobi in iz istega materiala, tako da bi bila v vsem enaka. Po drugi različici pa je bog najprej ustvaril moškega, za njim živali in šele nato Evo, narejeno iz Adamovega rebra. Kako naj razumemo to zmešnjavo? Možna rešitev je tale. Prva Adamova življenjska sopotnica je bila Lilit. Ampak, kaj se je zgodilo z njo? Kam je poniknila? Iz parađiža – v katerem ni bilo sužnjelastnikov, fevdalcev, kapitalistov, imperialistov, kolonizatorjev, avtomobilov, reklam, oderuških najemnin, onesnaževanja in civilizacijsko pogojenega »nelagodja v kulturi« – je kratko in malo pobegnila! A zakaj neki se je odtujila od svojega stvarnika in zapustila tedaj edinega moškega na svetu? Odgovor: čutila se je zatirano. Motil jo je misijonarski spolni položaj, v katerem je morala ležati pod Adamom. To je bilo zanjo nevzdržno, ponižujoče in zatiralsko, ne le neudobno ali nesnažno, npr. zaradi umazane ali blatne podlage. To je bil razlog za stalne prepire z Adamom in naposled – ko ji je bilo že vsega dovolj – za pobeg. Bog je poslal za njo tri anđele, ki pa je niso mogli pregovoriti, da bi se vrnila. Raje je sprejela breme božjega prekletstva, kazni, ki jo je spremenila v duha, ki v mra-

¹¹ Ryan in Jethá (2013: 89) poudarjata, da rajskega okolja ne smemo označevati z besedo »vrt«. V njem namreč ni bilo zemlje, ki je kultivirana, tj. načrtno obdelovana, posejana z izbranimi semeni, skrbno vzdrževana, varovana pred škodljivci, očiščena plevela in lastniško razmejena. Raj po njenem mnenju simbolizira svet, v katerem so živeli lovci in nabiranci v dolgem obdobju pred travmatičnim prehodom v naporno kmetovanje (poljedelstvo, živinorejo, vrtnarstvo in sadjarstvo), ki ga je pospremila še verska revolucija, mutacija animistične religije v teistično. V predzgodovinskem parađižu našim daljnim prednikom, »otrokom kač«, ni bilo treba za preživetje garati od zore do mraka. Prehranjevali so se z vsem, kar jim je pač prišlo pod roko in kar jim je radodarno ponudila mati narava. Njihova živila so bila dosti bolj raznolika in kakovostna kakor poznejša bolj ali manj enolična hrana kmetov (ki so morali presežke že kmalu – v zameno za varnost – prepuščati vladajoči eliti). In tudi spolnost ni bila razlog za sram ali krivdo. Dogmo o padcu, prekletstvu, ki je doletelo Adama in Evo, je torej mogoče tolmačiti tudi kot mitološko razlago ali metafizično osmišljenje najrazličnejših tegob, nasilja in trpljenja po kmetijski revoluciji, bržčas najusodnejšem mejniku v zgodovini vrste *homo sapiens*, iz katerega se je izcimil roj najrazličnejših nadlog, npr. zmanjšanje kakovosti življenja, epidemične bolezni, zgoščanje prebivalstva v ustaljenih naselbinah, zasebna lastnina, povečana rodnost in nagla rast prebivalstva, pogoste lakote, poslabšani položaj žensk, vojne, suženjstvo, formalizirane družbene hierarhije, revščina, umetne (politično vzpostavljene in z nasiljem varovane) gospodarske neenakosti in tako dalje.

Fosl (2007: 214–215) navajata tri temeljne šibkosti padlega človeškega bitja: a) oslabeledost volje, zaradi česar težko sledimo moralnim načelom in pravilom, še zlasti tedaj, ko se znajdemo v mamljivi skušnjavi ali ko smo soočeni z resno grožnjo ali nevarnostjo; b) izprijene ali nizkotne želje, npr. nenasitno hlepenje po čutnih nasladah, grabežljiva pohlepnost, težnja po rečeh, ki akterju v resnici škodijo (denimo zato, ker so ovira za odrešitev njegove duše in njeno poznejšo združitev s telesom), nenaravne orientacije spolnega poželenja, privoščljivost in zlonamernost, ki se izraža v hudodelstvih in nasploh v slehernem krivičnem obravnavanju drugih oseb; c) delno omračitev intelekta, kar je razlog, da ljudje velikokrat ne vedo, kaj je prav in kaj je narobe, zmanjšana pa je tudi njihova sposobnost samostojnega pridobivanja moralno pravih spoznanj.

Dogma o padcu vsaj na prvi pogled zadovoljivo reši problem zla. V tej luči bog ni neposredni povzročitelj moralnega zla, npr. individualnih in kolektivnih zločinov, zavojevanja, zaslužnjevanja, tlačenja, izkoriščanja, plenjenja, izsiljevanja in tako dalje. On poskrbi le za njegovo dosledno – včasih že tostransko, vselej pa onstransko – kaznovanje, in to v obliki »naravnega zla« (= psihofizičnega trpljenja krivcev). Sankcioniranje grehov/grešnikov je nujno, saj izvira iz pravičnosti, ki je nesporni božji atribut, nič manj bistven kot brezmejna dobrota, vsemogočnost, modrost in vsevednost. Bog, skratka, ni niti najmanj hotel, da se v njegovem popolnem, dobrem stvarstvu neprestano dogaja toliko raznolikega moralnega zla in trpljenja, ki so ga deležni celo njegovi zvesti, ljubeči, ubogljivi in ponižni otroci. Ga pa je kljub temu dopustil, saj je ljudi opremil s svobodno voljo, ki jo je mogoče, že po definiciji, uporabljati na različne, dobre in slabe načine. To neprecenljivo stvarnikovo darilo po eni strani omogoča (o)plemenitenje in izpopolnjevanje človeškega bitja, po drugi, mračnejši strani pa volja, ki je svobodna, dopušča posamezniku, da greši, duhovno zablodi, izda ali zapusti svojega avtorja, zaide na kriva pota, počne vsakovrstne trapije, se zasvoji s telesnimi ugodji, škoduje samemu sebi in dela krivice drugim. Slaba izraba svobodne volje je gotovo obžalovanja vredna, vendar jo vedno čaka pravičen epilog, *in extremis* večne pekelske muke, v skladu z naukom o božji previdnosti, ki vključuje nerazvezljivo povezavo med moralnim in naravnim zlom, nujno in sistematično vez med tem, kar počneš, in tem, kar te naposled doleti.¹² Božje neizprosno sankcioniranje grešnikov pa utegne izzvati tudi dvome o njegovi pravičnosti. Mar ni vsaj nekoliko pretirano, da so zaradi uporniške neposlušnosti Adama in Eve kaznovani še vsi njihovi potomci? Ali ni večno trpinčenje grešnikov v peklu prestroga

¹² Pomembna prednost verovanja v božjo previdnost je ta, da ga ne more izpodbiti noben empirični dokaz, zakaj brez uvida v naravo to- ali onstranskega sveta, ki bo šele prišel, ni mogoče ovreči predstave o božjem pravičnem kaznovanju in nagrajevanju.

kazen za kršitve,¹³ ki so – naj bodo še tako hude in odvratne – vendarle časovno in prostorsko omejene epizode zla? In če drži, da vse raznoliko gorje, ki ga ljudje naprtijo svojim duhovnim bratom in sestram, izvira predvsem iz zlorabljanja njihove svobodne volje, ali ni potem stvarnik, ki je zagotovo vedel, kaj se bo dogajalo s tem njegovim darilom, vsaj malce (so)odgovoren za tostransko moralno zlo (rahlo spominja na očeta, ki svojega otroka nenehno postavlja v položaje, v katerih se poškoduje ali zboli, da bi ga lahko potem skrbno negoval in zdravil)? No, v teoloških očeh tovrstni pomisleki nimajo omembe vredne teže, za povrh pa so še arogantni: borno – smrtno in zmotljivo – človeško bitje pač ne zmore in tudi ne sme soditi o božji popolnosti (če se izmika njegovim omejenim razumskim zmožnostim, jo mora sprejeti z vero). Neiman (2015: 14–18) ugotavlja, da je bil prvi razsvetljenski junak, ki si je nesramno dovolil kritizirati boga, Alfonso X., ki je leta 1252 postal kralj Kastilje. Po zavzetem študiju srednjeveške ptolemajske astronomije je namreč izjavil, da bi bile mnoge reči v stvarstvu bolje urejene, če bi imel on priložnost svetovati božjemu projektantu. To blasfemijo so nato obsojali še skoraj petsto let, a teologi so že takoj zaslutili, kam peljejo takšne kritike: ljudje bi bogu najprej svetovali, potem bi ga nadomeščali in naposled postavili na stranski tir, upokojili ali usmrtili. In še več, če menimo, da bi bil svet lahko boljši, kot pač je, potem ni mogoče trditi, da je bog brezmejno dober in vsemogočen. Če je njegova dobrota nesporna, potem mora biti slaboten;¹⁴ če pa je vsemogočen, potem ni neskončno do-

¹³ Russell (2010: 82–83) opozarja, da kalvinistična dogma o predestinaciji celo odpravi nujno povezavo med grehom (ali krivdo) in kaznijo, po drugi strani pa tudi med posameznikovimi dobrimi dejanji in posmrtno nagrado. Suvereni bog naj bi namreč že ob rojstvu (ali morda še prej) določil, kdo se bo po smrti znašel v večini za vekomaj pogubljenih, kdo pa bo milostno postal privilegirani pripadnik manjšine odrešenih. To, kar nekdo stori in opusti v svoji tostranski eksistenci, potemtaka prav nič ne vpliva na njegovo onstransko usodo (v najboljšem primeru jo kvečjemu negotovo nakazuje), zakaj razmerje med zaslugi in sankcijo je popolnoma naključno in samovoljno. Je mučenje brez konca in kraja, ki ne doleti le najbolj hudobnih in izprijenih, marveč tudi plemenite in celo nedolžne posameznike, mogoče interpretirati kot triumf božje pravičnosti in dobrote?

