

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

- | | |
|-------------------------------|---|
| Branko Klun | <i>Vera, upanje in ljubezen v luči fenomenološko eksistencialne analize</i> |
| Ivan Platovnjak et al. | <i>Chronos and Kairos of Hope</i> |
| Anton Jamnik | <i>Med upanjem kot darom in iluzijami samozadostnega subjekta</i> |
| Bojan Žalec | <i>Bivanjsko upanje, smisel in resonanca</i> |
| Mateja Pevec Rozman | <i>Upanje za naravo in človeštvo</i> |
| Stjepan Štivić | <i>Upanje v krščanstvu in transhumanizem</i> |
| Mari Jože Osredkar | <i>Upanje kot teološka krepost v luči relacijske teorije Guya Lafona</i> |
| Vojko Strahovnik idr. | <i>Avtonomija, avtoriteta in zaupanje</i> |
| Stanislav Slatinek | <i>„Navodilo glede zaupnosti pravnih“...</i> |
| Janez Vodičar | <i>Odprtost pomenu kot temelj upanja v vzgoji in izobraževanju</i> |
| Iva Nežič Glavica | <i>Zaupam, zato si upam</i> |
| Andrej Šegula | <i>Upanje in zaupanje v kontekstu pastoralne teologije...</i> |
| Tomaž Erzar | <i>Uničeno zaupanje, ustvarjanje pomena ...</i> |
| Jonas Miklavčič | <i>Zaupanje in uspešnost umetne inteligence v medicini</i> |
| Simon Malmenvall | <i>(Mis)Trusting Unification</i> |
| Urška Jeglič | <i>Zaupanje do halal izdelkov in halal proizvodnje pri muslimanih...</i> |
| Marjan Turnšek | <i>Zakramentalnost in dialoškost vere</i> |
| Robert Petkovšek | <i>Kaj je etika in zakaj ravnati etično?</i> |
| Maja Bjelica | <i>Alevijstvo in kultura diha</i> |

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 81

2021 • 4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

4

**Letnik 81
Leto 2021**

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2021

KAZALO / TABLE OF CONTENTS

TEMA / THEME

UPANJE IN ZAUPANJE V ČASU GLOBALNEGA OBUPA IN NEZAUPANJA
HOPE AND TRUST IN TIMES OF GLOBAL DESPAIR AND MISTRUST

- 781 Uvodnik / Editorial (Robert Petkovšek in Bojan Žalec)**
- 783 Branko Klun – Vera, upanje in ljubezen v luči fenomenološko eksistencialne analize**
Faith, Hope, and Love in the Light of Phenomenological Existential Analysis
- 797 Ivan Platovnjak and Tone Svetelj – Chronos and Kairos of Hope**
Chronos in kairos upanja
- 807 Anton Jamnik – Med upanjem kot darom in iluzijami samozadostnega subjekta**
Between Hope as a Gift and Illusions of a Self-sufficient Subject
- 825 Bojan Žalec – Bivanjsko upanje, smisel in resonanca**
Existential Hope and Meaning of Life, and Resonance
- 835 Mateja Pevec Rozman – Upanje za naravo in človeštvo: nekateri etični premisleki**
Is there a Hope for Nature and Humanity: Some Ethical Consideration
- 849 Stjepan Štivić – Upanje v krščanstvu in transhumanizem**
Hope in Christianity and Transhumanism
- 857 Mari Jože Osredkar – Upanje kot teološka krepost v luči relacijske teorije Guya Lafona**
Hope as a Theological Virtue in the Light of Guy Lafon's Relational Theory
- 867 Vojko Strahovnik in José Ignacio Scasserra – Avtonomija, avtoriteta in zaupanje: virus in meje leta 2020**
Autonomy, Authority, and Trust: Virus and the Limits of 2020
- 881 Stanislav Slatinek – „Navodilo glede zaupnosti pravnih“ kot garancija za večje zaupanje v poštenost cerkvenega sodstva**
„Instruction on the Confidentiality of Legal Proceedings“ as a Guarantee of Greater Confidence in the Integrity of the Ecclesiastical Judiciary
- 893 Janez Vodičar – Odprtost pomenu kot temelj upanja v vzgoji in izobraževanju**
Openness to Meaning as a Foundation for Hope in Education
- 905 Iva Nežič Glavica – Zaupam, zato si upam: zaupanje kot temeljna geštalt pedagoška kategorija**
I Trust, Therefore I Dare: Trust as a Fundamental Gestalt Pedagogical Category

917 Andrej Šegula – Upanje in zaupanje v kontekstu pastoralne teologije v času globalnega nezaupanja

Hope and Trust in the Context of Pastoral Theology in a Time of Global Mistrust

925 Tomaž Erzar – Uničeno zaupanje, ustvarjanje pomena ter zdravljenje moralnih ran v sekulariziranem svetu in religioznem soočanju

Shattered Assumptions, Meaning Making, and Healing Moral Injuries in a Secularized World and through Religious Coping

935 Jonas Miklavčič – Zaupanje in uspešnost umetne inteligence v medicini

Trust and Success of Artificial Intelligence in Medicine

947 Simon Malmenvall – (Mis)Trusting Unification: Examples of East Slavic Perception of the Council of Florence

(Ne)zaupljivo zedinjenje: primeri vzhodnoslovanskega sprejemanja florentinskega koncila

963 Urška Jeglič – Zaupanje do *halal* izdelkov in *halal* proizvodnje pri muslimanih v Republiki Sloveniji

Trust in Halal Products and Halal Production among Muslims in Slovenia

DRUGE RAZPRAVE / OTHER ARTICLES

973 Marjan Turnšek – Zakramentalnost in dialoškost vere

Sacramentality and Dialogicality of Faith

991 Robert Petkovšek – Kaj je etika in zakaj ravnati etično?

What Is Ethics and Why Should We Act Ethically?

999 Maja Bjelica – Alevijstvo in kultura diha

Alevi and the Culture of Breath

POROČILO / REPORT

1013 Raziskovalni program „Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje“ (P6-0269): poročilo o raziskovalnem obdobju 2015–2021 (**Robert Petkovšek**)

NOVA DOKTORJA IN NOVE DOKTORICE ZNANOSTI /

NEW DOCTORS OF SCIENCE

1021 Lidija Božac, Odnos do telesa pri odraslih, zlorabljenih v izvirni družini, ter njegove spremembe v relacijski družinski terapiji (**Tanja Repič Slavič**)

1023 Anthony Ekpunobi, Reflective mimesis and the ethics of the cross in the mimetic theory of René Girard: Towards an inclusive humanism (**Robert Petkovšek**)

1026 Alja Fabjan, Značilnosti čustvovanja in stilov navezanosti pri spolno

promiskuitetnih mladostnikov ter razreševanje promiskuitetnega vedenja v psihoterapevtskem procesu (**Barbara Simonič**)

1028 Anja Kovačič, Poporodna depresija in relacijska družinska terapija (**Tanja Repič Slavič**)

1030 Andrej Lažeta, Vpliv verskih resnic o Mariji na duhovno, moralno in kulturno življenje prekmurskih Slovencev v prvi polovici 20. stoletja (**Anton Štrukelj**)

1031 Tanja Valenta, Učinkovitost razreševanja posledic izgub v izvorni družini in zapletenega žalovanja po modelu relacijske družinske terapije (**Christian Gostečnik**)

1033 Mateja Vrhunc Tomazin, Pomen in učinki procesa fokusiranja v kontekstu relacijske družinske terapije (**Barbara Simonič**)

CELOLETNO KAZALO (2021) / ANNUAL BIBLIOGRAPHY (2021)

SEZNAM RECENZENTOV (2021) / LIST OF PEER-REVIEWERS (2021)

SODELAVCI / CONTRIBUTORS

Maja BJELICA

filozofija in antropologija, dr., asist. Philosophy and Anthropology, Ph.D., Tch. Asst.
 Znanstveno-raziskovalno središče Koper, Science and Research Centre Koper,
 Inštitut za filozofske študije Institute for Philosophical Studies
 Gribaldijeva ulica 1, SI – 6000 Koper
maja.bjelica@zrs-kp.si

Tomaž ERZAR

zakonska in družinska terapija, dr., izr. prof. Marital and Family Therapy, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tomaz.erzar@teof.uni-lj.si

Christian GOSTEČNIK

zakonska in družinska terapija, dr., prof. Marital and Family Therapy, Ph.D., Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
christian.gostecnik@teof.uni-lj.si

Anton JAMNIK

filozofija, dr., izr. prof. Philosophy, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
anton.jamnik@guest.arnes.si

Urška JEGLIČ

islam, mag. relig. in etike, mlada raziskovalka Islam, M.A. in Religious Studies and Ethics, Jr. Res.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
urska.jeglic@teof.uni-lj.si

Branko KLUN

filozofija, dr., prof. Philosophy, Ph.D., Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
branko.klun@teof.uni-lj.si

Simon MALMENVALL

religiologija in religijska antropologija, Religious Studies and Anthropology of Religion,
 dr., doc. Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta / Katoliški inštitut, University of Ljubljana, Faculty of Theology / Catholic Institute,
 Fakulteta za pravo in poslovne vede Faculty of Law and Business Studies
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana / Krekov trg 1, SI – 1000 Ljubljana
simon.malmenvall@teof.uni-lj.si / simon.malmenvall@kat-inst.si

Jonas MIKLAVČIČ

filozofija, mag. fil., mladi raziskovalec Philosophy, M.A. in Philosophy, Jr. Res.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
jonas.miklavcic@teof.uni-lj.si

Iva NEŽIČ GLAVICA

didaktika in pedagogika religije, dr., doc. Didactics and Pedagogy of Religion, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
iva.nezicglavica@teof.uni-lj.si

Mari Jože OSREDKAR

osnovno bogoslovje in dialog, dr., doc. Fundamental Theology and Dialogue, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mari.osredkar.ofm@siol.net

Robert PETKOVŠEK

filozofija, dr., prof. Philosophy, Ph.D., Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
robert.petkovsek@teof.uni-lj.si

Mateja PEVEC ROZMAN

filozofija, dr., doc. Philosophy, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mateja.pevec@teof.uni-lj.si

Ivan PLATOVNJAK

duhovna teologija, dr., doc. Spiritual Theology, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
ivan.platovnjak@teof.uni-lj.si

Tanja REPIČ SLAVIČ

zakonska in družinska terapija, dr., prof. Martial and Family Therapy, Ph.D., Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tanja.repicslavic@teof.uni-lj.si

José Ignacio SCASSERRA

filozofija, raziskovalec Philosophy, Researcher
 Univerza v Buenos Airesu, Filozofska fakulteta Buenos Aires University, Faculty of Philosophy
 Puan 480, AR – C1406CQJ Buenos Aires
scasserrajose@gmail.com

Barbara SIMONIČ

zakonska in družinska terapija, dr., prof. Marital and Family Therapy, Ph.D., Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
barbara.simonic@teof.uni-lj.si

Stanislav SLATINEK

kanonsko pravo, dr., izr. prof. Canon Law, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
stanislav.slatinek@teof.uni-lj.si

Vojko STRAHOVNIK

filozofija in etika, dr., izr. prof. Philosophy and Ethics, Ph.D., Assoc. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
vojko.strahovnik@teof.uni-lj.si

Tadej STREHOVEC

moralna teologija, dr., doc. Moral Theology, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
tadej.strehovec@teof.uni-lj.si

Tone SVETELJ

filozofija in religijski študiji, dr., izr. prof. Philosophy and Religious Studies, Ph.D., Assoc. Prof.
 Hellenic College; Boston College
 Goddard Avenue 50, Brookline, US – 02445 MA
tsvetelj@hchc.edu

Andrej ŠEGULA

pastoralna teologija, dr., doc. Practical Theology, Ph.D., Asst. Prof.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
andrej.segula@teof.uni-lj.si

Stjepan ŠTIVIĆ

filozofija, mag. fil., mladi raziskovalec Philosophy, M.A. in Philosophy, Jr. Res.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
stjepan.stivic@teof.uni-lj.si

Anton ŠTRUKELJ

dogmatika, dr., zasl. prof. Dogmatics, Ph.D., Prof. Emer.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
anton.strukelj@quest.arnes.si

Marjan TURNŠEK

dogmatika, dr., doc. Dogmatics, Ph.D., Asst. Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
marjan.turnsek@teof.uni-lj.si

Janez VODIČAR

pastoralna teologija, dr., prof. Practical Theology, Ph.D., Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
janez.vodicar@teof.uni-lj.si

Bojan ŽALEC

filozofija, dr., prof. Philosophy, Ph.D., Prof.
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
bojan.zalec@teof.uni-lj.si

Upanje in zaupanje v času globalnega obupa in nezaupanja

Hope and Trust in Times of Global Despair and Mistrust

Uvodnik

Tematski blok¹ z naslovom „Upanje in zaupanje v času globalnega obupa in nezaupanja“ prinaša rezultate dela raziskovalne programske skupine „Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije“ na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Tudi letošnja raziskovalno temo je narekovala sodobna duhovna, kulturna in socialna situacija v svetu, za katerega je značilna vedno večja prepletenost med lokalnim in globalnim. Dogodek na lokalni ravni namreč lahko močno odmeva na globalni ravni, dogajanje na globalni ravni pa lahko močno zaznamuje posameznika v najbolj odmaknjenem delu sveta. Ta prepletenost se kaže na vseh področjih, zlasti pa na gospodarskem, političnem in duhovnem področju. Vsa področja povezuje ista rdeča nit – rastoča negotovost. V gospodarstvu se izgublja vera v napredek, brez katerega so v nevarnosti službena mesta; v politiki se izgublja dialog, na mesto katerega stopajo ekstremistična, izključujoča stališča z nevarnostjo globljih in ostrejših konfliktov; duhovnost pa izgublja svojo usmerjevalno vlogo, ker se je marsikje izkazala za premalo poglobljeno, izpodjeda jo tudi sekularizacija.

Splošna negotovost – tako se zdi – ima svoj izvor prav v razvrednotenju duhovnosti in duhovne avtoritete. Viktor Frankl je dokazoval, da je v življenju človeka najpomembnejša prav notranja, duhovna gotovost: človek, ki svoje življenje gradi na smislu in s tem na upanju, je zmožen kljubovati tudi najhujšim preizkušnjam. Podobno Umberto Galimberti pojasnjuje sodobno krizo mladih. Mladi so v krizi, ker so izgubili upanje, z upanjem pa prihodnost. Mladi ne vidijo prihodnosti zase – »Živijo v absolutni sedanosti; s prihodnostjo se nočejo obremenjevati.« Galimberti je v intervjuju za *De lo* (13. 10. 2009) pritrdil papežu Benediktu XVI.: »Ratzinger hoče poudariti krščanske korenine Evrope in jaz, čeprav nisem kristjan, mu dam povsem prav.« Zakaj se nekristjanu Galimbertiju krščanstvo zdi pomembno? »Krščanstvo je v našo zahodno kulturo vneslo neizmeren optimizem. Zaradi krščanstva smo na prihodnost vedno zri optimistično.« In sedaj? Krščanstvo na Zahodu izgublja svoj vpliv in s tem se je »sesul tudi ves krščanski optimizem«.

¹ Tematski blok je nastal v okviru raziskovalnega programa „Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje (P6-0269)“, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS).

Rečemo lahko, da je sodobna globalna kultura, ki se je razvila iz zahodne, ta pa iz evropske, ki ima svoje korenine v krščanstvu, kultura upanja. Kultura upanja je bila hrbtenica našega izročila. Krščanstvo, ki živi iz preroškega in evangelijskega duha, je našemu izročilu vtisnilo jasno eshatološko vizijo: zgodovina ima svoj cilj, po katerem najgloblje hrepenita sleherno človeško bitje in stvarstvo. V njem imata svojo dopolnitev in zanj se je vredno odpovedati vsem drugim ciljem. Pred- ali obsovetopisemske kulture tega niso poznale – v svojih mitih se niso ozirale naprej, na dopolnitev ali k novemu stvarstvu in človeku, ampak nazaj k staremu, k izvirom, k mitičnim likom. Pri Grkih se ta duh kaže v mitu o Sizifu, ki mora za kazen na vrh gore valiti kamen, a kamen se mu vedno znova zvali nazaj v dolino, na začetek – cilja pred seboj nikoli ne doseže. Ta mit kaže, da se grška kultura ni zmogla odpreti prihodnosti; ostala je ujetnica preteklosti. Nasprotno Jezus kamen premaga – odvali ga z groba; Jezus ni ujetnik preteklosti, ampak gre naprej v prihodnost. Hrbtenica krščanske in s tem zahodne kulture je upanje, ki izhaja iz jasne vizije poslednjih ciljev. Galimberti dodaja: »Celo psihoanaliza je krščanska: preteklost je travma, sedanjost je analiza, prihodnost bo ozdravitev. Vsa zahodna kultura je prežeta s krščanstvom.« S tem, ko krščanstvo znotraj naše kulture izgublja svojo vlogo, svojo moč izgublja tudi upanje – gotovost glede prihodnjih ciljev in »poslednjih reči«. Negotovost glede mesta, ki ga ima človek v prihodnosti – ta se lahko razvije celo do brezupa ali obupa –, pa vpliva tudi na medsebojne odnose. Človek brez jasnega mesta v prihodnosti izgublja zaupanje vase in v druge; nezaupanje v njem spodrine zaupanje.

Upanje in zaupanje, ki veljata za nosilca zahodne in globalne kulture, sta danes v krizi, ker so v krizi temeljne, globalne vizije o mestu človeka v prihodnosti, ki jih človeštvo hrani v religijah. Temu vprašanju, ki tvori hrbtenico naše kulture in je primarno teološko in filozofsko, je posvečen tokratni tematski blok. Raziskovalci so vprašanje upanja in zaupanja ter obupa in nezaupanja osvetlili z različnih vidikov: interdisciplinarno z *vidika različnih teorij in avtorjev*, kakor so relacijska teorija, geštalt pedagogika, mimetična teorija ali eksistencialna analiza ter sv. Avguštin, M. Heidegger, P. Ricœur, G. Lafon ali H. Rosa; z *vidika posebno izpostavljenih ,mest' in vprašanj*, kakor so zgodovina, vzgoja, pastoralna, kazensko pravo, umetna inteligenca ali terapija; z *vidika pravnih in moralnih vidikov*, kakor sta kanonsko pravo ali sodobna liberalistična etika; z *vidika ustanov, idejnih tokov ali sredstev*, ki vplivajo na oblikovanje upanja in zaupanja, kakor so verstva, Cerkev, izročilo, družina, globalizacija, sekularizacija, socializacija, vzgoja, kateheza, pastoralna, transparentnost ali skupno dobro.

Prihodnost je odvisna od upanja in zaupanja. Človek je vedno živel od upanja in zaupanja – o tem priča že pokopavanje pokojnih, ki velja za najstarejše znamenje človeške kulture. Vsekakor globalizirani čas, v katerem živimo, človeka postavlja pred nove izzive, ki zahtevajo nove odgovore – morda pa celo novega človeka. Jasno je, da si tega ni mogoče zamisliti brez upanja. Tu zbrana besedila poskušajo temu temeljnemu antropološkemu pojmu vrniti njegovo prebojno moč, ki odpira vrata iz sedanjosti v prihodnost.

Robert Petkovšek in Bojan Žalec,
urednika tematskega bloka

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 4, 783—795

Besedilo prejeto/Received:08/2021; sprejeto/Accepted:09/2021

UDK/UDC: 27-423.79:13

DOI: 10.34291/BV2021/04/Klun

© 2021 Klun, CC BY 4.0

Branko Klun

Vera, upanje in ljubezen v luči fenomenološko eksistencialne analize

Faith, Hope, and Love in the Light of Phenomenological Existential Analysis

Povzetek: Od sv. Avgušтина dalje se Pavlova triada vere, upanja in ljubezni, ki zaznamuje krščanski način bivanja, razlaga s pomočjo pojma kreposti, ki prihaja iz grške filozofije in temelji na njenih ontoloških predpostavkah. Heidegger je kritiziral grško ontologijo substance in razvil fenomenološko analizo človekove eksistence, ki v ospredje postavlja njeno dinamično in časovno razsežnost. Naš prispevek uporablja podoben metodološki pristop, ki želi vero, upanje in ljubezen razložiti ne kot lastnosti (kreposti) bivajočega človeka, temveč kot moduse njegovega bivanja. V podobnosti in obenem distanci do Heideggerjeve eksistencialne analize veri, upanju in ljubezni ustrezajo trije modusi časovnosti: v veri človek živi svoj odnos do bivšosti, ki je absolutno pred njim, v upanju človek sega v bodočnost onkraj vsake predstavljive prihodnosti, v ljubezni pa izvršuje svojo prisotnost/sedanost, v kateri se razkriva presežni in neminljivi smisel. Medtem ko Heidegger vztraja na končnosti časa in človekovega bivanja, pa eksistencialna analiza krščanskega življenja kaže njegov odnos do neskončnosti in metafizično poklicanost.

Ključne besede: teologalne kreposti, vera, upanje, ljubezen, Heidegger, eksistencialna analiza

Abstract: From St Augustine onwards, St Paul's triad of faith, hope and charity, which characterises the Christian way of being, is explained using the concept of virtue, which comes from Greek philosophy and is based on its ontological presuppositions. Heidegger criticised the Greek ontology of substance and developed a phenomenological analysis of human existence that foregrounds its dynamic and temporal dimension. This article takes a similar methodological approach, seeking to explain faith, hope and love not as properties (virtues) of human beings but as modes of human existence. In similarity and at the same time distance to Heidegger's existential analysis, faith, hope, and love correspond to three modes of temporality: in faith, man lives his relation to a past that is absolutely before him; in hope, the man reaches into a future beyond

any conceivable future; and in love, man exercises his presence in which a transcendent and timeless meaning is revealed. While Heidegger insists on the finitude of time and human existence, an existential analysis of the Christian life shows its relation to infinity and its metaphysical vocation.

Key words: Theological virtues, faith, hope, love, Heidegger, existential analysis

Če bi želeli na kratko povzeti specifičnost krščanskega življenja, bi verjetno pomislili na troje teologalnih kreposti: vera, upanje, ljubezen. Sv. Pavel jih v svojih pismih prvi omenja, sv. Avguštin pa jih razlaga s pojmom kreposti (vrline), ki ga prevzema iz grške filozofije (Avguštin 1972). Nadaljnja krščanska teologija se je v veliki meri naslanjala na Avguštin – podobno kot je prevzela tudi poglavitna izhodišča grške metafizike. Toda ontologija grške metafizike, ki gradi na pojmu substance (podstat, gr. *ousía*), je v marsičem statična in zlasti v moderni misli se je vedno močnejše pojavljalo vprašanje, ali lahko na takšni ontološki osnovi dinamiko – da ne rečemo kar dramatiko – krščanskega življenja ustrezno razložimo. Ali lahko bivanje v veri, upanju in ljubezni razložimo na način specifičnih sposobnosti (kreposti) človeka kot posebne in odlikovane podstati? Ali je hermenevitično sploh primerno, da človeka razumemo kot podstat, kakor to najdemo v znameniti Boetijeve definiciji osebe? V ozadju gre za na videz teoretska vprašanja, ki se zdijo od konkretne prakse vernika oddaljena. Toda tudi teoretsko razumevanje vpliva na prakso in izvrševanje življenja v veri. V tej luči lahko razumemo našo razpravo, katere cilj je podati drugačen teoretski okvir za razumevanje vere, upanja in ljubezni. Spremenjen teoretski pogled ni sam sebi namen, temveč stremi k temu, da bi skozi globlje razumevanje spodbujal k večji zavzetosti in polnosti življenja v veri. Vsaka teorija (in tudi teologija), ki želi na celovit fenomen krščanskega bivanja ustrezno odgovarjati, mora vsebovati sposobnost motivacije za doseganje tega življenja – oz. to, kar Kierkegaard in duhovna tradicija imenujeta ‚spodbuden‘ (edifikativen) značaj krščanskega razumevanja (pri čemer beseda ‚aedificatio‘ pomeni graditev: namreč graditev in izgradnjo življenja kot poglavitnega cilja vsake krščanske teorije; Kierkegaard 1987, 47).

1. Metodološke predpostavke fenomenološko eksistencialne analize

Fenomenologija se je na začetku prejšnjega stoletja rodila kot filozofski odgovor na naraščajoči vpliv naravoslovnih znanosti (in njihove filozofije ‚naturalizma‘), ki so si hotele podrediti tudi razumevanje človeka. Husserl je pokazal, da človekove zavesti ne moremo obravnavati kot empirični fenomen znotraj sveta in da človek – podobno, kot je to trdil Kant – zunanji svet na poseben način presega. Naše (notranje) zavedanje je tista izvorna izkušnja (subjekta), ki je pred vsakim spoznanjem (objekta) in ki je (transcendentalni) pogoj, da ljudje svet sploh doživljamo in razumemo. To izhodišče je prevzel Heidegger, ki pa je namesto zavesti na metodični začetek postavil življenje (ali eksistenco), kot ga vsakdo živi ‚od znotraj‘. Seveda

razlikovanje med zunaj in znotraj v fenomenologiji nima prostorskega pomena, ker gre prvenstveno za način doživljanja. V našem zavedanju se nanašamo na stvari zunaj, toda to nanašanje (ali intencionalnost) je dejanje, ki ga vsak izmed ljudi vrši od znotraj. Zato se fenomenologija upira poskusu empiričnih znanosti, ki hočejo človeka razumeti kot enega izmed bitij zunanjega sveta in pri tem naivno pozabljajo, da so one same nekaj, kar ima svoj temelj v človekovem zavedajočem se in spoznavajočem odnosu do sveta. Heidegger očita zgodovini filozofije, da je sama podlegla takšni pozabljivosti, ko je dopustila, da ji je temeljne pojme (vključno s kategorijo substance oziroma podstati) narekovalo naivno izkustvo zunanjega sveta. Seveda je človek telesno bitje in kot takšen sebe doživlja med preostalimi bitji zunanjega sveta. Toda njegovega od znotraj živetege življenja ne moremo razložiti na zunanji način. Zato se Heidegger upira na videz samoumevnim postavkam, ki jih privzemamo iz zunanjega sveta in predstavljajo osnovo za naravoslovne znanosti. Zunanji pogled na primer človeka pojmuje kot bitje (substanco), ki se dogaja v času tako, da ,teče' po časovni premici (objektivnega časa) od preteklosti v smeri prihodnosti. Če pa za izhodišče vzamemo notranje izkustvo živetege življenja, vidimo, da se ,časenje' človeka dogaja na zelo drugačen način. Človek namreč hkrati izvršuje vse tri časovne moduse: živi in zasleduje svoje cilje ter namene (prihodnosti), prevzema to, kar je doslej že bil (svojo preteklost oz. ,bivšost') in se zadržuje pri zdajšnjih, trenutnih opravkih (sedanjosti). Način, kako človek sam sebe živi v časovnem smislu, tudi ni opisljiv s pojmovnim parom statičnosti in dinamičnosti, temveč je po Heideggerju ,ek-statičen' (Heidegger 1986, 450). Da smo si vedno ,vnaprej' (prihodnost), da smo obenem tudi to, kar smo doslej bili (bivšost), in da v sedanjosti povsem ,pademo' v tisto, s čimer se ukvarjamo, pomeni, da človekovo življenje nikoli ni točkovna sedanjost (niti ni navzoča bivajočnost), temveč da je človek vedno ,ven iz sebe' (gr. *ékstasis*). Če zavzamemo zunanji pogled na človeka in ga omejimo na njegovo telesno navzočnost, potem se zdi takšna razlaga zgolj opis subjektivnih občutij, ki nimajo nič z ,objektivnostjo' telesne danosti. Že Avguštin je videl, da človeka ne moremo nikoli zvesti zgolj na sedanjost, temveč da je zanj bistven odnos do preteklosti in prihodnosti. To pa pomeni, da za človeka preteklost in prihodnost nista nekaj odstotnega, temveč zahtevata paradoksalno ,posedanjenje' – in sta za njegovo življenje konstitutivni. Empirični znanstvenik bi prav lahko zamahnil z roko in rekel, da gre le za življenje ,v mislih', za dogajanje v možganih, toda prav tu se postavlja temeljno vprašanje, kaj je bolj resnično – moje od znotraj živeto življenje ali objektivacija mene samega v zunanje fizično bitje.

1.1 Heideggerjeva zgodnja fenomenologija religioznega življenja

Če priznamo, da je izkušnja lastnega življenja od znotraj prvotnejša od naknadne objektivacije, potem je treba vse fenomene analizirati glede na to, kako nastopajo oziroma ,se dogajajo' v tem živetem življenju. Heidegger pravi, da je vsebinski smisel (*Gehaltssinn*) katerega koli fenomena potrebno privedi nazaj (re-ducirati) na ,dogajajoči se' oziroma ,izvrševani' smisel (*Vollzugssinn*) v konkretnosti življenja (Heidegger 1992, 261; 1993, 60–65; 1995, 63). To lahko interpretiramo kot redukcijo zgolj teoretskega smisla na praktično izvrševanje (Figal 2009, 16). Splošna fe-

nomenološka predpostavka je tako, da se pomen ali smisel česar koli vzpostavlja (konstituirajo) šele v odnosu do človeka, ki ta fenomen 'doživlja' – o nečem, do česar človek ne bi mogli vzpostaviti nobenega odnosa, sploh ne bi bilo mogoče govoriti. Tudi 'fenomen' Boga je treba zato podvreči fenomenološki redukciji: njegovega izvirnega pomena ne gre iskati v teoretskih opredelitvah Boga, temveč v načinu, kako se Bog 'dogaja' v življenju vernika oz. kako vernik Boga 'živi' v konkretni praksi. Na tej metodološki osnovi je Heidegger razvil svojo zgodnjo fenomenologijo religioznega življenja (Heidegger 1995). Njen cilj ni klasično vprašanje glede obstoja Boga, temveč doživljanje njegovega pomena (ali smisla) v religioznem življenju. Pri tem vlada fenomenološka korelacija (soustreznost): pomen Boga je soustrezen s specifičnim načinom življenja vernika. Povedano drugače: šele v določenem načinu življenja (spreobrnjenje) lahko Bog sploh pride do svojega pomena (smisla). Evangeljsko bi se lahko navezali na Janezov stavek (1 Jn 4,20), da tisti, ki pravi, da Boga pozna, pa ne ljubi svojega brata (t. j. ne živi na ustrezen način), Boga ne pozna in je lažnivec.

Heidegger v svojih zgodnjih analizah za zgled jemlje življenje prvih kristjanov, kot ga razbira v Pavlovih pismih in *Izpovedih* sv. Avgušтина. Kristjan ni nekdo, ki poseduje določena verjetja, temveč nekdo, ki vrši svoje življenje na nov način. Ko prvi kristjani pričakujejo Kristusov drugi prihod (paruzija), se spreminja njihovo doživljanje časa oziroma se 'časijo' na drugačen način, kot če ne bi verovali. Njihovo 'ek-statično' pričakovanje paruzije zaznamuje vsak trenutek sedanjosti, ki zato dobiva drugačen pomen – in prav ta novi pomen verniku onemogoča, da bi zapadel sedanjemu ukvarjanju s svetom (Heidegger 1995, 103). 'Ek-statični' odnos pa ne zaznamuje le živete prihodnosti, temveč tudi preteklost, ki skozi dogodek krsta kristjana za vedno zaznamuje. Krst ni dogodek preteklosti, ki je *pretekla* in minila, temveč ga kristjan ek-statično prevzema in živi kot nekaj, kar je sicer bilo (in je zato 'bivše'), vendar še naprej določa tako obzorje prihodnosti kot tudi razumevanje sedanjosti. Kristjan torej živi svojo 'bivšost' kot svojo krščansko 'postalost' (*Gewordensein*, Heidegger 1995, 93) in živi svojo prihodnost kot prihajajočo polnost odrešenja. Zato kristjan do sedanjosti lahko zavzema ek-statično distanciran pogled – tj. vse presoja v luči preteklosti, 'postalosti' in prihodnje obljube. To obenem prinaša krščansko distanco do sveta, saj zapadati svetu in živeti 'posvetno' pomeni drugačen način življenja, ki vključuje tudi drugačen način 'časenja'. Prepoznamo ga v geslu, da je treba živeti sedanji trenutek, ker je edini resničen. Takšen posvetni človek hoče pozabiti preteklost in se otresti skrbi za prihodnost.

1.2 Časovna razlaga eksistence v delu *Bit in čas*

Heidegger se je v razvoju svoje misli od krščanstva oddaljil in pogosto tudi zakrival vpliv, ki ga je krščanstvo nanj imelo. V svojem najodmevnejšem delu *Bit in čas* je tako zasnoval razlago človekovega življenja (tu-bit), v kateri odnosa do Boga in vere ne najdemo več, najdemo pa mnoge elemente, ki jih je prevzel iz svojih zgodnjih predavanj in jim dal občečloveško razlago. Tako Heidegger krščansko napetost med posvetnim in religioznim življenjem vidi oz. prevaja v napetost med nepristnim (nesamolastnim) in pristnim (samolastnim) življenjem. Ek-statič-

no časovnost krščanskega življenja prevaja v resnobni odnos do lastne smrti, ki je človeku vedno vnaprej, vendar povratno določa vsak trenutek sedanjosti. Tej ultimativni prihodnosti smrti ustreza ek-statični odnos do lastne bivšosti, kajti življenje, v katerem se znajdem, me je vedno že ‚prehitelo‘. V vsakem trenutku se moram soočati s tem, kar sem doslej bil, obenem moram prevzeti in živeti svojo bivšost. V zavesti svoje smrtnosti (živeta prihodnost) in sprejemanju svoje bivšosti (živeta preteklost) sem sposoben dosegati samolastno življenje in do sedanjosti zavzemati pristen odnos. Pri tej razlagi človekovega življenja se Heidegger oddaljuje od vsake religiozne razlage: temeljna karakteristika življenja je končnost. Človek je končno bitje, kar pomeni, da njegovo življenje zaznamujejo meje, ki jih ni mogoče odpraviti. Poglavitna meja je smrt, ki predstavlja ultimativni konec življenja. Mejo pa predstavlja tudi vrženost človeka v življenje (kot meja bivšosti) – prav tako so omejene vse zmožnosti in dejavnosti človeka. Toda Heidegger končnosti (in meje) noče razumeti kot nekaj negativnega, temveč kot ‚pozitivno‘ danost. Zaradi končnosti je človekovo življenje dragoceno; šele v luči poslednje meje, ki jo tvori smrt, se razodene pozitivni smisel vsakega trenutka biti. Heidegger pristno življenje vidi v junaškem sprejemanju končnosti in smrtnosti. Pri tem iz svojih analiz izključuje vsak odnos do presežnosti, ki bi se povzpela onkraj življenja in bi človeku omogočala stik z neskončnim smislom. Za Heideggerja je ek-statičnost človekovega življenja nujno končna, zato bi bila besedna zveza ‚neskončno življenje‘ ali ‚življenje brez konca‘ zanj celo protislovna. V tem je globok antimetafizični značaj Heideggerjeve misli.

2. Fenomenološko eksistencialna analiza teologalnih kreposti

Če za Heideggerjevo pristno življenje v delu *Bit in čas* velja, da mora človek junaško prevzeti sebe v svoji končnosti in se v slogu Nietzscheja odpovedati pobegu v kakršno koli onostranstvo, pa je religiozno življenje takšni življenjski drži v marsičem diametralno nasprotno. Religiozno življenje je po svojem bistvu določeno skozi odnos do presežnosti oz. transcendence. Brez tega odnosa o religiji sploh ne bi mogli govoriti. Kritiki religije lahko trdijo, da je transcendenca zgolj iluzija človeka, ki nima nobene ontološke osnove, vendar ne morejo zanikati, da je za vernega človeka ta transcendenca nekaj resničnega, ker se (kot živeti odnos) dogaja v njegovem življenju. Seveda je ontološko vprašanje (*ordo essendi*) še kako pomembno – ni vseeno, ali gre za namišljeno ali resnično presežnost –, toda s fenomenološkega stališča gre najprej za analizo, kako se tovrstna presežnost, ki jo lahko imenujemo Bog, v življenju vernika manifestira (*ordo cognoscendi*) oz. kako odnos do Boga spreminja in oblikuje njegovo življenje. Tudi v tem primeru na prvem mestu ni teoretični razmislek, npr. miselni dokaz za obstoj Boga, ki bi predstavljal osnovo za religiozno življenje, temveč je obratno: ko vernik prepozna Božjo prisotnost v svojem življenju (v dogodkih, ki jih vernik razume kot dane od Boga), se mu v tem izkazuje in na ta način dokazuje, da Bog resnično obstaja. Seveda bi

kdo rekel, da gre tu za verjetje, ki nima razumske gotovosti in da se v njem skriva logični *circulus vitiosus* ali iluzorna samouresničujoča se napoved. Kaj pa če gre v resnici za *circulus virtuosus*? Kaj pa če dejstvo, da se človek Bogu sploh *odpre*, paradoksalno Bogu 'omogoči', da se v življenju človeka začne dogajati in da ga napolni s svojo odrešujočo prisotnostjo?

Religiozni človek v resnici napravi obrat, ki sicer ni značilen le za religijo, je pa zanj nujno potreben. Religiozni človek prenese središče in temelj ven iz sebe – v tisto ali tistega, kar ga na radikalen način presega. Izkustvo, da nas kaj presega, je v običajnem smislu nekaj vsakdanjega in celo samoumevnega. Vse, kar nisem jaz, me na neki način presega: med drugim vsaka stvar ali dogodek zunanjega sveta. Toda običajna reakcija na presežno drugost je ta, da to drugost *razumem*, da ji njeno drugačnost in tujost odvezam ter jo tako obvladam. Vsa znanost deluje tako: tisto, kar se v stvarnosti razodeva kot presežno in onkraj našega razumevanja, je treba 'odkriti' in privedi v spoznanje. Tako svojo presežnost izgubi in ostaja v obzorju lastnega, znanega, obvladanega. Radikalna drugost pa pomeni, da je načelno ne morem obvladati in ji njene presežnosti odvzeti. Religiozni človek v sebi izkusi paradoksalni obrat, ker lahko čuti in doživlja, da je njegov temelj zunaj njega samega – da je sam sebi dan, da je nagovorjen, morda celo ljubljen, od nečesa ali nekoga, kar je neskončno večje, kar ga tudi časovno absolutno presega in v odnosu do česar/kogar situacije ne more nikoli 'obvladati' oz. si te presežnosti podrediti. Gre za obrat, ki namesto običajnega prvenstva aktivnosti (jaz kot akter in iniciator) pri človeku kot izvirno izkustvo prepozna pasivnost (jaz kot dan, obdarjen, postavljen) (Dirscherl 2019). Seveda sta v človekovem življenju vedno prisotni obe izkustvi, aktivnost in pasivnost, gre pa za vprašanje, kaj ima zadnjo besedo. To bi lahko prevedli tudi v besednjak avtonomije. Ali je temelj človeka avtonomija, kar zagovarja večji del novoveškega mišljenja, ali pa človeka izvirno določa drugost (presežnost), kar sicer njegove avtonomije ne zanika, jo pa postavlja v drugačen, relatičen položaj? Seveda pa je nadvse pomembno, kaj ali kdo je tisti 'drugi' (gr. *héteros*), na katerem heteronomna določenost človeka temelji. Če je to ljubeči stvarnik, ki me podarja v samostojnost (in s tem v specifično avtonomijo) mene samega, je zelo drugače, kot če sem slepi proizvod brezosebne presežnosti, ki ima lahko podobo grozečega božanstva ali pa hladne materije vesolja. Religiozni človek torej sebe razume v odnosu do presežnosti, pri čemer se paradoksalno zamenja utemeljitvena smer tega odnosa: vernik sebe razume v pasivu, v trpnem načinu, ker je akter in iniciator tega odnosa presežnost sama. V teološkem besednjaku to opisujemo s pojmom *razodetje*. Razodetje se zgodi zaradi iniciative presežnosti (»in sua bonitate et sapientia«, DV 2) in je z vidika človeka povsem nepričakovano in presenetljivo (Marion 2019, Rößner 2019). Ko je Abraham doživel klic in s tem razodetje Boga, je bil to nepričakovan dogodek, ki ga ni mogoče obvladati razumsko. Abraham se je znašel v stanju nagovorjenega. Njegovi aktivni svobodi je sicer bilo zaupano, kako bo na klic odgovoril, toda ni bilo v njegovi svobodi in aktivni zmožnosti, da bi spremenil izhodiščno stanje, da se je klic zgodil (pretekli čas). Klic ima v sebi časovno strukturo: ko poklicani klic zasliši, mora priznati, da je bil klic *pred* njim, da pripada preteklosti, ki ga je že vedno pre-

hitela in je ne more obvladati. Seveda se naslovníku Božjega klica porodijo mnoga vprašanja: ali sem bil zares poklican, kdo je klicatelj, ali lahko klicu verjamem oz. ali je klic verodostojen? Vsi ti razmisleki, ki jih vrši človekov razum, spadajo k iskanju ustreznega odgovora na klic. Toda zadnjo besedo ima vendarle odločitev poklicanega, ali bo klicu in klicatelju poklonil svoje verjetje oz. vero. Naslovník se pred klicem lahko zapre, lahko ga opredeli za neverodostojnega, lahko skratka ostane v varnih okopih lastnega razumevanja in se na pot vere, ki zahteva tveganje in zaupanje, ne poda. Vera je odgovor na nagovor presežnosti, ki prinaša svojevrstno ukinitve samo-zaverovanosti in vodi k ,razsrediščenju' verujočega, saj ta postavi središče v to, kar ga presega in od koder pričinja razumeti tudi samega sebe.

2.1 Vera

Vera je prva od krščanskih teologalnih kreposti. Kot že povedano, so naziv ,kreposti' (lat. *virtus*, gr. *aretē*) dobile skozi dialog z grško filozofijo, za katero je beseda krepost (ali vrlina) temeljnega pomena. Etimološko ima beseda *aretē* isti izvor kot beseda *ariston*, ,najboljše', in pomeni odličnost v kakem delovanju. Ker ta odličnost izkazuje posebno sposobnost ali moč, ji ustreza latinska beseda *virtus*. Krepost torej sugerira ,krepkost' tistega, ki jo izvaja na odličen način. Če Pavlovo triado vere, upanja in ljubezni prevedemo v jezik kreposti, naj bi šlo za ,sposobnosti' vernega človeka, ki na odličen način izvršuje vero, upanje in ljubezen (Žalec 2020, 272). Toda ob tem pride do izraza določena napetost: če so običajne grške etične kreposti, vključno s štirimi kardinalnimi vrlinami, pridobljene odličnosti (drugače kot pri prirojenih sposobnostih), pa težko govorimo o tem, da si je vernik te sposobnosti pridobil skozi lastno prizadevanje in moč. Moč vernika je prav v tem, da središče moči postavi ven iz sebe: da zaupa v Boga, ki je njegova moč. Pavel dobro ponazarja to novo moč vernega človeka, ko pravi: »Vse zmorem v njem, ki mi daje moč.« (Fil 4,13) Zato so teologalne kreposti moči, ki so človeku podarjene oz., kot bi rekel sv. Tomaž Akvinski, so človeku ,v lite' od Boga (»a solo Deo nobis infunduntur«, STh I-II, q. 62, a.1). Moč vere je namreč v tem, da verjamem v ,neverjetno' – sicer je sploh ne bi potreboval. Moč upanja je v tem, da ,upam proti upanju', sicer bi potek poznal – in mi ne bi bilo treba upati. Moč ljubezni je v tem, da ljubim to, kar moje ljubezni ne privlači, kajti sicer bi iskal zgolj lastno zadovoljstvo – ki me žene samo od sebe in zanj posebne moči ne potrebujem. Vlité kreposti torej poznarjajo paradoksalno naravo krščanske eksistence, ki zaradi svoje utemeljenosti v presežnosti Boga zmora več, kot bi zmogla s svojimi naravnimi sposobnostmi.

V fenomenološko eksistencialni razlagi pa prihaja do fenomenološke ,redukcije' teologalnih kreposti na živeto eksistenco človeka. Pri pojmu kreposti sicer prav tako srečamo povezavo s pojmom časa, vendar pa ta ni v ospredju. Ko Aristotel govori o krepostih, poudarja, da si jih pridobimo šele v vztrajnem ponavljanju in da »ena lastovka še ne naredi pomladi« (EN 1098a). Latinsko se je krepost opredelilo kot ,habitus', torej kot pridobljeno držo (vedenja, kako ,se imamo', lat. *habere*, gr. *échein*), ki mora postati naša ,habitualnost', naša navada. Krepost si služi to ime šele, če si pridobi vztrajnost in stalnost v času, če postane trajna usposobljenost. Toda ta dinamična razsežnost kreposti ne vključuje povezave z življe-

njem človeka in njegovo ek-statično časovnostjo. Teza, ki jo zagovarjam, je poveza teologalnih kreposti s specifičnim časenjem krščanske eksistence. Vera, upanje in ljubezen so trije (enakoizvorni in hkratni) načini izvrševanja življenja verujočega. Verujoči ni podstat (*substantia*) ali podlaga (*subiectum*), ki bi ji kreposti pripadale kot ‚lastnosti‘, temveč svoje življenje in sam sebe živi skozi izvrševanje (časenje) vere, upanja in ljubezni. Veri, upanju in ljubezni lahko priredimo tri razsežnosti časa, ki zaznamujejo človekovo eksistenco: preteklost, sedanost in prihodnost. Vera je na poseben način povezana s preteklostjo, upanje s prihodnostjo, ljubezen pa s sedanostjo. Tako lahko zasnujemo alternativo Heideggerjevi eksistencialni analizi in pokažemo, kako se eksistenca (tj. živeto življenje) krščanskega vernika vrši na svojski način in predstavlja izziv za Heideggerjevo predstavo izpolnjenega življenja ter za njegovo povezavo med končnostjo in samolastnostjo.

Kot smo videli zgoraj, je vera na poseben način povezana z časovnim modusom preteklosti. Vera se rodi kot odgovor ali – kot pravi sv. Pavel – vera pride iz poslušanja (*fides ex auditu*, Rim 10,17). V poslušanju je implicirana beseda in ne kateri koli zvok. Zato je vernik poslušalec *besede*. Beseda namreč prihaja iz osebnega vira: besedo izreka le oseba, *nekdo*, ki je neskončno drugačen od katerega koli *nekaj*. Zato je beseda izraz medosebnega odnosa in poleg logične ali kognitivne vsebine vključuje tudi druge razsežnosti: drugi mi ‚nakloni besedo‘ in me sploh ogovori. Ko se obrne k meni kot svojemu ‚ti‘, se mi odpre in me povabi v skupnost s seboj. Vsebina govora je vedno manjša od celovitega dogodka pogovora, ker besede kot naslovnik doživljam v potrjenosti sebe samega, ki mi jo lahko nakloni samo osebni ‚ti‘. Tudi če nagovor prihaja v zapisani besedi, preko Svetega pisma, v njem vernik sliši osebni ‚ti‘ – če se tej besedi le odpre. V krščanstvu je vera odgovor na celovit osebni nagovor razodetega Boga. Predhodnost Božjega klica pomeni preteklost, ki je ‚starejša‘ od moje bivšosti in ki jo Levinas (1967, 199) imenuje ‚*passé absolu*‘ (absolutna preteklost). Vernik se lahko spomni trenutka, ko je Božji nagovor prvič začutil, lahko se spomni svojega krsta in vstopa v zakramentalno krščansko življenje, toda ob tem mora priznati, da je klic prišel od presežnosti – in da nenehno prihaja od absolutnega ‚onkraj‘. Resnična ‚bivšost‘ pripada Bogu – on je tisti, ki je s perspektive vernika vedno že bil na absoluten način. Toda ta bivšost ni ‚stvar preteklosti‘, kajti vernik se čuti (po)klicanega v vsakem trenutku svojega bivanja. Bivšost se dogaja kot stalna *predhodnost* Boga in neprestano odgovarjanje vernika. Lastna zgodovina vernika s tem postane zgodovina odgovorov na ‚godenje‘ (dogajanje, ki je tudi v korenu besede z-god-ovina) Božjega klica.

Bog je absolutni ‚prej‘, je ‚prius‘, ki utemeljuje absolutno Božjo ‚prioriteto‘. V njej temelji tudi izkustvo ustvarjenosti in biblična ideja stvarjenja. Stvarjenje ni v prvi vrsti miselna predstava začetka, s katerim se želi razložiti nastanek sveta, temveč eksistencialna izkušnja vernika, ki *verjame*, da mu je dano biti iz presežnega vira (Klun 2018). Tudi z vidika biblične eksegeze so svetopisemski teksti o stvarjenju napisani pozneje kot teksti, ki govorijo o izkustvu zaveze Izraela z Bogom. Izkustvo Boga kot ‚zaveznika‘ in osvoboditelja izbranega ljudstva je prvotnejše od izkustva Boga kot stvarnika. Osebni odnos je namreč tudi temelj stvarjenja, ki ni

brezosebna stvaritev bivajočega iz nič. Ko in kar Bog ustvarja, to *kliče* v bivanje: tudi stvarjenje ima strukturo klica, zato je za opis tega dogajanja bolj primeren personalni opis: ko Bog daje biti drugemu od sebe, mu podeljuje biti (,communicat esse'; Kuzanski 1997, 36) z osebno ,komunikacijo'. Izkustvo lastne ustvarjenosti se dogaja v priznavanju, da mi je v vsakem trenutku dano biti, da moje življenje samo sebe ne more vzdrževati – da svoje življenje in sebe samega nenehno prejemam od drugod, od tistega, kar/ki me presega. Absolutna predhodnost, ki jo srečamo v ideji stvarjenja, je torej drugo ime za Božjo bivšost. Pri Bogu namreč ne moremo govoriti o preteklosti, temveč le o predhodnosti in absolutni prioriteti.

2.2 Upanje

Predhodnost Boga pa je mogoče razlagati tudi na časovni način prihodnosti. Predlog ,pred' uporabljamo tudi za tisto, kar nam pred-stoji, kar je pred nami v smislu ,(v)naprej' in kar do nas prihaja. Zato nekomu rečemo, da je *pred* njim še svetla prihodnost. Do tistega, kar prihaja, je prihajajoče, zato ,prihodnje', lahko zavzamemo odnos pred-videvanja in pričakovanja. Po Heideggerju ne bivamo najprej v točkovni sedanjosti in se šele pozneje opredeljujemo do prihodnjega, temveč vedno že ek-statično ,segamo' v prihodnost oz. v vsakem trenutku živimo prihodnost na način razumevanja, ki je intencionalno in ima prihodnostno strukturo. Ker pa se po Heideggerju zavedamo, da je smrt zadnja meja naše prihodnosti, je ekstatično seganje človeka v prihodnost zaznamovano s končnostjo. Heidegger sicer hoče pokazati, da je treba mejo smrti vzeti pozitivno, da je to najvišja in najlastnejša možnost naše eksistence (Heidegger 1986, 263–264), toda vprašanja, ali je to mejo mogoče preseči – kot temeljnega človekovega vprašanja, ki je obenem notranje gibalno metafizike – Heidegger s svojim nietzschejanskim patosom ne more kar tako odpraviti. Ali lahko upamo v prihodnost, ki je onkraj razumljene in živete prihodnosti? Ali je smrt konec ali pa dovoljuje novo presenečenje, prihod nečesa povsem novega, nečesa, česar izhajajoč iz nam dostopne izkušnje življenja načeloma ni moč pričakovati in predvidevati? Ta prihodnost onkraj prihodnosti, ki bi jo morda lahko imenovali ,bodočnost' in jo razlikovali od vsega, kar so nam znane možnosti prihodnjega, ta absolutna bodočnost je temelj religiozno živete prihodnosti.

Za prve kristjane je bila paruzija absolutna bodočnost, ki prihaja od transcendece – in ki je ni mogoče zaključiti in predvidevati na osnovi lastnih zasnutkov prihodnosti. Paruzija ni zgolj dogodek prihoda, temveč »življenje v *prihodnjem* veku« (*vita venturi saeculi*). Ker je ta bodočnost onkraj vsakršne predstavljive in v človekovih parametrih možne prihodnosti, je edina možna drža do nje *upanje*. Upanje verjame v nepredstavljivo in – glede na naše izkustvo – nemogočo bodočnost. Krščansko upanje pričakuje nemogoče, ker zaupa razodetemu Bogu. Upanje je utemeljeno na veri in vera kot zaupanje je osnova za krščansko upanje. Predhodnost Boga, ki me je poklical pred mojo bivšostjo, mi je odprla bodočnost onkraj moje prihodnosti. Božji klic je namreč vedno vseboval tudi obljubo. ,Intencionalnost' Božjega nagovora je obljuba bodočnosti, ki na bistven način pripada klicu in besedi Boga. Transcendenc pred mojo bivšostjo je obenem transcendencia onkraj

moje prihodnosti. Zato razodetje bibličnega Boga prinaša linearno razumevanje časa, ki spreminja grško dojetje cikličnega časa. Cikličnost je na prvi pogled bolj racionalna, ker zmore pojasniti tako gibanje kot mirovanje (ko se nekaj krožno giblje, namreč obenem ostaja isto). Če pa postavimo začetek (lat. *principium*), ta nujno stopi, na čelo časovnega dogajanja (princip kot načelo) in mu podeli končni cilj. Začetek in cilj sta korelativna. V grški perspektivi je pojem upanja vezan na ciklično razumevanje časa in ima povsem drugačen status kot v biblični tradiciji. Upanje (gr. *elpís*) sploh ni vrlina, razen če ga povežemo z ustreznim spoznanjem, ki zmore predvidevati in napovedati prihodnost (Klun 2006, 224). Krščanska eksistenca pa je razpeta med vstop transcendence (kot začetek) in njeno obljubo (kot cilj/konec), pri čemer imata tako bivšost Boga kot njegova bodočnost absolutni značaj in sta onkraj človeku znane preteklosti in prihodnosti. Upanje namreč pomeni zaupati razodetemu Bogu do te mere, da je vernik odprt za ‚nemogoče‘. V tem se razlikuje tudi pojem preroštva v grštvu in v judovstvu: grški prerok je tisti, ki (pred)vidi več in bolje, judovski prerok je tisti, ki močneje zaupa v obljubo Boga in odpira obzorje mesijanskega pričakovanja.

Radikalnost bibličnega upanja in specifičnega ‚časenja‘ bibličnega človeka morda najbolje pokaže filozof Derrida, ki sicer odstrani vero v Boga, vendar pa ohranja strukturo mesijanskega upanja in ji daje občečloveško razlago. Če prihodnost poznamo, potem to za Derridaja sploh ni prihodnost, temveč le podaljšek sedanjosti. Ali je potem resnična prihodnost sploh možna? Če jo poznamo, je ‚ni‘, če pa je ne poznamo, kakšen odnos naj do nje zavzamemo, saj je tudi v tem primeru za nas v resnici ‚ni‘? V tem vidimo znano Derridajevo aporetičnost (Derrida 1993; Trebežnik 2019), ko je pogoj možnosti – v tem primeru za prihodnost – hkrati pogoj njene nemožnosti oz. ko je nekaj nujno in nemogoče hkrati. Podobno bi lahko zaostri tudi vprašanje preteklosti. Če se preteklosti lahko spomnim, potem sem jo privedel v sedanost in jo s tem ukinil – če pa se je ne morem spomniti, potem o njej sploh ne morem govoriti. To Derridajevo aporijo lahko povežemo tudi s pojmom ustvarjenosti, čeprav je Derridaju ta pojem tuj. Če *vem*, da sem bil ustvarjen, potem v mišljenju svoj začetek lahko ‚rekonstruiram‘ in ustvarjenost svoj radikalni značaj izgubi. Biti ustvarjen prinaša s seboj zahtevo takšne pasivnosti, ki ne more doseči svojega začetka. Če sem zares ustvarjen, bi pomenilo, da o tem ne morem vedeti – če pa ne morem vedeti, kako naj potem o ustvarjenosti sploh govorim? Kot poudarja John Caputo, je za Derridaja odgovor na to paradoksalno in aporetično stanje naše eksistence prav upanje: je pritrjevalna drža do absolutne drugosti, ki prihaja, je odprtost za absolutno presenečenje; je tudi gostoljubnost do nepoznanega, je eksistencialna odločitev spričo brezna nevednosti: »pridi, da, da.« (Caputo 1997, xxiii)

Seveda pri Derridaju osebnega Boga ni, zato ostaja sekularizirana varianta bibličnega upanja, ki predstavlja svojsko alternativo Heideggerjevi junaški držbi sprejemanja končnosti. Judovsko-krščanska vera pa verjame v osebnega Boga, ki se je človeku razodel in kjer aporetičnost (ali ‚dekonstrukcija‘) nima zadnje besede: ta pripada zaupanju vanj. Zaupati Bogu ima sicer svojo lastno paradoksalnost, toda ta je zdaj vpeta v osebni odnos. Zakaj so vera, upanje in zaupanje na svoj način aporetični? Ker jih vsaj na prvi pogled vršim jaz, toda nikoli ne morem vedeti, ali

sem res jaz njihov temelj in akter. Ko mučenec izkazuje izjemno moč svojega upanja, ne more reči, da je to v njegovi lastni moči, temveč verjame, da je to moč prejel. Vera, upanje in zaupanje so moji, toda obenem so dar, ki sem ga prejel od drugod. Vedno, ko uporabimo besedo ,dar', smo soočeni s paradoksalnostjo. S Pavlovimi besedami bi lahko rekli: »Kaj pa imaš, česar bi ne bil prejel?« (1 Kor 4,7) Ali nisem prejel tudi vere, upanja in zaupanja, čeprav sem jaz tisti, ki jih vršim? Ko se v veri in upanju ,časim' na način presežnega odnosa do absolutne bivšosti in bodočnosti, sem v aporetičnem stanju, ki ga Pavel opisuje na način, da ne živi več on, ampak v njem živi Kristus (Gal 2,20).

2.3 Ljubezen

In kako je s tretjo teologalno krepostjo, ljubeznijo? Ljubezen je na poseben način povezana s časovnim modusom sedanjosti. V veri človek živi svoj *odgovor na klic*, ki je *pred* njim (bivšost), v upanju živi svoje *zaupanje v oblubo*, ki je *pred* njim (bodočnost), v ljubezni pa se človek *preda prisotnosti* (lat. *praesens*), ki je *pred* njim (sedanjost). V tem primeru dobi beseda ,pred' pomen nečesa ali nekoga, kar ali kdor stoji pred menoj v smislu soočenosti oz. srečanja. Samarijan se je v nekem trenutku soočil s trpečim človekom, ki se je znašel pred njim (Lk 10,30–35). Na svoji poti je bil Samarijan razpet med svoj cilj (kamor se je podal) in svoj izvor (od koder je prišel), vendar se je pred trpečim človekom povsem ,predal' temu človeku in tedanjemu trenutku. Ek-statično je ,izstopil' iz sebe, da se je lahko ,dal' (in na ta način ,predal') drugemu. Že Heidegger ve, da pristna sedanjost ni ždenje v samem sebi in vztrajanje v ,dolgo-časju' zdajšnjega trenutka, temveč ek-statična prisotnost pri stvareh, s katerimi smo in ki v tistem trenutku privlačijo naše delovanje. Toda pristna sedanjost za vernika vključuje ljubečo prisotnost: predanost tistemu, kar ali kdor nas kot presežna drugost kliče tukaj in zdaj. Ljubezen zahteva predanost v dvojnem smislu: po eni strani zahteva možnost dajanja (danosti, daru), sposobnost naše podaritve, po drugi strani pa zahteva celovitost in s tem možnost popolne predanosti. V tem smislu je tudi ljubezen paradoksalna, ker se v njej dogaja ,nemogoče': kako naj se jaz, v svoji vezanosti nase, podarim drugemu (Falque 2019)? Kaj, v čem sploh je ,dar' ljubezni? Odgovor se skriva v izkustvu, ki nam je povsem znano. Drugemu lahko podarim svoj čas, ki ob tem ne preneha biti moj lastni čas (moje lastno časenje) – toda obenem je to ,čas za drugega'. Moje življenje je v tistem trenutku obenem tudi življenje za drugega. In kaj podarim drugemu? Pravzaprav to ni ,nekaj' – drugemu podarim možnost, da bi on lahko bolj v polnosti postajal in bil on sam. Ljubezen je sposobnost preseganja samega sebe, ki drugemu omogoča, da lahko v večji polnosti je. Ljubezen drugega omogoča (sovrastvo medtem nasprotno drugega onemogoča): ljubezen ne išče svojega, temveč se veseli, ko drugi zmore vse bolj postajati on sam. To ni pridržano le za osebni odnos, temveč nosi širšo poklicanost. Ljubezen do stvarstva na primer zahteva držo, ki bo stvarstvo ,omogočalo', ki mu bo odpiralo nove možnosti – ne pa ga podrejalo egoističnim težnjam človeka, ki stvarstvu prihodnost onemogočajo.

Če je drža predanosti in omogočanja splošna karakteristika ljubezni, pa krščanstvo prinaša bistveno razliko. Ljubezen ni podrejena okvirom končnosti,

pač pa njen odnos do transcendence odpira razsežnost neskončnosti. Tako kot je vera živeti odnos do absolutne bivšosti, kot je upanje živeti odnos do absolutne bodočnosti, tako je ljubezen živeti odnos do neskončnosti – do takšne neskončnosti, ki nazadnje preseže celo meje časa. Zato sv. Pavel pravi, da bosta vera in upanje prešla, da pa ljubezen ne bo prešla. Ljubezen ne bo prešla, ker se v njej dogaja, kar nosi pridih brezčasnosti in kar »nikoli ne mine« (1 Kor 13,8). V ljubezni se razodeva smisel časa: časenje vere in upanja ima svoj poslednji temelj v neminljivosti ljubezni. Zato ljubezen ne le, da ustreza časovnemu modusu sedanjosti, pač pa spreminja pomen tega, kaj sedanjost sploh je. Bistvo sedanjosti je prisotnost. Bistvo prisotnosti je prisotnost drugega, natančneje *osebno* drugega. Osebnost prisotnosti, ki se najvišje manifestira v prisotnosti osebnega Boga, ne moremo zadovoljivo razložiti v prostorsko-časovnih kategorijah. Vzemimo primer prisotnosti ljubljene osebe pri trpečem človeku. Ko ta v trpljenju, ki mu morda že zategnjenjuje zavest, vpraša: »Ali si tu?«, ne gre za vprašanje časovne ali prostorske navzočnosti nekoga, temveč za njegovo odrešujočo prisotnost. Zagotovilo »tu sem« trpečemu prinaša osvobajajoče sporočilo, da ni sam, da je ob ljubeči prisotnosti. Samo takšna prisotnost trpečemu omogoča, da ne obupa, da lahko upa in se pred prihodnostjo ne zapre. To je tudi pomen znanega svetopisemskega odlomka, v katerem Bog Mojzesu razkrije svoje ime (2 Mz 3,14). »Jaz sem, ki sem« ni metafizična utemeljitev Božjega večnega bistva biti, temveč izraz Božje ljubeče in odrešujoče prisotnosti. Jaz sem tu in bom tu za vas. Jaz sem presežna globina vaše sedanjosti, jaz sem prisoten izza vaše sedanjosti, jaz sem absolutna prisotnost. Bog, »ki je bil, ki bo in ki je«, se razodeva kot absolutna bivšost, absolutna bodočnost in absolutna prisotnost.

3. Zaključek

Cilj članka je bil pokazati, da lahko fenomenološko eksistencialno metodo plodno uporabimo za razlago teologalnih kreposti, ki skozi to perspektivo dobijo dinamični značaj izvrševanja vernikovega odnosa do presežnosti. V nasprotju z eksistencialno analizo pri Heideggerju, ki človeka zapira v meje njegove končnosti, življenje v veri, upanju in ljubezni človeka odpira onkraj njega samega: verni človek v svoji končnosti vrši paradoksalni odnos do neskončnosti, s čimer tudi njegovo življenje izpričuje presežni smisel. Ob tem se spreminja razumevanje časa, ki ni več podrejen končnosti, temveč v njem preseva sled neskončnosti in večnosti. In če je Heidegger fenomenološko eksistencialno analizo razumel kot nasprotje vsakršne metafizike, potem živeta praksa vere, upanja in ljubezni pričuje o možnosti drugačne metafizike – ki je Heideggerjeva ontoteološka kritika ne doseže.

Reference

- Avguštin, Avrelj.** 1972. *Knjiga o veri, upanju in ljubezni: Enchiridion*. Prevedel Franc Ksaver Lukman. Buenos Aires: Slovenska kulturna akcija.
- Caputo, John.** 1997. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion Without Religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Derrida, Jacques.** 1993. *Aporias*. Stanford: Stanford University Press.
- . 2002. Faith and Knowledge. V: Gil Anidjar, ur. *Acts of Religion*, 42–101. New York: Routledge.
- Dirscherl, Erwin.** 2019. The Ethical Significance of the Infinity and Otherness of God and the Understanding of Man as 'Inspired Subject': Emmanuel Levinas as a Challenge for Christian Theology. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2: 323–333.
- Heidegger, Martin.** 1986. *Sein und Zeit*. 16. ponatis. Tübingen: Niemeyer.
- . 1992. *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*. GA 58. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1993. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. GA 59. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1995. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. GA 60. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Falque, Emmanuel.** 2019. The Original Injury or the Trauma of Love. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2: 307–314.
- Figal, Günter.** 2009. Phänomenologie und Ontologie. V: Günter Figal in Hans-Helmuth Gander, ur. *Heidegger und Husserl: Neue Perspektiven*, 9–23. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Kierkegaard, Sören.** 1987. *Bolezen za smrt: Krščanska psihološka razprava za spodbudo; Trije spodbudni nagovori*. Prevedel Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba.
- Klun, Branko.** 2006. L'approccio esistenziale e il contributo teologico al fenomeno di speranza. *Bogoslovni vestnik* 66, št. 2: 223–237.
- . 2014. Early Heidegger's Methodology and Its Challenges for the Future. *Toronto Journal of Theology* 30, št. 2: 191–210.
- . 2018. The Biblical Idea of Creation and Its Ethical Interpretation in the Philosophy of Levinas. *Toronto Journal of Theology* 34, št. 2: 173–185.
- Kuzanski, Nikolaj.** 1997. *O Božjem pogledu*. Prevedla Ksenja Geister. Ljubljana: Družina.
- Levinas, Emmanuel.** 1967. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Pariz: Vrin.
- Marion, Jean-Luc.** 2019. Razodetje kot fenomen in njegovo odprtje. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2: 287–305.
- Rößner, Christian.** 2019. Mysticism instead of Metaphysics: Marion's Phenomenology of Revelation. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2: 357–365.
- Trebežnik, Luka.** 2019. Being on the Brink of the Future: Jacques Derrida and Poetics of Waiting. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2: 347–356.
- Žalec, Bojan.** 2020. Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2: 267–279.



Roman Globokar
Vzgojni izzivi šole v digitalni dobi

Monografija predstavi vpliv digitalnih medijev na celosten razvoj otrok in mladih. Izpostavi poudarke sodobne kulture (hitre spremembe, provizoričnost, globalnost, virtualnost, vrednotna praznina itd.) in predlaga vrednote, ki naj bi jih spodbujala šola v digitalne dobe (samospoštovanje, čustvena vzgoja, kritično mišljenje, kreativnost, skupnost). Del celostne vzgoje je tudi poznavanje religij, zato avtor zagovarja uvedbo nekonfesionalnega religijskega pouka za vse učence v slovenskih javnih šolah. Ob koncu predstavi rezultate dveh obsežnih raziskav o katoliškem šolstvu pri nas.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 247 str. ISBN 978-961-6844-74-1. 10 €.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: **zalozba@teof.uni-lj.si**

Ivan Platovnjak and Tone Svetelj
Chronos and Kairos of Hope
Chronos in kairos upanja

Abstract: Hope finds its place in moments of negativity as a glimpse beyond the things themselves towards the things to come. Hope is based on a structure of vision that suddenly allows us to see the invisible and the unapparent beautiful in a way that goes beyond chronological time. Even though it refers us to eschatology, this vision of hope exists only in the present time rooted in waiting and should be as such the transforming force of daily life. By referring to Plato, Heidegger, the Old and New Testament, and some ecclesiastical documents, this article presents *Chronos* and *Kairos* of hope.

Keywords: Hope, *Chronos*, *Kairos*, Bible, Kingdom of God, Eucharist, Fulfillment

Povzetek: Upanje v negativnih trenutkih je kot bežen pogled, ki gre onkraj stvari samih v smeri stvari, ki prihajajo. Upanje temelji na strukturi vizije, ki nam nenadoma dopusti videti nevidno in nepojavno kot čudovito na način, ki presega kronološki čas. Čeprav se navezuje na eshatologijo, ta vizija ali upanje obstaja samo v sedanjem času in je ukoreninjena v čakanju. Kot taka je tudi preobražajoča moč vsakdanjega življenja. Opirajoč se na Platona, Heideggerja, Staro in Novo zavezo in nekatere cerkvene dokumente predstavlja ta članek *chronos* in *kairos* upanja.

Ključne besede: upanje, *chronos*, *kairos* Sveto pismo, Božje kraljestvo, evharistija, izpolnitev

1. Introduction

In general, the word *hope* describes a feeling that something desirable is likely to happen. This feeling includes an expectation of obtaining what is desired,¹ which goes beyond simple wishes or longing. This relatively broad description of hope in English gains new dimensions by referring to the Hebrew equivalent word *tikvah* (te-

¹ Desire too, in the Hebrew Bible includes intention, which goes beyond simple wishes or longing. The term desire in the Hebrew Bible covers a wide range of human longings, emotions, and cravings. Although, in the Hebrew Bible, desire is indicated by a variety of lexical forms (roots), the direct and explicit term indicating desire is limited to only two roots – the verb forms of the lexical roots *hmd* and *'wh*, which reflect not only the dynamics of desire occurring in human beings but also those found in God. (Skralovnik and Matjaž 2020, 507)

ek-VAH), translated as a cord, expectation, and hope. The root of this word is *kavah*, which means to bind together, to collect, to expect, to wait (for, on, upon). While hope in English remains an abstract notion, it becomes very visual in Hebrew as a cord or rope that one can see with the eyes and hold in hand. Consequently, hope becomes something that is not out of our reach but real enough that we can cling to it so as to ensure our safety and security. It does not imply, however, that simply by holding the rope one will be automatically safe. This depends on what the rope is tied onto, as well as on waiting, patience, and expectation for the expected outcome. Biblical hope is tied to the promises of God, which are tangible and secure. Prior to digging into biblical-theological dimensions of hope, as will be presented in the second half of this paper, let us analyze hope as a philosophical phenomenon.

2. Hope as a Philosophical Phenomenon

Hope as expectation of something better is that dimension of human existence that is cultivated and nourished in our daily life, and in a particular way in the moments of negativity, despair, and suffering, when we wait for what is beyond our immediate reach, i.e. promised or hoped for safety and security. Hope introduces, then, a glimpse beyond the things-themselves towards the things-to-come (Žalec 2020, 274). This glimpse is rooted in an eschatology that allows us to envision the invisible and the unapparent in a temporality that goes beyond time.

What is the relationship between time and hope, or where does hope take its place, is the first question calling for our attention. Referring to Kierkegaard's statement that »All other media have space as their element. Only music occurs in time« (Kierkegaard 1987, 68), we claim that hope also occurs only in time. As music cannot exist somewhere in space but only in time, so too does hope. Space as such can contain a painting or a sculpture; architecture takes place in a strictly defined place; however, no space can contain music; only time can do so. Of course, every piece of music is performed in a specific space, but it is not the space that contains music; it is time. The same is the case for hope, whose existence cannot be bounded by space but only by time. In addition, for music to exist, one has to perform it; similarly, for hope to exist, one has to live it. Again, this is possible only in time. What time do we talk about?

The Greek distinction of temporality in terms of *chronos* and *kairos* bring us a step deeper. *Chronos* is simply a time of duration and passing by of moments measured in seconds, minutes, hours, days. *Chronos* allows us to count the span of our lives or place historical events within a certain period of our history. Even though it is essential for understanding history, time as such does not exist; it is only an indefinite repetition of ‚nows‘ that cannot be adequately measured. In his Confessions, Book XI, Augustine explains that what is passing cannot be measured because once we start measuring it, it is already the past.

Similarly, we cannot measure the future because it does not exist yet. We cannot measure past and future time because they do not exist. What remains is

the now that comes from nothing and disappears in nothing. Augustine goes even further with his claims that the past, the present, and the future exist only in our minds as memories, sight and expectations (Augustine 2006, 246–247). In his *Being and Time*, Heidegger goes even further and calls such chronological understanding of time vulgar and inauthentic. The idea of time as a linear and infinite series of ‚now‘, based on *Aristotle’s Physics*, is an ordinary conception of time, where priority is always given to the present (Heidegger 1962, 472–473).

In opposition to the chronological understanding of temporality, which is horizontal and based on duration and continuation of ‚now‘, lies *kairos*, which is vertical, discontinuous, and cannot be measured at all since it occurs only at the moment. This one moment or all moments together cannot be measured with categories through which we measure chronological temporality. Each moment of *kairos* presents something unique and irrepeatable in the sense that we cannot create two or more identical moments of *kairos*. In ancient Greek literature, *kairos* was the time of opportunity, calling for decisive and courageous action (Kinneavy 1986, 80). In his *Rhetoric*, Aristotle uses the word *kairos* as the matter of right timing and due measure, which creates the moment when a rhetorical proof will be delivered and consequently, the audience will be prepared to accept the proposed argument. Hence, *kairos* becomes the crucial rhetorical tool or moments in political, legal, ethical discussions, especially in treating emotions and mental confusion (1994, 135–140).

The Ancient Greek understanding of *kairos* finds new dimensions in the Christian liturgical context. The liturgical celebration of the past events, such as Jesus’ death and resurrection, takes place now, i.e., in the time of celebration of the liturgy. Consequently, liturgy is not a memorial event of the past historical events; liturgy is a repetition of the past events in a unique and irrepeatable way that can take place and its actualization only in the ‚now‘, i.e., in the moment of celebration. Even more, the liturgy is at the time of celebration also a connection with a future reality, eternity, that is reaching us in the present. By celebrating Jesus’ resurrection now, we are invited to enter into eternity, an eschatological reality, which is in its fullness awaiting on us at the end of time, but we become part of it already in the present. In Kierkegaard’s words, the understanding of *kairos* reaches new dimensions in Christianity: »The pivotal concept in Christianity, that which made all things new, is the fullness of time, but the fullness of time is the moment as the eternal, and yet this eternal is also the future and the past.« (1980, 90)

Let us return now to the question about the relationship between time and hope. As already stated, hope, like music, can exist only in time. However, this time, if reduced to a chronological understanding of temporality, offers only a partial explanation of the connection between hope and time. It is true that our actualization of hope always resides in time; nonetheless, that actualization can take place only in the present moment (Pineda et al. 2020). Our hopeful and courageous action in the past as such does not exist anymore; what remains of them are more or less inspiring memories imbued in hope. These memories become crucial for the actualization of hope in the present moment as positive energy and encouragement. If one’s mind and past actions were permeated by hope, some-

thing similar would likely happen now and continue in the future. As past events can positively impact our present time, they can also become an unbearable weight conditioning our present. Past events cannot be changed; they are fixed facts conditioning our present identity, our way of thinking, feeling, and acting, following us like a shadow (Vodičar 2020, 263). What can be changed is our relationship with them. One's readiness to change the relationship towards his or her past is already an act of hope that the quality of the past events does not pre-determine the quality of one's present and future. Again, this readiness or hope can take place only in the now; there is no other time.

What seems to be easy to grasp intellectually is hard to practice and actualize in our society, overwhelmed by archaeological memories and the wish to know what happened in the past. Ongoing collections of financial, medical, and police records, transcripts, searching for new achievements in view of improving our resumes, our need for digging into our psyche with the hope of re-discovering remote reasons for present traumas are expressions of an understanding of our existence primarily in chronological dimensions (Terelak 2021). As stated previously, chronological time can be measured, observed, written down in files and recorded, and by doing so, one believes he or she is able to determine the cause for certain effects in the present.

The question is how to transcend such a way of thinking (Roszak 2017). A chronological interpretation of temporality, and within it our actualization of hope, is challenged by a series of events that as such did happen in the past, but their true meaning is revealed only if they are seen from the future. For example, if trying to understand the 'cause' of Jesus' crucifixion, it does not make much sense to look for it in the events of Jesus' life before his death on the cross. The true cause is the resurrection that follows. This resurrection cannot be seen as a result or the effect of Christ's passion; the true meaning of the resurrection is simply much more than that, something that has not come yet. »Even the historical event of our Lord's resurrection would make no sense if there was not to be a final resurrection of all human being in the end: ›if there is no resurrection of the dead, then not even Christ was risen.« (Zizioulas 1999, 7) So, the cause does not lie in the beginning but at the end, staying in the kingdom of God that is the origin of the cause. At this point, we are already in the kairological dimension, which with its verticality cannot be measured chronologically. Kairological reality is complete discontinuation, something unrepeatable and unique. Consequently, hope as such cannot find its grounding in the past events because the past events can provide only positive memories of hopeful acting. The true foundation of hope are the events coming to us from the future. In the Christian context, this is the promise of God's unchanging and unconditional bondage with us human, as this is explained in the second half of this reflection.

Within this framework of eschatology, hope with its gaze fixed on future events that are already taking place in the present, combined with patient waiting, become the transforming forces of daily life. This transformation takes place in a moment that cannot be measured chronologically because it is not bounded by

time. Hope takes place in a moment that is a glimpse of the timelessness which allows us to see the invisible. In this glimpse, hope moves us beyond the thing-themselves toward the things-to-come. There are at least two ways to describe this glimpse: Plato talks about *exaiphnes* (ἐξαίφνης), and Heidegger about *der Augenblick*. Both terms should be taken within the tradition of eschatological anticipation of the kingdom's advent and its *kairos*.

Following the interpretation of J. P. Manoussakis, Plato's *exaiphnes* is generally translated with 'suddenly', or 'the instant', or 'the moment' (Manoussakis 2007, 64). In Parmenides (156d-e), Plato himself writes that *exaiphnes* seems to signify that from which something changes to something else.² The preposition *ex* means the 'from which' or 'from out of', and the second half of the word (*a-phanes*) can be etymologically translated as 'in-visible'. Therefore, the *exaiphnes* is the occasion of 'coming out of what is in-visible'. What is in-visible in this case is what is different, unknown, unforeseen, something that will be revealed only in the future. Since it is hard to foresee it, the translation 'sudden' seems to be appropriate. This appearance of the in-visible cannot be measured chronologically, hence 'in an instant' or 'in a moment.' In any case, on the occasion of *exaiphnes*, the apparent things have to disappear in order to allow the in-visible to appear.

It is Luther who introduced the German word *Augenblick* in his translation of St. Paul's first letter to Corinthians: »We will not all die, but we will all be changed, in a moment, in the twinkling of an eye /*Augenblick*/, at the last trumpet.« (1 Cor 15:51-52) This moment cannot be described in chronological terms; it is a kairological moment indicating eschatological change that is beyond any historical measurements. Kierkegaard takes it a step further and makes an explicit connection between Plato's *exaiphnes* and *Augenblick*, when he writes: »A blink is, therefore, a designation of time, but mark well, of time in the fateful conflict when it is touched by eternity. What we call the moment [*Augenblick*] Plato calls τὸ ἐξαίφνης. /.../ whatever its etymological explanation, it is related to the category of the invisible.« (1980, 87–88)

Aware of this connection between *exaiphnes* and *Augenblick*, Heidegger in his analysis of the first and second letters to Thessalonians, uses the word *Augenblick* to translate St. Paul's comprehension of *kairos* (Heidegger 1995, 102). *Kairos* becomes the occasion when from the meeting of something temporal with something that cannot be measured chronologically, emerges the invisible at the blink of the eye. That blink of the eye designates a temporality that is beyond time, in which the invisible and the unapparent can be caught.

This short analysis of time in its chronological and kairological dimensions leads us to a deeper understanding of hope as it is presented in the Bible.

² »So, when does it change? For it does not change while it is at rest or in motion, or while it is in time?«
– »Yes, you're quite right.« – »Is there, then, this queer thing in which it might be, just when it changes?«
– »What queer thing?« – »The instant. The instant seems to signify something such that changing occurs from it to each of two states. For a thing doesn't change from rest while rest continues, or from motion while motion continues. Rather, this queer creature, the instant, lurks between motion and rest – being in no time at all – and to it and from it the moving thing changes to resting and the resting thing changes to moving.« (Plato 1997, 388)

3. »The time has come!« (Mark 1:15)

The Bible tells us that God created time for a man by creating the world (Gen 1:14-19). Time, therefore, has a start and is linear (Luke 3:23-28; 21:7-28; Matt 28:18-20; Acts 1:1-11) and will cease when its purpose is fulfilled at the end of time (Gen 8:22; Rev 21:1-6a).³

The Greek word *chronos* used by Septuagint and New Testament means linear or chronological time. This is the quantitative time measured by successive objects, events, or moments (Zodhiates 1992, 1487). However, when God enters time, or when eternity coincides with time, this time becomes *kairos*, which means the time of fulfilment (Luke 21:24; 1 Thess 5:1-2). It is a qualitative time. The most prominent example of *kairos* is the incarnation of the Son of God, of which the apostle Paul speaks in Gal 4:4. In the Old Testament, however, we can see several examples of this time; Abraham's covenants with God (Gen 15:17); the three visitors (18); the sacrifice of Isaac (22:1-18); Jacob fights with God (32:24-32); Moses talks to God in the burning bush (Exod 3:1-4:16); Job's conversations with God (Job 38:1-42:9), etc. In the New Testament, *kairos* can be found in Jesus' baptism (Matt 3:13-17), transfiguration (17:1-13), crucifixion (27:32-56), resurrection (28:1-10), ascension (Mark 16:19-20) and in the future – the Lord's Day (Rev 22). In all these and many other cases, we can see how *chronos* and *kairos* coexist.

In the Old Testament as well as in the New Testament (e.g. Gen 15:17; Mark 1:15), we can see that the true foundation of hope is in God's promise. There is, of course, a progression from the promise towards its fulfilment that does not mean an end, but it makes sense of the whole journey (Globokar 2019, 612-614). In such a view of time, every moment is important. So, time becomes a 'space' where the hope given by God's promise is fulfilled. Time becomes a 'space' of progression towards the novelty that God gives through his Son, in whom God also shows and reveals God-self.

The highest goal of the spiritual life is not the abundance of knowledge, information or the experience of space or things, but the encounter with sacred moments, i.e., *kairos*. The spiritual experience is not about things that are given to man but about the Presence experienced by man (Roszak and Huzarek 2019). The moment of insight, the touch of the eternal in time, happens within the man and not in the place or space where this event took place (Heschel 2013, 17-21; Avsenik Nabergoj 2020, 522-534).

In Mark's gospel, Jesus' first words are: »The time has come! God's kingdom will soon be here. Turn back to God and believe the good news!« (Mark 1:15) These words make it clear that he ended the time of expectation. Now, this moment has been set by God to save mankind. No longer will the law of repetition apply, the law under which man perceives time as circling, as the rhythm of the seasons, as birth to death. Such an understanding of time poisons the entirety of

³ According to the Hebrew conception of time, the history of mankind is like a tree: it has its beginning, its growth and development. This history is goal-oriented, fruit-oriented. It is a progressive, growing and evolving reality (Skralovnik 2021, 130-131).

a man's life and kills him because it takes away his hope. »This natural conception of time stifles hope and history: »it cuts the wings of every possibility of a path that would lead to something different and positive.« (Fausti 2007, 32)

Jesus first draws attention to the value of the present. Everything is decided in it. A favourable time, *kairos*, comes when a man understands that the moment of choice for God, his kingdom, is now. »The decisive moment«, as Fausti (33) highlights, »is the decision itself. The present is, therefore, the point in which it is flowing, what it was, and from which it comes what it will be, and both are united in a decision that makes sense of the past and the meaning of the future.«

In such an understanding of time, Jesus is faithful to Judaism, which, as Rabbi Heschel (2013, 20) points out, is 'the religion of time': »Unlike a man who is oriented to a space for which time is monotonous, repetitive, immutable and for which all hours are equal, without peculiarities, empty shells, the Bible perceives the varied character of time. Not even two hours are the same. Every hour is unique and the only one which is given to us at that moment, is the first-class and infinitely precious.«

With Jesus came a decisive moment in the history of mankind (Celarc 2019) because with him came the kingdom of God, which makes visible and unites all the expectations of the people of the Old Testament. When we listen to Jesus' teachings and look at his life, we see this kingdom. Fausti (2007, 34) points out that this kingdom is Jesus himself, »God for man and man for God, who fully realizes God's love for man and man's love for God. No one is far from it or excluded from it; everyone enters into it when he turns to him, loves him and follows him on his path by 'following him' and sharing his destiny of cross and glory, struggle and victory (Mark 8:34-38).«

Of course, it is always necessary to have the awareness that when we listen and watch Jesus Christ, we see the Father and his kingdom. Therefore, Jesus focuses all of his proclamation on the coming of the Kingdom of God (Mark 1:14.15.38; 2:10; 9:45-47; 10:25.26). This is good news, a gospel, an announcement of hope – the kingdom of God is for all (for sinners, the poor, the oppressed, the suffering) (Mark 2:9-11; Matt 9:1-8; 11:2-6; 12:18-21). This hope is given to a Christian by invitation to the Kingdom of God. He renews this hope whenever he prays: »Thy kingdom come.« (Sorč 2003, 399–401) The kingdom of God is a free gift of God, but entry is left to man's freedom. Conversion, to which Jesus encourages us, means turning to him and following him on the path he has shown and shows through his Spirit (Prijetelj 2018, 445; Petkovšek 2019).

Christian hope is the entire life of Jesus Christ (Rom 8:1-16; 2 Cor 8:9; Phil 2:6-11), which, due to his resurrection, carries within it the dimension of the end – the eschaton (Rom 6:9.10) (Benedict XVI 2007, no. 6.26-28). This hope comes from the eschatological gift of the Resurrected – the gift of the Holy Spirit (Rom 15:13; 8:2-3; Gal 5:5). The Spirit is the one that awakens in the heart of the faithful son's trust in the Father (Rom 8:1-16; Gal 4:5-7). Through the Spirit, believers are given hope, which does not embarrass, because after him God's love is poured out into their hearts (Rom 5:5) (Sorč 1995, 123–125; Benedict XVI 2007, no. 4–8.50; Doud 2019, 92–96).

The Judeo-Christian faith is not opium, allowing a man to forget the present evil or dream of a good future. It calls every man to live the present moment in its fullness (Godawa 2018, 829–832). We can say that every passage of the gospel contains the promise of God on which hope is based, which does not deceive (Rom 5; Heb 6). For the one who reads it, it becomes 'reality' when he realizes that 'the time has been fulfilled' in which God, through his Son, wishes to do for him in the power of the Holy Spirit what the narrative speaks of if he is willing to ask and accept his free gift with trusting faith.

In a special way, Christians renew and live this hope in the celebration of the Eucharistic sacrifice of thanksgiving on Sunday, which is »a day of blessed hope and a day of hope for ultimate bliss« (Krajnc 2009, 27). The Eucharist makes it possible to taste in advance the taste of Christ's promises of full joy (John 15:11).

It expresses a trusting expectation of fulfilling the promise of the final arrival of Jesus Christ in glory, explicitly summed up by the mass prayer/embolism of the Our Father: »when we are full of hope we await the arrival of our Saviour Jesus Christ.« (Rimski missal [Roman Missal] 2010) When the Church brings before God everything humanity carries in itself, »joy and hope, sadness and anxiety,« (GS, no. 1), it receives through Christ the indestructible and firm hope (2 Thess 2:13–17) (John Paul II 1998, 42–43).

Sunday is a weekly Easter for Christians when they celebrate the memory of the resurrection of Jesus Christ, the victory over death, evil and sin, and the beginning of the 'new creation' (2 Cor 5:7) (John Paul II 1998, 13). This is the day of remembrance of baptism when every Christian rises to a new life and hope in Christ (Col 2:12; Rom 6:4–6). Through the celebration of Sunday Eucharist, Christians collectively »testify to God's holiness and their hope of salvation. They strengthen one another under the guidance of the Holy Spirit.« (Catechism of the Catholic Church 1993, no. 2182)

This day is a living memory and thanksgiving for the creation of the world and for God's blessing of the Sabbath (Gen 1:1–2; 3), and also for the 'last day' when Christ will come to eternal glory (Acts 1:11) and will renovate all creation (John Paul II 1998, 13). This day is a never-ending prediction of the last day, an immortal life (32). Within it, *chronos* becomes the 'time of grace', *kairos* (Krajnc 2009, 17). This is a day for joy when Christians thank God for their rebirth through the resurrection of his Son that gave them hope that never dies. (John Paul II 1998, 17)

This is a festive day that allows a man to become a man of hope. Without festive days, as Krajnc (2018, 800) points out, »hope has no space to exist«. Celebrating Sunday deters Christians from the danger that everyday times could shut them down. With the eucharistic celebration and festive rest, he can direct his view of Christ and his second coming, and so opening the *chronos* to the *kairos* that Christ brought and brings him again and again, especially on this day. When the whole Christian community cries out together, »Maránatha, come, Lord Jesus!« (Rev 22:20), full of hope and expectation of the last day, it revives its hopes and supports the hope of all people (Paul VI 1975, 78).

4. Conclusion

Either in the philosophical reflection or the biblical texts, hope is primarily an invitation to transcend the factual reality measured in terms of horizontal *chronos*, which is also an invitation to find the meaning of life. »Anyone /.../, who seeks to understand temporality without restriction as the necessary mark of human existence will find hidden from him not only the 'life beyond' time, but also the very meaning of life in *time*.« (Pieper 1986, 16–17) Humans reach their deepest expectations, desires, wishes and longing only if rooted in a spaceless *kairos*, which is vertical, discontinuous, and beyond measurement. *Kairos*, as a look into the future, takes place only in the present 'now', which is as such the foundation of hope. While in the philosophical context *kairos* and hope become an encounter with the invisible that is beyond time, the same encounter in the Biblical context presents the fulfilment of God's promise.