¹⁴ To bi pomenilo, da dualistična religija morda bolje rešuje problem zla, ki ga ni mogoče zanikati, saj je naša zgodovina nedvomno »dolina solz«, prestreljena s trpljenjem, ki je posledica nasilnega ali krivičnega vedenja ljudi, naravnih nesreč in inherentnih slabosti človeškega bitja, npr. njegovih telesnih in psihosocialnih potreb, ranljivosti, neumnosti in smrtnosti. Zdi se, da dualizem ustrežneje reflektira dejstvo, da lahko v svetu opažamo oboje: dobro in zlo, pravico in krivico, ugodje in bolečino, lepoto in grdoto, urejenost in naključnost. V tej perspektivi je bog dober, ni pa vse-mogočen. Prizadeva si preprečevati in omejevati zlo, a se mu to ne posreči vselej. Svet je tako dojet kot bojišče, na katerem se nenehno spopadata dve samostojni, samonikli, substancialni sili, dobri bog, ki mu morajo verniki po svojih najboljših moči pomagati v tem večnem boju, in njegovo hudobno nasprotje.

ber ali pa je, hočeš nočeš, videti celo hudoben, škodoželjen, privoščljiv ali zlonameren, kar je še neprimerno bolj grozljivo. Obe rešitvi te zagate sta očitno heretični. Učeni, elokventni in v tujini občudovani Alfonso, ki pa doma ni bil preveč priljubljen (čeprav je bil prvi vladar, ki je naročil prevod Biblije v španščino in odredil, da morajo biti v tem jeziku spisani tudi vsi javni akti), je že za živlega doživel nesrečno usodo: uprl se mu je nehvaležni in nepotrpežljivi sin Sančo (podobno kot se je on zoperstavil svojemu nebeškemu očetu), ki se je naveličal čakati na zakonito nasledstvo in je s kraljem Granade skoval zaroto, da bi ga z vojaško silo zrušil s prestola. Srednjeveški in zgodnjenovoveški misleci so v tej tragični družinski sagi videli kazen za Alfonsov greh ter potemtakem neizpodbitno potrditev božje navzočnosti, previdnosti in pravičnosti.¹⁵

Če je grešnost zaradi izvirnega padca integralna sestavina človeške narave,¹⁶ kako naj se ji potem postavljamo po

¹⁵ Alfonsov greh je pozneje v zaostreni obliki ponovil Hume (2000) v kritiki naravne religije (in argumenta iz dizajna), v okviru katere je razgrnil celo konkretne predloge, kako bi bilo mogoče naravni in družbeni svet bolje projektirati. Po njegovem mnenju božja hiša, če si jo pobježe ogledamo, le ni brezhibna mojstrovina: streha pušča, okna ne tesnijo, stopnice škripajo, zid se krusi, barve bledijo, stene so vlažne ... In človeško življenje v njej je kratko malo mizerno, kar je velika, melanholična, splošna resnica. Je bil kreator tresoč se, dementni starček ali pa morda otrok, ki jo je osramočen pobrisal neznano kam, ko je le uvidel, kaj je napravil? Hume kritizira tudi antropomorfnost pojmovanje boga, ki si ga ljudje predstavljajo po lastni podobi, kot osebo, ki načrtuje, sledi svojim namenom, vlada, postavlja pravila (in to zelo konkretna), skrbi za svoje otroke, ima želje, predsodke in nenasitno lakoto po bučnem aplavzu. Še več, zakaj bi moral biti bog sam samcat, ko je ustvarjal vesolje, brez pomočnikov? Zakaj si sveta ne bi zamišljali kot rastline, ki nastane iz semena, ali kot živali, ki se razvije iz jajca? In končno: če je vzrok zgolj »stalna povezava« med dvema entitetama, potem tega pojma ni mogoče uporabiti za opis kreacije, ki je enkratni dogodek *sui generis*. Iz urejenosti vesolja in prefinjene (»čudežne«) izdelave njegovih posamičnih delov torej ne bi smeli prenašati sklepati na boga kot povzročitelja.

¹⁶ Rousseau (1993) je zanikal dogmo o izvornem grehu (in potrebo po institucionalnem verskem pouku), ohranil pa je tradicionalno vero v božjo dobroto in previdnost (če ni nagrad in kazni v onem svetu, potem bi bila beda tega sveta preprosto neznosna). Po njegovem mnenju je za tostransko zlo odgovorno izključno človeštvo, a ne zaradi nekega izvirnega (enkratnega) padca, temveč zaradi dolgega niza kolektivnih napak, zmot, dogodkov, storitev in opustitev, tj. sprožilcev zgodovinskih procesov, ki so potem dobili svoj lastni zagon in smer, njihov nenameravani rezultat pa je kopičenje trpljenja, nesrečnosti, odtujenosti in »umetnih« družbenih neenakosti, ki se vselej vzpostavijo in ohranjajo z zagroženim in udejanjenim nasiljem (veljavna normativna ureditev, na katero se opirajo, pa prej ali slej prejme religiozno, nadčloveško upravičenje). Prav zato zlo, ki je zanj odgovorno človeštvo, ni nerazumljivo in neodpravljlivo. Tok zgodovine je v slehernem trenutku mogoče preusmeriti, vsaj načeloma. Ljudje so – kot razkriva trpka in nepretrgana izkušnja – nedvomno kvarljiva bitja, niso pa inherentno

in nepopravljivo pokvarjena. Upanje o(b)staja, vendar pa ga Rousseau (1993: 87–88) ne polaga v napredek znanosti in tehnike: »Če po eni strani upoštevamo velikanska dela ljudi, toliko poglobljenih znanosti, toliko izumljenih umetnosti, toliko vloženi sil, zasutih prepadov, izravnanih gora, razbitih skal, rek, ki so postale plovne, skrčene zemlje, izkopanih jezer, izsušenih močvirij, velikanskih stavb, ki so zrasle na zemlji, morja polna plovil in mornarjev in če po drugi strani malo razmislimo in poiščemo prave prednosti, ki so iz vsega tega prispevale k sreči človeške vrste, smo lahko samo začudeni zaradi osupljivega nesorazmerja, ki vlada med temi stvarmi, in obžalujemo slepoto človeka, ki se, zato da bi ohranil svoj nori ponos in ne vem kakšno ničevost samoobčudovanja, vneta žene za vsemi temi nesrečami, za katere je dovteten in ki jih je dobronamerna narava skrbno umaknila od njega.«

in nepopravljivo pokvarjena. Upanje o(b)staja, vendar pa ga Rousseau (1993: 87–88) ne polaga v napredek znanosti in tehnike: »Če po eni strani upoštevamo velikanska dela ljudi, toliko poglobljenih znanosti, toliko izumljenih umetnosti, toliko vloženi sil, zasutih prepadov, izravnanih gora, razbitih skal, rek, ki so postale plovne, skrčene zemlje, izkopanih jezer, izsušenih močvirij, velikanskih stavb, ki so zrasle na zemlji, morja polna plovil in mornarjev in če po drugi strani malo razmislimo in poiščemo prave prednosti, ki so iz vsega tega prispevale k sreči človeške vrste, smo lahko samo začudeni zaradi osupljivega nesorazmerja, ki vlada med temi stvarmi, in obžalujemo slepoto človeka, ki se, zato da bi ohranil svoj nori ponos in ne vem kakšno ničevost samoobčudovanja, vneta žene za vsemi temi nesrečami, za katere je dovteten in ki jih je dobronamerna narava skrbno umaknila od njega.«

ali slej konča? Dosmrtna ječa, pospremljena z napornim delom? Prisilna in dolgotrajna osamitev? Mučenje (ki pa ne more trajati v nedogled)? Zaplemba premoženja? Izgon? Sramotilna degradacija ali nepovratna izguba časti? Kar koli že izberemo, vsaka svetna kazen – in *eo ipso* kakovost in količina bolečin ali drugih neprijetnosti, ki doletijo obsojenega storilca – je nujno omejena. A to še ni vse. Kršilci si navadno bolj ali manj skrbno prizadevajo, da ne bodo odkriti, obsojeni in kaznovani. In to se jim zavidljivo velikokrat posreči, celo v državah s profesionaliziranim, obsežnim, dobro usposobljenim kazenskoopravnim aparatom. Zdaleč najboljša rešitev te penološke težave je ideja pekla, vera v nujno onstransko kazen, večno – ali vsaj srhljivo dolgotrajno – trpljenje (ki je vsekakor neprimerno hujše kakor »večna smrt«, ki je bila v zgodnjem krščanstvu predvidena kot primerna sankcija za največje grešnike). Najdemo jo že v Platonovi (2004: 1247–1248) teologiji, in sicer kot sestavino njegove politične filozofije, razvite v *Državi*. Platon si je pekel zamislil kot mitološki pripomoček za nadzorstveno manipulacijo množstva navadnih in nevednih ljudi, brezupno ujetih v čutno zaznavni pojavi svet in zatorej nezmožnih uvideti resnico (ki je zaradi njene samoumevnosti ni mogoče dokazati ali razložiti, ampak le uvideti). Arendt (2006: 139–140) ugotavlja, da je cerkev sprejela dogmo o peklu šele tedaj, ko je prevzela politično odgovornost za vsiljevanje absolutnih moralnih standardov v tostranski sferi človeških zadev. Okrepitev religiozne avtoritete s pomočjo zastraševanja s peklenjskimi kaznimi v onstranstvu pa je imelo po njenem mnenju visoko ceno.¹⁷ »Radostna vest« evangelija, da je »življenje večno«, ki naj bi vernikom olajšala tostransko bivanje in tesnobne misli na skorajšjo smrt, je zdaj epicenter groženj: kdor bo grešil, se bo večno cvrl v peklu. Grozljivejše kazni si bržčas ni mogoče predstavljati. To, kako pomembna je za politični in moralni nadzor nad ljudmi, se je pokazalo tudi tedaj, ko je proces sekularizacije (ločevanja cerkve od države) izrinil religijo iz javnega življenja.¹⁸ Arendt (2006: 141) piše, da so si tako francoski re-

volucionarji kot ustanovni očetje v Ameriki prizadevali – zaradi globokega nezaupanja v kvarljivo človeško naravo – za ohranitev vere v »prihodnji svet« in z njo zlepljenega strahu pred božjimi maščevalnimi sankcijami v onstranstvu. A ta ideološki nadzorstveni projekt se je izjalovil. Strah pred peklom v sodobni družbi ni več motivacijski dejavnik, ki bi večino ljudi odvrčal od slabega ravnanja ali spodbujal njihova dobra dejanja (politična in pravna ureditev pa je izgubila religiozni alibi, ki ji ga je poprej zagotavljala transcendentna avtoriteta).

Obet posmrtnih sankcij (nagrade ali kazni) postavi vernika v zagaten položaj: kaj konkretno naj stori in opusti, da bo milostno odrešen, in ne za vekomaj pogubljen? Težava je tudi ta, da ima na voljo eno samo priložnost (ne pa – tako kot hindujec in budist – še cikel reinkarnacij, v okviru katerih si je mogoče očistiti dušo in si naposled prislužiti dokončno zemeljsko smrt). Bruckner (2004: 26–27) ugotavlja, da se vernikovo krajše ali daljše tostransko bivanje tako preobrazi v neprekinjeni sodni postopek pred bogom, ki mu prav nič ne uide. Vse, še tako nezatno podrobnost nemudoma opazi in čisto vse si skrajaj zapomni. Ni ga mogoče preslepiti. Tovrstno religijo bi zatorej dokaj težko opisali s slabšalno oznako »opij za ljudstvo«, saj je prej stanovitni vir tesnobe in strahu, ne toliko pred smrtjo, ampak bolj pred tistim, kar posameznikovo dušo čaka po njej. Človek namreč nikoli ne more biti popolnoma prepričan, ali je njegovo versko izpopolnjevanje zadostno, ali ustrezno in pravočasno poravnava dolg do božjega upnika, ali je s kesanjem obložena pokora dejansko izbrisala storjeni greh, ali se dosledno ravna po predpisih iz onstranstva, ali se dovolj pozorno varuje pred skušnjavami ali pa morda že preveč lahkomišelnost popušča pred zavajajočimi mikavnostmi tega nižjega, manjvrednega, iluzornega sveta. In tako dalje. No, poudariti velja, da je cerkev skušala vsaj nekoliko olajšati psihične napetosti, ki jih generira vernikova mučna negotovost glede njegove posmrtni usode, npr. z zakramentom krsta in spovedi, z zagotavljanjem, da nedvomno pozna pravilno, bogu ljubo pot, na kateri morajo ovčice samo nepopustljivo vztrajati, z izumom vic v 12. stoletju (ki so religiozno povprečnim, niti ne preveč slabim niti ne preveč dobrim posameznikom ponudile nov, tretji prostor v geografiji onstranstva, in sicer kot neke vrste korekcijsko ustanovo, kjer je mogoče poravnati še neplačane račune pred vstopom v božje kraljestvo) in končno z javnim trgovanjem z odpustki (ki je nadvse razhudilo Luthra in druge ogorčene kritike te nenavadne, a precej donosne poslovne prakse).¹⁹ Kakor koli že, videti je, da

¹⁷ Arendt (2006: 140) opozarja, da je del te cene tudi v tem, da so celo posamezniki nedvomne moralne veličine – denimo Tertulijan in Tomaž Akvinski – verjeli, da je ena od nebeških radosti pravica do oglada prizorov neizrekljivega trpljenja v peklu.

¹⁸ Arendt (2006: 77) ugotavlja, da so sekularizacijo večkrat izvajali posamezniki, ki niso niti najmanj dvomili o resničnosti tradicionalnega religioznega nauka (Hobbes je umrl v smrtnem strahu pred »peklenjskim ognjem«, Descartes pa se je v molitvah obračal na devico Marijo): »Rečemo lahko samo, da njihova vera ali odsotnost le-te nista imeli nobenega vpliva na sekularno. Politični teoretiki 17. stoletja so torej dosegali sekularizacijo z ločitvijo političnega razmišljanja od teologije ter z vztrajanjem, da pravila naravnega zakona ponujajo osnovo za politično telo (*body politic*), tudi če Bog ne obstaja. Taista misel je Grotiusa spodbudila, da je rekel: ‚Niti Bog ne more preprečiti, da dva krat dva ne bi bilo štiri.‘ Pri tem ni šlo za zanikanje obstoja Boga, temveč za odkritje neodvisnega, imanentnega pomena na sekularnem področju, ki ga ne bi mogel spremeniti niti Bog.«

¹⁹ Bruckner (2004: 31) piše, da se je sistem pokore po določeni tarifi začel v Franciji v 12. stoletju, in sicer v obliki denarnih darov, molitev in maš: »Maše je bilo mogoče kupiti 'po komadu', kot bi bile nekakšne svete popotnice v onostranstvu. Hkrati z razvojem pobožnosti in verske popustljivosti do grehov so cvetele najbolj nore trgovske transakcije: kdor se je odpravil na romanje, dajal redovom, ki so skrbeli za bolne, ali recital psalme, si je lahko obe-

je temeljna logika posmrtnih sankcij očitno hedonistična: v zameno za odrekanje kratkotrajnim in varljivim opojnostim posvetnega življenja, naglo minljivim »mesenim« užitek in drugim drobcenim ali ničevnim ugodjem sme verujoči upati na neizmerno nebeško srečnost, neopisljivo večno blaženost, torej na nagrado vseh nagrad, ki daleč presega vse možne zemeljske radosti in prijetnosti.

A celo obet nebeške blaženosti mnogih nikakor ne prepiča. In ljudje pogosto grešijo navkljub zagroženim to- in onstranskim kaznim. Einstadter in Henry (2006: 37–38) razločita tri tipične manifestacije verske nediscipline. Prvič, posameznik popusti skušnjavi, nespametno izkoristi ponujeno zapeljivo priložnost za zadovoljitev svojih nenasitnih apetitov in želja po svetnih užitkih, k čemur ga premeteno zablja hudič, ki običajno nastopa večče zakamufliran v vrsti lepih, nadvse privlačnih figur; Harari (2018: 294) zato trdi, da je skušnjavec praviloma bolj podoben osebi, ki se odpravlja na prvi romantični, ljubezenski zmenek, kakor hollywoodskim upodobitvam *bad guys*, ki so neredko brezobzirni, nesramni, arogantni in kruti celo do lastnih pomočnikov, sodelavcev ali zaveznikov. Prepuščanje kvarnim vzgibom, ki jih neprestano prebuja, draži, opogumlja ali krepi zlodej, je v praksi vsekakor najpogostejša oblika grešnosti. Tu gre za položaje, ki so nadvse podobni tistemu, v katerem sta se znašla Adam in Eva, ko ju je v prvi greh premamila kača. Človeško bitje je v tej luči potemtakem prikazano kot načeloma dovzetno (»ranljivo«) za vplive, pobude in vabe, ki mu jih nastavlja ključni agent zla (ki so si ga monoteistične religije izposodile od svojih dualističnih tekmič), vendarle pa ima v sebi tudi varovalna sredstva – npr. vest, razum in svobodno voljo – za upiranje skušnjavam. Prav zato je individualno odgovorno za storjene grehe in neprimerna nagnjenja, kot so požrešnost, ponos, pohlep, jezljivost, pohotnost, zavist in lenobnost. Če nekdo podleže tej ali oni mamljivi skušnjavi,²⁰ se zatorej ne more naknadno

tal spregled grehov in dodatna leta v vicah.« Harari (2017: 217) opozarja, da je bil najslavnejši lik v množstvu »krošnjarjev odrešitve«, ki so po evropskih mestih in vaseh prodajali »vizo za vstop v onstranski paradiz«, dominikanski menih Johannes Tetzl, ki je kupce prepričeval z naslednjo obljubo: »Ko kovanec zažvenketa v skrinjici, duša zapusti purgatorij in odide v nebesa.«