Abbreviation

GS – Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes* 1965.

References

- Augustine.** 2006. *Confessions*. Translated by F. J. Sheed. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2020. Izvori in strukture biblične pridige [Origins and Structures of Biblical Sermon]. *Bogoslovni vestnik* 80, no. 3:519–536.
- Benedict XVI.** 2007. Encyclical Letter *Spe Salvi*. Vatican, 30. 11. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html (accessed on 18. 6. 2021).
- Bible: Contemporary English Version.** 1999. Biblija.net. <https://www.biblija.net/biblija.cgi?Bible=Bible&m=&id32=1&pos=0&set=3&l=en> (accessed on 3. 5. 2021).
- Catechism of the Catholic Church.** 1993. Vatican. https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM (accessed on 18. 5. 2021).
- Celarc, Matjaž.** 2019. Christ as the Goal of the Law (Rom 10,4): Christ as the Converging Point in the History of Salvation. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 2:441–456.
- Doud, Robert E.** 2019. Hope and the Courage to Become and Overcome. *The Way* 58, no. 3:87–96.
- Fausti, Silvano.** 2007. *Zapomni si in pripoveduj evangelij: Markova pripovedna kateheza* [Remember and Narrate the Gospel: Mark's Narrative Catechesis]. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Globokar, Roman.** 2019. Normativnost človeške narave v času biotehnološkega izpopolnjevanja človeka [Normativity of Human Nature in the Age of Biotechnological Human Enhancement]. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 3:611–628.
- Godawa, Marcin.** 2018. Spiritual Depth and Dynamic of Patience according to Christian Teaching and Experience. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 3:825–832.
- Heidegger, Martin.** 1962. *Being and Time*. Translated by J. Macquarrie and E. Robinson. New York: Harper & Row Publishers.
- . 1995. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt: Klostermann.
- Heschel, Abraham Joshua.** 2015. *Sobota, Gospodov dan: njen pomen za sodobnega človeka* [The Sabbath: Its Meaning for the Modern Man]. Ljubljana: Družina.
- John Paul II.** 1998. Apostolic Letter *Dies Domini*. Vatican, 31. 5. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_letters/1998/documents/hf_jp-ii_apl_05071998_dies-domini.html (accessed on 7. 5. 2021).
- Kierkegaard, Søren.** 1980. *The Concept of Anxiety*. Translated by Reidar Thomte. New Jersey: Princeton University Press.

- —. 1987. *Either/Or*. Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton, NY: Princeton University Press.
- Kinneavy, James L.** 1986. Kairos: A neglected concept in classical rhetoric. In: J.D. Moss, ed. *Rhetoric and praxis: The contribution of classical rhetoric to practical reasoning*, 79–106. Washington DC: The Catholic University of America Press.
- —. 1994. Kairos in Aristotle's Rhetoric. *Written communication* 11, no. 1:131–142.
- Krajnc, Slavko.** 2009. Pastoralno-teološka utemeljitev obhajanja nedelje in nedeljske maše [Pastoral-theological Justification for the Celebration of Sunday and Sunday Mass]. In: Slavko Krajnc, Julka Nežič, Danijel Lasbaher, Brigita Zelič, Jožica Ličen, Matjaž Kramberger and Fanika Krajnc-Vrečko, eds. *Nedelja – čas setve in žetve za nebesa: Zbornik 43. pastoralnega tečaja [Sunday – Time of Sowing and Harvesting for Heaven: Collection of scientific papers of the 43-rd Pastoral Course]*, 15–29. Maribor: Slomškova založba.
- —. 2018. Duhovnost, ki temelji na liturgiji in na 'liturgiji' po liturgiji [Spirituality Based on the Liturgy and on the 'Liturgy' through Liturgy]. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 3:797–811.
- Manoussakis, John P.** 2007. *God after Metaphysics: A Theological Aesthetic*. Bloomington: Indiana University Press.
- Pastoral Constitution on the Church in the Modern World Gaudium et Spes.** 1965. Vatican, 17. 12. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html (accessed on 8. 5. 2021).
- Paul VI.** 1975. Apostolic Exhortation on the Christian Joy Gaudete in Domino. Vatican, 9. 5. https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19750509_gaudete-in-domino.html (accessed on 12. 5. 2021).
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis gaudium [Theology Facing the Challenges of the Modern Anthropological Crisis: Preamble of the Apostolic Constitution Veritatis Gaudium]. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 1:17–31.
- Pieper, Josef.** 1986. *On Hope*. San Francisco: Ignatius Press.
- Pineda-Albaladejo, Juan Manuel, Jorge Lopez Puga and Francisco José Moya-Faz.** 2020. The spirituality of integral training as a bioethical and sustainable welfare factor. *Scientia et Fides* 1:205–219.
- Plato.** 1997. Parmenides. In: John M. Cooper, ed. *Plato: Complete Works*, 359–397. Translated by M. L. Gill and P. Ryan. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Prijatelj, Erika.** 2018. En Bog, Sveta Trojica in etična praksa [One God, Holy Trinity and Ethical Praxis]. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 2:443–450.
- Rimski misal [Roman Missal].** 2010. Ljubljana: Družina.
- Rozsak, Piotr.** 2017. Analogical Understanding of Divine Causality in Thomas Aquinas. *European Journal for Philosophy of Religion* 9:133–153.
- Rozsak, Piotr, and Tomasz Huzarek.** 2019. Seeing God: Thomas Aquinas on Divine Presence in the World. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 3:739–749.
- Rozsak, Piotr, and Berenika Serczyńska.** 2020. A Pilgrim Blessing – an Alluring Folklore Expression of Piety? Theological Insights from the Camino de Santiago. *Bogoslovni vestnik* 80, no. 3:685–696.
- Skralovnik, Samo.** 2021. Jakob Aleksič: Poklicanost človeka k dialogu [Jakob Aleksič: Man's Calling to Dialogue]. *Edinost in dialog* 76, no. 1:119–140.
- Skralovnik, Samo, in Maksimilijan Matjaž.** 2020. The Old Testament Background of 'Desire' in 1 Cor 10:6. *Bogoslovni vestnik* 80, no. 3:505–518.
- Sorč, Ciril.** 1995. Krščansko bivanje v veri, upanju in ljubezni [Christian Stay in Faith, Hope and Love]. Skripta Teološke fakultete, Univerza v Ljubljani [Script of the Faculty of Theology, University of Ljubljana].
- —. 2003. Božje kreposti [God's Virtues]. In: Ciril Sorč, Avguštin Lah, Bogdan Dolenc, Anton Štrukelj and Marjan Turnšek, eds. *Priročnik dogmatične teologije [Handbook of Dogmatic Theology]*. Vol. 2, 343–447. Ljubljana: Družina.
- Terelak, Jan Felicjan.** 2021. Psychology and Religion: Remarks from a Methodological Perspective. *Scientia et Fides* 1:357–382.
- Vodičar, Janez.** 2020. Kritika sekularizacije: tradicija kot pot do trdožive prihodnosti [Critique of Secularization: Tradition as a Way to a Resilient Future]. *Bogoslovni vestnik* 80, no. 2:253–266.
- Zizioulas, John D.** 1999. Towards an Eschatological Ontology. Unpublished paper delivered at King's College. Scribd. <https://www.scribd.com/document/250093758/Towards-an-Eschatological-Ontology> (accessed on 30. 5. 2021).
- Zodhiates, Spiros, ed.** 1992. *The Complete Word Study Dictionary: New Testament*. Chattanooga, TN: AMG Publishers.
- Žalec, Bojan.** 2020. Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev [Resilience, Theological Virtues, and a Responsive Church]. *Bogoslovni vestnik* 80, no. 2:267–279.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 4, 807—824

Besedilo prejeto/Received:08/2021; sprejeto/Accepted:09/2021

UDK/UDC: 141.7:299.5

DOI: 10.34291/BV2021/04/Jamnik

© 2021 Jamnik, CC BY 4.0

Anton Jamnik

Med upanjem kot darom in iluzijami samozadostnega subjekta

Between Hope as a Gift And Illusions of a Self-sufficient Subject

Povzetek: Po opisu utvare neskončnega napredka v zgodovini, ki temelji na zavračanju eshatološkega krščanskega upanja, predstavljamo dva sodobna predloga oz. iluziji, kako se izogniti popolnemu brezupu. Prvi ohranja upanje v stvarjenje novega človeka s pomočjo znanosti in tehnologije – razumska korupcija krščanske eshatologije; drugi predlaga, da se v celoti osredinimo na sedanost in opustimo vse upanje – filozofija obupa, ki se prepušča absurdu in nihilizmu. Obe utvari temeljita na antropologiji dejavnega subjekta, ki ima stvari pod nadzorom – kar v sodobni razpravi o definiciji osebe in njenih bioetičnih implikacijah bolj ali manj prevladuje – in zavrača antropologijo dovzetnosti, ranljivosti in odvisnosti. Z roko v roki hodita tudi z antropološkim premikom od primata razuma k primatu svobode, razumljene v subjektivnem smislu. Paradoksalno je, da izkušnja brezizhodnih okoliščin (okoliščin, v katerih je človek upravičeno v skušnjavi, da upanje izgubi) omogoča do upanja privilegiran dostop. Takšne so recimo okoliščine postmoderne subjekta, ujetega v svoj „mehurček“ nadzora nad sedanostjo in nad samim seboj, ki primat pripisuje svobodi, omejeni z ničemer drugim kot z njegovo lastno izbiro. Izkušnja soočanja z brezizhodnimi okoliščinami, ki sprožajo obup, je ironično tudi izkušnja, ki človeku dopušča, da ta „mehurček“ predre in se tako odpre za skrajno drugačnost in upanje. Takšno upanje ni upanje, ki ga subjekt doseže z lastnimi močmi, temveč tip upanja, ki je kakor dar – njegov arhetip je eshatološko krščansko upanje. Upanje je krepost, je moč, je junaška odločnost duše. Najvišja oblika upanja pa je premagan obup. V zaključku poudarjamo, da je upanje konkretizacija pristnega človeškega življenja, ki ga določata tako avtonomija kot skrajna dovzetnost oz. sprejemanje daru.

Ključne besede: upanje, obup, krščanstvo, znanost, tehnologija, nihilizem, absurd, sekularizacija, postmoderna

Abstract: After describing the illusion of indefinite progress in history, based on the rejection of eschatological Christian hope, the author presents two con-

temporary propositions or rather illusions on how to avoid total despair. The first one preserves hope into creating a new man with the help of science and technology – Christian eschatology corrupted by reason; the second one suggests that we should entirely focus on the present and abandon all hope – the philosophy of hope which surrenders itself to absurd and nihilism. These two illusions are based on the anthropology of an active subject who has everything under control – which more or less dominates the contemporary discussion on the definition of a person and their bioethical implications – and rejects the anthropology of susceptibility, vulnerability and dependence. They walk hand in hand with the anthropological shift from the primate of reason to the primate of liberty, understood subjectively. Paradoxically, the privileged access to hope is an experience of hopeless circumstances: circumstances in which man is rightly tempted to lose hope. Such are, for instance, the circumstances of the post-modern subject, caught in his own little ‚bubble‘ of control over the present and over himself, who attributes the primate to liberty, limited by nothing else but his own choice. The experience of facing hopeless circumstances which incite despair is ironically also an experience that allows man to burst this ‚bubble‘ and thus open himself to extreme difference and hope. Such hope is not to hope which the subject could acquire with his own strength; it is the sort of hope which is a gift, and its archetype is the eschatological Christian hope. Hope is a virtue; hope is strength; hope is the heroic determination of a soul. The highest form of hope is to overcome despair. The author concludes that hope is the realisation of the authentic human life determined by autonomy and extreme susceptibility or the gift's acceptance.

Keywords: hope, despair, Christianity, science, technology, nihilism, absurd, secularization, postmodern

1. Uvod

Čas, v katerem živimo, nas zaradi naraščajočega občutka nesmisla življenja in obupovanja vse vabi in sili, da vso širino in vrednost upanja znova odkrijemo in iz njega globlje zaživimo. Upanje kot krščanska krepost se namreč bistveno razlikuje od nekakšnega samoniklega in nerazumnega optimizma, ki se izraža v besedah »bo že kako šlo, saj je še vedno tako bilo.« Upanje je krepost, je moč, je junaška odločnost duše. Najvišja oblika upanja je premagan obup. Navadno mislimo, da je upati lahko. Vendar upajo samo tisti, ki so imeli pogum obupati nad slepili in lažmi, za katerimi so se čutili zavarovane – in so to zmotno imeli za upanje. Če hočemo priti do upanja, moramo iti do konca obupa. Samo kadar prideš do konca noči, srečaš novo zarjo. Pa je za upanje v sodobni in postmoderni filozofiji ter širši kulturi še kaj prostora? Zdi se, kot da se sodobni človek želi upanju povsem odpovedati – ali pa išče različne nadomestke in utvare in se prepušča zablodam obupa in nesmisla bivanja (Jamnik 2018, 154–159).

Ko si človek razmišljanja, kaj ga lahko doleti v posmrtnem življenju, enkrat ne dovoli več, hitro zdrsne v popolno in brutalno brezbriznost do prihodnosti, ki se vse preveč prilagaja človeškemu nagnjenjem. Takoj ko izgubi navado, da svoje največje upe polaga v oddaljene dogodke, brez odlašanja začne zadovoljevati tudi najmanjše želje; in takoj ko izgubi upanje, da bo živel večno, običajno začne ravnati, kot da bo obstajal le še en dan (Tocqueville 1994, 149–150). Tako je Alexis de Tocqueville leta 1840 opisal življenjski slog Američanov, ko je zamrlo eshatološko krščansko upanje.

Kategorija upanja, ki je tako prevladovala v 19. in delu 20. stoletja, se je izkazala zgolj za utvaro postmodernističnega subjekta, značilno razočaranega nad razumom razsvetljenstva – ker je ta obljubljal neskončno teženje k popolnosti človeškega bitja na družbeni, razumski in moralni ravni s pomočjo izobrazbe in znanosti. Z drugimi besedami: temeljni »problem sodobnega sveta in našega obdobja je predvsem v tem, da loči samega sebe od tega primarnega, od Bitja samega kot osnove moralnega delovanja« (Jamnik 2017, 280). Upanje sodobne dobe – kar francoski filozof Paul Ricoeur upravičeno opisuje kot »sekularizacija in /.../ razumska korupcija krščanske eshatologije« (Ricoeur 1965, 81) – je temeljilo na zmožnosti razuma, da z lastnimi močmi uspe doseči blaginjo za vse človeštvo znotraj časovnega, vodoravnega okvirja (Žalec 2019, 412–413).

Izkušnja dveh svetovnih vojn in različne krutosti pa so človeštvo vendarle privedle do obupa nad univerzalnim razumom in ,religijo' napredka, jima vzele veljavo in ju označile kot ,presežno' prevaro, goljufijo (Lear 2006, 1–55). Tu bi lahko za nemškim filozofom Ernstom Blochom ponovili kritiko krščanskega upanja, ki jo je oblikoval pred pol stoletja: soočamo se s »konstruktom /.../ svetohlinskih duhovnikov« (1986, 1198), versko domišljijo in »praznimi obljubami onstranskega sveta« (592). Ali se razočaranje nad zgodovinskim, družbenim in moralnim upanjem – katerega cilj je bil nadomestiti krščansko upanje in govore o eshatologiji – zdaj umika obupu, kot so ga napovedovali filozofi absurda in nihilisti preteklega stoletja? Ali se ne bi raje odpovedali kar vsemu upanju, tako posvetnemu kot krščanskemu, enkrat za vselej, ker je upanje v resnici zastrupljen dar? Da bi dosegli popolno srečo, blaginjo ali ,zveličanje', k čemur je človek vedno stremel – ali ne bi preprosto opustili dolgoročnosti in večnosti ter se osredinili na kratkoročnost, na ta edinstven sedanjí trenutek, ki ga mimogrede lahko tudi nadziramo, in se osvobodili vseh želja, predvsem želje po prihodnosti? Kot je že leta 1795 predlagal francoski moralist Nicolas Sebastien-Roch – ali bi morda morali v resnici spremeniti napis nad vhodom v pekel, ki ga v *Božanski komediji* navaja Dante (Pekel, Tretji spev, 9) »Opustite vsakršno upanje, vi, ki vstopate [Pekel]« (Alighieri 2005, 22), in zapisati: »Vi, ki vstopate [v Raj], opustite vse upanje« (Sebastien-Roch 1982, 93). Če želite biti srečni, nehaite upati – in to vključuje krščansko upanje. Vsi pogovori o eshatologiji, tako posvetni kot tudi presežni, bi torej pomenili zgolj utvaro in popolno razčlovečenje. V končni razčlembi bi bili s človekovim dostojanstvom v popolnem nasprotju.

Po opisu utvare neskončnega napredka v zgodovini, ki temelji na zavračanju eshatološkega krščanskega upanja, predstavljam dva sodobna predloga, kako se

popolnemu brezupu izogniti. Prvi ohranja upanje v stvarjenje novega človeka s pomočjo znanosti in tehnologije; drugi predlaga, da se v celoti osredinimo na sedanjost in opustimo vse upanje. Pisal bom še o tem, da je privilegiran dostop do upanja izkušnja brezizhodnih okoliščin: okoliščin, v katerih je človek upravičeno v skušnjavi, da upanje izgubi. Odpira se nova vizija upanja, ki ga subjekt ne doseže z lastnimi močmi – upanja, ki je kakor dar, njegov arhetip pa je eshatološko krščansko upanje (Miyazaki 2015, 214–218). Ta vizija odpira pot »bratskemu humanizmu, ki temelji na dialogu, prinaša upanje in vključenost, njegov cilj je upanje za vse, obljuba torej, da ne bo nihče ostal izključen iz človeške družine« (Petkovšek, 2019, 249).

2. Zgodovina utvare in nadomestkov ter zavračanja načela upanja

Sodobni subjekt je zaznamovan z aplikacijo razumske kartezijanske metode in programske vizije Francisca Bacona z namenom ukrotiti tako zgodovino narave kot človeka (Lear 2006, 105–108). Ker s tem zavrača možnost, da bi bil subjekt usode ali previdnosti, še manj pa zunanjih moralnih zakonov, ga zaznamuje nadzor nad lastno osebno in zgodovinsko usodo. Popolna izpolnitev človeškega bitja na ravni človeštva bo udejanjena s kombinacijo znanosti in tehnologije, preobrazbo družbenih struktur ter tudi izobraževanjem za kritično razmišljanje in moralnost. Z zanašanjem na lastne moči bo človek prispel – to je cilj upanja – do boljšega sveta znotraj zgodovinskega okvira: v svet, kjer bo popolnoma svoboden in kjer bo vse zlo, ki je ušlo iz Pandorine skrinjice, uničeno. Pri tem zlu moramo omeniti veliko ‚odsotnico‘ sodobnega zahodnega sveta, zakulisni lik, ki ga poskušamo zanikati ali nadzirati na vse mogoče načine: smrt, vrhunsko antiutopijo (Lear 2006, 103–115; Holtzen 2019, 162–191).

Liberalistični mislec, ki meni, da človek lahko ustvari ‚raj na zemlji‘, John Stuart Mills trdi: »In vendar nihče, čigar mnenje si zasluži trenutek premisleka, ne more dvomiti, da je večino velikega pozitivnega zla na svetu samega po sebi odpravljivega, in bo, če se bo človekovo ravnanje v prihodnosti izboljševalo, na koncu uje-to v zelo ozke okvirje.« (1978, 452) Malce naprej piše, da so »na kratko vsi veliki viri človekovega trpljenja v veliki meri, mnogi pa v celoti, obvladljivi s človekovo skrbjo in prizadevanji« (452) – zahvaljujoč izobrazbi, znanosti in človeški pobudi (Jamnik 2018, 97–113).

Tako upanje sodobnega subjekta se je po izkušnji surovosti totalitarnih sistemov preteklega stoletja, demistifikaciji znanosti pod pokroviteljstvom kritične, relativistične epistemologije, in pa v povezavi z nezaupanjem in naraščajočim strahom pred določenim (tehničnim) napredkom po vrsti tehnoloških in podnebnih katastrof izkazalo za povsem neutemeljeno. Postmoderni človek zavrača možnost teoretičnega in praktičnega razuma, da bi se povzpел nad kulturno in zgodovinsko izkušnjo oz. zavest. Obenem pa razum vse bolj krči na raven tehnike, uporabne, preračunljive misli – in to celo v kontekstu izobraževanja, kot je prodorno izposta-

vila Martha Nussbaum (2010, 1–44). Soočamo se z resnično krizo razumnosti, in ta vodi v krizo absolutnih, izvirnih temeljev, ki jih ni mogoče več odkriti, pa tudi v epistemološki in aksiološki relativizem – v položaj, ko sta pojma resnice in objektivnosti utvara podobno kot koncept absolutnih norm, dobrote in lepote. Presežnosti starega sveta zdaj niso več nič drugega kot izrazi subjektivnosti ali kvečjemu intersubjektivnosti. Postmoderni subjekt zaznamujeta, kot opisuje Jean-Francois Lyotard, »propad univerzalnih razprav« (1988, 11) in »nejevernost do nadzgodb« (1984, 7), ki človekov obstoj ne le osmišljajo, temveč tudi (in še posebej) ponujajo vizijo prihodnjega, objekt upanja – podobno kot so ,sekularizirane religije‘ obljubljale umestitev ,Božjega kraljestva‘ na zemlji zgolj s pomočjo vsemogočnega človeškega razuma (Taylor 2004, 3–22; Jamnik 2018, 220–250).

Postmoderni subjekt upravičeno zavrača razumsko razumevanje kot absolutistično in gotovo iz ospredja umika ,psevdobožanski‘ razum sodobnega subjekta, medtem ko se vendarle osredinja na voljo, tj. na avtonomijo, ki je razumljena kot popolna neodvisnost. Takšno novo središčenje subjekta samo po sebi predvideva antropološki obrat, ki osrednje mesto prepušča volji – vendar te ne vodi več razum, spodbujen s poznavanjem resnice. Postmodernega subjekta ne obvezuje nič več drugega kot le tisto, kar si izbere sam. Pri svoji izbiri pa *a priori* ni omejen z ničimer – vse je mogoče, kot je nekoč zapisal francoski filozof Michel Onfray: »Nič ni obvezno in vse je poljubno.« (2003, 82) Še drugače: ni objektivnih meril, s katerimi bi opredelili hierarhijo izbir. Takšna svoboda se sama loči od obzorij smisla, tako da se v končni analizi predstavlja kot izvir smisla. Ker je lahko osmišljena le sama po sebi, si ne more predstavljati obstoja kakršnega koli resničnega smisla, ki bi izviral od kjer koli drugod.

Ta prvobitni kraj svobode zaznamuje dejstvo, da postmoderni subjekt svojo istovetnost oblikuje sam brez sklicevanja na kakršno koli vrsto človeške narave – kar bi mu svobodo onemogočalo. Tako svojo istovetnost lahko kadar koli spreminja – brez sklicevanja na kakršen koli univerzalni simbolni red, ki bi že obstajal, ali kakršno koli izročilo ali dediščino (Arendt 1977, 173–196). To kulturo brez korenin najbolj zaznamuje osredinjenost na sedanji trenutek, v katerem je bila, kot pravi George Orwell, preteklost mrtva, prihodnosti pa si ni bilo mogoče predstavljati (2017, 27–32). Odrezan od preteklosti in potemtakem od svoje dediščine ter prikrajšan za prihodnost človek živi v sedanjosti, živi za ta trenutek, njegova svoboda pa se v neodgovornosti spreminja v samovoljo in lahkotnost bivanja – v lagodje in udobje ter etični relativizem, kar so temeljni postulati liberalizma (Jamnik 2018, 61–77). Edina ,resnica‘, ki za subjekt lahko obstaja, je tista, ki jo izbere sam v avtarkični sedanjosti: brez vsake navezanosti bodisi na preteklost bodisi na prihodnost, ki še prihaja. Ta ,resnica‘ pa se lahko v naslednjem trenutku obrne v nasprotno resnico, če bi si subjekt tako zaželel. Po propadu gotovosti je postmoderni subjekt zadovoljen z zanašanjem nase in z neodvisnostjo, saj je postal edini, ki lahko zagotavlja smisel. Razprava o preobrazbi sveta s tem izgubi vse temelje. Zavedamo se namreč svoje nezmožnosti, da bi na družbeni, kulturni in moralni ravni dosegli človeško srečo z lastnimi močmi, izkušamo trpljenje in smrtnost ter globoko ranljivost v kontekstu zmogljivosti in učinkovitosti za vsako ceno, ob tem

izkušamo nasilje in krize (kar nekateri vidijo celo kot krutost), zato se morda sprašujemo, kje lahko za upanje sploh še najdemo kakršno koli izhodišče. Zdi se, da nad družbo – nad visoko zmogljivostno družbo – visi elegično razpoloženje, pa občutek nesmiselnosti in pomanjkanja izpolnitve v skupnem pehanju za najboljšimi položaji.

Ameriški filozof Cornel West ta položaj dobro povzema takole:

»Grozi nam morebiten jedrski holokavst. Nebrzdan rasizem, vztrajen patriarhat, obsežne razredne neenakosti, kruta zatiranja s strani držav, prefinjen birokratski nadzor in tehnološke zlorabe narave prevevajo kapitalistične, komunistične in neokolonialne države. Nekoč živahno izročilo meščanskega humanizma je postalo puhlo in sterilno. Emancipacijski namen revolucionarnega marksizma je bil ustavljen in ovržen. Osupljivi učinek katastrofičnega nihilizma je zdaj dolgočasen in nezanimiv. Ko se približujemo koncu dvajsetega stoletja, so bogati intelektualni viri Zahoda v veliki zmešnjavi in pred nami je strašljiva prihodnost.« (1985, 259)

Če prihodnost vzbuja strah, če smo ,odrezani od upanja', ki nam ga obljubljaajo prometejske religije napredka in krščanski eshatološki diskurz, če, kot je Eugene Ionesco trdil leta 1972, nam je »zgodovina postregla z lažjo in nas prevarala v upanju« (1979, 64) – kako lahko potem znotraj kulture brez temeljev, oznanjajoče subjekt, ki ne priznava drugega gospodarja kot zgolj sebe, in v okoliščinah, ki se na prvi pogled zdijo kot dokončno brezizhodne (kot nekdo, ki je obsojen na smrt ali neozdravljivo bolan; na kratko: v okoliščinah, ki človeka ženejo v obup ali ga ,hranijo z obupom' (Cottier 1970, 37)), še gojimo upanje?

3. Dva nadomestka in utvari za upanje: vsemogočnost tehnologije in osredotočenje na sedanost brez upanja

Zavedajoč se zgodovinske utvare in usmerjen vase je človek nagnjen k obupu. Sodobna družba predlaga več načinov, kako se izogniti brodolomu, do kakršnega lahko tak odnos privede. Tu ne bomo razpravljali o zelo razširjeni praksi pobega v zabavo, da človek ne bi razmišljal o smrti, ki ga čaka, tudi ne o pobegu v nenehne spremembe, da bi se osvobodil vseh skrbi in kakršnega koli pristnega zanimanja. Večno aktualne pa so besede Blaisea Pascala iz leta 1669, št. 171: »Edina stvar, ki nas tolaži v naši bedi, je razvedrilo, in vendar je to naša največja beda. Kajti prav to nas ovira, da bi razmišljali o sebi in nas spodbuja, da se brezčutno uničujemo. Brez tega bi bili v stanju dolgočasje in to dogločasje bi nas spodbudilo, da bi iskali trdnjše poti za izhod iz njega. Toda razvedrilo nas zabava in nas nezavedno vodi v smrt.« (1986, 88)

Spregovoril bom o dveh predlogih (nadomestkih in utvarah), kako ne zapasti v obup: prvi svoje upanje utemeljuje na vsemogočnosti tehnologije in znanosti ter *a priori* domnevi, da je vse mogoče; drugi trdi, da je ločen od slehernega upanja,

ker se želi osrediniti na edinstven sedanji trenutek. Oba predloga predpostavljata določeno antropologijo, ki jo zaznamujejo tri vrste dualizma: (1) med človeškim telesom in njegovimi strastmi na eni strani in razumom, omejenim na njegove tehnične, preračunljive razsežnosti, na drugi; (2) med tem razumom in voljo, ki jo razumemo kot povsem svobodno – z drugimi besedami, da sami odločamo, kaj je ,resnično' in ,dobro'; (3) med zahtevo po nadzoru in udejanjanju t. i. osebnih sposobnosti na eni strani ter dojemljivostjo in dajanjem kot temeljnima razsežnostima človeške osebe na drugi.

3.1 Tehnologija in znanost kot ,novo stvarjenje' za avtonomni pragmatični razum

Prvi predlog predpostavlja, da je prizadevanje dojeti bistveno naravo stvari, ki se skriva za določenimi pojavi, povsem brezupno: ne zato, ker razum do tega sploh ne bi imel dostopa, kot trdi Immanuel Kant, temveč zato, ker narava stvari preprosto ne obstaja – in sem spada tudi in predvsem človeška narava. Pravzaprav ji ni priznana nikakršna brezčasna ali brezgodovinska resnica. Ameriški filozof Richard Rorty pojasnjuje: »Povpraševanje in utemeljevanje imata veliko skupnih ciljev, nimata pa vseobsegajočega cilja, ki se imenuje resnica ... «(1999, 37) »Pragmatisti – tako klasični kot ,neo' – ne verjamejo, da obstaja način, kakršne so stvari v resnici ... (27)« »Descartesov ,naravni red razuma' naj bi sledil, ko upravičimo prepričanja. Nobene dejavnosti ni, ki bi se imenovala ,vedenje', ki bi imela svojo naravo in bi še čakala, da jo odkrijemo ...« (36)

Ob ozadju odprave razločevanja med intrinzično in ekstrinzično razsežnostjo stvari – pa tudi med »stvarnostjo in navideznostjo« (50) – Rorty trdi, da intrinzična narava stvari ne obstaja, obstajajo le ekstrinzični odnosi. Ti so odvisni od človeških ,potreb', pa tudi od človeškega jezika. Merila za razločevanje med stvarmi so tako v njihovi uporabnosti v odnosu do cilja, ki ga svobodno izbere subjekt.

»Če ni znanja, ki bi prevzelo obliko stavčnega odnosa, potem ni ničesar, kar bi morali vedeti o čemer koli, razen o odnosu le-tega do drugih stvari. Vztrajati, da obstaja razlika med nerelacijskim *ordo essendi* [red biti] in relacijskim *ordo cognoscendi* [red vedenja], pomeni, da neizogibno poskušamo poustvariti Kantovsko stvar po sebi. Če naredimo ta korak, potešimo svoje hrepenenje po neposrednosti in željo po odrešenjskem odnosu z nečloveško silo, z utopičnim upanjem, ki ga priporoča pragmatizem.« (34)

Pogled, da obstaja – tako na ontološki kot tudi na moralni ravni – svetovni red, neodvisen od subjektivne volje, je po Rortyjevem mnenju »določena predstava, katere ujetniki smo« (43). Ameriški filozof razglaša skrajno premoč upanja – cilj katerega je dosegljiv s človeško voljo – nad znanjem, ki po njegovem predpostavlja absolutno resnico, ta pa preprečuje sleherno izbiro in s tem tudi sleherno preobrazbo človekovega položaja. Trdi celo, da upanje lahko obstaja le, če človek zavrača možnost univerzalne razumske resnice, kot je recimo možnost Boga. Njegova vera, ki naj bi v postmodernem svetu varovala pred obupom, je opustitev upa-

nja, da bi našli resnico. Zato nasprotuje Paulu Ricoeuru, ki pripominja: »Trdim, da je edinost resnice brezčasna naloga zgolj zato, ker gre najprej za eshatološko upanje.« (1965, 55)

Toda ta opustitev upanja ne pomeni brezupa, temveč odpira pot ,upanju', ki potrjuje širitev domiselne moči, kaj vse bi človek lahko postal v prihodnosti; cilj te poti bo dosežen, če se bo človek zanašal na lastne sposobnosti. Rorty svojo raziskavo zaključuje takole: »To premoč sem pojasnil kot prednostno potrebo po ustvarjanju novih načinov, kako biti človek, in kako naj ta novi človek poseli novo nebo in novo zemljo, onkraj [zastarele] želje po stabilnosti, varnosti in redu.« (1999, 88)

Za stvarjenje tega ,novega neba', kjer da bo človek osvobojen vseh svojih pomanjkljivosti in nepopolnosti in v katerem da bo ustvarjeno popolno telo (Rifkin 1983, 17), se lahko zahvalimo tehnološki, znanstveni evoluciji, ki spreminja naš odnos do narave in do našega lastnega človeškega stanja, evoluciji, ki je »nenehna, hitra, nepredvidljiva in ne *a priori* omejena« (Hottois 1999, 76), kot pojasnjuje Gilbert Hottois. V tem kontekstu upanje temelji na »človeški (tehnični) sposobnosti, da posreduje v stanju, ki je človeštvu dodeljeno z naravno evolucijo, ter da ga postopno spremeni, brez kakršnih koli *a priori* omejitev« (76–77). Naključnost življenja človeka ne nakazuje njegove nespremenljivosti, toda celo v svojem načelu je povsem vodljiva. Za avtonomni subjekt je namreč uresničljivo vse – ni več stvarnosti, ki bi nadzoru subjekta lahko pobegnila.

Osnova t. i. pragmatičnega upanja temelji na načelu utilitarnega, funkcionalnega razuma, skupaj s kategorijo neomejenih možnosti, na kar je opozoril tudi nemški filozof Ernst Bloch v svojem znamenitem delu *Princip upanja*. Ta predlog je povezan s preroško obljubo boljše prihodnosti, ki jo zagovarja filozofija napredka. Te ne moremo doseči s pomočjo izobrazbe ali spreminjanjem družbenega konteksta, v katerem se človek razvija, temveč v preobrazbi, celo evolucijski preobrazbi človeka zaradi tehnološkega napredka. Tako upanje v to, kar nas še čaka, v bistvu temelji na človekovi zmožnosti za lastno spremembo, na moči njegove sposobnosti obvladati in nadzorovati svoje telo, ki da bo le še stroj. Kakršno koli nasprotovanje temu upanju je izraz strahu – temu pa se je treba upreti tako, da razvijemo ,hevristično drznost', ki je po besedah Michela Onfraya del zaželenega projekta »razkristjanjevalne civilizacije« (2003, 91).

3.2 Postmoderno zavračanje upanja: prepustiti se sedanjemu trenutku in svobodi

Drugi predlog (nadomestek) za pobeg pred brezupom se zdi povezan s pogledom pesimističnih filozofov absurda iz dvajsetega stoletja, za katere je upanje zgolj utvara in celo – če navedem Nietzscheja – največje zlo, saj podaljšuje človekovo trpljenje (2005, 60–69). Nemški filozof določeno interpretacijo Pandorine skrinjice tako obrača na glavo. Na dan poroke z Epimetejem, Prometejevim bratom, je iz radovednosti odprla skrinjico, čeprav ji je bilo to prepovedano. Iz skrinjice se je sprostilo vse človeško zlo. Skrinjico je hitro spet zaprla, toda v njej je ostalo

le upanje, ki naj bi ljudem omogočilo, da bi lažje prestali vse bolezni, trpljenje in nasilje, ki jih doletijo v življenju – in predvsem smrt. Za mnoge grške filozofe pa upanje v resnici sploh ni v pomoč; ravno nasprotno, upanje je izvor vsega našega trpljenja, tesnob in strahov.

Francoski filozof Andre Comte-Sponville trdi: »Človek ne ukrepa zaradi upanja, temveč zaradi volje« (2000, 91) – z drugimi besedami: kar si subjekt želi, si lahko pridobi z lastnimi močmi (Rasmussen 2015, 233–240). Sebastian-Rochom ob tem pravi: »Upanje ni nič drugega kot slepar, ki nas nenehno zavaja, zame osebno pa se sreča začne šele takrat, ko upanje izgubim.« (1982, 44) Gre za to, da človeka osvobodimo utvare in obljub upanja, vseh besed o *post mortem* eshatologiji, da lahko končno doživi tako srečo, kakršno lahko doseže z lastnimi močmi. Da bi to šlo, nekateri predlagajo, naj si prizadevamo za zmanjšanje obzorja preteklosti in prihodnosti ter dosežemo edinstveno razsežnost sedanjosti. Sodobni človek – neodvisen in suveren, brez večnosti, brez želje po večnem življenju po smrti – je prikrašan za dolgoročnost; nevtralizira tako preteklost kot prihodnost.

Ta predlog se zelo dobro sklada s sodobno izkušnjo skrajne kompresije časa, predvsem zaradi tehnološkega napredka, pa tudi izgube izročil, ki zagotavljajo strukturo. Prevladujoča logika kratkoročne, takojšnje in neposredne zadovoljitve želja in interesov vodi v ‚kulturo‘, ki je povsem minljiva in negotova. Stephen Bertman to moč sedanjosti dobro povzema takole:

»Če izničimo pogled v preteklost in zanikamo resnični pogled v prihodnost, smo kmalu skrajno izolirani v sedanjosti. Tu obtičimo, lebdimo včasni breztežnosti, obračamo se na sedanjost kot na svoj edini temelj zadovoljitve in potešitve, edini vir varnosti v kozmosu, kjer so nam bili zaradi nadzemske hitrosti odvzeti vsi drugi viri varnosti. Hitimo skozi čas in se oklepamo trenutka.« (1998, 2)

To krčenje naše pozornosti (njeno odvrčanje od tega, kar nas še čaka) na sedanjosti trenutek, to zmagoslavje ali posvetitev sedanjosti oblikuje bivanje v svetu posameznika, ki je vse bolj zadovoljen s stvarmi, ki delujejo, ki so uporabne in mu prinesejo takojšnje zadoščenje. Logika preživetja in intenzivnega življenja v sedanjosti brez trajanja je prevladala nad ‚logiko‘ upanja – in to tudi na politični ravni. Ta umik v sedanjost, ki ga Gabriel Marcel opisuje kot »začasna insularizacija človeka« (1991, 36), še posebej spodbuja ideal, da človek s tem postane gospodar svojega časa in (še bolj odločilno) zbeži pred eksistencialnimi negotovostmi, ki jih predstavljajo smrt in vprašanja o smislu obstoja (Taylor 2004, 185–189). Resnično, zavedanje, da človekova smrt lahko pride kadar koli, vpliva na odnos do prihodnosti v tolikšni meri, kot so naša dejanja prežeta z negotovostjo glede njihovega uspeha – spremlja jih strah pred razočaranim upanjem.

Andre Comte-Sponville upanje istoveti z »željo, ki ne ve, ali bo izpolnjena ali ne« (2000, 45), in si ga predstavlja kot željo, katere cilj ne more biti uresničen le s človeškimi močmi. Subjekt si nečesa želi, a tega ni sposoben doseči le s svojo voljo. Da ne bi bil odvisen od drugih in bi se izognil začaranemu krogu razočaranja

in trpljenja, ki sta del upanja, francoski filozof sledi nauku stoikov in Spinoze ter predlaga, naj se osredinimo zgolj na to, kar je odvisno od subjekta – na to, kar je odvisno od njegove volje: »Odvisno je od vas: ne gre več za vprašanje upanja, temveč za vprašanje volje!« (48) Takšna volja vključuje tudi sposobnost. Nasprotno pa »upati pomeni želeti si brez lastne sposobnosti« (49). Posledični napotek je, da naj »nehamo upati« (79) in »živimo za dobro, namesto da upamo, da bi živel« (88.) Kar se tiče dejanj, ta upanja ne potrebujejo. Spinoza to ponazarja s podarkom, da bolj ko si prizadevamo, da nas vodi razum, manj smo odvisni od upanja; prizadevamo si, da bi osvobodili strahu – in kolikor je le mogoče, vladali svoji sreči, usmerjali svoja dejanja z zanesljivimi modrimi nasveti (Spinoza 2004, 244).

Cilj bi bil obvladati – v dvojnem smislu nadzora in vladanja – prihodnost s programiranjem upanja ali drugače: zagotoviti si poznavanje prihodnosti. V primeru stvari, ki od naše volje niso odvisne, smo lahko zadovoljni z razumskimi domnevami, dejavno povezavo s prihodnostjo – kolikor je ta prihodnost odvisna od osebe, ki ukrepa v sedanjem trenutku. Takšen odnos je treba razčleniti in mu določiti parametre, ki bodo dopuščali aktualizacijo prihodnjega stanja, z drugimi besedami: »to je načrt, volja, program; to ni upanje.« (Comte-Sponville 2000, 78)

Upanje si predstavljamo kot strast in šibkost, ne pa kot krepost in moč, kar bi vključevalo razum in voljo – kot v srednjeveškem izročilu. Comte-Sponville to zavračanje upanja, ki ga opisuje kot »željo, ki se nanaša na nestvarnost« (53), povzema kot »stalno, nenehno, neprekinjeno srečo /.../, ki so pravzaprav zgolj sanje« (83). Ob tem navaja samozadostnost in odvisnost subjekta: »Če si moder človek želi le to, kar je odvisno od njega (njegove volje), ali kar pozna (stvarnost), zakaj bi potreboval upanje?« (49) In po nekaj straneh: »Moder človek /.../ nima več ničesar, na kar bi čakal ali za kar bi upal. Kajti popolnoma srečen je, ničesar mu ne manjka. In ker mu ničesar ne manjka, je popolnoma srečen.« (55) In ker nima upanja, se modri človek tudi ničesar ne boji, trdi Spinoza, kajti ta dva pojma vedno hodita z roko v roki: »Ni upanja brez strahu in ni strahu brez upanja.« (2004, 297)

Po zgledu Spinoze in izročila stoikov Comte-Sponville predlaga, da naj bomo manj odvisni od upanja, da naj se osvobodimo strahu – oboje sta namreč obliki trpljenja – in se osredinimo na sedanjost. Osvobožen vezi upanja »človek nima več česa izgubiti, ker je rešen, rešen tukaj in zdaj. V tem življenju. Na tem svetu« (Comte-Sponville 2000, 57). Zato da je nesmiselno upati na večnost, če razumemo, da smo pravzaprav že tam: čas je omejen na eno samo razsežnost sedanjosti. Srečo zaznamuje določen obup – ,radostni obup‘ –, ki ne upa več in je zadovoljen s sedanjostjo. Nekdo, ki živi na ta način, »nima več ničesar, za kar bi upal, ker ima vse, kajti sedanjost je zanj dovolj, celo več kot dovolj« (61).

Jean-Jacques Rousseau predlog za življenje v sedanjosti dobro povzema, ko pojasnjuje: »Moji domišljiji ne preostane ničesar; ničesar si ne želim, zaznavati in uživati sta zame ena in ista stvar; živim naenkrat v vseh osebah, ki jih ljubim, prežet sem s srečo in življenjem: o, Smrt, pridi, kadar želiš! Ne bojim se te več, saj sem živel, pričakoval sem te, nobenih novih občutkov ne morem več izkusiti, ničesar več mi ne moreš odvzeti.« (1977, 566)

Modrega stoika, starodavnega ali sodobnega, Marta Nussbaum opisuje kot ‚samozadostnega‘, (1994, 362), ki ima samega sebe pod posebej popolnim nadzorom. Ta samozadostnost nakazuje popolno odpravo strasti, kar vključuje tudi upanje. Dejanja dobrega, modrega človeka so tako primerljiva z veljavnimi zakoni; z navedenjem Seneke Nussbaumova pojasnjuje, da je modri človek »zavarovan, zvest, zanesljiv, brez strasti – in zanesljiv prav zato, ker je brez strasti in zatorej do skrajnosti sposoben razumskega samoodločanja« (392). Modri človek uresničuje, kar nadzoruje – tako da se osredinja na sedanost, da ga ne bi zmotil pogled v prihodnost, ki ni več pod njegovim nadzorom. Upanje, da bo nekaj dosegel v prihodnosti, ga lahko resnično bremeni, ker ga tako zelo skrbi, kako bi to lahko dosegel, in zaradi trpljenja, ki bi ga moral prestajati, če zaželenega stanja ne bi dosegel (Holzen 2019, 187–192). Nicolas Grimaldi ugotavlja: »Ko se za izpolnitev svojega obstoja zanašamo na prihodnost, nas želja izroči tesnobi, nezaupanju, strahu in žalosti, ker nas izpostavi smrti. Želeti si pomeni postati umrljiv.« (2005, 238–239)

Da se ne bi vznemiril in postal tesnoben, da bi se izognil trpljenju, si modri človek ne sme več želiti ničesar, ne sme več upati – in tako ne bo več umrljiv. Ali kot povzema Chantal Delsol: »Modri človek je tisti, ki je samozadosten. Ki onkraj tega ne išče in si ne želi ničesar. Človek postane moder z omejevanjem, omejitvami, z odpovedjo željam in nespametnemu upanju. Želeti si, kar je, pomeni, da človekovo željo skričimo na tisto, kar že obstaja, da ne bi podlegli pohlepu in neuslišanemu upanju.« (2011, 18)

Pomembno je, da pojasnimo, da se to neuslišano upanje nikoli ne potopi v nihilizem. Kljub temu pa se postmoderni stoik razlikuje od starodavnega in sodobnega, ker zavrača univerzalni svetovni red – pa tudi sposobnost razuma, da bi takšen red vzpostavil. Postmoderni stoik si predstavlja primat volje nad razumom, saj je prepričan, da so edini cilji tisti, ki izvirajo iz subjektivne svobode. Končnost, ki bi bila neodvisna od subjekta, ne obstaja – tako da cilji niso del ontološkega reda, temveč so zgolj oblika psihološke stvarnosti. Primat subjektivne volje nad razumom nakazuje, da se subjekt vrednotam, ki jih ni sam izbral, ne podreja, kajti takšna podreditev bi bila v nasprotju z njegovo svobodo ali celo njegovim do-
stojanstvom.

3.3 Sodobni čas kot redukcija upanja na tehnološke zmožnosti in postmoderno zatrtje upanja

Če do sedaj povedano povzamemo: lahko bi rekli, da trenuten diskurz o možnosti upanja (in predvsem možnosti eshatološkega diskurza) zaznamuje krčenje upanja – bodisi pri tem, česa je samostojni subjekt znotraj tehnoloških možnosti in dopustnosti sposoben po lastnih močeh, ali pa, ravno nasprotno, v smeri popolnega zatrtja. V nobenem od primerov pa si diskurz ne prizna, da bi lahko obstajala stvarnost, presegajoča znanje človeka, ki bi ga povedla onkraj območja, ki ga pozna in nadzoruje (Klun 2019, 369–371). Če svet ocenjujemo le z vidika funkcionalnosti, z drugimi besedami, kot nekaj, kar je treba nadzirati in si podrediti v smislu uporabnosti, potem v človeškem razumu za skrivnost ni več prostora.

Razum predlaga, da se osredinimo zgolj na to, kar Marcel opisuje kot »problematično« (61), v nasprotju z mislijo o skrivnostnosti, ki ohranja naš obstoj »v stvarnosti, katere korenine segajo globlje od tega, kar bi v ožjem smislu opisali kot problematično«. Smrt je v ta okvir vključena kot uničenje mehanizma, »kot padeč v neuporabnost, kot čista in preprosta izguba« (48). Od tod sledi, da vprašanje o smislu smrti in posmrtnega življenja razumemo preprosto kot nekaj odvečnega ali v najboljšem primeru »čudnega« (Asheur 2009).

Napetost med nadzorom nad samim seboj, ujetostjo posameznika v ,mehurček' na eni strani, in na drugi upanjem, pa tudi kontemplacijo in ljubeznijo, razkriva razliko med dvema tipoma upanja, ki se med seboj dopolnjujeta: prvo se zanaša na lastno moč človeškega bitja, drugo pa zaupanje polaga v roke drugega, vključno s popolnimi tujci – z željo uresničiti svoj projekt, v katerega vlaga toliko upov. Postmoderni subjekt drugi tip upanja zavrača, ker sega naravnost v srce njegovega svetovnega nazora, ki ga po Marcelovih merilih lahko označimo kot »željo po dekreciji« (Marcel 1950–1951, 152), po Onfrayu kot voljo po »razkristjanjenju civilizacije« (2003, 101). Ta želja po ,dekreciji' temelji na domnevi, da je nemogoče biti ustvarjen in obenem svoboden ali drugače: biti subjekt stvarnosti, ki se nadzoru volje izmika. Postmoderni človek kartezijansko razumevanje svobode, ki se podreja že ustaljeni ureditvi, ki ga presega in jo je mogoče odkriti, zavrača – saj trdi, da je lahko svoboden le v ustvarjalnosti, kar pomeni, da je vir lastnih vrednot in celo (v skrajnem primeru) svoje prave narave le on sam.

Zares, tip upanja, katerega predmet bi bil človeški moči brez dodatne pomoči nedostopen, je z antropologijo sodobnega subjekta, ki sam sebe določa z absolutno neodvisnostjo (kar na koncu pripelje do nekakšne oblike relativizma), v skrajnem nasprotju. Ob navajanju antropologije, ki obstoj človeške narave zavrača in človeško bitje določa kot »prilagodljivo, spremenljivo, samooblikujočo žival« (Rorty 1998, 170), Rorty podpira ,kulturni relativizem', ki je »povezan z iracionalizmom, ker zanika obstoj moralno relevantnih transkulturnih dejstev« (171), kar vključuje človekove pravice. Nezdgovinska resnica ali racionalnost ne obstajata (176), zato tudi ni meril, ki bi dopuščala, da ideje označimo kot iracionalne ali dejanja kot dobra ali slaba sama po sebi. Ob zavračanju možnosti oblikovanja univerzalne moralnosti fašizmu in rasizmu nasprotuje s pomočjo razuma – le zato, ker ne želi imeti z njima nobenega opravlja, in tako uporablja preprosto subjektivno izbiro: »Fašizem, rasizem /.../, vse to se mi gnusi in če se borim proti tem pojavom, tega ne počnem zato, ker jih ,resnica' objektivno obsoja /.../, ampak preprosto zato, ker *nočem* imeti opravlja z njimi.« (Comte-Sponville 1989, 140)

Zgoraj opisano nasprotovanje svobodnega subjekta upanju, ki je razumljeno kot dar, je med sodobnimi misleci vse bolj prisotno. Vse pogostejše so trditve o nezmožnosti življenja po smrti – in če se zanašamo na upanje, je to enako, kot če človeka zaupamo varuhu. Filozofija upanja, ki trdi, da v osrčju človekovega obstoja, pa tudi v sami stvarnosti, nekaj velja dar, ki ga moramo sprejeti, skrivnost, čudenje in osuplost ter da uresničitev cilja, v katerega upamo, ne more biti rezultat človeškega dela, dejanj – taka filozofija bi nasprotovala idejam, ki prevladujejo v naši kulturi, zlasti osebnosti, avtonomije in sožitja, ki jih določata spoštovanje in

enakopravnost. Spodbujanje upanja v odraslem človeku bi pomenilo, da ga ne jemljemo kot enakopravnega partnerja. V odraslega vcepiti upe, za katere ni razumskega manevrskega prostora, pomeni, da tega človeka ne obravnavamo kot partnerja v razpravi. Kot bomo lahko videli v nadaljevanju, se takšne misli in razprave v sodobni literaturi pojavljajo vse pogosteje.

Iz te ,logike' sledi, da si upanje avtonomnega subjekta ne zasluži, ker bi bil ta odvisen od drugih (Holtzen 2019, 162–182). Resnično, upati na stvarnost, uresničitev katere ni odvisna od človekove volje, je razvedrilo bolnika, ki je odvisen od drugih. Postmoderni človek se tako s sodobnim človekom strinja glede ene točke: oba ohranjata svojo neodvisnost glede na dar. To izključuje misel, da je sprejemljivost sestavni del polnega človeškega življenja – torej da bi morali človeka obravnavati kot bitje, ki si zastavlja eksistencialno vprašanje o uganki lastnega konca: smrti.

4. Upanje kot dar: Možnost eshatološkega upanja

Postmoderni človek, ki se je zatekel v svoj ,mehurček' sedanosti in postal gospodar samega sebe, vir vseh vrednot in vsega smisla s pomočjo svoje ustvarjalne volje, slej ko prej izkusi svojo globoko ranljivost, ko v njegovo samozadostnost vdrejo trpljenje, bolezen, smrt ali celo ljubezen. Pride trenutek, ko subjekt pred človeškim gorjem ne more več pobegniti, kajti to pride in prevzame njegov sedanji trenutek – njegov ,mehurček'. Sovražnik je na položaju moči: trpljenje in smrt, ki jima je skušal pobegniti, tako da ju je nadziral ali zanikal, se vrnete z vso močjo in ga potisneta v položaj, ko mora zavzeti določeno stališče – ko mora izbrati. Ker ko sovražnik enkrat vdre v njegov ,mehurček', subjekt nima več moči in izkusi globoko nemoč. Znajde se v položaju, ko ga mika, da bi obupal; potisnjen je v kot in mora izbirati med brezupom in upanjem, cilja katerega pa ne more doseči z lastnimi močmi. Izbira, da se odpre razsežnosti upanja; predvideva, da se človek strinja z decentralizacijo samega sebe in sprejme stališče, da je minljiv. Ali človek lahko živi v kraljestvu razuma, kot ga razumejo stoiki, se sprašuje Martha Nussbaum, in to upravičeno – »in je še vedno bitje, ki se čudi, ki je žalostno, ki ljubi?« (1994, 358). Ionesco postmodernemu človeku postavlja takšno diagnozo:

»Pozabili smo, kaj naj bi bila kontemplacija. Ne vemo več, kako videti, ne vemo več, kako ustaviti vsesplošno razdraženost, kako se za trenutek umiriti in si to razdraženost ogledati. Ne vemo več, kako si ogledovati naše pivnice, naša tla; nimamo prostega časa za ta trenutek, pa vendar, če se ozremo okoli sebe, če se ozremo vase – na ta način bomo morda opazili, da se bo nekaj pojavilo. Le če bomo pozorno ,opazovali', bomo lahko znova odkrili svežino čudenja, čudenje otroka, zaradi česar bo svet znova postal mlad in nedolžen, kot na prvi dan stvarjenja. Nujno potrebno je, da se znova naučimo čudenja.« (1979, 73)

Seveda pogled na svet s čudenjem nakazuje drugo vrsto odnosa med duhovnimi sposobnostmi človeka in svetom, kot je tisti, ki ga zagovarja razumsko razsve-

tljenstvo ali postmoderna. Prvi ima v mislih razum, ki upravlja in nadzira izbire volje; drugi voljo vidi, kot da je od razuma neodvisna, kajti volja merila resnice in dobrote določa sama zase. Nasprotno pa pristno upanje nakazuje sodelovanje med obema: razum spodbuja voljo, da se odpre svetu, volja pa spodbuja razum, da stori enako. S tega stališča razuma ne označuje obvladovanje znanja z namenom nadzirati svet, temveč bolj odprtost do sveta, ki je dosti večji od samega subjekta: odprtost, ki se izmika njegovemu nadzoru, toda ravno zato pripravlja prostor za razmislek, ki mora biti v odnosu do svojega cilja sprejemljiv. Naloga volje je, da potrjuje, odobrava in se zavezuje v svetu, katerega del je – vendar pa je ta svet dosti bolj prostran od nje same. Njena vloga je torej privolitev, da se je svet dotakne in da se mu podredi, da v ta svet privoli; da je zavezana v in za ta svet.

Ta dvojna odprtost razuma in volje svetu in drugim v tem svetu istočasno pomeni odprtost za upanje, ki ni zgolj krepost, ki naj bi jo pridobili ali celo prejeli, temveč tudi način življenja: dobra navada. Kot tako upanje nakazuje prav skrajno spreobrnjenje posameznikovega pogleda na svet, tako da se ta odpre stvarjem, ki od subjekta niso odvisne (ne na ravni razuma ne na ravni volje), ki se mu izmikajo – stvarjem, nad katerimi nima nadzora (Žalec 2019, 415–416). Upanje je primer nenadziranja, daru, zastonskega daru v najskrajnejšem pomenu te besede. Edino pristno upanje je tisto, ki se nanaša na to, kar ni odvisno od nas; upanje, katerega gonilo je dar – čista in absolutna darežljivost bivanja.

5. Sklep

Postmoderni poziv k decentralizaciji sodobnega subjekta, ki temelji na racionalističnem *cogito*, protislovno vodi v še skrajnejšo radikalizacijo subjekta, ki sebe določa s svobodo, 'odrešeno' slehernih univerzalnih zahtev – sleherne povezave s presežnim svetom, slehernih univerzalnih vrednot in sleherne človeške narave. Kljub zapiranju v lasten 'mehurček' sedanjega trenutka se v življenju neizogibno pojavijo trenutki, ko se ta 'mehurček' razpoči. Soočen s skušnjavo obupa mora postmoderni subjekt izbirati med obupom in upanjem. Če pri tem predvidevamo, da absolutno prednost daje volji, mora njegova volja dati privoljenje razumu, da ta postane sprejemljiv in dopusti, da stvarnost nanj naredi kakršen koli vtis. Vsemogočna volja mora torej opustiti lasten nadzor in priznati razumu, da ima prav: ne vsemogočnemu racionalističnemu razumu sodobnih filozofov, temveč premišljujočemu razumu, ki je tako skrajno odprt za svet, da se ga ta lahko dotakne (Petkovšek 2019, 21–24). Od tod sledi, da mora postmoderna volja sprejeti odločitev, ki jo bo prejela od drugod – z drugimi besedami, sprejeti mora dejstvo, da ni več gospodar (Miyazaki, 2015, 181–199). Razum pa mora biti pripravljen vstopiti na območje skrivnosti in gostote stvari, ki se njegovemu nadzoru izmikajo. Skratka, postmoderni subjekt mora priznati, da je ranljiv v odprtosti upanja, v kateri njegov obstoj in prihodnost nista več v njegovi pristojnosti. Dopustiti mora, da lahko nad njegovim obstojem 'bdi' druga sila, kot to z metaforo ponazarja C. S. Lewis:

»Smo kot kopalci, ki želijo svoja stopala – ali stopalo – ali nožni palec – ohraniti na dnu, kajti če bi izgubili tla pod nogami, bi to pomenilo, da se morajo vdati veličastnemu padcu v vodo. Posledica slovesa od naše zadnje zahteve po naši neločljivi svobodi/.../ [je] resnična svoboda.« (1960, 149)

Postmoderni subjekt se lahko odzove skušnjavam obupa le tako, da prizna še večje upanje – da si dovoli izgubiti tla pod nogami, da se iz usmerjenosti vase obrne v svet, ki se nadzoru njegove volje in njegovega povsem razumskega znanja izmika (Jamnik 2018, 154–161). Da bi to drugo upanje lahko sprejel, mora biti »povsem osvobojen vezi lastništva v vseh oblikah« (Marcel 1951, 61), pojasnjuje Marcel – vključno z ovirami, ki jih prinaša nadziranje stvarnosti in samega sebe. Josef Pieper ugotavlja, da je človek je sam sebi dolžan »opustiti razumski samonadzor in avtarkijo« (2000, 70). Pravzaprav je ravno ta odpoved obenem tudi odprtost in razpoložljivost za svet – ter preseganje ‚mehurčka‘ sedanjosti. Postmoderni subjekt se mora znova naučiti na stvari gledati drugače: ne le skozi prizmo instrumentalnega in operacijskega razmišljanja, ne le z vidika njihove uporabnosti. Naučiti (ali znova naučiti) se mora videti, poudarja Pieper (1990, 29–36), dovoliti si biti znova navdušen nad skrivnostjo stvari prek posrednika, kontemplativne misli, ki je postala sodobnemu človeku tako zelo tuja. Zares, kontemplacija in čudenje svetu (in sebi) nakazuje temeljni odnos: način gledanja, ki je onkraj pojavov in produktivne razsežnosti. Takšno poslušanje v sedanjem trenutku dopušča pojavitv drugosti, ki se delno razkriva in tako stvarem vrača gostoto bivanja in njihove skrivnosti, njihove »svete neuporabnosti«, tako da jih »vrača /.../ v svet celosti« – kot poudarja Max Picard (Picard 1952, 19). Svoboda najde večjo svobodo, ko pristane na večjo odprtost za svet, ki ga ne nadzira (Gaston 2017, 3–25). Pieper meni, da je človekovo dostojanstvo ogroženo, ko ljudje ne znajo več gledati na svet ‚z lastnimi očmi‘: ko ne znajo več presegati uporabnega in zabavnega in s tem priznati (na sprejemljiv način) globine stvari, ki jo premorejo tudi sami.

»Zavedam se, da obstajajo stvarnosti, ki jih lahko prepoznamo le s ‚poslušanjem‘. Kljub temu ostaja dejstvo, da le z gledanjem, zares le z gledanjem z lastnimi očmi ustvarjamo svojo notranjo avtonomijo. Tisti, ki stvarnosti ne zmorejo več videti z lastnimi očmi, je ne morejo niti pravilno slišati.« (Pieper 1990, 34) Svet se razkriva temu razmisleku o svojih lastnostih dobrote, lepote in resnice, kot pojasnjuje kanadski filozof Kenneth Schmitz. Te lastnosti » /.../ nas vabijo, da pogledamo onkraj njihove domače navzočnosti v skrivnost stvari samih: in ko jih *vidimo na novo*, smo povabljeni, da razkrijemo to prečudovito lepoto, ki povzroča *theorio*. V priznanju naše solidarnosti s stvarmi (*aliquid*) najdemo polnejšo svobodo /.../. Ko stvarem vrnemo njihovo dostojanstvo in globino in jim priznamo, da so upravičene do nas, šele boljše razumemo sami sebe in lastno svobodo.« (Schmitz 205, 126–127)

Enako spreobrnjenje kontemplativnega načina gledanja – ki kaže tudi na ponižno sprejemanje dejstva, da svoboda sama po sebi ni temelj – je osnova človeškega upanja. »Upanje namreč temelji na priznanju določene presežnosti v stvareh, ki nas nosi onkraj nas samih in naše na novo odkrite moči. Predlog je torej, da

povabimo k premišljenemu spreobrnjenju s pristopom do sveta okoli nas, ki se nanj odziva kot na dar in ne kot zgolj na samoumevno danost.« (13)

Takšen odziv na svet kot dar, kot sprejemljivost, najdemo v osrčju eshatološkega upanja. Za kristjane je upanje prav tako dar. Bog človeško voljo in razum sicer v celoti spoštuje, vendar pa zahteva odprtost in decentralizacijo teh dveh zmožnosti (Miyazaki 2015, 213–214). Dar upanja zahteva odprtost subjekta, da ga lahko sprejme. John Henry Newman v svojem delu *Apologia pro vita sua* pojasnjuje, da je Bog » ... privolil, pravim, da bi morali ravnati tako, in, kot si to želimo, On z nami sodeluje v naših dejanjih in nam tako omogoča, da počnemo to, za kar nas spodbuja, in nam pomaga naprej, če naša volja želi sodelovati z Njegovo, s takšno gotovostjo, ki sega onkraj logične sile našega sklepanja« (Newman 1968, 157).

Če je človek svoboden, lahko sklenemo, potem je ustvarjen za upanje – upanje kljub vsemu, kar njegovo dostojanstvo ogroža, vključno s trpljenjem, boleznijo in smrtjo. To pomeni, da mora človek, če želi živeti kot človeško bitje, svoj pogled povzdigniti. Ionesco se je te zahteve dobro zavedal, ko je dejal: »Kar je bilo pozabljeno, je osnovna težava, z drugimi besedami, težava našega dokončnega zaključka. In tako smo prišli do tega, da ne vemo več, kam naj se obrnemo. In zato, gotovo zato, ker si tako močno želimo živeti, je to za nas postalo nemogoče.« (1979, 73)

Ravno takrat, ko se soočamo z najhujšimi preizkušnjami, v okoliščinah, ko človek spozna, da ga obdaja tema, se čuti dolžnega svoji svobodi pustiti, da išče svetlobo, da je za upanje odprta (Isaac 2016, 11–21). Če postmoderni svet torej mika, da bi obupal, potem ravno v tem svetu, našem svetu, v človeških srcih lahko vzklije upanje – kot nekakšen dar, ki moči podari njeno lastno moč (Miyazaki 2015, 209–219). In to upanje ne izhaja iz nas samih. Pieper opozarja, da »z eno besedo lahko pride do tega, da nadnaravno upanje preprosto ostane edino upanje, ki je še na voljo« (Pieper 2000, 113). Tudi britanski filozof Peter Geach svoje poglavje, posvečeno upanju, sklene s podobno mislijo: »Edino upanje za človeka, juda ali pogana, je univerzalna ustanovitev Božjega kraljestva. Konkretno podrobne podobe življenja v tem kraljestvu so običajno zavajajoče, zato ne bom spodbujal takšnih predstav: toda naše gotovo pričakovanje je, da Božje kraljestvo bo prišlo, upamo lahko le, da bomo v njem dobili svoj prostor. Drugega upanja ni.« (1977, 65)

Danes, ko je človek poklican k spraševanju o svoji človečnosti, ko se pojavljajo dvomi o dostojanstvu dela njegovih rok, priče upanja morejo in morajo biti pripravljene, da potrdijo upanje, ki je v njih (1 Pt 3,15). Torej še vedno obstaja upanje, da upamo (Jamnik 2018, 292–301). »Odrešeni smo bili namreč v upanju; upanje, ki ga gledamo, pa ni več upanje – kdo bo marveč upal to, kar že vidi? Če pa upamo to, česar ne vidimo, pričakujemo to s potrpežljivostjo.« (Rim 8,24–25). Paradoksalno je, da privilegiran dostop do upanja daje izkušnja brezizhodnih okoliščin, ki povzročajo obup in človeku podarjajo možnost povsem novega in drugačnega upanja. Takšno upanje ni upanje, ki ga človek doseže z lastnimi močmi, temveč vrsta upanja, ki je kakor dar – njegov arhetip je eshatološko krščansko upanje.

Upanje ni prepričanje, da se bo nekaj dobro izšlo, ampak prepričanje, da je prav vse smiselno – ne glede na to, kako se že izide. Kajti upanje poje melodijo brez

besed in se ne konča nikoli. Upanje je torej predvsem stanje duha, ki ni vezano na to, da bi nekdo nekaj imel ali dosegel, ampak da preprosto je – da biva iz čiste za-stonjskosti in darežljivosti.

Reference

- Arendt, Hannah.** 1977. *The Crisis in Education*. V: *Between Past and Future*. New York: Penguin Books.
- Bertman, Stephen.** 1998. *Hyperculture: The Human Cost of Speed*. Westport: Praeger.
- Bloch, Ernest.** 1986. *The Principle of Hope*. Cambridge: MIT Press.
- Comte-Sponville, André.** 1989. *Le bon, la brute et le militant*. V: *Une éducation philosophique*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- . 2000. *Le bonheur désespérément*. Nantes: Éditions Pleins Feux.
- Cottier, Georges.** 1970. *La mort des idéologues et l'espérance*. Pariz: Cerf.
- Dante Alighieri.** 2005. *Božanska komedija*. Celje: Mohorjeva družba.
- Delsol, Chantal.** 2011. *L'âge du renoncement*. Pariz: Cerf.
- Gaston, Ray.** 2017. *Faith, Hope and Love: Interfaith Engagement as Practical Theology*. London: SCM Press.
- Geach, Peter.** 1977. *The Virtues: The Stanton Lectures 1973-4*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grimaldi, Nicolas.** 2005. *Traité de la banalité*. Pariz: Presses Universitaires de France.
- Holtzen, W.M. Curtis.** 2019. *The God Who Trusts: A Relational Theology of Divine Faith, Hope, and Love*. Downers Grove: Academic, InterVarsity Press.
- Hottois, Gilbert.** 1999. *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*. Pariz: Vrin.
- Ionesco, Eugene.** 1979. *Discours d'ouverture du festival de Salzbourg 1972*. V: *Un homme en question*. Pariz: Galimard.
- Isaac, Tsegai.** 2016. *The Third World in Global Perspective: A Journey from Hope to Despair*. New Jersey: Africa World Press.
- Jamnik, Anton.** 2017. Medkulturni dialog ima temelje v verskem pluralizmu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:279–287.
- . 2018. *Svet osamljenih tujcev: Komunitarna in postmoderna kritika liberalizma*. Ljubljana: Mladinska založba.
- Klun, Branko.** 2019. Transcendence and Acknowledgment: Questioning Marion's Reversal in Phenomenology. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:367–379.
- Lear, Jonathan.** 2006. *Radical Hope Ethics in Face of Cultural Devastation*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lewis, Clive Staples.** 1960. *The Four Loves*. London: Geoffrey Bles.
- Lyotard, Jean-Francois.** 1984. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 1988. *The Different Phrases in Dispute*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Marcel, Gabriel.** 1950–1951. *The Mystery of Being*. London: The Harvill Press.
- . 1951. *Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope*. Chicago: H. Regnery Co.
- . 1965. *Being and Having*. New York: Harper & Row.
- Mill, John Stuart.** 1978. *Utilitarianism*. Chicago: William Benton Publisher.
- Miyazaki, Hirokazu.** 2015. Hope in the Gift-Hope in Sleep – Gift Giving and Power Between Trust and Hope. V: Sune Liisber, Ester Oluffa Pedersen in Anne Line Dalsgard, ur. *Anthropology and Philosophy, Dialogues on Trust and Hope*, 181–219. New York: Berghahn.
- Newman, John Henry.** 1968. *Apologia pro Vita Sua*. New York: W. W. Norton.
- Nietzsche, Friedrich.** 2005. *Človeško, prečloveško*. Ljubljana: Slovenska matica
- Nussbaum, Martha.** 1994. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- . 2010. *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*. Princeton: Princeton University Press.
- Onfray, Michel.** 2003. *Féeries anatomiques: Généalogie du corps faustien*. Pariz: Grasset.
- Orwell, George.** 2017. 1984. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Pascal, Blaise.** 1986. *Misli*. Celje: Mohorjeva družba
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:14–31.

- Picard, Max.** 1952. *The World of Silence*. Chicago: Regnery Publications.
- Pieper, Josef.** 1990. Learning how to see again. V: *Only the Lover Sings: Art and Contemplation*. San Francisco: Ignatius Press.
- —. 2000. *Enthusiasm and Divine Madness: On the Platonic Dialogue*. South Bend: St. Augustine Press.
- —. 2011. *The Christian Idea of Man*. South Bend: St. Augustine Press.
- Rasmussen, Anders Moe.** 2015. Self, Hope, and the Unconditional: Kierkegaard on Faith and Hope. V: Sune Liisberg, Esther Oluffa Pedersen in Anne Line Dalsgaard, ur. *Anthropology and Philosophy: Dialogues on Trust and Hope*, 228–243. New York: Berghahn.
- Ricoeur, Paul.** 1965. *History and Truth*. Evanston: Northwestern University Press.
- Rifkin, Jeremy.** 1983. *Algeny*. New York: Penguin.
- Rorty, Richard.** 1998. Human Rights, Rationality and Sentimentality. V: *Truth and Progress: Philosophical Papers*. Vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press.
- —. 1999. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.
- Rousseau, Jean-Jacques.** 1977. *The Collected Writings of Rousseau*. Uredila Roger D. Masters in Christopher Kelly. Vol. 6, *Julie, or, The new Heloise*. Hannover: University Press of New England.
- Schmitz, Kenneth Louis.** 2005. *The Recovery of Wonder*. Kingston: McGill-Queen's University Press.
- Sebastien-Roch, Nicolas.** 1982. *Maximes et pensées: Caractères et anecdotes*. Pariz: Gallimard.
- Spinoza, Baruch.** 2004. *Etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Taylor, Charles.** 2004. *Modern Social Imaginaries*. Durham: Duke University Press.
- Tocqueville, Alexis De.** 1994. *Democracy in America*. Vol. 2. Pariz: Gallimard.
- West, Cornel.** 1985. The Politics of American Neo-Pragmatism. V: *Post-Analytic Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Žalec, Bojan.** 2019. Between Secularity and Post-Secularity: Critical Appraisal of Charles Taylor's Account. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2. 411–423.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 4, 825—834

Besedilo prejeto/Received:09/2021; sprejeto/Accepted:10/2021

UDK/UDC: 17Rosa H.:316.42

DOI: 10.34291/BV2021/04/Zalec

© 2021 Žalec, CC BY 4.0

Bojan Žalec

Bivanjsko upanje, smisel in resonanca¹

Existential Hope and Meaning of Life, and Resonance

Povzetek: Avtor aplicira teorijo resonance Hartmuta Rosa. Pokaže, da Rosov pojem resonance omogoča teoretsko poglobitev razumevanja bivanjskega smisla in upanja ter njuno koristno osvetlitev. Struktura članka: najprej avtor pojasni fenomene resonance, bivanjskega upanja in bivanjskega smisla. Na tej podlagi utemelji trditev, da bivanjski smisel temelji na resonanci, saj predpostavlja vse bistvene značilnosti resonance. Iz tega izhaja, da je predmet teženja našega bivanjskega upanja resonanca, saj brez resonance ni bivanjskega smisla, ki pa je neposredni ‚predmet‘ teženja bivanjskega upanja.

Ključne besede: Hartmut Rosa, resonanca, odtujenost, bivanjski smisel, bivanjsko upanje

Abstract: The author applies Hartmut Rosa's resonance theory. He shows that Rosa's notion of resonance enables a theoretical deepening of the understanding of the meaning of life and hope, as well as their useful illumination. The article's structure is as follows: First, the author explains the phenomena of resonance, existential hope and meaning of life. On this basis, he substantiates the thesis that the meaning of life is grounded in resonance, as it presupposes all the essential characteristics of resonance. It follows that the object of the aspiration of our existential hope is resonance because without resonance, there is no meaning of life, and this is the direct ‚object‘ of the aspiration of existential hope.

Keywords: Hartmut Rosa, resonance, alienation, the meaning of life, existential hope

¹ Raziskovalni program Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje (P6-0269) in temeljni raziskovalni projekt Holistični pristop k spoštovanju človekovih pravic v gospodarstvu – reforma slovenske in mednarodne pravne ureditve (J5-1790) je odobrila in finančno podprla Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS). Članek je nastal v okviru omenjenega programa in projekta. Agenciji se za podporo zahvaljujemo.

1. Uvod

Glavni pojmi, okrog katerih se suče razmislek v tem članku, so resonanca, bivanjski smisel in upanje. V tem kontekstu apliciramo teorijo resonance, ki jo je razvil nemški sociolog Hartmut Rosa (Rosa 2016; 2019a; 2019b; 2019c). Takšna zastavitev je izredno relevantna in aktualna, saj je Rosa s svojo teorije resonance v zadnjih letih vzbudil izredno veliko zanimanja (Peters in Schulz, ur. 2017; Kläden in Schüßler, ur. 2017; Wils, ed. 2019; Rosa in Henning, ur. 2019; Klun 2020). Tema resonance je po njegovi zaslugi postala v tem trenutku ena najbolj vročih tem v humanisti-ki in v družboslovju. To ne preseneča, saj je poglobljeno in pravilno razumevanje resonance odločilnega pomena za razumevanje in reševanje ključnih in temeljnih problemov sodobnega sveta. Ti problemi se kažejo na različnih ravneh. Na najbolj temeljni in globalni ravni lahko omenimo ekološki izziv. Nujno potrebujemo spremembo gole instrumentalne drže do naravnega okolja (Globokar 2018; Nguyen et al. 2020, 181): ne samo na ravni posameznikov in nekaterih skupin, ampak na sociološko relevantni ravni. Resonančni odnos do naravnega sveta pomeni dober temelj za takšno novo držo. Na družbenopolitični ravni lahko omenimo problem antidemokratskih populističnih gibanj, ki ogrožajo našo, zahodno, liberalno demokracijo. Kakor je opozoril Charles Taylor (Taylor 2019, 75–79), teh gibanj ni mogoče ustrezno razumeti brez pojma resonance. Na zasebni in socialni ravni lahko omenimo zaskrbljujočo razširjenost duševnih bolezni, depresije in izgorelosti v moderni družbi gmotne blaginje, ki so posledica odtujenosti kot odsotnosti resonance. Poleg tega za pomemben del Rosove teorije lahko rečemo, da je nekakšna ‚sociologizacija‘ teologije. Kakor je ugotovil že Martin Laube, je skrivnost uspeha, zanimivosti, privlačnosti in popularnosti Rosove teorije resonance v tem, da nekatere pomembne krščanske teološke teme obdela v sociološki preobleki (Laube 2018, 363).²

Lahko razlikujemo več vrst in razsežnosti upanja (Sorč 2003, 393–418; Pieper 2002, 90–93; Davenport 2008, 198; 202). Tudi izraz smisel je homonim. V tem članku nas zanima bivanjsko upanje, ki je upanje, da ima naše življenje bivanjski smisel. V nadaljevanju bomo izraz smisel uporabljali v smislu bivanjskega smisla, izraz upanje pa v smislu bivanjskega upanja. Pokazali bomo, da Rosov pojem resonance omogoča teoretsko poglobitev razumevanja smisla in upanja ter njuno koristno osvetlitev. Struktura članka: najprej pojasnimo fenomene resonance, upanja in smisla. Na tej podlagi utemeljimo tezo, da smisel temelji na resonanci, saj predpostavlja vse bistvene značilnosti resonance. Iz tega izhaja, da je predmet teženja našega upanja resonanca, saj brez resonance ni smisla, smisel pa je neposredni ‚predmet‘ teženja upanja.

² Glede antropoloških vidikov sodobne (duhovne) situacije z vidika teologije glej Petkovšek 2019, z vidika pomena upoštevanja tradicije v kontekstu sekularizacije Vodičar 2020. Poseben izziv pomeni sodobna tehnologija, tudi z aspekta resonance in odtujenosti, še posebno v smislu razpolaganja s človekom (Strahovnik, Miklavčič in Centa 2020). Resonanca je ključni dejavnik človekove rezilience (Žalec 2020, 275), glede pomena slednje z vidika psihologije in psihoterapije glej Erzar 2020. O pomenu resonance v okviru prenašanja vere na otroke glej Platovnjak 2020. Za obravnavo odtujitve v biblijskem kontekstu glej Roubalová et al. 2021, 72.

2. Glavne značilnosti in sestavine resonance in odtujenosti

Rosa je svoj pojem resonance in resonančno sociologijo našega odnosa do sveta predstavil v različnih publikacijah. Najpomembnejša je njegova knjiga *Resonanca: sociologija našega odnosa s svetom* (Rosa 2016; angleški prevod Rosa 2019c). Razvil je odnosno teorijo naše biti-v-svetu. Ta teorija črpa iz različnih virov in združuje tako pridobljene elemente v integralno teorijo. Morda je za nekatere Rosova pripadnost kritični teoriji najbolj opazna, vendar njegova teorija veliko dolguje tudi različnim drugim miselnim tokovom: fenomenologiji, personalizmu in odnosni misli na splošno. Od kritične teorije je treba najprej omeniti Herberta Marcuseja, Theodorja W. Adorna in Ericha Fromma, od fenomenologov Martina Heideggerja in od personalistov Martina Bubra.

Rosa je razvil poseben model biti-v-svetu (Rosa 2019b 197–198; 2019c, 145), ki presega dualizem subjekta in objekta. To nas seveda takoj spomni na Heideggerja, vendar pa je morda glavni predhodnik Rosove teorije Bubrova filozofija jaz – ti in jaz – ono odnosa, ki jo je Buber zasnoval že leta 1907 (Buber 1955, xiii; Buber 1999, 236–237), proslavil pa s svojim odmevnim delom *Jaz in ti* (1923; Buber 1995), ki je izšlo štiri leta pred Heideggerjevim prelomnim delom *Bit in čas* (1927; Heidegger 1997).

Rosa izpostavlja štiri konstitutivne momente resonance (Rosa 2019b, 196): 1. aficiranost, dotaknjenost, da se udeleženca resonance nekaj dotakne (*Affizierung*); 2. lastno učinkovanje (*Selbstwirksamkeit*); 3. preobrazba (*Transformation*); 4. nerazpoložljivost (*Unverfügbarkeit*) (Rosa, 2018; 2019d). Zadnji moment kaže na še neko podobnost med Rosovo teorijo in Heideggerjevo filozofijo.

Aficiranost pomeni, da je resonanca nasprotje ločenosti, nevpilvanosti, indiferenčnosti, tudi ravnodušnosti. O resonanci ne moremo govoriti, če nista v njej aficirani obe strani v odnosu. Zelo pomembno je, da se zavedamo: resonanca je dvostranski ali obojestranski odnos (Rosa 2019a, 27). To pa nas že napoti na drugi konstitutivni moment, lastno učinkovanje, ki pomeni, da noben deležnik v resonančnem odnosu ni pasiven, ni nedejaven. V resonanci ni noben deležnik zgolj objekt, ampak je vsak deležnik tudi že subjekt. To je še podobnost med resonanco in Bubrovim jaz – ti odnosom. Govorimo o zelo zelo podobni, če ne že kar isti poanti. Po Bubu v jaz – ti odnosu ni bistvo to, da bi mi entiteto, s katero smo v jaz – ti odnosu, samo raziskali kot pasivni predmet raziskave. Pri jaz – ti odnosu se zgodi, da se nam entiteta, s katero smo v odnosu, razpre, odpre, zasvetlika, kakor pravi Buber (1999, 100), v svoji celoti in enotnosti (1995, 120). Entiteta, ki jo ‚odkrivamo‘, je sama aktivna, se nam sama razpira, odnos jaz – ti jo samo pripravi do tega (1999, 100). Dodatna podobnost med jaz – ti odnosom in resonanco je v tem, da imamo lahko oba odnosa, tako jaz – ti odnos, kakor ga pojmuje Buber, kakor resonanco, kakor jo pojmuje Rosa, načeloma do vsake entitete: do žive, nežive, do živali, do stvari, do rastline, do človeka, do sveta kot celote, do Boga itd. (1995, 118) Bubrov jaz – ti odnos sta na primer tudi jaz – ti odnos do stroja (vedno bolj relevanten v današnji tehnološki dobi) in pa odnos do svetovnega dogajanja (1999, 152). Zato

je na dlani pomen razvijanja jaz – ti odnosa oziroma resonančnega odnosa za ekološki odnos do naravnega okolja.

Naslednji konstitutivni moment resonance je preobrazba. Tu se spet izrazi dvostranska narava resonančnega odnosa. Resonanca je odnos, ki preobrazi oba deležnika v njem. Tudi to je skupna točka z Bubrovim jaz – ti odnosom. Naslednja skupna značilnost z jaz – ti odnosom je, da resonance ne moremo poljubno proizvajati in nadzorovati. Resonanca se, tako kakor jaz – ti odnos, izmika kontroli. Resonančni odnos zato pomeni delno izgubo avtonomije. (Rosa 2019a, 27)

Nemožnost nadzora resonance je sestavni del njenega četrtega konstitutivnega momenta, nerazpoložljivosti (Rosa 2019b, 200–201). V pogledu nerazpoložljivosti je pomembna distinkcija med prilaščanjem in prilagojeno preobrazbo (*Anverwandlung*, tudi *anverwandelnde Transformation* (2019a, 22); ang. prevod *adaptive transformation* [2019c]). Prilaščanje je drža oziroma ravnanje, ki želi narediti neko določeno entiteto razpoložljivo. Njeno nasprotje je prilagojena preobrazba, ki je bistvo resonančnega odnosa. Pri prilagojeni preobrazbi govorimo o ‚uglasitvi‘ s svetom oziroma z neko določeno entiteto, s katero smo v odnosu resonance. Ta prilagoditev je preobrazbena, ker preobrazi oba deležnika v odnosu. To je preobrazbeno srečanje (*Begegnung*) med obema. (2019a, 14) Razlikovanje med razpoložljivostjo in prilagojeno preobrazbo je podlaga Rosovega poskusa, da bi resonanco vzpostavil kot središčni pojem za zasnutje in utemeljitev odnosne sociologije in teorije našega odnosa s svetom. (14)

Kakor že rečeno, z resonančnim odnosom ne moremo poljubno razpolagati in ga kontrolirati. Paradigmatična zgleda resonančnega odnosa, ki nam to lahko hitro in jasno ilustrirata, sta vera in ljubezen. Vera je v krščanski tradiciji božja milost, ljubezen pa nas zadene na način, ki je zunaj naše (popolne) kontrole. Prav tako se preobrazbeni učinki resonance izmikajo kontroli. (19) Poleg tega z entiteto, do katere zavzamemo prilaščevalni odnos, odnos golega razpolaganja, instrumentaliziranja, inženirske obravnave, ne moremo biti v resonančnem odnosu. Ustresnik Rosovega prilaščevalnega odnosa pri Bubu je jaz – ono odnos, ki je nasprotje jaz – ti odnosa.

Po Rosi je naš temeljni odnos do sveta v mnogih ozirih lahko *predkognitiven*, vendar pa ni *predsocialen*. To dejstvo odpira obzorje in prostor za pristno sociologijo človekovih odnosov s svetom. (2019c, 144). Rosov projekt je, kakor smo že omenili, zasnutje in utemeljitev takšne sociologije in teorije.

Osnovni kategoriji našega odnosa do sveta sta po Rosi resonanca in odtujitev (*Entfremdung*). Rosa ju definira takole:

»Resonanca je tak odnos do sveta, ki se oblikuje z af ← ektom in čustvom, intrinzičnim interesom in zaznanim lastnim učinkovanjem, v katerem subjekt in svet aficirata drug drugega in se medsebojno preobražata.

Resonanca ni odmev, ampak odziven odnos, ki zahteva, da obe strani govorita s svojim glasom. To je mogoče le, če so prisotna močna vrednotenja.³ Resonanca implicira vidik konstitutivne nerazpoložljivosti.

³ Kakor vidimo, Rosa na ključnem mestu uporablja pojem Charlesa Taylorja ‚močno vrednotenje‘ (ang.

Resonančna razmerja zahtevajo, da sta subjekt in svet dovolj ‚zaprta‘ ali konsistentna sama s seboj, da vsak govori s svojim glasom, hkrati pa morata ostati dovolj odprta, da drug na drugega vplivata in se dosežeta.

Resonanca ni čustveno stanje, ampak način odnosa, ki je glede na čustveno vsebino nevtralen. Zato imamo lahko radi žalostne zgodbe.« (174)

3. Opredelevitev odtujenosti

»Odtujenost označuje specifično obliko odnosa do sveta, v katerem se subjekt in svet soočita v odnosu ravnodušnosti ali sovražnosti (odbijanja) in tako brez kakršnekoli notranje povezanosti. Odtujitev je potemtakem mogoče opredeliti tudi kot *odnos brez odnosa* (Rahel Jaeggi).

Odtujenost je tako pokazatelj stanja, v katerem sveta ni mogoče ‚prilagodljivo preobraziti‘, zato se vedno zdi hladen, tog, odbojen in neodziven. Resonanca torej tvori ‚drugo‘ odtujenosti – njeno antitezo.

»Depresija ali izgorelost se nanaša na stanje, v katerem so vse osi resonance postale neme in gluhe. Oseba lahko ‚ima‘ družino, delo, družabne klube, religijo itd., vendar ji ti več ne ‚govorijo‘. Subjekt ni več zmožen tega, da bi se ga kaj dotaknilo ali da bi bil aficiran in nima nobenega občutka lastnega učinkovanja. Tako svet kot subjekt sta videti brez življenja, mrtva, prazna.« (Rosa 2019c, 184)

Ko smo v odnosu odtujitve s svetom, je svet nem, ne govori z nami in tudi mi ne z njim (2019a, 16). Med nami in svetom ni nobene komunikacije. Pravi odnos oziroma resonanca je komunikacija, še več, preobrazbena komunikacija, medtem ko je odtujenost, brezodnosni odnos nekaj mrtvega. Odtujenost v tem smislu pomeni izgubo sveta (*Weltverlust*) (23); to je izguba sveta kot živega partnerja v živem odnosu, ne kot golega predmeta prilaščanja, razpoložljivosti, uporabe ali izrabe.

Rosa razlikuje tri dimenzije ali osi resonance: horizontalno, diagonalno in vertikalno (2019c, 195ff; 2019a, 24–25). Vodoravna razsežnost obsega socialne odnose do drugih ljudi, na primer prijateljstvo in intimne odnose, pa tudi politične odnose. Diagonalna dimenzija obsega odnos do sveta materialnih stvari. Vertikalna razsežnost (2019c, 258ff) je odnos do sveta kot totalitete, ki obsega ali vključuje človekovo celoto (pre)bivanja in življenja (2019a, 24–25; 28ff).

Nasprotje odtujenosti je, kakor že omenjeno, resonanca. Vendar odnos med odtujenostjo in resonanco ni zgolj nasprotje, ampak dialektično razmerje (2019c,

strong evaluation). Subjekt močnega vrednotenja je bitje, za katero niso vse želje enakovredne, ampak svoje želje hierarhizira. Vključuje imetje potreb in želja, ki samemu subjektu teh želja niso všeč, ki jih nizko ali negativno vrednoti. Prav tako pa ima lahko želje, ki so mu všeč. Močno vrednotenje vključuje tako imenovane želje drugega reda, ki vrednotijo subjektove lastne želje: nekatere pozitivno vrednoti, na primer željo, da bi pomagal svojim otrokom, nekatere pa negativno, na primer željo, da bi na drugega preložil svoje delo. Tako ima lahko potrebo po heroinu, ki je želja prvega reda, ker je odvisnik, vendar mu ta potreba in želja nista všeč, ima željo, da ne bi imel te želje, ki je želja drugega reda. (Abbey 2000, 17–26)

184ff), saj je resonanca možna le na podlagi nemega, odtujenega sveta (190). Resonanca je nasprotje odtujenosti, po drugi strani pa brez odtujenosti ni resonanca; v tem oziru resonanca ni alternativa odtujenosti, ampak le blisk v odtujenem svetu. Rosa razlikuje med bliski resonance, posameznimi prigodnimi izkustvi te resonance, ki se občasno pokaže, na eni strani, in trajno osnovno zmožnostjo in senzibilnostjo za resonanco ter trajnim temeljnim zaupanjem v možnost resonance na drugi. (Laube 2018, 366) Takšna zmožnost, Rosa jo imenuje dispozicijska resonanca, in temeljno zaupanje sta potrebna pogoja in eksistencialni temelj za prigodne in neobstoje resonance, ki jih ni mogoče nadzorovati (367).