²⁰ Skušnjava nastopa tudi v Heideggerjevi (1985) filozofski koncepciji človeškega padca (*Verfallenheit*), ki ima tako kot religiozna dogma pomembne etične implikacije. Njegov *Dasein*, tj. človeška entiteta v vseh svojih specifičnih načinih bivanja, živi v svetu – med priročnimi rečmi, ki so koristne za praktično uporabo, in nenehno potopljen v spreminjajoča se psihična stanja –, a ne kot izolirano, solipsistično bitje, marveč vselej že z drugimi, kar pa ni neproblematično. Čeprav je slehernik edinstvena, samosvoja, enkratna in neponovljiva entiteta, večino časa ni on sam, ampak je »nekdo drug(i)«. Razkrajja se v ljudeh nasploh, v abstraktnem in brezobraznem kolektivu, v brezimnem in konformističnem množstvu, ki ga ni mogoče konkretno identificirati (prav to pa omogoča

izgovarjati, da ne bi bil mogel ravnati drugače, kakor dejansko je (npr. zaradi šibke vere in inherentnih nravnih slabosti, ki so posledica padle človeške narave). Drugič, posameznik sklene nepreklicno pogodbo s hudičem in mu v zameno za različne ugodnosti ali zmožnosti proda lastno dušo, s čimer se odreče svojemu stvarniku in prestopi v nespodobno službo mračnih sil. Tudi v tem primeru je osebno odgovoren, saj je pakt z zlim bitjem rezultat njegove prostovoljne odločitve ali izbire. Tretjič, posameznik se proti lastni volji znajde v posesti demona. Tu je njegova odgovornost izključena, saj je zgolj neobgljena žrtev mogočne zle sile, ki je kradoma vstopila vanj, se ga v celoti polastila in si ga podredila, da bi ga potem od znotraj upravljala, mu ukazovala in ga usmerjala k vsakovrstnim hudobijam. Obsedenost s hudičem je vsekakor zelo neprijetno in moteče stanje, in to ne le za ubogo žrtev, ki se znajde v kleščah mračne sile. Opraviti imamo z duhovno deviacijo *sui generis*, ki je bistveno drugačna od duševnih bolezni, ki jih zdravijo psihiatri, in od raznovrstnih življenjskih težav, ki jih je mogoče odpraviti ali blažiti z različnimi psihoterapevtskimi metodami (označujejo jo, denimo, divji trzljaji, neznanška telesna moč, strašljiva agresivnost, čudna hoja in govornjenje v poprej nenaučenem ali starodavnem jeziku). Toda rešitev, hvala bogu, vendarle obstaja. Zlodej le ni vsemogočen. A praviloma ga lahko prepozna in premaga le posvečeni strokovnjak, usposobljen za rokovanje z raznolikimi eksorcističnimi tehnikami, npr. z zarotilnimi molitvami.²¹

njegovo brez- ali enoumno, mediokritetno, navzdol zaokrožajočo diktaturo) in ki ga v nemškem jeziku označuje neosebni zaimek »das Man« (v angleščini »one« in v francoščini »on«). Z drugimi besedami, *Dasein* se izgublja v tem, kar SE v družbi počne, govori, piše, gleda, misli, želi, pričakuje, hoče, uživa, verjame, odobrava, posnema, občuduje, kupuje, troši ... Človeški padec je, skratka, bolj ali manj vsakdanje stanje, rezultat neizogibnega posrkanja v svetno bivanje z nedoločljivimi »njimi« ali »onimi«. Vsebuje nenehne skušnjave in zapeljevanja (»prepusti se nam«, »ne zapuščaj nas«, »poskusi X in videl boš, da ti ne bo žal«), plehka zadovoljstva v banalni domačnosti (ki varuje pred tesnobo) in odtujenost od avtentičnega sebstva, ki vključuje skrbno poenotenje posameznikovih v prihodnost projiciranih možnosti, vrženosti (dediščine preteklosti, ki jo prejme ob rojstvu in za katero ne more biti odgovoren) in padlosti (povezanosti s »svetom drugih« v vsakokratni sedanjosti).

²¹ Izganjalci hudiča imajo tudi dandanes polne roke dela. Krese (2021) poroča, da imamo v Sloveniji sedem uradnih eksorcistov Rimskokatoliške cerkve. Najprizadenejši med njimi je celo evropski rekorder po številu obravnavanih primerov. Pomaga tudi vernikom iz tujine, zlasti iz Hrvaške, kjer tovrstnih strokovnjakov menda primanjkuje. V zadnjem času so se nanj obrnili tudi posamezniki, ki so se znašli v hudih duševnih stiskah po cepljenju proti bolezni covid-19. Pregarjal jih je moreč občutek, da jim je cepivo odvzelo njihovo nekdanjo identiteto in jih nevéščno predrugačilo, zaradi česar so se začeli vesti kot telesa brez duše, kakršno so poznali pred tem preventivnim zdravstvenim posegom.

Vidimo torej, da imajo, tako ali drugače, hudič in njegove demonske sluge prste vmes pri vseh glavnih kategorijah grešnega delovanja.²² Wright (2008: 351–352) opozarja, da ima hudičeva skušnjava oziroma podoba zlobnega bitja ali sile, ki pod vablivo krinko nedolžnosti napeljuje sugestibilna človeška bitja k prestopkom, ki jih prej ali slej priženejo v pogubo, pomembno vlogo v vseh najpomembnejših svetovnih religijah, npr. Satan (v Svetem pismu in Koranu) ter skušnjavec Mara s hčerkama Rati (poželenje) in Rago (slast) v budističnih spisih. Po njegovem mnenju je racionalno jedro religioznih pozivov k (samo)obrambi pred škodljivimi vplivi demonov, ki posameznika spodbujajo h grešnim mislim, željam in dejanjem, preprečevanje zasvojenosti ali odvisnosti od nenehnega poganjanja za svetnimi užitki, ki se naglo razblinijo, hkrati pa krepijo nemirno težnjo po »še« in »več« (npr. oblasti, denarja, slave, spolnih srečanj z novimi in novimi partnerji, čutnih naslad, pohval, časti, občudovanja, uspehov, zmag, gmotnih dobrin ali zemeljskih zakladov).²³ Po drugi, cinični strani pa je zahteva po opuščanju čutnih radosti pomembno, za vladajoče celo neprecenljivo ideološko orodje družbenega (ali razrednega) nadzora, ki prepričuje in tolaži reveže, ki jih tako ali tako vsakodnevno disciplinira že objektivno pomanjkanje, da zadovoljstva, ki so povezana z materialnim bogastvom, posvetno (javno in zasebno) oblastjo in drugimi statusnimi privilegiji hierarhično nadrejenih oseb in skupin, niso le manjvredna ali celo ničeva, marveč so tudi nevarna in vsaj dolgoročno zagotovo škodljiva ali destruktivna. Prikrajšani so potemtakem lahko pomirjeni. Bogataši sploh niso vredni zavisti, očitkov ali sovraštva, denimo zato, ker bodo – v duhu

²² Einstadter in Henry (2006: 32) vidita v ideji, da je vsaka zlovoljna intervencija v proces totranskega življenja rezultat demonskih sil (katerih poreklo je v zunanosti človeškega bitja, ki je predmet njihovega napada ali vplivanja), bistveno prvino teoloških teorij o zločinih. V predkrščanskem obdobju so verjeli, da demoni izviraajo iz mučenih duš samomorilcev, nesežganih mrličev ali žensk, ki so umrle pri porodu. V krščanski perspektivi pa so demoni služabniki Satana, padlega angela, pregovorne »korenine vsega zla«.

²³ Wright (2008: 352–353) poudarja, da je zmotno razumevanje, v luči katerega menimo, da nas bo dokončno potešil naslednji odmerek takega ali drugačnega ugodja, vgrajeno že v človeško naravo; evolucija nas je izoblikovala tako, da čutimo (ali vsaj slutimo), da nam bo uresničenje vsakega naslednjega velikega cilja prineslo blaženost: »Naravni izbor ima zloben smisel za humor; napeljuje nas z vrsto obljub, potem pa vedno spet reče: »Samo šalil sem se!« Kakor piše v Svetem pismu: »Ves človekov trud je za njegova usta, vendar se tek ne poteši.« Neverjetno je, kako vse življenje tega ne dojamemo. Nasvet modrecev – da se ne gremo te igrice – ni nič drugega kakor poziv k uporu proti našemu stvarniku. Naravni izbor uporablja čutne užitke kot bič, s katerim nas vodi, nas navdušuje za svoj skrivljeni vrednostni sistem. Ena možna pot k osvoboditvi je, da se priučimo določene stopnje brezbrzičnosti. Čeprav le redkokdo med nami lahko zase reče, da je potoval daleč po tej poti, razširjenost svetopisemskih nasvetov kaže na to, da jih je po tej poti šlo vsaj nekaj in da so vsaj nekoliko uspeli.«

Jezusovega nauka – ti, ki so v totranstvu zadnji, prvi v nebeškem kraljestvu, oni, ki so zgolj začasni zemeljski prvaki, pa se bodo uvrstili na sramotno zadnje mesto v ontranstvu. Vpliv demonoloških teorij je v sodobnosti neprimerno slabotnejši kakor v starem, srednjem in zgodnjem novem veku. A vendarle niso popolnoma zamrle.²⁴ V njih najdemo kar precej idej, ki se, iztrgane iz metafizičnega konteksta, pojavijo tudi v modernih razlagah kriminalnega vedenja, npr. kot popuščanje skušnjavam ali težnji po takojšnji zadovoljitvi, ki je nasledek pomanjkljivega samonadzora, kot prosta izbira zločina na podlagi izračuna kratkoročnih prednosti in stroškov, kot pozitivistične predstave o determiniranih storilcih (ali kazenskoopravna dogma o neprištevnosti) in kot anticipacija teorij konflikta v podobi družbenega stanja, ki ni izid bojov med razredi ali statusnimi in interesnimi skupinami, marveč med dobrimi in slabimi duhovi, med božjo svetlobo in zlodejevo temo, med telesom in dušo, med snovjo in duhom. V modernih pogledih na kriminalno (in tudi zakonito ali konformistično) ravnanje ima izrazito pomembno vlogo človeška sebičnost, ki jo Beccaria (2002: 68) opiše kot »silo, podobno težnosti, ki nas tira k iskanju lastne blaginje«, ta »od človeka neločljivi egoizem« pa je mogoče obrzdati samo z umetnimi, »političnimi ovirami« (= kaznimi), ki ga sicer ne uničijo, ampak v najboljšem primeru le preprečijo njegove družbeno škodljive posledice. Pojem »zasebnega interesa« – ta sintagma je izpeljana iz besede *interesse*, ki je v rimskem pravu označevala plačilo obresti (»odškodnino za zamudo pri odplačilu dolga«) – je inavguriral Hobbes (1998: 105), in to kot poglavitno motivacijo (svojevrstni zakon, ki vlada v moralnem vesolju), gibalo posameznikovih odločitev, ki temeljijo na racionalnem premisleku o njegovih koristih. Graeber (2014: 495–496) opozarja, da je koncept »lastnega interesa« pravzaprav evfemistična oblika Avguštinove »samoljubnosti«, ki se – drugače kot »ljubezen do Boga«, ki nas usmerja v dobrotljivost do soljudi – že vse od našega padca nanaša na ujetost v kletko brezmejnene, nepotešljive težnje po zadovoljevanju lastnih želja, to pa v omejenem svetu nujno privede do vsesplošnega kosaanja, volčje »vojne vseh zoper vse«, ki jo lahko prepreči le z družbeno pogodbo vzpostavljeni represivni aparat politične oblasti. Po njegovem mnenju ima torej že sama zamisel, da ljudi motivira zlasti »lastni prid«, svoje globoke korenine v krščanski dogmi o nepopravljivi grešnosti slehernega človeškega bitja.

²⁴ Einstadter in Henry (2006: 44) navajata raziskavo, ki je pokazala, da je leta 2004 kar 68 odstotkov Američanov verjelo v obstoj hudiča. N'toko (2020: 40) poroča, da je skrajna rasistična konservativka Jeanine Ánez, samooklicana začasna bolivajska predsednica (njena stranka je na volitvah zbrala komaj štiri odstotke glasov, na oblast pa jo je katapultirala vojska, potem ko je z blagoslovom mednarodne skupnosti izgnala zmagovalca, priljubljenega socialista Moralesa), vkorakala v parlament z velikansko Biblijo v roko in izjavila, da sanja »o Boliviji, v kateri ne bo prostora za staroselske satanistične rituale«.

3 Sklepne pripombe o hereziji, čarovništvu in kapitalizmu

Althusser (1980: 57) ugotavlja, da je bila cerkev v fevdalni družbeni ureditvi (»tlačanskega« produkcijskega načina) »vladajoči ideološki aparat države«: opravljala ni le religioznih funkcij, marveč tudi šolske, informacijske in kulturne, za nameček pa je bila še posestnica velikanskega gmotnega bogastva ter pomembna politična sila. Zato po njegovem mnenju ni naključje, da je bil ideološki boj v obdobju od 16. do 18. stoletja osredotočen na klerikalne in religiozne strukture (vlogo vladajočega ideološkega aparata prevzame v buržoaznem sistemu šola, v tesni navezavi z družino). Toda cerkev je imela že v »mračnem« srednjem veku polne roke dela z zatiranjem nasprotnikov, ki so se postavljali po robu njeni hegemoniji. Najbolj so ji šli v nos katarji, valdežani oziroma lyonski ubožniki, spiritualisti, apostoliki, albižani, taboriti, anabaptisti in bratje svobodnega duha (na vzhodu pa bogomili), tj. različne heretične ločine, naslednice milenarističnih gibanj, ki so bila spontana, brez jasnega programa in trdne organizacijske strukture, zaradi česar je njihova zgodovinska zapuščina precej klavrna (vključevala so večinoma ubožane kmete, izobčene duhovnike, prostitutke, mestne in podeželske dninarje ter flamske tekstilne delavce, njihov nastanek pa je pogosto sprožila neka karizmatična oseba, ki je razglašala skorajšnji apokaliptični konec sveta in izrek poslednje sodbe). Federici (2019) piše, da so bila ljudska krivoverska gibanja – kot svojevrstna »teologija osvoboditve« (in celo prva internacionala) srednjeveškega vaškega in urbanega delavstva – dolga tri stoletja najpomembnejša politična opozicija, pravzaprav revolucionarna sila, saj so si prizadevala za korenito preobrazbo vseh ključnih dejavnikov vsakdanjega življenja, npr. dela, imetja, reprodukcije, družbene vloge in statusa žensk ter spolne etike. Heretiki, ki so se opirali na Novo zavezo (Jezusov nauk in skromni način življenja njegovih učencev), so se zavzemali za družbeno pravičnost in duhovno prenavo. Trdili so, da bog ne govori več skozi usta pohlepnih in pokvarjenih duhovnikov, katerih zakramenti so zato neveljavni. Zavračali so materialne objekte čaščenja (svete zgradbe, podobe in simbole), ker so menili, da je edino, kar zares šteje, posameznikova vera. Obsojali so cvetoče pridobitniške posle cerkve (npr. prodajo maš in odpustkov), ki je bila tedaj tudi največja evropska veleposestnica in kot taka neposredno vključena v sistematično izkoriščanje podložnih tlačanskih kmetov. Nasprotovali so vsakršnim socialnim hierarhijam in oblastnim razmerjem, fevdalni (delovni, naravni in denarni) renti, kopičenju bogastva v zasebni lasti, podrejenemu in manjvrednemu položaju žensk, politizaciji seksualnosti ter tudi čedalje močnejšemu blagovnemu gospodarstvu (naglo razvijajočim se tržnim menjavam). Zato ni presenetljivo, da so bili krivoverci skeleč trn v peti ne samo za cerkvene, marveč tudi za posvetne oblasti (aristokracijo ter mestne patricije, trgovce in bankirje).

Vladajoči jih niso opazovali križem rok. Na grožnje njihovim interesom so se odzvali z ostrimi, neusmiljenimi povračilnimi ukrepi, kot so: a) prva križarska vojna proti Evropejcem, namreč albižanom, katarom iz južnofrancoskega mesta Albi; b) izgon, zaplemba imetja in izključitev iz javnega življenja (v skladu z odloki, ki jih je leta 1215 sprejel Inocenc III. na četrtem lateranskem koncilu); c) opredelitev herezije kot »veleizdaje« (*les maiestatis*), tj. zločina, ki se je kaznoval s sežigom (tako je leta 1224 odredil cesar Friderik II. Hohenstaufen); č) inkvizicija, posebno sodišče, namenjeno izkoreninjenju krivoverstva, ki ga je med letoma 1231 in 1233 ustanovil papež Gregor IX.; d) uporaba mučenja, ki jo je leta 1252 s soglasjem vodilnih teologov odobril Inocenc IV.; e) pet (resda spodletelih) napadov križarske vojske na husitske upornike (ki jih je cerkev ugnala šele s spretnim diplomatskim spletkarjenjem). Federici (2019: 79–80) ugotavlja, da je koalicija aristokracije, duhovščine in buržoazije (ki se je po dveh stoletjih prizadevanj za polno suverenost znotraj mestnih obzidij v strahu pred ljudskimi vstajami prostovoljno podredila knežji vladavini) naposled le porazila prevratniška in uporniška – heretična, kmečka in delavska – gibanja, ki so po vsej Evropi »obljubljala novo egalitarno družbo, utemeljeno na socialni enakosti in sodelovanju«: ključna dogodka sta bila zatrtje »kmečke vojne« (»revolucije navadnih ljudi«) v Nemčiji leta 1525 (pobitih je bilo približno 100.000 puntarjev) in pokol leta 1535 v Münstru, kjer so anabaptisti skušali ustvariti Božje kraljestvo na zemlji ali »Novi Jeruzalem«. Po njenem mnenju velja vzpon kapitalizma, ki ga je spremljalo neznansko uničevanje človeških življenj in naravnega okolja, razumeti kot protirevolucionarni odziv vladajočih na večstoletni razredni konflikt in bojovita opozicijska gibanja, katerih politični cilji resda niso bili uresničeni, kljub temu pa se jim je posrečilo sesuti vsaj fevdalni režim gospodstva.