Kakor smo že omenili, je velika podobnost med Rosovo teorijo resonance in Bubrovo filozofijo jaz – ti odnosa in na tem mestu lahko naša opažanja o afiniteti med njima še dopolnimo. Za Buba je odnos prvi in temeljni vidik vsega človekovega obstoja. Buber je bil prepričan, da je hrepenenje po odnosu jaz – ti osnovna in glavna človekova potreba (Buber 1995, 6–28; 2002, 31ff; Rosa 2019c, 260–261). Z vidika tematizacije religijskih vidikov resonance se nam zdi pomembno, da na tem mestu dodamo: izkaže se, da je to hrepenenje hrepenenje po Bogu in jaz – ti odnosu z njim (Stres 1999, 282), saj po Bubru človek hrepeni po trajnem jaz – ti odnosu oziroma odnosu resonance, ne le po krhkem, neobstoječem, kakor so njegovi jaz – ti odnosi z ustvarjeninami. Takšen odnos pa je možen le z Bogom. Odnos z Bogom⁴ je temelj in vir vsakega jaz – ti odnosa na svetu ali s svetom. Še več, po Bubrovem mnenju z vsakim jaz – ti odnosom vstopamo bolj ali manj globoko v odnos z Bogom ali vsaj v njegovo preddverje. Dih velikega Ti veje v vsakem jaz – ti odnosu, kakor je zapisal Buber (Buber 1995, 7).

Podobno kakor Buber o jaz – ti odnosu je Rosa prepričan o resonanci, da je temeljna značilnost človeka kot človeka.⁵ Ljudje smo bitja, ki imajo temeljno zmožnost za resonanco in temeljno potrebo po njej.⁶ Tako človeška subjektivnost kakor družbena intersubjektivnost se temeljno oblikujeta z vzpostavitvijo osnovnih resonančnih odnosov in okoli njih (Rosa 2016, 293). Zato sta tako resonanca kakor hrepenenje po resonanci sestavna dela človekove človeškosti in potrebni pogoj njegovega učlovečenja.⁷

Naslednje pomembno dejstvo je, da resonanca ni samo harmonija ali konsonanca, ampak predpostavlja disonanco in razliko. Rosa navaja dialog kot obliko resonančnega odnosa: vsaj za začetek dialoga je potrebna pomembna, netrivialna različnost, ki se manifestira v nasprotju in nasprotovanju. Brez te različnosti ni

⁴ Ta odnos je vedno odnos jaz – ti, ali bolje: jaz – Ti, kajti samo in edino Bog je tisti, ki ne more postati ono (Stres 1999, 280).

⁵ Laube opozarja na Rosovo nedoslednost: Rosa pravi, da ne postavlja trditev o bistvu človeške narave. Vendar ko trdi, da je zmožnost, zadovoljiti antropološko potrebo po resonanci, odvisna od možnosti stabilnih resonančnih osi, bi težko rekli, da jih res ne. (Laube 2018, 367, op. 13)

⁶ Resonanca je bistvena sestavina duhovnosti. Glede velike duhovne lakote v postmoderni kulturi gl. Platonjak 2017.

⁷ Zdi se, da Rosa s svojo tezo o antropološki potrebi po resonanci podeduje hermenevtično tezo o človekovi antropološki potrebi po smislu, čeprav je Rosa zelo zadržan glede diskurza smisla (Rosa 2016, 303ff). Laube to zadržanost razlaga s tem, da pojem smisla ne more zajeti momenta preobrazbe, ki je tako pomemben za Rosov pojem resonance (Laube 2018, 367, op. 14).

možna nobena resonanca. (2019a, 22) Resonanca ni niti popolno strinjanje, pri katerem se ne more razviti noben pravi dialog in v katerem manjka srečanje z drugim glasom, niti golo prerekanje in obtoževanje, v katerem manjkajo ključni konstitutivni momenti resonance: resnična aficiranost, lastno učinkovanje, medsebojna preobrazba oziroma prilagojena preobrazba in odnos neprilaščanja oziroma nerazpoložljivosti.

Poudarili smo že, da je resonanca dvostranski, obojestranski odnos. Brez pripravljenosti za resonanco, brez neke določene odprtosti zanjo pri deležnikih v resonanci resonanca ni možna. Vendar je resonanca nerazpoložljiva in je ne moremo imeti pod nadzorom. Zato pripravljenost za resonančni odnos vključuje pripravljenost za tveganje, da se spustimo v nekaj, za kar ne vemo, kakšne posledice bo imelo. Resonanca predpostavlja pripravljenost za tveganje in ranljivost oziroma pripravljenost, da se naredim ranljivega. Prav tako vključuje, kakor že omenjeno, neko določeno izgubo avtonomije in kontrole nad samim seboj. Resonanca torej implicira ne samo, da ne razpolagam z drugim, s katerim sem v resonanci, ampak tudi, da v celoti ne razpolagam s samim seboj, odpoved težnji, da bi popolnoma razpolagal s samim seboj in pristanek na to. V smislu orisane pripravljenosti za resonančni odnos govori Rosa o dispozicijski resonanci oziroma o habitualni pripravljenosti na resonanco. Dispozicijske resonance pa nima tisti – ali pa je zelo nerazvita, poškodovana ali okrnjena –, ki svet dojema kot sovražnega, kajti za čustveno držo, ki ustreza dožemanju sveta kot sovražnega, so značilne čustvena zaprtost, afektivna obrambna naravnost in pripravljenost za konflikt, boj. (Rosa 2019a, 27–28) Zato je Albert Camus, radikalni mislec absurdnosti človekovega položaja v svetu, ki je menil, da vlada med človekom in svetom absolutna odtujenost, katere ni mogoče prevladati, zapisal, da je absurdnost edino, kar ju povezuje. »Spaja ju tako čvrsto, kakor bitja lahko poveže samo sovraštvo.« (1980, 37) Resonančna drža do sveta potrebuje neko določeno mero simpatije do sveta ali ljubezni do sveta in dožemanje sveta ne kot nečesa, kar mi je tuje, ampak kar mi je sorodno. Resonančna drža predpostavlja tudi neki določen optimizem, pogum in zaupanje (Rosa 2019c, 416). To trditev v neki meri potrjujejo tudi Rosove besede: dispozicijska odtujenost je lahko tudi posledica umanjkanja ali pomanjkanja izkušnje svojega lastnega učinkovanja. Kdor na podlagi svojih lastnih življenjskih izkušenj izhaja iz tega, da sam sveta ali ‚drugega‘ ne more doseči, ampak se mora naproti njemu uveljavljati ali se pred njim braniti, bo težko gojil resonančno držo. (2019a, 27–28)

4. Glavne značilnosti smisla

Bistveno za smisel je, da je to nekaj, kar človek načeloma lahko začuti, ‚spozna‘, doživi, izkusi. Govoriti o smislu, ki je načelno spoznavno ali doživljajsko nedosegljiv človeku, je isto kakor reči, da življenje nima smisla. Smisel je nekaj, kar človek načelno lahko odkrije, tako da to dojame ali doživi. Občutje smisla vključuje občutek izpolnjenosti, pristnega bivanja.

Smisel je skupna dobrina. Človek ga ne more uživati sam, ampak samo tako, da je v odnosu z neko entiteto kot deloma avtonomno in odzivno. To nam dokazujejo nešteti zgledi depresije kot krize smisla. Depresije ne more pregnati mačka robot, ker vemo, da nima avtonomnosti, ki jo ima prava mačka (2019c, 201). Še bolj kakor živa mačka pa jo lahko prežene človek, ki ima še večjo avtonomijo kakor mačka.

Naslednja značilnost smisla je, da človek z njim ne razpolaga. To pomeni, da ga ne nadzoruje, da ga ne more inženirsko proizvesti. Inženiring smisla ni možen. To se ujema z našo gornjo tezo, da je smisel dosegljiv samo kot skupna dobrina v odnosu z nekim drugim bitjem kot avtonomnim. Smisel implicira tudi preostale tri konstitutivne elemente resonance: lastno učinkovanje, aficiranost in preobrazbo deležnikov v resonanci. Odnos, v katerem doživimo smisel, mora biti takšen, da se nas v njem nekaj dotakne in nas spremeni; toda ne samo nas, ampak tudi entitete, s katero smo v odnosu. To pa zato, ker smiselnost človeškega življenja implicira, da smo na neki način pomembni, da smo dejavnik, da smo 'faktor'. Doseganje smisla torej vključuje aficiranost in preobrazbo obeh udeležencev smisel porajajočega odnosa.

5. Sklep

Ugotavljamo, da lahko smisel interpretiramo kot nekaj, kar temelji na resonanci, saj vidimo, da so zanj bistvene vse štiri glavne značilnosti resonance. Ker je smisel neposredni lastni 'predmet' upanja, po katerem ono teži, lahko rečemo, da je tudi resonanca predmet teženja upanja, saj brez resonance ni smisla.

»Proizvodnja smisla' se zgodi tam /.../, kjer začnejo vibrirati žice resonance,« je zapisal Rosa (2019b, 199). Resonanca človeku omogoča začutiti smisel, ga nanj usmeri in opozori. Resonanca je človekov vodnik k smislu. Skozi resonanco se človeku intuitivno, neposredno, neteoretsko razkriva smisel. Človek lahko svoje intuitivno razumevanje smisla tudi teoretsko predela, nadgradi in poglobi. Vendar pa lahko resnično razumevanje smisla pride samo iz resonance, enako tudi moč, da smisel, ki se nam je razkril, dejansko živimo. V tem smislu sta tako doživljanje in razumevanje smisla kakor tudi življenje smisla, to, da smisel dejansko živimo, neteoretskega izvora. To pa ne izključuje, da lahko prav teoretsko razmišljanje koga privede do tega, da začne v njem vibrirati žica resonance in začuti smisel.

To pojmovanje se ujema z Rosovim pojmovanjem, da so religije obljuba resonance (2019c, 258). Religije so osi resonance oziroma človeku zagotavljajo osi resonance, ki mu omogočajo, da goji resonančne odnose in iz njih živi. To pa pomeni, da so religije tudi obljube smisla. Rosa postavlja v ospredje ugotovitev, da je človek bitje resonance, vendar vidimo, da je še kako pomemben tudi smisel. Človek hrepeni po smislu, ker pa je smisel brez resonance nedosegljiv, hrepeni po resonanci.

Resonanca sama še ni smiselno življenje ali izpolnitev smisla, tako kakor vest oziroma glas vesti še ni moralno življenje. Je pa, tako kakor vest za moralno živl-

jenje, nepogrešljivi in najpomembnejši temelj in vodnik za smiselno življenje. Od-tujenost je problem, ker v njej izgublamo ali izgubimo občutek smisla življenja. Takšen občutek ne temelji na teoretskih podlagah, ampak je predteoretske in – lahko rečemo – tudi transteoretske narave. Zato ga gola teoretska drža ne more proizvesti. To se ujema z že omenjeno ugotovitvijo, da je občutek smisla življenja nerazpoložljiv, saj je tisto, kar lahko teoretsko (povsem) ‚obvladamo‘ in osvojimo, razpoložljivo.

Reference

- Abbey, Ruth.** 2000. *Charles Taylor*. Teddington: Acumen.
- Buber, Martin.** 1955. *The Legend of the Baal-Shem*. Prevedel Maurice Friedman. London: Horowitz Publishing.
- . 1995. *Ich und Du*. Stuttgart: Reclam.
- . 1999. *Dialoški princip*. Prevedel Janez Zupet. Ljubljana: Društvo 2000.
- . 2002. *Between Man and Man*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Camus, Albert.** 1980. Mit o Sizifu: esej o absurdnem. V: Albert Camus, *Mit o Sizifu; Uporni človek*, 13–135. Prevedel Janez Gradišnik. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Davenport, John J.** 2008. Faith as Eschatological Trust in Fear and Trembling. V: Edward F. Mooney, ur. *Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard*, 196–233. Bloomington: Indiana University Press.
- Erzar Tomaž.** 2020. Stiska, iskanje opore, predanost in razvijanje odpornosti. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:415–423.
- Globokar, Roman.** 2018. Krščanski antropocentri-zem in izkoriščevalska drža človeka do nara-vnega okolja. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:349–364.
- Heidegger, Martin.** *Bit in čas*. 1997. Prevedli Tine Hribar et al. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kläden, Tobias, in Michael Schüßler, ur.** 2017. *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*. Freiburg: Herder.
- Klun, Branko.** 2020. Reziliencia in resonanca: v iskanju nove drže do sveta. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:281–292.
- Laube, Martin.** 2018. „Eine bessere Welt ist möglich“: Theologische Überlegungen zur Resonanztheorie Hartmut Rosas. *Pastoraltheologie* 107:356–370.
- Nguyen, Thuc Thi, Quy Thi Thanh Truong, Michal Valčo, Maria A. Khvatova in Andrey Ty-azhelnikov.** 2020. *Christian Theological Views on Industrial Revolutions and Related Ethical Challenges: A Western (And a Global) Perspective*. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 1:177–190.
- Peters, Christian Helge, in Peter Schulz, ur.** 2017. *Resonanzen und Dissonanzen: Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apo-stolske konstitucije Veritatis gaudium. *Bogo-slovni vestnik* 79, št. 1:17–31.
- Pieper, Josef.** 2002. Upanje. V: *Vera, upanje, ljubezen*, 73–118. Prevedel Janez Zupet. Ljubljana: Družina.
- Platovnjak, Ivan.** 2017. Vpliv religije in kulture na duhovnost in obratno. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:337–344.
- . 2020. Družine s predšolskimi otroki potrebu-jejo pri svojem poslanstvu posredovanja vere več razumevanja, sprejetosti in bližine v Cerkvi na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:355–370.
- Rosa, Hartmut.** 2016. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- . 2017. Gelingendes Leben in der Beschleuni-gungsgesellschaft: Resonante Weltbeziehun-gen als Schlüssel zur Überwindung der Eskala-tionsdynamik der Moderne. V: Tobias Kläden in Michael Schüßler, ur. *Zu schnell für Gott? Theo-logische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*, 18–51. Freiburg: Herder.
- . 2018. *Unverfügbarkeit*. Dunaj: Residenz Verlag.
- . 2019a. Resonanz als Schlüsselbegriff der Sozialtheorie. V: Wils 2019, 11–30.
- . 2019b. Zur Kritik und Weiterentwicklung des Resonanzkonzepts. V: Wils 2019, 191–212.
- . 2019c. *Resonance: A Sociology of our Rela-tionship to the World*. Prevedel James C. Wag-ner. Cambridge & Medford: Polity Press.
- . 2019d. *The Uncontrollability of the World*. Cambridge: Polity Press.

- Rosa, Hartmut, in Christoph Henning, ur.** 2019. *The Good Life Beyond Growth: New Perspectives*. New York: Routledge.
- Roubalová, Marie, Roman Králik, Natalia A. Zaitseva, George S. Anikin, Olga V. Popova in Peter Kondrla.** 2021. Rabbinic Judaism's Perspective on the First Crimes Against Humanity. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 1:57–74.
- Sorč, Ciril.** 2003. Božje kreposti. V: Ciril Sorč, ur. *Priročnik dogmatične teologije*. Zv. 2, 343–446. Ljubljana: Družina.
- Strahovnik, Vojko, Jonas Miklavčič in Mateja Centa.** 2020. Etični vidiki uporabe algoritemskega odločanja in ostalih sistemov UI v času pandemij oz. izrednih razmer. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:321–334.
- Stres, Anton.** 1999. Pomen Bubrove filozofije dialoga. V: Martin Buber. *Dialoški princip*, 247–290. Ljubljana: Društvo 2000.
- Taylor, Charles.** 2019. The Ethical Implications of Resonance Theory. V: Jean-Pierre Wils, ur. *Resonanz. Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, 71–85. Baden-Baden: Nomos.
- Vodičar, Janez.** 2020. Kritika sekularizacije: tradicija kot pot do trdožive prihodnosti. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:253–266.
- Wils, Jean-Pierre, ur.** 2019. *Resonanz: Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*. Baden-Baden: Nomos.
- Žalec, Bojan.** 2020. Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:267–279.

Mateja Pevec Rozman

Upanje za naravo in človeštvo: nekateri etični premisleki¹

Is there a Hope for Nature and Humanity: Some Ethical Consideration

Povzetek: Človeštvo se sooča z velikimi tehnološkimi in tehničnimi izzivi, ki dajejo človeku občutek nadzora nad življenjem; življenja zunaj nas (obvladovanje narave in naravnih pojavov, kolonizacija vesolja, vesoljsko rudarjenje ipd.) in svojega lastnega življenja² (preoblikovanje telesa, iskanje eliksirja večne mladosti ipd.). Čeprav se je človeštvo od samega začetka ukvarjalo s podobnimi vprašanji (kako razumeti in obvladati življenje), postajajo danes le ta, predvsem pa odgovori nanje, zastrašujoči in skrb vzbujajoči. Razvoj tehnike in tehnologije, predvsem biotehnologije, ki obljublja človeku življenje brez bolečine in malodane raj na zemlji, odpirajo mnoga etična vprašanja, s katerimi se razvojne družbe in korporacije po večini ne ukvarjajo, zahtevajo pa temeljit etični premislek.

Človek je postal gospodar narave, narava, naše okolje pa je vse bolj ranljivo in ogroženo. Danes govorimo o okoljski krizi (Harari 2019, 13), ki ne ogroža le narave; pravzaprav ogroža človeka samega. Človek s svojim potrošniškim načinom življenja bistveno prispeva k neugodnim klimatskim spremembam. V zgodovini planeta Zemlja so se klimatske spremembe sicer ves čas dogajale, a ta naravni tok ciklusov je zadnjih 200 let (od industrijske revolucije dalje) odločno pospešen. Živimo v paradoksnih situaciji, ko je človek postal žrtev in suženj lastnega napredka. Postavlja se nam vprašanje, ali smo na klimatske spremembe pripravljeni in kaj smo pripravljeni narediti, da bomo preživel in ohranili planet Zemljo za bodoče rodove.

V pričujočem prispevku uvodoma spregovorimo o odnosu med človekom in naravo in izpostavimo problematiko tega odnosa. Pogled v predizhodiščno si-

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa „Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje“.

² K temu lahko prištejemo tudi prizadevanje transhumanizma, ki človeku pripisuje sposobnost, da preseže (transcendira) svoje sedanje stanje in doseže novo transhumano oz. posthumano stanje. Pri transhumanizmu je sedanj človek zgolj prehodna forma človeka, ki jo je treba transformirati in izboljšati v smeri novega človeka, pot za doseg tega cilja pa je znanstveni in tehnični razvoj. Znanost in tehnologija bi naj človeku pomagala povečati, okrepiti in intenzivirati njegove sposobnosti, da bi se tako preoblikoval v novo transhumano bitje. (Klun 2019, 589–592)

tuacijo, ko je bila narava zaupana človeku v varovanje in gospodovanje, in odmik od le-te, pomaga razumeti sedanje nezavidljivo stanje, v katerem se je znašlo človeštvo in planet Zemlja. Namen prispevka je pokazati, da so v sodobnem postmodernem času potrebna nova etična pravila, ki bodo zadevala človeške (medosebne) odnose in tudi odnos do celotnega stvarstva. Osrednja teza prispevka je v postavitvi nove etične perspektive, kot jo predlaga Hans Jonas, kjer se etika odgovornosti za drugega kot izvor moralnega čuta dopolnjuje z odgovornostjo do narave, ki ji je ponovno potrebno priznati njeno lastno bistvo in dostojanstvo. V spremenjenem odnosu do stvarnosti in aktivni solidarni odgovornosti vsakega posameznika in celotnega človeštva je moč iskati upanje za preživetje človeka, narave in bodočih rodov.

Ključne besede: človek, narava, ekologija, etika, odgovornost, globalizacija

Abstract: Humanity faces major technological and technical challenges that give a man a sense of control over life; life outside us (mastery of nature and natural phenomena, colonization of the universe, space mining, etc.) and one's own life³ (transformation of the body, search for the elixir of eternal life and youth, etc.). Although from the very beginning humanity has dealt with similar questions (how to understand and master life), today only these, and above all the answers to them, are becoming frightening and worrying. The development of technique and technology intervenes in the field of man and the human environment and opens many ethical issues, which development societies and corporations are mainly not dealing with but require thorough ethical consideration.

Humanity has become the master of nature, but nature and our environment are increasingly vulnerable and endangered. Today, we are talking about an environmental crisis (Harari 2019, 13) that threatens not only nature; it endangers man himself. With his consumer way of life, man contributes significantly to unfavourable climate change. In the history of the Earth, climate change has been happening all the time. Still, this natural flow of cycles has been decisively accelerated in the last 200 years (since the Industrial Revolution). We live in a paradoxical situation where man has become a victim and a slave to his progress. The question arises as to whether we prepare for climate change and what we are willing to do to survive and preserve planet Earth for future generations.

In the present article, we talk about the relationship between man and nature and highlight the issue of this relationship. Looking at the pre-initial situation, when nature entrusted to man in protection and domination, and moving away from it, helps to understand the current unenviable state in which humanity

³ To this can be added the efforts of transhumanism, which attributes to man the ability to transcend (transcend) his current state and achieve a new transhuman or—posthumous condition. In transhumanism, the present man is merely a transitional form of man, to be transformed and improved in the direction of the new man, and the way to achieve this goal is scientific and technical development. Science and technology help a man increase, strengthen, and intensify his abilities to transform himself into a new transhuman being. (Klun 2019, 589–592)

and the planet Earth found themselves. The purpose of this paper is to show that in modern, postmodern times, we need new ethical rules that will concern human (interpersonal) relationships and the relationship to the whole of creation. The paper's central thesis is setting a new ethical perspective, as proposed by Hans Jonas, where the ethics of responsibility for the other as the source of the moral sense complemented by a commitment to nature, which again needs to acknowledge its essence and dignity. In a changed attitude towards reality and active solidarity responsibility of each individual and the whole of humanity, it is possible to look for hope for the survival of man, nature and future generations.

Keywords: human, nature, ecology, ethics, responsibility, globalisation

1. Odnos človeka do narave

Živimo v času, ko je nemogoče spregledati, da je narava zaradi nepremišljenih posegov človeštva ranjena in vedno bolj ogrožena. Če so še do nedavnega obstajali dvomljivci v medsebojno vzročno povezanost človekovih aktivnosti (predvsem na področju razvoja industrije) in narave (globalnega segrevanja), obstajajo danes empirični dokazi, ki to povezanost potrjujejo. To dokazujejo tudi letošnji Nobelovi nagrajenci za fiziko,⁴ ki si delijo nagrado za študije o kaotičnih razmerah v sedanjem svetu in o človekovemu vplivu na podnebne spremembe. Dejstvo je, da človek prekomerno izkorišča naravne vire, uničuje gozdove in onesnažuje zrak, reke in morja. Naravni viri bodo kmalu izčrpani, v mnogih predelih sveta se soočajo s pomankanjem pitne vode, kvaliteta bivanja v svetovnih metropolah je zaradi onesnaženega zraka vse slabša. Ozonska luknja, topla greda, kisel dež, segrevanje atmosfere, taljenje ledenikov in še mnoge druge posledice napredka in razvoja sodobne civilizacije postavljajo pod vprašaj možnost bivanja in obstoja bodočih človeških rodov kot tudi obstoj planeta Zemlja.

Človek post tehnične industrijske družbe je ustvaril pogoje, ki ogrožajo njega samega in njegovo preživetje, zato se v sodobni družbi nahajamo v etični zagati, kako naj človek odslej pravzaprav živi in ravna (Juhant 1993, 125–126). Napredek in razvoj, ki se ne ozirata na človeka, nenadzorovano in prekomerno izkoriščanje narave in njenih virov, svoboda pri znanstvenem raziskovanju, ki ni omejena z etičnostjo in skrbjo za ohranitev človekovega dostojanstva, vse to lahko vodi v strašanske zlorabe, katerih posledice so lahko usodne in nepopravljive.

⁴ Nobelovi nagrajenci za fiziko v letu 2021 so: Japonec Syukuro Manabe (ZDA) in Nemec Klaus Hasselmann (Nemčija) za prelomna odkritja na področju »fizičnega modeliranja podnebja Zemlje, količinskega določanja variabilnosti in zanesljivega napovedovanja globalnega segrevanja« ter Italijan Giorgio Parisi (Italija) za odkritje »medsebojnega vplivanja motenj in nihanj v fizičnih sistemih od atomske do planetarne lestvice«. (The Nobel Prize Organisation 2021) Gre za odkritja, ki med drugim govorijo o identifikaciji podnebnega odtisa, ki ga pustijo tako naravne kot človeške aktivnosti ter ugotovitve, ki govorijo o tem, v kolikšni meri na podnebne spremembe vplivajo izpusti, ki jih je povzročil človek (STA 2021).

Na problematiko zlorabe moči in človekovih sposobnosti opozarja tudi Kongregacija za verski nauk v dokumentu „Dignitas personae“ (v slovenskem prevodu „Dostojanstvo osebe“) (2009, tč. 39):

»Vendar zgodovina človeštva pričuje, kako je človek v preteklosti zlorabljal in kako še vedno zlorablja moči in sposobnosti, ki mu jih je podaril Bog. S tem pospešuje različne oblike krivičnega razločevanja in zatiranja najšibkejših in najbolj nemočnih. Vsakodnevni napadi na človeško življenje, obstoj velikih območij revščine, kjer ljudje umirajo od lakote in bolezni, prikrajšani za intelektualna in uporabna sredstva, ki so v izobilju na voljo v veliko državah; tehnološki in industrijski napredek, ki ustvarja resnično tveganje za propad ekosistema; uporaba znanstvenih raziskav na področju fizike, kemije in biologije za namene vojskovanja; številne napetosti, ki še vedno delijo ljudstva in kulture; to je na žalost, zgolj le nekaj najočitnejših znakov, kako lahko človek zlorabi svoje sposobnosti in postane sam svoj najhujši sovražnik s tem, ko izgubi zavest o svojem veličanstvu in bistvenem klicu k sodelovanju pri božjem stvariteljskem delu.«

Človeku so podarjene moči, da bi soustvarjal zgodovino odrešenja, napačna uporaba ali zloraba podarjenih mu moči pa ni v skladu z Božjim in načrtom in lahko pomeni grožnjo človeku samemu, bližnjim in okolju oz. naravi. Človek namreč ne živi iz sebe in sam zase, človeško bivanje se »opira na tri med seboj tesno povezane temeljna razmerja: na odnos do Boga, do bližnjega in do zemlje« (LS, tč. 66), prav zemlja pa je zaradi človekovega neodgovornega ravnanja postala ogrožena, s tem pa tudi obstoj človeka.

Ko je človek kot subjekt mislil (si domišljal), da lahko obvlada vse in vsakogar, da lahko reši vse probleme tega sveta in lahko s svojimi tehnološkimi dosežki uresniči svoje sanje o raju na zemlji (Stres 1998, 17), ga je iz njegovega egocentričnega bivanja predramila realnost, ki se je izkazala za vse drugo kot domišljavo pričakovani raj na zemlji: človeka prizadene kriza osebne identitete, utrujen je od pehanja za dobičkom, izgublja se v potrošniški družbi in utaplja v smeteh. Preplavljata ga nelagodje in tesnoba, strah pred negotovo prihodnostjo in širjenjem novih bolezni (pandemije). Tudi narava in bivanjsko okolje se izkažeta kot tista, ki ju človek vendarle ne more popolnoma obvladati in nadzorovati. Narava je tista, ki se ne pusti obvladati in je tista, ki še vedno obvladuje človeka (čeprav jo človek ogroža), kar se kaže v vse pogostejših ekstremnih vremenskih pojavih (močno deževje, poplave in erozija nižinskih in obalnih predelov, orkanski veter, vročinski vali ipd.) Veliko težavo za človeka predstavljajo hitre podnebne spremembe, na katere se tako človek kot tudi druga živa bitja le s težavo prilagajajo.

2. Nova opredelitev odnosa med naravo in družbo

O odnosu človeka do narave spregovori nemški sociolog Ulrich Beck v svojem delu *Risikogesellschaft (Družba tveganja)*. Družbo dvajsetega stoletja označi kot ‚vulkan civilizacije‘, ki je tik pred izbruhom.

Beck pravi, da industrija pospešeno razgrajuje ekološke in naravne osnove življenja. V družbi se odvija nepojmljiva dinamika družbenega in političnega razvoja, ki nima primera v zgodovini. Ta zahteva novo definicijo odnosa med naravo in družbo. Konfrontacija narave in družbe je konstrukt 19. stoletja, ki izvira iz želje in namena, da bi človeštvo naravo obvladalo, toda ob tem jo hkrati prezre. Posledice tega prezrtja so jasne in očitne. V začetku 21. stoletja je narava zapostavljena in izčrpana. S tehnično-industrijskimi spremembami in uvajanjem tržišč širom sveta, z globalizacijo, je postala narava del industrijskega sistema. Globalizacija ima s svojimi znamenji⁵ mnogo učinkov in vpliva na vsako človeško bitje in tudi na naravo. Človeštvo kot celota se sooča z ekološkimi težavami (Žalec 2008, 9), rešitve pa vsekakor niso enostavne. Slovenski filozof Janez Juhant opozarja, da so v ozadju globalizacije predvsem ekonomski interesi (2008, 22) in zdi se, da je ekonomski dobiček v ospredju globalizacijskih premikov, kar zahteva previdnost. Dejstvo je, da je vpliv globalizacije na življenje ljudi in na naše okolje velik in se mu ni mogoče izogniti. Globalizacija se dotika vsakega človeka in vseh vidikov našega življenja (Lah 2008, 87), pospešeno pa vpliva tudi na onesnaženost in prekomerno izčrpavanje naravnih zemeljskih virov. Kaj se bo zgodilo z odnosi v družbi, z našimi medosebnimi odnosi in naravo? Kakšna prihodnost čaka človeštvo in naš planet?

V sedanjem globaliziranem svetu je težko predvideti nadaljnji razvoj dogodkov in njihov vpliv na človeka in naravo. Zaskrbljujoče dejstvo je, da ekološki odtis⁶ presega obnovitveno sposobnost Zemlje, konkretnije: človeštvo trenutno porabi 60 odstotkov več virov, kot jih je mogoče obnoviti, kar pomeni, da živimo tako, kot bi imeli na voljo 1,6 planeta (Varčujem z energijo 2020). Dejstvo je, da se mora onesnaževanje ustaviti ali vsaj zmanjšati, na novo moramo premisliti naš odnos do narave. Odvisnost od potrošnje in tržišča danes sicer na nov način pomeni odvisnost od narave, ta odvisnost tržnega sistema od narave pa postaja osnova življenja v industrijski civilizaciji (Beck 2001, 13–14). Beck trdi, da moramo končno priznati, da je narava *družba* in da je tudi družba narava. Gre za novo definicijo odnosa med naravo in družbo, za odnos, ki bistveno spremeni pogled na stvarnost. Tisti, ki danes govorijo o naravi kot o ne-družbi, govorijo v kategorijah nekega drugega obdobja, ki nima povezave z našo stvarnostjo. Narava, ki kroži in se izkorišča znotraj družbenega sistema, je postala politična celo v objektivnih rokah znanstvenikov. Kar znanost predpostavlja, meri in preverja, vpliva na izboljšanje ali poslabšanje zdravja, ekonomske interese, politične interese, lastniške odnose, odgovornosti ali pooblastila. Beck pravi, da se znanstveniki, ki danes preučujejo naravo, nahajajo v močnem politično-ekonomsko-kulturnem magnetnem polju. To nas navaja k misli, da so v pogojih podružbljene narave, naravne in tehnične znanosti postale »v številke odeta podružnica politike, etike, gospodarstva in pra-

⁵ Ekonomija prostega trga, zaposlovanje tuje in cenejše delovne sile, večja produktivnosti in dosegljivost dobrin, večja povezanost med ljudmi (internet), po drugi strani pa vedno večje razlike med revnimi in bogatimi, med bogatimi in revnimi narodi, potrošništvo, onesnaževanje, nacionalizmi, izginjanje tradicije, kulturne in religiozne dediščine. (Phan 2007)

⁶ Ekološki odtis je eden najbolj celostnih kazalcev trajnosti na področju okolja. Izraža porabo naravnih virov in obnovitveno sposobnost površin, ki jo prebivalstvo potrebuje za ohranjanje svojega načina življenja. Ekološki deficit nastane, če porabimo več od obnovitvene sposobnosti narava.

vosodja» (119). Za vse veje znanosti bo po Becku ključno spoznanje, da potrebujemo institucionalno podkrepljeno in zaščiteno moralno politično osnovo, da bi sploh lahko opravljalo kakšno koli veljavno raziskovanje. Predvsem pa je potrebno spremeniti miselnost ljudi, vzpostaviti bi morali etičen odnos do narave, jo spoštovati in jo skušati ohranjati, kjer je mogoče (Štaudohar 2021, 10). O resnosti težav sodobnega sveta spregovori tudi slovenski filozof Robert Petkovšek, ki opozori, da se je svet »v zadnjem stoletju globaliziral in dokončno ustvaril vse možnosti za samouničenje« (2014, 591). V tej situaciji po njegovem mnenju nobena od dosedanjih etik ne zadošča več, izjema je evangelijska etika odpovedi mimetični želji, ki jo človek nosi v sebi. »Samo evangelijska etika je zmožna človeka rešiti pred apokaliptičnim samouničenjem.« (591)

Svet se je v zadnjem stoletju močno spremenil in človek je ustvaril vse možnosti za samouničenje. V tej novi situaciji smo pred resno dilemo, katera etika je še lahko ustrezna pri reševanju nastalega stanja, zagotovo pa se mora človeštvo odpovedati prekomernemu izkoriščanju in egoističnemu zadovoljevanju zgolj osebnih potreb; potrebno bi se bilo vrniti na začetke človekovega samozavedanja, ko mu je bila narava podarjena kot vir življenja in zaupana v varovanje.

3. Pred-izhodiščna situacija (izročilo Svetega pisma)

V Svetem pismu je v prvem poročilu o stvarjenju zapisano, da Bog ustvari človeka po svoji podobi in mu zaupa, naj si podvrže zemljo (1 Mz 1,28) in gospoduje nad njo (1,26) v drugem poročilu o stvarjenju pa je dodano še, naj človek edenski vrt obdeluje in varuje (2,15). Človek se razlikuje od drugih ustvarjenih bitij in ima privilegij, da je edinstven in se dviga nad vso zemljo; človek je vrh stvarjenja in vrh vidnega stvarstva. S tem, ko je Bog vzel človeka in ga postavil v edenski vrt, da bi ga obdeloval in varoval in mu dal oblast nad deli Božjih rok in vse položil pod njegove noge (Ps 8,6-9), je človeka postavil v izjemen položaj. Ta izjemen položaj človeka ni le v tem, da je ustvarjen po Božji podobi (1 Mz 1,26-27) temveč v tem, da je, kot beremo v Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu:

- edino bitje, ki ga je Bog ustvaril zaradi njega samega (CS, tč. 24) in
- je postavljen za gospodovalca nad vsemi zemeljskimi stvarmi; za človeka je ustvarjeno vse stvarstvo (CS, tč. 12).

Poseben položaj človeka se razodeva tudi v njegovi nalogi, ki mu jo je Bog zaupal in to je obdelovanje in varovanje edenskega vrta. Človekovo gospostvo govori o tem, da ima človek oblast nad vsem stvarstvom⁷ in da s kraljevsko močjo vlada vsemu, kar je Bog ustvaril (Strehovec 2007, 134). Toda antropocentričen pogled na svet je Svetemu pismu tuj, govorimo o teocentričnem pogledu. Govorimo lahko o moči odgovornega gospodovanja nad stvarstvom, ki izhaja iz človekove de-

⁷ »Dal si mu oblast nad deli svojih rok, vse si položil pod njegove noge: vse ovce in goveda, in tudi poljske živali, ptice neba in ribe morja, vse, kar se giblje po morskih stezah.« (Ps 8,7-9)

ležnosti na božji moči in je znamenje slave in časti, ki ju je človek prejel od Stvarnika (EV, tč. 42). Gospodovati tako ne pomeni ravnati s stvarstvom kot bi želeli, temveč zanj skrbeti. Zato je človek tudi odgovoren Bogu za svoje ravnanje z naravo in živimi bitji v njej (Singer 2003, 202). »Človek, poklican, da obdeluje in varuje vrt sveta (1 Mz 2, 15), ima posebno odgovornost nad območjem življenja, oziroma nad stvarstvom, ki ga je Bog postavil v službo njegovega osebnega dostojanstva, njegovega življenja: v odnosu ne samo na sedanost, temveč tudi na prihodnje rodove.« (EV, tč. 42) Človek je poklican k odgovornosti, ki izključuje kakršno koli samovšečno držo superiornosti ali domišljavo prepričanje, da mu je kot človeku vse podrejeno in podvrženo.⁸ Prav nasprotno: odgovornost se nanaša na tukaj in sedaj in vključuje misel na jutri, misel na to, kako bodo naša človeška dejanja danes vplivala na življenje (narave in bodočih rodov) jutri.

O krhkosti narave in človeka, o človekovi odgovornosti ter o premisleku in skrbi za naš skupni dom, razmišlja papež Frančišek v okrožnici „Laudato si“ („Hvaljen, moj Gospod“), ki jo lahko poimenujemo okoljska okrožnica. V njej papež izpostavlja človekovo neločljivo povezanost s stvarstvom in razmišlja o pomenu gospodovanja nad stvarstvom. Nanašajoč se na Asiškovo pojmovanje zemlje kot naše sestre, papež Frančišek poudarja, da je narava zaradi našega napačnega pojmovanja gospodovanja (ki se je sprevrglo v ropanje), izčrpana in opustošena (LS, tč. 2), zato jasno poziva vso človeško družino k skupnemu iskanju vzdržnega in celostnega razvoja (LS, tč. 13), da bi naš skupni dom zavarovali.

V okrožnici papež Frančišek kritično opozarja, da ustvarjenost po božji podobi in dejstvo, ki izhaja iz svetopisemske pripovedi o stvarjenju (1 Mz 1,28), ne pomeni polne prevlade nad drugimi ustvarjenimi bitji. Drugo poročilo o stvarjenju govori o obdelovanju in varovanju edenskega vrta (2,15), pri čemer se obdelovanje nanaša na oranje ali prekopavanje zemlje, varovati pa pomeni »ščiliti, negovati, braniti, ohranjati, čuvati. To vsebuje razmerje odgovorne vzajemnosti med človekom in naravo. Vsaka skupnost naj prejema od obilja zemlje, kar potrebuje za lastno preživetje, a je tudi dolžna varovati in zagotavljati trajnost njene rodovitnosti za prihodnje rodove.« (LS, tč. 67)

Pri tem velja izpostaviti papeževu preferenčno opcijo za uboge, ki jo umeša v okvir t. i. celotne ekologije. Izhodiščna ideja celotne ekologije je v medsebojni povezanosti vsega (čas in prostor, narava in družba, človek in okolje, gospodarstvo in politika) (tč. 138–139; 141), kar pomeni, da je potrebno pri reševanju okoljske krize reševati tudi družbeno in obratno. Skrb za varstvo narave in stvarstvo tako ne more biti ločena od skrbi za uboge in za celotno družbo, prav tako pa mora skrb za človeka in boj proti revščini vključevati skrb za naravo (tč. 139), ki jo je potrebno ohranjati za bodoče rodove, saj »zemlja, ki smo jo prejeli, pripada tudi njim, ki bodo prišli« (tč. 159). Ali je sodobni človek še zvest svetopisemskemu izročilu?

Prevladujoča značilnost sodobnega sveta je bil gospodarski, znanstveni in tehnološki proces globalizacije. Pod tem vplivom so tudi kulturne in moralne vredno-

⁸ S tem, ko človek nad seboj ne priznava več nobene oblasti, temveč vidi le samega sebe, se začenja uničevanje stvarstva (LS, tč. 6).

te doživele globoko preobrazbo, kar je spodbudilo nov znanstveni, tehnični in gospodarski napredek. Gospodarstvo, znanost in tehnologija so prevladali nad kulturnimi, tradicionalnimi in moralnimi vrednotami. Vsi vidiki (post)moderna življenja (sodobna politika in etika) so pod prevlado zakonov svetovnega trga. (Petkovšek 2008, 59) Sodobni človek se znašel v vrtincu nakupovanja, »potrošniška obsedenost je primer, kako tehnično-gospodarski vzorec vpliva na posameznika« (LS, tč. 203). Gospodarstvo išče najboljše rezultate (dohodek) z najmanjšimi vložki⁹, kar pomeni, da moralne in etične vrednote ne igrajo primarne vloge pri odločanju, kako živeti in kako ravnati z naravo.

V tem smislu lahko trdimo, da postmoderni človek (sodobni človek) ni več zvest božjemu naročilu, naj skrbi za ves ustvarjen svet. Sodobni človek ne razume več pravilno pomena besede *gospodovati*. Gospodovati ne pomeni izkoriščati do skrajnih meja možnega temveč varovati. Dober gospodar je tisti, ki skrbi za svoje premoženje in ga obrača tako, da ga ohranja in povečuje njegovo vrednost. Moder gospodar varuje svoje imetje. Narava ni nikogaršnja last, toda človeku je zaupana v varstvo. Zato jo je človek kot odgovorno bitje dolžan zaščititi in skrbeti zanjo. »Človek je prav zaradi svojega edinstvenega dostojanstva in obdarjenosti z razumom poklican k spoštovanju stvarstva in njegovih notranjih zakonov, kajti »Gospod je z modrostjo postavil zemljo« (Prg 3,19).« (LS, tč. 69)

Ali je narava danes še varna pred človekom? Težko bi odgovorili pritrdilno. Sodobni človek, ki hlata¹⁰ po imetju, se je precej oddaljil od tradicionalnih vrednot, tudi od Božjega naročila, naj gospoduje nad naravo. Po drugi strani tudi narava vrača udarec. Nasilje, ki ga človek izvaja nad naravo, mu je začelo groziti. Poplave, ozonska luknja, segrevanje planeta ... vse zlo, storjeno proti naravi se vrača človeku kot protiudarec, ki ga mnogokrat v določenih predelih sveta človeštvo ne more več prenesti (preživeti). Zato se še posebej močno v tem času zastavlja vprašanje, kakšna etična načela naj odslej uravnavajo človekovo razmerje do okolja. In posledično: kakšen status naj ima okolje, da bomo zavzeli do njega resen in odgovoren odnos.

4. Človekova etična odgovornost za naravo

Priznati moramo, da vprašanje odgovornega ravnanja z naravo ne zadeva toliko narave same, temveč predvsem človeka: kaj bomo pustili za prihodnje generacije in ali bo obstoj prihodnjih rodov zaradi nas in našega delovanja še sploh mogoč? Če nimamo pri vseh naravovarstvenih akcijah pred očmi predvsem človeka, njegovega dostojanstva in dostojanstva vsega ustvarjenega, lahko vsa ‚green-peace‘

⁹ Papež Frančišek v okrožnici „Laudato si“ zapiše, da je načelo maksimiranja dobička, ki običajno spregleda drugačno gledanje, v bistvu popačenje pojma gospodarstva. Navede primer krčenja gozda, ki povečuje proizvodnjo, in opozori, da nihče v ta obračun ne šteje izgub, ki nastanejo zaradi opustošenja tal, uničenja biotske raznovrstnosti ali večje onesnaženosti, kar ni etično. (LS, tč.195)

¹⁰ V tem smislu lahko trdimo tudi, da postmoderni človek (sodobni človek) posledično ni več zvest božjemu naročilu, naj ne ‚hlata‘ po imetju drugega, ki je vsebovano v deseti Božji zapovedi (po Judovskem štetju). V Svetem pismu ‚želja po imetju‘, ‚posedovanje‘, sama po sebi ni grešna, v kolikor ne postane edino merilo in cilj človeškega življenja in ravnanja (Skrlovnik in Matjaž 2020, 505–518).

prizadevanja izzvenijo kot zgolj romantično nostalgichen klic. Splošno etično načelo namreč zahteva, da ne iščemo zgolj tega, kar je dobro za nas, temveč tudi to, kar je dobro za drugega in drugih stvari (stvarnosti).

Moderna doba, v kateri se je začel razmah industrializma in tehnološkega razvoja, je do narave zavzela odnos ‚lastnika‘, ki ima pravico, da si naravo podjarmi in se z njo čimbolj okoristi. Ker je narava začela vračati udarec, se je človek postmodernizma »stresnil« in postal občutljiv za ekološko problematiko. Za spremenjen odnos do narave ni dovolj strah pred nevarnostjo ekološke katastrofe in s tem (samo)uničenja človeka. Postmodernizem nas sicer res navaja k drugačnemu pojmovanju narave, kot so ga zavzemali prejšnji sistemi (npr. marksistična ideologija je poudarjala nadvlado človeka nad naravo v smislu neomejenega izkoriščanja naravnih dobrin), zato bo najprej potrebno spremeniti odnos do sebe in premisliti katere vrednote so tiste, ki resnično osmislijo življenje in dajejo kvaliteto bivanja. Slovenski filozof Anton Stres meni, da dokler bodo ljudje videli smisel življenja v čim večji potratu in porabi in vsesplošnem uživanju, kjer si lahko človek privošči čim več, se odnos do narave ne bo bistveno spremenil (1993, 13).

5. Nova etična perspektiva

Dosedanja etika je temeljila na predpostavkah, da je stanje človeka, ki mu je po naravi dano, enkrat za vselej postavljeno in da se na tej osnovi lahko zlahka in gotovo ugotovi, kaj je dobro za ljudi. Doseg človeškega delovanja in posledično doseg človekove odgovornosti je ozko omejen. Hans Jonas, filozof nemškega rodu dokazuje, da te predpostavke danes ne veljajo več in da je potrebno zgoraj navedeno postaviti v odnos s človeškim moralnim položajem. Vsebina človeškega delovanja se je namreč zaradi razvoja znanosti in tehnike povsem spremenila. Posledica te spremembe se mora nujno odražati tudi znotraj etike. Gre za povsem novo dimenzijo značaja etike, ki ni bila predvidena v stališčih in kanonih tradicionalne etike (Jonas 1990, 13). Človek s svojo močjo nasilno prodira v kozmični red, izvaja obširno invazijo na različna področja narave; pojem civilizacije je postal drugi izraz za nasilje nad naravo. Problem sodobnega načina civiliziranja je, da bodo glavne posledice vidne šele v prihodnosti in le delno že danes. Nova etika ne sme obsegati zgolj odnosa človeka z njim samim in do drugih ljudi, ampak njegov odnos do celotnega stvarstva, v katerem se je rodil. Da lahko etiko na novo definiramo, je potrebno naravi priznati njeno dostojanstvo, hkrati pa je potrebno naravi priznati njeno lastno bistvo.¹¹

Sodobna etika ne more več iskati in utemeljevati norm, ki bodo urejale zgolj medčloveške odnose, temveč mora najti ustrezne rešitve pri opredeljevanju tega, kar je dobro tudi za druge stvari, celotno stvarstvo. Človek ne more biti odgovoren zgolj zase in za drugega, temveč tudi za svet, ki mu je zaupan v odgovorno ravnanje.

¹¹ Papež Frančišek v „Laudato si“ vabi, da »tudi drugim živim bitjem priznavamo, da imajo lastno vrednost pred Bogom in ga »s svojim preprostim obstojem hvalijo in slavijo,« kajti Gospod se veseli svojih del (Ps 104, 31)« (tč. 69).

Leta 1979 je Jonas izdal svojo najodmevnejšo knjigo *Das Prinzip Verantwortung (Načelo odgovornosti)*, s katero je »bistveno prispeval k razširitvi ekološke zavesti in opozoril na dolgoročne posledice sodobnega načina življenja« (Globokar 2019, 616). Knjiga je med publiko uspešno razširila morečo zavest o ogroženosti naravnega okolja. V tem delu je opozoril na podiranje naravnega ravnovesja, na katerem je utemeljen obstoj vseh živih bitij. Nov način razmišljanja spodbode zavest o moči, ki jo je današnji človek sposoben pokazati v odnosu do obkrožajoče narave. Jonas predvsem zanimajo t. i. miroljubni posegi v naravo, ki na videz služijo le napredku in izboljšanju kvalitete življenja, v resnici pa imajo dolgotrajne in predvsem trajne škodljive posledice za celotno naravo. Jonas se sprašuje, kaj to pomeni za obstoječe pojmovanje etičnega obnašanja. Ali so dovolj tradicionalne etične vrednote, kot ljubezen do bližjega, poštenje, empatija ipd.? Gotovo le-te ne zadoščajo za rešitev tega problema. Problem, ki nastane v prihodnosti kot posledica današnjih dejanj (moči nad obvladovanjem narave), ni rešljiv z naborom etičnih dejanj, ki učinkujejo le na današnji trenutek. Nabor etičnih dejanj je potrebno razširiti in jim tako podaljšati ‚rok uporabe‘. Jonas pravi, da je potrebno ljudem ‚vcepiti‘ ustrezno količino strahu, da bi se zavedeli resnosti položaja. Bodoče posledice sedanjega ravnanja z naravo je potrebno predstaviti zelo nazorno in v največjem možnem obsegu. Človeku, ki nima takšnega občutka strahu, je nemogoče zaupati našo skupno usodo.

Odgovornost je kompleksen pojem. Ne nanaša se zgolj na posledice določene ravnanja ali dejanja, temveč se razprošča na to, kar je potrebno storiti: »Prvenstveno nisem odgovoren za svoje obnašanje in posledice tega obnašanja, temveč za stvar, ki ima pravico do mojega delovanja.« (1990, 133) Tako se na primer odgovornost za dobrobit drugih razteza ne le na namene dejanj v smislu moralne dopustnosti, ampak zavezuje k ravnanju, ki ni usmerjeno v noben drug namen. Biti ‚odgovoren za‘ pomeni biti odgovoren za to, kar je zunaj mene, in vendar v delnem področju mojih moči in pristojnosti. Stvar postane moja, ker je moja moč vzročni odnos prav do te stvari. Moč postane objektivno odgovorna za to, kar ji je zaupano. (134) V kontekstu Jonasovega pojmovanja odgovornosti, ki se nanaša tudi na to, kar bi morali narediti za neko stvar, misli predvsem na odgovornost za prihodnost, za potomstvo. Odgovorni smo predvsem naravi in bodočim generacijam. Odgovornost je za Jonasa neregipirano razmerje (136), podobno, kot pri Levinasu. Prevzeti odgovornost pomeni, da ne pričakujemo povračila za neko uslugo ali dejanje skrbi. In na tem mestu pridemo do radikalnega premika. Jonas kot osebo, kot drugega, ki mu namenimo odgovornost, pojmuje tudi naravo. Jonas se vpraša: »Ali je pri tem dejstvu, da ‚se me drugi tiče‘, pomembno, da se jaz sam v tem prepoznam?« (1997, 233–234). Problem je v dokazovanju tega, kako nas to vse zadeva. Ni dovolj, da nekaj vzamemo le na znanje, temveč se moramo tudi ustrezno odzvati.

Potrebno je torej ravnati tako, da posledice naših dejanj ne bodo ogrozile dostojnega obstoja človeške vrste na Zemlji. Zato potrebujemo etiko solidarne odgovornosti, ki bo danes »nadela uzde galopirajočemu napredku« (1990, 310). Toda Jonasu ne gre le za preživetje človeške vrste in njegovega naravnega okolja, ampak

je zanj pomembno, da narava (zopet) dobi svoje lastno bistvo in njej lastno dostojanstvo. Človeška vrsta mora nanjo gledati s spoštovanjem. Ker je v miselnosti modernega človeka narava izgubila to dostojanstvo, se je pojavila grozeča nevarnost za propad naravnega okolja in človeka.

Ideja o lastnih pravicah in lastnem bistvu narave je v pojmovanju zahodne civilizacije (za razliko od nekaterih ostalih civilizacij, npr. indijanska ljudstva v Ameriki) povsem tuja. Drugače je urejeno pojmovanje človeka. Le-ta se rodi z njemu lastnim dostojanstvom; človeku so določene pravice že prirojene in niso od nobene družbe podarjene. Ta posebnost človeške vrste ima za posledico pojmovanje o privilegiranem položaju človeka na Zemlji, o človeku, ki je prvi med bitji na Zemlji. Človek postane iztrgan iz narave in mu pripada absolutna vrednost. Tak privilegiran položaj postane jedro problema; postane glavni krivec za sedanjo ogroženost narave. Narava služi za zadovoljevanje človekovih interesov. Takšno stanje so pomagale vzpostaviti naravoslovne in tehnične vede, katerih razvoj je naravo dokončno oddaljil od priznanja njenega lastnega bistva. Jonas zavzame stališče, da bistvo in pravice ne pripadajo le ljudem, ampak tudi ostalim bitjem narave. Naravo je potrebno varovati, ker ima lastno pravico do obstoja. Jonas poizkuša priti do takšne teorije narave, ki bi omogočila, da etične norme ravnanja z njo izvedemo iz nje same (iz njenega bistva), ne da bi bilo potrebno sklicevanje na Boga ali subjektivne vrednote. Jonas vztraja na možnosti naravoslovno utemeljene etike. Prav tako pa je potrebno vnesti te ideje v ustrezno zakonodajo.¹²

Med drugim Hans Jonas razmišlja:

»Pogosto me sprašujejo tole: »Odgovoren si samo *pred* nekom; *pred kom* smo torej odgovorni? Na to bi lahko odgovoril: pred rodovi. Če pa mi ugovarjajo, češ da prihodnji rodovi ne bodo obstajali in torej ni nikogar, pred komer bi bili odgovorni, je moj odgovor naslednji: odgovorni smo pred bitjo. /.../ Nagibam se k ideji, da znanstveno razumevanje tistega, kar se dogaja v vesolju in pa kozmologija, ki iz tega izhaja, nimata zadnje besede. Nasprotno: iz biti, kolikor je preizkušena v vseh svojih razsežnostih, izhaja dolžnost. /.../ Etika je lahko utemeljena na neki ontologiji, na določenem mišljenju biti.« (1997, 230).

Utemeljitev dolžnosti bi po Jonasovem mnenju lahko prinesla le celotna teorija biti, iz katere bi izhajale vse potrebne etične zahteve. Jonas skuša pokazati, da je »človek odgovoren za sprejetje odgovornosti za bit. Odgovornost razume kot povezavo med človekovo svobodo in vrednostjo biti.

¹² Rešitve po njegovem ne ponujata ne zahodni demokratični večstrankarski politični sistem (ki je preveč razdrobljen za pridobitev širokega konsenza, ki bi bil potreben za takšne korake), ne totalitarni politični sistem. Jonas tudi ne najde odgovora na vprašanje – kaj bi ljudi pripravilo do odločitve za takšno spremembo življenjskega sloga, ki bi omejila pretirano razkošje, ki uničuje naravno okolje. Kakšna politika bi volivce pripravila do tega? Zaveda se, da nazaj ni mogoče. Ljudje sploh več ne bi mogli preživeti brez sedanjega načina življenja! Čeprav nas sodobni trenutek že navaja k temu, da se bomo morali navaditi na skromnejši način življenja (na to nas je posebej opozorila tudi epidemija koronavirusa, ki je za nekaj časa zaustavila kolesje gospodarstva), bo potreben resen premislek, in tudi dejanja, v zvezi z omejitvijo nebrzdane in pretirane potrošnje.

/.../ Zadnji vzrok za prevzem odgovornosti za bit Jonas najde v človekovi sposobnosti za odgovornost. Golo dejstvo, da človek *lahko* prevzame odgovornost za nekaj, po njegovem prepričanju že vsebuje obvezo, da jo tudi prevzame.« (Globokar 2019, 618) Tako bi morala filozofija po Jonasovem prepričanju »nekaj storiti, da bi po možnosti pospeševala pravično ravnanje« (1997, 230).

Glavi razlog za ogroženost okolja vidi Jonas v udobnem načinu življenja, ki je gibalo ali vsaj želja vseh sedanjih človeških družb. Edina rešitev je v slovesu od takšnega načina življenja¹³. Jasno je, da so tovrstne ideje danes nekoliko utopične. Pravilna smer razvoja dogodkov bi bila zmerna sprememba načina življenja. Sredstvo za doseganje tega cilja je predvsem pogovor – dialog. Ne gre le za preživetje človeštva, temveč predvsem za človeka dostojno življenje; to pa je veja, ki si jo žagamo s potrošniškim načinom življenja in izkoriščevalskim pogledom na okolico.

6. Sklepne misli: etična kultura in etika odgovornosti kot rešitev za človeštvo in naravo?

Če se želi človeštvo izogniti katastrofalnim posledicam, ki mu pretijo zaradi neodgovornega ravnanja, če želi ohraniti naravo čim bolj neokrnjeno (kolikor je to sploh še mogoče) tudi za bodoče rodove, mora nujno premisliti svoje ravnanje, obstoječe etične norme ustrezno dopolniti in tako preoblikovane praktično uporabiti v družbenem življenju. Potrebno je, da se v ljudeh, v vsakem posamezniku, prebudi ekološka zavest, pri čemer je lahko v veliko pomoč razvijanje ekološke duhovnosti, h kateri nas spodbuja papež Frančišek v „*Laudato si'*“ (Platovnjak 2019, 80–86). Človek mora spoznati svojo povezanost in odvisnost od narave ter spoštovati njene zakonitosti. Človek se mora odpovedati želji po lagodnem življenju, ki za doseg tega dopušča uporabo vseh sredstev. Tudi narava mora imeti status drugega in ne sme biti sredstvo za doseg tega cilja. Skušnjava posedovati čim več ali celo vse stvari je skušnjava sodobnega človeka, ki v viharju postmodernih časov pravzaprav išče samega sebe in zmotno misli, da se bo našel, če bo posedoval stvari. Lahko bi rekli, da zmedeni sodobni človek ponovno stoji pred dilemo *imeti* ali *bit* (*haben* oder *sein*). Slovenski filozof Edvard Kovač se v svoji knjigi *Oddaljena bližina* preroško sprašuje, ali posedovati stvari, vse stvari, še sploh pomeni živeti. »Zagotoviti si življenje z oblastjo nad vsem svetom, ne oziraje se na srečo drugih, ali je to še življenje?« (2000, 27) Zagotovo ne.

Kako se torej zaščititi pred samodestrukcijo in kako zaščititi naravo pred popolnim propadom? Kako živeti, da bo naše življenje res dostojanstveno in da pri ureničenju samih sebe ne bomo ogrožali drugega in narave kot našega drugega?

¹³ Za spremembo življenjskega sloga se zavzema tudi papež Frančišek v okrožnici „*Laudato si'*“ in opozarja na družbeno odgovornost porabnikov. Nakupovanje ni le ekonomsko, ampak tudi moralno dejanje, vprašanje uničevanja okolja obtožuje obnašanje vsakega posameznika. Zato je potrebno preseči individualizem, da bo mogoče vzpostaviti drugačen, alternativen slog življenja in bo mogoča tudi bistvena sprememba družbe. (LS, tč. 206-208)

Skupaj z Aristotelom lahko zavzamemo stališče, da je potrebno živeti v skladu z vrlinami, krepostmi, kar pomeni, ravnati, kot bi ravnal moder človek; moder človek pa bi ravnal v skladu z razumom in tako kot je prav (Pevec Rozman 2009, 72–73). V soočanju z okoljsko krizo to pomeni, da je prav, da človek prevzame odgovornost ne le za svoja dejanja ampak tudi za drugega (naravo) in za bodoče rodove. S takšno držo odgovornosti bo človek pokazal in upravičil svoje dostojanstvo. Živeti in delovati je potrebno odgovorno, skrbeti za vse tiste in vse tisto, kar potrebuje zaščito zaradi svoje ranljivosti (Grmič 1996, 287). Morda je lahko to tudi pot odkrivanja dobroti, ki jo je Bog Stvarnik vtisnil v vse stvarstvo, in nas vabi, da bi jo odkrili in zaživeli v vseh razsežnostih življenja, tudi v odnosu do stvarstva, ter začeli zavestno razvijati kulturo dobrote (Platovnjak 2017, 84–89), ali kot je dejal matematik in fizik Albert Einstein, brez etične kulture ne bo rešitve za človeštvo (1956, 39), in dodajmo, niti za naravo.

Kratice

CS – Koncilski odloki 2004 [pastoralna konstitucija O Cerkvi v sedanjem svetu / *Gaudium et spes* (1965)].

EV – Janez Pavel II. [*Evangelium Vitae*].

LS – Francišek 2015 [*Laudato si'*].

Reference

- Beck, Ulrich.** 2001. *Rizično društvo*. Beograd: Filip Višnjić.
- Einstein, Albert.** 1956. *Moj pogled na svet*. Zagreb: Izvori.
- Francišek.** 2015. Hvaljen, moj Gospod [*Laudato si'*]. Cerkveni dokumenti 149. Ljubljana: Družina.
- Globokar, Roman.** 2019. Normativnost človeške narave v času biotehnološkega izpopolnjevanja človeka. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:611–628.
- Grmič, Vekoslav.** 1996. Ekološka etika. V: Ludvik Toplak, ur. *Profesionalna etika pri delu z ljudmi*. Maribor: Univerza v Mariboru.
- Harari, Yuval Noah.** 2019. *21 nasvetov za 21. stoletje*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Janez Pavel II.** 1995. *Evangelij življenja* [*Evangelium Vitae*]. Cerkveni dokumenti 60. Ljubljana: Družina.
- Jonas, Hans.** 1990. *Princip odgovornost: Pokušaj jedne etike za tehnološko civilizacijo*. Sarajevo: Veselin Masleša.
- — —. 1997. Od gnoze k načelu odgovornosti. 2000: *revija za krščanstvo in kulturo*, št. 99/100/101:221–235.
- Juhant, Janez.** 1993. Človek – temelj etike? *Bogoslovni vestnik* 53, št. 1/2:125–134.
- — —. 2008. Is a Globalized Ethics Possible? V: Juhant in Žalec 2008, 33–58.
- Juhant, Janez, in Bojan Žalec, ur.** 2008. *Surviving Globalization: The Uneasy Gift of Interdependence*. Münster: Lit Verlag.
- Klun, Branko.** 2019. Transhumanizem in transcendenca človeka. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:589–600.
- Koncilski odloki.** 2004. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija za verski nauk.** 2009. Dostojanstvo osebe [Dignitas Personae]. Cerkveni dokumenti 125. Ljubljana: Družina.
- Kovač, Edvard.** 2000. *Oddaljena bližina*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Lah, Avguštin.** 2008. The Importance and the Role of Theology in Globalisation. V: Juhant in Žalec 2008, 87–94.
- Petkovšek, Robert.** 2008. Christianity In The Global World. V: Juhant in Žalec 2008, 59–74.
- Pevec Rozman, Mateja.** 2009. *Etika in sodobna družba: MacIntyrejev poskus utemeljitve etike*. Ljubljana: Nova revija.

- Phan, Peter C.** 2007. Foreword. V: Daniel G. Grody. *Globalisation, Spirituality and Justice*. New York: Orbis Books, xv. Navaja Juhant 2008, 21.
- Platovnjak, Ivan.** 2019. The ecological spirituality in the light of Laudato si. *Nova prisutnost* 17, št. 1:75–91.
- — —. 2017. Goodness and health: the culture of goodness. *Synthesis philosophica* 32, št. 1:79–92.
- Singer, Peter.** 2003. *Praktična etika*. Zagreb: Kru-Zak.
- STA.** 2021. Nobelova nagrada za fiziko za razumevanje kompleksih fizičnih sistemov. Siol.net, 5. 10. <https://siol.net/novice/svet/nobelova-nagrada-za-fiziko-za-razumevanje-kompleksnih-fizicnih-sistemov-562910> (pridobljeno 6. 10. 2021).
- Strehovec, Tadej.** 2007. *Človek med zarodnimi in izvornimi celicami: Etični vidiki raziskav na človeških izvornih celicah*. Znanstvena knjižica 12. Ljubljana: Založba Brat Frančišek.
- Stres, Anton.** 1993. Možnosti in prepadi postmodernizma. V: *Postmoderna in živo izročilo*, 7–25. Ljubljana: Medškofijski odbor za študente.
- — —. 1998. *Zgodovina novoveške filozofije: Predstavnik glavni smeri*. Priročniki Teološke fakultete 15. Ljubljana: Družina.
- Štaudohar, Irena.** 2021. Miselnost ljudi glede okolja se v zadnjih letih spreminja, politika pa temu ne sledi [intervju z novoizvoljenim rektorjem ljubljanske univerze dr. Gregorjem Majdičem]. *Delo*, 19. 6. Sobotna priloga.
- The Nobel Prize Organisation.** 2021. The Nobel Prize in Physics 2021. NobelPrize.org, 6. 10. <https://www.nobelprize.org/prizes/physics/2021/press-release/> (pridobljeno 6. 10. 2021).
- U. R.** 2020. Poraba naravnih virov drastično presežena tudi v Sloveniji. Varčujem z Energijo, 7. 10. <https://www.varcevanje-energije.si/ekoloska-zavest-cloveka/poraba-naravnih-virov-dra-sticno-presezena-tudi-v-sloveniji.html> (pridobljeno 2. 8. 2021).
- Žalec, Bojan.** 2008. Introduction: The Uneasy gift of Interdependence. V: Juhant in Žalec 2008, 9–21.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 4, 849—856

Besedilo prejeto/Received:09/2021; sprejeto/Accepted:09/2021

UDK/UDC: 27-423.79:165.742

DOI: 10.34291/BV2021/04/Stivic

© 2021 Štivić, CC BY 4.0

Stjepan Štivić

Upanje v krščanstvu in transhumanizem

Hope in Christianity and Transhumanism

Povzeteke: Upanje je večplasten pojem. Navadno zadeva stanje osebe, ki si – glede na dane okoliščine – želi dober izid. Upanje v krščanstvu ne ovrže navedenega pomena upanja, ampak ga vključi in ga prestopi. To upanje velja za obljubo, razodeto v Jezusu Kristusu. Čeprav njegova polna vsebina presega realnost, je na izkustveni ravni delno navzoča v krščanski eksistenci. Transhumanizem, priljubljeno ideološko gibanje današnjega časa, ponuja izpolnitev vsebine človeškega upanja – nesmrtnosti in odprave trpljenja – v zgodovinskem okviru z uporabo človeških moči. Avtor v središče postavlja pojem upanja v krščanstvu in prikazuje njegovo nespojljivost s transhumanistično podobo človeka in njegove prihodnosti. V krščanstvu upanje pomeni pričakovanje, ki je odnos med dajalcem obljube in sprejemnikom. Krščanska misel opozarja na krizo upanja v sodobni družbi in navaja simptome, ki jih je mogoče prepoznati v transhumanizmu. Transhumanizem temelji na ideji progressa, ki bo skozi sodobno tehnologijo kot orodje uresničil človekovo upanje – nesmrtnost in odpravo trpljenja. Način doseganja vsebine upanja je predugačenje biološkega temelja človeka.

Ključne besede: krščansko upanje, kriza upanja, transhumanizem, pričakovanje, progress, tehnologija

Abstract: Hope is a layered concept. However, hope usually refers to the condition of a person in which a good outcome is desired regarding given circumstances. The hope in Christianity does not refute the stated meaning of hope but includes and transcends it. That hope refers to the promise revealed in Jesus Christ. Although its full content transcends reality, it is partially present in Christian existence on an experiential level. Transhumanism, a popular ideological movement of today, offers the fulfilment of the content of human hope – immortality and the abolition of suffering – in a historical framework through human powers. The author puts the notion of hope in Christianity at the centre and shows its incompatibility with the transhumanist image of man and his future. In Christianity, hope is about expectation, which is the relationship between the giver of the promise and the acceptor. Christian thought gives attention to a crisis of hope in modern society and lists symptoms that can be recognized in transhumanism. Transhumanism is based on the idea of progress, which will realize man's hope – immortality and abolition of suffering – through modern technology as a tool. How the content of hope will be achieved is a reshaping of the biological basis of man.

Keywords: hope in Christianity, the crisis of hope, transhumanism, expectation, progress, technology

1. Uvod

Pojem upanja je večplasten. Poleg razprav v teologiji in filozofiji večplastnost pomena kaže potrebo, da fenomen upanja preučujemo z različnih znanstvenih vidikov. Na pojem upanja seveda naletimo tudi v bogati vsakdanji jezikovi rabi. Pravi mo, da upanje lahko dobimo, gojimo, izgubimo ali komu damo (SSKJ 2014: „upa-ti“; „nadejati se“). Poleg različnih pristopov ima upanje vselej pomen emocije in emotivnega stanja osebe, ki upa na dober izid težkega stanja ali izziva. Krščansko pojmovanje upanja te dimenzije ne spodbija, temveč jo vključuje in nadgrajuje (Cessario 2007, 41–42).

Krščansko upanje izhaja iz človekovega obstoja, ki je med vero v milostnega Boga in nepopolnimi okoliščinami v svetu, med trpljenjem in smrtjo. Izhaja iz človeka kot bitja, ki se obrača k prihodnosti – to je *ens sperans*. Znotraj tega okvira je upanje dinamika, ki jo konstituirata razodetje, izpolnjeno v Jezusu Kristusu, in njegova obljuba. Govorimo o temeljni značilnosti krščanske eksistence, ki je ne moremo omejiti na osebno hotenje, saj njena dinamičnost izhaja iz osebnega odnosa – dajalca, dane obljube in njenih prejemnikov. Ta odnos ima svojsko temporalnost in se kaže kot pričakovanje dane obljube. Ne govorimo o linearnem pojmu časa (*futurum*), marveč o času osebnega odnosa zaupanja in predanosti (Šagi-Bunić 1981, 286–291).

Transhumanizem je sodobno ideološko gibanje, ki zagotavlja rešitev brezupnemu stanju trpljenja in umiranja v svetu. Današnji pojem je v svojem programskem in ideološkem smislu nastal konec osemdesetih let, izpod peresa britanskega filozofa Maxa Mora, v krogu časopisa *Extropy* in inštituta Extropy Institute. Konec devetdesetih sta filozof Nick Bostrom in matematik David Pearce ustanovila Svetovno transhumanistično organizacijo (pozneje *Humanity+*), ki jo utemeljuje „Transhumanistična deklaracija“. Dandanes v številnih deželah poznamo transhumanistične politične stranke. Transhumanizem v razpravah o človekovi prihodnosti in o prihodnosti sveta predvideva tehnološko predruženega človeka. Pot do tega cilja je postopno predruženje telesa, ki se bo sklenilo v obliki nekega novega obstoja (Bostrom 2005, 14–15). Tudi če ni neposredno govora o upanju, transhumanizem problem definira in ponudi rešitev. Rešitev človeškega stanja, ki izhaja iz biološkega temelja, se z uporabo tehnologije objavi kot zmaga nad biološko smrtjo. V transhumanizmu je mogoče o upanju govoriti zgolj pogojno, saj računa izključno na zaris prihodnosti, to pa tvori linearni čas progressa.

2. Krščansko upanje

Govoriti o krščanskem upanju pomeni, govoriti o mestu, ki ga ima v življenju verujočih naznanjena obljuba, namenjena vsem ljudem (Leon-Defour 1969, s.v. „upanje“). Krščansko razodetje je razodetje osebnega Boga človeku v Jezusu Kristusu (Heb 1,1–4). Na formalni ravni to razodetje tvorijo eksistencialni napotki in obeti. Za krščansko upanje sta značilni dve temeljni obljubi: Kristusov ponovni prihod in obljubljeni

večno življenje po smrti. Krščansko eksistenco zamejuje napetost med zavestjo o skrbnem Bogu, ki je izvir življenja,¹ ter minljivostjo in ranljivostjo človeka.²

Nastanjenost človeka – med skrbnim Bogom in težavnostjo, strnjeno v biblijskih vrsticah – naznačuje pojem *status viatoris*.³ Pojem naznači scenarij potovanja k prihodnji blaženosti (Rim 8,18-21). Glede na to se upanje javlja kot posledica odgovora na vprašanja o tem, kaj je vsebina prihodnje blaženosti in sprejemanja te vsebine. Na tej poti se človek giblje med zgrešenimi cilji in predanostjo obljubi (Cessario 2007, 43; 52). Predrazumevanje naznanjenih obljub je v vsebini razodetja, da je Jezus Kristus, utelešeni Bog, razodel Boga Očeta kot ljubezen. Jezus Kristus se je utelesil zaradi človeka – vstopil v njegovo trpljenje in umiranje –, da bi človeku z vstajenjem odprl blaženo življenje pri Bogu. Vstajenje življenjskih tegob ne uniči, temveč jih osmisli v Bogu, ki jih je sam izkusil in še vedno sodeluje v človeškem trpljenju in smrti (Mt 25,34-46; Jn 3,16-21).

Torej, učinek sprejemanja razodete obljube je upanje. S sprejemanjem obljube nastopi odnos tistega, ki kaj obljubi oziroma obljubo da, in tistega, ki obljubo sprejme. Popolna izpolnitev obljube se zgodi po smrti (1 Kor 15,26). Upanje je eshatološko, saj njegov predmet prestopa stvarnost. Predpostavlja osebni odnos (Gal 4,6; Cessario 2007, 42; 47). Tu je človeški razum pred skrivnostjo, saj je Bog sam Bog upanja (Rim 15,13), kot predmet upanja in kot izvor upanja in osebni Bog, ki se nada dovršitve svojega stvarstva (Fisichella 2001, 71). To je upanje na obljubo, ki človeka reši (Rim 8,24; 1 Tes 5,8). Vendar rešitev tu ni prihodnji dogodek na lenti časa, temveč ima zase značilno temporalnost. To je čas pričakovanja, neposredni čas, ki ga prebija krščanska eksistenca. Svoj čas živi iz tega, kar pričakuje (*ex-spectare*), vendar tako, da obljubljeni čaka na način, da je nekako že tu. Krščansko upanje ne načrtuje svoje prihodnje vsebine, temveč svoj *novum* živi v danih razmerah (Štivić 2016, 49). To temelji na stališču, ki ga najdemo v pismu Kološanom, da so namreč tisti, ki so verovali v Kristusovo vstajenje, sovstali (συνυψηθητε) z njim, tu in zdaj (Kol 2,12; 3,1). To temporalnost utemeljuje osebni odnos zaupanja in predanosti.

Pri razpravi o upanju ima v filozofsko-teološki tradiciji posebno mesto Tomaž Akvinski. Tomaž uvidi večplastnost upanja kot fenomena, čeprav meni, da je upanje v bistvu upanje v Boga kot izvor dobrega in darovalca večne blaženosti. Tudi če velja, da je upanje darovano kot milost (STh II–II q. 17, a.1; 2; 6), drugje pravi, da je up vselej delno utemeljen v izkušnji (STh I–II q. 40, a.5). Na podlagi teh lastnosti lahko pristopimo k Tomaževi analizi strukture upanja, ki vključuje: dobro (*bonum*), to dobro je prihodnje dobro (*bonum futurum*), prihodnje dobro je težko doseči (*bonum arduum*), prihodnje in težko dosegljivo dobro je možno dobro (*bonum possibile*).

¹ »S kožo in z mesom si me oblekel, s kostmi in kitami si me sklenil. Podelil si mi prijazno življenje in tvoja skrb je varovala mojega duha.« (Job 10,11-12)

² »Sedemdeset let traja naše življenje, osemdeset let, če je krepko; kar je bil njihov ponos, je muka in beda, hitro mine in mi odletimo.« (Ps 90,10)

³ Pojem je uvedel nemški filozof Josef Pieper (1904–1997). Pieper je z izrazom *status viatoris* mislil človekovo eksistenco kot življenjsko pot do blaženosti, ki se dopolni v smrti oziroma v posesti blaženosti, to je: *status comprehensoris* (Malović 2008, 70). Pojma *status viatoris* in *status comprehensionis* drugače najdemo pri Tomažu Akvinskem, v tekstu *De passionibus animae* na primer.

Predmet upanja je uresničenje možnega dobrega (STh I–II q. 40, a. 1). Akvinski razlikuje dvojno gibanje upanja k možnemu dobremu – nadejanje in pričakovanje. Nadejanje (*sperare*) je, ko človek upa, da bo nekaj dosegel s svojimi lastnimi napori. Pričakovanje (*expectare*) pa je, ko človek upa, da bo kaj dosegel s tujo pomočjo (STh I–II q. 40, a. 1). Zadnje zadeva upanje v polnem smislu. Njegova predmeta ne omejujeta rok in prostor (Trstenjak 1985, 52). Filozofsko rečeno, takšno upanje je transcendentno, saj njegov predmet prestopa zemeljsko-zgodovinsko, je pa tudi transcendentalno, saj je njegov predmet darovan in delno izkusljiv in kot takšen vpliva na zgodovinsko raven *hic et nunc*. Drugače rečeno, krščansko upanje stvarnega sveta ne izničuje, le da bi zgradilo nov in boljši svet. Krščansko upanje razpira pot od obljubljenе (prihodnje) dejanskosti glede na zdajšnje možnosti. Upanje v smislu rešitev omogoča razumevanje in sprejemanje stvarnosti (Barišić 2001, 11; SS tč. 15).

V okrožnici *Spe salvi* papeža Benedikta XVI. najdemo poglavje *Ali je krščansko upanje kaj individualnega?* (SS tč. 13–15) Vprašanje izvira iz stvarne potrebe, da krščansko upanje razmejimo glede na dihotomijo individualno in komunitarno. Krščansko upanje je individualno, vendar samo zato, ker jo omogoča *communio*, prostor vstopanja v vsebino obljube. Odgovor na zastavljeno vprašanje najdemo v povzetku vere, ki ga beremo v besedah: »Ljubi Gospoda, svojega Boga, z vsem srcem, z vso dušo in z vsem mišljenjem. To je največja in prva zapoved. Druga ji je podobna: Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe.« (Mt 22,37–39) Na teh besedah počiva krščansko razumevanje upanja – njegove transcendentne in transcendentalne narave.

3. Kriza upanja

V preteklem stoletju je bilo upanje ena od osrednjih tem filozofskih in teoloških razprav, raztegnilo se je v naš čas, na to je kot dejstvo vplival mejnik novega tisočletja (Malović 2008). Upanje je v krščanstvu konstitutivno za človeka toliko, da ga lahko določimo kot *ens sperans*. V apostolski postsinodalni spodbudi *Ecclesia in Europa* Janeza Pavla II. je upanje središnji pojem premisleka oznanjanja evangelija v evropskem kontekstu novega tisočletja. Prvo poglavje spregovori o sodobnem stanju oziroma o krizi upanja. Pri tem krizo lahko razumemo dvojno. Prvič, kriza je stanje, na katero upanje na svoj način odgovarja, v tem smislu je kriza za upanje konstitutivna. Drugič, kriza obstaja v tem smislu, kakor to definira Friedrich Mordstein, ki zapiše: »Kriza označuje nevarno stanje, v katerem je nekaj, kar ne bi smelo biti, in ni nečesa, kar bi moralo biti.« (1966, 7) Kriza upanja zadeva to zadnje, in v tem smislu pravimo:

»Vzrok izgubljanja upanja je v *poskusu uveljavljanja antropologije brez Boga in brez Kristusa*. Ta način mišljenja je privedel do tega, da naj bi 'človeka' videli kot absolutno središče vsega bivanja. Zmotno ga postavlja na mesto Boga in ob tem pozablja, da ni človek ustvaril Boga, ampak je Bog ustvaril človeka. Pozabljanje Boga je vodilo v propadanje človeka.« (EE, tč. 9)⁴

⁴ V okrožnici *Spe salvi* papež Benedikt XVI. raziskuje razvoj pomena upanja od Francisa Bacona (1561–

V krščanski perspektivi kriza upanja v prvi vrsti pomeni antropološki problem. Krščanska antropologija ima človeka za središče vsega, kar je ustvarjeno – v smislu odgovornega upravljalca drugih bitij –, to pa se ne zlije s podobo narcisoidnega tirana (Globokar 2018, 362). Problem se kaže v tem, da človek zanika izvorni ‚predmet‘ upanja oziroma živi, *etsi Deus non daretur*. Vendar človek svoje usmerjenosti k prihodnjemu ne more zanikati (EE tč. 11). To gledanje se naprej pokaže v želji in potrebi, nadkriliti sebe samega in svet, prevladati vse omejitve in utesnitve (Šagi-Bunić 1981, 287). V tako vnaprej omejenem upanju uzre besedilo dokumenta razlog bistvene spremembe kulturnega, religijskega in znanstvenega konteksta:

»Mnogi potrebujejo upanje in menijo, da bodo našli mir v minljivih in krhkih stvareh. Tako transcendenci zaprto, v *prostor tega sveta* omejeno *upanje* enačijo z rajem, ki ga obljubljata znanost in tehnika; z različnimi oblikami mesijanizma, z uživaško srečo, kot jo ponuja porabništvo, ali z namišljenim občutkom sreče, ki ga umetno povzročajo mamila; tudi z različnimi oblikami milenarizma, z mamljivostjo vzhodnih filozofij, z iskanjem oblik ezoterične duhovnosti in z različnimi tokovi nove dobe (*new age*).« (EE, tč. 10)

Potreba upanja, ki se vnaprej omejuje na metode tehnoznanosti oziroma njenih kulturnih izpeljank, je vnaprej obsojena na neuspeh. Kritika počiva na stališču, da se upanje, tudi če je minljive narave, izpolni onstran smrti. Tu se dogaja obrat oziroma poskus udejanjenja upanja v času. Pri tej preobrnitvi se ne računa več na razodeto obljubo, temveč edinole na progres človekove sposobnosti razpolaganja z življenjem. Obljuba, ki jo naznanitev daje, postane vera v človekovo neomejeno moč. Govorimo o stanju *aversio o Deo*, ki ga povzroča stališče *conversio ad creaturam* (Cessario 2007, 55). Končno pa – v novih oblikah scientističnega redukcionizma – človek kot *ens technologicus* – upanja ne potrebuje, saj bo v pogledu svojih možnosti s svojimi lastnimi silami postal *ens perfectum et immensum*. Prav ta sprememba naznani ‚človekov propad‘.

4. Upanje v transhumanizmu

Krščansko upanje in transhumanizem se ne zmoreta poistovetiti, saj temeljita na različni antropološki podlagi. Transhumanizem ne pozna ideje Boga ali transcen-

1626) dalje. Po odkritju povezave eksperimenta in znanstvene metode se zavest postopno spremeni; glede izgubljenega raja pa človek lahko uporabi vse znanje, da bi ga sam obnovil. Odnos zveze znanosti in prakse je človeku odprl možnost razpolaganja s stvarmi. Možnost znanstvenega razpolaganja s stvarmi, ki jo daje praksa znanosti, je ustvarila idejo progressa. Progres je vero in upanje v oznanjene razodete obljube zamenjal z vero v človekov razum in svobodo, ki sta ostala pojmovno nedorečena. Razpad ideje linearnega progressa je postal očiten v preteklem stoletju – ob atomskih bombah, zločinih totalitarnih sistemov –, danes pa je vse bolj pereč ob različnih zgledih tehnoinženirskega razpolaganja in spreminjanja človeka in narave. Torej, progres znanstvene prakse in etična dimenzija življenja nista identična (SS, tč. 16–23).

Problem lahko uzmemo tudi *ad intra* kot krizo oznanjevanja, ki se kaže kot šibka vez med odgovorom na smisel življenja in božjim rešiteljskim delovanjem v zgodovini (Šarčević 2001, 102). Z drugimi besedami: »Ali verjame Cerkev, ali verjamemo mi, sedanji kristjani, da je Kristus živ, da je živ zdaj?« (Šagi-Bunić 1981, 240)

dence zunaj človeka samega. Transhumanizem razpolaga z idejo dizajna človekove prihodnosti in razprostrta človekove moči s ciljem nadaljnega krotjenja mehanizma evolucije in njene končne dovršitve v novi različici človeka (provolicija). Konferenca francoskih škofov je že v naslovu dokumenta iz leta 2013 zaslutila bistvo te razlike: »Transhumanizem ali ko se uresniči znanstvena fantastika«.⁵ Iz te perspektive je transhumanizem zgolj namišljeno upanje. Problem razodeva spoznanje dejstva, da je to lažno upanje praksa tehničnih znanosti. Dokument zato postavi vprašanje: Kam gre človeštvo? (Singbo 2021, 301–306) Krščansko upanje izhaja iz antropoloških danosti in ostaja znotraj okvira človekovega biološkega temelja. Rečeno v jeziku transhumanizma: pobožanstvenje človeka se kot krščanski *enhancement* dogaja v okviru sholastičnega gesla *gratia praesupponit naturam*. Transhumanizem, tudi če izhaja iz naturalizma, jemlje človeško naravno stanje kot problem. Mnenja je, da se mora biološka zasnova človeka strukturno spremeniti s konvergentnimi tehnologijami – z nanotehnologijo, z biotehnologijo, z informacijsko in kongitivno znanostjo. Konvergentne tehnologije omogočajo strategijo transhumanizma, da človek – ko aktivno oblikuje svojo evolucijo – prestopi tudi to in vstopi v posthumano stanje (Young 2006, 251; 396; 371–372).

Med različnimi vplivi se transhumanizem zarisuje predvsem religijsko in popularno znanstveno. Religijsko nit bomo opisali s primerjavo transhumanistične terminologije s krščanskimi koncepti. Ob naštevanju na drugo mesto vpisujemo krščanske pojme: *homo cyberneticus* – *homo viator*; singularnost – *parousia*; *uploading* možganov – *metanoia*; *cyberspace*/virtualnost – *transcendenda*; telesnost – *greh*; tehnična transformacija – *odrešenje*; kronika – *vstajenje*; *life extension* – *večno življenje*; futurologija – *eshatologija*; *homo Deus* – *soteriologija*; dizajnirana evolucija – *upanje* itd. V teh podobnostih uzremo, da lahko religiološko gledamo transhumanizem kot sekularno zgodovino odrešitve, saj njegovi pojmi spominjajo na temeljne krščanske koncepte. Ta soteriologija ne računa na usmiljenega Boga, temveč na moč svojega lastnega proizvoda, ki bo svojega proizvajalca v nekem določenem prihajajočem trenutku rešil iz biološke omejenosti. Ta narativ je na nivoju (avto)sugestije ali neke vrste kolektivne avtosugestije z uporabo prozelitiističnega delovanja.⁶ Ob tem poslanstvu se tehnoznanstveni uspehi in dosežki uporabljajo za razlago logosa transhumanističnega upanja (O’Giebyln 2017).

Druga popularnoznanstvena korenina transhumanizma vodi k ideji kibernetike N. Wienerja (1894–1964) (Singbo 2021, 128). Kibernetika je s svojimi metafizičnimi predpostavkami omogočila, da se znanstvena fantastika udejanji. Kibernetika pri-

⁵ Cerkevno stališče do ideologij, kakor je transhumanizem, je moč razbrati iz vrste enciklik, na primer *Fides et ratio* (1998) v tč. 5, 46, 81, 88; *Caritas in veritate* (2009) v tč. 7, 8, 14, 16, 68–71, 75, 77 itd., ali pa iz različnih drugih dokumentih (npr. *Lettera Placuit Deo ai Vescovi della Chiesa cattolica su alcuni aspetti della salvezza cristiana* (22.2. 2018) in *Lettera del Santo Padre Francesco al Presidente della Pontificia Accademia per la vita in occasione del XXV anniversario della sua istituzione* (11 febbraio 1994 – 11 febbraio 2019)).

⁶ »Transhumanizem ne čuti potrebe niti nima volje za globlji razmislek o svojih ontoloških predpostavkah. Svojo interpretacijo človeka jemlje kot samoumevno oziroma verjame, da ima takšno razumevanje povsem splošno veljavo zaradi sprejetosti znanosti in tehnologije v družbi.« (Klun 2019, 594) Zapisana avtosugestija je besedilo transhumanista Nicka Bostroma, *A History of Transhumanist Thought* (2005), v katerem avtor transhumanistične ideje vpisuje v preteklost in ustvarja vtis, da gre za nekaj takega kot je *transhumanismus perennis*.

stopi k bivajočemu – ne glede na to, ali je to človek, žival ali stroj – z vidika treh pojmov: sistem, informacija in kontrola (Wiener 1989, 16). Kibernetika njihove razlike briše in meni, da bistvenih razlik ni, v funkcionalnem smislu je vse to isto – različna je le stopnja zapletenosti. Sistem, tukaj človeka, je mogoče omejiti na informacijske procese, ki jih lahko posredujemo in kontroliramo (Greguric 2018, 85–87). Tako bi se načelno lahko – meni Wiener – proces človeškega telesa prenesel in utelesil v novi snovi, in to tako, da se ohranita integriteta in kontinuiteta identitete. Človekovo identiteto najdemo v informacijskih procesih, ki so porok spremembe mentalnih in fizikalnih sprememb v sistemu. Transhumanizem ima na voljo prav tako podobo človeka (Wiener 1989, 96).

Transhumanistična podoba človeka je empirična, zaklenjena v imanentni razvoj človeške stvarnosti. Razvoj človeka je – glede na to, kar se bo odigralo – izključno posledica človekove kontrole in ne-kontrole, to je: biološke spontanosti, ki ji človek hlapčuje. Narava ima svoj spiralni, kronološki red porajanja in propadanja, človek pa linearni čas progressa (*futurum*), ki naj premaga naravno strukturo reda. Ta vizija izgublja možnost upanja kot pričakovanja. Obstaja zgolj oblikovanje, dizajniranje, ki se izvaja v linearnem času progressa (Peters 2011, 148; 161–163). Upanje se kot odnos do prihodnjega preobrne v brezup zaradi dejstva, da se lahko zadeve spreobrnejo – govorimo o eksistencialnem riziku (Bostrom 2001).