Pri zmagovitem vzponu kapitalističnih razmerij izkoriščanja in zatiranja je odigralo nadvse pomembno vlogo tudi dolgotrajno, sistematično, vseevropsko, teroristično, genocidno preganjanje čarovnic, ki so od 15. stoletja dalje veljale za glavno utelešenje grešnosti. »Čaranje«, h kateremu naj bi bile po demonološki teoriji zaradi svoje silne, bestialne spolne sle nagnjene predvsem ženske, je bilo ožigosano kot najhujši možni, najbolj izprijeni zločin proti bogu, naravi in državi, podkleten s škandalozno pogodbo ali nekakšno sprevrženo zakonsko zvezo s hudičem, ki je bil istočasno čarovničin lastnik, gospodar, zvodnik in soprog. Zato je bilo obravnavano kot *crimen exceptum*, ki je terjal posebne preiskovalne metode (recimo: obtoženko so najprej slekli do golega, jo v celoti obrili, zbadali po vsem telesu z dolgimi iglami, da bi našli znamenja paktiranja s hudičem, neredko posilili, da bi ugotovili, ali je še devica in zatorej nedolžna, ter jo s peklenkim mučenjem prisilili do priznanja in poročila o pikantnih podrobnostih iz njenega diabolčnega spolnega življenja).

Heinsohn in Steiger (1993) ugotavljata, da temeljni razlog za večstoletni lov na čarovnice, v okviru katerega je bilo usmrčenih (zažganih, zadavljenih, utopljenih ali obešenih) na sto tisoče žensk (ocene števila pobitih so kajpak le približne), ni bila iracionalnost žrtev ali verska blaznost preganjalcev, ampak huda demografska kriza, posledica slabih letin, lakote in kuge. Črna smrt, ki je v obdobju 1347–1352 uničila približno tretjino evropskega prebivalstva, je namreč povzročila velikansko pomanjkanje delovne sile, to pa je bilo za cerkvene in posvetne zemljiške posestnike (ter meščanske trgovce in podjetnike) brez senčice dvoma skrajno resna težava. Rešitev je ponudil pregon čarovnic, katerega izvorni namen je bil odpraviti ali vsaj korenito omejiti vse tradicionalne oblike nadzora rojstev. Čarovnice, ki jih je pogubil prvi val ubijalske represije, so bile namreč v glavnem porodničarke, zdravilke in zeliščarice, »modre ženske«, ki so vedele, kako preprečiti zanositev, povzročiti splav, doseči neplodnost in na blag način usmrtiti novorojenčka.²⁵ Zlo, ki so ga zagrešile čarovnice in zaradi katerega so se znašle v morilskih kleščah cerkvenih in posvetnih preganjalcev, je torej vključevalo zlasti različne tehnike nadzora rojstev (v skladu s tradicionalno starševsko odgovornostjo), ne pa sleparskega copranja, vedeževanja, odklonov od verske ortodoksije ali praznoverja, ki je bilo tedaj še globoko zakoreninjeno v ljudski kulturi. Z drugimi besedami, čarovništvo je bilo predvsem reprodukcijski zločin, kar je jasno razvidno že iz bule Goreče želimo, ki jo je leta 1484 izdal papež Inocenc VIII. in v kateri se zgraža nad ženskami, ki z uroki, zaklinjanji in drugimi magičnimi pripomočki uničujejo otroke ter moškim preprečujejo njihovo zaploditev. Ta osrednji očitok je še natančneje utemeljen in razčlenjen v ključnem demonološkem delu *Malleus Maleficarum* (Čarovniško kladivo), v katerem sta nemška dominikanca Jakob Sprenger in Heinrich Kramer opredelila »sedmero čarovnij«,²⁶ ki jih je

že kmalu inkriminirala politična oblast: leta 1507 so vstopile v tako imenovane bamberske predpise, leta 1532 pa so bile vključene v zakonik cesarja Karla V., ki je veljal v celotnem nemškem imperiju. Novoveški evropski kazenski zakoni, ki so – v milem sozvočju z versko propagando, ki je te prepovedi upravičevala s »svetostjo življenja« in »nedotakljivostjo božjih del« – sankcionirali vse oblike uravnavanja rojstev, so bili zatorej bistvena sestavina demografske politike, ki je vzpostavila državni nadzor nad reprodukcijsko zmožnostjo žensk, podjarmila in razlastnila njihova telesa ter jih preobrazila v stroje za prisilno rojevanje in materinstvo (= odtujeno produkcijo in akumulacijo delovne in vojaške sile).²⁷

Polagoma bo treba končati. Kos (1988: 17) ugotavlja, da je po izbruhu »krize evropske zavesti« na prehodu iz 17. v 18. stoletje začelo vznikat čedalje več resnih dvomov glede tradicionalne teološke rešitve problema zla ali vsaj o možnosti njene razumske utemeljitve. In še huje, ko se (o)krepi občutek, da bi tostranski svet mogel biti boljši, se že kmalu sam bog, njegov arhitekt in ustvarjalec, znajde na zatožni klopi, obtožen strahotnega zločina, češ da kljub svoji vsemogočnosti in vsevednosti ni hotel zmanjšati enormne količine očitno resničnega zla, ki je kot mrzla senca neločljivi spremljevalec človeške zgodovine. V tem nenavadnem sojenju odsotnemu bogu se je zvrstilo veliko tožilcev in zagovornikov. Bržkone najbistro- umnejši božji advokat je Leibniz (2012), ki je v Teodiceji odgovoril na obtožbe, zapisane v odmevnem delu Zgodovinski in kritični besednjak (1695–1697), v katerem je Pierre Bayle trdil, da raznovrstno in do neba kričeče zlo, ki neprekinjeno napolnjuje človeško »dolino solz«, ni združljivo z božjo dobroto (bolje ga pojasni dualistična religija). Leibniz si v zagovoru prizadeva dokazati božjo nedolžnost s slavnim argumentom, da je ta svet, četudi ni brezhibno dober,

²⁵ Federici (2019: 277) ugotavlja, da so se babicam pozneje pridružili še drugi demonizirani liki, npr. ženska, ki zavrača materinsko vlogo, beračica, ki tu in tam kaj malega ukrade, od javne pomoči odvisna starka, ki kdaj pa kdaj komu zagrozi z »zlobnim pogledom«, jezikava, jezljiva in bojevita upornica, promiskuitetna oseba »na slabem glasu« (prostitutka, prešuštnica in lahko- ali radoživka, ki se spolno udejstvuje onkraj zakonskih in razmnoževalnih dolžnosti ali pa s svojimi erotičnimi čari do te mere »obsede« moškega, da ta zaradi nje izgubi pamet in neredko še premoženje ali ugled), včasih pa tudi posameznica, ki je dejansko zagrešila to ali ono hudodelstvo.

²⁶ Heinsohn in Steiger (1993: 77) takole povzameta dognanja najbrž najplivnejših demonologov o grešni naravi »sedmerih čarovnij«. Čarovnice (zlasti babice, ki jim je v Čarovniškem kladivu posvečeno posebno poglavje): prvič, spremenijo srca ljudi v nenavadno ljubezen (kar pomeni, da v moškem vzbudijo pretirano erotično strast ali pa spodbujajo nezakonsko spolnost – nečistovanje in prešuštvo –, ki običajno terja kontracepcijsko zaščito); drugič, ovirajo moč spočetja (onesposobijo moške za spolno občevanje); tretjič, odstranijo ude, ki spadajo k temu aktu (tj. izvedejo sterilizacijo ali kastracijo); četrtič, s sleparsko umetnostjo spremenijo ljudi v živalsko podobo (ta obtožba cilja na občevanje z živalmi in na hetero- ali homoseksualni analni seks); petič, uničijo silo spočetja v ženskih bitjih (tj. preprečujejo zanositev); šestič, povzročijo prezgodnji porod (= splav); sedmič, otroke žrtvujejo demonom (= detomor à la Lilit).

zacija ali kastracijo); četrtič, s sleparsko umetnostjo spremenijo ljudi v živalsko podobo (ta obtožba cilja na občevanje z živalmi in na hetero- ali homoseksualni analni seks); petič, uničijo silo spočetja v ženskih bitjih (tj. preprečujejo zanositev); šestič, povzročijo prezgodnji porod (= splav); sedmič, otroke žrtvujejo demonom (= detomor à la Lilit).

²⁷ Heinsohn in Steiger (1993: 235) pišeta, da je bila – po stoletjih mučenja, morjenja, ustrahovanja in pridiganja – okrog leta 1700 dizajnirana »nova« ženska, ki je vedela bore malo o nadzora rojstev, katere spolno poželenje je bilo pogosto pojmovano in obravnavano kot bolezenski pojav in ki naj bi bila že po svoji biološki naravi usmerjena v materinstvo, brezmejno ljubezen do lastnih otrok in monogamno seksualnost v okviru nerazvezljive zakonske zveze: »Stara zaveza formulira še kot prekletstvo, da morajo ženske rojevati in biti zveste svojemu zakonskemu možu, zdaj pa se začne ideologija o njihovi prirojeni želji, da imajo mnogo otrok in hočejo neerotično in zvesto pripadati samo enemu moškemu. Zaradi 'narave' teh žensk po njihovem historično najresnejšem porazu lahko moške razsvetljenstva postavijo človekove pravice do življenja in družine kot ideale celotnemu človeštvu.«

vendarle najboljši možni, zakaj vsaka druga alternativa bi bila neprimerno slabša (česar na žalost ali na srečo empirično ni mogoče spoznati): naravno zlo (trpljenje) je nujna posledica moralnega zla (oziroma kazni zanj), ki izvira iz končnosti, omejenosti in zatorej neizogibne nepopolnosti bitij (metafizičnega zla). A ta optimistična filozofija kritikov ni prepričala.²⁸ Voltaire (1988) se je iz nje – utelešene v liku učenega Panglossa – neprizanesljivo ponorčeval v Kandidu (kjer sicer tematizira tudi manihejsko vero v dve nasprotujoči si metafizični sili in monistično ali panteistično pojmovanje, da je »bog ali narava« onstran vsega, kar je v človeških očeh dojet kot dobro ali zlo, ali pa je zgolj svojevrstna amoralna in brezosebna nujnost, ki vlada v vesolju). V tem filozofskem romanu je priporočil obdelovanje »našega vrta«, marljivo delo (»v potu lastnega obraza«) brez nepotrebnega in jalovega metafizičnega modrovanja, ki naj trpko usodo ljudi naredi vsaj znosno, če že ne more biti brezmadežno dobra. Videti je, da je razvoj modernosti dejansko ubral prav to usmeritev, opasano z upanjem, da bo gospodarski, znanstveni in tehnološki napredek zanesljivo popeljal ubogo človeštvo v zemeljsko obljubljeni deželo (»dolino vrtnic«),²⁹ v primerjavi s katero je paradiz, v katerem sta pred padcem živila Adam in Eva, videti kot zanikrno, siromašno, zaostalo, nerazvito, nekultivirano okolje, saj v njem ni avtomobilov, asfaltiranih cest, parkirnih hiš, pametnih telefonov, televizorjev, osebnih računalnikov, interneta, nizkocenovnih letalskih prevozov, turističnih znamenitosti in drugih nepogrešljivih dobrot. A človeška in ekološka cena družbenega napredovanja je bila velikanska. Kapitalizem – s stanovitno podporo države, pravnega sistema, političnih strank, medijev, šolskega aparata, cerkva in umetniških arte-

faktov – resda proizvaja neznansko blagovno bogastvo, vendar na način, ki zahteva nenehno akumulacijo, poglobljanje prepada med bogataško manjšino in osiromašeno večino, izčrpavanje, uničevanje, onesnaževanje in zastrupljanje naravnih virov ter, ne nazadnje, predolge delavnike in naporno garanje, tj. nepretrgano žrtvovanje časa, energije, zdravja, živcev in zmožnosti avtonomnega razvoja posameznikovih zmogljivosti. No, izkazalo se je tudi, da glavna škoda (in z njo povezani človeški tegob) ni posledica tradicionalnega (= krivdno, namerno ali malomarno povzročene) moralnega zla, ki ga – resda razredno izrazito pristransko – obdelujejo moderni kazenskoopravni sistemi,³⁰ ampak izhaja iz razlogov, ki jih je mogoče še najprimerneje opisati kot »banalne« (Arendt, 2007: 330–332), denimo iz želje po denarju, dobičku, kariernem napredku ali višjem socialnem statusu, iz uboganja ukazov nadrejenih delodajalcev (zasebnih in javnih oblastnikov), upoštevanja predpisanih postopkov dela, konkurenčnih pritiskov, izpolnjevanja družinskih ali starševskih obveznosti, udobnega sledenja liniji najmanjšega odpora, prilagajanja brezimnemu »javnemu mnenju« ali plehkostim vsakdanjega življenja (»temu, kar je«).³¹ Različne primerke (post)moderne »banalne zla« pa bi morda lahko interpretirali tudi kot novodobno različico pogodbene prodaje telesa in duše hudiču. A njegova najpomembnejša (paradokсна?) značilnost je ta, da zanj pravzaprav ni mogoče okriviti nikogar, čeprav nenehno obstaja skušnjava, da bi obtožujoči prst uperili v to

²⁸ Za površno ilustracijo: Nietzsche (1989: 30–35) zavrne sleherno obsojanje sveta ali zanikanje življenja v luči transcendentnih idealov ali vrednot. Freud (1986: 326–329) vidi izvor potrebe po religiozni tolažbi in veri v božjo previdnost v splošni (otroški) neboljnosti človeškega bitja, ki išče zaščito pred nevarnostmi v skrbnem, ljubečem, pravičnem in vsemogočnem onstranskem očetu, absolutnem jamstvu za to, da bo vrlina nagrajena s srečno stjo, zlobnost pa bo zanesljivo kaznovana.

²⁹ Wood (2017: 442–445) opozarja, da je razvojna usmeritev, ki stavi na gospodarsko rast, tržno konkurenco in povečevanje gmotne blaginje, bližje britanskim kakor francoskim razsvetljenjem. Prvi so namreč ustvarjali v okviru kapitalistične kulture »izboljšav«, tj. povečevanja produktivnosti zemlje in drugih produkcijskih sredstev z namenom dobičkonosnega poslovanja. Zanje je bila glavna težava, kako upravičiti družbenogospodarsko neenakost, izključujočo zasebno lastnino in gospostvo vladajočih na način, ki bi bil združljiv z domnevo o izvorni (naravni) enakosti in svobodi ljudi. Francoski razsvetljenji – zvečine poklicni intelektualci pod okriljem absolutne monarhije – pa so delovali v sistemu, kjer je bila (funkcionarska) služba v državnem aparatu primarni gospodarski vir »politično osnovane lastnine«. Zavzemali so se za postopno izpopolnjevanje človeštva (ne pa primarno za izboljševanje zasebne produktivne lastnine). Njihov dolgoročni cilj je bila splošna odprava neupravičenih neenakosti (med narodi in znotraj njih).

³⁰ Kriminalno vedenje (moralno zlo) se vse pogosteje razlaga naturalistično, z biološkimi, kemijskimi in fizikalnimi stanji, procesi in dogodki v človeškem organizmu, zlasti v možganih. Po drugi strani pa naravne nesreče, posledice antropogene degradacije ekosistema in podnebnih sprememb, spet dobivajo krepak moralni prizvok. Dojete so kot »kazni« za človeške »grehe«, npr. za pretirano rast prebivalstva in njegovo prizadevno služenje kapitalistični ekonomiji, ki vidi v delovni sili in naravnih virih zgolj sredstvo za maksimiranje dobičkov, po drugi strani pa brezmejno produkcijo vsakovrstne potrošniške krame prikazuje kot pogoj *sine qua non* za človeško srečnost.

³¹ Že dolgo se zastavlja tudi vprašanje, na katerih področjih družbenega življenja naj se sploh uporabljata moralni kategoriji dobrega in slabega. Zdi se namreč, da so številne in celo najpomembnejše dejavnosti pogosto obravnavane kot amoralne. Osrednji cilj kapitalističnega podjetja, ki ga vsiljuje konkurenca z grožnjo gospodarskega propada, je maksimiranje dobička (vse drugo je bodisi nepomembno ali pa je pomembno le kot sredstvo za povečevanje vrednosti založenega kapitala). Na političnem prizorišču gre akterjem zlasti za osvojitve in ohranitev državne oblasti (in z njo zližanih privilegijev ali priložnosti za zakonito in koruptivno pridobitniško okoriščenje). V vojni je glavni cilj zmag (bolj ali manj vse, kar prispeva k temu epilogu, je dopustno). V radikalizirani perspektivi pa se celo svet v svoji celoti prikaže kot amoralen. Vladajoče moralne sodbe o dobrem in zlem so tako dojete bodisi kot subjektivna iluzija bodisi kot prevara, s katero mogotci cinično manipulirajo s podrejenimi in izkoriščanimi množicami.