5. Sklep

Pojem upanja je večplasten pojem. Nanj naletimo v vsakdanjem govoru in ga navadno doživljamo kot duševno stanje osebe, ki si – soočena z izzivom – želi dober izid. Krščansko upanje vključuje vsakodnevno rabo pojma, a jo prestopa. Krščansko upanje je obenem izkustvena usmerjenost na prihodnje dobro, hkrati pa razume tudi doseganje dobrega, na katero ni mogoče popolnoma vplivati. Popolna vsebina krščanskega upanja je onkraj smrti, a dosegljiva, zaradi vstajenja Jezusa Kristusa.

Glede na koncepcijo krščanskega upanja pomeni transhumanizem lažno upanje, saj so njegovi cilji uresničljivi v času. Transhumanizem ima religijska obeležja, pravzaprav je to neznanstveno stališče, da bo tehnologija rešila vse človekove probleme. Radikalno povedano: govor je o samorešitvi človeka v procesu samo-re-kreacije. Ideja prihodnjega je omejena na avtodizajniranje človeka, kot proces prestopanja trenutnih bioloških omejitev, ki so razlog trpljenja in smrti. Človekov odnos do prihodnjega se omeji na uresničenje ‚načrta‘ v zgodovini. Tako želi transhumanizem dovršiti in izpopolniti človeka (človeka kot *ens sperans*) v časovnem okviru skozi tehnologijo.

Tudi če obstaja pojmovna podobnost krščanskega upanja in transhumanizma, sta oba bistveno nespojliiva. Krščanskega upanja ni možno spojiti z idejo človeka boga. Krščansko upanje snuje svojo misel na odnosu do obljube večnosti ob popolnem Bogu. Transhumanizem gradi popolnega človeka na temelju tehnoloških dosežkov, vendar so kriteriji njegove vizije znanstveno nedosegljivi. Krščanstvo si ne utvarja, da je znanost, in razlog svojega upanja zagotavlja v osebnem

oznanilu, od začetka do danes. Krščansko upanje se ne giblje v linearnem času progressa in biološkega trpljenja in smrti ne izključi kot dela življenja. Transhumanizem nima zagotovila, da človek ne bo več načrtoval, ne glede na to, kako tehni-ziran in napreden že bo. Ustrezno je vprašati, ali bo človek, če ne bo upal več, postal nemisleče, nemiselno, brezupno, nečloveško bitje?

Kratice

EE – Janez Pavel II. 2003 [Cerkev v svetu / Ecclesia in Europa].

SS – Benedikt XVI. 2008 [Rešeni v upanju / Spe salvi].

SSKJ – Slovar slovenskega knjižnega jezika.

STh – Tomaž Akvinski 1920 [Summa theologiae].

Reference

- Barišić, Pavo.** 2001. Traganje za nadom u suvremenoj filozofiji. V: Nediljko Ante Ančić in Nikola Bižaca, ur. *Kršćanska nada na početku novog stoljeća*. Split: Crkva u svijetu.
- Benedikt XVI.** 2008. Okrožnica Rešeni v upanju. Cerkevni dokumenti 116. Ljubljana: Družina.
- Bostrom, Nick.** 2005. A History of Transhumanist Thought. *Journal of Evolution and Technology* 14, št. 1. <https://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf> (pridobljeno 25. 7. 2021).
- — —. 2001. Existential risks. *Journal of Evolution and Technology* 9, št. 1. <https://www.nickbostrom.com/existential/risks.html> (pridobljeno 25. 7. 2021).
- Cessario, Romanus.** 2007. *Kreposti*. Zagreb: KS.
- Fisichella, Salvatore R.** 2001. Nada pak ne postidiuje. V: Nediljko Ante Ančić in Nikola Bižaca, ur. *Kršćanska nada na početku novog stoljeća*. Split: Crkva u svijetu.
- Globokar, Roman.** 2018. Krščanski antropocentri-zem in izkoriščevalska drža človeka do naravnega okolja. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:346–364.
- Greguric, Ivana.** 2018. *Kibernetička bića u doba znanstvenog humanizma*. Zagreb: Pergamena.
- Janez Pavel II.** 2003. Cerkev v Evropi. Cerkevni dokumenti 103. Ljubljana: Družina.
- Klun, Branko.** 2019. Transhumanizem in transcendenca človeka. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:589–599.
- Leon-Dufour, Xavier.** 1969. *Rječnik biblijske teologije*. Zagreb: KS.
- Malović, Nenad.** 2008. Ima li nade u današnjoj filozofiji? *Riječki teološki časopis* 16, št. 1:65–80.
- Mordstein, Friedrich.** 1966. *Menschenbild und Gesellschaftsidee: Zur Krise der politischen Ethik im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: W. Kohlhammer-Verlag.
- O’Gieblyn, Meghan.** 2017. God in the machine: my strange journey into transhumanism. *Guardian*, 18. 4. <https://www.theguardian.com/technology/2017/apr/18/god-in-the-machine-my-strange-journey-into-transhumanism> (pridobljeno 5. 8. 2021).
- Peters, Ted.** 2011. Transhumanism and the Post-human Future: Will Technological Progress Get Us There? V: Gregory R. Hansell in William Grassie, ur. *H+/-: Transhumanism and Its Critics*, 147–175. Philadelphia: Metanexus.
- Singbo, Odilon-Gbènoukpo.** 2021. *Teološko-bioetičko vrjednovanje transhumanističke antropologije*. Zagreb: KS.
- Šagi-Bunić, J. Tomislav.** 1981. *Vrijeme suodgovornosti*. Zagreb: KS.
- Šarčević, Ivan.** 2001. Krščanski razlog nade – odgovor na čovjekovo traženje smisla života. V: Nediljko Ante Ančić in Nikola Bižaca, ur. *Kršćanska nada na početku novog stoljeća*. Split: Crkva u svijetu.
- Štivić, Stjepan.** 2016. Kako filozofsko živeti? Faktično življenjsko izkustvo in praktičanska skrupnost v filozofiji religije Martina Heideggra. *Phainomena* 25, št. 96/97:5–64.
- Tomaž Akvinski.** 1920. *The Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas*. London: Burns Oates & Washbourne.
- Trstenjak, Anton.** 1985. Človek bitje upanja. *Vestnik IMŠ* 6, št. 2:49–57.
- Wiener, Norbert.** 1989. *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*. London: FAB.
- Young, Simon.** 2006. *Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto*. New York: Prometheus Books.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 4, 857—866

Besedilo prejeto/Received:09/2021; sprejeto/Accepted:10/2021

UDK/UDC: 27-423.77Lafon G.

DOI: 10.34291/BV2021/04/Osredkar

© 2021 Osredkar, CC BY 4.0

Mari Jože Osredkar

Upanje kot teološka krepost v luči relacijske teorije Guya Lafona

Hope as a Theological Virtue in the Light of Guy Lafon's Relational Theory

Povzetek: Evangeljsko upanje obravnavamo skupaj z vero in ljubeznijo. Tri teološke kreposti, ki odsevajo vernikov odnos do Boga, opredeljujemo z uporabo relacijske teorije, ki jo je v teologijo uvedel Guy Lafon. Vero opredelimo kot sposobnost prepoznavanja prisotnosti v odsotnosti (D)drugega. Upanje je, prav nasprotno od vere, sposobnost uvida, da (D)drugega, kljub veri, ne moremo popolnoma spoznati in ne imeti v lasti. Ker upanje omogoča in spodbuja nenehno iskanje Boga, je hkrati sposobnost ohranjanja zmožnosti v nezmožnosti, to pomeni: ohranjanje hrepenenja po Bogu kljub že prepoznani božji prisotnosti. Odnos do Boga se namreč nenehno spreminja. Vztrajanje v odnosu do vedno ,drugачnega Boga' imenujemo ljubezen, ki se kaže v odnosu do slehernega človeka.

Ključne besede: vera, upanje, ljubezen, evangelij, Guy Lafon

Abstract: We represent the Gospel hope in connection with faith and love. The three theological virtues that reflect the believer's relationship to God are defined by the Relational theory introduced into theology by Guy Lafon. Faith is defined as the ability to recognize the presence in the absence of (A)another. Hope is, in stark contrast to faith, the ability to see that (A)another, in spite of faith, cannot be fully known and possessed. Because hope enables and encourages the constant search for God, Hope is at the same time the ability to maintain capacity in disability, that is, to maintain a longing for God despite the already recognized presence of God. The relationship towards God is constantly changing. Perseverance in relation to the always ,different God' is called love, which is reflected in relation to every human being.

Keywords: Faith, Hope, Love, Gospel, Guy Lafon

Krščanska teologija govori o veri, upanju in ljubezni kot o krepostih. Slovenski teologi se še nismo odločili, kako bi te kreposti poimenovali, teološke ali teologalne. Filozof Bojan Žalec jih v članku „Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev“ (2020) v eni vrstici poimenuje teološke, v naslednji pa postanejo teologalne. Ni edini, ki se srečuje s to dilemo. V našem prispevku jih bomo imenovali teološke kreposti. Kakorkoli že, naš namen je spregovoriti o evangeljskem pomenu upanja. To krepost bomo obravnavali z uporabo relacijske teorije, ki jo je v teologijo uvedel francoski mislec Guy Lafon. Ker pa o treh teoloških krepostih ne moremo govoriti ločeno oziroma ker je posamezna krepost razumljiva le v kontekstu in v povezavi z drugima dvema, bomo upanje opredelili z vero in z ljubeznijo.

Človek je materialno in duhovno bitje. Človek najprej živi v času in prostoru, hkrati pa živi tudi v odnosih. Praktično ni možno, da bi človek obstajal ‚zunaj odnosa‘, človeško bivanje je namreč možno le v odnosu do (D)drugega¹ (Osredkar 2020a, 81–82). V svojem razmišljanju se bomo osredotočili predvsem na odnos do Drugega, torej do Boga, čeprav lahko v vsakem odnosu do drugega najdemo vero, upanje in ljubezen. Zato tudi o treh teoloških krepostih, ki so med seboj ne-ločljivo povezane, ne moremo razmišljati zunaj zakonitosti odnosa. Izhodišče našega razmišljanja je torej predpostavka, da se vera, upanje in ljubezen ‚zgodijo‘² le v odnosu do (D)drugega. Teoretično vzeto, izolirana oseba, ki ne bi bila v odnosu z nikomer, ne bi mogla verovati, upati in ljubiti. To pa ni mogoče; človek, ki biva, se je znašel³ v odnosu. Torej lahko vsak človek, na temelju tega, da biva, tudi veruje, upa in ljubi.

Da bo branje tega prispevka bolj zanimivo, bomo takoj na začetku na kratko orisali opredelitve treh teoloških kreposti. Poimenovali jih bomo sposobnosti oziroma primerjali jih bomo s talenti; vera, upanje in ljubezen so nadarjenosti, ki so človeku podeljene zgolj zaradi dejstva, da je človek, oziroma zgolj zaradi dejstva, da je v odnosu z drugim. Ljudem so sposobnosti podeljene že ob rojstvu, potem pa je od človeka odvisno, ali jih razvija, se z njimi ukvarja oziroma ali jih v življenju uporablja ali pa jih zapostavi. Človek ima različne sposobnosti. Oblikujejo njegovo osebnost. Nekdo je domač s tujimi jeziki, drug je večč matematike, tretji ima sposobnost lepega petja, komu pa telo omogoča uspehe na športnem področju. Kakor je človeku podeljeno življenje, tako so mu podeljene tudi sposobnosti verovanja, upanja in ljubezni. Ker se omenjene kreposti ‚zgodijo‘ le v odnosu, odnos pa je nenehna izmenjava razmerja med prisotnostjo in odsotnostjo med osebki, vero opredeljujemo kot sposobnost prepoznavanja prisotnosti (D)drugega v njegovi odsotnosti. Upanje je, prav nasprotno od vere, sposobnost prepoznavanja odsotnosti v partnerjevi prisotnosti, ali drugače zapisano, sposobnost ohranjanja zmožnosti v nezmožnosti, to pomeni: ohranjanje hrepenenja po partnerju kljub njegovi prisotnosti. Ljubezen pa je sposobnost ohranjanja različnosti drugega. Ker

¹ Izraz ‚(D)drugi‘ opredeljuje odnos do Boga in do drugega človeka.

² Izraz ‚zgodijo‘ pove, da teoloških kreposti oseba ne more načrtovati po svojih željah, temveč so človeku podeljene.

³ Značilnost razmišljanja Guya Lafona je, da človek ne vstopa v odnose, ampak se v njih znajde. S tem želi povedati, da oseba nima svojih lastnih zaslug za odnos, temveč mu je odnos podeljen.

te opredelitve zagotovo marsikomu niso popolnoma razumljive, jih bomo v nadaljevanju podrobneje razložili. V središče prispevka pa bomo postavili pomen upanja za človekovo bivanje in za krščansko življenje.

1. Vera

Kaj pomeni, da je vera sposobnost prepoznavanja prisotnosti (D) drugega v njegovi odsotnosti? Kakor smo že omenili v uvodu, je človeško življenje neločljivo povezano z odnosom. Odnos je to, kar nas, osebe, torej mene, tebe in njega, povezuje med seboj. Še več kakor to. Odnos v bistvu porodi mene, tebe in njega! Kot oseba sem začel obstajati takrat, ko sem se znašel v odnosu oziroma ko me je nekdo poklical po imenu, ko me je nagovoril s ,ti'. Takrat sem se rodil kot ,jaz' (Lafon 1982, 17). Dve osebi lahko svojo identiteto (in svoj obstoj) ohranjata le tako, da ohranjata povezanost na način, da druga drugo vedno znova nagovarjata s ,ti'. Preprosto povedano, dokler se ljudje kot osebe pogovarjamo, dokler se nagovarjamo oziroma komuniciramo na različne načine, smo v odnosu, torej živimo.

V svetu odnosov obstajata samo dve dimenziji: prisotnost in odsotnost. Odnos je nekaj ,živega' oziroma se spreminja, ker se v njem spreminja razmerje med prisotnostjo in odsotnostjo. So obdobja, ko v odnosu med dvema osebama prisotnost prevladuje nad odsotnostjo, pride pa čas, ko odsotnost prevlada nad prisotnostjo, ob biološki smrti na primer. Takrat se zdi, da je odsotnost premagala prisotnost. Toda veren človek je sposoben tudi v odsotnosti sočloveka prepoznavati njegovo prisotnost. Kristjani nagovarjamo s ,ti' tudi osebe, ki so zapustile materialni svet in jih, na primer, v pobožnosti litanij nagovarjamo: »Prosi za nas Boga!« Pa ne samo razglašeni svetniki. Tudi svoje drage pokojne, s katerimi smo živeli skupaj v materialnem svetu, kličemo s ,ti'; svoje starše, prijatelje ... S tem pa ohranjamo odnos z njimi. S smrtjo se odnos spremeni, ne pa uniči. (Morciniec 2020, 211) Ob grobu ima človek dve možnosti. Lahko ,potegne črto' in reče: »Te osebe ni več! Konec je najine povezanosti!« V tem primeru ne prepozna prisotnosti v pokojnikovi odsotnosti in ,konča' odnos. Lahko pa odsotno ljubljeno osebo še vedno kliče s ,ti'. Ne le to! Človek se lahko čuti nagovorjenega tudi od osebe, ki je odsotna. Nagovarjajo ga predmeti, ki so mu pripadali, prostor, kjer je z njim živel, ali besede, ki jih je odsotna oseba izgovorila ali napisala. Razmerje med dimenzijama se od sedaj dalje resda spreminja le v odtenkih, ampak dinamika prisotnosti in odsotnosti se ohranja in z njo tudi odnos. Dejstvo, da prisotna oseba kliče odsotno osebo ,ti' in se čuti od nje nagovorjena, je znamenje, da se med njima odnos ohranja. Ker pa živeti pomeni: biti v odnosu, se torej ohranja tudi življenje. Dejstvo, da človek odsotno osebo kliče ,ti', pomeni, da se je znašel v veri. Tako tudi Kristus, ki ga ne vidimo telesno prisotnega, kristjani v molitvi nagovarjamo s ,ti' in prepoznavamo, kako nas na različne načine on nagovarja. Pravzaprav je molitev prepoznavanje Kristusove ali božje prisotnosti v njegovi odsotnosti. Katoliška vera za lažje prepoznavanje Kristusove prisotnosti v njegovi odsotnosti daje zakramente, posebno evharistijo, ki je vidno in učinkovito znamenje *par excellence* njegove pri-

sotnosti med nami. Vera torej omogoča prepoznavanje božje prisotnosti; prepoznavanje božje prisotnosti pa hkrati pomaga verniku ohranjanju odnos z Bogom, torej mu pomaga ohranjanju in poglobljanju vero.

Sposobnost prepoznavanja božje prisotnosti v njegovi odsotnosti verniku omogoča tudi prepoznavanje božje volje in božjega posredovanja v človekovem življenju. Teologija prvo obravnava pod poglavjem „Razodetje“, drugo pa v poglavju „Odrešenje“. Človek, ki ni sposoben prepoznavati božje prisotnosti, bo v svetopi-semskem besedilu videl le človeško besedo; dejstvo svojega bivanja bo pripisoval sosledju naključij ali potekov v naravi. Vernik pa v človeški besedi prepozna božjo besedo in v stvarstvu božjo stvariteljsko moč in se za življenje Bogu zahvaljuje. Skratka, opredelitev vere kot sposobnosti prepoznavanja božje prisotnosti v njegovi odsotnosti bi torej lahko razširili v sposobnost komuniciranja z Bogom. Vernik ne le da Bogu reče »ti«, temveč tudi prepozna božjo pomoč, njegove nasvete, skratka, njegovo Besedo. Krščanska vera je pravzaprav prepoznavanje Boga v osebi Jezusa Kristusa.

Evangeljsko pojmovanje odnosa do Boga pa ne stoji ali pade zgolj na sposobnosti prepoznavanja božje prisotnosti v njegovi odsotnosti. Če nadaljujemo razmišljanje o zakramentih, ki so katoličanom v pomoč pri prepoznavanju božje prisotnosti v njegovi odsotnosti, naletimo na nevarnost malikovanja. V odnosu do Boga bi teoretično pri verniku, ki bi zelo pogosto prejemal zakramente, božja prisotnost 'izrinila' odsotnost do te mere, da bi si vernik domišljal, da je postal popolnoma eno z Bogom. Vernik bi bil prepričan, da Boga pozna do potankosti oziroma da ga mora zato Bog v vsem poslušati, celo postati njegov služabnik, ker sta pač eno. To bi se lahko zgodilo, če ne bi odnos do Boga – poleg vere – vseboval tudi upanja.

2. Upanje

Upanje smo v uvodu opisali kot nekaj nasprotnega od vere, kot sposobnost prepoznavanja božje odsotnosti v njegovi prisotnosti. Kako to razumeti? V prejšnjem poglavju smo spoznali temelj odnosa do Boga, sposobnost prepoznavanja božje prisotnosti v njegovi odsotnosti, in to smo poimenovali vera. Toda v odnosu človek ne more prisotnosti (D) drugega prepoznati enkrat za vselej! Ker se razmerje med prisotnostjo in odsotnostjo v odnosu nenehno spreminja, je prepoznavanje prisotnosti (D) drugega permanentna dejavnost. (D) drugega namreč osebek prepozna vedno v 'novi luči', vedno drugačnega. 'Ti', ki ga izgovarjam danes, ni enak tistemu, ki sem ga izgovoril včeraj, in jutrišnji bo zopet drugačen. Odnos je v bistvu nenehno prepoznavanje tega 'ti'. Mož in žena lahko skupaj živita petdeset let, pa še vedno ugotavljata, kako drug drugega presenečata oziroma se prepoznavata v novi luči. Človek nikoli ne more reči: »Takšen si! Saj te že poznam.« Tako tudi vernik Boga vedno znova prepozna v drugačni podobi. Kristjan se zaveda, da je Bog drugačen, kakor si ga sploh lahko predstavlja. Tomaž Akvinski je zapisal: »Ker naš razum ne dojame božjega bistva, ostaja to, kar je samo božje bistvo, vedno

večje kakor naš razum in zato za nas neznano. Zato je vrhunec človekove povezave z Bogom v tem, da človek ve, da v osnovi o Bogu ničesar ne ve, kolikor spoznava, da to, kar je Bog, presega vse, kar človek razume o njem.« (*Quaestiones disputatae de potentia Dei* q. 7, a. 5, ad 14) Sposobnost, ki omogoča verniku spoznanje, da ,Ti', ki ga je prepoznal, ni Bog, ampak le božja podoba, poimenujemo upanje. To je uvid, da vernik Boga ne more spoznavno zaobjeti. Upanje je sposobnost vernikovega priznanja, da kljub njegovi sposobnosti Bogu reči ,Ti', Boga še ne pozna oziroma je Bog še daleč od njega. Ker vernik Boga še ne pozna, mu upanje omogoča ohranjanje vere, to je: nenehno prepoznavanje božje prisotnosti v njegovi odsotnosti, ki ga lahko imenujemo tudi iskanje Boga. Po zaslugi upanja se vernik ne zaustavi v iskanju; nenehno išče novo božjo podobo, ki ga bo v ,novem dnevu' bolj spodbujala k etičnemu življenju, kakor ga je podoba včerajšnjega dne. Kristjan je torej vernik, ki tudi upa; je tisti, ki išče Boga, ne tisti, ki si domišlja, da ga je našel. Upanje stori, da se prepoznavanje oziroma iskanje Boga nikoli ne konča, ker se vera, ki je sestavni del odnosa do Boga, zaradi nenehnega spreminjanja razmerja med prisotnostjo in odsotnostjo nenehno spreminja. Kdor se zaustavi v tem iskanju in si želi za zmeraj ,prisvojiti' neko določeno božje, zapade v malikovanje. Vernik prepozna *Dei Verbum* vedno bolj zrelostno, vedno popolneje, a ga nikoli ne spozna popolnoma. Zato prepoznavanje božje volje v veri nenehno zori in se izpopolnjuje. Nikar pa si ne predstavljajmo, da je cilj iskanja Boga kopičenje informacij o Presežnem. Nikakor ne. Cilj vere ni ,védenje' o Bogu. Cilj vere je ohranjanje, vedno prenavljanje odnosa z Bogom. Še bolje rečeno, vera je vedno novo rojevanje vernika (in božje podobe) v odnosu. Po zaslugi upanja je vera odnos, ki zori. Človek, ki bi proces zorenja vere končal (ki bi bil prepričan, da sedaj pozna Boga; ki bi izgubil upanje) – ponavljamo –, bi vero spremenil v malikovanje, Boga pa v malika. Upanje tako verniku omogoča, da kljub poglobljanju vere ohranja in celo večja svoje hrepenenje po Bogu. Brez upanja bi namreč ,posesivnost' Boga izničila hrepenenje. Če človek nekaj ,ima', po tem več ne hrepeni! V kakšnem smislu bi vernik lahko imel Boga v lasti? Navedli bomo dva primera: ,predrzo zaupanje' v Boga in poveličevanje védenja o Bogu.

Evangelij spodbuja k zaupanju v božjo pomoč, kakor lahko razberemo iz besedil: »Prosite in vam bo dano!« (Mt 7,7; Lk 11,9; Jn 16,24) Ali: »Tako vam bo Oče dal, karkoli ga boste prosili v mojem imenu.« (Jn 15,16) Vendar se tu srečamo z nevarnostjo, da zaupanje v Boga spremeni vero v malikovanje. Vzvišeno prepričanje, da Bog mora poslušati vernika, želi božje posredovanje podrediti človekovim željam, Boga spremeni v malika in vero v malikovanje. Po logiki bi namreč lahko sklepali, da ima več vere (bolj ko vernik čuti ali prepozna božjo prisotnost v svojem življenju) za posledico tudi več božjega uslišanja vernikovih prošenj. To drži le deloma. Srčika evangelijskega sporočila ni obljuba, da bo Bog pokoren verniku, temveč da je Kristusov učenec tisti, ki izpolnjuje božjo voljo tudi takrat, ko je treba sprejeti ,križ', oziroma tudi, ko se božja volja ne ujema z vernikovo; kakor je Kristus na Kalvariji izpolnil Očetovo voljo, jo sprejema tudi Kristusov učenec. (Mt 26,42; Lk 22,42) Prepoznavanje božje prisotnosti v absolutnem smislu bi namreč privedlo do človekove vzvišenosti nad Bogom. Bog bi postal človekov služabnik oziroma

malik, kakor smo že omenili. Da se to ne zgodi, upanje preprečuje popolno zedinjenje med človekom in Bogom oziroma ohranja božjo odsotnost v njegovi prisotnosti. Vernik to dejstvo praktično doživlja tako, da vse njegove prošnje niso uslišane na način, kakor bi sam želel. Svetniki, ki so se od jutra do večera trudili živeti po božji besedi, so vsi po vrsti priznavali, da so še daleč od Boga, in so se trudili predvsem sprejemati božjo voljo; upanje kot prepoznavanje božje oddaljenosti jim je vlivalo hrepenenje po še bolj striktnem izpolnjevanju božje volje. Upanje torej verniku odpira možnost nadaljevanja prizadevanja, nadaljevanja življenja. Vera mu daje izkušnjo Boga v takšni meri, da lahko upa, da torej zahrepeni po prihodnosti; ne na temelju svojih sposobnosti, temveč na podlagi vere v Boga. Evangeljsko upanje pa verniku omogoča nadaljevanje življenja, ki temelji na odnosu do Boga. Upanje je torej sposobnost pričakovanja prihodnosti, hrepenenja po Bližini, tudi če vernik že prepozna božjo bližino. Čeprav se je že oklenil Boga, še vedno hrepeni po njem.

Prilaščanje Boga se pokaže tudi pri povečevanju védenja o Bogu. Po zadnjem vesoljnem cerkvenem zboru teologi še vedno priznavajo, da vero vedno spremlja tudi védenje, torej da sta vera in védenje zaveznika. Toda hkrati poudarjajo, da to še ne zadostuje za odnos do Boga oziroma da odnos do Boga ni identičen védenju. Védenje je namreč osredotočeno na objekt opazovanja. Ni problem, če subjekt spozna neki objekt, ki ostaja zgolj objekt. Če pa je ta objekt hkrati oseba, s katero se je osebek, ki spozna, znašel v odnosu, potem védenje z določanjem, fiksiranjem vsebine (D) drugega onemogoči odnos. V odnosu namreč (D) drugega vsak trenutek spoznavamo drugačnega. Teoretično bi popolno poznanje objekt absolutno približalo subjektu. Vera kot védenje Boga približa človeku. Toda odnos do Boga vsebuje tudi upanje, ki odločno ohranja razdaljo; upanje namreč vernika opominja, da je njegovo spoznanje o Bogu le božja podoba in da je Bog popolnoma drugačen, kakor ga človek spozna, kakor smo že zapisali. Človeški um lahko Boga spozna samo v podobah, on sam pa mu je nedosegljiv! Tudi Kristus je podoba Boga (2 Kor 4,4; Kol 1,15). Kajti Boga »le delno spoznavamo« (1 Kor 13,9). Odnos namreč ne gleda na objekt in ne določa nobene vednosti o drugem, niti o Bogu ne. Bistvo odnosa do Boga torej ni neka določena predstava⁴ Boga, čeprav ga ta predstava vedno spremlja, kakor smo že zapisali. Ko Guy Lafon pravi: »Verniki neke religije si pogosto postavljajo, ne da bi to želeli, konkretne predstave, začeni s predstavo Boga,« (1982, 85) ima v mislih takšno vez med vero in védenjem. Védenje namreč želi odpraviti odsotnost, upanje pa, popolnoma tuje védenju, izhaja iz želje in hrepenenja, ki predpostavljata ohranitev odmika, ker drugače niti želja niti upanje nimata moči (88). To je razlog, da se odnos do Boga predstavlja tudi kot upanje.

Vernikova nesposobnost popolnega spoznanja in prilastitve Boga (upanje) torej verniku omogoča nenehno iskanje Boga. Kdor je sposoben priznati, da je Bog še daleč od njega, bo v prihodnosti še hrepenel po Bogu. V nasprotnem primeru bi se njegovo hrepenenje in iskanje Boga končalo. Zato upanje kot sestavni del od-

⁴ Ko si verniki ustvarijo o Bogu točno določeno predstavo, preidejo s področja vere na področje védenja.

nosa do Boga omogoča zmožnost v nezmožnosti. V lanskem letniku Bogoslovnega vestnika smo obravnavali zmožnost in nezmožnost v kontekstu debate med filozofom Georgesom Bataillem in francoskim katoliškim mislecem Jeanom Daniéloujem. (Osredkar 2020, 335–344) To, kar je človek že dosegel, se ne more več spreminjati. Oseba ima zmožnost oblikovanja prihodnosti, ki je še odsotna, ki jo pričakuje in po njej hrepeni. Človek si lahko lasti svojo preteklost (nezmožnost spreminjanja), prihodnost pa je v božjih rokah (zmožnost). Prisotnost je torej nezmožnost, odsotnost pa ima še vse možnosti. Ko človek v odnosu do Boga v njegovi prisotnosti prepozna tudi njegovo odsotnost, v bistvu v svoji nezmožnosti popolnega poglobljanja, razvijanja in ohranjanja odnosa do Boga uvideva zmožnost nenehnega poglobljanja, razvijanja in ohranjanja odnosa do Boga. Bog ponovno daje človeku zmožnost iskanja sebe na temelju dejstva, da je on tudi odsoten. To ni optimizem, češ saj mi bo uspelo (s svojimi močmi in sposobnostmi)! Upanje kot prepoznavanje zmožnosti v nezmožnosti temelji na veri v Boga, ne na človekovih sposobnostih. Ker je Bog v svoji prisotnosti tudi odsoten, lahko hrepenimo po njem in zaupamo, da bomo ohranili in poglobili odnos z njim.

Prepoznavanje božje prisotnosti (vera) omogoči prepoznavanje možnosti božjega posredovanja v človekovem bivanju (upanje). Kdor veruje v Boga, bo upal na božjo pomoč v svojem življenju. Božje posredovanje po zaslugi upanja ni podrejanje Boga človekovim željam. Ko se v reševanju življenjskih problemov človeku zdi že vse izgubljeno, mu upanje odstre luč na koncu tunela v podobi božje zmožnosti, ki premaga človekovo nemoč. Francoski jezuit Daniélou je prepričan: Bog človeka ne rešuje tako, da bi ga osvobodil slabosti oziroma nezmožnosti, temveč ga rešuje tako, da ga sprejema kot slabotnega človeka. V bistvu ga rešuje po milosti na način, ki si ga vernik sploh ne zna predstavljati; to pa je zastonski dar, ki je daleč od tega, da bi ga utrdil v samozadostnosti. Nasprotno. Vedno bolj človeka usmerja k zavedanju, da v prisotnosti potrebuje tudi odsotnost (D) drugega, da torej potrebuje odnos (Daniélou 1948, 113–122). Šele v kontekstu upanja lahko razumemo pomen nezmožnosti za človekovo bivanje. V zavedanju svoje nezmožnosti se v vernem človeku aktivira sposobnost upanja, zaupanja v Boga namreč. Vernega človeka (povezan z Bogom) Bog odrešuje (omogoča nadaljevanje bivanja) tako, da mu omogoča, da v zavedanju svoje nesposobnosti in omejenosti prepozna zmožnost nadaljevanja odnosa (življenja) zaradi božje odsotnosti.

3. Ljubezen

Spoznali smo funkcije vere in upanja v kristjanovem odnosu do Boga. Kakor smo tudi že spoznali, gre zahvala za to, da se vsak odnos ohranja, nenehnemu spreminjanju razmerja med prisotnostjo in odsotnostjo. V odnosu do Boga prvo dimenzijo omogoča vera, drugo pa upanje. Vera in upanje sta nenehno severni in južni pol, ki na našem planetu omogočata ravnovesje. Tako istočasno ohranjanje prisotnosti in odsotnosti omogoča odnos med vernikom in Bogom. Vendar vera in upanje ne zadostujeta za ohranitev odnosa z Bogom. Človek namreč živi v materialnem

in duhovnem svetu hkrati, zato kristjanov odnos do Boga ne more biti ločen od odnosa do človeka. Še več, zato je odnos do Boga identičen z odnosom do človeka oziroma se rodi in ohranja v odnosu do človeka (Lafon 1983, 9). V nadaljevanju bomo najprej predstavili, kako se odnos do Boga rodi v odnosu do človeka, nato pa, kako se odnos do Boga ohranja v odnosu do človeka; končno bomo razložili v uvodu postavljeno opredelitev kreposti evangelijske ljubezni.

Medčloveški odnos je človekova prva izkušnja presežnosti. Lahko bi dejali, da je odnos sam nekaj presežnega, nekaj, kar ni del materialnega sveta. Odnosa namreč ne moremo otipati ali izmeriti. V odnosu lahko samo ,smo'. In ker se je človek znašel v nečem, kar presega materialni svet, v njem lahko izkuša, da obstaja še nekaj različnega od materialnega sveta. V odnosu do človeka zato oseba ne išče le človeka, temveč v tem odnosu prepozna še nekaj več: prisotnost Odsotnega. Človek veruje v Boga, torej išče Boga, ker je bitje odnosov. Če se, teoretično vzeto, človek ne bi znašel v odnosu do drugega, ne bi mogel biti ,homo religiosus'; ne bi imel izkušnje odnosa do Boga. Ker pa je bitje odnosov, v odnosu do človeka izkuša odnos do Boga in v tem istem odnosu išče Boga, torej veruje. Ker v odnosu do človeka lahko prepoznamo odnos do Boga, lahko tudi v človeških besedah prepoznamo božjo besedo. S spreminjanjem odnosa do sočloveka se spreminja tudi odnos do Boga, zato verniki tudi Boga prepoznavamo vsakokrat na nov način. Odnos do Boga torej izhaja iz odnosa do sočloveka. Naredimo še korak dlje in pogledjmo, kako evangelij enači ta dva odnosa in hkrati daje navodila, kako lahko človek ohranja odnos do Boga.

Prisotnost sočloveka omogoča etično komponento odnosa. Preprosto povedano, prisotnost omogoča, da drugega vidimo in slišimo. To velja tudi v odnosu do Boga. Ker pa je ,(D) drugi' v prisotnost vedno tudi odsoten, sta vera in upanje sestavni del vsakega odnosa. Ker v odnosu do slehernega človeka lahko prepoznavamo odnos do Boga, je ,Drugi' hkrati ,sleherni drugi'. To pomeni, da lahko vsak odnos postane prostor odnosa z Bogom. V odnosu do slehernega drugega se živi ali izraža odnos do Boga. Tako, kakor beremo v 25. poglavju Matejevega evangelija: »Karkoli ste storili enemu od teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili.« (v. 40) Ne moremo torej ločiti odnosa do Boga od odnosa do človeka. Ne moremo reči, da ljubimo Boga, če sovražimo človeka, ki živi poleg nas. Ni dveh ljubezni. Ljubezen do bližnjega ni ločena od ljubezni do Boga. Tudi tisti, ki tega ne priznava ali ne izpoveduje vere, v odnosu do drugega obenem živi, čeprav se ne zaveda, odnos do Boga. Ob vnebohodu je Jezus rekel: »Z vami bom ostal do konca sveta!« (28,20) Pa ne samo v zakramentih. Kristjani lahko prepoznavamo božjo prisotnost v bolnikih, v revežih ali v vsakem človeku, ki ga srečamo. Ko namreč beremo omenjeno 25. poglavje Matejevega evangelija, tega ne razumemo samo v smislu, da mi prepoznavamo Boga v slehernem drugem. Tudi Bog, ki je ,popolnoma Drugi', se je poistovetil s ,slehernim drugim'. Tako, da je postal enak ljudem v vsem, razen v grehu. Ker je Bog postal človek, se v človekovem odnosu do kateregakoli drugega izraža odnos do Boga. Božje učlovečenje je dogodek, po zaslugi katerega etični odnos postane hkrati teologalni odnos, obenem pa teologalni odnos postane etični odnos. Živeti odnos z ,Drugim' v odnosu do ,slehernega drugega' omogoča ver-

niku ohranjati odnos z Bogom. Nespoznavni se pusti najti v odnosu do slehernega drugega in ostaja nespoznan. Tako se prek ljubezni do bližnjega izraža in ohranja človekov odnos do Boga.

Ljubezen, kakor že prej upanje, ne pozna lastništva. Lastništvo je obema sovražno. Tako ljubezen kakor upanje hranita pričakovanje in pomanjkanje (Lafon 1980, 90). Toda ljubezen, nasprotno kakor upanje, dovoljuje srečanje: »V ljubezni je srečanje tista točka, ki ne izniči želje, temveč jo ohranja in jo neprenehoma krepi.« (90) Guy Lafon v nadaljevanju spregovori o tretji teološki kreposti takole: »Ljubezen predpostavlja različnost, razdaljo, ločitev in si istočasno prizadeva, da bi to troje izničila, toda prizadeva si v veselju, da tega ne bo dosegla. Ker ne more obstajati drugače kot v ohranjeni razdalji, je ljubezen iz reda želje.« (90). Upanje omogoča veri, da človek (D) drugega vedno spoznava v novi luči, vedno drugačnega. Ljubezen, ki dopušča srečanje z drugačnim, vedno znova in znova, ne more tega delati drugače, kakor da sprejema drugačnost drugega. Ljubezen torej ne le predpostavlja različnost, ljubezen sprejema različnost. Zakaj je ljubezen sposobnost ohranjanja različnosti drugega? Zato, ker upanje v odnosu ohranja oddaljenost, ki je različnost. V odnosu ima človek skušnjava, da bi svojega (P)partnerja, pa naj bo to človek ali Bog, poistil, skratka, si ga prisvojil (vera). Vedno je tu skušnjava, da bi sočloveka ali Boga oblikovali po svojih željah in potrebah. Takšen odnos postane posesiven in partner v odnosu ni več oseba (subjekt), temveč postane predmet (objekt). Temu se izognemo samo tako, da drugemu dopuščamo oddaljenost oziroma različnost (upanje), da ostane to, kar je; z vsemi svojimi vrlinami in slabostmi. V odnosu se teološki kreposti vere in upanja združita v evangelijski ljubezni, ki je ohranjanje odnosa do drugačnega in do drugačnosti. Takšno držo lahko razvije nekdo, ki veruje in upa! Nekdo, ki je sposoben (D) drugega prepoznati tudi v njegovi odsotnosti, oziroma ki je sposoben s svojim partnerjem ohranjati odnos tudi, ko se partner popolnoma spremeni in je v tem 'novem partnerju' sposoben prepoznati možnost nadaljevanja odnosa. Lahko zapišemo, da se iz hkratnega verovanja in upanja rodi ljubezen.

4. Upanje izhaja iz vere, obe kreposti omogočata ljubezen

Preizkusni kamen krščanstva je smrt bližnjega. Mnogo je krščenih, ki priznavajo obstoj Boga, ki hodijo v cerkev in molijo, ampak pravo krščanstvo se preizkuša ob grobu. Ko izročamo zemlji, kar je njenega, pri marsikom ne ostane nič, pri kristjanu pa ostane vera. In vera rešuje človeka oziroma mu daje življenje. Kljub temu da ljudje biološko umiramo, se naše srečevanje in komuniciranje ne končata. V veri smo še vedno skupaj, čeprav na drugačen način, in ta ista vera nam daje upanje, da se bo naša sreča uresničila v polnosti ob ponovnem srečanju. Življenje se nadaljuje, ker se vez med nami, ki omogoča življenje, ob smrti ne pretrga. Ker že sedaj verujemo, nas vera že sedaj osvobaja groze pred ločitvijo in nas še močneje povezuje z ljudmi okoli nas. Ateist, ki ne prepozna božje prisotnosti v njegovi

odsotnosti, govori o Bogu, o pokojni ženi. Vera je sposobnost, da v odsotnosti (D) drugega prepoznamo njegovo prisotnost, to pa se kaže v dejstvu, da vernik govori z Bogom in s pokojno ženo. Vera je torej sposobnost, da (O)odsotnega še vedno nagovarjamo s ,ti'. Upanje pa je sposobnost uvidenja, da je (D)drugi kljub omejenemu dejstvu še vedno odsoten in vernik lahko še vedno hrepeni po združitvi z njim. Na ta način upanje omogoči trajanje vere oziroma odnosa z (D)drugim. Vera in upanje, istočasno, omogočata alternanco med prisotnostjo in odsotnostjo v odnosu med človekom in Bogom ter v odnosu med še živečimi in rajnimi osebami. Vera in upanje na takšen način rojevata sposobnost sprejemanja novega odnosa med osebami, kajti odnos se bistveno spremeni. Nadaljevanje odnosa, ki se popolnoma spremeni (ne pa izniči), oziroma nadaljevanje odnosa z osebo, ki se popolnoma spremeni, imenujemo ljubezen, ljubezen pa v srečanju omogoča srečo pričakovanja, a se hkrati ne iztroši. Ljubezen je »odnos *par excellence*«, ker ima za dobro, da nikoli ne pridemo do cilja, ki bi ljubezen pokončal (Lafon 1980, 89–90).

5. Sklep

Izražanje teoloških kreposti lahko primerjamo z učenjem tujega jezika. Ko se človek začne učiti tuji jezik v šoli, se seznani z osnovami in zna nekaj malega tudi povedati v tem tujem jeziku (kakor vera, ki je sposobnost prepoznavanja božje bližine). Marsikateri študent se na tej stopnji ustavi in si misli, da že obvlada jezik. Ko pa ga začne uporabljati v komunikaciji, hitro uvidi, kako nepopolno je njegovo znanje in poznanje jezika in si zaželi, da bi mu postal bolj domač (upanje omogoči uvid nepopolnosti in šibkosti in spodbudi k nadaljnjemu izobraževanju). To pa lahko v največji meri uresničiš, če greš živeti v okolje, kjer ljudje ta jezik govorijo kot maternega oziroma se srečaš z njimi (ljubezen).

Reference

- Daniélou, Jean.** 1948. *Dialogues*. Pariz: Le Portulan.
- Lafon, Guy.** 1982. *Le Dieu commun*. Pariz: Seuil.
- . 1983. *Croire, espérer, aimer*. Pariz: Cerf.
- Morciniec, Piotr.** 2020. Futile Therapy versus Worthy Dying: Anthropological and Ethical Arguments. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 1:205–221.
- Osredkar, Mari Jože.** 2020a. »S smrtjo se odnos spremeni, ne pa uniči«: Življenje in teologija Guya Lafona. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 1:73–88.
- . 2020b. »Kajti močan sem tedaj, ko sem slaboten« (2 Kor 12,10b). *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:335–344.
- Tomaž Akvinski.** 1952. *Quaestiones disputatae de potentia Dei [On the Power of God]*. Westminster: The Newman Press.
- Žalec, Bojan.** 2020. Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:267–279.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 4, 867—879

Besedilo prejeto/Received:09/2021; sprejeto/Accepted:10/2021

UDK/UDC:17.025.2:616-036.21

DOI: 10.34291/BV2021/04/Strahovnik

© 2021 Strahovnik et al., CC BY 4.0

Vojko Strahovnik in José Ignacio Scasserra

Avtonomija, avtoriteta in zaupanje: virus in meje leta 2020

*Autonomy, Authority, and Trust:
Virus and the Limits of 2020*

Povzetek: Sodobni liberalizem v izhodišče postavlja posameznikovo avtonomijo. Zato ni presenetljivo, da sta leto 2020 in pandemija, ki ga je zaznamovala, razkrila pomembne meje tega pogleda, posebej ko je šlo za omejevanje svoboščin, ki so se pred tem mnogim zdele samoumevne. Članek obravnava povezani temi. Prva je ustrezno razumevanje pojma avtonomije – tu nasproti liberalističnemu pojmovanju postavlja kantovsko razumevanje avtonomije. Slednje je mnogo bolj prikladno, če želimo razumeti čas, v katerem živimo, in najti poti iz pogostih slepih ulic, ki so v povezavi z pandemijo nastale. Druga tema je zaupanje, ki se je tudi pokazalo kot izjemno krhko. Avtorja ponujata razumevanje zaupanja kot moralne in spoznavne vrline in hkrati izpostavljata, da so avtonomija, avtoriteta in zaupanje relacijski pojavi, saj presegajo razumevanje posameznika kot neodvisnega in razumnega delovalca in predpostavljajo drugega. Še več – predpostavljajo, da moramo biti kot posamezniki v deljenem, skupnem prostoru (političnem, moralnem, spoznavnem ipd.) z drugimi. Vrine, tako moralne kot spoznavne, nam pri orientaciji in delovanju v takšnem prostoru pomagajo. Problem sodobnega liberalizma je tudi v tem, da je privedel do pomanjkanja takšnih skupnih prostorov in pomanjkanja poudarka na ustreznih vrlinah, ki bi presegle vrline, avtonomnih, racionalnih in neodvisnih posameznikov.

Ključne besede: liberalizem, avtonomija, avtoriteta, razum, vrline, zaupanje, pandemija

Abstract: Modern liberalism places the autonomy of the individual as a starting point. Therefore, it is not surprising that the year 2020 and the pandemic that marked it revealed significant limits of this view, especially as it concerns the restriction of freedoms that many had taken for granted before. The article deals with two related themes. The first is a proper understanding of the notion of autonomy, where we propose Kant's understanding of autonomy as opposed to the notion of autonomy as defended by liberalism. The former is much more helpful if we want to understand the times in which we live and

find ways out of the frequent impasses that have arisen in connection with the pandemic. The second is the topic of trust, which has also proven to be highly fragile. We offer an understanding of trust as a moral and epistemic virtue while at the same time emphasizing that autonomy, authority, and trust are all relational phenomena. They disprove the understanding of the individual as an independent, isolated and rational agent. They presuppose the other.

Moreover, they assume that we as individuals must be in a shared, common space (political, moral, cognitive, ...) with others. Virtues, both moral and epistemic, help us to orient and function in such a space. The problem of modern liberalism is that it has led to a lack of such shared spaces and to a lack of emphasis on appropriate virtues that would go beyond the virtues of an 'autonomous, rational, and independent' individual.

Keywords: liberalism, autonomy, authority, reason, virtues, trust, pandemics

1. Uvod

V letu 2020 je bilo človeštvo potisnjeno do svojih meja – in za sedaj ostaja tam. Ne samo zaradi pandemije virusa COVID-19, ampak tudi zato, ker se zdi, da je ta zdravstvena kriza še poglobila gospodarske, politične in družbene krize, ki so bile v večini predelov sveta že navzoče. Priča smo bili razvrednotenju valut, zaprtju podjetij, zniževanju plač, naši bližnji pa so zbolevali in umirali (United Nations 2020). Hkrati so ti negativni dogodki sprožili številne glasove – vsi so želeli izraziti svoje mnenje o dogajanju: krivda da je na strani Kitajske, krive so tržnice, živali, juhe ipd.

Samodejni odziv večine držav je bila uvedba ukrepov, ki so pomenili tudi omejitve svoboščin posameznika. Druženje oz. zbiranje ljudi je bilo za širjenje COVID-19 glavni vzrok, zato so se javne izobraževalne in kulturne ustanove, podjetja in zabavišča zaprli. Izobraževanje, trgovina, turizem, tudi zabava so morali v prizadevanju za preprečevanje zrušitve nacionalnih zdravstvenih sistemov počakati.

Tako so države omejile številne svoboščine, ki so jih deli družbe prej imeli za samoumevne. To ni zahtevalo le pomembnih biopolitičnih odločitev in ukrepov, ampak tudi precej samoomejevalnih praks ljudi – tako na individualni ravni kot na ravni skupnosti. Leto 2020 je s tem na preizkušnjo postavilo skorajda hegemonistično ideologijo zahodne civilizacije: liberalizem. Z liberalizmom misliva filozofsko perspektivo, ki metafizične, etične in politične temelje postavlja na posamičen in avtonomen subjekt. Običajno ta utemeljitev stoji na nekaterih lastnostih, ki jih mora liberalizem pri takem subjektu predpostaviti: njegov razum (Descartes), voljo (Rousseau) ali enakost glede zmoglosti (Hobbes). Tako so politične in etične strukture razumljene kot rezultat takšne temeljne artikulacije posameznikov – in ne obratno.

Ni presenetljivo, da je s potrebo po omejitvi svoboščin posameznika, da bi dosegli 'večje dobro', ta ideja doživela globoko krizo. Kako lahko stari Leviatan razlo-

ži bitju, ki ga je ustvarilo, da nečesa ,ne sme' narediti? Da bi lahko udejanjanje njegovih ali njenih individualnih svoboščin povzročilo resne zdravstvene težave – da bi sam lahko zbolel ali ogrozil zdravje ali življenja tistih, ki jih ima rad? Ob teh izzivih se zdi, da je treba idejo o ,avtonomnem subjektu' ponovno premisliti.

Poplava (zmotnih) informacij, (lažnih) novic in čustvena ekonomija pandemije, ki so jo ustvarila družbena omrežja, predstavljajo dodatne težave zaradi krize, ki jo še vedno preživljamo. Videli smo (in še vidimo), da samoomejujoča dejanja in drugi odzivi na pandemijo niso ravno sledili modelu razumnega odziva – k temu pa so prispevale tudi lažne novice, zavajajoče informacije, mehurčki družbenih omrežij, tudi politična čustva in strast (Ahmed idr. 2020). Vendarle pa vse to za pojave, ki smo jim priča (gibanje proti zaščitnim maskam in teorije o njihovi neučinkovitosti, trditve o neškodljivost virusa itd.), ne more biti edini razlog. Zato je prav kontekst pandemije in odzivov nanjo posebna priložnost za premislek konceptov avtonomije, avtonomnega subjekta ter razuma, avtoritete in zaupanja. V tem kompleksnem kontekstu ima filozofija nalogo organizirati nekatere koščke sestavljanke, ki je pred nami. Najin namen je predstaviti dve refleksiji, ki bi lahko k dokončanju te sestavljanke prispevali.

Najprej nameravamo ponovno premisliti temelje avtonomije v okviru filozofije Immanuela Kanta. Najina hipoteza je, da je (tudi pri filozofu, kot je Kant) možna interpretacija, da je takšen temelj politične in etične misli že naznanil – oz. še naznanja – meje (sodobnega) liberalizma. To zahteva nadaljnji razmislek, pri katerem najprej predstavlja nekatere poteze avtonomije znotraj liberalne tradicije. V navezavi na Kantov spis *Kaj je razsvetljenstvo?* nato izpostavlja načine, kako slednje deluje v odnosu do ideje zasebnega in javnega uma. Uporablja strategijo, pri kateri se najprej premaknemo od ontološke osnove liberalizma do njegovih političnih posledic, potem pa nazaj od političnega razsvetljskega projekta do njegove ontološko kantovske zasnove. S tem razvojem izpeljujeva način konstruiranja in utemeljevanja avtoritete kot deljenega in skupnega načela – in ne kot ,individualne svobode', posredovane z razumom (O'Neill 2015, 55).

Drugi razmislek bo k prvemu dodal razsežnost zaupanja. Zaupanje se je v času pandemične krize pokazalo kot še en ogrožen oz. redek pojav – vključno s perspektivo zaupanja avtoriteti. V tem kontekstu razumeva zaupanje kot eno izmed spoznavnih in moralnih vrlin. Glavni cilj bo pokazati, da so avtonomija, avtoriteta in zaupanje vse relacijski pojmi. Kot takšni predpostavljajo drugega – obenem pa tudi, da moramo biti kot posamezniki v deljenem, skupnem prostoru (političnem, moralnem, spoznavnem ipd.) z drugimi. Tako moralne kot spoznavne vrline nam pri orientaciji in delovanju v takšnem prostoru pomagajo – da bi te vrline (vključno z zaupanjem kot vrlino) dosegli, je potrebna vključenost v tak skupen prostor. Pri tem trdimo, da obstajata dva problema liberalizma (v navezavi na trenutno stanje sodobnega sveta), in sicer pomanjkanje takšnih skupnih prostorov in pa pomanjkanje poudarka na ustreznih vrlinah, ki bi presegle vrline ,avtonomnih, racionalnih in neodvisnih' posameznikov.

2. Liberalizem in avtonomija

Kot že izpostavljeno, je sodobni čas utemeljen na ideji, da je subjekt izhodišče in osnova. Temelj se tako od ‚narave‘ ali ‚Boga‘ premakne k racionalnemu subjektu z voljo. Ta premik običajno pripisujemo *Razpravi o metodi* Renéja Descartesa. V njej avtor med drugim postavi tezo, da je razum oz. zdrava pamet »od vseh stvari na svetu najpravičnejše porazdeljena« (Descartes 2007, 9). Tako ima subjekt, ki je postavljen za osnovo vseh razmišljanj, svojstveno lastnost, in sicer razum. Ta predpostavka je bila iz metafizike v politiko prenesena brez večjih premen. Celotna tradicija zagovornikov družbene pogodbe zato temelji na ideji subjekta, ki je glede družbenih in političnih povezav predpostavljen kot že dano in določeno bitje. Sledeč temu predpostavljenemu stanju stvari ima tak subjekt nekatere lastnosti oz. zmožnosti, ki mu pripadajo *a priori* – npr. razum, svobodo in avtonomijo. Ob predpostavki obstoja subjekta z določenimi lastnostmi še pred vzpostavitvijo družbene vezi liberalna tradicija izhaja iz te nove utemeljitve filozofije, ki jo je zasnoval Descartes. To je cena za premik temelja družbe stran od Boga. Če suverenosti ne razlagamo več kot rezultat božanskega posega, potem jo je treba postaviti na racionalni subjekt z voljo.

Hobbesov *Leviathan* je odličen primer. Prvi del knjige ima naslov „O ljudeh“ – Hobbes najprej opisuje osnovni gradnik celotnega družbenega telesa. V znamenitem 13. poglavju pravi: »Narava je ustvarila ljudi tako enake po telesnih lastnostih in sposobnostih, da četudi se najde človek, ki je včasih očitno močnejšega telesa ali hitrejšega uma kot nekdo drug, da vendar, ko smo vsi zbrani skupaj, razlika med človekom in človekom ni tako velika, da bi si lahko en človek pridržal kakršnokoli prednost ali zmožnost, ki je drugi ne bi mogel imeti prav v isti meri.« (1998, 82) Ta formulacija nam lahko služi za prikaz predpostavk liberalizma. Individualnost, ki vključuje bolj ali manj enako porazdeljeno moč in bistrornost, je treba predpostavljati še pred družbeno pogodbo. A Hobbes ugotavlja, da je ta posameznik lahko nevaren in poln nasprotujočih si lastnosti – in s tem ustvarja svoj glavni filozofski problem: kako lahko temu bitju legitimno vladamo?

Z vidika take ontološke podlage moramo družbeno povezavo razumeti kot rezultat individualnosti. Sodobni misleci, ki se sklicujejo na ‚družbeno pogodbo‘, so poskušali ustvariti različne modele, v katerih bi to individualnost lahko artikulirali. Toda da bi prišli do družbene pogodbe, mora imeti ta posamezni subjekt nekaj lastnosti, ki jih lahko izkazuje, ne da bi predpostavili tudi drugega. Na ta način so te izvirne lastnosti univerzalne, *a priori*, ‚naravne‘ itd. Zagotavljajo, da se posameznik za družbeno pogodbo odloči svobodno. Z avtonomnim gibanjem razuma ali svobodne volje se ta subjekt za sodelovanje v družbeni pogodbi hkrati nečemu odreče. Tako se vprašanje avtonomije znotraj liberalne tradicije vzpostavlja kot glavni problem.

Uganka, kako avtonomijo razumeti in kakšna je njena vloga, je pomembna za presojo, ali jo lahko v okviru liberalne tradicije sploh ustrezno razumemo – in kakšne so njene meje. Gerald Dworkin izpostavlja približno ducat konceptov avtonomije in pri tem prihaja do minimalnega zaključka, da sta »edini lastnosti, ki sta

stalni od enega avtorja do drugega, ti, da je avtonomija lastnost oseb in da je to lastnost, za katero je zaželeno, da jo imamo.« (Dworkin 1988, 6) Včasih nastopa kot »ekvivalent svobode /.../, kot ekvivalent samovlade ali suverenosti, včasih kot identična svobodi volji« (6). Avtonomija se v razpravah pojavlja kot vrednota, za katero se moramo zavzemati – in sicer ne glede na to, ali jo razumemo kot ‚naravno‘, univerzalno ali *apriorno* lastnost ali kot konstruirano. V okviru sodobnega liberalizma je avtonomija tako razumljena »kot ideal značaja in ne kot lastnost določenih dejanj« (O’Neill 1989, 66). Ta smer izvira v mislih liberalnih filozofov sedemnajstega stoletja, nato jo srečamo še pri Millu in celo Rawlsu. Cilj te tradicije je najti način, da bi se subjekt tem ‚naravnim‘ lastnostim za vzpostavitev družbe odrekel prostovoljno. Kako potem to bitje omejit?

Težava takega pojmovanja je, da je dejanje odrekanja glede samega sebe odvisno od avtonomnega vzgiba posameznikov. Ni važno, ali je stvar, ki se ji je treba odreči, svoboda ali pravica do lastnine določenih stvari – v vsakem primeru mora liberalna tradicija najti avtonomen vzgib subjekta, ki zagotavlja, da je družbena povezava zgrajena na legitimnih temeljih. Tako avtonomija postane lastnost, ki zagotavlja, da se lahko drugim lastnostim (odvisno od avtorja) odrečemo. Liberalizem zagovarja model individualne avtonomije (Globokar 2020, 384). Avtonomija posameznika je za sodobni liberalizem temeljna vrednota, ki jo je treba privzeti in zaščititi, saj vzpostavlja temelje za razumno oblikovanje in izražanje vidikov posameznika (identitete, drž, naravnosti, ciljev ipd.) (Christman 2001).

Z drugimi besedami – avtonomijo je treba predhodno predpostaviti logično in ontološko. Toda če je avtonomija osnova družbene povezave, ali se ji sploh lahko odrečemo? To se kaže kot problem, s katerim se spopada liberalna tradicija. Ker je bilo njeno izhodišče iskanje posamezne točke, ki bi utemeljila družbeno oz. politično povezavo, mora predpostavljati avtonomno dejanje, ki zagotovi odpoved nekaterim pravici – ne pa tudi sami pravici do avtonomne odpovedi. Zato se zdi, kot da o avtonomiji ni mogoče razpravljati ali je omejevati. To zagonetko liberalnega subjekta kot avtonomnega bitja, ki mu ni mogoče vladati, so obravnavali različni filozofi, kot so Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Derrida. Iris Murdoch na te probleme opozarja s pomenljivim opisom takšnega bitja: »ta človek, oropan borge metafizičnega ozadja, ki mu ga je bil Kant pripravljen priznati, še vedno je z nami, svoboden, neodvisen, osamljen, močan, racionalen, odgovoren, pogumen, junak tako številnih romanov in knjig o moralni filozofiji. /.../ Je idealen državljani liberalne države, opozorilo tiranom.« (Murdoch 2006, 94) Po njenem mnenju svobodni in avtonomni subjekt lahko pripisujemo celo Kantu in Nietzscheju. Če je avtonomija zgolj stvar posameznikove neodvisnosti, potem moramo njen etični status postaviti pod vprašaj (O’Neill 2015, 105). Njena kritika ponovno vzpostavlja transcendenco, izgubljeno z vzponom liberalizma. Najino zanimanje se v tej točki sicer razlikuje od njenega. Kritike liberalne tradicije ne razvija v imenu transcendence – na neki način je liberalizem, da bi postavil osnove družbenega življenja, s predpostavljanjem nekaterih naravnih danosti posameznikov zgradil novo področje transcendence, ki je zdaj postavljena v subjekt. Kot je pomenljivo dejal Heidegger: *hypokeimenon* postane *sub-jectum* (Heidegger 2001). Ta ontološka predpo-

stavka ni problematična le s teoretičnega, ampak tudi s političnega vidika: če je avtonomija posameznika bistvena lastnost, na kateri temelji družbena vez, o njej ni mogoče razpravljati. In to niti sredi pandemije in zdravstvene krize.

Morda obstajajo še druga pojmovanja avtonomije, ki bi jih bilo treba ponovno premisliti. Ne strinjava se z domnevo Iris Murdoch, da ima politični subjekt, o katerem razmišlja Kant, v posesti avtonomijo kot eno svojih danih lastnosti. V nadaljevanju bova poskusila misliti avtonomijo onkraj ontoloških predpostavk liberalizma. Kot rečeno, je liberalizem povezan z modelom individualne avtonomije – s tem pa izključuje vprašanje avtoritete razuma. Če je glavna ideja liberalizma, da nekatere značilnosti subjekta, ki predstavlja temelj družbe, predpostavlja, pa je mogoče razločiti liberalno in ne-liberalno pojmovanje avtonomije – glede na to, ali avtonomijo razumemo kot bistveno lastnost ali pa kot vrednoto, ki jo naj zgradimo oz. ki se konstituira. Z drugimi besedami, če vztrajamo pri razumevanju avtonomije kot neposredno dane lastnosti, bo ta delovala kot nekaj, česar ni mogoče postaviti pod vprašaj – in to ne glede na kontekst. Nasprotno, če bomo avtonomijo razumeli kot rezultat procesa konstrukcije oz. posredovanja, tedaj o njej bo mogoče razpravljati – še posebej v času svetovne zdravstvene krize. Meniva, da je to zamisel mogoče najti že pri Kantu.

3. Avtonomija in razum s kantovske perspektive

Eno temeljnih besedil o avtonomiji in njeni vlogi je Kantov esej *Kaj je razsvetljenstvo?* (1987). Kot je znano, je bilo to kratko besedilo napisano za objavo v reviji za širše bralstvo, ki je pozvala različne avtorje, naj odgovorijo na vprašanje v naslovu. Običajno se razlaga kot apologija svobode govora, vendar se – kot poudarja Onora O’Neill – razumevanje, ki bi se opiralo samo na ta vidik, izogiba osrednji uganki besedila, in sicer razliki med javnim in zasebnim umom (O’Neill 2015, 30), hkrati pa spregleduje, da Kant pravzaprav svobodo govora zelo omejuje.

Po mnenju Kanta je razsvetljenstvo emancipacija oz. izhod ljudi iz stanja nedoletnosti, ki so ga zakrivali sami. Takšna nezrelost je opredeljena kot »nezmožnost posluževati se svojega razuma« (1987, 9). Zaradi lenobe ali pomanjkanja poguma so ljudje oblikovanje svojih misli in idej prenesli na knjigo, duhovnika, zdravnika ipd., namesto da bi razmišljali sami. Tej ideji pa nasprotuje geslo razsvetljenstva: »Sapere aude!« – Imejte pogum in uporabljajte lasten razum. Glede na teme, ki sva jih izpostavila, lahko med Kantovo perspektivo in liberalno tradicijo že vidimo prvo napetost. Razum, prej za izgradnjo legitimnosti samoumeven, je sedaj razumljen kot nekaj problematičnega, kot nekaj, kar je treba doseči in braniti. Toda tudi če in ko je takšna raba razuma dosežena, se mora Kant soočiti s problemom – zakaj bi to avtonomno in razumno bitje ubogalo? Za spopad s tem vprašanjem Kant oblikuje obrambo uporabe lastnega razuma v okviru kar najbolj nevtralnega in nenevarnega jezika (Denker 1974, 10) – s tem lahko svoj razsvetljenski projekt uskladi s politično poslušnostjo. Da bi to dosegel, Kant razlikuje med javno in zasebno rabo uma. Ta delitev omogoča tudi razmislek o možnosti in utemeljitvi samoomejitve.

Javna raba uma mora biti v celoti in ves čas svobodna, saj je edina raba, ki lahko razsvetljenstvo prinese med ljudi in ga med njimi uveljavi (Kant 1987, 10). Kant ima v mislih um, ki ga učenjak uporablja pred vsem svetom. Po drugi strani je lahko zasebna raba lastnega uma pogosto precej omejena, ne da bi to napredek razsvetljenstva posebej oviralo. Zasebna raba se nanaša npr. na zaupani položaj ali službo. Ta delitev zagotavlja delovanje skupnosti, hkrati pa podeljuje svobodo govora razsvetlenskemu govoru, ki mora do politične oblasti vzpostavljati distanco in kritiko. Da bi lahko skupnost izboljševali, ne pa je uničevali, se je treba te razlike zavedati. Je namreč edino, kar jamči, da bo skupnost šla po razsvetlenski poti.

Do te točke je mogoče poudariti, da je tako v liberalni tradiciji kot v tem besedilu o razsvetljenstvu glavni element, ki zagotavlja delovanje družbene povezave, razum. A liberalna tradicija temelji na nekaterih metafizičnih predpostavkah, ki so po navadi osnovane na kartezijanski metafiziki – to pomeni, da je individualni razum oz. um ontološko pred družbeno povezavo. Avtoriteta razuma ni sploh na nobeni točki postavljena pod vprašaj, tudi če avtonomijo liberalizem razume kot razumno avtonomijo, torej kot omejitve, da morajo biti naše avtonomne odločitve ali dejanja razumna (tj. premišljena in sprejeta na podlagi širokega nabora informacij). Pri Kantu pa se razum razkriva kot problem – kot nekaj, kar moramo šele doseči. Tako obstajajo razprave o tem, ali je treba Kantova politična besedila razumeti kot izolirane teze ali pa kot praktično implementacijo vseh njegovih teoretičnih oz. kritičnih projektov. Medtem ko del interpretov trdi, da Kant glede praktičnih zadev uporablja drugačna izhodišča in kriterije kot pri teoretičnih (Fetscher 1974, 28), pa drugi – npr. Michel Foucault (2010) ali Onora O'Neill (1989; 2015) – menijo, da so njegova politična besedila razplet tega, kar je bilo že prisotno pri projektu kritik. V nadaljevanju se bova zato osredotočila na interpretacijo O'Neillove, saj skuša razumeti Kantov politični projekt na podlagi ontologije, za katero je razum vprašljiv – in ga ne jemlje kot nekaj samoumevnega.

V delu *Constructions of Reason* (1989) je tako glavni cilj O'Neillove razmislek o Kantovi etiki v kontekstu njegovega lastnega pojmovanja uma. To se razteza tudi na njegovo politično misel. S perspektive O'Neillove so Kantovi kratki politični eseji del njegove 'sistematične filozofije', kar jo vodi v razmislek, da ima »celotni kritični projekt določen političen značaj« (1989, 29). Zato bo razumevanje kantovske sistematične filozofije na način branja besedila o razsvetljenstvu vsekakor imelo določen vpliv. Izhodišče je potreba, da kritiko uma jemljemo resno. »Filozofija se mora začeti z nalogo, da pokaže, zakaj bi morali imeti vsi standardi ali postopki za usmerjanje našega mišljenja za nas avtoriteto in škoditi za merila uma« (ix). O'Neillova si torej prizadeva za 'politično' interpretacijo, ki se začneja tako v antiracionalističnem kot v antifundacionalističnem prostoru (3).

Takšno izhodišče vodi v razlikovanje med Descartesom in Kantom. Če Descartes razvijanje svoje metode lahko začne prosto, saj verjame v svoj introspektivni dostop do razuma, mora Kant izhajati iz razuma kot naloge (8) – in metodo šele razviti. V nasprotju z jasnostjo in razločnostjo kartezijske filozofije je pri Kantu um »lahko (v celoti ali delno)« v »vsakem udeležencu«, vendar ga ni mogoče odkriti z introspekcijo – opozarja O'Neillova. Naša naloga torej ni najprej introspekcija,

ampak načrtovanje. Kant vztraja, da smo sami sebi nepregledni oz. netransparentni. To trditev močno podpira vloga, ki jo imajo transcendentne ideje v transcendentni dialektiki. Če je duša ena od idej, ki ne morejo biti predmet naše vednosti, potem lahko trdimo, da obstaja razsežnost nas samih, ki nam ni dostopna. Kopernikanska hipoteza, ki prevladuje v *Kritiki čistega uma*, je po mnenju O'Neillove oblikovana kot poskus. »Kant ne dokazuje, ampak predlaga. Predlog pa je nekaj, kar je potrebno preizkusiti.« (O'Neill 1989, 10) Um torej ni predpostavljen ali samoumeven.

To O'Neillovo usmerja v izpostavitev posledice Kantove filozofije:

»Elementi človeške vednosti se ne konstruirajo sami; vedno jih je treba sestaviti po takšnem ali drugem načrtu. Celotni načrt ni vgraviran v vsakega od nas, ampak moramo oblikovati načrt, ki združuje različne elemente. Ta načrt ne sme predpostavljati nedostopnih zmožnosti usklajevanja, na primer vnaprej vzpostavljene harmonije med vsemi, ki uporabljajo razum, ali vsakomur, ki uporablja razum, in transcendentno resničnostjo.« (19–20)

Sledeč razumevanju, da kantovska metafizika besedilo o razsvetljenstvu podpira in torej kot začetne točke ne predpostavlja uma, temveč njegovo kritiko, lahko besedilo o razsvetljenstvu s temeljne perspektive liberalne tradicije vendarle zamejimo: razsvetljenski projekt lahko obravnavamo kot nekaj, kar je treba zgraditi, in ne le kot izraz tistega, kar se v subjektivem, individualnem umu pojavi neposredno. Podobno lahko vidimo, ko skušamo razumeti Kantovo pojmovanje avtonomije. Za Kanta avtonomija ni stvar oz. značilnost posameznika ali posameznih dejanj, ampak stvar določitve volje, kar pomeni hkrati načel in razuma (2015, 110). »Kantovska avtonomija ni stvar neodvisnosti oseb (čeprav je Kant seveda menil, da so osebe do določene mere neodvisne, saj lahko svobodno izbirajo). Ne, avtonomija je stvar privzetja načel, ki so neodvisna od njim zunanjih predpostavk, ki lahko konec koncev veljajo le za nekatere, ne pa tudi za vse.« (117) Pristna avtonomija je v sledenju načelom, ki jih ne morejo privzeti le nekateri – tisti ki bi nekritično predpostavili avtoriteto določene želje ali vzgiba, dogme ali oblasti, kajti to vodi zgolj do heteronomnih načel. Načelo delovanja je torej tisto, ki predpostavlja zgolj samo sebe, ne pa (liberalističnega) subjekta ali njegovega razuma – pri avtonomiji gre za specifično razumevanje javne rabe uma in ne za neodvisnost posameznikov (110; 117; 138). Zrelost in avtonomija se ne izkazuje v neomejenosti glede mišljenja ali govora, temveč v skrbnem premisleku o načelih in mejah (rabe) razuma. Avtonomija kot avtoriteta razuma ni razumljena individualistično, kot vezana na posameznika, temveč kot nekaj, kar je vezano na upravičene načel, ki jim sledimo. Je torej reflektivna (118). Na tej točki bi dodala, da avtonomije ne gre razumeti le reflektivno, temveč tudi odnosnostno – če želimo, da ji lahko sledimo in jo uveljavimo.

„Samooomejevanje“ je torej po Kantu vgrajeno v sam pojem avtonomije. Če želimo storiti dejanje v skladu z dolžnostjo, moramo svoje strasti omejiti. Podobno velja tudi za politični prostor: da bi zgradili razsvetljeno skupnost, moramo svoj

um omejiti v njegovih zasebnih vlogah, a ohraniti nekaj prostora za njegove javne izraze, kadar je to potrebno. Zato je glavno skupnostno načelo, ki ga moramo konstruirati (in ne razumeti kot samoumevnega), v samoomejevanju načel življenja v skupnosti, ki jih ponuja kritika uma. S tega vidika lahko avtonomijo in avtoriteto postavimo v širši okvir skupnih načel, ki vežejo določenega državljana, in ne kot nekakšne 'naravne' lastnosti vseh ljudi ali vladarja. Tako posameznikove svoboščine niso več razumljene kot temelj družbe, ampak kot njen rezultat – kar nam pomaga, da jih upoštevamo ali omejimo v resni in težavni zdravstveni krizi, ki jo trenutno doživljamo.

4. Avtoriteta, zaupanje in vrline

Eden izmed načinov razumevanja (sodobnega) liberalizma in njegovih meja – zlasti tistih, ki so povezane z avtonomijo in avtoriteto – je s poudarjanjem, da moramo preseči pojem »avtonomnega, racionalnega in neodvisnega« posameznika ter opozoriti na odnostnostne in skupnostne vidike našega bivanja in dobrobiti. Z vidika etike in politične filozofije je to nalogo že opravil Alasdair MacIntyre, zlasti v svoji knjigi *Odkritje racionalne živali* (2006). V tem razdelku se želiva bolj osredotočiti na epistemične oz. spoznavne vidike in jih povezati s problemom zaupanja.

Glavni poudarek v MacIntyrovem delu so vrline priznane odvisnosti. MacIntyre namreč želi pokazati, da je eden od osrednjih vidikov človeškega življenja razsežnost ranljivosti in nemoči ter odvisnosti od drugih – ranljivost in odvisnost sta razumljena kot najpomembnejša ključa, ki nas odpirata za razumevanje moralnosti. V zvezi s tem MacIntyre trdi, da odnos določene skupnosti do njenih najbolj ranljivih, bolnih in odvisnih članov najbolje odraža moralo skupnosti kot celote. Hkrati se potrjuje tudi, da vrline, ki jih moramo razviti od našega začetnega živalskega stanja do stanja neodvisnih razumnih bitij oz. neodvisnih mislecev, in vrline, s katerimi se moramo soočiti in se odzivati na našo ranljivost, potencialno tudi invalidnost, pripadajo istemu nizu vrlin. Ravno zato ta skupek vrlin MacIntyre označuje kot vrline odvisnih razumnih živali.

MacIntyre dodaja tudi, da se vrline odvisnih razumnih živali razvijajo v okviru družbenih odnosov, zlasti odnosov dajanja in prejemanja. »Norme dajanja in prejemanja so torej v veliki meri pogojene s našimi čustvenimi vezmi in tržnimi razmerji. Če jih v družbeni praksi ločimo od te tihe predpostavke, se izrodi tako dajanje kot prejemanje: po eni strani v romantično, sentimentalno precenjevanje čustvenosti kot take, po drugi strani pa v poenostavljanje človeške dejavnosti na ekonomijo.« (2006, 128) Opozarja na zmoto tradicije moralne filozofije, ki pojav moralnih zahtev vidi le kot posledico racionalne izbire, ko je postavljena pred drugega kot potencialnega partnerja pri sodelovalnih pogajanjih in doseganju dobrega. Lasten razcvet in dobrobit lahko dosežemo le pod pogojem, da drugi vzamejo naše dobro zase ter nam pomagajo skozi obdobja odvisnosti in invalidnosti. Zato je tako pomembno prepoznati in vzpostaviti vrline priznane odvisnosti. Pri tem MacIntyre seveda močno črpa iz Aristotelove misli in je v pomembnem smislu del

iste tradicije etike vrlin. Tako je dobro opaziti, da celostna teorija vrlin vključuje tako moralne kot epistemične oz. spoznavne vrline. Vendar so vidiki teh zadnjih pri MacIntyru (2006) nekoliko spregledani in predstavljajo nedokončan projekt. Zato bova skušala pokazati, kako so epistemični vidiki vrlin priznane odvisnosti eden od načinov razmišljanja o možnosti premagovanja zagate, v kateri je sodobni liberalizem glede avtoritete, avtonomije in zaupanja. Slednje se bo razkrilo kot spoznavna vrlina (Horgan, Potrč in Strahovnik 2018), ki izhaja iz avtonomije, pomaga avtoriteto prepoznati in v skladu z njo delovati.

Obstajata vsaj dva glavna gradnika splošnega zaupanja kot vrline. Prvi omogoča, da postanemo in se pokažemo kot zaupanja vredni (biti vreden zaupanja), drugi pa je v tem, da lahko prepoznamo, komu, kako, v čem, kdaj in v kakšni meri (ustrezno) zaupati. Tudi z vidika spoznavnih vrlin lahko trdimo, da so značilnosti, ki nam pomagajo biti vredni zaupanja, in te, ki so pomembne za ustrezno zaupanje, močno povezane. Tu se lahko vrnemo k Onori O'Neill in njeni tezi, da zaupanje zajema kompetentnost, poštenost in zanesljivost (glede tega, da smo zaupanja vredni), pa tudi ranljivost, kar je zelo pomembno (2018). Zaupati pomeni ponuditi in sprejeti, da smo ranljivi za druge (Žalec 2020).

Na tem mestu lahko na kratko izpostavimo vprašanje zaupanja v avtoriteto. Ključni del je najti odgovor na izziv, kako avtoriteto prepoznati in kako ji ustrezno slediti. To v prvi vrsti zadeva vidik spoznavne vrlosti. Avtoriteta v povezavi z zaupanjem odpira prav poseben problem, saj vključuje gradnik prepričanja oz. prepričanosti, kar pa pri drugih vidikih zaupanja ni nujno. Zaupanje v avtoriteto torej vključuje vrline, ki nam pomagajo avtoriteto prepoznati in ji ustrezno slediti. V kantovskem smislu in v skladu s tem, kar sva trdila zgoraj, lahko izpostaviva, da je avtoriteta nekaj, kar je vzpostavljeno v prostoru z drugimi. Vrine prepoznavanja in priznavanja avtoritete so tako nekaj, kar je mogoče razviti le v takšnem skupnem spoznavnem in moralnem prostoru.

Če pogledamo nazaj na pomanjkljivosti liberalizma in na njegove omejitve, razgaljene v času pandemije, je mogoče postaviti naslednjo diagnozo našega trenutnega časa: liberalizem spremlja pomanjkanje skupnih prostorov, tako moralnih in spoznavnih kot tudi političnih, ki bi jih delili z drugimi. Znanstveni diskurz (kot kontekst znanstvenega prostora) je pogosto izven dosega polnega razumevanja navadnih ljudi. Politični prostor je močno prežet z nezaupanjem – pogosto do te mere, da zaupanja sploh ni mogoče več vzpostaviti oz. začeti graditi. In prostor običajnega razuma oz. zdrave pameti je v pomembni stopnji odpravljen z družbenimi omrežji in potrošništvom. V okviru tega procesa lahko izpostaviva tudi privatizacijo pomembnih vidikov življenja (npr. izobraževanje ali zdravstvo), ki smo ji bili priča v zadnjih petdesetih letih – zlasti v južnoameriških državah (Scasserra [pred izidom]). Potem ni presenetljivo, da je zaupanje (posebej v avtoriteto) v sedanjem kontekstu pandemije tako težko vzpostaviti. Vsi prostori, ki bi gojenje zaupanja kot vrline lahko omogočili ali pri tem pomagali, so bili izbrisani. Liberalizem je ta gordijski vozle ustvaril sam, saj je predpostavljal in zagovarjal potrebo zgolj po nekakšnih abstraktnih oz. zamišljenih prostorih. Nihče pa ne more postati vrl v nekem 'abstraktnem' prostoru, saj takšni prostori gojenja vrlin

ne omogočajo. Liberalizem zvede skupne in skupnostne prostore na takšne abstraktne prostore – to pa ima za zaupanje katastrofične posledice.

5. Zaključek: samoomejevanje in zaupanje v avtoriteto v času pandemije

V tem prispevku sva poskušala ponovno premisliti nekatere glavne ideje moderne političnega in metafizičnega razmišljanja, da bi takó razpravo osredotočila na vprašanja avtoritete in zaupanja. Izpostavila sva, da liberalna tradicija temelji na ideji o individualnem subjektu, ki je družbeni skupnosti predhoden in zanjo ustvarja podlago. Za predstavitev nasprotnega pogleda sva uporabila Kantova besedila o razsvetljenstvu in tudi širši kantovski okvir, da bi pokazala, kako je treba za izpeljavo razsvetljenskega projekta upoštevati ‚samoomejenost‘ pri individualnih svoboščinah. Ponoven premislek kantovske metafizike z vidika dela Onore O’Neill razkriva, da tega kritičnega projekta ni mogoče razumeti ali obravnavati resno, če kot samoumevne privzamemo določene značilnosti individua, kot sta na primer njegov razum in avtoriteta tega razuma.

Ti razmisleki se morda zdijo daleč od naše vsakodnevne resničnosti. Prepričana pa sva, da so bili na delu v veliki večini javnih razprav v letu 2020. Za kulturo, ki temelji na ideji, da država ni nič drugega kot rezultat dogovora avtonomnih posameznikov, je zelo preprosto oblikovati misel, da zmanjšanje individualnih svoboščin ni (in ne more biti) nič drugega kot zloraba moči. V tem okviru torej ni čudno, da mnogi sploh ne pomislijo na omejitve lastnih hotenj glede zabave ali potrošnje zaradi nadvse upravičenih razlogov, ki se tičejo zdravja drugih in javnega zdravja nasploh. Enako velja za vidik avtonomije – če je ta individualizirana in v liberalizmu postavljena kot sicer razumna avtonomija, je to še vedno lahko premalo. Kdo bi dejal, da takšna avtonomija zagotavlja, da morajo biti naše odločitve in dejanja preiščeni in utemeljeni na dobri informiranosti – kar bi izključevalo pojave, ki smo jih omenili: zaničanje obstoja virusa, nasprotovanje razumnih ukrepom in teorije zarote. To sicer deloma lahko drži, vendar pa liberalizem nima načina, da bi zarisal mejo med enim in drugim. Hkrati pripadniki omenjenih pogledov zase (s svojega subjektivnega vidika) verjamejo, da so njihova prepričanja o pandemiji zelo preiščena in z vidika informiranosti dobro utemeljena – celo bolj od ostalih. Tukaj naletimo na meje individualizirane avtonomije in z njo povezanega razumevanja avtoritete razuma. Težava je tudi, če takšno razumno avtonomijo privzamemo kot vredno samo po sebi – in prav to dela sodobni liberalizem, namesto da bi zanjo pridržal zgolj status instrumentalne vrednosti (O’Neill 2015, 108).

Kot družbena in politična bitja lahko uspevamo le, če sodelujemo z drugimi. Zaupanje je mogoče razumeti kot relacijsko (odnosno), vzajemno in sodelovalno vrtilino. Najin ključni poudarek je tako, da so tako avtonomija kot avtoriteta in zaupanje relacijski pojmi, in da moramo torej biti v prostoru (političnem, moralnem, spoznavnem ipd.) z drugimi, da jih dosežemo – kot vrline nam pomagajo pri orientaciji in delovanju v teh prostorih. Pri liberalizmu (skupaj s stanjem sodobnega

sveta) lahko v tem smislu izpostavimo vsaj dva problema: (i) pomanjkanje takšnih skupnih prostorov in (ii) pomanjkanje poudarka na ustreznih vrlinah, ki bi prese-gale vrline ,avtonomnih, racionalnih in neodvisnih' posameznikov.

V javni sferi vsak dan naraščajo občutki nezaupanja, panike in zanikanja trenu-tnega stanja. Ena od razlag je lahko nepreglednost vladnih odločitev, postopkov, ukrepov ali celo načinov delovanja sistemov umetne inteligence, ki se uporablja-jo za obvladovanje epidemije (Strahovnik, Miklavčič in Centa 2020). Toda mno-žnje teorij zarot, ki smo mu bili priča leta 2020, terja tudi druge razlage. V nedavnem prispevku Karen Douglas izpostavlja, da se teorije zarote pojavljajo zlasti takrat, ko osnovne telesne, čustvene in duševne potrebe niso ustrezno zadovoljene (Do-uglas 2021, 271). Nujnost artikulacije, iskanje skupnega jezika o pristopih in str-ategijah pri obvladovanju epidemije, usklajevanje med različnimi političnimi in dru-žbenimi sektorji ter zamisel o skupnem cilju v boju proti pandemiji so liberalna načela postavili pod pritisk. Da glavni cilj družbe ni več zgolj razvoj posameznika, temveč doseganje skupnega dobrega, je nekaj, s čimer se temelji našega trenu-tnega sveta preprosto niso bili pripravljeni soočiti. To deloma pojasnjuje gibanja zanikovalcev COVID-19, nasprotovanje karantenskim ukrepom ipd.

O'Neillova v luči analize uporabnosti Kantovega razumevanja avtoritete opozarja na naslednje:

»Prepogosto se govori, da potrebujemo več in boljšo komunikacijo na nekem področju življenja, vendar predlagana sredstva niso ustrezna za komunikacijo niti z omejenim občinstvom, kaj šele z odprtim občinstvom. Poenostavljeni, kaj šele prikrojeni tokovi informacij, oblikovani za široko 'potrošnja' javnosti, neomejenemu občinstvu morda ne bodo ponudili možnosti razumevanja sporočenega in ne bodo nudili resničnih priložnosti za odziv in interakcijo, preverjanje ali izziv ali ustreznih načinov presojanja resničnosti ali zaupanja.« (2015, 150)

Takšno stanje lahko preseže le oblikovanje skupnih moralnih in spoznavnih pro-storov ter vrlosti. Ena glavnih gonilnih sil v času naše sedanje krize so bili seveda mediji (Dhanani in Franz 2020), vključno z družbenimi omrežji (Ahmed idr. 2020). Obseg pomanjkljivih informacij in (lažnih) novic, ki smo jim bili priča glede našega zdravja, je bil zelo velik. S tem, ko zagovarjava elemente kantovske razsvetljske tradicije, ne nameravamo zagovarjati prepovedi pretoka informacij. Poudariti pa želiva, da moramo za ustrezno delovanje skupnosti razmisliti o dveh rabah razuma – javni na eni in zasebni na drugi strani. Pandemična kriza nas spodbuja k premi-sleku: ali drugi moje stališče o nečem potrebujejo? Ali je res primerno javno za-govarjati mnenje za katero od cepiv ali proti njemu? Ali je primerno zagovarjati preventivne metode, ki niso bile znanstveno preizkušene?

V poplavi informacij in političnih gibanj, ki pandemijo zanikajo, spodbujajo te-orije zarote ali spodbujajo paniko glede cepiv, najdemo na žalost tudi del filozof-skega diskurza – kar kaže, da je razum v današnjih časih zašel v krizo. Prevladuje maksima posamične kaprice. In če nameravamo to krizo preseči in se iz sedanjega

položaja rešiti, bomo morali na novo zgraditi javna in skupnostna načela, ki lahko delujejo kot merila za javno razpravo – vključno s skupnimi prostori, kjer se ta in posamezniki lahko vzajemno razvijajo.¹

Reference

- Ahmed, Wasim, Josep Vidal-Alaball, Joseph Downing in Francesc López Seguí.** 2020. CO-VID-19 and the 5G Conspiracy Theory: Social Network Analysis of Twitter Data. *Journal of Medical Internet Research* 22, št. 5:e19458. <https://doi.org/10.2196/19458>
- Christman, John.** 2001. Liberalism, Autonomy, and Self-Transformation. *Social Theory and Practice* 27, št. 2:185–206.
- Descartes, Rene.** 2007. *Razprava o metodi*. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Denker, Rolf.** 1974. La teoría kantiana de las tres vías que conducen a la paz universal o los designios de la naturaleza de la historia. V: Gerresheim, Eduard, ur. *Immanuel Kant. 1724/1974: Kant como pensador político*. Bonn: Inter Naciones.
- Dhanani, Lindsay Y., in Franz Berkeley.** 2020. The Role of News Consumption and Trust in Public Health Leadership in Shaping COVID-19 Knowledge and Prejudice. *Frontiers in Psychology* 11. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.560828>
- Dworkin, Gerald.** 1988. *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel.** 2010. *The Government of Self and Others*. New York: Picador.
- Globokar, Roman.** 2020. COVID-19, nacionalna država in družbeni nauk Cerkev. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:379–394.
- Heidegger, Martin.** 2001. *Off the Beaten Track*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas.** 1998. *Leviathan*. New York: Oxford University Press.
- Horgan, Terry, Matjaž Potrč in Vojko Strahovnik.** 2018. Core and ancillary epistemic virtues. *Acta Analytica* 33, 3:295–309.
- Kant, Immanuel.** 1987. Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenstvo? *Vestnik IMŠ* 8, št. 1:9–13.
- MacIntyre, Alasdair.** 2006. *Odvise racionalne živali: zakaj potrebujemo vrline*. Ljubljana: Študentska založba.
- Murdoch, Iris.** 2006. *Suverenost dobrega*. Ljubljana: Študentska založba.
- O'Neill, Onora.** 1989. *Constructions of Reason: Exploration of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2015. *Constructing Authorities: Reason, Politics, and Interpretation in Kant's Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2018. Linking Trust to Trustworthiness. *International Journal of Philosophical Studies* 26, št. 2:293–300.
- Petkovšek, Robert.** 2020. ‚O pravi razdalji‘: pogled z vidika mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:293–320.
- Scasserra, José Ignacio.** [pred izidom]. From Identity Politics to a Critical Theory of Kin: The Case of Argentina. *Časopis za kritiko znanosti* [pred izidom].
- Strahovnik, Vojko, Jonas Miklavčič in Mateja Centa.** 2020. Etični vidiki uporabe algoritemskega odločanja in ostalih sistemov UI v času pandemij oz. izrednih razmer. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:321–334.
- United Nations.** 2020. Brief#1: Initial Insights on United Nations Country Team COVID-19 Response. United Nations. <https://www.undp.org/content/dam/undp/library/covid19/COVID-19-Brief-UNCT.pdf> (pridobljeno 27. 8. 2021).
- Žalec, Bojan.** 2020. Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:267–279.

¹ Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa P6-0269 *Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiozija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje*, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna (Vojko Strahovnik) ter štipendije za mlade gostujoče raziskovalce v okviru *Ameriško-slovenske izobraževalne fundacije* (ASEF) (José Ignacio Scasserra).



Marjan Turnšek (ur.)

Stoletni sadovi

Člani katedre za dogmatično teologijo v jubilejnem letu z zbornikom predstavljajo »dogmatične sadove« na »stoletnem drevesu« TEOF v okviru UL. Prvi del z naslovom »Sadovi preteklosti« s hvaležnostjo predstavlja delo njenih rajnih profesorjev. Kako katedra živi ob stoletnici svojo sedanjost in gleda v prihodnost z upanjem, predstavljajo prispevki živčih članov katedre v drugem delu pod naslovom »Sadovi sedanjosti«. Tretji del ponuja »Podarjene sadove«, ki so jih ob jubileju poklonili nekateri pomembni teologi iz tujine, ki so povezani z našo fakulteto (zaslužni papež Benedikt XVI., Hans Urs von Balthasar, Jürgen Moltmann, Bruno Forte, Marino Qualizza in Marko I. Rupnik).

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 476 str. ISBN 978-961-6844-81-9, 20€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: **zalozba@teof.uni-lj.si**

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 4, 881—892

Besedilo prejeto/Received:09/2021; sprejeto/Accepted:10/2021

UDK/UDC: 27-74

DOI: 10.34291/BV2021/04/Slatinek

© 2021 Slatinek, CC BY 4.0

Stanislav Slatinek

„Navodilo glede zaupnosti pravn“ kot garancija za večje zaupanje v poštenost cerkvenega sodstva

„Instruction on the Confidentiality of Legal Proceedings“ as a Guarantee of Greater Confidence in the Integrity of the Ecclesiastical Judiciary

Povzetek: V želji, da se Cerкви povrne zaupanje glede poštenosti cerkvenega sodstva, je papež Frančišek sredi decembra 2019 objavil „Navodilo glede zaupnosti pravn“, s katerim je iz nekaterih faz v kazenskih postopkih proti klerikom, ki so bili obtoženi kaznivih dejanj zlorabe mladoletne osebe, odpravil papeško tajnost in tako omogočil, da se s temi podatki lahko seznani širša javnost. Navodilo je kratko in vredno velike pozornosti, ker se osredotoča na bistveno – na krščanski pogled in odnos do žrtv spolnih zlorab. Papež Frančišek je v teh primerih odpravil papeško tajnost glede samih postopkov in tudi končnih odločitev v obliki sodbe ali izvensodne odločbe. S tem je vsebinsko dopolnil in prenovil nekatere dokumente svojih predhodnikov ter omogočil, da se o tej globoki rani spolnih zlorab mladoletnih spregovori javno – in ponovno vzpostavi zaupanje v poštenost cerkvenega sodstva. Čeprav študije o pojavu spolnih zlorab razkrivajo, da je glavno prizorišče nasilja domače okolje, je boleča resnica, da so tudi številni duhovniki »izdali milost zakramenta posvečenja s tem, da so popustili najhujšim izrazom skrivnosti zla – *mysterium iniquitatis*«. Zato je Navodilo revolucionarna novost, ki pomeni, da *Ecclesia semper reformanda* poteka v iskrenosti in transparentnosti.

Ključne besede: kazenski postopek, Navodilo, kaznivo dejanje, kazen, zaupanje.

Abstract: In an effort to restore to the Church greater confidence in the integrity of ecclesiastical justice, in mid-December 2019, Pope Francis published the „Instruction on the Confidentiality of Legal Proceedings“, which removes the pontifical secret from certain phases of criminal proceedings against clerics accused of crimes of abuse of a minor, thus allowing this information to be made known to the broader public. The Instruction is short and worthy of great attention because it focuses on the essential, on the Christian view and attitude towards victims of sexual abuse. Pope Francis has lifted the pontifical secret when it comes to the denunciation of clerical offences, on the proceedings themselves and the final decisions in the form of a judgment or an out-of-court decision. In do-

ing so, Pope Francis has added to and reformed some of the documents of his predecessors, allowing this deep wound of sexual abuse of minors to be spoken about publicly and restoring confidence in the greater integrity of the Church's judiciary. Although studies on the incidence of sexual abuse reveal that the main scene of violence is the home environment, the painful truth is that many priests have also betrayed the grace of Ordination in succumbing even to the most grievous forms of the *mysterium iniquitatis* at work in the world. This is why the Instruction is a revolutionary innovation and means that *Ecclesia semper reformanda* takes place in honesty and transparency.

Keywords: penal trial, Instruction, delict, penalty, confidence.

1. Uvod

Skrb papežev za dostojanstvo in pravice otrok je v KC prisotna že dlje časa.¹ Šele v relativno novejšem času pa so se zaradi večje občutljivosti javnega mnenja problemu zaščite mladoletnih posebej posvetili zadnji trije papeži (Janez Pavel II. 1985; 1995; 2001; Benedikt XVI. 2005a; 2005b; 2008b; 2011; Frančišek 2014b, 2017; 2018a; 2019a). Zaščita mladoletnih oseb se razume kot odgovornost, ki zadeva predvsem papeža, škofe in tiste, ki pred Cerkvijo prevzemajo naloge v službi krščanskega ljudstva, kot so duhovniki in posvečene osebe. Še posebej močno si je v zadnjem času v tej smeri prizadeval papež Frančišek. V želji, da se povrne zaupanje v poštenost cerkvenega sodstva, je sredi decembra 2019 objavil „Navodilo glede zaupnosti pravnih“ (Istruzione sulla riservatezza delle cause), s katerim je iz nekaterih faz v kazenskih postopkih proti klerikom, ki so bili obtoženi kaznivih dejanj zlorabe mladoletne osebe, odpravil papeško tajnost in tako omogočil, da se s temi podatki lahko seznani širša javnost.²

Navodilo GZP je kratko in vredno vse pozornosti.³ Papež Frančišek je v teh primerih odpravil papeško tajnost glede samih postopkov, pa tudi končnih odločitev

¹ Družbeni nauk Cerkve vztrajno opozarja, da je dostojanstvo in pravice otrok treba spoštovati. Še vedno ostajajo v svetovnem merilu nerešena nekatera zelo težka vprašanja: trgovina z otroki, delo mladoletnikov, izkoriščanje otrok za oborožene spopade, poroka mladoletnih deklet, zlorabljanje otrok za trgovino s pornografskim gradivom itd. Za poglobitev gl. Kompendij družbenega nauka, tč. 244.

² Pojem „širša javnost“ se pogosto uporablja v novinarstvu in vključuje občane, krajanje, prebivalce, novinarje, državne organe (policija, državno tožilstvo) itd. V primeru kleriške spolne zlorabe mladoletne osebe pa vključuje tudi domnevno žrtev in njene odvetnike.

³ Navajamo vsebino navodila GZP: »1. Pod papeško tajnostjo niso ovadbe, postopki in odločitve glede kaznivih dejanj iz: a) 1. člena motu proprio VELM z dne 7. maja 2019; b) 6. člena Določil glede hujših kaznivih dejanj, pridržanih sodbi Kongregacije za nauk vere, kot izhajajo iz motu proprio SST sv. Janeza Pavla II. z dne 30. aprila 2001 in iz nadaljnjih sprememb. 2. Odprava papeške tajnosti velja tudi v primerih, ko so bila ta kazniva dejanja storjena skupaj z drugimi kaznivimi dejanji. 3. V pravnih iz tč. 1 se informacije obravnava tako, da se zagotovi varnost, integriteta in zaupnost v smislu kann. 471, tč. 2 ZCP, in 244 § 2, tč. 2 ZVC, z namenom zaščite dobrega imena, podobe in zasebnosti vseh vpletenih oseb. 4. Službena tajnost ne ovira izpolnjevanja dolžnosti v vseh krajih, ki so določeni z državnimi zakoni, vključno z morebitno dolžnostjo prijave, kakor tudi izvršitve pravnomočnih zahtev državnih sodnih oblasti. 5. Tistemu, ki je podal prijavo, osebi, ki trdi, da je bila prizadeta, in pričam se ne more naložiti nikakršna obveza molččnosti glede dejstev iz pravde.« (SS 2019)

v obliki sodbe ali izvensodne odločbe. S tem je vsebinsko dopolnil in prenovil nekatere dokumente svojih predhodnikov, še posebej motu proprij „Varovanje svetosti zakramentov“ (Sacramentorum sanctitatis tutela) in „Vi ste luč sveta“ (Vos estis lux mundi), ter tako omogočil, da se o globoki rani spolnih zlorab mladoletnih, ki je v preteklosti veljala za tabu (kar pomeni, da so zanj vsi vedeli, nihče pa ni o tem govoril), spregovori javno in s tem ponovno vzpostavi zaupanje v večjo poštenost cerkvenega sodstva.

Čeprav študije o pojavu spolnih zlorab razkrivajo, da je glavno prizorišče nasilja domače okolje, je boleča resnica, da so tudi številni duhovniki »izdali milost zakramenta posvečenja s tem, da so popustili najhujšim izrazom skrivnosti zla – *mysterium iniquitatis*« (Janez Pavel II 2002, 22). Zato je Navodilo GZP za KC revolucionarna novost, saj se sme z vsebino besedil, ki niso več pod papeško tajnostjo, seznaniti tudi širša javnost (zlasti pa domnevna žrtev in njeni odvetniki) – v skladu s tem, da velja glede teh pojavov v večini sveta ničelna toleranca.⁴

2. Pojem papeške tajnosti

V pravni stroki se omenjajo različne tajnosti – od naravne, obljubljene, storitvene, uradne ali službene tajnosti do poklicne tajnosti, ki implicitno izhaja iz opravljanja določenega poklica (npr. poklic zdravnika, odvetnika, farmacevta, notarja, pravnika, duhovnika itd.). Naša razprava želi opozoriti, da so uradna, službena ali poklicna tajnost vedno nekaj dobrega. Najvišja oblika tajnosti v kanonskem pravu se imenuje spovedna molčečnost (*sacramentale sigillum*), ki jo je duhovnik spovednik vedno dolžan strogo varovati in ohranjati (kan. 983 § 1). Vsaka prelomitev je težko kaznivo dejanje, ki je za presojo pridržano apostolskemu sedežu.⁵

ZCP (1983) omenja predvsem službeno tajnost (*secretum officii*), ki so jo dolžni ohranjati sodniki in vsi drugi sodni uslužbenci (npr. branilec vezi, pravdnik, notar, odvetniki, zagovorniki strank in drugi – kan. 1445 § 1). Pri vseh sodnih dejanjih, še zlasti v kazenskih postopkih, se tako zavarujejo dejstva in informacije, zmanjša se tudi nevarnost škodovanja dobremu imenu vpletenih oseb. Službena tajnost vedno zavezuje tako moralno kot pravno. Sodnika, ki službeno tajnost prelomi, lahko pristojni škof škofije ali pa moderator metropolitanskega cerkvenega sodišča kaznuje, tudi z odvzemom funkcije (kan. 1457 § 1),⁶ medtem ko lahko druge uslužbenke sodišča kaznuje sodnik sam (kan. 1457 § 2).

Pojem papeška tajnost (*secretum pontificium*) se nanaša na resnico, ki ni bila objavljena in mora ostati skrita, ali pa na resnico, ki jo pozna le ena ali nekaj oseb in mora pred drugimi osebami ostati skrita, ali tudi na objektivno skrito stvar, ki je ni dovoljeno

⁴ Tudi SŠK je na svoji 21. redni seji sprejela Navodilo o uveljavljanju ničelne stopnje tolerance do spolnih zlorab (2019, 106–107).

⁵ Apostolska penitenciarija je pri tem izdala posebno Noto o pomembnosti notranjega področja (*foro interno*) in nedotakljivosti spovedne molčečnosti (Apostolska penitenciarija 2019, 200–204).

⁶ Norme sodišča Rimske rote navajajo dolžnost ohranjanja službene tajnosti. Prelomitev te obveznosti je sprožila zagroženo kazen (Romanae Rotae Tribunal 1994, čl. 41 § 1–2).

razkriti in zahteva subjektivno obveznost molčanja – in končno na skrito stvar z obveznostjo, da se je ne razkrije ali sporoči drugim (Schwenderwein 2004, 717).

Pojem papeške tajnosti je 1. decembra 1709 uvedel papež Klemen XI. za sodišče svetega oficija (Perlasca 2013, 91). Obveza popolne papeške tajnosti je vezala kardinale sodišča svetega oficija in tudi vse druge podrejene uslužbence. Vsaka prelomitev papeške tajnosti je pomenila kaznivo dejanje – storilca je zadela vnaprej izrečena in apostolskemu sedežu pridržana kazen izobčenja (*excommunicationem latae sententiae Sedi Apostolicae reservatam*). Tudi naslednik Klemena XI., papež Klemen XIII., je 1. februarja 1759 za sodišče svetega oficija potrdil nujnost papeške tajnosti (Perlasca 2013, 93). Papež Pij X. je 28. junija 1908 z „Apostolsko konstitucijo Sapiienti Consiglio“ uvedel nekaj sprememb in za nekatera sodniška opravila svetega oficija predpisal samo službeno tajnost (Pius X 1909, 7–19). Kljub temu pa je papeška tajnost s sodišča svetega oficija počasi prešla tudi v druge ustanove rimske kurije (+kan. 232–233; Paolo VI. 1965, 952–955). Prvo uradno besedilo o papeški tajnosti je „Navodilo Državnega tajništva Secreta continere“ iz leta 1974 (SS 1974, 88–92). Besedilo je kratko in zadeve, ki spadajo pod papeško tajnost, osebe, ki so nanjo vezane, ter kazni, ki lahko zadenejo kršitelja, našteva v nekaj členih. V sklepu navodila je še kratka formula prisega, s katero so se morali uslužbenci zavezati k spoštovanju te dolžnosti. Papeška tajnost je bila namenjena predvsem zaščititi ugleda in slovesa posameznih oseb in skupin. Vsebina papeške tajnosti pa so bile tudi obtožbe klerikov glede kaznivih dejanj proti veri in morali ter kazniva dejanja proti zakramentu pokore. Obtoženi klerik se je z vsebino obtožbe sicer lahko seznanil – vendar samo toliko, kolikor je bilo treba za njegovo obrambo.

Papeško tajnost omenjajo tudi nekateri kasnejši dokumenti. Omeniti je treba motu proprij SST Benedikta XVI. iz leta 2010, v katerem papež navaja, da so hujša kazniva dejanja klerikov »podvržena papeški tajnosti. Kdor iz kakršnihkoli razlogov ali iz hude malomarnosti papeško tajnost prekrši ali povzroči dodatno škodo obtožencu ali pričam, je na zahtevo oškodovane strani ali tudi po uradni dolžnosti kaznovan s primerno kaznijo« (CDF 2010, čl. 30 § 1–2).

3. Družbeni kontekst Cerkve pred objavo „Navodila glede zaupnosti pravnih“

Po letu 1980 so se v javnosti pojavile številne informacije o kleriških zlorabah mladoletnih oseb. Domnevne žrtve in njihove priče so s pomočjo odvetniških pisarn začele vlagati tožbe v zvezi s kaznivimi dejanji klerikov zoper vero in moralo, zlasti zoper šesto Božjo zapoved – zloraba mladoletne in ranljive odrasle osebe –, ter kaznivimi dejanji zoper zakrament pokore. KC je bila ob številnih obtožbah zelo osramočena, a so bila uradna cerkvena poročila o prejetih tožbah in kaznivih dejanjih klerikov zelo skopa. Mnogi škofje in višji redovni predstojniki so glede tega iskali pomoč v Rimu ali pa so obtoženega klerika preprosto predstavili z enega na drugo delovno mesto. Vse do leta 2000 je v cerkvenih krogih veljalo prepričanje, da gre za osamljene primere, ki jih bodo cerkvene oblasti rešile interno – brez

obveščanja širše javnosti. Veljalo je prepričanje, da se bo tako zadostilo pravici in ohranilo dobro ime klerika. Čeprav je ZCP (1983) v takih primerih že svetoval uvedbo predhodne preiskave (kan. 1717), so se izvajale le redko – Cerkev je bila namreč do teh pojavov zelo zadržana. Takšno držo so podpirali tudi papeški dokumenti, ki so obtožbe klerikov uvrščali na področje papeške tajnosti. Stanje duha v tistem času je zelo drzno opisal zaslužni papež Benedikt XVI.:

»Vprašanje pedofilije /.../ je postalo žgoče šele v drugi polovici osemdesetih let. Pedofilija je v ZDA postala že javni problem. Škofje so iskali pomoč v Rimu, ker se cerkveno pravo, kakor je zapisano v novem Zakoniku, ni zdelo zadostno, da bi sprejeli ustrezne ukrepe. Rim in rimski pravniki so se sprva težko spoprijeli s to zadevo. /.../ Prenova in poglobitev zavestno ohlapno izdelanega kazenskega prava novega Zakonika sta si morali šele počasi utirati pot. /.../ Za prestopke duhovnikov je sicer pristojna Kongregacija za kler. Ker pa je tedaj v njej zelo obvladoval položaj garantizem, sem se s papežem Janezom Pavlom II. sporazumel, da je primerno dodeliti pristojnosti za te delikte Kongregaciji za nauk vere, in sicer pod naslovom *Delicta maiora contra fidem*. S to dodelitvijo je bila dana tudi možnost za najvišjo kazen, se pravi za odslovitev iz kleriškega stanu.« (Benedikt XVI. 2019, 13–14)

Ocena tistega časa, ki jo je podal zaslužni papež Benedikt XVI., je sprožila številne odzive – od izrazito pritrdilnih do skrajno kritičnih. Čeprav je njegov prispevek sprožil silovite viharje, je skušal pokazati, da se je v letih od 1960 do 1980 dotle veljavna spolna morala popolnoma sesula – nastala je velika zmeda, h kateri je spadala tudi popolna spolna svoboda, ki ni dopuščala nobenih norm več (Seewald 2016, 20). Dejstvo je, da brez kritične ocene družbenega konteksta tistega časa problem pedofilije, spolnih zlorab mladoletnih in papeške tajnosti ni razumljiv.

4. Vsebinske novosti „Navodila glede zaupnosti pravnih“

Navodilo GZP v prvi točki navaja, da pod papeško tajnostjo niso več ,ovadbe, postopki in odločitve‘ glede kaznivih dejanj klerikov. Na prvem mestu so ovadbe (*notitia de delicto*). Gre za naznanilo suma kaznivega dejanja oz. za obtožbo. Tisti, ki prijavi sum oz. nekoga ovadi in ga s tem obtoži, da je domnevni storilec kaznivega dejanja, s prijavo ni vezan na nobeno tajnost: ovadba se sme zaupati tudi širši javnosti. Prijava je dolžnost škofov (da v svojih delnih Cerkvah vzpostavijo stabilen, dostopen in varen sistem za sprejemanje ovadb) in mora biti v skladu z navodili ŠK. Prijava kaznivega dejanja je tudi dolžnost klerikov, redovnikov in laikov – če imajo za domnevo, da je bilo storjeno kaznivo dejanje, utemeljene razloge. Vsaka prijava mora tudi zagotoviti primerno zaščito za prijavitelja oz. domnevno žrtev. Osebam, ki kaznivo dejanje prijavijo, ob tem ni mogoče naložiti nobene obveze, da informacije ne bi smele zaupati policiji, državnemu tožilstvu ali medijem – gre za osebe, ki trdijo, da so bile prizadete, oz. za njihove priče (VELM 4 § 3).

Navodilo GZP je ukinilo papeško tajnost tudi v ,postopkih in odločitvah‘. Gre za kazenske postopke (kot je npr. sodni ali upravni kazenski postopek) in odločitve

(npr. sodba sodišča ali izvensodna odločba), s katerimi se kazenska zadeva zaključí oz. se sporna zadeva pravnomočno razsodi. Papeška tajnost je bila odpravljena tudi v primeru, ko sovpadе več kaznivih dejanj. Klerik namreč lahko stori več različnih kaznivih dejanj proti isti osebi ali več različnim osebam – zagreši lahko kaznivo dejanje zoper šesto Božjo zapoved z mladoletno osebo in hkrati isti ali drugi osebi pri grehu zoper šesto Božjo zapoved podeli še zakramentalno odvezo. Gre za dve različni kaznivi dejanji, ki sovpadata. Čeprav CDF za obe kaznivi dejanji ni pristojna, se kljub temu o vsem tem seznani – in tako velja, da je zaradi sovpadanja papeška tajnost odstranjena iz postopkov in odločitev glede obeh kaznivih dejanj. Obstajajo še drugi zapleteni primeri, ko je iz postopkov in odločitev papeška tajnost prav tako odstranjena – npr. če klerik pri spovedi ali ob priložnosti spovedi mladoletno osebo zapeljuje h grehu proti šesti Božji zapovedi. Tudi v tem primeru gre za dve različni kaznivi dejanji, in sicer za kaznivo dejanje zapeljevanja ter za kaznivo dejanje zlorabe mladoletne osebe – papeška tajnost pa je glede postopka in odločitve zopet odpravljena.

Odprava papeške tajnosti pomeni, da se od tedaj smejo informacije glede 'ovadb, postopkov in odločitev' zaupati državnim oblastem (npr. policiji, državnemu tožilstvu), pa domnevni žrtvi, domnevnemu storilcu in njihovim odvetnikom. Seveda je treba pri posredovanju informacij ohranяти službeno tajnost (VELM 4 § 1). Navodilo GZP posebej navaja, da »službena tajnost ne ovira izpolnjevanja dolžnosti /.../ prijave, kakor tudi izvršitev pravnomočnih zahtev državnih sodnih oblasti« (tč. 4). Informacije se torej posredujejo tako, da se zagotovi »varnost, integriteta in zaupnost /.../ z namenom zaščite dobrega imena, podobe in zasebnosti vseh vpletenih oseb« (tč. 3). Z odpravo papeške tajnosti se še bolj izpostavlja službena tajnost, to je varovanje dobrega imena domnevne žrtve, storilca in vseh vpletenih. Kdor bi ogrozil dobro ime katerekoli vpletene osebe, se lahko tudi kaznuje. Gre za varovanje zasebnosti oseb, ki so bile v kak kazenski primer neposredno vpletene. Pri tem je treba ohranяти pravilno zadržanost glede informacij, ki se pridobijo v zakramentu sprave – glede kaznivih dejanj tako škofijskih kot tudi redovnih klerikov ali laikov (CDF 2011, 408). K čim večji transparentnosti je cerkvene oblasti pozival tudi papež Frančišek (Astigueta 2020, 527–530).

Pod papeško tajnostjo medtem še naprej ostaja predhodna preiskava (kan. 1717): gre za uvodno preverjanje resničnosti prijave ali naznanila suma kaznivega dejanja. V tej fazi se dejstva in njihova verjetnost, včasih s priznanjem obtoženca, včasih pa z zbiranjem materialnih dokazov, namreč šele ugotavljajo. Ker ta preverjanja in pogovori z osebami, ki se čutijo prizadete, niso del kazenskega postopka, niso materialna, o kateri bi bilo treba seznanjati širšo javnost. Papeška tajnost je v tej fazi smiselna, ker se tako ščiti pravna norma, ki določa, da obtoženi uživa status nedolžnega, vse dokler se mu krivda ne dokaže (*Quilibet innocens censetur donec contrarium probetur* – kan. 1321 § 1).⁷ Če se sum kaznivega dejanja v fazi preiskave potrdi in postane verjeten, večina dokumentov predhodne preiskave postane del kazenskega

⁷ Obtoženi se v kazenskih postopkih lahko počuti kot 'žrtev'. Simon Malmenvall opisuje 'krščanski pogled' na človeka, ki se izrisuje v razmerju do drugega – »krščanski pogled predpostavlja ljubezen do vsake osebe in jasno priznava nedolžnost žrtve« (2020, 461), seveda, dokler osebi ni dokazana krivda.

postopka – potem papeška tajnost nad podatki, kot so »ovadbe, postopki in odločitve« (GZP, tč. 1), preneha. Ko se uvede kazenski postopek, je treba s posebno odločbo vanj vpeljati vse gradivo predhodne preiskave. Če pa sum storitve kaznivega dejanja ni potrjen in ni verjeten, papeška tajnost ostaja v veljavi še naprej – kazenski postopek ni uveden in dokumentacija predhodne preiskave se zgolj shrani v arhiv. Temu sicer širša javnost pogosto nasprotuje, ker želi pridobiti čim več informacij že ob naznanitvi suma kaznivega dejanja (Astigueta 2009, 200–215).

5. Sklepna ocena „Navodila glede zaupnosti pravnih“ in njegov prispevek k večjemu zaupanju v poštenost cerkvenega sodstva

Z objavo Navodila GZP se je v ravnanju KC ob sumu storitve kaznivega dejanja kleriške zlorabe mladoletne osebe zgodil velik premik. Če se namreč obtožbe klerikov ne rešijo, temveč pometejo pod preprogo ali potisnejo v podzavest, se lahko s svojim molkom Cerkev spremeni v sokrivca za hude napake, grehe in kazniva dejanja. Ta preteča nevarnost je bila premagana z objavo Navodila GZP in pomeni za Cerkev prihodnosti velik izziv.

Navodilo GZP je nastalo v želji, da se Cerkvi vrne zaupanje, izgubljeno zaradi prepočasnega odzivanja na obtožbe klerikov. Navodilo je tako prekinilo večletno prakso, ki je kazniva dejanja klerikov varovala s papeško tajnostjo (SS 1974, 88–92).

Pojem ‚papeška tajnost‘ je nastal v določenem zgodovinskem obdobju in je branil katoliško vero, cerkveni nauk ter hkrati varoval ugled klerikov. Postavitev papeške tajnosti je zato treba presoјati v tem duhu. Z leti se je praksa te tajnosti še poglobila. Pred širšo javnostjo so bila tako zaščiteni ne samo nekatera opravila cerkvenih ustanov, ampak tudi kazniva dejanja klerikov. Šele konec 20. stoletja, ko so mediji številne nepravilnosti klerikov, zlasti zlorabe mladoletnih oseb, objavili, se je zahtevalo po priznanju in obsodbi vseh zlorab, ki so jih v preteklosti zagrešili kleriki, vse bolj stopnjevala. Velik odmev so v javnosti povzročile prve tožbe klerikov v ZDA in kasneje na Irskem. Odmevni so bili tudi dokumentarni filmi o kleriških zlorabah mladoletnih.

Odzivi papežev so bili glede tega odločni. Sledila so prva dejanja za popravilo krivic. Izdani so bili številni dokumenti, ustanovljeno posebno sodišče v okviru CDF, sledile so prve poglobljene analize o ravnanju klerikov (Celarc 2020a, 745) – tudi obsodbe kardinalov, škofov, duhovnikov in vernikov laikov v cerkvenih službah. V nekaterih državah so mladoletne žrtve spolnih zlorab s pomočjo odvetniških pisarn vlagale odškodninske tožbe in pogosto dosegle sodno poravnavo z izplačilom zahtevanih vsot.

Okoliščine, ki so objavo Navodila GZP o odpravi papeške tajnosti glede nekaterih informacij iz življenja klerikov pospešile, so bili pozivi s številnih koncev sveta, ker so posamezni javni organi v nekaterih državah sodno dokumentacijo pridobili prisilno, ko Cerkev v to ni privolila prostovoljno – v nekaterih škofijah je prišlo do zaplenb kanonične dokumentacije. To so bila dejanja, za katera so mnogi jav-

ni organi menili, da so potrebna za seznanitev s tem, kar bi sicer ostalo skrito. Šlo je za nasilen dostop do procesnih aktov, ki pa niso bili izbrani sistematično – in so bili zato v nekaterih primerih številni nekoristni. Tako se je papež Frančišek odločil, da pri nekaterih procesnih aktih tajnost odpravi – in omogoči, da do nekaterih informacij dostopa širša javnost.⁸

Ko pretresamo zgodovinske dogodke in okoliščine, ki so objavo Navodila GZP sprožili, lahko navedemo dejstva, ki pomenijo prispevek k večjemu zaupanju v poštenost cerkvenega sodstva:

Do neke mere je treba upoštevati zgodovinsko miselnost, ki je papeško tajnost sprožila (Valentan 2019, 20–22). Pomislimo samo na zakonodajo, ki je zagovarjala privilegije klerikov. Ravnanje takratnega vodstva Cerkev je treba presojati v tem duhu. Razumljivo je, da je KC po letu 1980 – ko se je cerkvena zakonodaja revidirala – postala doslednejša tudi pri kaznivih dejanjih klerikov. Gre za posebno obdobje, ko je v KC do klerikov še veljala zaščitniška drža. Šele v začetku drugega tisočletja se je odnos do teh pojavov začel močno spreminjati – papeži so tudi prisluhnili svetu in zahtevali večjo preglednost (Coronelli 2013, 15–50).

Moralnih zdrsov v kleriških vrstah in nešteti kaznivih dejanj zoper mladoletne osebe ni mogoče nikoli opravičiti. Očitki o tem so z leti postali vse glasnejši in so upravičeni. S hudo sprevrženimi dejanji klerikov po vsem svetu sta se prva soočila papeža Janez Pavel II. in Benedikt XVI., nato še papež Frančišek. Čeprav je razumljiva ogorčenost že ob eni sami kleriški zlorabi mladoletne osebe in je sleherna zloraba vredna obsodbe, bi si kljub temu ob odkritju takih dejanj lahko upravičeno želeli razumnejšega pristopa – pri domnevnih žrtvah (predvsem zaupanja v pošteno cerkveno in civilno sodbo) kakor tudi pri širši javnosti, še posebej medijih. Če kje, potem ravno ob najbolj perečih točkah upravičeno pričakujemo, da bodo vsaj katoličani oz. verni predani iskrenemu iskanju resnice, zaupanju v pošteno cerkveno sojenje in nenazadnje v moč odpuščanja (Celarc 2020b, 762).

Dejstvo je, da od nekoga, »ki je po krivici veliko trpel, ne smemo zahtevati /.../ odpuščanja« in »ga ni mogoče zapovedati niti z dekretom zapreti ran ali s plaščem pozabe pokriti krivice. /.../ Ganljivo je, ko vidimo, da so nekateri zmožni odpuščanja, ne glede na škodo, ki so jo utrpeli, vendar je treba po človeško razumeti tudi tiste, ki tega ne morejo storiti.« (Frančišek 2020, tč. 246)

Navodilo GZP je revolucionarna poteza papeža Frančiška: zavzel se je za večjo transparentnost podatkov v zvezi z zlorabo mladoletne osebe. Odločil je, da pod papeško tajnostjo niso več ,ovadbe, postopki in odločitve‘.

Zaradi izredno kratke vsebine Navodila GZP so se pojavila številna ugibanja glede njegove avtentične razlage. Škofje so nenehno prosili Državno tajništvo za dodatna pojasnila. Pa tudi domnevne žrtve in njihovi zagovorniki so si želeli jasne razlage posameznih členov Navodila GZP. Prepričani so bili, da jim Navodilo GZP

⁸ Nasilna zaplemba cerkvenih sodnih dokumentov se je zgodila v različnih škofijah v Čilu in Avstraliji (Viosi 2020, 731).

nudi vpogled v celotno sporno dokumentacijo obtoženega klerika. Prav tako so od cerkvenih oblasti zahtevali, da se jim posredujejo prepisi oz. kopije vseh procesnih aktov (Arrieta 2019, 4–5).

Glavni namen Navodila GZP je bil odpraviti papeško tajnost glede nekaterih informacij in omogočiti domnevnim žrtvam, da se s temi informacijami seznani. Navodilo GZP je mogoče razumeti kot iskren poskus, da se z odpravo papeške tajnosti s ključnih informacij, ki zadevajo kazniva dejanja klerikov zoper mladoletne in ranljive odrasle osebe, zopet povrne zaupanje v poštenost in iskrenost cerkvenega sodstva.

Ker Navodilo GZP v procesne dokumente omogoča zgolj selektivni vpogled, se ga mnogi niso razveselili. KC se nenehno očita, da za popoln obračun s kaznivimi dejanji klerikov in popolno vzpostavitev pravičnosti še vedno stori premalo, saj večji del vsebine procesnih dokumentov še vedno drži pod papeško tajnostjo. Razlog je preprost: zaščita vrednot zasebnosti, zaupnosti in dobrega imena. Temu mnogi nasprotujejo in papeško tajnost razumejo le kot prikrivanje oz. kot obstrukcijo resnice. Očitno papeška tajnost danes ne more biti več ključ do ohranjanja dobrega imena klerikov in vernikov laikov v cerkvenih službah.

Papeška tajnost se pozitivno razlaga samo v primerih, ko se domnevna žrtev odloči, da bo vložila ovadbo, in želi, da se ji glede njenega imena in izjav zagotovi popolna zaupnost. V takih primerih se s papeško tajnostjo strinjajo vsi in jo tudi odločno podpirajo. Pri tem nastopi težava, kako ohraniti zaupnost podatkov in hkrati njihovo preglednost – obstaja dilema, ali se s tem, ko se državne organe o prejeti ovadbi obvesti, zaupnost podatkov domnevne žrtve že ogrozi.⁹

KC je glede teh perečih vprašanj vsekakor vodilna ustanova in zgled vsem drugim ustanovam. Zgled ne samo po resnosti norm, nenehni reviziji in koreniti odločitvi, da se ta problematika čim prej premaga, za nazaj ozdravi in za naprej prepreči, da se podobne stvari sploh ne bi več dogajale. V tej perspektivi lahko z odobravanjem omenimo obžalovanje, ki so ga izrekli papeži glede nešteti zlorab mladoletnih oseb, ki so jih zagrešili tako škofijski kot redovni kleriki,¹⁰ prav tako pa

⁹ Valentan v svoji razpravi omenja, da bi »papeško tajnost lahko primerjali stopnji tajnosti ‚strogo tajno‘ v državni zakonodaji« (2019, 22).

¹⁰ Papež Benedikt se je za spolne zlorabe opravičil na obisku v Avstraliji. Pri maši v Sydneyju 19. julija 2008 je vernike nagovoril z besedami: »Cari amici, possa questa celebrazione, alla presenza del Successore di Pietro, essere un momento di ri-dedicazione e di rinnovamento dell'intera Chiesa in Australia! Desidero qui fare una pausa per riconoscere la vergogna che tutti abbiamo sentito a seguito degli abusi sessuali sui minori da parte di alcuni sacerdoti e religiosi in questa Nazione. Davvero, sono profondamente dispiaciuto per il dolore e la sofferenza che le vittime hanno sopportato e le assicuro che, come loro Pastore, io pure condivido la loro sofferenza. Questi misfatti, che costituiscono un così grave tradimento della fiducia, devono essere condannati in modo inequivocabile. Essi hanno causato grande dolore ed hanno danneggiato la testimonianza della Chiesa. Chiedo a tutti voi di sostenere e assistere i vostri Vescovi e di collaborare con loro per combattere questo male. Le vittime devono ricevere compassione e cura e i responsabili di questi mali devono essere portati davanti alla giustizia. E' una priorità urgente quella di promuovere un ambiente più sicuro e più sano, specialmente per i giovani.« (Benedetto XVI. 2008) V pismu irskim vernikom je leta 2010 je papež Benedikt XVI. svoje obžalovanje izrazil takole: »Avete sofferto tremendamente e io ne sono veramente dispiaciuto. So che nulla può cancellare il male che avete sopportato. È stata tradita la vostra fiducia, e la vostra dignità è stata violata. Molti di voi avete sperimentato che, quando eravate sufficientemente coraggiosi per parlare di quanto vi era accaduto, nessuno vi ascoltava. Quelli di voi che avete subito abusi nei convitti dovete aver percepito che non vi era modo di fuggire dalle vostre sofferenze. È comprensibile che voi troviate difficile per-

tudi opravičila, ki so jih izrekli številni škofje po vsem svetu.¹¹

Objava Navodila GZP je eden izmed praktičnih ukrepov papeža Frančiška, da se dá žrtvam spolnih zlorab prednost v vseh pogledih. Treba je namreč spremeniti miselnost in se spopasti z držo obrambe institucije. Zaradi zaščitniške drže do klerikov so bila njihova kazniva dejanja vrsto let varovana s papeško tajnostjo. Z Navodilom GZP je papež Frančišek ta privilegirani molk končno prekinil in omogočil, da se s podatki oz. informacijami, ki obravnavajo kazniva dejanja zlorabe mladoletnih oseb, seznani tudi širša javnost (predvsem domnevne žrtve in njihovi odvetniki). Gre za pomemben korak v smeri krepitve zaupanja v iskrenost in poštenost cerkvenega sodstva.

Kratice

AAS – Acta Apostolicae Sedis.

CDF – Congregatio pro doctrina fidei [Kongregacija za verski nauk].

GZP – Segretaria di Stato 2019 [Navodilo glede zaupnosti pravn].

KC – Katoliška Cerkev.

SS – Segretaria di Stato [Državno tajništvo].

SST – Janez Pavel II. 2001 [Sacramentorum sanctitatis tutela].

SŠK – Slovenska škofovska konferenca.

VELM – Frančišek 2019 [Vos estis lux mundi].

ZCP – Zakonik cerkvenega prava 1983.

donare o essere riconciliati con la Chiesa. A suo nome esprimo apertamente la vergogna e il rimorso che tutti proviamo.» (Benedetto XVI. 2010) Papež Frančišek se je med sprejemom za člana Mednarodnega katoliškega urada za otroštvo (BICE) v Vatikanu opravičil žrtvam, ki so jih spolno zlorabili katoliški duhovniki, in jih prosil za odpuščanje. »Ma mi sento chiamato a farmi carico di tutto il male che alcuni sacerdoti – abbastanza in numero, ma non in proporzione alla totalità - a farmene carico e a chiedere perdono per il danno che hanno compiuto, per gli abusi sessuali sui bambini. La Chiesa è cosciente di questo danno. E' un danno personale e morale loro, ma di uomini di Chiesa. E noi non vogliamo compiere un passo indietro in quello che si riferisce al trattamento di questo problema e alle sanzioni che devono essere comminate. Al contrario, credo che dobbiamo essere molto forti. Con i bambini non si scherza!« (Francesco 2014) Papež Frančišek je aprila 2018 v pismu čilskim škofom priznal, da je pri oceni in dojemanju situacije glede spolnih zlorab katoliških duhovnikov v Čilu zagrešil resne napake. Zato se je v pismu žrtvam opravičil z besedami: »Per quanto mi riguarda, riconosco, e voglio che lo trasmettiate fedelmente, che sono incorso in gravi errori di valutazione e percezione della situazione, in particolare per mancanza di informazioni veritiere ed equilibrate. Fin da ora chiedo scusa a tutti quelli che ho offeso e spero di poterlo fare personalmente, nelle prossime settimane, negli incontri che avrò con rappresentanti delle persone intervistate.« (Francesco 2018a)

¹¹ V intervjuju za Družino je nadškof Stanislav Zore v imenu duhovnikov žrtvam izrekel opravičilo. Zatrdil je tudi, da z žrtvami globoko sočustvuje. »Kar so doživele, je strašno. Boli me bolečina, ki jo vidim v njihovih očeh in v njihovih besedah. Opravičil sem se jim in se jim znova opravičujem.« (Zore 2020) Nadškof Alojzij Cvikel se je pri krizmeni maši pri Sv. Trojici leta 2021 opravičil vsem žrtvam spolnih zlorab. »Medtem ko Cerkev izraža svojo skrb za žrtve, smo mi danes poklicani, da na dan posvečenja vse žrtve spolnih zlorab prosimo odpuščanja za grehe, ki so jim bili storjeni s strani članov klera. Hkrati pa se zavežemo, da bomo delali za resnično spremembo, da bi naša krajevna Cerkev postala varen dom in izkoreninila vse oblike individualizma in zlorab.« (Cvikel 2021)

Reference

- Apostolska penitenciarija.** 2019. Nota Apostolske penitenciarije o pomembnosti notranjega področja (*foro interno*) in nedotakljivosti spovedne molčečnosti. *Sporočila slovenskih škofij* 11:200–204.
- Arrieta, Juan Ignacio.** 2019. Riservatezza e dovere di denuncia. *L'Osservatore Romano*, 18. 12.:4–5.
- Astigueta, Guillermo Damián.** 2009. L'investigatione previa: alcune problematiche. *Periodica de re canonica* 98, št. 2:195–233.
- — —. 2020. La trasparenza e il diritto di difesa. *Periodica de re canonica* 109, št. 3/4:527–548.
- Benedikt XVI.** 2005a. Notranje romanje. V: *Božja revolucija*, 73–79. Ljubljana: Družina.
- — —. 2005b. Dar ljubezni. V: *Božja revolucija*, 83–90. Ljubljana: Družina.
- — —. 2008a. Omelia del Santo Padre Benedetto XVI. Saint Mary's Cathedral di Sydney 19. 7. Vatican. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2008/documents/hf_ben-xvi_hom_20080719_cathedral.html (pridobljeno 15. 8. 2021).
- — —. 2008b. Srečanje z mladimi in bogoslovci. V: *Pastoralni obisk v združenih državah Amerike*, 65–74. Cerkevni dokumenti 121. Ljubljana: Družina.
- — —. 2010. Lettera pastorale del Santo Padre Benedetto XVI ai cattolici dell'Irlanda. Vatican, 19. 3. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20100319_church-ireland.html (pridobljeno 15. 8. 2021).
- — —. 2011. Vzgoja mladih za pravičnost in mir. Poslanica ob svetovnem dnevu miru 1. januarja 2012. Cerkevni dokumenti: Nova serija 18. Ljubljana: Družina.
- — —. 2019. O krizi vere: Zaslužni papež Benedikt XVI. o vzrokih za škandal spolnih zlorab v Cerkvi. *Slovenski čas* 110:13–15.
- Celarc, Matjaž.** 2020a. Teološki pogled na spolne zlorabe v Cerkvi: splošni pregled (1. del). *Bogoslovni vestnik* 80, št. 4:733–750.
- — —. 2020b. Teološki pogled na spolne zlorabe v Cerkvi: teološki razmislek (2. del). *Bogoslovni vestnik* 80, št. 4:751–764.
- Congregatio pro doctrina fidei.** 2010. Normae de gravioribus delictis. AAS 102:419–430.
- — —. 2011. Lettera circolare per aiutare le Conferenze Episcopali nel preparare Linee guida per il trattamento dei casi di abuso sessuale nei confronti di minori da parte di chierici. AAS 103:406–412.
- Coronelli, Renato.** 2013. Il significato ecclesiale del segreto. *Quaderni di diritto ecclesiale* 26:9–54.
- Cvikl, Alojzij.** 2021. Dies Sanctificationis in krizmena sveta maša. Nadškofija Maribor, 10. 6. <https://www.nadskofija-maribor.si/web/index.php/8-novice/526-dies-sanctificationis-in-krizmena-sveta-masa> (pridobljeno 15. 8. 2021).
- Frančišek.** 2014a. Discorso del Santo Padre Francesco alla delegazione dell'ufficio Internazionale Cattolico dell'infanzia (BICE). Vatican, 11. 4. https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/april/documents/papa-francesco_20140411_ufficio-cattolico-infanzia.html (pridobljeno 15. 8. 2021).
- — —. 2014b. Nič več sužnji, ampak bratje. Poslanica ob praznovanju 48. svetovnega dneva miru 1. januarja 2015. Cerkevni dokumenti: Nova serija 22. Ljubljana: Družina.
- — —. 2017. Migranti in begunci: ljudje, ki iščejo mir. Poslanica za svetovni dan miru 1. januarja 2018. Cerkevni dokumenti: Nova serija 28. Ljubljana: Družina.
- — —. 2018a. Bog je mlad: Pogovor s Thomasom Leoncinijem. Ljubljana: Družina.
- — —. 2018b. Lettera del Santo Padre Francesco ai Vescovi del Cile. *L'Osservatore Romano*, 13. 4.:7.
- — —. 2019a. Vi ste luč sveta. Apostolsko pismo v obliki motu proprio. Katoliška Cerkev, 7. 5. <https://katoliska-cerkev.si/vos-estis-lux-mundi> (pridobljeno 15. 8. 2021).
- — —. 2019b. Sklepni govor na srečanju za zaščito mladoletnih v Cerkvi. Cerkevni dokumenti: Nova serija 30. Ljubljana: Družina.
- — —. 2020. Vsi smo bratje [Fratelli tutti]. Cerkevni dokumenti 165. Ljubljana: Družina.
- Janez Pavel II.** 1985. Apostolsko pismo vsem mladim sveta. Cerkevni dokumenti 26. Ljubljana: Družina.
- — —. 1995. Papežovo pismo otrokom ob Mednarodnem letu družine. Ljubljana: Družina.
- — —. 2001. Sacramentorum sanctitatis tutela: Litterae Apostolicae (30. 4.). AAS 93:737–739.
- — —. 2002. Pismo duhovnikom za veliki četrtrek. Ljubljana: Družina.
- Malmenvall, Simon.** 2020. Samožrtvovanje in stanovita ljubezen do bližnjega: mučeništvo Jovana Vladimirja iz Duklje in Magnusa Erlendssona z Orkneyjskih otokov. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:453–462.
- Pavel VI.** 1965. Litterae Apostolicae Motu Proprio datae Integrae servandae (7. 12.). AAS 57:952–955.

- Perlasca, Alberto.** 2013. Il segreto pontificio. *Quaderni di diritto ecclesiale* 26:91–104.
- Pij X.** 1909. Constitutio Apostolica de Romana Curia Sapientis Consilio (29. 6.). AAS 1:7–19.
- Romanæ Rotæ Tribunal.** 1994. Normae (18. 4.). AAS 86:508–540.
- Schwenderwein, Hugo.** 2004. Päpstliches Geheimnis. V: *Lexikon des Kirchenrechts*, 717–718. Uredila Stephan Haering in Heribert Schmitz. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Seewald, Peter.** 2016. *Benedikt XVI.: Zadnji pogo-vori*. Ljubljana: Družina.
- Segretaria di Stato.** 1974. Rescriptum ex audientia Instructio de secreto pontificio Secreta continere (4. 2.). AAS 66:89–92.
- — —. 2019. Rescriptum ex audientia ss.mi: Rescritto del Santo Padre Francesco con cui si promulga l'Istruzione Sulla riservatezza delle cause. *L'Osservatore Romano*, 18. 12., 4–5.
- Slovenska škofovska konferenca.** 2019. Navodilo o uveljavljanju ničelne stopnje tolerance do spolnih zlorab. *Sporočila slovenskih škofij* 6:106–107.
- Valentan, Sebastijan.** 2019. Spolne zlorabe mladoletnih oseb v Katoliški cerkvi: Pristojnosti državnih in cerkvenih oblasti. *Pravna praksa* 42/43:20–22.
- Visioli, Matteo.** 2020. L'istruzione sulla riservatezza delle cause: Considerazioni a margine del rescriptum ex audientia ss.mi del 6 dicembre 2019. *Ius Ecclesiae* 32, št. 2:721–740.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Zore, Stanislav.** 2020. Nadškof Zore za Družino: Boli me bolečina v očeh žrtev. Radio Ognjišče, 24. 1. <https://radio.ognjisce.si/sl/222/novice/30950/nad-kof-zore-za-dru-ino-boli-me-bole-ina-v-o-eh-rtev.htm> (pridobljeno 15. 8. 2021).

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 4, 893—904

Besedilo prejeto/Received:07/2021; sprejeto/Accepted:09/2021

UDK/UDC: 37.01:27-423.79

DOI: 10.34291/BV2021/04/Vodicar

© 2021 Vodičar, CC BY 4.0

Janez Vodičar

Odprtost pomenu kot temelj upanja v vzgoji in izobraževanju

Openness to Meaning as a Foundation for Hope in Education

Povzetek: Vzgoja in izobraževanje sta vedno povezana z upanjem. Vendar je to v konkretne vzgojno-izobraževalne cilje vključeno redko. Članek s pomočjo razumevanja telesa in procesa spoznavanja pri Paulu Ricoeurju izpostavlja možnost vzgoje za upanje. To je mogoče le v možnosti odpiranja lastnih perspektiv, ki izhajajo iz osnovnih pomenov. Še posebej kateheza mora v konkretni telesnosti ter ujetosti v prostor in čas odpirati potrebo po upanju. Iz poziva papeža Frančiška po globalnem vzgojnem dogovoru je izpeljana potreba po preseganju vzgoje, ki se osredotoča zgolj na izobraževanje. Prenovljena vloga učitelja, ki bo gradil na zaupanju s pomočjo poglobljenega osebnega odnosa, je dober začetek vzgoje za upanje. Kakor ravna Jezus ob srečanju s Samarijanko, tako lahko deluje tudi katehet – da bo vodil k spremembi omejene perspektive in gradil na upanju, ki zavezuje.

Ključne besede: upanje, vzgoja za upanje, kateheza, globalni vzgojni dogovor, P. Ricoeur, pomen, odprta perspektiva

Abstract: Education is always associated with hope. However, it is rarely integrated into concrete educational goals. This article uses Paul Ricoeur's understanding of the body and the process of cognition to show the possibility of educating for hope. This is only possible in the possibility of opening up one's own perspectives, which are derived from fundamental meanings. In particular, catechesis must open up the need for hope in concrete corporeality and entanglement in space and time. Pope Francis's call for a Global Compact on education derives the need to go beyond an education that focuses only on schooling. A renewed role for the teacher, built on trust through a deepened personal relationship, is an excellent start to education for hope. Just as Jesus did when he encountered the Samaritan woman, the catechist can act to bring about a shift in limited perspective and build on the hope that connects.

Keywords: Hope, education for hope, catechesis, Global Compact on Education, P. Ricoeur, meaning, opened perspective

1. Uvod

Vzgoja in tudi izobraževanje sta vedno usmerjena v prihodnost. »Poznamo preobražajočo moč vzgoje: vzgajati pomeni staviti in sedanjosti dati upanje, ki razbija determinizme in fatalizme, s katerimi se hočejo sebičnost močnega, prilagodljivost šibkega in ideologija utopista velikokrat vsiliti kot edina možna pot.« (Frančiček 2020) Vsak učitelj, naj bo še tako usmerjen na učenca, ima tako kot papež določeno podobo učenca ali skupine, ki jo želi doseči. Cilji so temeljni koncepti, ki poganjajo celoten proces vzgoje in izobraževanja. Vzgojitelj svojega gojenca vodi po poti primerno njegovim zmožnostim in pričakovanjem, a k določeni podobi, ki jo kot odgovorna oseba pred sabo vidi kot vodilo, vendarle teži. Zato si procesa vzgoje in izobraževanja ne moremo zamisliti brez upanja, ki ga ima posamezen pedagoški delavec in celoten izobraževalni sistem. Zato je zanimivo, da se pojem upanja v celotni „Beli knjigi vzgoje in izobraževanja v Republiki Sloveniji“ pojavi le enkrat. Upanje ni pojem, ki bi ga odgovorni pri nas pripisovali nosilcem vzgojno-izobraževalnega procesa, ampak je ozko usmerjeno zgolj na učenca: »Zelo pomemben vidik globalne vzgoje je spodbujanje osebne iniciative posameznika, da bi imel upanje na svetlejšo prihodnost in bi se dejavno vključil v izgradnjo boljšega sveta.« (Krek in Metljak 2011, 44–45) V navedenem je upanje nekaj samoumevnega. Vzgoja torej mora odpirati možnosti za upanje v prihodnost, sicer ne bi sledila temeljnemu namenu: razvoju osebnega potenciala (Globokar 2019, 612). Papežev poziv k globalnemu vzgojnemu dogovoru je za druge, za razbijanje sebičnosti in pravo družbo solidarnosti veliko bolj odprt.

V novem katehetskem načrtu se upanje pojavi štirikrat. Temeljni pomen uporabe besede upanje, ki ga bralec lahko razbere, je upanje v samo prenovu kateheze pri nas. Tako se načrt sklicuje na prenovu v katehezi »in iskanje različnih alternativnih oblik kateheze, ki vnašajo v katehetsko prizadevanje na različnih starostnih nivojih, od najmlajših do osnovnošolcev in mladih, novo upanje« (Slovenska škofovska konferenca 2018, 19). Prav tako je omenjeno, kako se tudi med mladimi pojavljajo nove oblike, pri katerih Cerkev »v zadnjih letih zaznava znamenja upanja« (19). Uvodni del se zaključuje s samoumevnim, kot zgoraj omenjena „Bela knjiga“, a z razliko odprtosti za druge, za skupnost: »Evangelij je še vedno in za vedno vir veselja, moči in trdnega upanja za vse narode – tudi za slovenski.« (20) Pri ciljih je upanje navedeno le enkrat, in še to le pri katehezi odraslih na področju odpuščanja in sprave z namenom pričevanja v svoji okolici: »Kadar je potrebno, »pove razlog svojega upanja« (1 Pt 3,15).« (59) Drugače kot državno pedagoško razmišljanje je katehetski načrt usmerjen v odpiranje drugim – če drugega ne, vsaj za pričevanje drugim. A opazimo lahko, da ni zaslediti velike potrebe, da bi nosilce kateheze na to opozarjali, jih usmerjali in vodili – niti ni podana pobuda za didaktični pristop k vzgoji za upanje pri katehezi.

Skupaj s Halpinom ugotavljamo, da je govoriti o vzgoji brez upanja nemogoče, vendar pa težko opredelimo, kaj sploh je in kakšno mesto naj mu bo v sistemu izobraževanja (naj bo to splošno ali versko) dano. Nobeno od vprašanj glede upanja ni enostavno, »saj je jasno, da pojem upanja odločilno vpliva na razmišljanje, čustva

in dosežke ljudi, verjetno pa tudi na učitelje bolj kot večina drugih, a je bilo upanje samo po sebi le redko v središču podrobnih raziskav tako teoretičnega pretresa kot intenzivnih empiričnih raziskav« (Halpin 2003, 12). Naš namen je postaviti temelje za upanje v celotni zavesti o človeku, ki v proces izobraževanja vstopa. Hkrati bi to antropološko izhodišče radi ponudili kot nekakšen temelj potrebe po vzgoji za upanje, kjer bi bilo determinizme, ki jih omenja papež, mogoče operativno razbijati. Temelj, ki odpira človekovo zavest upanju v široki antropološki zasnovi, bomo skušali utemeljiti s filozofijo Paula Ricoeurja, saj je njegov pogled na človeka vedno usmerjen v odprto prihodnost – čeprav ne zanemarija njegove preteklosti. Upanje, bi lahko rekli skupaj z G. Marcelom, je »spomin o prihodnosti.« (1951, 53) Pri našem iskanju nas vodi prepričanje, da izgradnja osebnosti (najsibo državljana ali kristjana) nujno vključuje odnos do drugega, bližnjega, ki mora spodbujati k novemu upanju. »Brez prisotnosti dejavnega drugega bodo brezpravni, brezupni, revni in brezposelni izgubili sposobnost, da bi se odprli za zdravo življenje smiselnega obstoja. Takšna oseba bo izgubila pogled na to, kar zagotavlja eksistencialni pomen, in bo izgubila upanje v svojo prihodnost.« (Graper Hernandez 2011, 135)

2. Vloga upanja v vzgoji in izobraževanju

Upanje, kot ga razume večina ljudi in tudi tradicija, je drža, ki nas ob težkih razmerah varuje pred padcem v brezvoljnost. To je razlog, zakaj vzgojitelji in učitelji pri svojem delu vzgoje za upanje v vsej svoji odgovornosti ne morejo opustiti. Ne le, da morajo upanje jemati resno in si prizadevati, da bi ga utelešali v svojih dejanjih, temveč morajo najti načine, kako ga spodbujati pri svojih učencih in sodelavcih – zlasti zdaj, ko v našem svetu (zasebnem, nacionalnem in globalnem) toliko stvari zaznamuje kronična negotovost.

»Še več, trdim, da učiti, kako živeti brez gotovosti, a ne da bi bili ohromljeni, je morda ena glavnih stvari, ki jih dobra izobrazba ponuja. Podobno pravi Mary Warnock, da med vsemi lastnostmi, ki bi jih rada videla pri svojih otrocih ali učencih, je »lastnost upanja visoko, celo na vrhu mojega seznama. Izgubiti upanje pomeni izgubiti sposobnost, da bi si karkoli želel ali želela; pravzaprav izgubimo željo po življenju.« (Halpin 2003, 26)

Prav tako si globalne vzgoje brez razsežnosti upanja ne more predstavljati papež: »Vzgoja je vedno dejanje upanja, ki vabi k sodelovanju in preoblikovanju sterilne in hromeče logike brezbržnosti v drugačno logiko, ki bo sposobna sprejeti našo skupno pripadnost.« (Francišek 2020)

Naloga vzgoje in izobraževanja je torej graditi upanje, ki pa ima štiri sovražnike: cinizem, fatalizem, relativizem in fundamentalizem. Vzgoja in izobraževanje morata izpodbijati lažno zavest cinizma, ugovarjati konservativnosti fatalizma, relativizmu pokazati na pomanjkanje moralne in politične volje ter kritizirati fundamentalistično zaslepljenost s tradicijo, ki se pogosto uporablja kot ovira za drugačno mišljenje in odprto prihodnost (Halpin 2003, 30).

Če pogledamo samo praznovanje tridesete obletnice neodvisnosti Slovenije, ko so številni trdili, da se pričakovanja niso uresničila, to zatrjevanje ne pomeni zgolj ugotovitve, ampak predvsem prepričanje, da ta država truda in žrtvovanja ni vredna. Pesimističen pogled vodi v cinizem, ki se je pogosto odražal tudi v spopadanju s pandemijo. Izguba upanja pomeni tudi brezvoljnost, ki se še kako pojavlja pri mladostnikih. Zato je cinizem, ki ima sicer lahko za svojo upravičenost zelo trdne in jasne temelje, nevaren za konstruktivno držo do sebe in celotne družbe – po papežu Frančišku celo za vse človeštvo. Iz tega sledi, da čeprav glede hitrega reševanja trenutnih težav lahko nismo pretirano optimistični, pa naj vendarle še vedno upamo, da se bo dolgoročno neka rešitev ponudila. Dejansko je upanje v takšnem primeru pogosto v jedru iskanja pozitivnega izida, ker je tako prav – ne glede na omejitve trenutne situacije in zato, ker bi bilo treba to uresničiti v prihodnosti. Vendar je obenem tudi pomembno, da kratkoročno ali dolgoročno ne vztrajamo pri upanju v nekaj, kar je očitno izgubljeno. Tako ravnanje je namreč zapravljanje časa in energije, ki bi ju lahko koristneje uporabili za bolj konstruktivne in potencialno uresničljive projekte (20).

Čeprav optimizem za upanje ni nujen pogoj, pa fatalizem nedvomno deluje proti njemu in njegovim posledicam. Ker fatalizem pomeni popolno ali skoraj popolno prepričanje v potek in pojav dogodkov, ima lahko najbolj destruktivne in razdiralne učinke – posebej v kontekstu izobraževanja, ki se tako zelo zanaša na upanje, da bi vedno lahko ravnali boljše. V vzgojno-izobraževalnih kolektivih je pogosto slišati, da tako pač je in da se tako in tako ne da nič zares spremeniti. Zato je spopadanje s fatalizmom nujno, če želimo, da lahko proces vzgoje in izobraževanja poteka v smeri zastavljenih ciljev. Če upanje razumemo v smislu krščanstva, je vdanost v usodo izguba vere. Zato je še posebej v katehezi nujno odpirati upanje – absolutno upanje, ki zmore premagati še tako ujetost v razmere, ki se zdijo brezizhodne (Stegu 2020, 428). Franklovo izhodišče nujnosti smisla kaže na nevarnost fatalizma in kliče po vzgoji, ki bo v svojem pristopu odpirala miselnost za nove možnosti (Lukas 2017, 40).

Medtem ko fatalizem kaže na nemoč za upanje kot tako, se relativizem, zlasti v postmoderni, izogiba vsakršni zavezanosti in pušča človeka v zadregi glede tega, kaj je smiselno pričakovati, upati.

»Pri tem je težava v osrednjih miselnih načelih postmoderne drže. Ta vključujejo tri vrste zavrnitev: prvič, zavrnitev vseh na bistvo vezanih in transcendentalnih konceptov človeške narave; drugič, zavrnitev enotnosti, homogenosti, totalnosti, zaprtosti in identitete ter, tretjič, zavrnitev možnosti neke trdne resnice in gotovosti. Namesto njih sta nam na voljo prigodnost in razdrobljenost, posebnost in razlika.« (Halpin 2003, 21–22)

Gotovo je taka miselnost veliko pripomogla k demokratizaciji in premagovanju klišejev, ki so se nakopičili v določeni tradiciji. Po drugi strani je vzgoji in izobraževanju zmanjkalo temeljev za sklicevanje na vrednostno lestvico. In vsem vpletenim v proces vzgoje motivacije za prizadevanje za napredek k boljšemu, tehtnejšemu

– končno aktivni zavzetosti za družbo in njeno prihodnost. Naloga vzgoje je, da skuša premagati koncept *‘anything goes’* – vse je dovoljeno, saj to prave motivacije za poskus spremembe obstoječega stanja ne daje. Vzgoja in izobraževanje bi v tej postmoderni pluralnosti morala ohraniti odprtost za raznolikost in lastno vrednost ter se obogatiti s pozornostjo do vrednot celotne skupnosti.

Medtem ko nas relativizem pušča na cedilu pri tem, kar bi lahko upali, pa fundamentalizem pomeni slepo privrženost tradiciji – ki zamejuje to, česar bi se lahko veselili. Določena zavezanost tradiciji je v procesu vzgoje in izobraževanja nujna. Brez nje ni ne izhodišča in ne izkušenj, iz katerih bi lahko rasli. Vendar je razumevanje tradicije v izobraževalnem kontekstu lahko ali vključujoče ali izključujoče – to drugo je lahko za vizionarje na področju vzgoje in izobraževanja omejujoče (24). Čeprav ne dvomimo, da so vse tradicije podvržene hitrejšemu ali počasnejšemu spreminjanju, je naše izhodišče, da bi bilo bolje, če bi se spremembe dogajale na podlagi argumentov in poglobljenih razprav namesto s sklicevanjem na domnevno avtoriteto z besedami, da se je tako vedno živelo in delalo. Za vzgojo in izobraževanje, ki bo upanju odprta, je treba tradicijo znova in znova tehtati, po eni strani zagovarjati in ob tem presejati v zavesti, da obstajajo različni načini, kako kaj početi in živeti.

3. Ricoeurjev temelj upanja

Ricoeur v svojih zgodnjih delih poskuša vzpostaviti fenomenološko podobo človeka v vsej njegovi celoti. Pri tem se ne izogiba skrajnosti med hotenim in nehotenim, dobrim in zlim, končnostjo in neskončnostjo. To ga je preko simbolov in metafore pripeljalo do hermenevitične poti, ki mu omogoča, da človeka razume kot rastočega v svoji celoti. Upanje je temelj usmeritve in motivacije tako posameznika kot družbe. Vsakozi ga spremlja tudi biblična govorica in moč človekove usmerjenosti na Boga – in na vse, kar so različne civilizacije pod tem razumele in udejanjale. V poglavju dela o zgodovini in resnici (Ricoeur 1955, 112–130) izhaja iz trditve: »Bog je rekel: »Naredimo človeka po svoji podobi, kot svojo podobnost!« (1 Mz 1,26) Pri tem človeka razume ne le kot nekoč vtisnjeni posnetek Boga, ki vedno bolj blede, ampak se človek prav v ustvarjalnosti odkriva kot bogopodoben (Huskey 2009, 89). »Še nekaj: kje najlažje poiščemo ta odtis? V intimnosti posameznika, v subjektivnosti. Božja podoba je po našem prepričanju prav osebna in samosvoja moč mišljenja in izbire; je intimnost.« (Ricoeur 1955, 113) Nadaljuje s sklicevanjem na cerkvene očete, na svetega Ireneja, ki človeka primerja z odraščanjem. Saj mora najprej biti, spoznavati in ustvarjati, da v Kristusu doseže polnost božje podobnosti (Šegula 2020, 435). Predlaga pogled na sposoben subjekt, ki nadaljuje in raste v božji ustvarjalnosti. Ta ustvarjalnost, pozitivno izhodišče, prinaša tudi nevarnosti. Ricoeur predlaga, da se držimo Kantove antropologije, ki je hkrati priročna, didaktična ter blizu najbolj naravnim in trajnim potezam človeške resničnosti in zgodovine, »ki nas po eni strani postavlja v središče zelo močno individualiziranih čustev in strasti, strasti posedovanja, vladanja in ponosa (*Habsucht, Herrschsucht, Ehresucht*), po drugi strani pa v središče treh institucionalnih sfer, ki so za odno-

se med ljudmi zelo pomembne: gospodarsko področje, politično področje moči, kulturno področje vzajemnega priznavanja« (116). Nobena od teh strasti sama po sebi ni slaba. Tako npr. strast po imeti Adamu pomaga, da zemljo obdeluje, da se preko vzpostavljanja odnosa prisvajanja jaz razširi v moje. To nam omogoča zavest o sebi in drugem, zunanjem. S pomočjo tega se zavedamo pripadnosti – a kljub nedolžnemu izhodišču je v tem skrita ena največjih pasti. Že stari moralisti so trdili, da če se omejim na ,imeti', me moja lastnina na neki način poseduje, izgubim svojo avtonomijo – zato Jezus mladeniča povabi, naj proda vse in gre za njim (117). Podobno je s strastjo po moči, ki se razteza na področje političnega, družbenega, kjer božja podoba prerašča v podobo občestva, skupnosti (120). Pri zadnji strasti, potrebi po ponosu, gre za intimnejšo medosebno razsežnost. Smo to, kar smo po priznanju, potrditvi drugih – ki nas cenijo, odobravajo ali pa ne. Reflektirajo nam podobo naše lastne vrednosti. Identiteta subjekta je vzajemna z mnenjem, spoštovanjem in priznanjem bližnjih. »Drugi mi dajejo smisel tako, da mi vračajo pretresljivo podobo o meni.« (121) Ta hrepenenja, ta strastnost so že od vsega začetka ambivalentna. Zato človek v sebi vseskozi nosi hrepenenje po odrešitvi. »Odrešitev pred zablodami po imeti, po moči in po vrednosti, kot odgovor na padec človeških strasti, je več kot le odgovor, več kot mašilo, ki bi zapolnila vrzel, ki jo puščajo človeške pomanjkljivosti. Ricoeur nas usmeri na Pavlovo trditev iz 5. poglavja Pisma Rimljanom ,toliko bolj': če človeška zmotljivost prinaša zablode, greh, toliko bolj močan je odgovor Božje milosti.« (Huskey 2009, 90) Upanje, ki se ob tej človekovi razklanosti in potrebi po odrešenju poraja globoko v človeku, je treba gojiti – človek mora s pomočjo božje pedagogike vedno bolj rasti h Kristusu, v iskanju bogopodobnosti in veri, da lahko hodi za Njim – in mu je vedno bolj podoben (Petkovšek 2019, 24; Platovnjak in Svetelj 2018, 383–385).

Da lahko drugemu pri negovanju upanja pomagamo – naj gre za osebo, ki jo dobro poznamo ali pa le naključno mimoidočega –, moramo prepoznavati možnosti, ki so na voljo za dobro in razvijanje takih dejavnosti, ki bodo to dobro uresničevale. Raznolikost in zapletenost negovanja upanja je tako velika kot število odnosov, ki obstajajo med posamezniki. K zapletenosti gojenja upanja pri drugem človeku prispevajo tudi različne predstave o dobrem, ki jih posameznik ali skupina ima. To, za kar mislim, da bi bilo za drugega dobro, se lahko od njegove predstave o dobrem precej razlikuje. Vendar nas ta težava odgovornosti do drugih ne odvezuje – ne kot posameznike ne na ravni skupnosti (Huskey 2009, 95). Da bi to usmerjenost na dobro, temeljni pogled na življenje, odprli za upanje, je treba začeti pri temeljih naših perspektiv. Te so rade ujete v našo zmotljivost in pa omejenost, ki jo pogosto pripisujemo človekovi (ne)zmožnosti zaznavanja.

4. Telo kot odprtost in mišljenje kot preseganje

Če hočemo razumeti razkorak, ki nastane med zaznavanjem in konkretno razglašeno stvarjo v vsakdanjem življenju, je treba pretresti celoten spoznavni proces. Po Ricoeurju se v zvezi s spoznanjem ter človekovim obratom v zmoto in zlo težave

pojavi se zaradi neskladja naše končne perspektive in neskončne moči ustvarjanja pomenov. Vendar to isto neskladje kaže na tisto, kar to presega: na sintezo dajanja pomenov in njihove izraznosti, ki se nanaša na konkreten predmet spoznanja. Ta zmožnost sinteze pomena iz omejene perspektive v nas vzbuja določeno upanje, pričakovanje – da morda pa je možna skladnost omejenosti izhodišča in neskončne zmožnosti ustvarjanja pomenov. To pričakovanje je ena od sestavin upanja. Ricoeurjev izraz ‚končna perspektiva‘ preprosto nakazuje, da imamo omejen pogled, ki je vezan na vsakega posameznika, njegovo izhodišče in zlasti usmeritev, intenco. Vsak zase ima svoje ‚osnovno izhodišče‘, čeprav si lahko s pomočjo komunikacije hkrati le predstavljamo, kako bi bilo, če bi imeli kakšno drugo perspektivo. Dan za dnem pričakujemo, da se bomo zbudili s perspektivo, kot smo jo imeli prejšnji dan. To odpiranje v svet po lastni perspektivi nas v določen odnos do sveta sicer postavlja, obenem pa nas od njega ločuje (Huskey 2009, 47). Človekov temelj vsake perspektive je telo (Platovnjak in Svetelj 2019, 673–680). Preko njega segamo izven sebe in se hkrati sebe zavedamo. »Na začetku našega raziskovanja o perspektivi smo rekli, da je naše telo prvotno – to je, preden smo opazili njegovo perspektivno vlogo – odprtost v svet.« (Ricoeur 1986, 40) Tudi pozneje, ko raziskuje človekovo zavest identitete, Ricoeur to dvojno strukturo telesa jasno izpostavlja. Telo je fizična realnost, ki jo lahko opazujemo, hkrati pa v zaznavanju sebe pripada sferi lastnega, saj govorimo o mojem ali tvojem telesu:

»kot telo med telesi predstavlja en del izkušnje sveta; kot moje pa deli status ‚jaza‘, ki ga vzamemo kot referenčno točko meje sveta; z drugimi besedami, telo je dejstvo sveta in istočasno organ nekega subjekta, ki ne pripada objektom, o katerih govori. Ta nenavadna zgradba lastnega telesa se od subjekta izjavljanja razširi na sam akt izjavljanja: kot glas, ki ga dihi potisne navzven in ki ga artikulirajo govorni organi, izjavljanje deli usodo materialnih teles. Kot izražanje smisla, ki ga ima v mislih govoreči subjekt, je glas prenosnik izjavljanja glede na to, da napotuje na ‚jaz‘, središče nezamenljive perspektive na svet.« (Ricoeur 2011, 84)

Telo, ki je izhodišče, nas odpira svetu zunaj; meni samemu in drugim. Tako nam naša telesa ne govorijo najprej o naši končnosti, temveč o svetu tam zunaj in naši odprtosti za ta svet. Ne glede na to, kako se fizično počutimo omejeni, je svet zunaj naših teles vedno že prisoten kot naš prostor usmerjenosti, odprtosti (1986, 24). Lahko se vprašamo, zakaj lahko razglasimo telo za temeljno izhodišče naše perspektive. Ricoeur daje odgovor z dejstvom premakljivosti telesa. Vsak lahko jasno opazi, da se perspektiva zamenja, če se premaknemo, zamenjamo zorni kot. Hkrati pri tem tudi zaznamo aktivno vlogo subjekta in pasivno vlogo objekta spoznanja (22). Te različne perspektive človek poskuša povezati, uskladiti in osmisliti z govorico. Beseda naš pogled združuje in presega. »Ko označujem, povem več, kot vidim.« (28) Lahko bi trdili, da gre pri govoru le za zgoščen končni rezultat našega zaznavanja, od videza do okusa itd. Vendar šele beseda ponudi celoto, različne čute združi v eno – in z govorico subjekt do zaznanega tudi zavzame aktivno držo, svoj pogled na spoznavano izrazi.

Poimenovanje stvari nam omogoča povezovanje različnih lastnih pogledov, pa tudi preseganje lastnega pogleda, saj je poimenovanje vedno usmerjeno v komunikacijo. Pri tem gre za preplet končnega z neskončnim. Če poimenujem drevo, druga oseba ve, kaj sem poimenoval, a (lahko) gleda na to z druge perspektive. Tako lahko pod isto besedo vključimo neskončno perspektiv. Še posebej glagol je tisti, ki povezuje in nakazuje na različne samostalnike. Z glagolom tudi zavzamem aktivno držo zatrdjevanja resnice ali podelim vrednost, ki jo zame poimenovano ima (Huskey 2009, 48–49). »V dvojni intenci glagola trditev hkrati najde združitev pomena in zmožnost izražanja resnice in zmote. Glagol je tisti, ki omogoča, da trditev ‚drži skupaj‘, saj določi pripisani pomen subjektu pripisovanja s pomočjo svojega dodanega pomena.« (Ricoeur 1986, 32)

Stvari zaznavanja so nam dane. Ubeseđenje teh perspektiv omogoča izražanje in s tem tudi že interpretacijo lastnega pogleda, kar odpira meje, ki so določene s telesom. Prav tako omejenost, ki smo jo zaznali ob srečanju s perspektivo drugega, presegamo s trditvijo, ki v moči glagola lahko sega tudi v čisto domišljijo. Interpretacija posreduje »med nesorazmernostjo ‚glagola‘, s katerim se izražamo, in videzom, ki je vezan na perspektivo« (Huskey 2009, 50). Zato je problem, ki nastane med podeljenim pomenom in samim zaznanim, nemogoče razrešiti (to lahko le pojasnjujemo) – saj je ta vedno pogojen s konkretno perspektivo in tudi zmožnostjo izražanja. Človek je tako večni mediator, posrednik med končnim pogledom in neskončnim pomenom (Ricoeur 1986, 46) – še posebej, ker se z glagolom uvaja časovna perspektiva. Pripovedovanje je tisto, ki čas vključuje v perspektivo trenutka in ustvarjalno presega (2000, 13). Človekovo zaznavanje je že delovanje, interpretacija, v možnosti različnih pomenov prebujajoča potrebo po spreminjanju – to postane možno zaradi našega spomina in časovne perspektive. Telesna perspektiva, ki jo lahko spreminjam, sproža tudi željo po delovanju, spreminjanju zaznanega. Z govorjenjem, ko oblikujemo pomen, poskušamo uresničiti ideal in se odzivati na poglede drugih. Z vstopom drugega v moj svet zaznavnega moram do nje ali njega zavzeti stališče. Ta drugi ni jaz, zato me sooča z drugačno perspektivo, ki lahko vnaša konfliktnost interpretacij – hkrati pa v tej konfliktnosti tudi odkrivam nove možnosti bivanja. Neskončnost pomenov, ki se v tem procesu poraja, kliče po uskladitvi s končno perspektivo. Ricoeur uvaja pojem karakterja kot končnega izhodišča in neskončne možnosti, ki jo ustvarja domišljija – in jo razume pod pojmom sreče. Da bi oba pola povezal, od Kanta prevzema pojem spoštovanja. S spoštovanjem lahko ustvarjalno domišljijo presežemo in jo na neki način vrnemo k izhodišču, telesu kot temelju lastne biti. »V spoštovanju sem ubogljiv subjekt in ukazujoč suveren.« (1986, 75) Gre za dvojno pripadnost, pripadnost čutnemu svetu in hkrati razumskemu. Sebstvo, ki smo ga začeli iskati z odprtostjo našega telesa, je večno v procesu. Pridejo trenutki, ko začutimo kanček zadovoljstva, užitka ali počitka, a ti so le kratkotrajni in minljivi. Če se vrnemo k trem strstem, lahko trdimo, da ne moremo biti nikoli prepričani, da imamo ali smo ravno to, kar si želimo. Nikoli ne moremo biti prepričani, da smo dovolj močni ali da to uporabljamo na pravi način. Nikoli ne moremo biti prepričani, da ustrezno cenimo prave stvari ali da nas drugi cenijo tako, kot bi nas morali (Huskey 2009, 57). Gre

za iskanje samorazumevanja v celoti procesa interpretacije med danimi pomeni in lastno ustvarjalnostjo. Pri tem je pomembno naše izhodišče: odprtost. »Navkljub temu, da se notranjost življenja potrjuje sama pred seboj, je sestvo v bistvu odprtost v svet, njegov odnos do sveta je, kot trdi Brague, odnos totalne prizadetosti: vse me zadeva. In ta prizadetost se pne od biti-v-življenju do bojevitiga mišljenja, vmes pa se dotakne še *praxis* in dobrega življenja.« (Ricoeur 2011, 430)

Ta osnovna odprtost telesa v svet tam zunaj se v procesu poimenovanja, ustvarjalne domišljije vedno bolj odpira neskončni perspektivi, ki je nikoli ne moremo zaobjeti. »Ta filozofija mej odpira prostor zmožnosti sprejetja besede, ki prihaja od Drugega.« (Thomasset 1996, 233) Ricoeur se sooča z mejami mišljenja preko t. i. mojstrov dvoma, kamor prišteva Nietzscheja, Marxa in Freuda. Vsi trije samopostavljajoči se subjekt razbijajo. V tem krhkem subjektu, ki v upanju sebe sicer presega, a tega ne more nikoli zares doseči, ne gre za umeščanje kakšnega postmodernega šibkega Boga, ampak za šibkega človeka (Raschke 2006, 2). Šibki človek je še vedno svoboden ravno zaradi upanja, ki se mu odpira v konkretni življenjski situaciji v procesu, ki ga poimenuje »kot ustvarjalno domišljijo možnega« (Ricoeur 1969, 399).

To možno, ki se ustvarja v domišljiji, ne more biti zgolj nekaj sanjskega ali umetniškega. Iz razumevanja vloge glagola vemo, da človek z interpretacijo zavzema tudi držo do časovne omejitve, zato domišljija prebuja upanje, ki vključuje zavezanost – zavezo (2003, 458). Vsaka interpretacija izključi druge in posvoji to ali ono. Starozavezne obljube, ki izhajajo iz interpretacije izvolitve, vključujejo tudi možnost izpolnitve – v obliki vere v mesijanske čase. Mesijanstvo osvobaja pred ujetostjo v pogled zgolj v ,čebulo in lonce, polne mesa' – vzbuja upanje na osvoboditev iz egiptovske sužnosti. Preteklost, ki je omejena, a edina preverljiva, najde svojo izpolnitev v eshatološkem času, v procesu domišljije, ta svoj izvor v prvem. Vsako plodovito upanje tako vključuje tudi preteklost. Preteklosti ne moremo zanikati, lahko jo samo različno interpretiramo. Vsaka interpretacija me zavezuje, da za njo stojim, in je vezana na mojo predstavo prihodnosti. Ricoeur to ponazarja s (prevzetim po Moltmannu) latinskim izrazom *promissio*, ki po njegovem nujno vključuje *missio* (Huskey 2009, 40). Obljuba – upanje, ki bi bilo brez vsake obveznosti, bi bilo prazno in hkrati osamljeno. Šele zaveza, napotilo (Ricoeur 2003, 454–456), vzpostavlja mejo med zdravo in bolno domišljijo. Mojzes ob gorečem grmu v svoji domišljiji presega možno človeško perspektivo, a njegova zavezanost poslanstvu mu omogoča novo svobodo – po upanju v moč božjega delovanja. Subjekt, ki zmore iz telesne odprtosti posegati v možno prihodnost, bo zvest sam sebi le ob zavezanosti tej poklicanosti. Negativno izhodišče telesnih strasti, ki jih Ricoeur povzema po Kantu, v tej časni perspektivi zavezanosti dobi moč polnega pomena uresničene osebe skozi proces spoštovanja.

Lahko zaključimo, da je upanje prisotno v vsej svoji negotovosti prav zato, ker smo sposobni prepoznati svojo krhkost. Tako kot ne bi imeli pojma neskončnega, če se ne bi zavedali lastne končnosti, kot ne morem trditi, da sem jaz, če ni prisoten drugi, tako tudi svoje krhkosti ne bi mogli dojeti, če ne bi imeli moči, da jo izboljšujemo. »Ravnovesje med močjo in krhkostjo je občutljivo; upanje je treba skrbno gojiti in negovati, da ne oslabi in usahne.« (Huskey 2009, 59)

5. Zaključek: vzgoja za upanje iz zaupanja

Izobraževanje v strogem pomenu besede samo po sebi predpostavlja odprtje lastnega sveta perspektivi drugega, kot to izpostavlja papež Frančišek in razume Ricoeur. Pri tem načrtovalci učnih načrtov pogosto pozabljajo na posameznika in njegovo temeljno izhodiščno perspektivo. Pokazali smo, kako Ricoeur utemeljuje odprtost posameznika za pomene in možnosti srečanja z drugimi v človekovi telesni razsežnosti. Telo je na področju vzgoje in izobraževanja v kurikulum vključeno le malo in neučinkovito, še manj ga načrtovalci učnih načrtov jemljejo kot izhodišče intelektualnega razvoja. Če učitelj učencev ne more izzvati v njihovem telesu, jim sporočiti, da jemlje resno njihovo izhodiščno perspektivo (ki je vezana na občutke telesa), jih bo težko soočil s pogledom, ki bi jim odprl nove možnosti – tako jih ne bo nagovoril, še manj presenetil v njihovem ‚svetu‘. V svetu, kjer pogosto le gledamo, kako potešiti svoje potrebe, nujno potrebujemo vzgojo, ki bo odpirala vabljive nove možnosti. Te možnosti morajo biti po Ricoeurjevem razumevanju upanja usmerjene v eksistencialno razsežnost – nove možnosti bolj polnega bivanja posameznika (Roberts 2016, 4). Človeška krhkost se pod vplivom konzumizma raje zateka k bližnjicam zadovoljevanja treh najglobljih potreb – po čim več imeti, biti močan in slaven. Trg nam ponuja sorazmerno lahke nadomestke za naša najgloblja hrepenenja. Otroci in mladi so tu še toliko bolj v nevarnosti. Hitre rešitve, ki zameglijo pogled v dolgoročni razvoj življenja, jih v času, ko še nimajo širše perspektive, zasvojijo in omejijo. Sanje po imeti, biti uspešen in od vseh pohvaljen so se v vzgojno-izobraževalne ustanove naselile v preveliki meri. Zato bi se morali vedno bolj zavedati, da je proces vzgoje in izobraževanja, če hoče odpirati nova upanja, za udobje posameznika pač nujno nevaren. »Kaj je tisto, kar je ogroženo, ko se podredimo procesu izobraževanja? Kot je ugotovil Kierkegaard, smo to mi sami.« (18) Zato pri celotnem procesu vzgoje in izobraževanja nikakor ne smemo pozabiti na izgradnjo trdnega posameznika, ki bo znal in zmozel stati in svoja stališča utemeljiti, se soočati s stranpotmi svojih treh temeljnih hrepenenij – in bil sposoben prenesti frustracije, ki izhajajo iz zavrnitev takojšnjih potešitev (Nežič Glavica 2019, 198).

Za spopad z motom ‚vse je dovoljeno‘, ki se vedno bolj širi tudi v vzgojno-izobraževalne ustanove (in ne samo, da ogroža prenašanje znanja in veščin ter mladih ne spodbuja k naporom soočanja z drugačnim, presežnim, ampak slabi tudi proces gradnje samozavesti), je ključna prav vloga učitelja (Globokar 2018, 559). Šele ob trdni in prepričljivi perspektivi drugega, avtoritete, ki zanjo pričuje tudi s svojo zavzetostjo (in tako svojega učenca lahko opogumi, da se poda na drzno pot spreminjanja lastnega pogleda), bo resnično vzgojna (Mayes 2005, 19). Površna skrb, da bi se učenci dobro počutili in ne izkusili svoje šibkosti, potrebo po upanju ubija. »Ko je vse v redu, upanja ne potrebujemo, ko pa smo na dnu, se lahko bolj kot kdaj koli prej zavedamo, da je treba graditi upanje. Takrat upanje ne postane stvar praznih govoričenj, temveč oblika premišljenega in usmerjenega delovanja.« (Roberts 2016, 22) Ne gre za to, da bi uvajali šolo, ki bi umetno povzročala težave – treba je le življenje vzeti resno in si ne zatiskati oči pred težavami, ki so jim (ali jim

še bodo) učenci v življenju izpostavljeni. Še posebej, če vzamemo resno edini navedek o upanju iz „Bele knjige“, ki smo ga izpostavili na začetku. Učitelj, ki v svoje učence zna in zmore zaupati, bo ob problemskem pristopu s pravo mero odpiral upanja za boljšo prihodnost. Hkrati nas to vse zavezuje, da skrbimo za ustrezno širše učno in vzgojno okolje. »Takšna vzgojna naložba, ki sloni na mreži človeških in odprtih odnosov, bo morala vsem zagotoviti dostop do kakovostne vzgoje, ki bo na višini dostojanstva človekove osebe in njene poklicanosti v bratstvo.« (Papež Frančišek 2020) Globalni vzgojni dogovor je nova perspektiva, ki iz upanja gradi in upanje daje.

Pri tem vedno bolj stopa v ospredje potreba po prazaupanju. Upanja ni, če nikomur in ničemer ne zaupamo. Učiti se „sedeti pri nogah drugega“ pomeni odgovoriti se zgolj lastni izbiri, pa čeprav le za nekaj časa. Naslednji korak je, da si upamo vedeti in da se vprašamo o tem, kaj od drugih dobimo. Ali je to, kar so me naučili, pravilno? Spraševati moramo samega sebe. Nato se vrnemo k „učitelju“, da zberemo še več znanja, več podatkov, ki jih bomo znova preverili sami. Ta proces se nadaljuje, pri čemer obstaja naravna in plodna napetost med sprejemanjem in spraševanjem. Še posebej, ko uvajamo v vero. Razodetje terja proces, ki ga je ob Samarijanki najbolje ponazoril Jezus sam (Jn 4,5-30). V potrebi po vodi, kjer je izhodišče telo in skupna potreba, odpre globljo potrebo po resnici, ki osvobaja. Jezus pri tem Samarijanki najprej pokaže možnost drugačne perspektive: »če bi ti vedela ...« Upanje ob živi vodi Samarijanko preseneti in hkrati utrdi. Hoče več, kot je bila vajena doslej: »daj mi te vode!« S to novo perspektivo se upa soočiti s svojo v telesu pogojeno resnico: nimam moža. Sprememba pogleda jo spodbudi, da nagovori še druge. Potreba po imeti – voda; po moči – zajemati drugemu; po spoštovanju – biti sama sredi opoldanske vročine je sedaj usmerjena v željo po imeti živo vodo, pomagati drugemu – in z veseljem sprejeti svojo javno podobo v dobro sebi in drugim. Kateheza je namenjena prav temu: preoblikovanju omejenih in zavajajočih rešitev v pristne in presegajoče. Spreobrnjenje se zgodi, ker Samarijanka upa, da lahko pride do vode, ki odžeeja v polnosti. Jezus ji odpre pravi vir, jo nagovori v tem, kar je – vzame za izhodišče njeno telo: daj mi piti (in mož, ki ni pravi), ter ji ponudi novo perspektivo, ki jo hitro širi naprej. Kateheza prav s to usmeritvijo v posameznika, njegovo telesno razsežnost in prežetost z duhom odpira možnost preseganja v perspektivi Razodetja. Upanje se ne vsiljuje, ampak organsko raste iz žive vode oznanila – in zato je potreben globalni vzgojni dogovor.

Reference

- Frančišek.** 2020. Papežev video sporočilo za dogodek: Globalni dogovor o vzgoji. Vatican news. <https://www.vaticannews.va/sl/papez/news/2020-10/papezevo-video-sporocilo-za-dogodek-globalni-dogovor-o-vzgoji.html> (pridobljeno 16. 7. 2021).
- Globokar, Roman.** 2018. Impact of digital media on emotional, social and moral development of children. *Nova prisutnost* 16, št. 3:545–560.
- . 2019. Normativnost človeške narave v času biotehnološkega izpopolnjevanja človeka. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:611–628.
- Graper Hernandez, Jill.** 2011. *Gabriel Marcel's Ethics of Hope: evil, God, and virtue*. New York: Continuum International Publishing Group.
- Halpin, David.** 2003. *Hope and Education: The role of the utopian imagination*. New York: Routledge Falmer.
- Huskey, Rebecca Kathleen.** 2009. *Paul Ricoeur on hope: expecting the good*. New York: Peter Lang.
- Krek, Janez, in Mira Metljak, ur.** 2011. *Bela knjiga o vzgoji in izobraževanju v Republiki Sloveniji*. Ljubljana: Zavod RS za šolstvo.
- Lukas, Elisabeth.** 2017. *Osnove logoterapije*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Marcel, Gabriel.** 1951. *Homo Viator: Introduction to a Metaphysics of Hope*. London: Victor Gollancz.
- Mayes, Clifford.** 2005. *Teaching Mysteries*. Lanham: University Press of America.
- Nežič Glavica, Iva.** 2019. Vloga izkustvenega učenja v gestalt pedagoškem modelu učenja in poučevanja po Albertu Höferju. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:191–202.
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis gaudium. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:17–31.
- Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj.** 2018. Anatheism – an incentive to discover the importance of discipleship in Christianity. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:375–386.
- . 2019. To live a life in Christ's way: the answer to a truncated view of transhumanism on human life. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3: 669–682.
- Raschke, Carl.** 2006. The Weakness of God. *JCRT* 8, št. 1:1–9. <http://www.jcrt.org/archives/08.1/raschke.pdf> (pridobljeno 28. 6. 2021).
- Ricoeur, Paul.** 1955. *Histoire et vérité*. Pariz: Editions du Seuil.
- . 1969. *Le conflit des interprétations*. Pariz: Seuil.
- . 1986. *Fallible Man*. New York: Fordham University Press.
- . 2000. *Krog med pripovedjo in časovnostjo*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 2003. *Pripovedovani čas*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- . 2011. *Sebe kot drugega*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Roberts, Peter.** 2016. *Happiness, Hope, and Despair: Rethinking the Role of Education*. New York: Peter Lang.
- Slovenska škofovska konferenca.** 2018. *Slovenski katehetski načrt*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Stegu, Tadej.** 2020. Pandemija in oznanilo kerigme. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:425–432.
- Šegula, Andrej.** 2020. Sledi rezilientnosti – pastoralna ranljivost in preživetje v času pandemije. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:433–442.
- Thomasset, Alain.** 1996. *Paul Ricoeur: Une poétique de la morale*. Leuven: University Press.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 4, 905—916

Besedilo prejeto/Received:07/2021; sprejeto/Accepted:09/2021

UDK/UDC: 37.013

DOI: 10.34291/BV2021/04/Nezic

© 2021 Nežič Glavica, CC BY 4.0

Iva Nežič Glavica

Zaupam, zato si upam: zaupanje kot temeljna gešalt pedagoška kategorija

I Trust; Therefore, I Dare: Trust as a Fundamental Gestalt Pedagogical Category

Povzetek: Gešalt pedagogika se s samim terminom zaupanja in njegovo vlogo v pedagoškem procesu sicer ne ukvarja, ga pa v svojih principih poučevanja in učenja implicitno predpostavlja. Pri tem se naslanja na predstavnike reformske pedagogike, ki v zaupanju vidijo predpogoj za ustvarjanje in ohranjanje tako pedagoške interakcije kot tudi pozitivne učne klime, ki stimulira učenčevo pripravljenost za učenje in potenciale za osebno rast. Zato v edukativnem procesu uporablja pristope učenja in poučevanja, ki so osredinjeni na učenca. V ospredju takšnih pristopov je predvsem odnosna komponenta, ki so jo mladi v času epidemije še posebej pogrešali, kar potrjujejo izsledki raziskav. V času poučevanja na daljavo so se na to potrebo ustrezno odzivali le redki učitelji in kateheti – ti so bili sposobni vzpostaviti interpersonalne odnose in učencem ponuditi vsebine, s katerimi so nagovarjali njihove aktualne izzive in jim v nepredvidljivih časih vlivali zaupanje.