ali ono čutno zaznavno utelešenje oziroma personalizacijo kapitalističnih družbenih struktur.³² Posameznik lahko (po nareku neoliberalne morale) za svoje težave – nekonkurenčnost, estetske primanjkljaje, gmotna prikrajšanja, življenjske poraze ali zdravstvene težave – graja le sebe (kar je vendarle bolje kot to, da bi bile njegove stiske še brez smisla). A najbolj zoprno je spoznanje, da človeško trpljenje – ne glede na številne občudovanja vredne dosežke kapitalističnega napredka – še zmeraj trmasto vztraja. Za Schopenhauerja (2008: 337) to trdo dejstvo sicer ni presenečenje, saj meni, da je »trpljenje bistveno za življenje«, tako da razlogi zanj niso samo zunanji, ampak imajo svoj »neizčrpni izvor« že v slehernikovi notranjosti; Freud (1977: 217–218), ki opozarja, da srečnost (ki je navadno le bežen pojav, učinek nenadne zadovoljitve neke silne potrebe) ni bila zamišljena v načrtu stvarstva, pa sodi, da je za bedo ljudi v glavnem odgovorna »naša tako imenovana kultura«, »vse to, v čemer se je človeško življenje dvignilo nad svoje animalične pogoje in se razlikuje od življenja živali«. No, novost je kvečjemu ta, da postmoderni subjekti trpljenje, surovo odrezano od religioznega alibija, veliko težje prenašajo kot nekoč. Ta alergičnost na trpljenje morda še najbolj pojasnjuje enormno povpraševanje po legalnih in prepovedanih drogah (biokemijskih substancah, ki nadomestno zadovoljujejo telesu lastne sisteme motivacijskega nagajevanja), zdravniško predpisanih antidepresivih, pomirjevalih in »ubijalnih bolečin« ter raznolikih potrošniških kompenzacijah (katerih najprestižnejši, luksuzni, statusno in simbolno najbolj obteženi primerki so kajpak rezervirani le za privilegirane premožneže), po drugi strani pa tudi strašljivo emocionalno gnojnico (eksplozivno zmes frustracij, nezadovoljstva, jeze in sovraštva do tega ali onega grešnega kozla), ki se danes pretaka po družbenih omrežjih, pogosto pa se izlije tudi v vsakdanjo resničnost. Prihodnost se, po verjetno nepovratnem zatonu socialistične teorije in prakse, izrisuje le še kot povečana sedanost, groteskno nabrekanje aktualnega barbarstva in tipično postmoderne kulture stupidnosti. Smo se torej znašli v položaju, ko nas lahko – z milostnim odmerkom specialne previdnosti – odreši le še dobri stari bog?

Literatura

1. Althusser, L. (1980). Ideologija in ideološki učinki. V Z. Skušek-Močanik (ur.), *Ideologija in ideološki učinek* (str. 35–100). Ljubljana: Cankarjeva založba.

³² Heinrich (2013: 203) opozarja, da so tudi tisti, ki imajo dobiček od delovanja kapitalističnega gospodarstva, samo del velikega koleksija: »Kapitalizem se izkaže za anonimni stroj brez strojnika, ki bi ga vodil s svojo voljo in ki bi mu lahko pripisali odgovornost za uničenje, povzročena s tem strojem. Če hočemo končati ta uničenje, ni dovolj, da kritiziramo kapitaliste, temveč moramo odpraviti celoto kapitalističnih struktur.«

2. Arendt, H. (2006). *Med preteklostjo in prihodnostjo. Šest vaj v političnem mišljenju*. Ljubljana: Krtina.
3. Arendt, H. (2007). *Eichmann v Jeruzalemu*. Ljubljana: Študentska založba.
4. Aristotel. (1982). *Nikomahova etika*. Zagreb: Fakultet političkih nauka Sveučilišta u Zagrebu.
5. Arrigo, B. A. in Williams, C. R. (2006). Introduction. Philosophy, crime, and theoretical criminology. V B. A. Arrigo in C. R. Williams (ur.), *Philosophy, crime, and criminology* (str. 1–40). Urbana: University of Illinois Press.
6. Baggini, J. in Fosl, P. S. (2007). *The ethics. A compendium of ethical concepts and methods*. Malden: Blackwell Publishing.
7. Bauman, Z. (2013). *Kolateralna škoda. Družbena neenakost v globalni dobi*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani.
8. Beccaria, C. (2002). *O zločinih in kaznih*. Ljubljana: Pravna fakulteta Univerze v Ljubljani in Cankarjeva založba.
9. Bruckner, P. (2004). *Nenehna vznihanost. Esej o prisilni sreči*. Ljubljana: Študentska založba.
10. Diamond, J. (2016). *Dovčerajšnji svet. Kaj se lahko naučimo iz tradicionalnih družb*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
11. Eagleton, T. (2013). *Zakaj je imel Marx prav*. Ljubljana: Modrijan.
12. Einstadter, W. J. in Henry, S. (2006). *Criminological theory. An analysis of its underlying assumptions*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
13. Farrington, K. (1996). *Dark justice. History of punishment and torture*. New York: Reed International Books.
14. Federici, S. (2019). *Kaliban in čarovnica. Ženske, telo in prvotna akumulacija*. Ljubljana: Sophia.
15. Freud, S. (1977). *Predavanja za uvod v psihoanalizo*. Ljubljana: DZS.
16. Freud, S. (1986). *Budučnost jedne iluzije i drugi spisi*. Zagreb: Naprijed.
17. Graeber, D. (2014). *Dolg. Prvih 5000 let dolžništva*. Ljubljana: Založba / *cf.
18. Harari, Y. N. (2018). *21 Lessons for the 21st century*. London: Jonathan Cape.
19. Harari, Y. N. (2017). *Homo deus. A brief history of tomorrow*. London: Vintage.
20. Harari, Y. N. (2015). *Sapiens. Kratka zgodovina človeštva*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
21. Heidegger, M. (1985). *Bitak i vrijeme*. Zagreb: Naprijed.
22. Heinrich, M. (2013). *Kritika politične ekonomije. Uvod*. Ljubljana: Sophia.
23. Heinsohn, G. in Steiger, O. (1993). *Uničenje modrih žensk. Prispevki k teoriji in zgodovini prebivalstva in otroštva*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze v Ljubljani.
24. Hobbes, T. (1998). *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press.
25. Hume, D. (2000). *Dialogi o naravni religiji*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.
26. Kos, J. (1988). Filozofski roman (uvodna študija). V Voltaire, *Kandid ali optimizem* (str. 5–53). Ljubljana: Cankarjeva založba.
27. Krese, A. (21. 12. 2021). V Slovenijo na izganjanje hudiča tudi iz tujine. *24ur*. Pridobljeno na <http://www.24ur.com/novice/preverjenov-slovenijo-na-izganjanje-hudiča-tudi-iz-tujine>
28. Leibniz, G. W. (2012). *Teodiceja. Ogledi o dobrotoji Božji, slobodi človekovi i podrijetlu zla*. Zagreb: Demetra.
29. Marx, K. (2012). *Kapital. Kritika politične ekonomije. Prvi zvezek*. Ljubljana: Sophia.

30. Marx, K. (1973). *Kapital. Kritika politične ekonomije. Tretji zvezek*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
31. Neiman, S. (2015). *Evil in modern thought. An alternative history of philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
32. Nietzsche, F. (1989). *Somrak malikov*. Ljubljana: Slovenska matica.
33. N'toko. (23. 10. 2020). Lekcija o obrambi demokracije. *Mladina*, 43, 40.
34. Platon (2004). *Zbrana dela. Prva knjiga*. Celje: Mohorjeva družba.
35. Rousseau, J. J. (1993). *Razprava o izvoru in temeljih neenakosti med ljudmi*. Ljubljana: Študentska organizacija Univerze v Ljubljani.
36. Russell, B. (2010). *Human society in ethics and politics*. London: Routledge.
37. Ryan, C. in Jethá, C. (2013). *Seks ob zori. Predzgodovinski izvori moderne seksualnosti*. Ljubljana: Modrijan.
38. Sedláček, T. in Tanzer, O. (2018). *Lilit in demoni kapitala. Ekonomija na Freudovem kavču*. Ljubljana: Družina.
39. Schopenhauer, A. (2008). *Svet kot volja in predstava*. Ljubljana: Slovenska matica.
40. *Sveto pismo starega in novega zakona* (1981). Beograd: Svetopisemsko društvo Beograd.
41. Voltaire (1988). *Kandid ali optimizem*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
42. Wood, E. M. (2016). *Od državljanov do gospode. Socialna zgodovina zahodne politične misli od antike do srednjega veka*. Ljubljana: Sophia.
43. Wood, E. M. (2018). *Svoboda in lastnina. Socialna zgodovina zahodne politične misli od renesanse do razsvetljenstva*. Ljubljana: Sophia.
44. Wright, R. (2008). *Moralna žival. Pogledi evolucijske psihologije na človeško naravo*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Explanation and Prevention of Evil in the Religious, Theological and Demonological Perspective

Zoran Kanduč, LL.D., Senior Research Fellow, Institute of Criminology at the Faculty of Law, University of Ljubljana, Slovenia. E-mail: zoran.kanduc@pf.uni-lj.si

This article highlights basic characteristics of demonological explanations of socially forbidden behaviours, i.e., the oldest and the most influential criminological theories in human history. The introductory part shows the typical functions of religion and reasons for the tenacity of life of this all-too-human cultural phenomenon, which could be interpreted and experienced in a variety of historically changeable ways. Special attention is focused upon the religious solution to the obstinate problem of evil (e.g., disjunction between what is and what ought to be, nature and morality, virtue and happiness) and making sense of unyielding and at least theoretically avoidable human suffering. The central part deals with the Christian dogma of falling from grace, implications and control of human sinfulness, and key forms of sinful acts. In conclusion, the analysis refers to the historical role that the extremely repressive and ideological persecution of medieval heretical sects and witches in the beginning centuries of the modern era had in the conquering rise of the world capitalist system.

Keywords: religion, problem of evil, fall from grace, sinfulness, demons, heresy

UDC: 2-185.3