Ključne besede: zaupanje, gešalt pedagogika, na osebo osredinjeno učenje, odnosna komponenta

Abstract: Gestalt pedagogy does not deal with the very term trust and its role in the pedagogical process but implicitly presupposes it in its principles of teaching and learning. In doing so, it relies on representatives of reform pedagogy, who see trust as a prerequisite for creating and maintaining both pedagogical interaction and a positive learning atmosphere that stimulates students' readiness for learning and potential for personal growth. For this reason, it uses student-centred learning and teaching approaches in the educational process. At the forefront of such approaches is the relational component, which was particularly missed by young people during the epidemic, as confirmed by research findings. During distance learning, only a few teachers and catechists responded to this need, able to establish interpersonal relationships and offer them content to address their current challenges and instil confidence in them in these unpredictable times.

Keywords: trust, gestalt pedagogy, person-centred learning, relational component

1. Uvod

„Zaupam, zato si upam“ je bil naslov mladinskega počitniškega programa oz. oratorija, ki je bil namenjen otrokom in mladim po izkušnji prvega vala pandemije covida-19 (Salezijanci 2020). Ta pomenljivi naslov oratorija me je kot geštalt pedagoginjo spodbudil k razmišljanju o pomenu in vlogi zaupanja v pedagogiki oz. geštalt pedagogiki – ter kako to držo zaupanja spodbujati pri učencih v samem pedagoškem procesu, zlasti v časih, ko je covid-19 močno zaznamoval njihovo kvaliteto življenja, pa tudi način poučevanja nasploh.

Čeprav se zaupanju v pedagoški teoriji kot praksi od antike naprej pripisuje velik pomen, se je pedagogika kot edukativna znanost s pojmom ‚zaupanje‘ pričela sistematično ukvarjati šele v 20. in 21. stoletju. Na podlagi interdisciplinarnih prizadevanj v okviru filozofije, psihologije, sociologije in teologije je ponovno postala pozorna na zaupanje kot temeljno pedagoško kategorijo. Tako je Bartmannova na podlagi zgodovinskih izsledkov in dosedanjih raziskav razdelila razprave o zaupanju znotraj pedagoške znanosti na tri področja: prvo se nanaša na interpersonalno zaupanje med učitelji in učenci; drugo se navezuje na splošno zaupanje v izobraževanje kot vrednoto; in tretje na sistematično zaupanje v izobraževalne ustanove in pedagoško strokovnost (Bartmann idr. 2014).

Geštalt pedagogika kot reformska pedagogika se s samim terminom zaupanja in njegovo vlogo v pedagoškem procesu sicer ne ukvarja, ga pa v svojih temeljnih principih poučevanja in učenja, ki slonijo na interpersonalnih odnosih med učencem in učiteljem, implicitno predpostavlja. To zadnje so v edukativnem procesu začeli poudarjati predstavniki reformske pedagogike od razsvetljenstva naprej (Bormann 2015, 157).

2. Vloga in pomen zaupanja pri predstavnikih reformske pedagogike

2.1 Rousseaujev pogled na zaupanje

Jean Jacques Rousseau je svoje pedagoške nazore opredelil v vzgojnem romanu *Emil ali o vzgoji*. V romanu značajsko opisuje svojega gojenca Emila in ga primerja z otroki, ki njegove vzgoje niso deležni. S tem želi Rousseau po eni strani pokazati, v čem je prednost njegovih vzgojnih pristopov, po drugi pa opozoriti, da pomanjkanje vzgoje, nevzgojenost in razvjenost otroka lahko pripelje do izgube samozaupanja ter nizke samopodobe (Rousseau 1959, 1:87).

S pojmom zaupanja, ki ga na alegoričen način razlaga z različnih perspektiv, se Rousseau ukvarja predvsem takrat, ko opredeljuje odnos med vzgojiteljem in gojencem. Rousseau je gojenca, »ki je vzgojiteljem veljal kot nadloga, s katero se pač morajo otepavati in boriti pri svojem delu, predstavil kot nekaj pozitivnega, ki daje vzgojnemu prizadevanju vedrino, lepoto in vrednost« (9). Tako se je oddaljil od tedanje avtoritarne pedagoške prakse, ki je navadno temeljila na kasarniški disciplini, formalizmu in verbalizmu ter začel v vzgojno-izobraževalnem procesu zago-

varjati globoko naklonjenost in zaupanje med gojencem in vzgojiteljem. Po njegovem bi bilo idealno, če bi bil vzgojitelj čim mlajši, »/.../ da bi bil še otrok, da bi bil kot njegov tovariš v igrah in bi se z njim zabaval in s tem pridobil njegovo zaupanje. Med otroštvom in zrelo dobo je premalo skupnega, da bi se kdaj mogla razviti pri tej razliki trajna medsebojna naklonjenost« (50).

Po Rousseauju je lahko ravno ta starostna razlika vzrok, ki vodi v nerazumevanje otroka. Če se učitelj otroku ne zna dovolj približati in se pri svojem presojanju ne distancira od načel razmišljanja, ki veljajo za odrasle, ne pa otroke, začne njihovo zaupanje izgubljati (1959, 2:18). V tem kontekstu je za Rousseauja pomembno, da zna učitelj priznati svoje napake, kajti le na tak način bo lahko učenčevo zaupanje krepil (18) – s tem učitelj svoje moči in avtoritete ne izgublja (89). Emilovo zaupanje v učitelja temelji na objektivni poslušnosti in ne na slepem zaupanju.

»Zaupanje, ki ga mora imeti do svojega vzgojitelja, je druge vrste: sloneti mora na avtoriteti razuma, na premoči znanja in na tistih prednostih, ki jih lahko mladenič pozna in za katere čuti, do so mu koristne. Dolge izkušnje so ga prepričale, da njegov vodnik ljubi, da je moder in razgledan mož, ki mu ne želi le srečo, temveč tudi ve, kako mu jo bo preskrbel. Vedeti mora, da je v njegovo lastno korist, da posluša nasvete svojega vodnika.« (89)

V naslednjih poglavjih začne Rousseau postopoma razkrivati svoje ambivalentno razumevanje zaupanja. V svojem bistvu si ne prizadeva samo za pristen, zaupanja vreden odnos, temveč tudi za odnos, ki pod krinko zaupanja stremi po nadzoru učenca: »ne varčujte z ničimer, da postanete njegov zaupnik; samo na ta način boste v resnici njegov gospodar.« (172) Pri tem se je pripravljen nadzoru tudi odreči in učencu dopustiti svobodo, ki pa je v bistvu lažna. Rousseau torej zaupanje razume kot odnos, v katerem je manipuliranje z namenom lažjega usmerjanja in vodenja otrok dovoljeno. »Ničesar ne bom opustil, da si čim bolj trdno zagotovim njegovo zaupanje in da postanem zaupnik njegovega srca in razsodnik v njegovih zabavah. Daleč bom od tega, da bi pobijal njegova nagnjenja, njegove strasti, raje bom pri njih iskal sveta, kako bi si pridobil oblast nad njimi; vživel se bom v njegove nazore, da ga bom lahko vodil ...« (174)

Čeprav je Rousseaujev koncept zaupanja ambivalenten in je v luči današnje pedagogike v posameznih segmentih vprašljiv, je njegov pogled na odnos med vzgojiteljem in učencem v pedagoškem smislu pomemben. Opredeljuje ga kot temelj pedagoških odnosov med dvema neenakima poloma, ki mora v vzgojno-izobraževalnem procesu izhajati iz otrokove narave oz. upoštevati njegove razvojne stopnje. S tem je Rousseau postal vodilni mislec in vzgled drugim razsvetljenjskim pedagogom.

2.2 Pestalozzijev pogled na zaupanje

Johann Heinrich Pestalozzi je pri svojem pedagoškem delu sledil motu ,učenje z glavo, roko in srcem' ter na takšen način poudarjal pomen celostnega razvoja otroka. Svojo ,pedagogiko srca' je predstavil kot metodo moralne vzgoje, ki po Rousseaujevem vzgledu prav tako temelji na ljubezni in zaupanju.

Po Pestalozziju mora poučevanje izhajati iz samospoznavanja, ki se nanaša na poznavanje človekove fizične narave in poznavanje njegovega notranjega sveta – kot npr. samostojnosti, zavedanja lastne volje, spodbujanja lastnega zadovoljstva/blagra in dolžnosti biti zvest svojim spoznanjem. Ker pa v otrokovem čutnem in izkustvenem načinu dojemanja za uresničevanje teh vidikov ni dovolj motivov, otrok že po sami naravi brezpogojno zaupa v svojo mater (Pfeffer 1961, 41). Pestalozzi je že v 18. st. pričel razvijati idejo o temeljnem zaupanju kot otrokovi naravni kompetenci, ki jo je kasneje razvil Erik Erikson. Pestalozzi tako govori o odnosu, v katerem je otrok materi 'voljno poslušen', se orientira na podlagi njenega vedenja in delovanja ter si pridobiva sposobnosti in spretnosti, ki jih na podlagi lastnih zmožnosti in prepričanj matere potrebuje za življenje.

V knjigi *Kako uči Gertruda svoje otroke* se je ponovno posvetil primarnemu odnosu med materjo in otrokom v zgodnjemu obdobju otroštva. Ob tem se je vprašal: »Kako naj ljubim ljudi, jim zaupam, se jim zahvaljujem in jih ubogam? Na kakšen način pridejo v mojo naravo čustva, na katerih slonijo človeška ljubezen, hvaležnost in zaupanje /.../?« (187) Za razumevanje njegovega koncepta zaupanja so ta vprašanja pomembna, ker kažejo, da pojem zaupanja opredeljuje zlasti s pozitivnega vidika in ga povezuje s čustvenimi komponentami. Po njegovem mnenju zaupanje ni stvar kognitivne odločitve, temveč posledica pozitivnih čustev, ki se porajajo med otrokom in materjo. Pri tem na materin odnos do otroka gleda kot na nekaj prvobitnega (kar je globoko zapisano v njeno naravo), otrokovo zaupanje kot naravno dano, pa delno relativizira, saj ga razlaga kot rezultat njunega medsebojnega odnosa.

V delu *Wesen und Zweck der Methode* Pestalozzi razmišlja o krhkosti zaupanja, ki pa ga ne reflektira v luči odnosa mati – otrok, temveč z vidika družbenih vplivov; ti se lahko kažejo v nepristnem moralnem vedanju in hlinjenem zaupanju. Pestalozzi se zaveda, kako je lahko v pedagoškem procesu zaupanje, ki temelji zgolj na besedni artikulaciji, ne pa tudi na dejanjih, problematično: »Če takšno pretvarjanje še okrašiš z množico besed in na teh nakopičenih besedah gradiš prestol svoje morale – potem so tvoje besede kot pesek, nič drugega kot zgolj pesek.« (216) S tem opozarja, da smo ljudje tudi kot verbalna bitja ranljivi. Vzgoja, ki temelji npr. na dvoličnem pristopu, se pogosto kaže v problematičnem vedenju otrok in mladostnikov. V takšnih odnosih je ravno verbalno izražanje tisti neposreden in prvi izraz ambivalenčnosti, ki otroka pripelje do nezaupanja tako do lastnih staršev kot tudi drugih oseb, npr. učiteljev, vzgojiteljev. To povzroči, da se zaupanja vredni odnosi, ki so za otrokov razvoj temeljnega pomena, ne morejo vzpostaviti in razvijati (Müller 2017, 58).

Pestalozzijev pomen za pedagoško delovanje se kaže predvsem v poudarjanju zaupanja, ki da se začne razvijati že v zgodnjem odnosu med otrokom in materjo. Spoznal je, da je to zaupanje osnovnega pomena, saj oblikuje otrokov nadaljnji razvoj in mu omogoča ustrezno orientacijo v svetu.

2.3 Nohlov pogled na zaupanje

Herman Nohl, predstavnik nemških duhoslovnih oz. kulturnih pedagogov, je pojem zaupanja opredelil v okviru pedagoškega odnosa (*pädagogische Bezug*), ki

je eden bistvenih elementov duhoslovne pedagogike. Po Nohlu gre za duhovni odnos med dvema komplementarnima in neenakovrednima vlogama. Nohl govori o »strastnem odnosu zrelega človeka do nastajajočega človeka, in sicer zaradi njega samega, da bo dosegel lastno življenje in lastno podobo« (1963, 134). S strastnim odnosom, ki povsem izključuje kakršno koli seksualno razmerje med njima, opredeljuje vzgojni proces, »v katerem učenec s pomočjo učitelja razvija svoje duhovne in kulturne potencialne, ter se tako vzpostavi kot samostojna, svobodna in kritična osebnost« (Šmidhofer 2018, 103). Vzgojitelj tako v svojem odnosu otroku izkazuje ljubezen in avtoriteto, učenec pa se odziva z zaupanjem in poslušnostjo, ki izhaja iz njegove prostovoljne podreditve. Sprva je Nohl v pedagoškem odnosu zagovarjal enostransko brezpogojno zaupanje, ki ga goji učenec do učitelja (Nohl 1927, 74), kasneje pa vzajemno oz. obojestransko zaupanje, ki lahko pripelje tudi do navezanosti.

2.4 Bollnov pogled na zaupanje

Otto Friederich Bollnow se je s pojmom zaupanja v ukvarjal v svojem delu *Die pädagogische Atmosphäre*. Zaupanje je opredelil kot nepogrešljiv predpogoj za človekov razvoj, vzgojo in izobraževanje. Razvijati se začne od prvih interakcij in izkušenj, ki si jih otrok pridobi v odnosu z materjo oz. starši. Slednje mu omogočajo, da se razvija in sproščeno raziskuje svojo okolico ter postaja postopoma vedno bolj kompetenten. Toda otrokov notranji občutek varnosti in zaupanja se na podlagi njegovega razvoja in okoliščin, v katerih odrašča, tudi spreminja. Ko otrok enkrat spozna meje, slabosti in pomanjkljivosti ljubljene osebe, na katero je navezan, se – po Bollnowu – to absolutno zaupanje v starše skrha. Takrat mora vzgoja prevzeti težko nalogo in »otroka voditi čez ta razočaranja in ga pripeljati do novega, splošnega zaupanja v življenje, ki ni vezano na eno osebo in ga razočaranja ne morejo zamajati« (Bollnow 1964, 5).

Zato je pomembno, da vzgojitelj v pedagoškem procesu ustvarja varno okolje in izkazuje otroku ljubečo pozornost, iz katere se lahko razvije vzajemno zaupanje. Po Bollnowu učitelj izkazuje učencu zaupanje na dva načina, ki ju opredeljuje z besedama *Zutrauen* in *Vertrauen*. Pojem *Zutrauen* se v nemščini navezuje na zaupanje v določene individualne sposobnosti, lastnosti oz. talente posameznika (*Deutsches Universalwörterbuch*, s. v. „Zutrauen“). Za Bollnowa je učiteljevo zaupanje v učenčeve sposobnosti oz. talente predstopnja vzajemnega zaupanja, saj ni nujno, da se otrok – kljub temu, da učitelj vanj zaupa – tudi res bo odzival. »Tudi če to zaupanje ne sloni na vzajemnosti /.../ deluje na tistega, ki mu zaupajo, spodbujajoče in opogumljajoče. Zaupanje, ki mu je bilo izkazano, krepi njegovo samozavest in ga (podzavestno) žene k temu, da ga upraviči.« (Bollnow 1964, 11) Zaupanje v sposobnosti učenca je po Bollnowu pri vzgoji zelo pomemben dejavnik, saj povečuje otrokovo učinkovitost in krepi njegov razvoj.

Pojem *Vertrauen* oz. zaupanje Bollnow povezuje z moralnim karakterjem človeka. Pri tem razlikuje med zaupanjem, ki se nanaša na moralni značaj (kreposti in lastnosti) človekove volje, in splošnim zaupanjem v človeka v vsej njegovi nedeljivi celoti. V prvem primeru gre za pričakovanja, ki jih imajo ljudje v odnosu do

drugih, oz. mnenja, ki si jih drugi o njih ustvarijo. Slednja so za razvoj posameznika po Bollnowu izrednega pomena, saj se posameznik oblikuje v skladu s podobo, ki mu jo daje okolje, in vlogo, ki mu je v družbi dodeljena (12). Pri tem poudarja, da je zlasti vzgojiteljeva vera v otroka tista, ki krepi njegove dobre lastnosti, njegova nevera oz. nezaupanje v otroka pa prva, ki lahko naredi otroka slabega. S temi vzročnimi povezavami želi na poenostavljen način poudariti učiteljevo odgovornost in potrebo po dobrohotnem in pozitivnem odnosu do učenca – ob tem pa spregleduje avtonomijo učenčevih dejanj, vedenj in nenazadnje tudi njegovo lastno voljo, da se učitelju zoperstavi (Müller 2017, 67).

Pod pojmom splošnega zaupanja v človeka kot nedeljivo celoto opredeljuje Bollnow zaupanje kot »nepogrešljivo predpostavko vsake vzgoje« (1964, 12). To je osnovna drža, ki od učitelja zahteva velik napor, saj bo »v svoji dobri veri in zaupanju v otroke z njihove strani vedno znova razočaran in ob tem razočaranju bo moral v svoji duši vedno znova nabrati moči, da bo ponovno zaupal, kajti brez tega je vzgoja nemogoča« (12). Pri tem od učitelja ne zahteva, da v učenca slepo zaupa, temveč da je dober poznavalec otrok. Dober učitelj je tisti, ki pozna tako dobre kot slabe plati svojih učencev in bo tvegala, saj jim želi vedno znova zaupati in jim stati ob strani kljub njihovim slabostim. Na tak način lahko učenci ob njem rastejo in se spreminjajo. Razumljivo je, da takšna drža učitelja izčrpava in lahko vodi tudi v izgorelost. »Nenehno vzpostavljanje zaupanja zmore le tisti učitelj, ki tudi v svojem življenju izhaja iz temeljnega zaupanja do samega sebe in sveta. V krščanskem jeziku je mogoče takšno zaupanje primerjati z božjim zaupanjem, ki vzdrži vsa razočaranja.« (13)

2.5 Bubrov pogled na zaupanje

S pojmom zaupanja se je tako v filozofskem kot pedagoškem kontekstu ukvarjal tudi Martin Buber. Vzgojno-izobraževalni proces je opredelil kot dialoški odnos med učencem in učiteljem (Buber 1986, 40). »Vzgoja, ki je vredna tega imena, je v bistvu vzgoja značaja. Pravi vzgojitelj se namreč ne ukvarja le s posameznimi funkcijami svojega gojenca, kot to počne tisti, ki ga želi naučiti le določenega znanja ali spretnosti, ampak se vedno ukvarja s celim človekom, in to s celim človekom v njegovi sedanjosti, v kateri živi pred vami, kot tudi v njegovi možnosti, v kaj se lahko razvije.« (65) Pri tem se Buber zaveda, da na otrokov oz. mladostnikov razvoj vplivajo številni dejavniki, med katerimi je tudi učitelj. Seveda se učitelj od drugih dejavnikov razlikuje predvsem po *volji*, saj je pri oblikovanju otrokovega značaja pripravljen sodelovati, in po *zvesti*, da otroka sooči z izbiro njegove *biti*, ki je »prava in zanj zavezujoča« (69). V učiteljevi *volji* in *zvesti* se po Buberu kaže njegovo temeljno poslanstvo oz. poklicanost. Takšna drža od učitelja zahteva veliko: prvič, ponižnost, saj je le eden izmed mnogih, ki na učenca vplivajo; drugič, trezen razmislek in odgovornost, saj želi s svojo navzočnostjo (eksistenco) oblikovati učenčev značaj; tretjič, pri učitelju se predpostavlja spoznanje, da se lahko celostna vzgoja odvija šele takrat, ko mu bo otrok zaupal. »Zaupanje predstavlja za mladega človeka, ki je prestrašen in razočaran nad nezanesljivim svetom, osvobajajoče spoznanje, da obstaja človeška resnica, resnica človeške eksistence. Tako

se na ravni zaupanja namesto odpora proti vzgoji prične odvijati poseben proces: gojenec prične sprejemati vzgojitelja kot osebo.« (70) Pri tem Buber zaupanje opredeljuje kot eksistencialno resnico, ki ji v vzgojno-izobraževalnem procesu pripisuje zelo visok, če ne celo najvišji pomen. Pri razlagi zaupanja ne izhaja iz idealnih razmer, saj svet predstavlja kot stvarnost, ki je lahko tudi nezanesljiva in zastrašujoča. Negativno dožemanje sveta, ki se pri otrocih in mladostnikih z vedenjskimi težavami pojavlja pogosto, vodi do izkušenj nemoči, ki se v vzgojnem odnosu po Bubu kažejo ravno v njihovem upor. Samo z učenčevim zaupanjem mu lahko učitelj pomaga negativne izkušnje preseči. Tako lahko učenec ob njem spozna, da mu lahko zaupa, da učitelj na njem ne izvaja le zgolj svoje 'obrbi', temveč želi biti del njegovega življenja, ga želi prej potrjevati kot nanj vplivati (70). Se pa Buber zaveda, da z zaupanjem vseh protislovij ni mogoče rešiti. Zaupanje ni ključ za reševanje vseh življenjskih težav, temveč v večini primerov ustvarja varen prostor, v katerem se lahko z njimi šele začnemo ukvarjati (72).

V pedagoških znanstvenih diskurzih so se do humanističnega razumevanja zaupanja vedno pojavljali kritični pogledi. Opozarjajo predvsem, da lahko zaupanje zaradi močne afektivnosti učitelju onemogoča profesionalni pristop in posledično v jedru avtonomijo učitelja in učenca tudi otežuje. V 'pretesnih' pedagoških kontaktih vidijo možna tveganja za razpad pedagoškega odnosa ali pa nevarnost, da bi učitelji z zaupnimi odnosi na podzavestni ravni z učenci lahko manipulirali in ter jih na podlagi svojih osebnih ambicij ali potreb po bližini ovirali v njihovem procesu osamosvajanja (Helsper idr. 2007; Graßhoff idr. 2006; Uhle 1997). Istočasno pa v uspešnem odnosu med učiteljem in učencem vidijo tudi številne priložnosti, npr. odpiranje razvojno produktivnega okolja, znotraj katerega si učenec pridobiva izkušnje na emocionalni, kognitivni in socialni ravni. V idealnem primeru se lahko ta podpora uporabi za reševanje težav zunaj šole in družinskih primanjkljajev, za ustvarjanje posebnih umetniških in intelektualnih izzivov, pa tudi za spodbujanje drugih učenčevih razvojnih potencialov (Schweer 2017, 528). Zato še posebej pedagogi, ki izhajajo iz humanistične tradicije, pomen zaupanja v vzgojno-izobraževalnem procesu poudarjajo vse pogostejše (Czerepaniak-Walczak in Perzycka 2013; D'Andrea 2013). Pri tem jih podpirajo tudi izsledki raziskav s področja sociologije (*Social-Support-Research*), ki dokazujejo, da se pri vzgojno-izobraževalnih procesih ob zaupanju v razredu in ustrezni pedagoški podpori učenčeva samozavest krepi in da odnosi, ki temeljijo na zaupanju, pozitivno vplivajo na učinkovitost tako preventivnih kot intervencijskih pristopov (Raufelder 2010; Colarossi in Essles 2003).

3. Vloga zaupanja v geštalt pedagoškem konceptu poučevanja

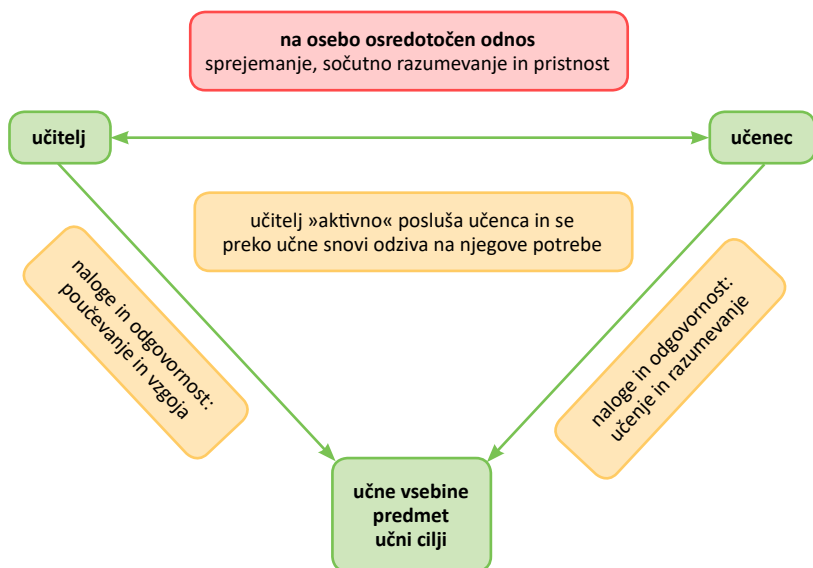
Zgoraj navedeni pogledi na zaupanje v njem vidijo temelj za ustvarjanje in ohranjanje tako pedagoške interakcije kot tudi pozitivne učne klime, ki spodbuja učenčevo pripravljenost za učenje (Fabel-Lamla, Tiefel, in Zeller 2012, 801). Takšno razumevanje zaupanja predpostavlja tudi geštalt pedagogika, ki v procesu učenja

in poučevanja uporablja predvsem tako imenovane transformacijske pristope. Gre za učenje, ki učencu ne želi posredovati zgolj ‚distanciranega‘ poznavanja in razumevanja učnih vsebin, pač pa mu z različnimi didaktičnimi pristopi omogoča samostojno iskanje, razmišljanje, smiselne dialoge v skupini, tudi postavljanje in preizkušanje hipotez ipd. (Marentič Požarnik 2003, 12). Tako učenje učenca nagovarja celostno, saj aktivira njegove kognitivne, afektivne, pa tudi operacijske komponente. Ponuja vsebine, ki so za učenca osebno relevantne in ga spodbujajo k ozaveščanju njega samega – da bo lahko lažje prepoznaval bistvo dogajanja oz. učne snovi in postajal za učenje bolj motiviran. Na tak način učenec vzpostavlja stik sam s sabo in lahko sproti miselno predeluje svoje čustvene reakcije, si krepí samozavest in samospoštovanje, s katerima bo lažje obvladoval vsakodnevne življenjske izzive (Ščuka 2007, 7). Takšen pouk »ni več transmisija, ampak transakcija – množstvo smiselnih interakcij med učiteljem in učenci ter med učenci samimi – in končno transformacija – spreminjanje pojmovanj o svetu in tudi spreminjanje osebnosti« (Marentič Požarnik 2003, 12).

Zato je za geštalt pedagogiko interakcija med učiteljem in učencem temeljnega pomena. V središču njene pozornosti je učenec kot oseba. V pedagoškem kontekstu govorimo o t. i. učenju in poučevanju, ki je osredinjeno na osebo. Takšen pristop je geštalt pedagogika povzela po Carlu Rogersu in njegovi na klienta usmerjeni pogovorni psihoterapiji. Na osebo oz. učenca osredinjeno učenje se po Rogersu izraža predvsem v zaupanju, da je učenec v svojem temelju naravnan pozitivno (Roger 1995, 27) in da v sebi nosi konstruktivne sile, predispozicije oz. geštalte, ki težijo k njegovi samoaktualizaciji. »Kaže se v težnji človeka, da reorganizira svojo osebnost in svoj odnos do življenja, da bi ta postal zrelejši /.../ Ta težnja je sicer lahko skrita pod plastmi otrdelih psiholoških obramb; lahko je skrita za dovršeno fasado, ki zanika njen obstoj, vendar obstaja v vsakem posamezniku in čaka le na primerne pogoje, da se izrazi.« (35)

To temeljno zaupanje v učenčeve težnje po samouresničevanju od učitelja predpostavljajo, da opusti vlogo ‚formalnega organizatorja‘ učnega procesa in postane učenčev mentor, vodnik, motivator, svetovalec ipd. V praksi to pomeni, da otrokom in mladostnikom v prvi vrsti zaupa ter jim znotraj pedagoškega procesa omogoča dovolj svobode in odgovornosti pri sprejemanju odločitev. Nadzor, pogoste kritike, neutemeljene omejitve in nejasne meje ugodnih pogojev za učenčevo osebno rast ne ustvarjajo. Po Rogerjevem mnenju je mogoče učenčev konstruktivni potencial v pedagoškem procesu razvijati le v odnosu, ki temelji na sprejemanju, sočutnem razumevanju (empatiji) in pristnosti (kongruenci) (Fleischer 2016, 25).

S sprejemanjem učitelj izkazuje učencu naklonjenost in ustvarja odnos, v katerem se bo učenec počutil pomembnega in vrednega – in to ne glede na svoje vednje. To pomeni spoštovanje in sprejemanje učenca v učnem procesu kot osebe v vsej njeni eksistenci. Pri tem ne gre le za sprejemanje učenca v vlogi učenca, kar je v praksi pogosto, temveč sprejemanje tudi v drugih vlogah, ki jih v življenju prevzema. Gre za celostno sprejemanje učenca v vsej njegovi organski enosti čustev, mišljenja in delovanja, ki je vedno – tudi v razredu – navzoča in jo je treba vedno upoštevati (Burow in Scherpp 1981, 140).



Slika 1: Na učenca usmerjena komunikacija (Fleischer 2016, 16).

S pomočjo sočutnega razumevanja (empatije) je učitelj sposoben in pripravljen, da se živi v učenčeve izkušnje, občutke in motive. Pri tem ne gre le za interpretacijo njegovega notranjega sveta, temveč za pozorno opazovanje in 'aktivno poslušanje', ki izhaja iz učenca (Fleischer 2016, 57). Tako bo lahko učitelj na podlagi učenčevih potreb, interesov in vzgibov učno snov intenziviral, reduciriral, razvejal in kanaliziral ... Če učenca učna snov ne bo zanimala, bo moral iskati načine, kako jo aktualizirati in predstaviti kot problem, ki bo za učenca relevanten – in ga bo izzval ter spodbudil k aktivni drži v učnem procesu.

Pristnost (kongruenca) predpostavlja, da se učitelj v odnosu do učenca svojih lastnih občutij zaveda in jih v komunikaciji z učencem ne skriva, temveč jih je sposoben ubesediti (Žalec 2012) – še zlasti v konfliktnih situacijah ali primerih, ko doživlja lastne meje. Za geštalt pedagogiko je tudi učitelj celostna oseba, ki poleg posredovalne vloge vključuje še emocionalno raven, kar pomeni, da je v odnosu do učencev odkrit in iskreno pove, kaj se v njem dogaja, kaj si v odnosu do učencev želi in česa se boji. Učitelj je tisti, ki mora (drugače kot učenec) biti v kongruentnem stanju.

Vsi trije naštetí dejavniki, ki se v pedagoškem procesu realizirajo v odnosu učitelj – učenec, ustvarjajo zaupno ozračje, v katerem se lahko učenci razvijajo, učijo in posledično prevzemajo te dejavnike kot lastno držo v odnosu do drugih. »Pouk mora temeljiti na dialogu, ko učitelj spodbuja kritičnost, izhaja iz konkretnih izkušenj učencev in izziva ustvarjalno iskanje novih možnosti.« (Vodičar 2019, 702) Dejstvo je, da takšnega odnosa v pedagoškem procesu ni mogoče izsiliti niti od učitelja niti od učenca. V razredu se lahko v polnosti razvije le takrat, ko je učitelj

pripravljen, da se tudi sam – s pomočjo različnih izpopolnjevanj – poda v proces transformacije tako na osebni kot na strokovni ravni. Osebnostne in zlasti odnosne kompetence je s pomočjo zgolj enkratnih ali kratkih usposabljanj težko učinkovito poglobljati. Raziskave so namreč pokazale, da na kratki rok ustaljenih vzorcev učenja in delovanja učiteljev ni mogoče spremeniti (Lipowsky 2011, 402). Kompetence, ki jih predpostavlja na osebo osredotočeno učenje, je možno kvalitetno poglobljati le znotraj večletnih izpopolnjevanj – ker od učitelja predpostavljajo izkustveno predelovanje njegove biografije, vzorcev mišljenja in ravnanja, ki ga ovirajo tako v profesionalnih odnosih kot pri uresničevanju njegove poklicne vizije, ciljev in novih možnosti.

4. Namesto sklepa

Ob pregledu izsledkov zadnjih raziskav o vplivu covid-19 na kvaliteto življenja je mogoče zaslediti tudi podatek, da je po več kot enem letu po vsej Evropi med drugim upadlo predvsem zaupanje v mnoge institucije, npr. nacionalne vlade, EU, v potrebnost in učinkovitost cepiva proti covidu-19 itd. Takšno splošno nezaupanje vpliva tudi na duševno zdravje, ki je od začetka pandemije pred več kot enim letom v vseh starostnih skupinah doseglo najnižjo raven (Ahrend). To se še posebej kaže pri mladih, ki se soočajo z višjo stopnjo osamljenosti, anksioznostjo, depresijami, motnjami hranjenja, ob tem še različnimi oblikami družinske disfunkcionalnosti ipd. (Baumkirher, 6–8). Epidemija je na zelo stvaren – v mnogih primerih tudi zelo krut – način izpostavila težave, ki so dejansko obstajale že pred njo.

Tako v šolstvu kot pri katehezi je stopilo v ospredje ozko in kvantitativno pojmovanje učenja, ki je vzgojno dimenzijo potisnilo v ozadje. To se je še posebej pokazalo v načinu poučevanja na daljavo. S pospeševanjem t. i. bulimičnega učenja (kratkoročno prenašanje z znanjem, ki ga potem učenec spet hitro izpljune in pozabi) so številni učitelji – pa tudi kateheti – spregledali, da so učenci oz. veroučenci posamezniki, vsak v svoji življenjski situaciji, in se na njihove potrebe niso ozirali. Le redki učitelji in kateheti so znali iz togih okvirov izstopiti in izbirati učne vsebine, s katerimi so se lotevali aktualnih problemov in izzivov, ki so otroke in mlade v času karantene zaposlovali (Erzar 2020). Tako so kljub uporabi IKT znali v ospredje postaviti odnosno komponento, po kateri so mladi zelo koprnili, kar dokazuje raziskava MSS-ja (Baumkirher, 6). Znali so jim prislusniti, jih videti kot osebe in z njimi vzpostaviti pristen in iskren odnos, ki je učence oz. veroučence spodbujal, jim vlival zaupanje (in samozaupanje) v teh nepredvidljivih časih.

Pandemija nam je na ravni vzgoje in izobraževanja jasno pokazala, kar navajajo sistematične raziskave že od zgodnjih 60. let 20. stoletja: »Raven odnosov vpliva na raven vsebine.« (Juul 2014, 16) Tako v šoli kot pri katehezi ni pomembno samo, *kaj* učimo, temveč na *kakšen* način učimo. Iz tega sledi, da so učiteljeve strokovne kompetence zelo pomembne, a še ne zadoščajo, da bi bil pouk uspešen. Če Watzlawickovo teorijo komunikacije prenesemo na proces vzgoje in izobraževanja, je učenčeva uspešnost v 20 % odvisna od učiteljeve strokovnosti, v preostalih 80 %

pa od kakovosti odnosov med učitelji in učenci. »Pogoj za uspešen pouk v najboljšem smislu besede so torej dobri, zaupni odnosi med učitelji in učenci.« (16) Zato bo v prihodnje že v času strokovnega izobraževanja in po njem učiteljem in katehetom treba ponuditi vsebine in pristope, ki bodo tako na teoretični kot na praktični ravni razvijali njihove odnosne in osebnostne kompetence. Le z njimi bodo namreč v pedagoškem procesu lahko vzpostavljali in ohranjali interpersonalne odnose.

Reference

- Ahrend, Daphne.** 2021. Living, working and COVID-19: Mental health and trust decline across EU as pandemic enters another year. Eurofond, april. <https://www.eurofound.europa.eu/sl/publications/report/2021/living-working-and-covid-19-update-april-2021-mental-health-and-trust-decline-across-eu-as-pandemic> (pridobljeno 16. 5. 2021).
- Bartmann, Sylke, Melanie Fabel-Lamla, Nicole Pfaff in Nicol Welter.** 2014. *Vertrauen in der erziehungswissenschaftlichen Forschung*. Berlin: Verlag Barbara Budrich.
- Baumkirher, Tanja.** 2020. Mladi v času epidemije COVID-19: Rezultati raziskave med mladimi za objavo ob Mednarodnem dnevu mladih. Mladinski svet Slovenije, 12. 8. http://mss.si/wp/wp-content/uploads/2020/08/MSS-035-20_rezultatianketeCOVID-19.pdf (pridobljeno 15. 5. 2021).
- Bollnow, Otto Friederich.** 1964. Die pädagogische Atmosphäre. https://bollnow-gesellschaft.de/getmedia.php/_media/ofbg/201504/655v0-orig.pdf (pridobljeno 5. 5. 2021).
- Bormann, Inka.** 2015. Unsicherheit und Vertrauen: Komplementäre Elemente pädagogischer Interaktion und ihre institutionelle Überformung. *Paragrana, Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie* 24:152–163.
- Buber, Martin.** 1986. *Reden über Erziehung*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
- Burow, Olaf-Axel, in Karlheinz Scherpp.** 1981. *Lernziel: Menschlichkeit: Gestaltpädagogik – eine Chance für Schule und Erziehung*. München: Kösel-Verlag.
- Colarossi, Lisa G., in Jacquelynne S. Essles.** 2003. Differential Effects of Support Providers on Adolescents' Mental Health. *Social Work Research* 27:19–30.
- Czerepaniak-Walczak, Maria, in Elżbieta Perzyc-ka.** 2013. Educational contexts of trust: trust towards education, trust in education, education for trust. V: Maria Czerepaniak-Walczak in Elżbieta Perzyc-ka, ur. *Trust in Global Perspective*, 43–57. Szczecin: Wydawnictwo Zapol.
- D'Andrea, Katherine Clunis.** 2013. Trust: a master teacher's perspective on why it is important: how to build it and its implications for MBE research. *Mind, brain, and education* 7:86–90.
- Erzar, Tomaž.** 2020. Stiska, iskanje opore, predanost in razvijanje odpornost. *Bogoslovni vestik* 80, št. 2:415–423.
- Fabel-Lamla, Melanie, Sandra Tiefel in Maren Zeller.** 2012. Vertrauen und Profession. *Zeitschrift für Pädagogik* 58:799–811.
- Fleischer, Thomas.** 2016. *Schule personenzentriert gestalten: Zwischenmenschliche Beziehungen und Persönlichkeitsentwicklung in der Schule*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Graßhoff, Gunther, Davina Höblich, Bernhard Stelmaszyk in Heiner Ullrich.** 2006. Klassenlehrer-Schüler-Beziehungen als biografische Passungsverhältnisse: Fallstudien zum Verhältnis von Lehrer-Schüler-Interaktionen und Selbstverständnis der Lehrerschaft an Waldorfschulen. *Zeitschrift für Pädagogik* 52:571–590.
- Helsper, Werner, Heiner Ulrich, Bernard Stelmaszyk, Davina Höblich, Gunter Grasshoff in Dana Jung.** 2007. *Autorität und Schule: Die empirische Rekonstruktion der Klassenlehrer-Schüler-Beziehung an Waldorfschulen*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Juul, Jesper.** 2014. *Šolski infarkt: Kaj lahko storimo, da bo šlo otrokom, starejšim in učiteljem bolje?* Celovec: Mohorjeva založba.
- Lipowsky, Frank.** 2011. Theoretische Perspektiven und empirische Befunde zur Wirksamkeit von Lehrerfort- und -weiterbildung. V: Ewald Terhart, Hedda Bennewitz in Martin Rothland, ur. *Handbuch der Forschung zum Lehrerberuf*, 398–417. Berlin: Waxmann.
- Marentič Požarnik, Barica.** 2003. *Psihologija učenja in pouka*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Müller, Thomas.** 2017. *»Ich kann Niemandem mehr vertrauen«: Konzepte von Vertrauen und*

ihre Relevanz für die Pädagogik bei Verhaltensstörungen. Bad Heilbrunn: Klinkhardt Julius.

- Nohl, Herman.** 1927. Gedanken für die Erziehungstätigkeit des einzelnen mit besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen von Freud und Adler. V: *Jugendwohlfahrt: Sociologische Vorträge.* Leipzig: Quelle Meyer.
- —. 1963. *Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie.* Frankfurt am Main: G. Schulte-Bulmke.
- Pfeffer, Fritz.** 1961. *Johann Heinrich Pestalozzi: Wie Gertrud ihre Kinder lehrt und Ausgewählte Schriften zur Methode.* Paderborn: Pädagogische Hochschule Weingarten.
- Raufelder, Diana.** 2010. Soziale Beziehungen in der Schule – Luxus oder Notwendigkeit? V: Angela Ittel, Hans Merken in Ludwig Stecher, ur. *Jahrbuch Jugendforschung*, 187–202. Wiesbaden: VS Verlag für Socialwissenschaften.
- Roger, Carl.** 1995. *On becoming a person.* New York: Houghton Mifflin Company.
- Rousseau, Jean-Jacques.** 1959. *Emil ali o vzgoji.* 2 zv. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Salezijanci, Združenje animatorjev Oratorija.** 2020. *Zaupem, zato si upam: Priročnik za oratorij.* Ljubljana: Salve d.o.o.

Schweer, Martin K. W. 2017. Vertauen im Klassenzimmer. V: Martin K. W. Schweer, ur. *Lehrer-Schüler-Interaktion: Inhaltsfelder, Forschungsperspektiven und methodische Zugänge*, 523–545. Wiesbaden: Springer VS.

- Ščuka, Viljem.** 2007. *Šolar na poti do sebe: oblikovanje osebnosti; Priročnik za učitelje in starše.* Radovljica: Didakta.
- Šmidhofer, Ana.** 2018. Pojmovanje vzgoje v slovenski duhoslovni pedagogiki po prvi svetovni vojni. *Revija za elementarno izobraževanje* 11:91–107.
- Uhle, Reinhard.** 1997. Vertrauen als pädagogischer Imperativ. V: Martina K. W. Schweer, ur. *Interpersonales Vertrauen: Theorien und empirische Befunde*, 181–202. Opladen: Leske&Budrich.
- Vodičar, Janez.** 2019. Transhumanizem in katoliška vzgoja. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:693–704
- Žalec, Bojan.** 2012. Affects and emotions in upbringing and education. *Šolsko polje: Revija za teorijo in raziskave vzgoje in izobraževanja* 23:265–266.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 4, 917—924

Besedilo prejeto/Received:06/2021; sprejeto/Accepted:09/2021

UDK/UDC: 27-46:177:616-036.21

DOI: 10.34291/BV2021/04/Segula

© 2021 Šegula, CC BY 4.0

Andrej Šegula

Upanje in zaupanje v kontekstu pastoralne teologije v času globalnega nezaupanja

Hope and Trust in the Context of Pastoral Theology in a Time of Global Mistrust

Povzetek: Pandemija covida-19 je v življenje Cerkve prinesla mnogo sprememb, ki se kažejo na različnih področjih pastoralnega delovanja. Govorimo o stvareh, ki jih je korona odnesla, na drugi stran pa o spremembah, ki se kažejo kot dobre. Ob vsem tem se v človeku naselijo tudi strah, negotovost, morda celo obup in nezaupanje. Ko govorimo o zaupanju oz. nezaupanju, ne moremo mimo dejstva, da Slovenci Cerkvi zaupajo zelo malo, prav tako pa zelo malo zaupajo duhovnikom (raziskava Valicon 2019). Človek v današnjem svetu dobi občutek, da Boga ne potrebujemo. Kljub situaciji pastoralna išče izhod. Nekateri slovenski pastoralisti se navdihujejo ob primerih dobre prakse kanadskega duhovnika Jamesa Mallona, ki je s svojim izvirnim pristopom presegel temeljne paradigme obstoječe pastoralne. Sam pravi, da so se njegove župnije spremenile, ko je v središče prizadevanja za evangelizacijo postavil tečaj Alfa. Pri tem njegove ,reforme' ne zadevajo samo struktur, ampak segajo tudi na duhovna področja. Primer dobre prakse v slovenskem prostoru vidimo denimo v Slovenj Gradcu, kjer so postavili nove temelje pastoralnega delovanja. In ti premiki dajejo upanje, da tudi Cerkve zapušča držo ,vzdrževalca' struktur in se usmerja k misijonu.

Ključne besede: pandemija, obup, zaupanje, nezaupanje, James Mallon, pastoralna, Alfa

Abstract: The coronavirus has brought many changes in the life of the Church, which are reflected in various areas of pastoral activity. We are talking about the things that the ,corona' has taken away, and on the other hand, about the changes that are proving to be good. With all these changes, fear, insecurity, maybe even despair and mistrust merge in a person. When we talk about trust or distrust, we are surprised by the facts that indicate that Slovenes trust the Church very little and also trust priests very little (Valicon 2019 survey). In today's world, man gets the feeling that we do not need God. Despite the situation, pastoral care is looking for a way out. Some Slovenian pastoralists are inspired by the examples of good practice of the Canadian priest James Mallon, who, with his original approach, went beyond the basic paradigms of the existing pastoral care.

He considers that his parishes changed when he put the Alpha course at the center of the evangelization effort. His 'reforms' do not only concern structures but also reach spiritual areas. We see an example of good practice in Slovenia in Slovenj Gradec, where new foundations for pastoral work have been laid. Moreover, these shifts are the hope that the Church, too, is abandoning the position of 'maintainer' of structures and moving in the direction of the mission.

Keywords: pandemic, despair, trust, distrust, James Mallon, pastoral, Alpha

1. Uvod

Praktična pastoralna teologija je vpeta v prostor in čas. Dogodki v družbi in v svetu vplivajo tudi na življenje, delo in poslanstvo na področju pastore in pastoralne teologije. To se jasno kaže tako ob prerezu zgodovine kakor tudi ob bežnem pogledu v dogodke današnjega časa. Kot je za svet pomembno, da prizna Cerkev kot družbeno stvarnost in kot njen kvas, tako tudi Cerkev ni neznano, koliko je prejela iz zgodovine in razvoja človeštva (CS, tč. 44,1). Zgolj ob celostnem pogledu lahko začutimo obup in nezaupanje. Pri tem ne smemo spregledati statusa, ki ga ima glede zaupanja Cerkev v družbi (raziskava Valiconi 2019), vendar je hkrati treba upoštevati situacijo in razmere, v katerih živimo. Pandemija covid-19 je namreč zbegala tako kristjane kot nekristjane, verujoče in neverujoče. Mnogo tega, na kar smo se doslej zanašali, se je sesulo ali zamajalo – in to ne glede na naš svetovni nazor ali vero (Lennox 2020, 19). Kako naj vse to sprejmemo in premagamo, kako naj obrnemo kazalnike od obupa in nezaupanja v smer upanja in zaupanja? Morada drzna, a smiselna pot je v obratu k občestvu. »Prilagoditi se mora izrednim razmeram današnjega človeka, njegovi zmožnosti dožemanja, krhkosti, saj le tako omogoči odrešenje, da zares deluje.« (Vodičar 2020, 101)

2. Problem zaupanja v odnosu do Cerkve

Pastoralna konstitucija o Cerkev v sedanjem svetu govori tudi o neravnovesju v današnjem svetu. V notranjem svetu osebe same pogosto nastopa neravnovesje med sodobnim praktičnim umovanjem in teoretičnim načinom mišljenja, ki mu ne uspeva, da bi celoto svojih spoznav obvladal in jih uredil v zadovoljive sinteze. Prav tako nastajajo neravnovesja zaradi napetosti med prizadevanjem za praktičen uspeh in zahtevami nrave vesti, mnogokrat pa tudi zaradi nasprotja med razmerami kolektivnega življenja in težnjami po osebnostnem mišljenju ali celo po kontemplaciji. Končno nastaja neravnovesje med razdrobljenostjo človeške dejavnosti in celostnim gledanjem na stvari (CS, tč. 8,2).

V Katekizmu Katoliške cerkve je beseda o skrivnosti Cerkve, ki pravi, da ima Cerkev svoje mesto v zgodovini, a jo hkrati presega. Samo 'z očmi vere' moremo v njeni vidni stvarnosti videti hkrati duhovno stvarnost, nositeljico božjega življenja (KKC, tč. 770).

Odnos Cerkve do družbe je treba definirati po delih. Gre za različne poglede – od tistih uradnih, statističnih, pa vse do tistih na ‚terenu‘: med ljudmi, po župnijah (Kraner 2019). Leta 2019 je družba Valicon izvedla raziskavo z vprašanjem, komu Slovenci najbolj zaupajo. Kar se tiče zaupanja v institucije, Slovenci najbolj zaupamo malim slovenskim podjetjem, na tretjem mestu je policija, na četrtem vojska, na sedmem šolstvo, na osmem predsednik republike, na enajstem RTV Slovenija, na sedemnajstem sodišča, na devetnajstem mediji, na dvajsetem vlada in na enaindvajsetem mestu Cerkev. Za Cerkvijo so samo še stranke vladne koalicije, državni zbor – in na zadnjem mestu stranke opozicije.

Pri tem se človeku zastavi vprašanje, zakaj je Cerkev kot institucija zdrsnila tako ‚globoko‘. Kateri ‚madeži‘ so povzročili tako situacijo?

Naslednje vprašanje v raziskavi se je nanašalo na zaupanje v poklice. Tudi tukaj so bili odgovori presenetljivi. Na prvo mesto so anketiranci postavili gasilce, na drugo medicinske sestre, na tretje znanstvenike, na osmo učitelje, na enajsto univerzitetne profesorje, na šestnajsto tožilce. Šele na dva in dvajseto mesto so postavili duhovnike. Za duhovniki so še samo vladni ministri (23. mesto) in politiki na splošno (24. mesto). Trend rasti se je sicer v letih 2012–2019 rahlo dvignil. Duhovnikom zaupajo do 7 % bolj in Cerkvi 9 % (raziskava Valicon 2019). Toda še vedno sta zaupanje v Cerkev in duhovnike na dnu lestvice.

Ob pogledu na temeljno poslanstvo Cerkve in rezultate raziskave Valicon 2019 se zastavlja mnogo vprašanj. Kaj povzroča tako stanje in položaj Cerkve? Človek lahko najprej pomisli na škandale v Cerkvi – finančni kolapsi, spolne zlorabe ipd. Branko Cestnik je naredil primerjavo s Španijo, kjer je stanje primerljivo z izsledki slovenske raziskave – na vrhu so prostovoljna združenja, policija, šolstvo. Na sredini sodstvo in novinarstvo. Na dnu lestvice pa sindikati, politika in Cerkev. Tako je španska situacija primerljiva z rezultati slovenske raziskave. Prav tako je dejstvo, da se tradicionalnim institucijam in tradicionalnim ponudnikom političnega in svetovnonazorskega smisla ne zaupa več. Raziskave so pokazale, da se najbolj zaupa onim, ki delajo brezplačno, takoj za njim so tisti, ki so za pomoč vedno pri roki. To pa verjetno pomeni, da hierarhična Cerkev v zavesti modernega človeka še vedno uteleša pojem velike tradicionalne institucije, ki ni priljubljena (Cestnik 2019).

Človek v današnjem svetu in času dobi občutek, kot da Boga ne potrebujemo več. Govorimo, da je Bog mrtev (Nietzsche) ali o Božjem mrku (Buber), govorimo o milenijcih (rojenih nekje v letih 1981–1999) kot o najbolj neverni generaciji v zgodovini Zahoda. In v tem kontekstu rezultate raziskav in mesto zaupanja v Cerkev in duhovnike lažje razumemo (Cestnik 2019).

V obdobju zadnjih deset, petnajst let opažamo, da se je v slovenskem prostoru odnos do Cerkve močno spremenil. Če izhajamo iz raziskave Slovensko javno mnenje 2011,¹ ugotovimo, da gre za najnižje zaupanje v Cerkev v času samostojne

¹ Slovensko javno mnenje (SJM) 2010 je raziskava, ki je bila opravljena kot del Evropske družboslovne raziskave 2010 (ESS 2010). ESS je akademsko vodena mednarodna anketa, ki je bila do sedaj izvedena že v več kot 30 državah.

Slovenije – veliko ali precejšnje zaupanje v Cerkev izraža le 25 % Slovencev. Eden od bistvenih dejavnikov, ki so na tako stanje (izrazito) vplivali, je gotovo finančni polom v Mariborski škofiji. Posamezni analitiki na osnovi raziskave ugotavljajo, da je zaupanje v Cerkev upadlo tudi med cerkveno vernimi oz. rednimi obiskovalci verskih obredov. Vsa ta dogajanja, ki so zaupanje v Cerkev načela, pa nimajo vpliva samo na sedanjo situacijo, ampak tudi na prihodnost.

Dejstvo je, da z nezaupanjem pada tudi statistika vernikov v naših občestvih, v naših župnijah. Po podatkih Statističnega urada RS je imela Slovenija 1. januarja 2020 2.095.861 prebivalcev. Po podatkih slovenskih škofij pa je bilo v navedenem obdobju katoličanov 1.509.986 – kar je 72,11 % delež (Letopis 2020).

3. Današnji kontekst – pandemija koronavirusa

Svet, v katerem živimo, je zaznamovan s pandemijo covid-19 in njenimi posledicami (Žigon 2020, 765–781). Ob tem se pojavlja vprašanje, če je med zaupanjem, nezaupanjem in obdobjem pandemije kakšna povezava. Dejstvo je, da je pandemija zaznamovala čas in življenje, pa tudi pastoralno življenje in delovanje. John C. Lennox piše, da je eden od glavnih učinkov epidemije vsesplošni občutek ranljivosti in nebogljenosti. Mnogi so se navadili na stabilen svet, v katerem je življenje razmeroma predvidljivo. Zdaj pa se zdi, da vse razpada – tega, na kar smo se vedno zanašali, ni več (Stegu 2020). Občutek imamo, kot da smo izpostavljeni silam, nad katerimi nimamo nadzora. Ljudje se bojijo za svoje zdravje, tako telesno kot duševno, za svoje sorodnike in prijatelje, za svoje ostarele, za preskrbo s hrano, za službe, ekonomsko varnost (Lennox 2020, 22).

Pandemija je ,napadla' občestvo. V Konstituciji o svetem bogoslužju beremo, da se je treba truditi, da se razcvete zavest župnijskega občestva zlasti v občestvenem obhajanju nedeljske maše (B, tč. 42). Pandemija je onemogočila prav ta segment aktivnega verskega življenja. Zaprle so se cerkve, učilnice, župnijske pisarne. Na prvi pogled je župnijsko versko življenje ugasnilo – tam, kjer se je prej dogajalo pastoralno življenje, je nastal mrtev prostor. Nekateri verniki (ne pa vsi) so se zavedali, da je v novonastali situaciji praktično krščansko življenje v njihovih rokah. In čez noč se je rodila ,domača' Cerkev, malo občestvo. Dejstvo je, da je to ,zaprtje' vernike presejalo. Mnogi so ,dobili opravičilo', se umaknili in se nazaj v občestvo niso več vrnili. Zastavlja se vprašanje, ali gre tudi v teh primerih za nezaupanje v Cerkev kot institucijo.

Druga stvar, ki jo je pandemija ,napadla', pa je oznanjevanje, ki je eno izmed pomembnejših področij naše pastorale. Lahko bi rekli, da smo, ker oznanjamo. In tudi tukaj vidimo, da nas je pandemija zadela tam, kjer smo bili živi, kjer smo bili potrjeni. Mediji, ki smo jih še ,včeraj' odsvetovali, so čez noč postali naša rešitev (Spitzer 2016, 232) – ravno ta sredstva so postala edini kanal komunikacije in oznanjevanja (Šegula 2020, 21–23).

Pravzaprav je Cerkev reševala nastalo situacijo – in v tem reševanju je bilo veliko spontanega. Virtualno oznanjevanje se je pojavilo čez noč. V tem kontekstu

lahko vidimo, da so se nekateri ,izgubili', ker sodobne medijske tehnologije niso večši. Nekateri so o ,resničnosti' tega načina oznanjevanja dvomili – in tako sta se znova pritihovala dvom in nezaupanje, ki sta občestva oklestila.

Vse to potrjujejo tudi številke, ki kažejo na številčni upad članov naših skupnosti.

4. Vizija upanja na področju pastoralne teologije

Vsak poskus nečesa novega, novega pastoralnega pristopa je neko upanje, da bomo kazalnike usmerili navzgor. O svoji negativni izkušnji piše Thomas Frings, ki se je službi župnika leta 2016 odpovedal in odšel v samostan – neke vrste odmik od aktivnega pastoralnega življenja in dogajanja. V knjigi govori o nepravilnostih, o zgrešenostih, o neuspehu pastoralnega delovanja (Frings 2018). Zapustil je župnijo, zapustil je pastoralno delo – ker se je čutil neuspešnega in neučinkovitega. Po eni strani dobi človek občutek obupa, po drugi strani pa gre za iskanje novih poti.

Ob pregledu literature, ki opisuje pozitivne pastoralne izkušnje, ne moremo spregledati knjige, ki opisuje dobro prakso kanadskega duhovnika Jamesa Mallona. Po uspešni, temeljiti duhovni in pastoralni prenovi svoje župnije je izredno cenjen svetovalac pri prenavljanju župnijskih struktur in uresničevanju vizije nove evangelizacije. Napisal je tudi knjigo z naslovom *Božja prenova*, kjer z bralci deli številne razmisleke o možnostih za poživitev župnijskih skupnosti. Izhaja iz lastnih pastoralnih izkušenj. Našo pozornost usmerja na prehojeno pot, na vrednotenje sedanjega stanja, hkrati pa nam poskuša pokazati poti in možnosti za prihodnost. V svojem bistvu je Cerkev misijonska, zato James Mallon opominja, da morajo župnijska občestva postati zbor Jezusovih učencev, ki pogumno oznanja in deli radostno sporočilo evangelija z vso okolico (Družina 2021).

James Mallon je pri svojem pastoralnem delu razmišljal, kako priti do ljudi. Ne gre zgolj za tiste, ki so že v Cerkvi (ki so praktični kristjani), ampak predvsem za oddaljene. Zanj je bil tečaj Alfa pravo odkritje. Sam pravi, da nikoli ni doživel takih sadov ,učencevstva'. Po metodi tečaja Alfe je uspel nagovoriti ljudi različnih ozadij in stopenj vernosti. Sam pravi, da so se njegove župnije spremenile – da so doživele preporod, ko je tečaj Alfa postavil v središče prizadevanja za evangelizacijo. Tako je tečaj Alfa v njegovi župniji na široko odprl vrata nove evangelizacije. Istčasno je potekalo osem vzporednih tečajev z več kot tristo petdeset udeleženci, od katerih je bilo približno tretjina takih, ki v cerkev ne hodijo (Mallon 2021, 189).

Gre za reformo, ki je začela spreminjati podobo župnije, pa tudi pogled ljudi samih na župnijo kot občestvo, kot institucijo. Mallon ni želel le reforme struktur, ampak celostno transformacijo, ki vključuje tako strukture kot tudi duhovno sfero. V knjigi predstavlja analizo petih sistemov, ki vključujejo čiščenje, evangelizacijo, učenje, občestvo in služenje. Avtor se naslanja na dokument iz Aparecida, ki ne postavlja le teologije za oblikovanje ,misijonarskih učencev', ampak ponuja tudi podoben opis procesa, ki ga za to potrebujemo. Prav ta dokument predlaga »pet te-

meljnih vidikov v procesu oblikovanja misijonarskih učencev» (42). Prvi vidik je češčenje, ki dobi glavni poudarek v obhajanju evharistije. Češčenje lahko vključuje še molitvena srečanja in pa slavljenje v manjših skupinah. Drugi temeljni vidik je evangelizacija. Avtor pravi, da gre za oznanilo ali kerigmo, za veselo novico Božje ljubezni, ki se je razodela v Jezusu, in odrešenje, ki nam ga je podaril po križu in vstajenju – in to oznanilo je namenjeno tistim, ki Jezusa ne poznajo. Namen je pripeljati ljudi do odločitve, da Jezusu zaupajo, da mu sledijo in postanejo njegovi učenci. Tisti, ki na ta klic odgovorijo, jih evangelizacija pripelje do zakramenta krsta in sprave. Tako se evangelizacija ne ukvarja toliko z ljudmi, znotraj Cerkve, ampak je usmerjena na ljudi zunaj. Prav tako je pomemben tretji vidik – to je učenčevstvo. Gre za vseživljenjski proces rasti, dozorevanja in učenja. Učenčevstvo je povezano z evangelizacijo – vključuje katehezo, prav tako pa rast v veri, spoznavanju, molitvi in odkrivanju od Boga danih darov. Četrty vidik je občestvo – po Novi zavezi je to koinonija ali skupno življenje. Občestvo ni samo množica ljudi, ki se ne pozna, temveč prav nasprotno – ljudje, ki se poznajo in ljubijo, se med sabo kličejo po imenu in podpirajo v klicu k svetosti. Vezivo takega občestva je ljubezen in odgovornost drug za drugega. Zadnji, peti poudarek je služenje bližnjim. Namen tega procesa je, da pripeljemo človeka do točke, ko začuti svojo poklicanost k služenju. James Mallon meni, da pravo merilo služenja v župniji ni število bralcev pri maši, ampak delež služb, ki odhajajo na ,eksistencialno obrobje', kot ga je imenoval Bergoglio (290–291).

Ta model kaže na uspešen, celostni pristop. Župnijska pastoralna je lahko po teh korakih doživela preporod na vseh področjih, v vseh segmentih. Avtor James Mallon je gost mnogih pastoralnih srečanj, kjer te korake na področju župnijske pastoralne predstavlja. Organizira tudi seminarje v Kanadi – v svoji župniji. Udeleženci prihajajo z vsega sveta.

5. Upanje v slovenski pastoralni

Na stanje v naši slovenski pastoralni je smiselno pogledati z več strani. En vidik je zaskrbljujoča raziskava, ki smo jo predstavili v tem članku, hkrati pa je treba videti dobre, pozitivne stvari po naših župnijah, na terenu. Vidimo, da stvari niso črno-bele. Če pogledamo slovensko statistiko v grobem, ugotovimo, da imamo v Sloveniji približno 10 % praktičnih kristjanov. Okoli 70 % slovenske populacije se opredeljuje za kristjane. Izziv za slovensko pastoralno vidimo v iskanju vstopnih mest. Kje in kako priti do teh kristjanov? V praksi vidimo več poskusov: krsti, pogrebi, poroke in neformalna srečanja. Vse to so ,vrata' do ljudi ,zunaj'.

Jamesu Mallonu je uspel preporod med drugim s tečajem Alfa. Ob pregledu stanja v Sloveniji vidimo, da so tudi pri nas – po zgledu modela Jamesa Mallona – narejeni prvi koraki. Rezultati so pozitivni, ponekod pa kar presenetljivi. V kontekstu prenove pastoralnega delovanja lahko izpostavimo primer pastoralne zveze v Slovenj Gradcu, kjer so postavili življenje župnije (zveze župnij) na nove temelje. Ne gre le za strukturno reformo, temveč za celostno preobrazbo. Nosilci te preobrazbe so ,odkrili' model Jamesa Mallona, se ob njem navdušili in ga ,preve-

dli' slovenskim razmeram ustrezno. Preporod se začneja z duhovnim življenjem – Jezusa Kristusa zavestno postavljajo v središče. Sledijo tudi vsem drugim vidikom: delo s praktičnimi kristjani (učencevstvo), ustvarjanje občestev, pa vse do služenja (dati se na razpolago).

V času pandemije (popolnega zaprtja) se je oblikovala skupina duhovnikov (župniki, kaplani), ki so na dva tedna skupaj prebirali knjigo Jamesa Mallona *Božja prenova* in iskali navdihe za svoje konkretno pastoralno delovanje. Povabljeni so bili tudi drugi pastoralni sodelavci, ki so se srečevali v svoji skupini na Zoomu – da na področju pastoralnega delovanja poiščejo svoj prostor, svoje mesto.

In ti premiki so upanje, da tudi Cerkev v Sloveniji zapuša držo 'vzdrževalca' struktur in gre v smeri misijona. Pomenljiv je podnaslov knjige Jamesa Mallona, ki pravi: od vzdrževanja do misijona v župniji, ki bo v luči ozaveščanja vedno bolj omogočal tudi spremembo stvarnosti, v kateri živimo (Vodičar 2016, 378).

6. Sklep

V prvem delu članka smo predstavili raziskavo, ki nam kaže stopnjo zaupanja oz. nezaupanja družbe do Cerkve in duhovnikov. V nadaljevanju pa smo želeli pokazati na primer dobre prakse. Gre za primer kanadskega duhovnika Jamesa Mallona, ki je uspel – kljub mnogim negativnim trendom – obrniti kazalnike v pozitivno smer. Njegov model pastoralnega delovanja je dokaz, da so premiki možni. Ob tem modelu so se navdušili tudi nekateri slovenski pastoralisti in prvi sadovi so že vidni (pastoralna zveza).

Vsekakor nam pri tem prizadevanju prihaja naproti tudi sinoda o sinodalnosti, ki so jo nekateri poimenovali 'sinoda od spodaj navzgor'. Glavni namen je, da bi sinodalnost, za katero se papež Frančišek zavzema že od začetka pontifikata in ki je tudi glavna tema sinode, vsi verniki tudi v praksi zaživelili še pred začetkom sinodalnih razprav na zborovanju oktobra 2023 – in sicer s posvetovanji in razločevanjem najprej na škofijski in celinski, šele zatem na vesoljni ravni. Kot poudarja sinodalni načrt poti, se bo celoten sinodalni proces verodostojno uresničil le, če bodo vanj vključene krajevne Cerkve (Pogačnik 2021).

V vseh teh procesih ne gre ne za amerikanizacijo, niti ne za vaticanizacijo slovenske pastore – temveč za iskanje načinov in oblik, ki so uresničljive v konkretnih pastoralnih situacijah (od spodaj). Temelj vsega pastoralnega prizadevanja je evangelij – gre torej za drugo ali pa celo že za tretjo evangelizacijo.

Kratici

CS – *Koncilski odloki* 2004 [Pastoralna konstitucija O Cerkvi v sedanjem svetlu / *Gaudium et spes* (1965)].

B – *Koncilski odloki* 2004 [Konstitucija o svetem Bogoslužju / *Sacrosanctum Concilium* (1963)].

Reference

- C., G. 2019. Raziskava Valicon: Slovenci med poklici najbolj zaupajo gasilcem, najmanj politikom in duhovnikom. MMC - RTV Slovenija, 12. 1. <https://www.rtvlo.si/slovenija/raziskava-valicon-slovenci-med-poklici-najbolj-zaupa-jogasilcem-najmanj-politikom-in-duhovnikom/477045> (pridobljeno 17. 6. 2021).
- Cestnik, Branko. 2019. Slovensko nezaupanje v Cerkev ni noben fenomen, podobni trendi so tudi na Zahodu. Portalplus, 13. 1. <https://www.portalplus.si/3044/nezaupanje-v-verkev?desktop=1> (pridobljeno 17. junija 2021).
- Frings, Thomas. 2018. *Dovolj, amen, konec? Tako ne morem več biti župnik*. Ljubljana: Salve.
- Koncilski odloki. 2004. Ljubljana: Družina.
- Kraner, David. 2019. *Le rappresentazioni sociali della Chiesa Cattolica in Slovenia*. Rim: LAS.
- Lennox, John C. 2020. *Kje je Bog v času koronavirusa?* Ljubljana: Družina.
- Letno poročilo Katoliške cerkve v Sloveniji. 2020. Ljubljana: Slovenska škofovska konferenca. <https://katoliska-cerkve.si/media/datoteke/Dokumenti%20in%20publikacije/LETNO%20POROČILO%202020-SPLET.pdf> (pridobljeno 17. 6. 2021).
- Mallon, James. 2021. *Božja prenova (Od vzdrževanja do misijona v župniji)*. Ljubljana: Družina.
- Pogačnik, Marjan. 2021. Sinoda od spodaj. Družina, 10. 10. <https://www.druzina.si/clanek/sinoda-od-spodaj-navzgor-iz-arhiva> (pridobljeno 13. 10. 2021).
- Spitzer, Manfred. 2016. *Digitalna demenca: Kako spravljamo sebe in svoje otroke ob pamet*. Celovec: Mohorjeva družba.
- Stegu, Tadej. 2020. Pandemija in oznanilo kerigme. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:425–432.
- Šegula, Andrej. 2020. Sodobni mediji in oznanjevanje v času pandemije. *Cerkev danes* 54, št. 3:29–31.
- Vodičar, Janez. 2016. Pojem žrtve v vzgoji: iz skrbi k odgovornosti. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:373–383.
- — —. 2020. Delo za kristjana v Cerkvi v somraku zlorab. V: Janez Vodičar, ur. *V iskanju novega zaupanja v Cerkvi : pastoralna in kateheza po razkritju spolnih in drugih zlorab*, 94–106. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Žigon, Tanja, in Boštjan Udovič. 2020. »Cerkve mora ostati ljudem blizu ne glede na čase«: prvi val koronavirusa (COVID-19) in versko življenje v Sloveniji – analiza primera. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 4:765–781.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 4, 925—933

Besedilo prejeto/Received:08/2021; sprejeto/Accepted:09/2021

UDK/UDC: 159.922:2-184.3

DOI: 10.34291/BV2021/04/Erzar

© 2021 Erzar, CC BY 4.0

Tomaž Erzar

Uničeno zaupanje, ustvarjanje pomena ter zdravljenje moralnih ran v sekulariziranem svetu in religioznem soočanju

Shattered Assumptions, Meaning Making, and Healing Moral Injuries in a Secularized World and through Religious Coping

Povzetek: V prispevku analiziramo štiri pojme, s katerimi je psihološko raziskovanje človekove ranjenosti poskušalo pojasniti, zakaj je osebna pot do okrevanja in polnega življenja v sekulariziranem svetu dolga – in zakaj se na tej poti odpirajo tudi vprašanja medosebne in kolektivne povezanosti, vere in duhovnosti. Izjemne travmatične situacije porušijo človekovo zaupanje v svet, sebe in druge, sprožijo proces osmišljanja ali ustvarjanja pomena ter povzročijo globoke osebne in kolektivne moralne rane. Tu zagovarjamo mnenje, da je raziskovanje in zdravljenje teh ran v socialni psihologiji in psihoterapiji pokazalo, da se sekularizirani svet danes po številnih desetletjih zanikanja ter življenja v obupu in nesmislu zaveda, da zdravljenje človekove ranjenosti vključuje oblikovanje pristnih življenjskih pripovedi o odrešitvi – in da je zdravljenje osebni, medosebni, kolektivni in duhovni proces.

Ključne besede: stiska, uničeno zaupanje, ustvarjanje pomena, moralna rana, sekularizirani svet, pripoved o odrešitvi, religiozno soočanje.

Abstract: In this paper, we analyze four concepts used by psychological research of human woundedness to try to explain why the personal path to recovery and full life in a secularized world is long and why questions of interpersonal and collective connection, faith and spirituality also arise on this path. Extreme traumatic experiences destroy a person's trust in the world, themselves and others, trigger the process of making sense or meaning, and cause deep personal and collective moral injuries. We argue that research and treatment of these injuries in social psychology and psychotherapy has shown that the secularized world today, after many decades of denial and living in despair and meaninglessness, has come to understand that healing human woundedness is a life-changing personal, interpersonal, collective and spiritual process which involves creating authentic life narratives of redemption.

Keywords: distress, shattered assumptions, meaning-making, moral injury, secularized world, redemptive life narrative, religious coping.

1. Uvod

Današnji čas je po splošnem prepričanju čas stiske in frustracije; tako zasebno kot v javnosti se pojavlja občutek prelomnosti, usodnosti, kar še povečuje zaskrbljenost in negotovost, ki jo sprožajo naravne nesreče, spremembe podnebja, mnenjski kaos in politična apatičnost. Papež Frančišek tako govori o „spremembi dobe“. V nadaljevanju bomo poskušali s pomočjo štirih psiholoških pojmov analizirati, v kakšni meri k tem občutjem prispeva dejstvo, da v sodobni sekularizirani zahodni družbi dolga desetletja ni bilo načina, kako bi kot družba osmislili in izrazili stiske in trpljenje ljudi, ozdravili njihove moralne rane in moralno ranjenost celotnih družb.

2. Stiska, porušeno zaupanje in sekularizirani svet

Ljudje lažje prenašamo stiske in frustracije, če doživljamo, da imajo naše težave nek pomen – da so del nekega procesa, ki ima svoj smisel in nam koristen zaključek. Viktor Frankl je že pred desetletji po koncu grozot druge vojne ugotovil, da mora trpljenje, če naj ga sploh prenašamo, imeti smisel – mora služiti nekomu ali nečemu, kar je večje od nas samih in za kar je vredno trpeti (1959). Zelo naravno je, da se ljudje drug za drugega žrtvujemo, kadar situacija to zahteva in kadar to naredimo, ne da bi računali na kako neposredno korist zase. Toda včasih je trpljenje videti nesmiselno, nepotrebno in krivično – če npr. neozdravljivo zbolimo, ali če je prizadet otrok.

Da bi opisali šok in grozo, ki ju človek doživlja ob travmatičnih dogodkih in v nebo vpajočih krivicah, v socialni psihologiji uporabljajo poseben izraz, ki bi ga lahko prosto prevedli kot „porušeno zaupanje“ (Janoff-Bulman 1992). Izraz *shattered assumptions* namreč dobesedno pomeni razbite predpostavke in opisuje notranje doživljanje žrtev travmatičnih dogodkov in drugih preživelih, ki zaradi soočenja z grozo, nemočjo in nedopovedljivostjo krivice izgubijo tla pod nogami – ker ne morejo več spontano verjeti v svet in vase, kot so lahko verjeli pred tem. Gre za tri predpostavke tega nevidnega in komaj prepoznavnega zaupanja v domačnost in prijaznost sveta in nas samih v njem: 1) da v svetu vladata pravičnost in dobrota, 2) da ima svet oz. življenje smisel in 3) da sem varen in vreden. Ta temeljna prepričanja delujejo kot varna podlaga našega življenja in udejstvovanja v svetu ter kot varna podlaga naših odnosov, zato je eden od temeljnih ciljev okrevanja tudi njihova obnovitev. Obnoviti zaupanje v svet pomeni med drugim najti pomen krivic, vojn, trpljenja in zlorab – kar je bila prav naloga Franklove logoterapije.

Z vidika empiričnega proučevanja tega pojava v socialni psihologiji in psihoterapiji je dobro opozoriti na dve dopolnitvi pojma razbite predpostavke: prvič, pri

predpostavkah o varnem svetu ne gre za zavestna, le kognitivna prepričanja, ampak globoko čustveno, neprepoznano in neosveščeno držo, ki jo bolje opišemo kot zaupanje, ki nas usmerja v delovanju in iniciativi (Folkman in Moskowitz 2007); drugič, to zaupanje se gradi v času odraščanja v družini in zato ni stvar posameznega uma ali srca, ampak je dediščina odnosov, ki jo je Bowlby poimenoval notranji delovni model; aktivira se v stiski in odraža v načinu iskanja opore v odnosih (Bowlby 1969; Lapore 2001, 101). Kot bomo videli, ti dopolnili prvotni domet izraza bistveno razširjata. Nakazujeta, da je porušeno zaupanje tako stvar ocene in vrednotenja, ki ga zunanjemu dogodku pripišemo, kot tudi stvar notranje drže do sebe in soljudi na podlagi preteklih izkušenj. Podobno velja za iskanje pomena: to ne more biti zgolj kognitivno prepričevanje ali iskanje vzorov in razlag za vsako ceno (Davis 2001).

Številni raziskovalci opozarjajo, da je obnova zaupanja v opisanem pomenu v sodobnem sekulariziranem svetu še posebej težka naloga, ker se ljudje ne morejo opreti na določen sprejet način razlage sveta in težav tega sveta (Petkovšek 2019, 29; Žalec 2019, 632). Ko gre za to, kako naj si pojasnijo pretekle in sedanje katastrofe, travme, vojne, trpljenje ali okoljske grožnje, so ljudje današnjega sveta prepuščeni sami sebi. Kakor se sicer zdi, da ima sodobni človek pri iskanju pomena večjo svobodo, pa od te svobode nima veliko koristi, ker je ustvarjanje pomena proces, ki presega zavestni napor posameznika in kjer posameznik računa na pomoč drugih in pogovor z njimi (Schwartz 2020). Zdi se, da sekularizirani svet te možnosti ne daje in poskuse religioznega iskanja pomena v razsvetljenskem stilu pogosto napada ali smeši (Strehle 2018).

Na prepoznaven način se je na to stanje izgubljenega zaupanja odzvala umetnost z začetkov 20. stoletja. V številnih izrazih te umetnosti, ki so nastali na ozadju globalnih travm 20. stoletja, so v namreč ospredju ironija, sarkazem, poudarjanje absurda in eksistencialnega obupa. V sekulariziranem svetu Bog temu kopičenju katastrof brez konca ne daje več pomena. Sodobni človek nima več zgodbe, v kateri bi poleg njega nastopal še kdo – te zgodbe ne more povedati nikomur in te zgodbe nihče ne posluša, tudi če bi jo človek vendarle ubesedil (Lyotard 1985, xxiv).

3. Sestavljanje raztreščenega sveta ali osmišljanje stiske

Kot odgovor na pojav razbitih predpostavk je raziskovalka Crystal Park v letih 2000–2010 razvila pojmovni model, ki pojasnjuje proces osmišljanja ali iskanja in ustvarjanja pomena (ang. *meaning making*, prim. pregled raziskav v Park 2020). Ugotovila je, da travmatični dogodki v doživljanju žrtve povzročijo razkorak med globalnimi prepričanji in vrednotami ter pomenom in vrednotami oz. vrednotenjem travmatične situacije. Tako npr. nenadna bolezen raka pri nas samih ali pri nekom, ki nam je blizu, nehote stopi v nasprotje z našim prepričanjem, da je svet varen in pošten (in da se poštenim ljudem ne more zgoditi nič slabega). To nasprotje ali razkorak povzroči stisko, ki sproži naša prizadevanja, da bi razkorak zmanjšali – prav to pa je definicija ustvarjanja pomena. Prva možnost za zmanj-

šanje razkoraka je, da človek globalno prepričanje o poštenosti sveta opusti, kar bi lahko v najslabšem primeru pomenilo, da ostane zagrenjen in živi vlogo žrtve (Park, Edmondson, Fenster in Blank 2008). Druga možnost je, da bolezensko situacijo razume kot izziv ali priložnost, in ne kot popolno zanikanje poštenosti sveta – v tem primeru se je pokazalo, da ima nad boleznijo večji nadzor in je lahko pri zdravljenju bolj aktiven (Maliski, Heilemann in McCorkle 2002).

Ljudje poskušamo razkorak med oceno travmatične situacije in našimi globalnimi prepričanji, verovanji in držo zmanjšati na številne načine. Tuhtanje, premlevanje, vsiljevanje neprijetnih misli in drugi posttravmatski simptomi so znak, da se je ta proces ustavil, da ni bil učinkovit in da morda sploh ne bo učinkovit (Silver in Updegraff 2013). Prav tako ni učinkovito, če se proces iskanja pomena osredotoči zgolj na iskanje vzrokov in racionalnih ali nenavadnih iracionalnih razlag – ali pa na prevzemanje že izdelanega pomena, ki ni ponotranjen oz. čustveno podprt (Davis 2001).

Pals (2006) ugotavlja, da proces ustvarjanja pomena vsebuje dva koraka: najprej procesiranje ali poglobitev v negativno izkušnjo, spremljajoča čustva, misli in vedenje, nato pa ubesedenje lastnega notranjega procesa, ki je pripeljal od trpljenja do rešitve. V zvezi s tem so raziskovalci dognali, da sta okrevanje in prilagoditev novi situaciji pozitivno povezana z občutkom nadzora nad lastnimi spomini in doživljanjem (Beike in Crone 2012) – kar je mogoče samo, če negativni dogodek za življenje prizadete osebe dobi določen pomen. Tako lahko na primer otrokova smrt za starše pomeni opomin, nauk ali nasvet, naj živijo polno in vredno življenje ali naj se posvetijo pomoči drugim otrokom (Klass 2001, 90).

Raziskovanje povojnih travm je še izpostavilo, da proces iskanja in ustvarjanja pomena ne more biti naloga zgolj izoliranega posameznika, ampak je medoseben, medgeneracijski in socialen – kolikor odmeva in zajame neko družbo v celoti (Možina, Toth in Kompan Erzar 2020; Weiss in Berger 2010).

4. Ustvarjanje pomena v religiozni drži

Za doživljanje izjemne stiske vojakov na fronti med prvo svetovno vojno je veljalo, da ‚v jarkih ni ateistov‘. Človek se v trenutkih izjemnega trpljenja in strahu pred smrtjo zateka k sili, za katero upa, da je močnejša od brezizhodne situacije, ki ga ogroža. Toda tako zatekanje je za učinkovito soočanje s stisko in utrditev vere največkrat brez dolgoročnih koristi. Nasprotno v primerih, ko gre za zdravje ali varnost najbližjih, človekova vera na proces iskanja in ustvarjanja pomena dokazano močno vpliva. Po eni strani vpliva na to, kako si bo človek pojasnil svojo trenutno situacijo, po drugi strani na to, kako bo to situacijo uskladil s svojo podobo Boga (Van Tongeren idr. 2019). Če na primer vera v dobrega in naklonjenega Boga pri nekom izključuje možnost, da izgubi ljubljeno osebo, bo ta razkorak najverjetneje pripeljal do velikih sprememb na obeh straneh. Človek se bo moral hkrati spoprijeti s tem, da dobri Bog očitno tako izgubo dopušča, kakor tudi s tem, da mu bo mor-

da ta izguba dolgoročno koristila. Ljudje v stiski, ki ni izjemna, večinoma preinterpretiramo stisko samo – in naših globalnih prepričanj ali vere ne postavljamo pod vprašaj. Tako na primer bolezen s časom razumemo kot izziv ali priložnost. Toda kadar je izguba, ki jo utrpi človek, izjemna, dolgoročno nepopravljiva ali travmatična, jo je težko preinterpretirati in uskladiti z običajno vero v Božjo previdnost ali dobroto. Takrat je sprememba glede globalnih verskih prepričanj nujna: človek se bo morda potolažil s tem, da je Božja volja skrivnostna in da o svoji usodi ne more odločati sam – lahko pa bo vero v Boga in Božjo naklonjenost povsem opustil. Številni rakavi bolniki pravijo, da so vero v Boga izgubili (Gall in Cornblat 2002).

Izguba motivacije za iskanje in ustvarjanje pomena, s katerim lahko razkorak med trenutno stisko in globalnimi prepričanji premostimo, vodi v poglobitev stiske in stresa, povečanje negotovosti, depresivnosti in strahu pred smrtjo ter posledično večja tveganja za fizično zdravje (Edmondson, Park, Chaudoir in Wortmann 2008). Na drugi strani globoko verni ljudje v stiski in obupu svojo pozornost lahko preusmerijo na pozitivne vidike situacije in morebitne pozitivne posledice soočenja s situacijo. Eden od pomembnih momentov verskega ustvarjanja pomena je tako preoblikovanje pogleda na vir stresa, ki ga verni človek ne doživlja več kot sovražnega in naprejenega proti njemu osebno, temveč kot priložnost, ki jo bo z Božjo pomočjo obrnil sebi v prid in se z Bogom tako še bolj povezal (Vishkin, Bloom in Tamir 2019). Ta notranji proces preoblikovanja je pri vernih ljudeh dosti bolj pogost, kot se zdi, in malo raziskan.

Verska prepričanja, čeprav v zavesti ljudi kognitivno močno zasidrana in tudi javno izražena, še niso garant uspešnega osmišljanja stiske. Ni dovolj, da človek samo misli, da je svoje težave osmisлил in z molitvijo trpljenje prebrodil, ampak se mora ta proces odraziti v njegovih dejanjih – v prvi vrsti v večjem sočutju in socialni angažiranosti. Nekatere raziskave opozarjajo, da si ljudje o tem, kako so nas stiske spremenile in izboljšale, pogosto ustvarimo pretirano pozitivno sliko, medtem ko se ta rast v objektivnih kazalcih in mnenju naše okolice ne odraža (Frazier idr. 2009). To je še posebej pomembna ugotovitev za razumevanje reakcij sekulariziranega sveta na krščansko osmišljanje trpljenja. Sekularizirani svet kristjanom že dolgo ne verjame na besedo, ampak jim z nietzschejanskim krikom obupa odgovarja: »Še premalo ste odrešeni!« (De Lubac 2001, 85–90).

5. Moralna rana sodobnega človeka

Travmatični dogodki povzročijo v doživljanju prizadetih raztreščenje nekega domnevnega domačega sveta, s tem pa poškodujejo njihovo vero v pravični in pošten svet, ki je za okrevanje in polno življenje nujna. To poškodbo lahko opišemo s pojmom moralne rane, ki jo zadnja leta prepoznavajo in proučujejo pri vojnih veteranah sodobnih spopadov. Pojem je postal zanimiv za različne discipline, ki poskušajo razumeti, kako travme odmevajo v notranjosti sodobnega človeka – opozarja namreč, da je v jedru vere v svet in sebe nekakšen občutek zase, ki se opira na etične temelje, in da je poškodba tega moralnega čuta pogosto osrednja

težava soočanja s travmatičnimi izkušnjami (Litz idr. 2009). Drescher idr. definira jo moralno rano kot »motnjo v posameznikovem zaupanju in pričakovanjih glede sebe in drugih, da želijo in so sposobni delovati pravično in etično« (2011, 9). V definicijo moralne rane sodi tudi nezmožnost, da bi človek svoja ali tuja dejanja moralno opravičil, toleriral izdano zaupanje, trpel krivico ali prevaro.

Moralna rana je razkorak med lastnimi dejanji in etično podobo o sebi. Je poškodba tihega in neopaznega zaupanja, ki človeka povezuje s svetom in soljudmi. Ni nujno, da oseba kaj zagreši, lahko je samo priča kakemu dejanju, ki njen moralni občutek poškoduje, ali pa doživlja, da je kriva, ker ni preprečila kake krivice. Tipične reakcije, ki nakazujejo moralno rano, so občutja krivde (»Naredil sem nekaj slabega«), osramočenosti (»Sem slab človek, ker dopuščam zlorabe«), gnusa (kadar gre za kršitev telesne ali spolne integritete) in jeze (kadar je človek ob krivici nemočen). Še druge značilnosti moralno ranjenih oseb so nepopustljivost do sebe, samodestruktivnost, nezmožnost, da bi si odpustili. Ljudje z moralnimi ranami so nagnjeni k depresiji in samomorilnosti; ker živijo pod stalnim pritiskom, ne morejo živeti polnega in zdravega življenja – kar seveda zadeva tudi njihove najbližje in širšo skupnost.

Danes psihologi brez zadrege govorijo o tem, da moralna rana poškoduje ne le posameznikovo duševnost, temveč tudi dušo – torej odnos do presežnega, na katerega se pri vernih osebah opira moralni čut. V tem smislu ni vseeno, kako moralno rano ljudi razume širša skupnost in kakšen pomen lahko taki poškodovanosti svojih članov dá. Lep primer za to je dolgoletna zgodovina nerazumevanja oz. postopnega razumevanja travmatskih motenj, ki so bile sprva razumljene predvsem skozi telesne poškodbe in smrtno ogroženost – šele pozneje skozi psihične blokade, strah in sram (Fisher 2017). Stalna težava ljudi, ki trpijo zaradi moralne rane, je, da se v družbi počutijo osamljene in izolirane, čeprav bi lahko s psihoterapevtskega vidika zagovarjali, da ti ljudje občutijo krivičnost tudi namesto tistih, ki jo povzročajo, zanikajo ali ignorirajo. Tipičen primer takega ignoriranja je odnos domače javnosti do vojnih veteranov in moralnega pomena njihovih dejanj: javnost si glede tega zatiska oči ali pa jih bolj ali manj prikrito krivi za vojne tragedije in poraze (Litz idr. 2009).

Lahko bi rekli, da je s pojmom moralne rane sekularizirani svet paradokсно odkril, da je ranjen v duši – v svojem duhovnem jedru. Dolga desetletja je to ranjenost potiskal v sfero zasebnega, neracionalnega, nevrotičnega, fiktivnega. Religiozne poskuse reševanja je zato imel za sterilno projiciranje človekovih težav v nebo. Toda kot smo pokazali, pojem moralne rane razgrinja, da moralno ranjeni niso samo posamezniki, ampak celotna skupnost, ki teh individualnih ran ne prepozna, še manj pa svoje povezanosti, vključenosti in prepletenosti z njimi – kar pomeni, da ne prepozna in zato ne more zdraviti svoje moralne ranjenosti. Raziskovanje procesov sprave in odpuščanja je pokazalo, da moralne rane storilcev in žrtev ležijo v duši celotne družbe, čeprav se ta tega ne zaveda in za svoje stanje nima ustreznih izrazov ali pojmov (Kompan Erzar 2020). Pa vendar največja moralna rana 20. stoletja v krščanskem občestvu nemške družbe ni ostala brez izraza: prav v teologiji trpečega Boga je nemški kristjan našel izraz, s katerim je premostil razkorak med občutji strahote nacizma in vero v Boga Jezusa Kristusa (Moltmann 1993, 9).

6. Sekularizirani svet potrebuje pristne zgodbe o ozdravitvi moralnih ran

McAdams ugotavlja, da je iskanje pristnih izrazov oz. pripovedi, s katerimi si ljudje osmišljamo svoje tako negativne kot tudi pozitivne izkušnje, proces, ki ga sooblikujejo kulturne norme in celotna kulturna dediščina neke družbe. Ljudje, pravi, smo soavtorji svojih življenjskih zgodb in veliki posnemovalci (2006). Rezultati tega procesa so po njegovem t. i. pripovedi o odrešitvi, saj soočanje s izjemnimi stiskami ljudi spremeni do te mere, da doživljajo, da niso več stari jaz, ampak novi jaz, ki ga brez tega procesa nikoli ne bi bilo. Sposobnost oblikovanja odrešilnih življenjskih zgodb ni le v besedah in glavah, povezana je s psihičnim blagostanjem, psihosocialno zrelostjo in družbeno angažiranostjo (McAdams in Guo 2015). Še več, v takih zgodbah izraz odrešitev največkrat ni mišljen metaforično, temveč v pristnem duhovnem in verskem pomenu.

Svet po drugi svetovni vojni ni imel veliko priložnosti, da bi za nakopičene travmatične izkušnje našel pristne javne izraze. Nasprotno so danes zgodbe o osebni odrešitvi ter premagovanju stisk in trpljenja kulturni *mainstream*. Ljudje iščejo in se navdihujejo ob pristnih pripovedih o osebni rasti, ki je izšla iz take ali drugačne ranjenosti. Na ozadju tega trenda lažje razumemo, kaj je svet izgubil, ko je zavrnil ali opustil iskanje pomena v okviru krščanske vere v Boga Očeta. Ta zavrnitev je imela dvoje razloge: na eni strani je bila ranjenost, izoliranost in ogroženost ljudi prevelika, da bi jo znali sprejeti in izraziti, na drugi strani pa je krščanstvo ponudilo premalo izrazov in premalo pristnih modelov, da bi se ljudje ob njih navdihovali.

De Lubac ugotavlja, da je moderni humanizem ali ateizem nastal in se še ohranja iz občutka krivice. Človek doživlja, da mu je nekaj odvzeto, da je za nekaj prikrajšan, in če bo odstranil Boga, bo – tako upa – vse dobil nazaj (2001, 15). Posledica tega je, da stoletje in pol po mislecih, ki so se navduševali nad idejo odstranitve Boga in odprave vzrokov za to iluzorno projekcijo človeka v nebo (Feuerbach, Strauss, Marx), moderni človek nima nikogar, s komer bi o svojem občutku krivice, zapuščenosti, nesmisla in obupa govoril. Najbrž bi tu morali iskati tudi vzroke za to, da Evropa in svet nista nikoli zmogla povedati pristne, trajne zgodbe o svojih vojnah, na katero bi se lahko ljudje naslonili ter pokopali in odžalovali svoje mrtve. Črno-bele ideološke zgodbe so ljudem odvzele upanje, da bi se lahko oprli na družbeno podprto pripoved o smrti svojih najbližjih. V tem pogledu je zahodni svet ob vstopu v 20. stoletje postal družba, v kateri navadno propadejo vsi poskusi pristnega govorjenja o krivicah, moralnih ranah, globoki travmiranosti in zapuščenosti, duhovni praznini in nesmislu – kot bi bile te teme in ta občutja premočni in preveč razdiralni in kot da bi bile vse zgodbe obsojene na to, da se bodo iztekle v izumetničeno ponujanje cenениh rešitev.

7. Sklep

Naša analiza štirih pojmov, s katerimi poskušajo v zadnjih desetletjih sociologi, psihologi in psihoterapevti opisati človeško soočanje z izjemnimi stiskami, krivi-

camí in trpljenjem, je pokazala, da se sodobni človek s svojo ranjenostjo odpira tako soljudem kot duhovnim virom. Ti pojmi – uničene predpostavke, ustvarjanje pomena, moralna rana in pripovedi o odrešitvi – niso nastali na podlagi teoretičnih premis ali religiozних idej, ampak so rezultat empiričnega preiskovanja, ki beleži dejanske spremembe v življenju ljudi, ki po travmatičnih izkušnjah iščejo pot v polno življenje. Zato lahko utemeljeno trdimo, da razvoj teh pojmov odraža proces sprememb v doživljanju in samorazumevanju postmodernega človeka in sveta. V tej luči se ateistična paradigma kaže kot poskus reševanja krivice, ki temelji na uporu in jezi ter se izteče v naraščajoči brezup in nezaupanje, medtem ko oblike religioznega soočanja modernemu človeku omogočajo, da na krivice zre z vidika duhovne rasti ali odrešitve in polnega življenja.

Reference

- Beike, Denise R., in Travis S. Crone.** 2012. Autobiographical memory and personal meaning: Stable versus flexible meanings of remembered life experiences. V: Paul P. T. Wong, ur. *The human quest for meaning: Theories, research, and applications*, 315–334. London: Routledge.
- Bowlby, John.** 1969. *Attachment and Loss*. Zv. 1, *Attachment*. New York: Basic Books.
- Davis, Christopher G.** 2001. The tormented and the transformed: understanding responses to loss and trauma. V: Robert A. Neimeyer, ur. *Meaning reconstruction and the experience of loss*. 137–155. Washington: APA Books.
- De Lubac, Henri.** 2001[1944]. *Drama ateističnega humanizma*. Celje: Mohorjeva družba.
- Drescher, Kent D., David W. Foy, Caroline Kelly, Anna Leshner, Kerrie Schutz in Brett Litz.** 2011. An Exploration of the Viability and Usefulness of the Construct of Moral Injury in War Veterans. *Traumatology* 17, št. 1: 8–13.
- Edmondson, Donald, Crystal L. Park, Stephenie R. Chadoir in Jennifer H. Wortmann.** 2008. Death without God: religious struggle, death concerns, and depression in the terminally ill. *Psychological Science* 19, št. 8: 754–758.
- Fisher, Janina.** 2017. Twenty-five Years of Trauma Treatment: What Have We Learned? *Attachment: New Directions in Psychotherapy and Relational Psychoanalysis* 11, št. 3: 273–289.
- Folkman, Susan, in Judith T. Moskowitz.** 2007. Positive affect and meaning focused coping during significant psychological stress. V: Miles Hewstone, Henk A. W. Schut, John de Wit, Kees van den Bos in Margaret S. Stroebe, ur. *The scope of social psychology: Theory and applications*, 193–208. New York: Psychology Press.
- Frankl, Victor.** 1992 [1959]. *Man's search for meaning*. Boston: Beacon Press.
- Frazier, Patricia A., Howard Tennen, Margaret Gavian, Crystal Park, Patricia Tomich in Ty Tashiro.** 2009. Does selfreported posttraumatic growth reflect genuine positive change? *Psychological Science* 20, št. 7: 912–919.
- Gall, Terry Lynn, in Mark W. Comblat.** 2002. Breast cancer survivors give voice: A qualitative analysis of spiritual factors in long-term adjustment. *Psycho-Oncology* 11, št. 6: 524–535.
- Janoff-Bulman, Ronnie.** 1992. *Shattered Assumptions*. New York: Free Press.
- Klass, Dennis.** 2001. The inner representation of the dead child in the psychic and social narratives of bereaved parents. V: Robert A. Neimeyer, ur. *Meaning reconstruction and the experience of loss*, 77–94. Washington: APA Books.
- Kompan Erzar, Katarina.** 2020. Bog je mlad: nevroznanstveno ozadje papeževega razmišljanja o mladih. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 1: 7–21.
- Lepore, Stephen J.** 2001. A social-cognitive processing model of emotional adjustment to cancer. V: Andrew Baum in Barbara L. Andersen, ur. *Psychosocial interventions for cancer*, 99–118. Washington: American Psychological Association.
- Litz, Brett T., Nathan Stein, Eileen Delaney, Leslie Lebowitz, William P. Nash, Caroline Silva in Shira Maguen.** 2009. Moral injury and moral repair in war veterans: A preliminary model and intervention strategy. *Clinical Psychology Review* 29, št. 8: 695–706.
- Lyotard, Jean-Francois.** 1985. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Maliski, Sally L., MarySue V. Heilemann in Ruth**

- McCorkle.** 2002. From 'death sentence' to 'good cancer': couples' transformation of a prostate cancer diagnosis. *Nursing Research* 51, št. 6:391–7.
- McAdams, Dan P.** 2006. *The redemptive self: Stories Americans live by*. New York: Oxford University Press.
- McAdams, Dan P., in Jen Guo.** 2015. Narrating the generative life. *Psychological Science* 26, št. 4:475–483.
- Moltmann, Jürgen.** 1993. *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Možina, Katarina, Erzsebet F. Toth in Katarina Kompan Erzar.** 2020. Intergenerational transmission of trauma: the role of family and parenthood in post-traumatic growth. *Kairos* 14, št. 3/4:181–205.
- Pals, Jennifer L.** 2006. Constructing the 'springboard effect': causal connections, self making, and growth within the life story. V: Dan P. McAdams, Ruthellen Josselson in Amia Lieblich, ur. *Identity and story: Creating self in narrative*, 175–199. Washington, DC: APA Books.
- Park, Crystal L.** 2020. Religiousness and meaning making following stressful life events. V: Kenneth E. Vail in Clay Routledge, ur. *The Science of Religion, Spirituality, and Existentialism*, 273–285. London: Academic Press.
- Park, Crystal L., Donald Edmondson, Juliane R. Fenster in Thomas O. Blank.** 2008. Meaning making and psychological adjustment following cancer: the mediating roles of growth, life meaning, and restored just-world beliefs. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 76, št. 5:863–875.
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis gaudium. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:17–31.
- Schwartz, Barry.** 2020. Freedom as a cross to bear: choice overload, the burdens of freedom, and the benefits of constraint. V: Kenneth E. Vail in Clay Routledge, ur. *The Science of Religion, Spirituality, and Existentialism*, 141–150. London: Academic Press.
- Silver, Roxane C., in John A. Updegraff.** 2013. Searching for and finding meaning following personal and collective traumas. V: Keith D. Markman, Travis Proulx in Mathew J. Lindberg, ur. *The psychology of meaning*, 237–255. Washington: APA Books.
- Strehle, Stephen.** 2018. *Forces of Secularity in the Modern World*. Zv. 1. Bern: Peter Lang International Academic Publishers.
- Van Tongeren, Daryl R. Sanders, Mark Edwards, Megan Davis, Edward B. Aten, Jamie D. Rantner, Jennifer M. Tsarouhis, Angela Short, Amanda Cuthbert, Andrew Hook, Joshua N. Davis in Don E.** 2019. Religious and spiritual struggles alter God representations. *Psychology of Religion and Spirituality* 11, št. 3:225–232.
- Vishkin, Allon, Pazit Ben-Nun Bloom in Maya Tamir.** 2019. Always Look on the Bright Side of Life: Religiosity, Emotion Regulation and Well-Being in a Jewish and Christian Sample. *Journal of Happiness Studies* 20, št. 2:427–447.
- Weiss, Tzipi, in Roni Berger, ur.** 2010. *Posttraumatic growth and culturally competent practice: Lessons learned from around the globe*. New York: Wiley.
- Žalec, Bojan.** 2019. Liberalna evgenika kot uničevalka temeljev morale: Habermasova kritika. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:629–641.

Monografije FDI - 22



✱ Rojstvo sakralnosti ✱ hrepenenje po Bogu ✱
občutje svetega ✱ vrojenost ideje o Bogu ✱
✱ razlogi za vero in nevero ✱

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Christian Gostečnik OFM



Christian Gostečnik

Psihoanaliza in sakralno izkustvo

Psihoanalitična relacijska paradigma predpostavlja, da imata tako religiozni kot nereligiozni človek svoje psihične razloge za vero oziroma nevero. Zato je pomembno ugotoviti v kakšnega Boga verujoči veruje oziroma v kakšnega Boga neverujoči ne veruje. Tudi religiozna oseba namreč ne veruje v Boga v katerega nereligiozna oseba ne veruje ali ne more verjeti.

Ljubljana: TEOF, ZBF in FDI, 2018. 455 str. ISBN 9789616844611, 20€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: **zalozba@teof.uni-lj.si**

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 4, 935—946

Besedilo prejeto/Received:09/2021; sprejeto/Accepted:09/2021

UDK/UDC: 004.89:61

DOI: 10.34291/BV2021/04/Miklavcic

© 2021 Miklavčič, CC BY 4.0

Jonas Miklavčič

Zaupanje in uspešnost umetne inteligence v medicini

Trust and Success of Artificial Intelligence in Medicine

Povzetek: Evropska komisija je aprila 2021 izdala predlog pravilnika, ki bo omogočil regulacijo umetne inteligence (UI). Mnogi kompleksni algoritemski sistemi, ki v medicini ponujajo največ upanja za drastičen napredek, strogih kriterijev, ki jih v svojem predlogu navaja Evropska komisija, pogosto žal ne dosegajo – npr. ne delujejo transparentno. Kot enega izmed kriterijev za presojanje etičnosti uporabe UI tako predlagam kriterij uspešnega delovanja, saj bi morda lahko sistemom, ki konsistentno delujejo uspešno, zaupali tudi, če kriterija transparentnosti ne bi dosegali. Tu naletimo na problem odnosa med zaupanjem in uspešnostjo. Ne le, da je naše zaupanje v odnosu do UI odvisno od uspešnega delovanja sistemov, pač pa je tudi uspešnost njihovega delovanja odvisna od našega zaupanja – saj njihova odličnost temelji tudi na uporabi podatkov, ki jim jih zaupamo v učne namene. Morda je edini način za rešitev tega krožnega problema ta, da sistemom zaupamo, tudi ko ti zaupanja še niso povsem vredni.

Ključne besede: umetna inteligenca, medicina, transparentnost, zaupanje, uspešno delovanje

Abstract: The European Commission has proposed legislation to enable the regulation of artificial intelligence (AI). However, many complex algorithmic systems that offer the greatest hope for dramatic advances in medicine often fail to meet the strict criteria of the European Commission – e.g. they often do not operate transparently. As one of the criteria for assessing the ethical use of AI, I propose the criterion of successful performance since perhaps systems that work consistently well could be trusted even if they do not meet the criterion of transparency. Here we encounter the problem of the relationship between trust and performance. Not only does our trust in AI depend on the successful operation of the systems, but the success of their operation depends on our trust since their performance also relies on the use of data we provide for algorithm's learning. Perhaps we need to trust the systems before they can be trustworthy.

Keywords: artificial intelligence, medicine, transparency, trust, successful performance

1. Uvod

S povečevanjem vpliva, ki ga ima umetna inteligenca (UI) na vsakdanje življenje ljudi, se povečuje tudi potreba po njeni pravni ureditvi, ki mora – če želi biti ustrezna – temeljiti tudi na tehtnih premislekih, ki se tičejo vprašanj, vezanih na moralno filozofijo in na naravo umetne inteligence same. V prispevku želim izpostaviti specifične etične vidike, ki – če bo prikaz uspešen – očitno temeljijo na pomembnih tehničnih vidikih tehnologije, ki prodira na ključna družbena področja, tudi v medicino. Če že ne njegova vzpostavitev, pa vsaj prikaz jasne potrebe po interdisciplinarnem pristopu k reševanju situacije, v kateri smo se znašli, predstavlja glavni cilj tega prispevka.

Posebej bi rad izpostavil, da v pričujočem prispevku področje medicine služi predvsem kot platno; nanj je mogoče na relativno jasen način projicirati problem-ski sklop, iz katerega izhajajo vprašanja, ki jih odpiram – še zdaleč pa medicina ni edino področje, ki se ga tovrstna vprašanja tičejo.

V prispevku si bomo najprej ogledali nekaj za našo razpravo ključnih točk, ki jih Evropska komisija navaja v svojem novem predlogu pravilnika – ta naj bi predvidoma omogočil regulacijo umetne inteligence v Evropski uniji. Izpostavili bomo tudi, zakaj so nekateri v predlogu zastavljeni kriteriji, ki bi jih morali dosegati sistemi UI z visoko stopnjo tveganja, morda vendarle nekoliko prestrogi. V nadaljevanju bomo predlagali kriterij uspešnega delovanja, ki bi se morda lahko izognil kriteriju transparentnega delovanja sistemov, ki žal pogosto ni dosegljiv. V osrednjem delu prispevka bomo pokazali, kako je naše zaupanje sistemom predpogoj za njihovo uspešnost, v zadnjem pa še, da lahko to zaupanje v osnovi izhaja le iz čistega upanja, da umetna inteligenca življenja dejansko lahko rešuje. In zdi se, da moramo tu sodelovati vsi.

2. Predlog Evropske komisije

Evropska komisija je 21. aprila 2021 izdala predlog pravilnika, ki bo v prihodnje urejal področje umetne inteligence v Evropski uniji. Namen regulacije je omogočiti 'zaupanja vredno umetno inteligenco' in zagotoviti pravni okvir za njeno etično uporabo. V prihajajočih mesecih bosta Evropski parlament in Svet predlog ločeno pregledala, dopolnila in po potrebi spremenila, nato pa sledijo še pogajanja o končnem zakonu. Dejanski ureditvi področja torej verjetno še nismo blizu, gotovo pa je nakazana smer obetavna. Storjeni prvi koraki so ključni že zato, ker odražajo jasno željo, da tako pomembno področje začnemo regulirati čim hitreje – da končno omogočimo uporabo zaupanja vrednih sistemov in hkrati onemogočimo uporabo tistih, pri katerih tveganja ne moremo upravičiti.

Predlog zakona temelji na delitvi sistemov umetne inteligence v štiri skupine,¹ ki naj bi odražale stopnjo tveganja, ki ga uporaba sistemov prinaša. Lahko si predsta-

¹ V predlogu so sistemi pravzaprav razdeljeni v tri skupine, a za lažjo preglednost sledim delitvi na štiri skupine, ki jo Evropska komisija v povzetku predloga navaja na svoji spletni strani (European Commission 2021).

vljamo piramido s štirimi nivoji. Na njenem dnu je največ sistemov – in ti po mnenju Evropske komisije predstavljajo minimalno stopnjo tveganja. V to skupino sodijo npr. umetna inteligenca v videoigrah in t. i. *spam* filtri, ki v nabiralniku naše elektronske pošte neželjeno pošto ločujejo od zelene (European Commision 2021). Na drugem nivoju piramide so sistemi, ki predstavljajo omejeno stopnjo tveganja in zato zanje Evropska komisija predlaga dodatno varovalo – te sisteme umetne inteligence zavezuje posebna dolžnost, ki je vezana na zagotovitev transparentnosti.² Tovrstni sistemi bodo morali (kljub temu, da načeloma ne predstavljajo velikega tveganja) uporabnika vsaj opozoriti na to, da ima opravka s sistemom umetne inteligence. Ko po spletu komuniciramo z banko, vse pogostejše govorimo s t. i. *chatboti* (stroji, ki simulirajo komunikacijo s človeškim svetovalcem) – in predlog zakona vključuje zahtevo, da je uporabniku eksplicitno dano vedeti, da govori s strojem in ne z živo osebo (European Commision 2021) – saj mu to omogoča, da lahko sprejme informirano odločitev, ali tak pogovor želi nadaljevati. Podobno bo veljalo tudi za t. i. 'globoke ponaredke' (*deepfakes*) (Evropska komisija 2021, 15). Na vrhu piramide so sistemi, ki predstavljajo nesprejemljivo tveganje. Teh sistemov je sicer najmanj, a njihova uporaba varnost, dobrobit in pravice ljudi tako močno ogroža, da predvidoma ne bodo dovoljeni v nobenem kontekstu in pod nobenimi pogoji. V to skupino prepovedanih sistemov Evropska komisija uvršča npr. sisteme družbenega točkovanja³ (Evropska komisija 2021, 22) in otroške igrače z glasovno asistenco, ki temelji na umetni inteligenci in pri otrocih lahko spodbuja nevarno vedenje (European Commision 2021).

Drugi najvišji nivo na piramidi vključuje sisteme z veliko stopnjo tveganja. Ti sistemi so za etiko umetne inteligence največji izziv. Gre za sisteme, ki so lahko odlični in posledično zelo uporabni, a prav zaradi vrste njihovega namena in področij, na katerih jih uporabljamo, lahko predstavljajo veliko stopnjo tveganja. Nekatera področja uporabe takšnih sistemov so npr. kritična infrastruktura (avtomatizirana vozila), izobraževanje (avtomatizirano ocenjevanje testov), pa tudi zaposlovanje (avtomatizirano pregledovanje in rangiranje življenjepisov) in policija (skeniranje obrazov) (European Commision 2021). V to skupino spada seveda tudi medicina (postavljanje diagnoz in odločanje o poteku zdravljenja).

Ti sistemi, ki predstavljajo visoko stopnjo tveganja, bodo za vstop v kategorijo *zaupanja vredne umetne inteligence* morali dosegati posebno stroge pogoje (Evropska komisija 2021; High-Level Expert Group on Artificial Intelligence 2019). Pogoji, ki bodo morali biti izpolnjeni, so (European Commision 2021):

- Ustrezna ocenitev stopnje tveganja in dodatni sistemi za zmanjševanje tveganja.
- Visoka kvaliteta vhodnih podatkov za minimaliziranje tveganja in diskrimina-

² Nekoliko nerodno je v predlogu Evropske komisije (in tudi sicer v širšem diskurzu o umetni inteligenci) uporabljen izraz 'transparentnost', ker se uporablja za različne fenomene – kar govor o umetni inteligenci dela manj jasnega in preglednega. Kot bomo videli, na tem mestu 'transparentnost' pomeni zagotovitev, da uporabnik ve, da ima opravka z umetno inteligenco, v nadaljevanju pa bo 'transparentnost' zagotovitev, da uporabnik ve, kaj in kako sistem umetne inteligence dejansko deluje.

³ Na Kitajskem v omejeni obliki že uporabljajo sistem, ki naj bi beležil, kaj prebivalci kupujejo, s kom se družijo, katere knjige berejo itd. Na podlagi 'družbenih točk', ki so odvisne od njihovih dejavnosti, pa jim nato določene družbene ugodnosti ali pripadajo ali so jim odvzete (Kshetri 2020).

tornih rezultatov.

- Beleženje dejavnosti sistema za zagotovitev sledljivosti rezultatov.
- Podrobna dokumentacija, ki zagotavlja vse informacije o sistemu in njegovem namenu, da avtoriteta lahko oceni njuno skladnost.
- Jasne in adekvatne informacije za uporabnika.
- Ustrezen človeški nadzor za minimaliziranje tveganja.
- Visoka stopnja robustnosti, varnosti in natančnosti.

Za naš prispevek sta relevantni predvsem druga in peta točka teh sedmih zahtev. Drugi točki tu ne bomo posvečali posebne razlage, ker bo njena pomembnost ob branju prispevka postala očitna neodvisno od dodatnega pojasnila, peto točko pa si oglejmo nekoliko podrobneje. Peti kriterij, ki ga Evropska komisija predvideva kot pogoj, ki ga sistem iz skupine sistemov z veliko stopnjo tveganja mora izpolnjevati, od sistema med drugim zahteva, da uporabniku na zanj ustrezen način zagotovi transparentno poročilo o tem, kako je opravil svojo nalogo (npr. sprejel odločitev, če gre za sisteme algoritemskega odločanja). Čeprav obravnavana točka izraza 'transparentnost' ne vsebuje, se v predlogu Evropske komisije ta izraz v povezavi s peto točko omenja pogosto.⁴ V predlogu je tako zapisano:

»Za odpravo neprepustnosti [*opacity*], zaradi katere so nekateri umetno-inteligenčni sistemi fizičnim osebam morda nerazumljivi ali zanje preveč zapleteni, bi bilo treba za umetno-inteligenčne sisteme velikega tveganja zahtevati določeno stopnjo preglednosti [*transparency*].« (Evropska komisija 2021, 31)

Podrobneje je peta točka predstavljena v razdelku z naslovom „Preglednost in zagotavljanje informacij uporabnikom“, ki med drugim pravi:

»Umetno-inteligenčni sistemi velikega tveganja so zasnovani in razviti tako, da je njihovo delovanje dovolj pregledno [*transparent*], da lahko uporabniki razlagajo izhodne podatke sistema in jih ustrezno uporabijo.« (50)

Sistemi, ki zaradi področja uporabe (npr. medicina) predstavljajo veliko stopnjo tveganja, bodo tako morali delovati dovolj transparentno, da bodo uporabniki njihove izhodne podatke lahko prav interpretirali. Smiselno se zdi izpostaviti problematičnost te formulacije. Ne le, da izraz 'dovolj pregledno' sam ne pove veliko o zahtevani stopnji preglednosti (kriterij, »da lahko uporabniki razlagajo izhodne podatke sistema«, se problemu relativnosti ne izogne), pač pa Evropska komisija predvideva tudi, da ni dovolj, da so sistemi transparentni le načeloma (npr. za programerje teh algoritemskih sistemov), ampak morajo biti dovolj transparentni, da jih lahko na pomenljiv način interpretira uporabnik sam – doseči takšno stopnjo interpretabilnosti pa je pogosto, kot bomo videli, nemogoča naloga. Še posebej nenaavadno je formuliran prav problem transparentnosti. Zapisano je namreč, da mora biti *delovanje* sistema dovolj pregledno, da uporabnik lahko interpretira *rezultat*

⁴ V slovenski različici predloga se uporablja izraz 'preglednost', a sam ohranjam kar 'transparentnost', ker je v preostali sodobni literaturi o umetni inteligenci ta izraz najbolj uveljavljen.

(izhodne podatke). Gre za dve povsem različni točki v procesu in naj poudarimo, da z interpretacijo izhodnih podatkov (rezultata) težav navadno sploh ni – težave so pri interpretaciji procesa, ki je do rezultatov vodil. Čeprav je zelo pomembna, pa lahko težavnost te formulacije v tem prispevku na srečo nekoliko zanemarimo. Ključno je le, da Evropska komisija predvideva, da je za zagotovitev zaupanja vredne umetne inteligence – kar je pogoj za njeno etično uporabo – potrebna tolikšna stopnja transparentnosti, da je sistem za uporabnika pomenljivo pregleden.

Sistemi, ki temeljijo na navadno zelo kompleksnih modelih umetne inteligence (npr. nevronske mreže), pogosto delujejo dobro, a žal ne transparentno. To preprosto pomeni, da sistemu damo določeno nalogo in učne podatke, na katerih se bo nalogo naučil opravljati (Zhau in Chen 2018) – na primer zelo veliko fotografij šimpanzov in nalogo, naj se nauči šimpanze prepoznavati. Stroj se nato sam (na) uči prepoznavati vzorce, ki mu bodo v prihodnosti omogočili na fotografijah identificirati šimpanze. V naslednjem koraku vstavimo (vhodni podatki) nabor fotografij različnih živali – in če je bilo učenje uspešno, bo iz nabora fotografij s precejšnjo natančnostjo izbral tiste, na katerih je šimpanz. Problem je, da pri nekaterih podobnih nalogah nimamo vpogleda v to, kako je prepoznavanje vzorcev med učenjem in nato izbiranje fotografij s šimpanzi dejansko potekalo. Tega vpogleda zaradi netransparentne narave kompleksnih sistemov pogosto nimajo niti sami strokovnjaki, ki so algoritem oblikovali – kaj šele uporabniki (Mittelstadt et al. 2016). V medicini prepoznavanje slik poteka na zelo podoben način kot v zgornjem primeru šimpanzov. Računalniški vid se v medicini uporablja na primer za pregledovanje rentgenskih slik, s čimer sistem, ki se je naučil prepoznavati odstopanja od normale, pomaga zdravniku pri postavitvi ustrezne diagnoze.

3. Kriterij uspešnega delovanja

Kriteriji, ki jih predlaga Evropska komisija, so tako strogi, da uporabo netransparentnih sistemov povsem izključujejo. Problem je, da so večinoma netransparentni sistemi prav tisti algoritmi, ki so sicer res najkompleksnejši, a za hiter in drastičen napredek v medicini pogosto predstavljajo največ upanja. Sistemi navadno delujejo zelo dobro – diagnoze pogosto postavljajo vsaj tako dobro kot zdravniki, praktično vedno pa hitreje (Sidney-Gibbons et al. 2019).⁵ Ob upoštevanju vseh naštetih prednosti se rešitev, da jih zato, ker kriterija transparentnega delovanja ne dosega, preprosto ne bi uporabljali, ne zdi optimalna.

Ključno vprašanje je torej: ali obstaja kak drug kriterij, ki bi etično uporabo netransparentnih sistemov lahko omogočil? Iskanje kriterija, ki bi bil dovolj močan, da bi nekatere druge etične kriterije v njegovem imenu zanemarili, se kaže kot relativno težka naloga. Zdi se namreč, da takšnih kriterijev ni veliko, a po mojem

⁵ Poznamo kar nekaj primerov, ko zdravniki sistemom niso več kos. Poleg neverjetne natančnosti in zmožnosti pregledovanja velike količine podatkov algoritemski sistemi pregleda opravljajo tudi po 24 ur na dan, ne da bi (na primer med nočno izmeno) njihova uspešnost kakorkoli upadla (Gui in Chan 2017, 77).

mnenju obstaja vsaj eden – kriterij uspešnega delovanja. Kriterij uspešnega delovanja – preprosto povedano – pomeni, da če bi obravnavani sistemi konsistentno delovali uspešno,⁶ reševali življenja ter celostno izboljšali kakovost življenja mnogih ljudi, morda vpogled v podrobnosti njihovega delovanja ne bi bil tako zelo ključen. Ker je uspešnost kategorija, za katero je značilen določen razpon, imamo lahko sisteme, ki so uspešni bolj ali manj. Zato bi bil verjetno dober kriterij za „zadostno uspešnost“ ta, da algoritmi nalogo konsistentno opravljajo uspešneje kot človeški zdravniki – in to ni redkost (Gui in Chan 2017).

Predlagani kriterij uspešnega delovanja ni neproblematičen. Čeprav so sistemi umetne inteligence v medicini pogosto zelo uspešni, pa nemalokrat tudi niso – in medicina ni področje, kjer bi si lahko privoščili veliko napak. Poznamo veliko primerov, kjer so bili sistemi uporabljeni testno – in če ne bi šlo le za test, bi pacienti lahko utrpeli resne posledice, v nekaterih primerih tudi smrt.⁷ Razlogov, zakaj mnogo sistemov še vedno pogosto deluje relativno neuspešno, je več. Uspešnost algoritmov je odvisna npr. od tega, ali je algoritem spisan ustrezno, da napak ne dela že kar sam po sebi. Slabo spisan algoritem bo namreč dajal slab rezultat ne glede na zelo dobro izbrane učne podatke in brezhiben način uporabe algoritma. V precejšnji meri pa je uspešnost odvisna tudi od količine in kvalitete učnih podatkov.⁸ Potrebni so namreč zelo veliko dobrih podatkov, na katerih se sistem (na)učni prepoznavati vzorce, ki jih kasneje pri svojem odločanju uporablja (Taulli 2019). Trenutno v medicini teh podatkov še ni prav veliko (Maier 2020; Willemink et al. 2020). Problem podatkov („the data problem“) je v medicini – in tudi na mnogih drugih področjih – zaradi obsega problemov celo svoje področje raziskovanja. Jennifer Bresnick med problemi navede nekaj največjih: podatke v medicini je težko pridobiti, izčistiti, shraniti, zavarovati, nato za njih skrbeti, jih posodabljati in uporabljati (Bresnick 2017) – problematično je lahko marsikaj. Ustrezno shranjevanje, varovanje in posodabljanje so kot problemi sicer pomembni, a ker so tehnične narave, bodo glede na hitrost tehnološkega napredka, ki smo mu priča v sodobni družbi, po mojem mnenju v bližnji prihodnosti razrešeni. Pridobivanje podatkov je medtem bolj zapleteno vprašanje. Ne le zato, ker so od rešitve tega problema odvisni vsi nadaljnji koraki in z njimi povezana problematika, temveč ker ima (ob zanimivi tehnični plati)⁹ problem pridobivanja podatkov tudi pomembno etično komponento. Eden od razlogov, da je do dobrih podatkov v medicini težko priti, je namreč tudi, da so učni podatki v medicini osebne

⁶ Kot „uspešno delovanje“ razumem predvsem delovanje sistema, ki naloge opravlja v skladu z zastavljenim ciljem. Če sistem, katerega naloga je, da na fotografijah živali išče fotografije šimpanzov, te fotografije tudi dejansko poišče, je nalogo opravil uspešno – in upravičeno trdimo, da deluje uspešno. Izbrani izraz namenoma uporabljam zato, ker ga lahko navežemo na t. i. „success rate“, ki je v tu nakazanem smislu objektivno izmerljiv.

⁷ IBM-ov *Watson Health's Algorithm* za prognozo pri rakavih obolenjih je pri testnih poskusih zelo pogosto predlagal načine zdravljenja, ki so se izkazali za hudo napačne in bi morda vodili v smrt pacienta (Grote in Bernes 2020, 208).

⁸ »Garbage in, garbage out problem« govori o tem, da slabi učni podatki vodijo v slabe rezultate ne glede na brezhibnost algoritma.

⁹ Pridobivanje podatkov je tehnično zahtevno med drugim zato, ker podatki pogosto niso dostopni (lahko jih preprosto ni, lahko pa obstajajo, a ne v digitalni obliki) ali pa niso strukturirani na način, primeren za algoritično obdelavo (Willemink 2020).

narave (saj gre za zdravstvene kartoteke) in tako zavarovani s pravicami pacientov (Maier 2020). Ljudje osebnih podatkov v učne namene sistemov prostovoljno ne želijo (ali pa potencialno ne bi želeli) zaupati. V nedavni raziskavi, ki jo je izvedlo podjetje KPMG, se je izkazalo, da približno 91 % anketirancev s področja zdravstva verjame, da bo umetna inteligenca področje medicine sicer res drastično izboljšala, a kar 75 % vprašanih je prepričanih, da bo morda istočasno ogrozila zasebnost pacientov (McGrail 2020). Nenaklonjenost prostemu deljenju svojih osebnih podatkov je seveda pričakovana in razumljiva. Pomislimo, da poleg rabe izraza 'zaupanje' v smislu, da zaupamo *nekomu* ali *nečemu*, poznamo v slovenščini tudi rabo, da *nekomu* zaupamo *nekaj*. Osebi A zaupam ključ svojega avtomobila, če osebi A zaupam – če se mi kaže kot zaupanja vredna. In povsem razumljivo je, da ljudje svojih osebnih podatkov sistemom, ki trenutno – vsaj po kriterijih Evropske komisije – še niso zaupanja vredni (ker na primer ne delujejo transparentno), ne želijo zaupati.

Preden nadaljujemo s prikazom nekaterih posledic tega, da ljudje svojih podatkov v učne namene sistema ne želijo zaupati, naj omenimo še, da bi pacienti prav mogoče to bili brez težav pripravljeni storiti, če bi iz nabora podatkov, ki jih zdravstvena kartoteka vključuje, izbrisali njihovo ime (Maier 2020). Če iz zdravstvene kartoteke ni razvidno, da gre za moje podatke, ti podatki v pomembnem smislu dejansko niso več moji – in mnogim bi bilo verjetno precej vseeno, kaj se s takšnimi podatki dogaja. Zdi se, da je tako težava pravzaprav rešljiva dokaj preprosto, a posebej moramo poudariti dva pomembna vidika oz. zadržka. Prvi je tehnične narave. Sodobni algoritemski sistemi so dovolj napredni, da v večini podobnih primerov, ko jim manjka en podatek (v tem primeru ime lastnika kartoteke), na voljo pa je dovolj drugih, manjkajoči podatek brez težav poiščejo (Taulli 2019, 35). Brž ko ima stroj dostop do neke širše baze podatkov, zakritje imena brez zakrivanja tudi npr. datuma in kraja rojstva ne bo zadostno, da stroj kartoteke ne bi mogel povezati z mojim imenom. Študija, opravljena na MIT-ju, je pokazala, da so podatki, ki se zdijo relativno anonimni (ali pa jih anonimne skušamo narediti), pogosto vse prej kot to. Raziskovalci so ugotovili, da je rekonstruirati manjkajoče podatke – in identificirati posameznike – relativno lahko. Pri tem so uporabljali sistem združevanja dveh različnih naborov podatkov. Na primeru Singapurja so tako uporabili podatke iz mobilne mreže (predvsem GPS-sledenja mobilnim napravam) in podatke lokalnega transportnega sistema – po enajstih tednih analiz je raziskovalcem uspelo identificirati kar 95 % posameznikov, ki so uporabljali Singapurski transportni sistem (35). Izbris imena iz zdravstvene kartoteke tako po vsej verjetnosti – če je naš cilj, da kartoteka gotovo ostane za vedno anonimna – ne doseže veliko. Drug pomemben vidik pa ni tehnične narave, temveč se dotika dejstva, da to, da bi ob zakritju imena lastnika kartoteke ljudje svoje podatke strojem bili pripravljeni zaupati, lahko razumemo, da bi zaupanje strojem bilo možno, če določeni vhodni podatki ne bi bili transparentni. Zanimiv obrat se torej skriva v tem, da bi ravno določena stopnja netransparentnosti morda lahko omogočila celo večjo stopnjo zaupanja. Podobnih primerov, kjer popolna transparentnost povzroča nezaupanje, je veliko – pomislimo lahko na spletno plačevanje in podobne primere, kjer je skritost določenih podatkov prav pogoj za naše zaupanje. To izpostavljam zato, ker je po mojem mnenju na mestu posebej poudariti, da

sta transparentnost in zaupanje vsaj včasih v obratnosorazmernem odnosu – in cilj, da moramo zagotoviti kar največjo stopnjo transparentnosti, če želimo zaupanja vredno umetno inteligenco, vsaj ni absolutna zapoved, vsaj ne drži vselej, če ni celo kar vprašljiv. Zdi se, da ne zgrešimo preveč, če rečemo celo, da vsaj v nekaterih primerih, ko je npr. govora o osebnih podatkih in o ogrožanju zasebnosti, popolna transparentnost lahko vodi v neetično uporabo umetne inteligence.

4. Uspešnost in zaupanje

Ljudje torej svojih osebnih podatkov ne želijo (ali pa v prihodnosti, ko bo to množično potrebno, morda ne bodo želeli) ponuditi v učne namene strojev (algoritemskih sistemov). Pri tehtanju ustreznosti predlaganega kriterija uspešnega delovanja sistemov in dejstva, da ljudje sistemom UI še ne zaupajo povsem, se hitro izkaže, da sta uspešnost in zaupanje v nekaterih primerih v zelo zanimivem krožnem odnosu. Naj ponazoritev tega odnosa začnem drugje. Zelo velik problem, s katerim se soočajo v ZDA, je razreševanje umorov. Od šestdesetih let prejšnjega stoletja delež umorov, ki so bili uspešno raziskani (storilca so odkrili, prijeli in predali sodstvu), vztrajno pada iz leta v leto (Hargrove 2019).¹⁰ Statistika je precej nenavadna glede na to, da se zdi, da smo vse bolj v dobi, ki zaradi našega puščanja digitalnih sledi na vsakem koraku dobro zakritje naših dejavnosti vedno bolj onemogoča. Razloge za upadanje uspešno raziskanih umorov je tako mogoče iskati v mnogočem. Vsaj delno lahko morda predvidevamo, da je bilo v šestdesetih letih prejšnjega stoletja več primerov, ko je bil nekdo (lahko) obtožen po krivem – po nesreči ali namenoma (pomislimo na primere, ki so podobni t. i. „šerifovemu scenariju“ H. J. McCloskeya, ki ga poznamo v moralni filozofiji). Morda je bilo veliko umorov izpeljanih tudi manj sofisticirano. A mnogi trdijo tudi, da je vsaj delno problem v tem, da ljudje policiji ne zaupajo več zaradi njene neuspešnosti (Bier 2018; Sweeney in Groner 2020). V Chicagu, ki povprečje neraziskanih umorov v ZDA drastično znižuje, kar polovica ljudi, ki so bili ustreljeni in so preživeli, po dogodku o njem s policijo ne želi govoriti (Bier 2018). Ker ne morejo pričakovati, da bo policija storilca uspešno prijela, s svojim pogovorom s policijo (in tako kršenjem osnovnih „uličnih pravil“) žrtve enostavno tvegajo preveč. Zanimivo je, da nekateri avtorji navajajo, da je chikaška policija med drugim tako zelo neuspešna vsaj delno tudi zato, ker ji ljudje pač ne zaupajo (Bier 2018). Gre za relativno težko rešljiv problem – saj ljudje policiji ne zaupajo zaradi njene neuspešnosti, neuspešnost policije pa je vsaj delno tudi posledica nezaupanja ljudi.

Pri algoritmihi v medicini naletimo na zelo podobno težavo, le da sta tu uspešnost in zaupanje prepletena še bolj neposredno in tesneje. Sistemom – povsem upravičeno – še ne zaupamo zaradi njihove pogoste neuspešnosti (ali vsaj vprašljive uspešnosti), vsaj delno pa je njihova neuspešnost tudi posledica ravno na-

¹⁰ Statistika od vira do vira nekoliko variira (tudi, ker pogosto ni poenoteno, katere vrste ubojev/umorov so v statistiko vključene, in posebej še, kakšni so kriteriji, da umor velja za „raziskan“), a številke večinoma ne odstopajo veliko. Leta 1965 je bilo v ZDA raziskanih približno 83 % umorov, leta 1975 78 %, leta 1985 72 %, 1995 65 %, 2005 62 %, 2019 58 % (Hargrove 2019).

šega nezaupanja: ker je uspešnost delovanja sistema odvisna od količine in kvalitete učnih podatkov, ki jih v učne namene algoritmov zaupamo, s svojim nezaupanjem uspešnost njihovega delovanja neposredno zaviramo. Povedano preprosteje: ne zaupamo jim, ker niso dovolj uspešni, in vsaj delno niso uspešni, ker jim še ne zaupamo dovolj. Kako torej rešiti ta krožni problem? Zdi se, da ga bomo pri algoritmičnih rešitvah le stežka, saj ti brez naših podatkov, ki bi jih uporabili v učne namene, enostavno ne bodo nikoli dovolj uspešni, da bi jim lahko upravičeno zaupali. Ne ostaja nam drugega, kot da krog prekinemo sami – pri nezaupanju.

V skladu s povedanim trdim, da če želimo povsem zaupanja vredno umetno inteligenco, ji bomo morda morali zaupati tudi, ko zaupanja še ne bo povsem vredna.

5. Upanje kot ključni vir zaupanja

Reševanje problema, kako zaupati stvari, ki zaupanja še ni vredna, je seveda težava naloge. Eden od možnih pristopov bi lahko bil, da začnemo zaupanje do umetne inteligence graditi postopoma, po korakih. V prvem koraku bi lahko poskusili pridobiti splošno zaupanje do umetne inteligence pri sistemih, ki so vsaj načelno pregledni, transparentni – da bi ljudje videli, kako zelo so nam lahko v pomoč in da – vsaj v osnovi – hujših groženj ne predstavljajo. V tem smislu se nekoliko strožji kriteriji, kot jih predlaga Evropska komisija, dejansko kažejo kot zelo uporabni. V naslednjem koraku lahko sledi postopno testno uporabljanje sistemov v medicini. V tem koraku ti sistemi o ničemer še ne odločajo, le vzporedno in neodvisno od zdravnikovega odločanja jih uporabljamo toliko, da preverjamo njihovo uspešnost. Morda v tretjem koraku nato sledi uporaba sistemov na področjih medicine, kjer posledice napak niso velike in si jih nekaj morda lahko privoščimo. In tako naprej.

Seveda je problem kompleksnejši, ker tudi drugi dejavniki, npr. dodelitev odgovornosti, ko gre pri odločanju nekaj hudo narobe,¹¹ in druge pravne ureditve, za katere moramo še poskrbeti, morda kažejo na dodatne korake k popolnemu zaupanju. Vojko Strahovnik poleg potrebnosti ureditve pravnega okvira odgovornosti v primeru napak dobro izpostavlja še, da transparentnost v primeru zelo dobro delujočih algoritmov morda res ni ključna, a gotovo ni zanemarljiva – in vseeno ostaja ideal, kolikor je pač dosegljiva:

»/... / vsekakor pa se je smiselno vprašati, kakšno raven transparentnosti lahko v teh postopkih od takšnih sistemov pričakujemo (kljub njihovi zanesljivosti oziroma natančnosti, ki morda prekaša človeške odločevalce) in kako je z odgovornostjo v primeru napak oziroma zmot.« (Strahovnik 2019, 602)

V vsakem primeru bo po mojem mnenju – ne glede na postopnost grajenja zaupanja – na določeni točki potreben nek *leap of faith*. Neizogibno se mi torej zdi,

¹¹ V predlogu Evropske komisije je zaenkrat predvideno, da splošno odgovornost za dajanje sistemov na trg in v uporabo prevzame ponudnik sistema, tudi če sistema ponudnik ni zasnoval ali razvil sam (Evropska komisija 2021, 32).

da se nam bo umetna inteligenca, ker je pogosto odvisna od našega zaupanja, morala vsaj zdeti zaupanja vredna, *preden* in *da sploh* bo lahko zaupanja vredna. In kot kaže, se bo to naše uvodno, še neupravičeno zaupanje moralo napajati iz čistega upanja, da umetna inteligenca življenja dejansko lahko rešuje – ali vsaj izboljša njihovo kakovost.

6. Neizogibnost netransparentnosti?

Kljub temu, da primerov, ko nekomu ali nečemu moramo zaupati, še preden se ima ta priložnost izkazati za zaupanja vrednega, ne primanjkuje,¹² pa kaže dodatno izpostaviti posebnost primerov umorov v Chicagu in algoritmov v medicini. Ne gre torej za to, da bi na vprašljivo zaupanje pristali vnaprej in povratno informacijo, ali je oseba/sistem zaupanja vreden (in je bilo torej naše zaupanje upravičeno), dobili kasneje, pač pa za to, da z vnaprejšnjim vložkom zaupanja, ki *zagotovo* še *ni upravičeno*, prav *omogočimo*, da bo v prihodnosti naše zaupanje lahko upravičeno. Pri algoritmih prav to, da jim zaupamo, ko jim še ne bi smeli, omogoča, da lahko postanejo zaupanja vredni.

Če koncept transparentnosti razumemo nekoliko širše, kot le dejstvo, da jasno in razločno vidimo, *kaj dejansko je na delu*, se pojavi zanimiv problem. Ker pri algoritmih nekoliko lažna percepcija situacije (najprej se pretvarjamo, kot da jim lahko zaupamo) omogoča, da ta ista percepcija začne odražati realnost in ni več lažna (končno lahko priznamo, *kaj dejansko je na delu*), vidimo, da če je vsaj včasih za zagotovitev upravičenega zaupanja najprej nujna določena mera neupravičenega zaupanja, je prav za zagotovitev transparentnosti najprej nujna določena mera netransparentnosti. To pa nas vrača na že omenjeni odnos med transparentnostjo algoritmov in njihovo etično uporabo. Transparentno delovanje algoritmov pomeni, da imamo vpogled v to, kaj se s podatki, ki jih pri svojem odločanju algoritem uporablja, med procesom odločanja dejansko dogaja. V praksi to po navadi pomeni, da vidimo, katerim podatkom algoritem med svojim odločanjem pripisuje težo in kolikšna ta teža je. To pa namiguje, da morajo biti podatki vsaj načelno vidni. Kot sem nakazal že zgoraj, je za zaupanje včasih torej morda res potrebno, da niso vidni prav vsi podatki – in to je dober znak, da zgornja izpeljava, da je morda določena stopnja netransparentnosti (če v prihodnje želimo povsem zaupanja vredno in transparentno UI) nujna postojanka na poti do izgradnje našega upravičenega zaupanja do teh naprednih sistemov, ni daleč od resnice.

7. Zaključek

Zdravstvene krize, kakršna je tudi pandemija COVID-19, nas vse hitreje silijo v globok premislek o vlogi, ki bi jo pri reševanju življenj lahko imela najnovejša tehnolo-

¹² Eric M. Uslaner takšnemu zaupanju pravi 'strateško zaupanje', saj je odločitev, da nekomu bomo zaupali, v tem smislu v osnovi strateška (Uslaner 2002, 17).

logija. Zastavljajo se tudi bolj temeljna vprašanja, ki se tičejo denimo odnosa med novo tehnologijo in telesom (Štivič 2020) ter vprašanja, ali in kako se lahko kriterij transparentnosti v kriznih situacijah spreminja (Strahovnik et al. 2020). Ravno v kriznih situacijah, ko so v igri naša življenja, se namreč kakršna koli možnost drastičnega napredka kaže kot smer, ki ji moramo slediti.

A zasledovanje napredka seveda ne sme potekati za vsako ceno in na kakršen koli način. Umetna inteligenca res neizogibno prihaja na ključna področja človeškega delovanja, vključno z medicino, in Michael Forsting se ne moti, ko pravi:

»Dejstvo je, da – tako kot tisti, ki so izdelovali konjske vprege, niso bili vprašani, ali jim je bil všeč pojav avtomobilov – tudi nas kot zdravnikov, ki pregledujemo slike, ne bodo vprašali, ali nam je ta sprememba všeč ali ne. Odločimo se lahko le, ali želimo pri spremembi sodelovati ali pa jo poskusimo ignorirati.« (Forsting 2017, 358)

Tudi humanistika se lahko odloči le, ali želi pri spremembi sodelovati. Verjetno ne moremo vplivati na to, ali se sprememba bo zgodila, lahko pa s tehtnim premislekom prispevamo k zarisovanju čim bolj ustreznih smeri in načinov implementacije kompleksnih sistemov UI. Nenazadnje to sovпада tudi s ciljem teologije, kakor ga razume Robert Petkovšek: »Cilj, ki si ga zastavlja, ni obvladovati sodobno kulturo, ampak spodbujati univerzalne človeške vrednote in delo za skupno dobro.« (2019, 29) Cilj je torej skupno dobro in naš prispevek zagovarja, da je premišljeno sodelovanje pri etični implementaciji sistemov umetne inteligence v medicino pot do hitrega napredka in s tem do skupnega dobrega. Roman Globokar se strinja:

»Ponovno poudarjamo, da ne nasprotujemo novim tehnologijam /.../, če le te tehnologije podpirajo celostni razvoj posameznika in družbe in ne ogrožajo sedanjega in prihodnjega pristnega človeškega življenja, ki se izraža v avtonomiji, svobodi, osebni odgovornosti in v zmožnosti za sodelovanje pri gradnji skupnega dobrega v družbi.« (2019, 627)

Vstopa umetne inteligence v medicino torej ne moremo preprečiti in menim, da ga tudi ne bi smeli želeli preprečiti – lahko pa filozofi in teologi svojo dolžnost prepoznavamo v tem, da poskusimo sodelovati pri izbiri ustreznosti njenega vstopa in njenih etičnih omejitev.

Če bo naš prispevek vsaj delno uspešen, pa se bo izkazalo tudi, da bodo morali pri implementaciji umetne inteligence na ključna področja družbenega življenja na koncu sodelovati vsi. Brezbrižnost in morda celo upor nista (več) na mestu. Na vrsti je dialog.

Kratika

UI – Umetna inteligenca.

Reference

- Bier, Daniel.** 2018. Why are unsolved murders on the rise? Freethink. <https://www.freethink.com/social-change/why-don-t-we-solve-murder-anymore> (pridobljeno 26. julija 2021).
- Bresnick, Jennifer.** 2017. Top 10 Challenges of Big Data Analytics in Healthcare. Health ITAnalytics, 12. 6. <https://healthitanalytics.com/news/top-10-challenges-of-big-data-analytics-in-healthcare> (pridobljeno 28. julija 2021).
- European Commission.** 2021. Shaping Europe's digital future: Regulatory framework proposal on Artificial Intelligence. Directorate-General for Communications Network. <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/policies/regulatory-framework-ai> (pridobljeno 30. julija 2021).
- Evropska komisija.** 2021. Uredba Evropskega parlamenta in Sveta o določitvi harmoniziranih pravil o umetni inteligenci (akt o umetni inteligenci) in spremembi nekaterih zakonodajnih aktov unije. EUR-Lex, 21. 4. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/SL/TXT/HTML/?uri=ELEX:52021PC0206&from=SL> (pridobljeno 30. 6. 2021).
- Forsting, Michael.** 2017. Machine Learning Will Change Medicine. *JNM – The Journal of Nuclear Medicine* 58:357–358.
- Globokar, Roman.** 2019. Normativnost človeške narave v času biotehnološkega izpopolnjevanja človeka. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:611–628.
- Grote, Thomas, in Philipp Berens.** 2020. On the ethics of algorithmic decision-making in healthcare. *Journal of Medical Ethics*. 46:205–211.
- Gui, Chloe, in Victoria Chan.** 2017. Machine learning in medicine. *Medicine & Technology*. 86:76–78.
- Hargrove, Thomas.** 2019. Uniform Crime Report for Homicides: 1965–2019. Project: Cold Case. <https://projectcoldcase.org/cold-case-homicide-stats/> (pridobljeno 26. julija 2021).
- High-Level Expert Group on Artificial Intelligence.** 2019. Shaping Europe's digital future: Ethics Guidelines for Trustworthy. Directorate-General for Communications Network, 8. 4. <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/library/ethics-guidelines-trustworthy-ai> (Pridobljeno 8. 4. 2021).
- Kshetri, Nir.** 2020. China's Social Credit System: Data, Algorithms and Implications. *IT Professional* 22, št. 2:14–18.
- Maier, Andreas.** 2020. Will we ever solve the Shortage of Data in Medical Applications? Towards data science. <https://towardsdatascience.com/will-we-ever-solve-the-shortage-of-data-in-medical-applications-70da163e2c2d> (pridobljeno 28. 7. 2021).
- McGrail, Samantha.** 2020. Virtualization News: Challenges of Artificial Intelligence Adoption in Healthcare. HITInfrastructure, 14. 2. <https://hitinfrastructure.com/news/challenges-of-artificial-intelligence-adoption-in-healthcare> (pridobljeno 28. 7. 2021).
- Mittelstadt, Daniel Brent, Patrick Allo, Mariarosaria Taddeo, Sandra Wachter in Luciano Floridi.** 2016. The ethics of algorithms: Mapping the debate. *Big Data & Society* 3, št. 2:1–21.
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis gaudium. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:17–31.
- Sidney-Gibbons, Jenni A. M. in Chris J. Sidney-Gibbons.** 2019. Machine learning in medicine: a practical introduction. *BMC Medical Research Methodology* 19:64.
- Strahovnik, Vojko.** 2019. Vrline in transhumanistična nadgradnja človeka. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:601–610.
- Strahovnik, Vojko, Jonas Miklavčič in Mateja Centa.** 2020. Etični vidiki uporabe algoritemskega odločanja in ostalih sistemov UI v času pandemij oz. izrednih razmer. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:321–334.
- Sweeney, Annie, in Jeremy Groner.** 2020. Chicago police's homicide clearance rate dips in 2020 after improvement in recent years. Chicago Tribune, 14. 12. <https://www.chicagotribune.com/news/criminal-justice/ct-chicago-police-2020-clearance-rates-20201215-2evyu-aybxbcvxex7s4wlvrx62q-story.html> (pridobljeno 26. 7. 2021).
- Štivič, Stjepan.** 2020. Body in Temptation: An Attempt at Orientation in a Boundary Situation. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:443–451.
- Taulli, Tom.** 2019. *Artificial Intelligence Basics: A Non-Technical Introduction*. New York City: Apress.
- Uslaner, Eric M.** 2002. *The Moral Foundations of Trust*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Willemink, Martin J., Wojciech A. Koszek, Cailin Hardell, Jie Wu, Dominik Fleischmann, Hugh Harvey, Les R. Folio, Ronald M. Summers, Daniel L. Rubin in Matthew P. Lungren.** 2020. Preparing Medical Imaging Data for Machine Learning. *Radiology* 295, št. 1:4–15.
- Zhou, Jianlong, in Fang Chen, ur.** 2018. *Human and Machine Learning: Visible, Explainable, Trustworthy and Transparent*. Berlin: Springer.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 4, 947—961

Besedilo prejeto/Received:06/2021; sprejeto/Accepted:09/2021

UDK/UDC: 27-732.3"1438/1439":271.2

DOI: 10.34291/BV2021/04/Malmenvall

© 2021 Malmenvall, CC BY 4.0

Simon Malmenvall

(Mis)Trusting Unification: Examples of East Slavic Perception of the Council of Florence

(Ne)zaupljivo zedinjenje: primeri vzhodnoslovanskega sprejemanja florentinskega koncila

Abstract: This article discusses the religious and cultural background of the ambivalent reception of the Council of Florence (1437–1439) among the East Slavic (Rus') ecclesiastical and political elite of the time, which was characterized by (mis)trust towards the late Byzantine pro-Western stance and unified Christianity under the authority of the pope. The author of this article accentuates the establishment of two separate (Orthodox) ecclesiastical and cultural centers, Kyiv and Moscow, as the main long-term consequence of the council in Eastern Europe. Here, special attention is given to the role of Isidore, the metropolitan of Kyiv, and two narrative texts from the mid-fifteenth century concerning the events during and after the council. The first is the polemical treatise *Isidore's Council* written by the presbyter Simeon of Suzdal, while the second is the anonymous travel diary *Journey to Florence*. The former is defined by its 'anti-Latin' polemical tone, which decisively influenced the later East Slavic, particularly Muscovite, perception of unionism. On the other hand, the *Journey*, with its lack of any theological problematization of the council decrees, represents the first East Slavic travel diary describing social and cultural features of Central and Southern Europe.

Keywords: Council of Florence, medieval ecclesiastical history, literature of Rus', Orthodoxy, unionism

Povzetek: Članek se posveča verskemu in kulturnemu ozadju dvournega sprejemanja florentinskega koncila (1437–1439) med takratno vzhodnoslovansko (starorusko) cerkveno in politično elito, ki je bilo obarvano z (ne)zaupanjem do Zahodu naklonjenega stališča poznega Bizanca in do zedinjenja krščanskega sveta pod papeževim vodstvom. Avtor članka poudarja vzpostavitev dveh ločenih (pravoslavnih) cerkvenih in kulturnih središč, to je Kijeva in Moskve, kot glavno dolgoročno posledico koncila na ozemlju vzhodne Evrope. Tu so posebej pozorno obravnavani kijevski metropolit Izidor in dve pripovedni besedili iz sredine 15. stoletja, ki zadevajo dogodke med in po koncilu. Prvo besedilo je

polemični spis *Izidorjev zbor*, katerega avtor je duhovnik Simeon iz Suzdalja, drugo pa je anonimni potopis *Potovanje v Firence*. Prvo opredeljuje „protilatin-ska“ polemična ost, ki je odločilno vplivala na kasnejše vzhodnoslovansko, zlasti moskovsko, (ne)sprejemanje uniatskega pojava. Po drugi strani *Potovanje* z odsotnostjo teološkega problematiziranja koncilskih odlokov predstavlja prvi vzhodnoslovanski potopis, ki prinaša oris družbenih in kulturnih značilnosti srednje in južne Evrope.

Ključne besede: florentinski koncil, srednjeveška cerkvena zgodovina, staroruska književnost, pravoslavje, uniatsko vprašanje

1. Introduction

This article discusses the religious and cultural background of the ambivalent reception of the Council of Florence (1437–1439) among the members of the East Slavic (Rus') ecclesiastical and political elite of the time, which was characterized by (mis)trust towards the late Byzantine pro-Western stance and unified Christianity under the authority of the pope. Similarly, the ongoing contacts with several official attempts to restore unity between the local Churches under the supreme authority of Rome and Constantinople since the so-called Great Schism of 1054, particularly after the sack of the imperial capital in 1204 at the beginning of the Fourth Crusade, were decisively marked by mutual political and theological scepticism, mostly based on deeply rooted cultural divergences and historical resentments. (Chadwick 2003) The ecclesiastical dignitaries and secular authorities involved in this process were usually unable to comprehensively reconcile the specific understandings of dogmatical definitions and disciplinary practice of the separate Churches and, in turn, trust each other in terms of readiness to (partly) hand over the control over interpretation to another, which is associated with attitudes of positive reaction (Domenicucci and Holton 2017). Using the post-modern theoretical concepts, it can be said that both sides experienced a lack of sincere dialogical engagement in seeking the truth (Osredkar 2018; Bogataj 2018, 958–959).

The author of this article argues that one of the most important long-term consequences of the council was the establishment of two separate (Orthodox) ecclesiastical and cultural centers in Eastern Europe, Kyiv in the south-west and Moscow in the north-east. In this article, special attention is given to the role of Isidore, the metropolitan of Kyiv, and two narrative texts from the mid-fifteenth century: the polemical treatise *Isidore's Council* written by the presbyter Simeon of Suzdal and the anonymous travel diary *Journey to Florence*. Both texts can be regarded as representative due to their rich content and stylistic expressivity, which enables their placement in the wider historical and cultural context pointing to the complex East Slavic attitude towards Europe and the Catholic Church. The reception of the Council of Florence among the East Slavic elite, particularly on the territory of the Great Principality of Moscow, was substantial and vibrant. Based on the disillusion-

ment over the Byzantine ‚betrayal‘ of the Orthodox faith and the fall of Constantinople under the rule of the Ottoman Turks in 1453, the Council of Florence strongly influenced the emergence of the notion of Moscow as the Third Rome. This notion argued for Moscow as the only independent Orthodox polity in the world, also oriented towards the unification of other Orthodox Slavic territories in Eastern Europe, and served as a justification of the subsequent creation of its first own emperor (tsar) in the person of Ivan IV (1547–1584), resembling the former Byzantine monarchs with their role of the protectors of Orthodoxy worldwide. (Kirillin 2008, 459; 467–468; Maletto 2005, 67; Malmenvall 2014, 396; Petruško 2018, 117)

The general chronological and political traits of the reception of the Council of Florence among the East Slavs are well documented in several scholarly works, such as a synthetic monograph by the British ecclesiastical historian Joseph Gill (1901–1989) (1959), a classical study on the beginnings of the unionist movement by the Polish-American historian Oscar Halecki (1891–1973) (1958), and a detailed study concerning the council’s aftermath on the territory of present-day Ukraine and Belarus leading to the Union of Brest (1596) by the Ukrainian-American ecclesiastical historian Borys Gudziak (2001). The most comprehensive collection of East Slavic texts on the council is covered in the Church Slavic-Latin critical edition prepared by the Czech ecclesiastical historian Jan Krajcar (1915–1992) (1976), while the image of the lands of the ‚Latin‘ Christendom expressed in Rus’ late medieval literature is analyzed in the monograph of the Russian cultural historian Natalia Kazakova (1915–1984) (1980).

2. Council and Roots of Unionism

The last major development representing an attempt at the unification of the Catholic and Orthodox Churches at a general and formal level occurred at the closing of the ecumenical council in Florence (1438–1439), when a decree of union was signed by Emperor John VIII Palaeologus (1425–1448) on behalf of the ‚Greek‘ side and Pope Eugenius IV (1431–1447) on behalf of the ‚Latin‘ side. The principal reasons why the union was accepted by the Orthodox camp were the role of the Byzantine intellectual elite, which, due to its sympathy for Western theology, was a supporting factor in drafting compromise formulations of orthodoxy, and the rapid advance of Ottoman Turks into the central areas of Europe, which threatened the existence of Byzantium. During the first half of the fifteenth century, the Byzantine Empire was in a deep political and economic crisis: its territory was diminished to several enclaves around Thessaloniki and Constantinople, which was highly depopulated, and the province of Morea in the Peloponnesus with islands in the Marmara and Aegean Seas. From the Byzantine perspective, the union was the first step towards an expected papal call for mounting a crusade to save the Christian empire in the East. Such aid from the West never materialized; the Byzantine trust in the Western Christian world proved unfounded. (Malmenvall 2014, 387; 389; 2018, 79; Gudziak 2001, 10–11; Petruško 2018, 101)

The greatest share of discussions at the council meetings was focused on the *Filioque* controversy, resulting in the adoption of a compromise solution that was closer to the Catholic view. The insertion »from the Father and the Son« was adopted as valid, while the older, and also Orthodox, formulation (»from the Father«) was countenanced as a complementary mode of expressing the same content. (Malmenvall 2014, 390; 2018, 79–80) The council activities also brought about an extensive cultural exchange. The discussions were accompanied by familiarization with the views of the opposing side and the transmission of certain works by Eastern Church Fathers and ancient pagan authors—especially Plato and Aristotle—hitherto unknown to the West, which contributed to the further development of the humanist movement. (2014, 390–391; 2018, 79–80) The Byzantine conservative majority, where the most prominent role was played by monks, rejected any change to the Niceno-Constantinopolitan Creed. The conservatives' victory was affirmed by Constantinople falling under the Ottoman rule in 1453. In their eyes, this negated the view of any political meaningfulness of the union and gave the impression, at the spiritual level, of representing 'Divine retribution' for submitting to 'Latin errors.' (2014, 395–396; 2018, 80)

The mid-fifteenth century was marked by a break in the history of the metropolitanate of Kyiv by its division into western Rus' (Ruthenian) and Muscovite (Russian) jurisdictions. Isidore (1433–1458), the metropolitan of Kyiv and all Rus', was, like the majority of Kyivan metropolitans during the Middle Ages, of Greek origin. He was also one of the prominent spokesmen among the Orthodox hierarchy negotiating for ecclesiastical unification with the Catholic Church prior to, during, and after the Council of Florence. Isidore came to Moscow in 1437 to represent the Church of Rus' and lead its delegation composed of bishops, priests, and laymen at the ecumenical council convoked to reach a theological and organizational accord between the patriarchal sees of Rome and Constantinople and other centers of the Christian East. Additionally, the metropolitan of Kyiv, following a previous mandate from Constantinople, signed the union decree also on behalf of Dorotheus, the absent patriarch of Antioch (1436–1454), which implies Isidore enjoyed high esteem¹ within the entire Orthodox world. (Gudziak 2001, 43; 1994, 48; Gill 1964, 65–78; Petruško 2018, 105; 109)

The most acute and most persistent resistance to the Council conclusions came from Muscovy under grand prince Vasily II (1425–1462). After the Kyivan metropolitan Isidore, who was based in Moscow² and was the supreme leader of Ortho-

¹ On the role of Isidore in the Orthodox Church in general and various types of reception of the Council of Florence, see: Akišin 2011.

² The metropolitanate encompassed East Slavic Orthodox Christians; its name (»of Kyiv«) perpetuated the symbolic status of Kyiv as the original political and religious center of Rus', thus emphasizing the religious-cultural unity of East Slavs (Malmenvall 2018, 80). The title 'metropolitan of Kyiv and all Rus'' was first used in 1347 by the Byzantine emperor John VI Kantakouzenos (1347–1354) regarding metropolitan Theognostos (1327–1353) (Gudziak 2001, 287; Miklosich and Müller 1860, 261; 265). This title became standard at the time of metropolitan Cyprian (1390–1408). For a discussion on the evolution of the Kyivan metropolitan's title, see: Pritsak 1986. With the wider ecclesiastical territory of the Kyivan metropolitanate, divided between three polities (Muscovy, Great Duchy of Lithuania, and Kingdom of Poland), it was in the interest of each to press its case before the Patriarchate of Constantinople regarding the residence and jurisdiction of the Kyivan metropolitan. Moscow enjoyed Constantinople's favor, and

dox Christians in Muscovy and Poland-Lithuania, celebrated the liturgy in the Kremlin in 1441 at which he commemorated the pope, Vasily accused him of heresy and had him locked away in Chudov Monastery in the Moscow Kremlin, allowing him to escape later that year. In 1448, the grand prince committed an even more daring act: without the consent of Constantinople, which the territory of the Orthodox East Slavs had belonged to in ecclesiastical terms ever since its official Christianization at the time of grand prince Vladimir Sviatoslavich (980–1015) and the establishment of the metropolitanate of Kyiv in the mid-eleventh century (Gudziak 2001, 1), he appointed a native, the Ryazan bishop Iona (Jonah), as the head of the newly established metropolitanate of Moscow and All Rus' through elections by a council of bishops from the territory of Muscovy. This decision of the Muscovite episcopate, supported by the grand prince, was not entirely unexpected and was not meant to be schismatic since their position was also based on the fact that Iona had already been sent to Constantinople in 1436 after the death of metropolitan Gerasimus (1433–1435) to become the new head of the all-Rus' Church. This stance was expressed in various letters issued by metropolitan Iona and grand prince Vasily during the late 1440s and early 1450s. However, in the meantime, Patriarch Joseph II had already pragmatically chosen Isidore, a highly educated man, an admirer of contemporary Italian humanism and public supporter of the union, while Iona was sent back to Ryazan with the promise to succeed Isidore as metropolitan after his death. The patriarch did not wish to leave the leadership of the metropolitanate of Kyiv, his richest, most populous and, in terms of territory, the vastest local Church, in the hands of a less-renowned hierarch who might not be keen to sign the politically promising accord with Rome.

On the other hand, the ecclesiastical and political dignitaries of Muscovy were encouraged by the Orthodox council in Jerusalem, where the main Middle-Eastern authorities, the patriarchs of Alexandria, Jerusalem, and Antioch, revoked the Florentine union. Furthermore, the position of Moscow and exile of Isidore received their support in 1442 by a letter of the monks of Mount Athos, which praised Vasily's resoluteness to defend the 'true' faith. The relatively late appointment of the new metropolitan was also a result of the internal political situation, as Vasily was occupied with another problem—he had to wage wars against the Tartars and local pretenders to the Muscovite throne. (Fennel 2006, 183–188; Gudziak 2001, 45; 1994, 49–50; Petruško 2018, 100–101; 103–104; 123–125; 137; Malmenvall 2018, 80)

The proclamation on establishing the new metropolitanate entailed the beginning of the autocephaly of the Church of Moscow.³ The process of autocephaly of

the patriarchate generally maintained a policy of appointing only one metropolitan for all East Slavic Orthodox lands. Consequently, for most of the fourteenth and the first half of the fifteenth centuries, the Orthodox Church in Lithuania and Poland was nominally subject to the metropolitan residing in Moscow. (Gudziak 2001, 2–3) Among the likely reasons for the patriarchate's inclination towards Moscow was the fact that, at least until the end of the fourteenth century, the Lithuanian grand princes were pagans and later converted to the Latin (Roman) branch of the Catholic Church (Meyendorff 1981, 271–272).

³ The autocephaly of the Church of Moscow was not recognized by the patriarch of Constantinople until 1589, when it was elevated to the patriarchy of 'Moscow and all Rus'.

the Church of Moscow, however, was not conditioned by the local aspirations to achieve ecclesiastical independence *per se*, but emerged as a reaction against the presupposed 'heresy' of the Constantinopolitan patriarchate and found its justification in extraordinary measures to ensure the continuation of the 'true and unchangeable' Orthodox Church. The new metropolitan changed his title from 'metropolitan of Kyiv and all Rus'' to 'metropolitan of Moscow and all Rus''. This marked an important symbolic shift, a *translatio Ecclesiae* of sorts. Since then, Moscow, not Kyiv, was the primary symbol of the spiritual unity of Rus' in the eyes of the Muscovite elite. *Inter alia*, this entailed a further deterioration of relations with the neighbouring Poland and Lithuania,⁴ which endeavoured to bring the same Orthodox population under their wings in political terms and subject it to the ecclesiastical jurisdiction of Rome. In order to avoid exacerbating this tension, the Polish king Casimir IV (1447–1492) recognized two East Slavic metropolitan sees in 1451: the Orthodox Moscow and the unionist Kyiv within the Polish-Lithuanian state. (Malmenvall 2014, 396; 2018, 80–81; Pliguzov 1991, 344; Petruško 2018, 100; Fennel 2006, 177–182, 186–188; Gavrilo 1958, 21–22) Similarly, in 1458 Pope Pius II (1458–1464), after the death of the unionist Constantinopolitan patriarch Gregory III Mammas (1443–1451), who in 1451 had left his see and moved to Rome due to the pressures of the conservative line of his monks and clergy, appointed Gregory II (1458–1472), a Bulgarian aide of Isidore's, as the new head of the metropolitan Church of Kyiv. According to the papal bull, the territory of the Muscovite state (Lat. *Russia Superior*) under the ecclesiastical jurisdiction of metropolitan Iona was not considered a part of the new unionist Kyivan metropolitanate. Therefore, from the Roman perspective, the influence of the Eastern Catholic Kyivan see was perceived in a line of political realism, limited to the borders of the Polish and Lithuanian crowns. (Gudziak 1994, 50; Halecki 1956, 21; Petruško 2018, 127)⁵

3. Two Modes of Perceiving the Council

The Council of Florence received a strong response in the preserved East Slavic narrative texts (Kirillin 2008, 459–460).⁶ Among others, two texts created in Muscovy address the Council of Florence: *Journey to Florence* (*Хождение во Флоренцию*), a travel diary by an unknown Suzdalian, and *Isidore's Council and His Journey* (*Исидоров собор и хождение его*), a polemical treatise by a presbyter, Simeon of Suzdal (Kirillin 2008, 459; Krajcar 1976, 77; Droblenkova 1989, 335; Borozdin 1904, 459). Their creation can be placed between 1440 and 1460. The travel diary by the unknown Suzdalian, which was probably written before 1445, is considered the earliest of all East Slavic texts on the Council of Florence. These

⁴ On the chronology and political circumstances of the reception of the council in the Kingdom of Poland, see two classical works: Lewicki 1899; Chodyncki 1934.

⁵ This papal bull is studied in: Wawryk 1963.

⁶ For the main traits of Muscovy's reaction against the union of Florence, see: Krajcar 1979; Alef 1962.

texts are accounts written by Rus' participants in the council and reflect the Muscovite elite's view on the agreed union. (Kirillin 2008, 459–460; Krajcar 1976, 3; 47; 77; 112; Gavrilov 1958, 13)

Isidore's Council is a first-person polemical treatise directed against Catholic ,conceitedness,' which was supposedly reflected in the overly prominent role of the pope and modifications to the ,pure' Christian teachings, but most of all against metropolitan Isidore, who had supposedly convinced the Rus' delegation to accept the Catholic views through bribery and threats. *Isidore's Council* professes a wholly different attitude towards Mark Eugenikos, the metropolitan of Ephesus; as the only hierarch at the council who did not sign the union decree, he is elevated to a personification of the fight for orthodoxy. Vasily II, the grand prince of Moscow, is presented as a parallel positive character at the secular level. This ruler plays a central role in *Isidore's Council*, as the work also ends with a eulogy in his honour. Simeon attributes courage and care for defending the faith of their ancestors to the grand prince, juxtaposing the steadfast Muscovite state with the unreliable Byzantine Empire. Simeon's polemical treatise thus also acts as religious and patriotic self-assertion of Muscovy within the Orthodox world. One of the major features of *Isidore's Council* is Simeon's apologetic stance, as he repeatedly emphasizes his non-cooperation with the Catholic side and with the Orthodox faction sympathetic to Catholicism. Simeon presents himself as a victim of Isidore's intrigue and, as such, a martyr to the ,true faith.' (Malmenvall 2018, 81–82; Gavrilov 1958, 7; 10; Droblenkova 1989, 334–336; Kazakova 1977, 47–48; Alpatov 1973, 135–138)

On the way to Italy and during the council sessions, Simeon accompanied his bishop, Abraham. By his own account, once the council had ended, he openly expressed his disagreement with Isidore's unionist standpoint while in Venice, resulting in the metropolitan having him put in jail. Simeon subsequently escaped and, at his own wish, set off for his homeland, i.e., Novgorod, ahead of the other delegation members. There he was received by bishop Evfimii (Euthymius), who soon, however, (perhaps naively) handed him over to the prince of Smolensk, Yuri Semenovich-Lugvenevich, a supporter of unionist policy who was under Isidore's influence. The prince of Smolensk had Simeon put in chains and sent to Isidore, who then brought him to Moscow to grand prince Vasily II in 1441. As Isidore's unionist policy was met with resistance in Moscow, the grand prince released Simeon. Even so, the grand prince apparently considered Simeon a controversial person, as after his initial release, Vasily ,preventively' moved him to Chudov Monastery and later to the Trinity Sergius Lavra⁷ to the north-east of Moscow, from where Simeon again turned to Euthymius, the bishop of Novgorod, where he stayed until 1450. (Gavrilov 1958, 7–10; Droblenkova 1989, 334–335; Borozdin 1904, 458; Alpatov 1973, 134–135) The reason for this unfriendly treatment of Simeon could be his stance, emphasized in his treatise, that the Orthodox side

⁷ The Holy Trinity Lavra of Saint Sergius (Свято-Троицкая Сергиева лавра) was an extensive monastery complex and the spiritual center of Muscovy.

had signed the union decree in Florence out of greed—in exchange for entering the union, most of the Orthodox bishops had allegedly accepted a hefty bribe from the pope (Malmenvall 2018, 83–84). Simeon's life after the Council of Florence, as described above, can lead to the conclusion that it was his unfortunate circumstances that prompted him to write *Isidore's Council* as an apologetic and polemical account.

Striking a completely different note in terms of genre, the *Journey* by the unknown Suzdalian describes the voyage of the Rus' delegation from Suzdal to Florence and back between 8 September 1437 and 29 September 1440. This literary text can be categorized as a later-type Rus' travel diary;⁸ this type first appeared in the fourteenth and fifteenth centuries alongside traditional pilgrims' travel diaries about holy sites, especially Jerusalem and Constantinople—its first-person narrators are no longer pilgrims, but merchants or emissaries of the state or Church. (Prokof'ev 1984, 19) The author of the travel diary in question was a member of the Muscovite delegation, either clergyman or layman, who accompanied Abraham, the bishop of Suzdal, to the Council of Florence. The travel diary by the unknown Suzdalian contains no overt polemical element reflecting a mistrust towards the Catholic Church. The author of the *Journey* presents the creation of the union through factual formulations, discussing it as an expected course of action. In fact, the *Journey* avoids discussing the Council of Florence itself—the reasons for its convocation, the theological differences, and the course of the meetings. The bulk of the text focuses on the journey of the Rus' delegation to Italy and back, and within this context, particularly on the economic and cultural characteristics of European lands and towns. Based on this, the *Journey* is important primarily as the first extensive Rus' literary representation of the European-Catholic world, as one of the earliest written 'encounters' between Rus' and the West. (Gavrilov 1958, 13–14; Maleto 2005, 36; 105–106; 112; 119–120; 153–157; Alpatov 1973, 139–141; Prokof'ev 1984, 11; 13) The inarticulate attitude towards the Council of Florence in the *Journey* is not reason enough to conclude that a (significant) part of the Muscovite elite initially met the creation of the union with neutrality or even approval. This could simply be the result of the conventions of the genre or of the author's choices in structuring the narrative. It can, however, be claimed that the union did not trouble the unknown Suzdalian enough to make him draw attention to its contentiousness contrary to the genre conventions. (Malmenvall 2018, 82–83)

In a confessional context, a significant difference between the *Journey* and *Isidore's Council* can be observed: the anonymous Suzdalian recognizes the validity of the union established at the council, thus considering both Churches spiritually equal. This is revealed in a passage of the *Journey* that describes the proclamation of the union in the papal liturgy in Florence. The passage reads: »And then the whole Latin council and all the people started singing and rejoicing, as

⁸ A thorough overview of East Slavic medieval travel diaries from the perspectives of literary theory and literary history is provided in the following monographic study: Seemann 1976.

they had received forgiveness from the Greeks.« (Kirillin 2008, 480) It is quite telling that despite the lack of a polemical stance against Catholics, the Rus' travel writer perceives the council from the Orthodox point of view. Indeed, he interprets the developments as if the 'Latin' Church had returned to the 'Greek' one and thus received its forgiveness for the schism. He apparently considers the union to be an Orthodox victory and the achievement of a reconciliation benefiting both sides. (Malmenvall 2018, 85)

Contrary, *Isidore's Council* turns its attention to Isidore's triumphant arrival to Moscow, which supposedly agitated both the grand prince and the local clergy, on the one hand, as well as the common people, on the other (70–72). *Inter alia*, Simeon claims the following:

»Metropolitan Isidore came /.../ to grand prince Vasily Vasiliyevich /.../ with great Latin arrogance and injustice and conceitedness, carrying in front of him a [Catholic] cross (крѣж) and a silver staff. He bore the [Catholic] cross in place of the [Orthodox] cross (крѣст), preaching the Latin faith, and bore the staff as a symbol of Latin arrogance and conceitedness. Whoever did not kneel before the cross was struck with the staff; the order was to kneel as is done with the pope. /.../ And the pope gave him [Isidore] much gold, and all the lands fell under papal authority, and he [Isidore] came to the land of Lithuania and to Kyiv and to Smolensk.« (70–71)

According to this text and other Muscovite polemical literature, Isidor's entry with the Latin cross is presented as a great offence (Gudziak 2001, 45). The author of *Isidore's Council* emphasizes that, against Isidore's expectations, the grand prince was able to see the 'deviousness' of unionist policy, as he proved himself as a brave ruler loyal to the faith of his ancestors (Krajcar 1976, 72). After that, Simeon's report on the rejection of Isidore's intentions turns into a eulogy in honour of the grand prince. He highlights Vasily's extraordinariness also by comparing him to the first Christian Roman emperor, Constantine the Great, and grand prince Vladimir Sviatoslavich, who introduced Christianity as the state religion of Kyivan Rus' in the late tenth century. (73) Simeon concludes the eulogy by drawing a contrast between the spiritually weak Byzantium, which fell into the grasp of the union, and the steadfast Orthodox Muscovy, which can be characterized as an expression of patriotic and religious self-assertion of his homeland (Malmenvall 2018, 87–88).

4. Council and Itinerary across Europe

The anonymous travel writer acts as the first-person narrator of his work. He starts his travel diary by mentioning that »at the birth of Holy Theotokos [8 September 1437], metropolitan Isidore departed from Moscow, came to Tver /.../, accompanied by bishop Abraham of Suzdal« (Hoždenie 1999, 464; 572). The delegation, led by Isidore, then arrives to Novgorod, where it is ceremoniously received and hosted by bishop Euthymius (464; 572). From there, they depart for the

Baltic lands, the territory of the Teutonic Order of knights (464; 466; 572). There, they are ceremoniously received and hosted by a Catholic bishop⁹ from Dorpat (466; 572). Then the Rus' delegation arrives in Riga, where it is ceremoniously received and hosted by the local archbishop (466; 572). After that, the delegation arrives in the north German city of Lübeck on 19 May, the name day of the martyr Patrikios (466; 468; 572).¹⁰ The travel writer then indulges in fascination with the splendours of this city.

»And we saw the splendid city and there were /.../ lovely gardens and splendid palaces, gilded roofs, and its monasteries are splendid and big. And it is full of merchandise of any kind. There are waters routed to the city, flowing in all streets through pipes, while others [flow] over towers, cool and fresh. And [Isidore] visited churches on the Feast of the Ascension, and we saw gold and silver liturgical objects and an abundance of saints' relics. And monks visited and started inviting the lord [Isidore] to go see their monastery. He went and they showed him an unutterable abundance of liturgical objects and an abundance of valuable golden garments with precious stones and pearls. /.../ And they led us to their refectory and brought various wines and many different appetizing dishes, while they showed great honor to the lord [Isidore] here.« (468; 470; 572)

In general, 'waters' are the aspect of European cities the travel writer expresses most admiration for, mentioning it most frequently (concerning canals, waterworks, fountains, etc.). All this is likely to have been a new experience for him. It is thus possible to assume that care for 'waters' in the towns of Muscovy was less technically developed at the time. (Malmenvall 2018, 88)

The next major stop is the city of Nuremberg. When the travel writer describes Nuremberg, he distinguishes between the land or territorial political unit (*земля*), the language or linguistic community (*языкъ*) and the religion (*ѡбѣра*), comparing the linguistic-cultural characteristics to the Slavic world known to him. »And this city of Nuremberg stands in the middle of the Alamannian land. The Alamannian land does not have another faith nor another language, but the same Latin faith, and the language [there] is German, though different; as are the Rus' in relation to the Serbs, such are they [/the Alamannians] in relation to the Germans.« (472) After that, the delegation arrives in Augsburg. The travel writer claims this city »surpasses all the previously described cities in size« (472). The next stop is Innsbruck, near which the delegation members cross the Alps and then descend to the Italian town of Pavia, from where they arrive to Ferrara, where the first part of the council meetings takes place (472; 573).

⁹ This and all the subsequent mentions of the hospitality of 'Latins' towards Orthodox Christians show that despite doctrinal differences, personal relations between Catholic and Orthodox representatives were not hostile, but stiff at worst.

¹⁰ The route through the Baltic lands to modern-day northern Germany was the central transport link between Eastern, Central, and Northern Europe in the Middle Ages and the early modern era (Maletto 2005, 93).

The anonymous author then describes Ferrara, where he is enthralled the most about a mechanical angel holding a trumpet in the clock tower in the main town square (474). The travel writer then reports on the relocation of the council from Ferrara to Florence. The description of Florence is the climax of the anonymous *Journey*—not only because of the central event, i.e., the formation of the union, but also because of the splendid appearance of the city, which seems to surpass all the others. »This renowned city of Florence is very big, unlike anything we had seen in the previously described cities. It has magnificent and big churches and it has palaces built of white rock, very tall and skillfully [built].« (476; 573) After describing the sights of the city, he focuses his attention on the formation of the union and, in this context, also describes the liturgy during which the union was ceremoniously proclaimed:

»With him [/the pope] [there were] twelve cardinals and ninety-three bishops /.../. The Greek emperor, John, who sat in the appointed place, watched their service, and all boyars with him; and here in the appointed places sat the metropolitans along with all the clergy.¹¹ /.../ And after the service, the pope and his people started chanting a prayer, and after the prayer, he sat in the middle of the council on a tall, gilded throne prepared for him, and a pulpit had been raised near him. And among the Latins, a cardinal named Julian [Giuliano Cesarini] stood up, along with the Nicene metropolitan, Bessarion [among the Greeks], and they brought the council documents, and Julian started reading the Latin document aloud, and then the metropolitan started reading the Greek document. And when the reading of the documents was done, the pope blessed the people.« (478; 480; 573)

After that, the travel writer reports that on 6 September 1439, the Rus' delegation set off for home, first heading to Venice (480). The author again expresses his enthusiasm about European cities, this time for Venice, about which he writes, *inter alia*:

»This city stands on the sea; there is no dry road to it, as it stands on the sea thirteen miles from shore [/land]. It is crossed by ships and craft, and all streets are full of water; they move around by boat. This city is very large and has splendid palaces, some gilded. And it is full of merchandise of any kind, as it is frequented by ships from every land /.../. This city has a stone church of Saint Mark the Evangelist, which has stone columns of colorful marble of all kinds, and the icons there are magnificent.« (480; 482; 574)

This is followed by the final part of the travel diary describing the way home. The travel writer first mentions sailing from Venice to Parenzo (Poreč), then a land route from Parenzo to Pola (Pula) on the Istrian peninsula, and from there a sea voyage

¹¹ The travel writer conveys the message that the concluding liturgy by the altar was conducted by the 'Latin' side, while the Orthodox one, which supposedly only observed the event, apparently found itself in a symbolically subordinate position.

to Senj, from where the delegation arrives by land to Brinje in modern-day Lika, Croatia. Here, the travel writer explicitly mentions Croats, comparing them to his own people: »And these towns are populated by Croats [ховратянь]; their language is like that of the Rus' [Русь], and their faith is Latin.« (482) Then the travel writer mentions the route via Modruš and Jastrebarsko to Zagreb, about which he writes: »This city is large and splendid. This [city] is under the authority of the Hungarian tsar [/king]. And in this city, we saw the Serbian tsar despot¹² with his tsarina and children; his tsardom had been conquered by the Turkish tsar, Murat.« (482; 484; 574) After that, the travel writer mentions the route from Zagreb to the Drava river, leading through Križevci and Koprivnica. Here he writes the following: »There is a mile between Koprivnica and the Drava river. This river is located on the border between the Slavic/Slovene [словѣньска земля] and the Hungarian [угорьска земля] lands.« (484) The travel writer goes on to mention the route from Szeged to Budapest and then to their destination, Suzdal. He pays no particular attention to towns on the way from Budapest to Suzdal, mostly only enumerating them. It can thus be assumed that these towns were of no interest for the travel diary, as he probably considered them already familiar to Rus' readers.

5. Conclusion

Isidore's Council by the Suzdalian presbyter Simeon and the *Journey* by an unknown Suzdalian are first-person accounts that are key to understanding the attitude of the (ecclesiastical) elite of late medieval Muscovy towards Europe and the Catholic Church. Among the earliest texts on the Council of Florence created in the Muscovite territory in the mid-fifteenth century, these accounts stand out for their comprehensive content as well as for the difference in genre between them. Thus, they complement both Latin and Greek writings about the council and therefore attach even greater international importance to this event, also lending a diverse literary expression to its reception. With its 'anti-Latin' polemical stance and the praise of Muscovy, *Isidore's Council* had a decisive impact on the later East Slavic perception of the council and of the related issue of unionism. The anonymous *Journey*, on the other hand, represents the first East Slavic travel diary focusing on the economic and cultural characteristics of Catholic Central and Southern Europe.

Although theological considerations were not irrelevant, it was primarily the political context in Muscovy that conditioned the resolutely negative response and polemics. The Grand Principality of Moscow could not be favourable towards unionism, primarily due to its association with the long-lasting rivalry with Lithuania, which had, like the emerging state of Moscow, territorial aspirations over East Slavic polities and had been, since the end of the fourteenth century, officially part of the Catholic Church. This contrasted with the attitude towards Flor-

¹² The despot in question is Đurađ (George) Branković (1427–1457), who had been defeated by the Ottoman sultan Murat II (1421–1451), which marked the end of the existence of the medieval Serbian state.

ence in the lands of present-day Ukraine and Belarus. The ambivalence in the (reduced) Kyivan metropolitanate towards the confessional divide was clear in the post-Florence decades. (Gudziak 2001, 49; Petruško 2018, 116–117)

After the death of Iona, the new Moscow metropolitan Theodosius (1461–1465) used the shortened title ,metropolitan of all Rus’;’, dropping the suspicious invocation of (temporarily) unionist Kyiv and, presumably, recognizing the practical inability, although not the (nominal) aspirations, to unify all East Slavic Orthodox Christians, in order to exert his jurisdiction over the (former) Eastern Orthodox lands within the Grand Duchy of Lithuania and Kingdom of Poland. On the other hand, Gregory, the (uniate) metropolitan of Kyiv, declared his allegiance not only to Rome but also to Constantinople, writing a petition to the patriarch seeking his approval to renew the jurisdiction of the metropolitan Church over all East Slavic lands as it had been before the division caused by the council. In February 1467, in a transitional period before the official and final rejection of the Florentine union by patriarch Simeon I (1482–1486), patriarch Dionisius I (1466–1471) granted Gregory’s request and confirmed him as the only all-Rus’ hierarch and Kyiv as the reunified metropolitan see, at the same time reprimanding the Muscovite bishops and Iona for causing ecclesiastical and territorial division. (Gudziak 1994, 51; Ščapov 1976, 145–147; Petruško 2018, 150) In practice, the existing borders between the two metropolitan sees stayed in force following the political division until the beginning of the sixteenth century.

It is also worth mentioning that the Church of Kyiv, from its emergence in the mid-eleventh century until the early modern period, was rarely involved in theological disputes between Rome and Constantinople, the only noteworthy exceptions being several tracts¹³ against Latin ,heresies’ translated from Greek in the twelfth century—moreover, their authors were mostly of non-Slavic origin, Kyivan metropolitans or monks coming from Byzantium. A clearer attitude of the ecclesiastical intellectuals on the territory of present-day Ukraine and Belarus towards the Catholic Church and its unionist endeavours, either *pro* or *contra*, was established only around and after the union of Brest in 1596. (Gudziak 1994 52) Furthermore, one of the most important long-lasting consequences of the Council of Florence on the East Slavic late medieval and early modern culture can be recognized in the gradual decline of the ,all-Rus’” ethnocultural sense of identity, which had survived the political disintegration of Kyivan state at the beginning of the thirteenth century. It had been fostered without interruption by the ecclesiastical elites, accentuating the perception of the common faith with a common Church Slavonic liturgical-literary language and members of the common Rurikid dynasty confessing Eastern Orthodoxy, since the official Christianization within a unified East Slavic (Kyivan) metropolitanate. In the council’s aftermath, two diverse East Slavic ethnocultural communities began to emerge—Muscovite (Russian) in the north-east and Ruthenian (Western Rus’) in the south-west, the latter serving as

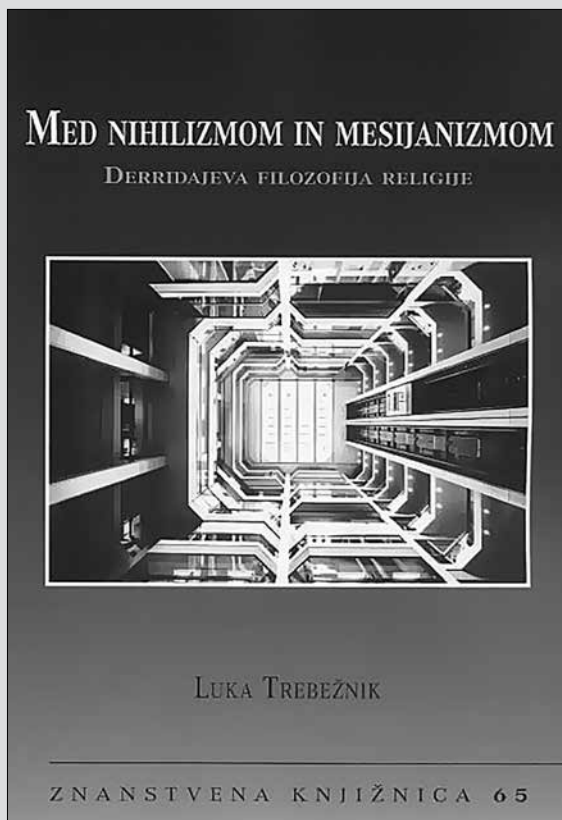
¹³ On anti-Latin polemics in the Kyivan Rus’, see: Podskalsky 1982, 170–185; Senyk 1993, 298–326; Danilevskij 2018.

a basis, although in very different social circumstances, of the subsequent modern Ukrainian and Belarus nations. (Plokhyy 2006, 104; 134–136; 146–149; 153; 157–159; 162–163; Lur'e 2009)

References

- Akišin, Sergej J.** 2011. Mitropolit Isidor Kievskij i problema cerkovnoj unii v pozdnej Vizantii. *Vestnik Ekaterinburgskoj duhovnoj seminarii* 1:70–101.
- Akišin, Sergej J., and Boris N. Florja.** 2011. Isidor. In: *Pravoslavnaja énciklopedija*. Vol. 27, 177–182. Moscow: Cerkovno-naučnyj centr Pravoslavnaja énciklopedija.
- Alef, Gustave.** 1962. Muscovy and the Council of Florence. *Slavic Review* 20, no. 3:389–401.
- Alpatov, Mihail A.** 1973. *Russkaja istoričeskaja mysl' i Zapadnaja Evropa 12–17 vv.* Moscow: Nauka.
- Bogataj, Jan D.** 2018. Neopatristska sinteza in resourcement: med tradicijo in postmoderno. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 4:957–969.
- Borozdin, Aleksandr K.** 1904. Simeon, ieromonah Suzdal'skij. In: *Russkij biografičeskij slovar'*. Edited by Aleksandr A. Polovcov. Vol. 18, 458–459. Saint Petersburg: Imperatorskoe russkoe istoričeskoe obščestvo.
- Chadwick, Henry.** 2003. *East and West: The Making of a Rift in the Church: From Apostolic Times until the Council of Florence*. Oxford: Oxford University Press.
- Chodynicky, Kazimierz.** 1934. *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska: Zarys historyczny 1370–1632*. Warsaw: Instytut Popierania Nauki.
- Danilevskij, Igor' N.** 2018. Antilatinskaja polemika na Rusi v XI–XII vekah. In: Vitaliy Nagirnyy, ed. *Colloquia Russica 8: Religions and Beliefs of Rus' (9th–16th Centuries)*, 115–129. Kraków: Uniwersytet Jagielloński.
- Domenicucci, Jacopo, and Richard Holton.** 2017. Trust as a Two-Place Relation. In: Paul Faulkner and Thomas Simpson, eds. *The Philosophy of Trust*, 149–160. Oxford: Oxford University Press.
- Droblenkova, Nadežda F.** 1989. Simeon Suzdal'skij. In: *Slovar' knižnikov i knižnosti Drevnej Rusi*. Edited by Dmitrij S. Lihačëv. Vol. 2. Part 2, 334–336. Leningrad: Nauka.
- Fennell, John.** 2006. *A History of the Russian Church to 1448*. New York: Longman.
- Gavrilov, Mihail N.** 1958. *Ferraro-florentijskij sobor i Rus'*. New York: Fordham University Press.
- Gill, Joseph.** 1959. *The Council of Florence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1963. Isidore's Encyclical Letter from Buda. *Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni* 2, no. 2/4:1–8.
- . 1964. *Personalities of the Council of Florence and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Gudziak, Borys.** 1994. Grec'kyj shid, Kyivs'ka mitropolija i Florentijs'ka unija. *Zapysky naukovo tovarystva imeni Ševčenka* 228:48–64.
- . 2001. *Crisis and Reform: The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest*. Harvard, MA: Harvard University Press; Ukrainian Research Institute.
- Halecki, Oskar.** 1956. The Ecclesiastical Separation of Kiev from Moscow in 1458. In: Günther Stöckl, ed. *Studien zur älteren Geschichte Osteuropas: Festschrift für Heinrich Felix Schmid*, 19–32. Graz: Hermann Böhlaus Nachfolger.
- . 1958. *From Florence to Brest (1439–1596)*. New York: Fordham University Press.
- Hoždenie.** 1999. Hoždenie na Florentijskij sobor. In: *Biblioteka literatury Drevnej Rusi*. Edited by Dmitrij S. Lihačëv. Vol. 6, 464–487; 571–574. Translated by Natalija A. Kazakova. Moscow: Institut russkoj literatury.
- Kazakova, Natalija A.** 1977. Evropejskie strany v zapiskah russkikh putešestvennikov 15. veka. *Voprosy istorii* 33, no. 6:37–48.
- . 1980. *Zapadnaja Evropa v russkoj pis'mennosti 15–16 vekov*. Leningrad: Nauka.
- Kirillin, Vladimir N.** 2008. Hoždenie na Ferraro-Florentijskij sobor. In: *Istorija drevnerusskoj literatury: analitičeskoe posobie*, 459–468. Moscow: Jazyki slavjanskoj kul'tury.
- Krajcar, Jan, ed.** 1976. *Acta Slavica Concilii Florentini: Concilium Florentinum documenta et scriptores*. Vol. 11. Rome: Pontificum institutum orientalium studiorum.
- . 1979. Simeon of Suzdal's Account of the Council of Florence. *Orientalia Christiana Periodica* 39, no. 1:103–130.
- Lewicki, Anatol.** 1899. *Unia Florenska w Polsce*. Kraków: Nakt. Akademii Umiejętności.

- Lur'e, Vadim M.** 2009. *Russkoe pravoslavie meždu Kievom in Moskvaj*. Moscow: Tri kvadrata.
- Maleto, Elena I.** 2005. *Antologija hoženij russskih putešestvennikov 12–15 veka*. Moscow: Nauka.
- Malmenvall, Simon.** 2014. Florentinski koncil (1438–1439): uspehi in neuspehi reševanja uniatskega vprašanja. *Bogoslovni vestnik* 74, no. 3:385–397.
- . 2018. Vzhodnoslovanski literarni pričevanji o florentinskem koncilu in slovensko ozemlje. *Primerjalna književnost* 41, no. 3:77–97.
- Meyendorff, John.** 1981. *Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- Miklosich, Franz, and Iwan Müller.** 1860. *Acta patriarchatus Constantinopolitani*. Vol. 1. Vienna: Gerold.
- Osredkar, Mari J.** 2018. V začetku je bil dialog. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 1:17–31.
- Petruško, Vladislav I.** 2018. Florentijskaja unija, Moskovskij sobor 1441 goda i načalo avtokefalii Russkoj Cerkvi. *Cerkov' i vremja* 82, no. 1:99–168.
- Pliguzov, Andrei.** 1991. On the Title 'Metropolitan of Kiev and All Rus'. *Harvard Ukrainian Studies* 15:340–353.
- Plokhyy, Serhii.** 2006. *The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Podskalsky, Gerhard.** 1982. *Christentum und theologische Literatur in der Kiever Rus' (988–1237)*. Munich: C. H. Beck.
- Pritsak, Omeljan.** 1986. Metropolitan of Kiev and all Rus': The Fate of a Sacral Idea. *Harvard Ukrainian Studies* 10, no. 3–4:279–300.
- Prokof'ev, Nikolaj I.** 1984. *Kniga hoženij: Zapiski russskih putešestvennikov 11–15 vv.* Moscow: Sovetskaja Rossija.
- Seemann, Klaus D.** 1976. *Die altrussische Wallfahrtsliteratur: Theorie und Geschichte eines literarischen Genres*. Munich: Fink.
- Senyk, Sophia.** 1993. *A History of the Church in Ukraine*. Vol. 1, *To the End of the Thirteenth Century*. Rome: Pontificio istituto Orientale.
- Ščapov, Jaroslav N.** 1976. *Vostočnoslavjanskije i južnoslavjanskije rukopisnye knigi v sobranijah Pol'skoj Narodnoj Respubliki*. Vol. 2. Moscow: Institut istorii SSSR.
- Wawryk, Michael.** 1963. Quaedam nova de provisione metropoliae Kioviensis et Moscoviensis ann. 1458. *Analecta Ordini Sancti Basilii Magni* 4, no. 1:9–26.



Luka Trebežnik

**Med nihilizmom in mesijanizmom:
Derridajeva filozofija religije**

Derridaju nikakor ne gre za zavračanje obstoja resnice, temveč gre le za sporočilo, da ta nastopa preko razlike. Dekonstrukcija trdi, da ne obstaja zunaj teksta, kar pomeni, da ne obstaja večna resnica. Temu je tako, ker je sleherna resnica inkarnirana v jezik in pripoved. Ta Derridajeva stališča pa so v veliki meri nasprotna tradiciji, ki veruje, da se za tekstom nahaja trden in nesporen smisel. Izmed vsega slovstva je to najočitneje izraženo pri religijah, ki sprejemajo nadnaravni izvor svojih tekstov. Od to sledi, da sta dekonstrukcija in teologija izvorno nerazdružljivi.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2018. 264 str. ISBN 9789616844673, 17€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 4, 963—971

Besedilo prejeto/Received:08/2021; sprejeto/Accepted:09/2021

UDK/UDC: 28-442(497.4)

DOI: 10.34291/BV2021/04/Jeglic

© 2021 Jeglič, CC BY 4.0

Urška Jeglič

Zaupanje do *halal* izdelkov in *halal* proizvodnje pri muslimanih v Republiki Sloveniji

Trust in Halal Products and Halal Production among Muslims in Slovenia

Povzetek: *Halal* industrija je začela počasi cveteti pred tridesetimi leti, ko se je na svetovnem trgu začelo množično uveljavljanje *halal* inšpekcij in posledično izdajanje *halal* certifikatov ter označevanje izdelkov z njim. V začetku 21. stoletja je Islamska skupnost v Republiki Sloveniji podelila prve certifikate slovenskim podjetjem, med katerimi prevladujejo podjetja z mesno industrijo. Vsi muslimani v Sloveniji se prehranjevanja po *halal* predpisih ne držijo. Prav tako vsi muslimani ne kupujejo izdelkov s *halal* certifikatom. Članek predstavlja stanje zaupanja muslimanov v Sloveniji v *halal* izdelke in *halal* industrijo. Na podlagi opravljene raziskave je mogoče reči, da glede na zaupanje v *halal* izdelke in *halal* proizvodnjo obstajajo tri različne skupine muslimanov.

Ključne besede: *halal*, *halal* certifikati, *halal* izdelki v Sloveniji, *halal* prehrana, zaupanje muslimanov

Abstract: The *halal* industry began to flourish 30 years ago with the mass introduction of *halal* controls and the subsequent *halal* certification and labelling of products. At the beginning of the 21st century, the Islamic Community in the Republic of Slovenia awarded the first certificates to Slovenian companies operating mainly in the meat industry. Not all Muslims in Slovenia adhere to the *halal* diet. Also, not all Muslims buy *halal*-certified products. This article presents how Muslims in Slovenia trust *halal* products and the *halal* industry. Based on the research conducted, we observe that there are three distinct groups of Muslims in terms of their trust in *halal* products and a *halal* production.

Keywords: *halal*, *halal* certificate, *halal* products in Slovenia, *halal* diet, the trust of Muslims

1. Uvod

Islam se po številu vernikov na svetu uvršča na drugo mesto, takoj za krščanstvom. Število njegovih pripadnikov se ocenjuje na 1,6 milijard, od tega jih v Evropi živi 45 milijonov. Od 232 svetovnih držav je islam državna religija v 57 državah. Muslime v Evropi je mogoče razdeliti na tri skupine: avtohtone evropske muslimane (prim. Balkan) in celoto migrantov, ki so registrirani bodisi kot tujci bodisi kot državljani države, v kateri živijo in delajo (Khader 2016, 174). Večina slovenskih muslimanov ima svoje korenine v Bosni in Hercegovini, Črni gori, Albaniji in Severni Makedoniji ter na Kosovu. Skupaj s sezonskimi delavci bi naj v Sloveniji živel 70.000 muslimanov (Grabus 2011).

Prehranjevanje po *halal* predpisih je ena izmed najbolj prepoznavnih islamskih verskih praks. Temelji zanjo so postavljeni v Koranu, verska izročila pa so v prvih generacijah podala jasnejše smernice, katero hrano je muslimanom dovoljeno jesti in katere ne. V zaključku bomo videli, da se prehranjevalne navade muslimanov razlikujejo, različno pa je tudi zaupanje muslimanov v *halal* proizvodnjo.

2. Halal prehrana

Beseda *halāl* (arab. حلال, *ḥalāl*) pri muslimanih označuje vse stvari, ki so glede na pravne predpise dopustne, *harām* (arab. حرام, *ḥarām*) pa pomeni prepovedi. *Halal* je vse, s čimer je Alah zadovoljen, kar vključuje tudi vsa etična dejanja, najpogostejše pa se v neislamski literaturi povezuje s hrano, ki jo muslimani smejo uživati. Omeniti je sicer treba, da obstajajo določene vrste hrane, pri katerih lahko vsak musliman sam izbere, ali jih bo užival ali ne. Takšna vrsta hrane se imenuje *mubah* (arab. مباح). Zadnja kategorija je prehrana *makruh* (arab. مكروه), ki je zavržna, ni pa prepovedana, kar pomeni, da jo je bolje ne uživati.

Večina islamskih učenjakov se strinja, da je prepovedano vse, kar je del prašiča: meso, mast, koža, dlake in kosti. Po Koranu (6, 145) je svinjina nekaj odvratnega in grešnega. Mleko drugih kopenskih živali se lahko uživa le, če so čiste. Poseben status ima pri *halal* hrani čredna živina: ovce, koze, govedo, kamele (K 6, 134-44; 16, 5). Kopitarje, med katere prištevamo konje, osle in mulo, obravnava Koran kot živali, ki so namenjene za ježo ali so za okras (K 16, 8). Nikjer v Koranu pa ni zapisano, ali jih je jesti dovoljeno ali ne, zato so mnenja glede tega ambivalentna. Velja tudi, da se ne sme jesti živali s členki (lev, tiger, volk, medved, lisica itn.). Dovoljeno je uživati tudi ptice, mnenja pa si nasprotujejo glede ujed. Koran dovoljuje uživanje vseh vodnih živali (K 5, 96; 35, 12), a med pravnimi šolami obstajajo različni pogledi – mnenje ni enotno glede uživanja morskih živali, ki niso ribe (sipe, lignji, školjke, raki, drugi morski sadeži), in glede mrtvih rib, ki so poginile brez znanega razloga (Pollak 2007, 34–36). Da muslimani meso živali lahko jedo, morejo biti te zaklane po islamskih predpisih. Žival se zakolje tako, da se ji venska žila in karotidna arterija prereže z ostrim nožem, saj se na takšen način doseže največji pretok krvi, posledično žival tudi najmanj trpi. Med klanjem živali je treba izgovoriti Allahovo ime.

Koran (5, 3) pravi, da je vernikom prepovedano jesti »meso poginule živali, svinjsko meso in vse, kar je zaklano v imenu koga drugega, in ne Alaha, ter žival, ki je poginila zaradi davljenja, udarcev, padca z višine ali zaradi vbodov z rogovi, in to, kar je načela zver, razen če še živo zakoljete, ter to, kar je zaklano na oltarjih.« Med *haram* prehrano se prištevajo tudi alkoholne pijače in jedi, ki vsebujejo alkohol. Če se alkohol spremeni v kis, ga je dovoljeno uživati, ni pa dovoljeno piti sadnega soka, če ta zavre (Pollak, 2007, 33). Zavračanje alkoholnih pijač temelji na prepričanju, da je alkohol sam po sebi nečist, saj vinjenost vernike omejuje pri molitvi. Če človek uživa alkohol, je lahko torej kaznovan (prav tam, 37). Po drugi strani je bil v zgodovini odnos do alkohola veliko bolj dinamičen, o čemer razpravlja tudi Shahab (2017).

Islam pozna še eno zapoved, povezano s prehrano – post. Ta tretji steber islama je zapovedan za vse zdrave muslimane od pubertete naprej. »Cilj vsakega muslimana je, da bi ugajal Bogu in dosegel nebesa. Ugajati Bogu pomeni ljubiti ga, se ga bati in ga ubogati.« (Osredkar 2019, 661) Lahko bi rekli, da je prehranjevanje po islamskih predpisih za muslimane ena od poti za ugajanje Alahu. Toda bolj sekularizirani muslimani se predpisov islamskega prehranjevanja ne držijo, ker v omenjeni zapovedi ne vidijo smisla.

3. *Halal* certifikati

Muslimani so se več kot tisočletje prehranjevali po predpisih *halal* prehrane, ne da bi bila ta označena s *halal* certifikatom – prehranjevali so se zlasti z lokalno hrano. Označevanje hrane s *halal* certifikatom je začelo postajati smiselno po prodoru zahodnega tipa oglaševanja tudi v islamske države in z migracijami muslimanov v nemuslimanske države. Pri tem je glavno težavo predstavljalo kupovanje mesa, saj se v zahodnih državah živali ne kolje po islamskih predpisih. Tudi pri nas 25. člen Zakona o zaščiti živali prepoveduje, da bi se žival usmrtilo brez vnaprejšnje omamitve. Muslimani so tako sprva zahajali v trgovine s košer prehrano.

Rekli bi lahko, da so na *halal* proizvodnjo najprej vplivale množične migracije, zanemariti pa ne gre niti, da so *halal* certifikati v zadnjih 20. letih postali dobičkonosen posel tudi v islamskih državah. Konec 20. stoletja so k rasti *halal* industrije pripomogle tudi bolezni živali, predvsem bolezni krav in fibromuskularna displazija.

Izdelki s *halal* certifikatom imajo na svoji embalaži odtisnjen ustrezen logotip. Ker za izdajo certifikatov obstaja več inšpekcij, je na svetovnem trgu možno najti paleto različnih logotipov, ki pa večinoma nosijo napis *halal* v arabščini in polmesec. *Halal* certifikat označuje, da produkt ne vsebuje nobenih surovin prepovedanih živali in da so bile živali ubite po *halal* predpisih. Ob tem velja tudi, da izdelek ne vsebuje niti ene *haram* sestavine in med svojo izdelavo ni prišel v stik z ničemer, kar bi lahko bilo *haram*. To med drugim pomeni, da mora biti oprema, s katero se *halal* prehrana pripravlja, temeljito očiščena.

V Sloveniji za izdajo *halal* certifikatov skrbi Islamska skupnost v Republiki Sloveniji, pod okriljem katere deluje komisija za *halal* standarde. *Halal* certifikat ima

tako več slovenskih podjetij (Perutnina Ptuj, Pivka, Kras, Panvita Agromekur, Mesnine dežele Kranjske, Pomurske mlekarne, Celjske mesnine, MP Alpe); osredotočena so sicer zlasti na tuji trg in v promocijo *halal* izdelkov ne vlagajo. V javnosti so se pojavila tudi vprašanja, ali so certifikati usklajeni s slovensko zakonodajo, saj so izdani v arabskem in angleškem jeziku. Pravilno bi bilo, da bi bili izdani tudi v slovenščini (D. M. 2019). Ko smo o tem povprašali vodstvo Islamske skupnosti, so nam odgovorili (NOVA24 TV), da se izdelki izdelujejo za tuji trg, posledično so tudi podatki na njih zapisani v angleškem in arabskem jeziku.

Pridobitev *halal* certifikata je zahteven in dolgotrajen proces. Na našem geografskem področju igra vodilno vlogo Islamic International Documentation and Certification GmbH (IIDC), ki je mednarodna neodvisna internacionalna pooblaščenca inšpekcija in obenem center za izdajanje *halal* certifikatov. Sedež ima v Avstriji. IIDC priznava, da so *halal* produkti v zadnjih petnajstih letih postali priljubljeni. Na njihovi spletni strani je opisan tudi postopek za pridobitev *halal* certifikata, ki se začne z oddajo prošnje. Po preverjanju ustreznosti *halal* izdelka glede na *halal* standarde se začne aplikacija. Če kakšen od zahtevkov ni izpolnjen, se prošnja zavrne oz. vrne v dopolnitev. Ponovno sledi preverjanje in revizija poročila. Ko *halal* komite prošnjo odobri, inšpekcijska služba izda *halal* certifikat. Po pridobitvi *halal* certifikata je podjetjem dovoljeno, da na svoje izdelke natisnejo ustrezen logotip. Komisije naj bi redno skrbale za pregledovanje *halal* izdelkov in opreme ter pogojev, v katerih so narejeni. Če določeno podjeje pogojev ne izpolnjuje več, se mu *halal* certifikat odvzame.

To se je zgodilo slovenskemu podjetju Košaki TMI (Malanović 2013). Švedski znanstveniki so namreč aprila 2013 ugotovili, da je bila v *halal* salami prisotna svinjina, ki jo je muslimanom prepovedano uživati. Svinjine naj bi bilo okoli 10 %, prepovedano pa je, da bi bila vsebnost v hrani več kot 1 % (Šoštarič, 2013). Na to se je odzvala tudi Islamska skupnost, ki je sporočila, da jih je takratni direktor podjetja Košaki TMI Jure Bojnec že januarja obvestil, da podjetje ne more več omogočati pogojev za izdelovanje *halal* hrane in da v prihodnje teh produktov več ne bodo izdelovali. Kljub temu je koordinator za *halal* standarde izrazil ogorčenost muslimanov, saj do česa takega ne bi smelo priti (Škandal v zvezi z odkritjem švedskega laboratorija 2013).

V pogovorih z muslimani smo večkrat slišali, da je ponudba *halal* izdelkov v Sloveniji slaba, le redke pa notranja želja po pravilnem prehranjevanju vodi v nakup *halal* izdelkov v tujini (zlasti v Avstriji, BiH in na Hrvaškem). Treba je omeniti, da se je v Sloveniji v zadnjih desetih letih izbor ponudbe *halal* izdelkov, ki pa ne zajema zgolj mesnin, povečal. Podjetje Jaffa pod *halal* certifikatom izdaja piškote Jaffa v različnih okusih in piškote Munchmallov – piškoti tako vsebujejo rastlinsko želatino. *Halal* je tudi ABC sveži kremni sirni namaz. *Halal* proizvode tujih proizvajalcev je mogoče kupiti v trgovinah E. Leclerc, Interspar, Mercator, Hofer in Tuš.

V Sloveniji sicer obstaja nekaj manjših *halal* mesnic, najbolj znana je Halalko v Ljubljani, ki ima vzpostavljeno tudi e-trgovino. Delovati je začela 19. junija 2008 (Osredkar 2011, 94). *Halal* meso za kebabe proizvaja kranjsko podjetje Halal Guda

Doner Kebap, s katerim sodeluje ljubljanski FM Center d. o. o. V Ajdovščini je *halal* izdelke možno kupiti v trgovini Su-sud. Znotraj Slovenske muslimanske skupnosti¹ je registrirano podjetje Halal d. o. o., Halal družba za trgovino in posredništvo. Leta 2018 se je na Zaloški cesti v Ljubljani odprla turška trgovina Atlas, ki prav tako ponuja *halal* izdelke. V Novi Gorici, Ajdovščini, Velenju, Jesenicah, Kopru in Ljubljani je mogoče najti tudi kioske s *halal* ponudbo.

Muslimani, ki se izpolnjevanja verske prakse držijo bolj dosledno, v Sloveniji pogrešajo restavracijo, v kateri ne bi bilo *haram* hrane. Očitno nekateri muslimani v Sloveniji ponudbe *halal* restavracij ne poznajo dovolj dobro, saj nihče izmed vprašanih obiska teh restavracij ni omenil. Večina jih zunaj je vegetarijansko hrano, preventivno izbirajo tudi veganske in suši restavracije – a zadnje le pod pogojem, da se pri ribah ne ozirajo na postopek zakola. Drži pa, da je vseh devet slovenskih restavracij, ki imajo *halal* certifikat, v osrednjeslovenski regiji. Od tega jih je osem v Ljubljani (Behar, Safran, Saraj restavracija, Arabska restavracija Habibi, Yildiz Han, Šeherezada, Fari's, Dunaya Doner), ena pa v Kamniku (Tsnim restavracija).

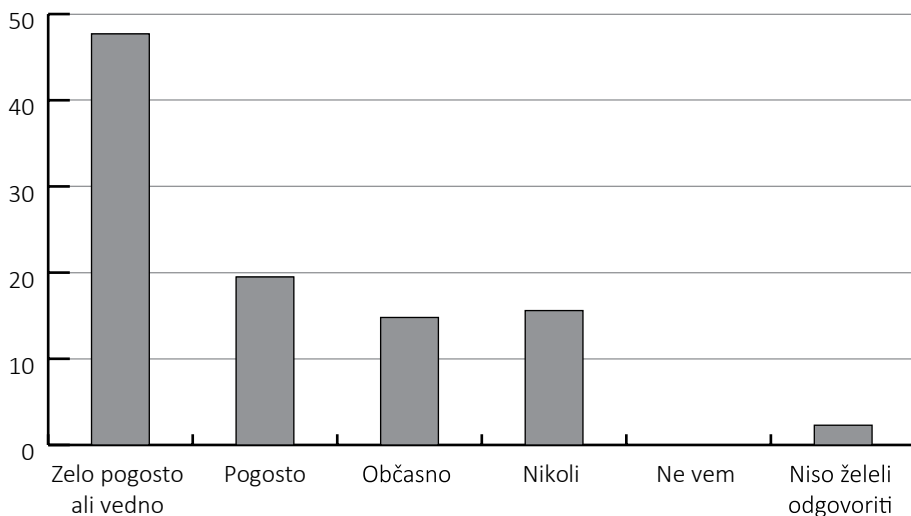
4. Zaupanje v *halal* proizvodnjo v tujini

Preden na primerih predstavimo, kakšno je zaupanje v *halal* proizvodnjo v tujini, je treba opredeliti, kaj je na porast *halal* industrije in njeno prodajno moč vplivalo. Strokovnjaki za tovrstno področje menijo, da je *halal* hrana predvsem bolj kakovostna, njeno poreklo je bolj pregledno, poleg tega pa naj bi zahtevni postopki za pridobitev *halal* certifikatov pripomogli k večjemu zaupanju ljudi v *halal* proizvode.

Po drugi strani Gojali (2020) meni, da je v posameznih državah zaupanje v *halal* industrijo in proizvode s *halal* certifikatom različno. Na to vpliva tudi, da nekatere nemuslimanske države veljavna pravila spreminjajo. V Avstraliji za pridobitev *halal* certifikatov ni treba izpolnjevati pogoja, da moral biti žival zaklana po islamskih predpisih, klanje živali po verskih predpisih pa je prepovedano v Belgiji, Islandiji, na Norveškem, Švedskem in Danskem. Koen De Praetere (v Rarick idr., 2012, 84) pravi, da v Evropi mnogim podjetjem, ki se ukvarjajo s *halal* industrijo, bolj diši denar kot pa pošteno delo. Tako v Evropi kot tudi v islamskih državah (npr. Pakistan) potrošniki veliko raje kupujejo dražje meso pri lokalnih mesarjih kot pa cenejše izdelke s *halal* certifikatom (Bonne in Verbeke 2006; Yunos, Balish in Che 2017).

Yunos (2017) je na podlagi raziskave, opravljene v Maleziji, ki v *halal* industriji velja za vodilno državo, ugotovil, da večje kot je zaupanje v *halal* izdelke, več denarja so muslimani pripravljeni zanje odšteti. Prav tako ugotavlja, da *halal* izdelkom bolj zaupajo muslimani z višjo stopnjo izobrazbe. Isti avtor tudi omenja, da je najpogostejši dejavnik za nakup *halal* izdelkov religioznost, sledijo mu zadovoljstvo, subjektivne norme, *halal* certifikati, interes, zaupanje in na zadnjem mestu *halal* ozaveščenost.

¹ V Sloveniji so registrirane tri islamske verske skupnosti: Islamska skupnost v Republiki Sloveniji, Slovenska muslimanska skupnost, Slovenska islamska skupnost milosti.



Graf 1: Pogostost prehranjevanja po *halal* predpisih pri muslimanih v Republiki Sloveniji.²

Kljub zgoraj omenjenemu pa ne moremo prezreti dejstva, da trg *halal* industrije bliskovito narašča. Leta 2019 je bil trg certificiranja živil ocenjen na 14,55 milijarde ameriških dolarjev. Napovedi kažejo, da naj bi *halal* proizvodnja živil ob rasti s stopnjo CAGR 4,9 % do leta 2025 dosegla 19,36 milijarde ameriških dolarjev. *Halal* industrija sicer ne zajema le prehranjevalne verige, ampak tudi kozmetiko, zdravila, čistila in tekstilno industrijo.

5. Muslimani v Sloveniji in *halal* prehrana

Prehranjevanje po *halal* predpisih je prisotno tudi pri slovenskih muslimanih – najbolj so sicer pozorni na prehrano, medtem ko pri kozmetiki in zdravilih ne pazijo zelo, ali so zares *halal*. Pri tem v slovenskih lekarnah zdravil s *halal* oznako niti ni možno kupiti, farmacevti pa trdijo, da do sedaj po tem še ni bilo nobenih povpraševanj.

Graf 1 (spodaj) prikazuje, kako pogosto se muslimani v Sloveniji prehranjujejo po islamskih predpisih. V intervjujih z imami in nekaterimi islamskimi verniki smo ugotovili, da se nekateri muslimani predpisov *halal* prehranjevanja ne držijo. Opažamo tudi, da nekateri muslimani sicer ne jedo svinjine, pijejo pa alkohol, drugi pa ravno obratno. Na podlagi opravljene raziskave o prehranjevanju s *halal* izdelki lahko muslimane v Sloveniji razdelimo na tri skupine: a) muslimane, ki se predpisov *halal* prehranjevanja držijo; b) muslimane, ki ne jedo svinjine in ne pijejo alkohola, a izdelkov s *halal* certifikatom ne kupujejo; c) muslimane, ki kupujejo izdelke s *halal* certifikatom.

² Anketna raziskava je bila narejena v okviru doktorske disertacije leta 2020.

Prvo okolje, v katerem se otrok sreča s *halal* prehrano, je družina. Ko odrastejo, lahko nekateri muslimani družinsko tradicijo – in s tem *halal* prehranjevanje – opustijo ali pa se sami začnejo prehranjevati po *halal* predpisih, čeprav se njihovi starši niso. Vpliva družinske tradicije torej ne gre zanemariti. Človek preko tradicije podoživlja različne spomine (pogosto vezane na mladost) in skozenjo doživlja množico časov (Nežič Glavica 2019, 196). Vodičar (2020, 262) dodaja, da slednji »daje priučenim navadam določeno težo avtoritete in odprtosti.« Hkrati sledenje tradiciji prinaša večjo samozavest in naposled trdnejšo predstavo o svojem moralnem in epistemološkem položaju v utelešenih in zgodovinskih kontekstih.

Takšna odločitev je pogosto povezana z osebno vero in pravno šolo, ki ji sledijo. Muslimani, ki izpolnjujejo *halal* predpise bolj dosledno, so po navadi strožji tudi pri izpolnjevanju drugih verskih predpisov – pogosteje molijo in se postijo. Na prehranjevanje po *halal* predpisih vpliva tudi to, kateri generaciji priseljencev verniki pripadajo in katero pot prilagoditve življenja so izbrali (asimilacija, integracija, segregacija), kakor tudi navade, ki so veljale v krajih njihovega izvora.

Muslimani v Sloveniji so že večkrat opozorili na nerešena vprašanja glede možnosti nudenja *halal* obrokov v javnih ustanovah, predvsem v vzgojno-izobraževalnih zavodih. Ker omenjeno področje v Sloveniji ni pravno urejeno, so izkušnje posameznikov različne, prav tako se lahko vsaka vzgojno-izobraževalna ustanova sama odloči, ali bo muslimanskim vernikom možnost *halal* obroka omogočila – in pod kakšnimi pogoji. Grabus (Grah 2014) je omenjeno situacijo povzel z besedami:

»Po drugi strani imamo v islamski skupnosti notranji problem. To je strah, ki je močno razširjen med muslimanskimi starši. Zaradi strahu si problema prehrane v šoli niti ne upajo načeti. O njem ne govorijo, ker se bojijo stigmatizacije. Stigmatizacija muslimanov je večji problem kot to, kdaj bodo otroci jedli šolsko malico brez svinjskega mesa. Hkrati si ne gre zatiskati oči pred tem, da je precej muslimanskih staršev že popolnoma asimiliranih in niti ne pomislijo, da bi uživanje svinjskega mesa lahko bilo sporno. Del muslimanov pa to težavo ima in najbolj jo je reševati na osebni ravni. Zato pozivam odgovorne v vrtcih in šolah, naj razumejo, da gre za vprašanje vrednot.«

6. Zaupanje v *halal* izdelke in *halal* proizvodnjo pri muslimanih v Sloveniji

V prispevku smo želeli pokazati, kakšno je zaupanje muslimanov v Sloveniji v *halal* proizvodnjo in *halal* industrijo. Ugotavljamo, da lahko muslimane, ki se prehranjujejo po *halal* predpisih in kupujejo *halal* izdelke (zgoraj omenjena kategorija c), razdelimo v tri skupine. V prvo skupino spadajo muslimani, ki zaupajo tako slovenskim kot tujim proizvajalcem *halal* izdelkov. Naslednja kategorija muslimanov zaupa le *halal* izdelkom iz tujine. Zadnja skupina muslimanov, ki uporablja *halal* prehrano, pa zaupa zgolj sama sebi in ozkemu krogu ljudi, zato si živali za zakol priskrbi sama in obredno klanje živali tudi sama organizira. Ta pristop je najbolj značilen za salafite.

Muslimani, ki zaupajo tako slovenskemu kot tujemu *halal* trgu, so pri svojih nakupih najbolj pozorni na to, da imajo izdelki *halal* logotip. Veliko jih kupuje ali naroča hrano tudi v *halal* mesnici. Po pogovorih z muslimani predvidevamo, da je tovrstna skupina najmočnejša. S tem ali je izdelek resnično *halal* ali ne, si ne belijo glave. Po islamskem učenju musliman, ki zaužije *haram* hrano v nevednosti, ne greši. Hkrati muslimani v Sloveniji omenjajo, da se v večjih krajih *halal* ponudba širi. V eni izmed velenjskih trgovin Spar npr. režejo mesnine z ločenimi meso-reznicami in noži – tako poskrbijo, da *halal* meso ne pride v stik s svinjino.

Druga skupina muslimanov, ki se prehranjuje po *halal* predpisih, zaupa zgolj tujemu trgu. Hrano najpogosteje nakupujejo v Avstriji, Italiji, na Hrvaškem ter v Bosni in Hercegovini. Najpogostejši razlog za to je slabo razvit *halal* trg na slovenskih tleh, zaradi česar da obstaja tudi večja možnost za kršitve. Člani Slovenske muslimanske skupnosti in Slovenske islamske skupnosti milosti izražajo tudi dvome v pravilnost upoštevanja *halal* standardov, ki jih izdaja Islamska skupnost v Republiki Sloveniji. Na tem mestu je treba omeniti, da so v ozadju večkrat osebni razlogi in *a priori* nasprotovanja med različnimi muslimanskimi skupnostmi v Sloveniji.

Muslimani v Sloveniji večinoma sledijo hanifejski pravni šoli. Manjšina (tudi npr. Slovenska islamska skupnost milosti) sledi salafitski pravni šoli, ki priznava le nauk prvih treh generacij. Njihovo učenje je konzervativno, izpolnjevanje verske prakse doslednejše, toleriranje odstopanj pa skorajda nično. To se odraža tudi pri zaupanju v *halal* industrijo. Zadnja skupina muslimanov slovenskim in tujim certifikatom težko zaupa, saj jim podjetja ne omogočajo popolnega pogleda v pridobivanje porekla o izdelkih. Predvsem mesnine tako kupujejo pri lokalnih, preverjenih muslimanskih kmetih ali pa si živali celo sami redijo in jih nato sami tudi obredno zakoljejo. Omenjena skupina muslimanov je v Sloveniji najmanj številčna.

Reference

- Bonne, Karijin, in Wim Verbeke.** 2006. Muslim consumer's motivations towards meat consumption in Belgium: Qualitative exploratory insights from means-end chain analysis. *Anthropology of Food* 5:1–24.
- Gojali, Dudang in Vemy Suci Asih.** 2020. Determinant factors of Indonesian Muslim behaviour in choosing halal products. *Innovative Marketing* 16, št.4:155–163.
- Grabus, Nedžad.** 2011. *Sožitje je naša pot: Intervjuji in govori muftija dr. Nedžada Grabusa*. Ljubljana: Kulturno-izobraževalni zavod Averroes.
- Islamska skupnost v Republiki Sloveniji.** 2013. Domača stran. April. <https://www.islamska-skupnost.si/2013/04/sporocilo-za-javnost-v-zvezi-s-halal-standardom/> (pridobljeno 3. 8. 2021).
- Khader, Bichara.** 2016. Muslims in Europe or European Muslims? The construction of a problem. *Rivista di Studi Politici Internazionali* 83, št. 2:169–187.
- Koran.** 2005. Prevedel Erik Majaron. Tržič: Učila International.
- Nežič Glavica, Iva.** 2019. Vloga izkustvenega učenja v geštaltpedagoškem modelu učenja in poučevanja po Albertu Höferju. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:191–202.
- Nova 24TV.** 2019. Islamska skupnost v RS slovenskim podjetjem izdaja 'halal certifikate' v arabščini in angleščini, o slovenščini ne duha ne sluha. Domača stran, 16. 6. <https://nova-24tv.si/slovenija/islamska-skupnost-v-rs-slovenskim-podjetjem-izdaja-halal-certifikate-v-arabscini-in-anglescini-o-slovenscini-ne-duha-ne-sluha-povpraskali-smo-znane-odvetnike-ce-je-to-dovoljeno/> (pridobljeno 24. 4. 2020).

- Osredkar, Mari Jože.** 2011. Verska integracija muslimanov v Sloveniji. V: Janez Malačič in Matjaž Gams, ur. *Soočenje z demografskimi izidi v Evropi: zbornik 14. mednarodne multi-konference Informacijska družba - IS 2011, 10.-11. oktober 2011*, 90–95. Ljubljana: Inštitut Jožef Štefan.
- — —. 2019. Religija kot izziv za transhumanizem. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:657–668.
- Pollak, Senja.** 2007. Prehrambene prepovedi v judovstvu, krščanstvu in islamu. Diplomski naloga. Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta.
- Rarick, Charles A., Casimir Barczyk, Lori Feldman in G. Falk.** 2012. Marketing to Muslims: The Growing Importance of Halal Products. *Economics Journal of the International Academy of Case Studies* 18, št. 1:81–86.
- Shahab, Ahmed.** 2017. *What is Islam? The importance of being Islamic*. Princeton: Princeton University Press.
- Slovenska muslimanska skupnost.** 2013. Vprašanja za direktorja Košakov. Domača stran, 10. 5. http://www.smskupnost.si/index.php?option=com_content&task=view&id=719&Itemid=2 (pridobljeno 23. 4. 2020).
- Šoštarič, Marjeta.** 2013. Švedi v slovenski salami halal odkrili svinjino. *Delo*, 10. 3. <https://www.delo.si/gospodarstvo/finance/svedi-v-slovenski-salami-halal-odkrili-svinjino.html> (pridobljeno 30. 3. 2016).
- Vodičar, Janez.** 2020. Kritika sekularizacije: tradicija pot do trdožive prihodnosti. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:253–266.
- Yunos, Rahimah Mohamed, Zakira Nor Balkish in Mahmood Che Fardih Che.** 2017. Trustworthiness of halal products among Muslim consumers. Neobjavljeni prispevek na konferenci. https://www.researchgate.net/publication/320407133_Trustworthiness_of_halal_products_among_Muslim_consumers (pridobljeno 7. 5. 2021).



Branko Klun, Luka Trebežnik (ur.)

Vračanje religije v postmodernem kontekstu

Zbornik želi pokazati, da religija ni izginila iz filozofije, kot so napovedovali nekateri razsvetljenski misleci, temveč se vanjo vrača in jo na novo vznemirja. Sicer je to vračanje raznoliko in pogosto nekonvencionalno, vendar pa to ne zmanjšuje njegovega pomena in s tem potrebe po dialogu med postmoderno filozofijo in teologijo.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 137 str. ISBN 978-961-6844-73-4, 9€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: zalozba@teof.uni-lj.si

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 4, 973—989

Besedilo prejeto/Received:09/2021; sprejeto/Accepted:10/2021

UDK/UDC: 27-55

DOI: 10.34291/BV2021/04/Turnšek

© 2021 Turnšek, CC BY 4.0

Marjan Turnšek

Zakramentalnost in dialoškost vere

Sacramentality and Dialogicality of Faith

Povzetek: Vprašanje vere je v sodobni kulturi zelo raznoliko obravnavano. Razprava pokaže, kako je podoba vere predstavljena v dokumentu mednarodne teološke komisije „Vzajemnost med vero in zakramenti v zakramentalni ekonomiji“ (2020; komisija deluje v okviru Kongregacije za nauk vere). Izpostavljeni so nekateri vidiki vere, ki so bili v preteklosti manj navzoči: predvsem zakramentalnost in dialoškost, ki poudarjata osebnostno noto vere kot odnosa med božjimi osebami in človekom kot osebnim bitjem. Ti teološki obrisi vere so bližje pojmovanju vere, ki ga poznamo iz začetne dobe krščanstva, kakor morda poimenovanjem iz srednjega veka. To kaže, da je kulturno-verska občutljivost sodobnega človeka bližja takratni občutljivosti in zato zahteva tudi podoben pristop. Ta ugotovitev je pomembna za pastoralno delovanje, ne le na področju priprave na zakramente, marveč za celotno posredovanje vere novim rodovom.

Ključne besede: vera, zakramentalnost vere, dialoškost vere, zakramenti, Mednarodna teološka komisija

Abstract: The question of faith is treated very differently in modern culture. The discussion shows how the image of faith is presented in the document of the International Theological Commission, „The Reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy“ (2020; the commission works within the framework of the Congregation for the Doctrine of the Faith). Some aspects of faith are highlighted that have been less present in the past: especially sacramentality and dialogicality, which emphasize the personal touch of faith as a relationship between the essential unity of God in three persons and man as an individual being. These theological outlines of faith are closer to the notion of faith we know from the early days of Christianity than perhaps to those of the Middle Ages. This shows that the cultural-religious sensitivity of modern man is closer to the sensitivity of that time, and for this reason, therefore, requires a similar approach. This observation is essential for pastoral activity, not only in preparation for the sacraments but also in the whole transmission of faith from one generation to the next.

Keywords: faith, the sacramentality of faith, dialogicality of faith, sacraments, International Theological Commission

1. Uvod

Vprašanje vloge vere in njenega izraza pri obhajanju zakramentov, še posebno zakramenta svetega zakona, je v razkristjanjenem svetu že nekaj časa vprašanje, ki vznemirja tako s teološkega kakor s pastoralnega vidika. Zato ni naključje, da je Mednarodna teološka komisija (MTK), ki deluje v okviru Kongregacije za nauk vere, v svoji deveti petletki preučevala odnos med katoliško vero in zakramenti. Delo je potekalo v podkomisiji, ki jo je vodil p. Gabino Uríbarri Bilbao. Dokument Vzajemnost med vero in zakramenti v zakramentalni ekonomiji (VVZ) je nastajal med letoma 2014 in 2019 (International Theological Commission 2019). Besedilo je z večino glasov članov nato sprejela komisija, potrdil njen predsednik, kardinal Luis F. Ladaria Ferrer, prefekt Kongregacije za nauk vere, papež Frančišek pa je dal pozitivno mnenje dne 19. decembra 2019. Dokument je bil objavljen dne 3. marca 2020.

V raziskavi želimo izpostaviti in predstaviti podobo vere, kakor jo oriše dokument pri svoji obravnavi osnovne teme vzajemnega odnosa med vero in obhajanjem zakramentov. Posvetiti se želimo podobi vere kot takšne v dokumentu, ne zgolj v odnosu do zakramentov, a je treba, da za začetek predstavimo celoten dokument, zaradi bolj celostnega pogleda na dojemanje vere v njem.

2. Predstavitev dokumenta MTK

V predstavitvi dokumenta bo najprej opredeljen njegov namen, nato pa predstavljena vsebina po poglavjih.

2.1 Namen dokumenta

Dokument teži k poglobitvi zavedanja zakramentalne narave krščanske vere in zakramentov kot vrhunskih izrazov vere.¹ Krščanska vera je zakramentalna. Zato ni mogoče sprejeti ločitve med vero in zakramenti: ne v smislu vere, ki ne želi zakramentalnega izraza, ne v smislu zakramentalne prakse, ki ji manjka vera. V pastoralnem delovanju srečujemo oboje. Besedilo preiskuje vzajemnost med vero in zakramenti, ki je danes v pastoralnem življenju občestev marsikdaj problematična; posebej analizira posledice te situacije za obhajanje zakramentov uvažanja in zakramentalnega zakona. Pomemben del besedila je posvečen teološkemu

¹ Pri predstavitvi upoštevamo tudi predstavitev ob objavi dokumenta v časniku *L'Osservatore Romano* z dne 2. – 3. marca 2020: Serge-Thomas Bonino, „Un parere della Commissione teologica internazionale: Il matrimonio tra battezzati non credenti“; Gabino Uríbarri Bilbao, „Significato e piano del documento: Reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale“.

vprašanju, katerega pastoralne posledice že dolgo obstajajo: namreč vprašanju zakramentalne vrednosti zakona ‚krščenih nevernih‘. Ta izraz pomeni krščene, ki se pozneje v življenju veri oddaljijo, tako da njihova vera ni več katoliška, ampak le nekakšen približek, ali pa se nekateri razglašajo morda celo za neverne. Besedilo vključuje problematiko v širši teološki okvir in izpostavi nujnost notranje zveze med vero in obhajanjem zakramentov. Dokument govori tudi o ‚fluidni‘ veri, ki ni usidrana v cerkvenem življenju in v zakramentalni praksi, in o ‚magičnem‘ pojmovanju zakramentov, katerih obhajanja so ločena od življenja vere v skupnosti.

2.2 Vsebina dokumenta

Dokument sestavlja najprej pojasnilo (kdaj in kdo je dokument pripravljal) in štiri poglavja ter sklep; celota je členjena v 195 točk.

Prvo poglavje, „Vera in zakramenti: pripadnost in aktualnost“ (VVZ, tč. 1–14), izpostavlja temeljno obravnavano problematiko. Korenine ločitve med vero in zakramenti so prikazane z različnih zornih kotov: s teološko-filozofskega, z vidika sodobne splošne izkrivljenosti vere in z zornega kota cerkvenih napak. Sledi utemeljitev, zakaj so izbrani le točno določeni zakramenti: zakramenti uvajanja in zakrament zakona. V njih so izpostavljena vprašanja najbolj očitna; imajo pa tudi temeljno vlogo pri graditvi Kristusovega telesa.

Drugo poglavje, „Dialogalna narava zakramentalne ekonomije odrešenja“ (15–79), pomeni teološko srčiko dokumenta. Postavlja soliden katoliški doktrinalni temelj konstitutivni recipročnosti med vero in zakramenti. Predstavljen je božji načrt odrešenja v njegovi nedvomni zakramentalni razsežnosti, ki izhaja iz celotnega Svetega pisma. Pod zakramentalnostjo dokument razume nujno korelacijo med označujočo resničnostjo, zunanjo vidno razsežnostjo – na primer integrirana človeškost Jezusa Kristusa –, in simbolno označeno resničnostjo, ki ima nadnaravno naravo, nevidno razsežnostjo torej, na primer božanskost Kristusa (16). Troedinemu Bogu, ki se vrhunsko razodene v učlovečeni Besedi, je mogoče odgovoriti le z vero po milosti daru Svetega Duha. Torej obstaja najtesnejša soodnosnost med trinitaričnim razodetjem, ki je zakramentalne narave, in vero, ki ima tudi notranjo zakramentalno razsežnost. To dokument imenuje ‚dialogalna narava‘ ekonomije (o)ekonomije odrešenja. Sledi predstavitev celotne zgodovine odrešenja v luči te zakramentalne in dialoške logike. Zakramentalnost zaznamuje celotno krščanstvo. ‚Zakramentalno‘ v dokumentu opredeljuje prepričanje, da se zgodovina Boga z ljudmi uresničuje v zgodovinsko dojemljivih dogodkih, dejanjih in srečanjih. V njih se Bog ‚pokaže‘ ljudem in se jim ‚približa‘ na njim dojemljiv način. Nenadkriljivo ‚znamenje‘ Boga v novi zavezi je človeška narava Jezusa Kristusa. Iz njegovih besed in dejanj lahko dobesečno spoznamo, kaj dela Bog za človeka. Sam zagotavlja, da dela, kar vidi pri Očetu. Jezus ima torej zakramentalno strukturo (Kristus kot osnovni zakrament); Jezus je ‚realni simbol‘ druge božje osebe. Inkarnacija je središče, vrhunec in ključ zakramentalne ekonomije (30–32). Zgodovinska otipljivost milosti, ki je postala navzoča v Jezusu Kristusu, se najizraziteje nadaljuje v Cerkvi. K ‚biti Cerkev‘, ki služi posredovanju nevidne milosti, kakor jo je prejele od Kristusa in jo prenaša naprej v moči Svetega Duha, sodi vidna in zgodovinska

struktura. Obstaja pomembna analogija med Cerkvijo in učlovečeno Besedo (CS, tč. 8; B, tč. 2). Iz teh predpostavk sodobna teologija označuje Cerkev kot temeljni zakrament (koreninski, univerzalni zakrament) v liniji dojemanja Cerkve na drugem vatikanskem koncilu kot ‚zakramenta odrešenja‘ (VVZ, tč. 33–34).

Drugi del tega poglavja se bolj konkretno dotika recipročnosti med vero in zakramenti vere. Začenja z evangelijskim temeljem, ki je v veri učencev, in daje nekatere pomembne pastoralne smernice. Jezusova znamenja se nadaljujejo prek učencev v Cerkvi (čudežna znamenja, polaganje rok, maziljenje ...). Najbolj izpričana obreda in tudi teološko najbolj obravnavana v novi zavezi sta krst in evharistija. Nekatera posamezna dejanja prve krščanske skupnosti postanejo znamenja, kolikor skupnost po njih oznanja Jezusa in ga doživlja navzočega. Evangeliji nam pričujejo, da se najgloblje srečanje z vstalim Kristusom lahko zgodi samo prek točno določenih znamenj. Tako je hotel Kristus in zato zaupal Cerkvi znamenja, ki nadaljujejo njegove čudeže, njegove odrešenijske kretnje ... Zakramenti imajo vedno cerkvenostno naravo. V tem je temelj zakramentalne strukturiranosti vere; to dokument pokaže z analizo odlomka o učencih na poti v Emavs (Lk 24). Ko vernik ne vidi več Gospoda, ga Beseda povabi, da ga ponovno najde v simbolnih kretnjah, ki jih Cerkev dela v njegovem imenu, predvsem v obhajanju evharistije.

Dokument pokaže, da ima vprašanje odnosa med vero in zakramenti (VVZ, tč. 42–64) nedvomno dolgo izročilo: vse od prvih dni – vsekakor v Janezu, v Pavlovih pismih, v Apostolskih delih – se najde že izrecno tematizirano vprašanje odnosa med zavestnim zaupanjem veri (*kerygma*) in njenim obrednim obhajanjem (zakramenti, obredi). Že v Apostolskih delih razberemo tesno vez med oznanjanjem božje besede, vero in obhajanjem zakramentov.

Nato dokument preide na bolj teološko-tehnična vprašanja, ki zadevajo strukturiranje odnosa med vero in zakramenti vere, z uporabo klasičnih konceptov zakramentalne teologije, kakor so učinkovitost, rodovitnost in namen (65–71). Dialogalna narava ekonomije odrešenja je tako izpostavljena še z drugega zornega kota in s tem je potrjen tudi bistveni pomen recipročnosti med vero in zakramenti (72–77).

To poglavje posreduje doktrinalni temelj konstitutivni vzajemnosti med vero in zakramenti, katerega bistvena struktura se izrazi v petih med seboj notranje povezanih tezah:

- 1) Božja trinitarična ekonomija odrešenja je zakramentalna, ker je učlovečenska.
- 2) Zakramentalna ekonomija je po naravi nujno dialogalna.
- 3) Zaradi zakramentalne narave ekonomije odrešenja je krščanska vera resnično zakramentalna, saj je sestavni del ekonomije odrešenja.
- 4) Zato h katoliški veri sodi zakramentalnost z vrhuncem v zakramentih.
- 5) Za približanje zakramentom je potrebna vera, kakor uči drugi vatikanski koncil: »Zakramenti /.../ ne samo predpostavljajo vero, ampak jo z obrednimi besedami in gestami tudi hranijo, utrjujejo in izražajo; zato se imenujejo ‚zakramenti vere‘.« (B 59)

V tem dialogalnem vidiku je vera del strukture zakramentalnega dejanja. To

velja za vsakega od sedmerih zakramentov Cerkve, čeprav se v vsakem udejanja specifično. MTK je obdelala s tega vidika tri zakramente krščanskega uvajanja (VVZ, tč. 80–131) in kot poseben zgled zakrament zakona (132–182).

V tretjem poglavju, „Vzajemnost med vero in zakramenti krščanskega uvajanja“, so trije zakramenti uvajanja obravnavani po isti metodologiji (80–131). Zelo sintetično je vsak zakrament zajet s petih vidikov s potrebnimi prilagoditvami: biblični temelj, medsebojna povezanost obravnavanega zakramenta in vere za njegovo primerno obhajanje, aktualni pastoralni problemi, nekatere osvetlitve z vidika ključnih trenutkov v tradiciji in končno pastoralni predlog.

Glede treh zakramentov uvajanja je poudarjeno, da njihovo obhajanje vključuje misijsko naravo. Z zakramentalnim obhajanjem se Cerkev utrjuje kot Kristusovo skrivnostno telo, njeni člani pa so pričje vstalega Jezusa Kristusa sredi sveta. Poudarjeno je tudi, da je globina vere, ki se zahteva pri posameznih zakramentih, različna. Pri krstu je primerno zagotoviti navzočnost dialoških prvin, ki karakterizirajo zgodovino odrešenja in odnos z Bogom. To ne pomeni problema pri krstu odraslih. Za otroke pa je treba zagotoviti bližnje osebe, starše, botre, dedke in babice, kakega drugega družinskega člana, da bi zagotavljal v konkretnem primeru krščansko vzgojo, ki bo privedla do osebnega dialoga krščenega z Bogom v organizmu Cerkve.

Pri birmi MTK vztraja na zahtevani zrelosti za bolj odraslo in odgovorno vključitev v krščansko skupnost tako v notranjem odnosu do grajenja cerkvene skupnosti kakor v smislu misijona navzven. Posebej je poudarjena pomembnost osebne odnosa z Gospodom prek molitve.

Evharistija je zakrament vere po antonomaziji. V njej se vera uresničuje in se hrani. Zahtevata se večja osebna priličenost odnosu vere in osnovna skladnost s krščanskim življenjem.

Četrto poglavje, „Vzajemnost med vero in zakonom“, obravnava zakrament zakona (132–182). Poglavje je sestavljeno iz treh delov. Prvi sledi skupni metodologiji, kakor je uporabljena pri zakramentih uvajanja, in osvetli soodvisnost med vero in dobrinami zakona v duhu katoliškega pojmovanja. Drugi in tretji del pa se osredotočita na kontroverzno vprašanje zakona med „krščenimi nevernimi“. Sledeč uporabljeni shemi pri obravnavanih zakramentih, dokument opiše naravo in zakramentalno naravo krščanskega zakona (135–142). Nato se dokument na dolgo zaustavi pri teološkem in pastoralnem problemu, ki ga ustvarja zakon med „krščenimi nevernimi“ (143–182). Glede na to, da je krst zakrament vere, je izraz „krščenimi neverni“ najmanj paradoksen. Toda govorimo o dejanskem stanju, ki na žalost ni redko. Pri obravnavi takšne situacije dokument sviri pred dvema možnima pastoralnima napakama. Prva je zakramentalni avtomatizem: pod „teološko“ predpostavko, da je vsak zakon med krščenima sam po sebi že zakrament, pušča ob strani osebno vero ženina in neveste; ta napaka lahko vodi v lažna obhajanja, ki ne gradijo ne posameznika ne občestva. Druga skrajna napaka pa dela iz Cerkve elito in postavlja izredno visoke zahteve v zvezi s stopnjo zahtevane vere. S tem se dokument dotakne zelo občutljive pastoralne teme: kako „izmeriti“ vero prosil-

cev za zakrament zakona. Zato vidi nalogo dušnega pastirja oziroma pastoralnega delavca bolj v tem, da pomaga ,razžariti' žerjavico vere, ki jo odkrije morda skrito pod sekularističnim ali kakim drugim ,pepelom'. Z večjo jasnostjo je mogoče presoditi namen, ki je povezan z vero. Pri ,krščenih nevernih' ločimo dva možna tipa: takšne krščene, ki so glede vere ostali ,kakor otroci' in pozneje niso nikoli osebno pritrdili veri, in takšne, ki zavestno negirajo vero in jo zavračajo. Pristop k obojim je, samoumevno, različen.

Po sami postavitvi vprašanja so v tem poglavju prikazani dosedanja pomembnejši doktrinalni posegi: od dokumenta MTK o zakonu (1977), v katerem je bil argument že izpostavljen, vse do učenja zadnjih papežev in kanonskega prava, vključno s sodbami rimske rote (VVZ, tč. 146–165). Dokumenti so pregledani glede na tezo, ki jo MTK sprejme, razvija in brani, namreč: popolno pomanjkanje osebne vere vodi v dvom o veljavnosti zakramentalnega zakona v tolikšni meri, v kolikrški ta odsotnost ogrozi nujni minimalni namen sklenitve naravnega zakona. Kajti obstoj naravnega zakona je nujni pogoj za resničnost zakramentalnega zakona. V duhu teološkega aksioma, da milost predpostavlja naravo, je razvidno, da zakon kot zakrament predpostavlja obstoj ,naravnega' zakona, ki je nato povzdignjen v nadnaravni pomen in s tem v vzročnost milosti. Če resničnosti naravnega zakona ni, tudi zakramenta ne more biti.

MTK pokaže tudi na globoke sodobne spremembe v kulturnem dojemanju, ki vplivajo na stanje teh teološko relevantnih dejstev. Resnica o naravnem zakonu je neločljiva od jasne osnovne teološke antropologije, v kateri se človek ne doje ma kot ,posameznik' (*individuum*), ampak kot oseba (*persona*), ki je določena z odnosom, torej kot občestveno bitje; v to je zajeta tudi zakramentalnost človeškega spolno opredeljenega telesa ... Samo v tej viziji človeka, ki je svetopisemsko-krščanska, so razložljive in opravičljive lastnosti, ki definirajo naravni zakon: nerazveznost, zvestoba in dobro sozakonca, odprtost za življenje ... Ta resnica o človeški osebi je na splošno dosegljiva človeški izkušnji. Dejansko pa imajo ljudje v konkretnih zgodovinskih situacijah potrebo, da jo potrdi in varuje vera. V tem trenutku je iz zahodnega upadanja krščanske vere in še iz kakega drugega razloga razvidno, da ta resnica ni več splošno sprejeta kot referenčna točka za družbo in za posameznike. Še več, ne le da jo mnogi posamezniki zavračajo, marveč jo nekatere antropologije povsem negirajo; hkrati pa so ti drugačni pogledi na človeka postali zelo vplivni, če ne že prevladujoči v kulturnih, pravnih in političnih institucijah zahodne družbe. Splošna sprejemljivost ločitve zakona, razširjenost kontraceptivne miselnosti, zatemnjevanje spolne različnosti (*gender* teorije), radikalni način dojemanje smisla življenja kot individualistične uresničenosti samega sebe – vse to in še kaj sodeluje pri slabljenju ali celo izginjanju iz javnosti omenjene teološko-antropološke vizije, na kateri temelji razodeta resnica o naravnem zakonu.

Ob izginjanju živete osebne vere je vedno bolj realno dvomljivo, vsekakor pa ne več samo po sebi umevno, da bi zaročenci imeli namen narediti to, kar ima Cerkev namen, ko obhaja zakrament zakona; zato je legitimno dvomiti o veljavnosti obhajane zakramenta v takšnih okoliščinah. Seveda ne smemo podcenje-

vati čudovite moči narave, ki se je sposobna zoperstavljaliti tolikim kulturnim deformacijam, kakor se je že ničkolikokrat pokazalo v zgodovini Cerkve. Ostaja pa dejstvo, da je dojemanje krščanske resnice o zakonu v nevarnosti, če je ne kultivirata osebno in skupnostno okolje živete vere.

Principi, ki jih MTK v dokumentu razlaga, lahko dajo dragocene usmeritve, temelječe na človeški in krščanski resnici o človeku in zakonu. Dokument predvideva občutljivo nalogo dušnih pastirjev in vseh vključenih v zakonsko pastoralo, da bodo pomagali prihodnjim zakoncem rasti v osebni veri, predvsem v smeri dojenja tega, kar zakon pomeni v razodetju. V dokumentu „Katoliški nauk o zakramentu zakona“ (1977) je MTK že izrazila, da odsotnost vere, pojmovane kot razpoložljivost za verovanje, kompromitira veljavnost zakramenta, še posebno če ni želje po milosti in odrešenju (2.3). Sv. Janez Pavel II. je po dolgem in postopnem študiju zatrdil: »Kadar, nasprotno, kljub vsem poskusom, zaročenci kažejo na ekspliciten in formalen način, da zavračajo to, kar ima namen Cerkev, ko se obhaja zakon med krščenimi, jih dušni pastir ne sme pripustiti k obhajanju.« (1981, tč. 68) Dokument sledi tudi Benediktu XVI. in začenja pri dejstvu, da vera določuje antropološke koncepte na vsakem področju življenja, vključno s tem, kar zadeva zakon. Zato si dokument legitimno postavlja vprašanje, ali konzistentna odsotnost vere pri tistih, ki se lahko imenujejo ‚krščeni neverni‘, vpliva na njihovo pojmovanje zakona, še posebno ker mnogokje splošno razumevanje zakona, tudi takšnega, ki je bil civilno legalno sklenjen, kaj šele zunajzakonske zveze, ne vključuje nerazveznosti (za vedno), zvestobe (izključnost in dobro sozakonca) in odprtosti za potomstvo. Zato je pri ‚krščenih nevernih‘ realno sklepati, da ni nujno vedno zagotovljen namen sklenitve resničnega naravnega zakona. Brez naravnega zakona pa ni resničnosti, ki bi mogla biti dvignjena v zakramentalni zakon: torej ni zakramentalnega zakona.

Predstavitev ponujene rešitve, kakor smo videli, sledi smeri različnih nagovorov papežev Frančiška, Benedikta XVI. in sv. Janeza Pavla II., čeprav naredi še *korak naprej*, ko spodbuja debato med dogmatično teologijo, pastoralo, kanonskim pravom in razločevanjem dušnih pastirjev.

Dokument tako omenja še nerešena vprašanja, ki jih bodo ‚svete znanosti‘ morale razjasniti. V prvi vrsti je to latinski koncept neločljivosti pogodbe in zakramenta, ki je tuja konceptu zakona vzhodnih katoliških Cerkva, kakor je izpostavil papež Frančišek (*Amoris laetitia*, tč. 75). Poudarjeno je tudi, da bo treba mesto in pomen vere v zakramentu zakona še poglobiti, ker različni dokumenti niso usklajeni. V poprejšnjih določbah *Obrednika za zakon* (16) je rečeno: »Dušni pastirji sprejemajo zaročenca v duhu Kristusove ljubezni in predvsem pospešujejo in poživijo njuno vero: zakrament sv. zakona namreč vero predpostavlja in zahteva.« Pri tem se sklicuje na B 59. Kljub temu pa definicija zakona v KKC 1601, ki citira ZCP kan. 1055, par. 2, ne omenja vere, ampak samo krst. Napetost med obema izjavama zahteva poglobitev dojenja vloge vere v zakramentu zakona in ne le vloge krsta, ki je izvor daru vere kot ‚vlite kreposti‘.

Dokument se končuje s kratkim sklepom, „Vzajemnost med vero in zakramenti v

zakramentalni ekonomiji“ (VVZ, tč. 183–195), ki je sinteza obravnavane problematike.

3. Teologija vere v dokumentu MTK

V nadaljevanju bomo izluščili temeljne teološke značilnosti kreposti vere, kakor jih izpostavi obravnavani dokument.

3.1 Vera je osebna pritrditev

Dokument začne opisovati krepost vere z dogodkom med Kristusom in krvotočno ženo, ki ji prav vera omogoči, da se njen dotik spremeni v dogodek ozdravitve, simbol odrešenja celotnega človeka. Vera je resničnost, ki žubori iz srečanja z osebo in daje življenju nov horizont ter mu omogoči zavzeti točno določeno smer. S tem dokument takoj postavi vero v območje medosebnih odnosov in pokaže, da odrešenska učinkovitost Jezusovega delovanja ni avtomatična. Odrešenski proces vključuje tudi sebi primeren odgovarjajoči stik, ki je ponižen, proseč in zato odprt odrešenskemu daru. V tem kontekstu se izkaže, da je vera najbolj adekvatno sredstvo, praktično edino primerno, za sprejetje zastojno podarjenega odrešenja. To je »osebna pritrditev človeka Bogu« (VVZ, tč. 1) in je zato njena izpoved nujno pred obhajanjem zakramentov (2.15).

Z upoštevanjem klasične ločitve na osebni dej vere (*fides qua*) in njeno pojmovno predstavitev vsebine (*fides quae*) (4) lažje dojamemo nevarnost reduciranja vere na čustveno raven, ki vero zoži na subjektivno zaupanje vero, ki jo usmerja subjekt sam in se s tem oddalji od objektivne logike vsebin krščanske vere (7). To lahko privede nekatere do sklepa, da je ‚substancia vere‘ le v ‚živetem evangeliju‘, zatemni pa vlogo obredja, zlasti zakramentov, ker se s tem izgubi stik z dejstvom, da zakramenti utrdijo in hranijo močno izkušnjo evangelija. Tako se pokaže nujnost soodvisnosti in soodnosnosti med vsemi tremi elementi krščanskega življenja, ki izhajajo iz vere: *martyria*, *leitourgia*, *koinonia*. (8) Kjer te skladnosti ni, nastane velika nevarnost ritualizma brez vere (pomanjkanje notranje globine, zgolj družbeni status, tradicija) ali pa privatizacija vere (omejitev zgolj na notranjost: osebna vest in čustva), to pa odseva v razkoraku med osebno vero in obhajanjem zakramentov (9). Pojem vere zato mora vključevati osebni odnos z umrlim in vstelim Gospodom, ki v Cerkvi naprej govori in deluje kot stvariteljska in učinkovita božja beseda, zakramenti pa so vrhunski jezik te medosebne komunikacije, po kateri v moči Svetega Duha božja Beseda naprej deluje (38). Tako prepoznavamo v zakramentih tudi osebno uresničitev vere Cerkve (39).

Dokument s poudarjanjem vere kot ‚osebne pritrditve‘ želi preseči teološko členjenje resničnosti vere na subjektivni in objektivni vidik in ju spet neločljivo povezati. Vera je res osebna pritrditev, a pritrditev nekomu, do katerega pa je mogoče priti le prek njegove navzočnosti v občestvu Cerkve, ki je objektivna danost v zgodovini. In v tej danosti je tudi Kristus zgodovinsko učlovečeno objektivno dejstvo, ki si ga posameznik ne more krojiti zgolj po ‚svoji meri‘.

3.2 Dialoškost vere

Drugi pomembni poudarek glede vere MTK postavi na dialoškost vere. Izhajajoč iz dialoške narave zakramentov v ekonomiji odrešenja, dokument izvede nujnost oblike vere, ki ustreza tej naravi obrednega obhajanja (15). V evangelijih odkrivamo, da je vera tista resničnost, ki v srečanju z Jezusovo človeškostjo omogoči hkrati tudi srečanje z učlovečenim Logosom. Zato tudi srečanje z Jezusom ljudi brez vere pusti nespremenjene. Dialog je nujno komunikacija, ne le informacija, za komunikacijo pa je potrebno tudi sprejetje sporočila in odziv, ne le poslanje sporočila. Če nihče ne bi sprejel Očetove besede v Jezusu Kristusu, se odrešenijski dialog med Bogom in človekom ne bi mogel zgoditi. (17) Vera se s tega zornega kota razodeva tudi kot sprejetje Besede v dialoškem dogodku: to je dialoško sprejetje razodetja, ki se dogaja po zakramentalni logiki. Zato ni mogoče ločiti Jezusove človeškosti od božje Besede, a tudi ne od njenega sprejetja pri verniku – z vero. Tako Jezusova prvotna zakramentalnost kakor tudi zakramentalnost Cerkve in sedmerih zakramentov v njej so zasidrane v trinitarični veri, ki nam je bila v Jezusu Kristusu razodeta in posredovana na dialoški način. Dialoškost kot srečanje dveh osebnih bitij sodi k samemu bistvu biblično-krščanske vere, pa naj jo motrimo kot dar ali kot pojmovno vsebino; oboje je treba opredeliti kot ‚sredstvo‘ za komunikacijo med božjimi osebami in človekom kot osebo. (18)

3.3 Zakramentalnost vere

Zakramentalni prvini morata prevevati tudi vero, to pa pomeni, da sta v njej jasno poudarjena in vsebovana ‚sprejetje‘ razodetja in ‚odgovor‘ nanj (BR, tč. 5). Zakramentalnost je resničnost, v kateri je vera rojena, oblikovana, raste in se izrazi. Ta zakramentalnost se dogaja v srečanju živega Boga, ki se zgodi po posrednikih, po katerih se Bog odloči podarjati se človeku. Dokument zato zakramentalnost imenuje tudi ‚hiša vere‘, vera sama pa se v tej perspektivi pokaže kot ‚vrata‘ (Apd 14,27) dostopa do področja zakramentalnega, torej do srečanja in odnosa z Bogom. Zakramentalni simboli brez vere ne morejo aktualizirati svojega pomena in preprosto ostanejo nemi. (VVZ, tč. 19) Tisti, ki zakramente obhajajo, pa menijo, da mora biti obhajanje osebno izražanje vere Cerkve (39).

Zakramentalna razsežnost vere je zakoreninjena v sredništvu Cerkve, ki omogoča veri, da sprejme zakramentalno strukturirano razodevanje Boga v zgodovini in nanj odgovori. Vera se izrazi in hrani zakramentalno, in ni mogoče drugače, če želi ostati krščanska. Vzajemno s tem pa so tudi zakramenti dojeti kot dejanja vere Cerkve, ki je pred vero vsakega posameznika, saj jo rojeva, podpira in hrani (21.39). Vera je zgrajena po zakramentalni logiki in ima zato nujno zakramentalni izraz, ki pride do vrhunca v obhajanjih zakramentov. Zakramenti so nekakšno »anamnetično reprezentiranje, ki vero aktualizira in jo naredi vidno« (21). V tem tiči temelj vzajemnosti (recipročnosti) med vero in zakramenti.

Zakramentalnost božje ekonomije odrešenja usmerja k veri, saj je odrešenje lahko samo v njej sprejeto, gojeno in po njej naseljuje zgodovino. Brez tega dejstva si ni mogoče predstavljati učlovečenja božje Besede, po kateri postane božji načrt

odrešenja zgodovinsko ,otipljiv', viden in tako za človeka sprejemljiv; pa tudi si ni mogoče predstavljati delovanja Svetega Duha, ki ohranja Kristusove darove trajne v odrešitjski milosti, utelešeni v zakramentalnih simbolih. Hkrati si tudi ni mogoče predstavljati Cerkve kot zgodovinske ustanove, ki posedanja Kristusovo delo z obhajanjem zakramentov, da hrani in utrjuje in pogloblja vero vernikov. (41)

Prenos vere zatorej ne vključuje le miselne doktrinarne vsebine, ampak tudi bivanjsko vključitev v tkivo zakramentalne ekonomije Cerkve: skrivnosti vere so namreč v zakramentih vidno predstavljene in aktualizirane. Da je to mogoče, je nujno predpostavljati: vera ima »zakramentalno strukturo« (41). Vera se prebujala prav prek vznika novega zakramentalnega pomena človekovega življenja in kristjanovega bivanja, v katerem se odkrije, da se »vidno in materialno odpira v smeri večne skrivnosti« (41). Iz tega jasno sledi, da je struktura zakramentalne ekonomije dialoška in da vanjo sodi tudi vera, zato mora po svoji naravi biti vera naravnana dialoško, da omogoča človekov odgovor na božji dar, in to na isti način, kakor je dar sprejet.

3.4 Vera je dinamična osebna resničnost

Vera kot odnosna resničnost je nekaj živega, dogajajočega se, zato k njej sodijo rast, zorenje, lahko seveda tudi slabljenje in izginjanje. Sveto pismo z osebnimi liki in njihovo zgodbo kaže na to značilnost vere. Zgovoren zgled rasti in zorenja v veri je apostol Peter. Njegova začetna vera se razvija do brezpogojne pripadnosti Kristusu, v okviru katere se izoblikujejo tudi vsebinski, doktrinarni vidiki (42). Razvoj je opaziti predvsem v cerkvenostnih in zakramentalnih razsežnostih vere, ki sodijo k njenemu jedru (44). Dokument predstavi vitalnost vere z dinamiko rasti: vstop je *začetna vera*, ki ima velik pomen; sledi vera na poti zorenja, ki želi napredovati v poznanju Boga in zato vključuje več različnih še nerazrešenih vprašanj in pomislekov – torej *nepopolna vera*, ki ima težave z nekaterimi razodetimi vsebinami; in končno vera dozori do *popolne vere*: skupaj z doktrinalnimi vidiki vključuje vernikovo priličenje Kristusu, ki je umrl in vstal (45). Pastoralno poslanstvo pa je, da skupnost vsakemu pomaga razvijati vero od tiste stopnje dalje, na kateri je v tistem trenutku.

Osebna vera vključuje različne vidike. S teološkega gledišča je njena posebnost v tem, da je izrecno vsebovana v odnosih z Bogom. Dej vere v svoji integralnosti vključuje tri razsežnosti: ,*credere Deum*' (*fides quae*) vključuje kognitivni element vere, torej to, kar verujemo, in nas usmerja k Bogu – zato je vera *teocentrične* narave; ,*credere Deo*' vključuje razlog osebnega pristanka Bogu (*fides qua*), ki je Bog sam – in to daje veri *teologično* naravo, saj je Bog hkrati predmet vere in razlog vere; a brez ,*credere in Deum*' sta prejšnja vidika nepopolna, saj mora vključevati še vidik volje, ki teži (hrepeni) k Bogu in v tej smeri ,giblje' vernika; to pa je začetek poti, ki se bo dopolnila v eshatološki resničnosti – tako k celovitemu deju vere sodi tudi *teoeshatološki* vidik, ki nujno vključuje prejšnja dva. (47)

,Verovati v Boga' pomeni popoln osebni odnos in vključuje upanje in ljubezen; pomeni ,biti združen z Bogom' in dobro sodelovati z njim (sv. Avguštin). »Obrazca

„verujem v Boga“ ne moremo omejiti le na izpoved neke veroizpovedi in nekega prepričanja, ampak izraža proces spreobrnjenja in prepustitve, vernikovo pot vere.« (48) Vera v troedinega Boga vključuje osebni odnos z vsemi tremi božjimi osebami, saj v veri prek sredništva Jezusa Kristusa in v moči Svetega Duha prepoznavamo Očetov načrt za nas in stopimo na pot izpolnjevanja njegove volje glede sebe, zgodovine in celotnega stvarstva (49).

Dokument izpostavi, da je sodobna teologija o veri pod močnim vplivom personalizma izbrala »smer enostranskega subjektivizma«. Bolj poudarja osebni odnos zaupanja (vera v nekoga) in manj doktrinalni vidik vere (vera v nekaj). (50) A je treba težiti k uravnoteženosti obeh vidikov vere.

Odgovor vere mora imeti zakramentalno logiko, ki jo vodi Duh. Ne obstaja zgolj subjektivno dojetje vere (*fides qua*), ki ne bi bilo vezano na avtentično resnico o Bogu (*fides quae*), posredovano po razodetju in ohranjeno v Cerkvi. Obstaja globinska enost med dejem vere in vsebinami, ki jim dajemo pristanek. Ni mogoče misliti vere brez zakramentalnega izraza (proti privatizaciji vere) niti zakramentalne prakse brez vere Cerkve (proti ritualizmu). Kadar osebna vera izključuje identifikacijo z izpovedovanjem vere Cerkve in z življenjem Cerkve, takrat vera ni več vključitev v Kristusovo skrivnostno telo in zato vodeni. Poleg skušnjave privatizacije vere obstaja nasprotna nevarnost: pozunanjena vera. Ta vera resda besedno pristaja na veroizpoved Cerkve, je pa ne naredi za svojo z osebnim sprejetjem (molitev). Subjektivna privatizacija in ritualizem sta dve nevarnosti, ki ju je treba nenehno premagovati. (51)

Vse to jasno razodeva, da je vera dinamična resničnost, ki se spreminja. Osebna vera vsakega posameznika se lahko znajde na različnih stopnjah z dveh vidikov: glede intenzivnosti odnosa z Bogom, a tudi glede jasnosti vsebin. Raste ali slabi lahko na obeh področjih. Glede resnic vere lahko rasteta njihovo poznavanje in njihovo osebno sprejemanje; glede odnosa z Bogom pa lahko rasteta zaupanje Bogu in odločitev, da vse svoje bivanje usmerjamo na podlagi tega osebnega odnosa. (52) Teologija je večkrat izpostavljala nujni minimum vere glede vsebine vere in pri tem upoštevala tudi tako imenovano implicitno vero (vera malih) (53); a sv. Tomaž Akvinski je izrazil tudi pomen eksplicitne vere glede vsebine členov veroizpovedi (54); seveda pa ne spregleda, da je vera vlita, nadnaravna krepost in je možna zaradi milosti, vendar jo je mogoče izpopolnjevati in da se pokaže tudi navzven v načinu, stilu življenja (61). Nasprotja vere dokument ne prepozna v pomanjkljivem poznavanju vere, ampak v »ostrem zavračanju nekaterih verskih resnic in indifferenci« (55). Ključni element vere je upanje na prihodnje dobrine (Heb 11,1), ki mora biti sposobno, usmerjati človekove odločitve in dejanja.

Brez vere ostajajo zakramenti magične kretnje in brez osebne rodovitnosti, saj je vera nujna za vitalen stik z Odrešenikom. Poveljani Kristus nas doseže ne le notranje, ampak v konkretnosti našega zgodovinskega bivanja tako, da nekatere temeljne trenutke našega življenja dvigne na zakramentalno raven in jih naredi za nosilce odrešenja. (VVZ, tč. 57) Ker je vera dinamična resničnost, ni zagotovljena enkrat za vselej, ampak potrebuje negovanje, in to z uresničevanjem ljubezni (*ca-*

ritas), z molitvijo, s poslušanjem božje Besede, s skupnostnim življenjem, z vzgojo, in nadvse pomembno, z obhajanjem zakramentov (58). Drugače je nevarnost, da vera ostane ‚generična‘, to pa pomeni, da resda pritruje razodetju, a brez upanja v Boga in brez ljubezni do njega; to je stopnja, ki še ni bistvena za vero: preprosta želja verovati (*fides informis*) še ne utemeljuje življenjske skupnosti s Kristusom, še ni notranje oblikovana z osebnim odnosom s Kristusom in ni odgovor na poprejšnjo Jezusovo ljubezen; za to je potrebna oblikovana vera (*fides caritate formata*), ki je notranje oblikovana z osebnim odnosom ljubezni do Kristusa (62) in kot takšna pomeni začetek večnega življenja v verniku (63).

Z združitvijo kreposti vere (*virtus fidei*) in osebnega deja vere vernika (*actus credendi*) postane odrešitjski dogodek Jezusa Kristusa učinkovit v verniku. A iz nauka Cerkve in teologije sledi, da ne predpostavljajo vsi zakramenti vere, ki jo oblikuje ljubezen. Če takšno vero predpostavlja obhajanje evharistije, je povsem razvidno, da je zakrament pokore in sprave ali krst ne zahtevata v enaki meri. (63) Vendar pa je pri zakramentih vidni element odločilno potreben, ker predstavljajo tudi javno cerkvenostno dejanje, ki vključuje izrecen namen (to pa je nujni minimum za osebno obhajanje zakramenta kot zakramentalnega udejanjenja milosti (69)), izpoved vere in zvestobo krstnim obljubam v življenju. (64) Prejemnik tako ne sme izrecno zavračati učenja Cerkve glede tega, kaj mu je z zakramentom podeljeno (*fides qua*) po posredovanju Cerkve, in verovati v vsebino vere (*fides quae*) (68). Živa vera nujno vključuje oba teološka elementa, oziroma bolj: vidika vere.

Ker je vera osebno dogajanje, prepoznavamo v njej različne stopnje intenzivnosti, kakor smo izpostavili zgoraj. Glede zakramentov je odločilna pozitivna razpoložljivost, sprejeti to, kar zakrament po učenju Cerkve pomeni in uresničuje. Vsako rodovitno obhajanje je dejanje komunikacije, je del dialoga med Kristusom in posameznim vernikom (68), drugače bi se sprevrglo v magijo ali obredni avtomatizem (69). Jezusova simbolna dejanja so ob uporabi materialnih elementov služila utrjevanju vere kot notranje vizije in posvečevanju v moči te vere; to vodi k utrditvi vere, ki se mora prevesti v izpoved vere prek pričevanja krščanskega življenja sredi sveta (70). Vera namreč omogoča prepoznavanje zakramentalne narave razodevanja Boga; saj je osebni odnos s troedinim Bogom odgovor na njegovo milost, na njegovo naklonjenost človeku. Iz tega je spet razvidno, da je vera bistveno in konstitutivno dialoška resničnost: dinamična resničnost, ki spremlja celotno življenje vernika in ima istočasno osebni in cerkvenostni pečat. Vera posamezne osebe, ki je udeležena pri veri Cerkve, vzame za svojega tudi specifični namen Cerkve glede obhajanja zakramentov. S tem se razodeva tudi, da sama vera ima v svojem bistvu naravno teženje, da se zakramentalno izrazi in hrani. (78)

Vera sestavlja dialoški odgovor na zakramentalno božje spraševanje, na božji klic. Vera se v verniku oblikuje in izrazi v različnih pomembnih življenjskih okoliščinah, v katerih Cerkev obhaja zakramente. Krščanska vera je zakramentalna po svoji bistveni zgradbi. Vera in zakramentalnost sta si sonaravni. Temeljni dinamizem vere je v njenem zakramentalnem izrazu: govorimo o načinu, kako se hrani, utrjuje, bogati, uresničuje in kaže. V zakramentalnem izrazu vere sta vključeni tako osebna (subjektivna) kakor eklezialna (objektivna) razsežnost. Z rastjo se osebna

vera vedno bolj združuje in identificira z vero Cerkve. Vzajemnost med vero in zakramenti izključuje, da bi bilo neko obhajanje zakramenta povsem tuje veri Cerkve (vsaj namen mora biti realen). Za vero značilna zakramentalnost vedno vključuje tudi neki določen misijonski dinamizem, saj vernika aktivno vključi v dinamiko božje ekonomije odrešenja in ga z milostjo usposobi za evangelizacijsko poslanstvo v svetu, v katerem živi. (79)

4. Sklep

Dokument MTK obravnava pojav vere celovito, s posebno občutljivostjo za sodobno kulturo, to pa je izjemnega pomena, kajti pri posredovanju vere sodobnemu človeku ni mogoče mimo njegove kulturne (ne)občutljivosti, ki v marsičem določa njegovo doživetje. Zato vizija vere v obravnavanem dokumentu resda izhaja iz dosedanjih teoloških poudarkov in členitev, ki so nastajali v različnih zgodovinskih obdobjih in kulturnih miljejih ter so bili kdaj tudi močno ločeni med seboj, dokument pa jih vključuje in povezuje v celostno danost procesa vere v človeku.² Prav ta celostni pogled na resničnost kreposti vere je ponovno na bibličnih in patrističnih temeljih izpostavil drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor, kakor ugotavlja že Strle:

»Gre za povratak k bibličnemu in patrističnemu razumevanju vere kot celostne odprtosti za Boga, da bo Gospod vladal v vsem našem življenju. Če to upoštevamo, takoj vidimo, da je treba več pozornosti, kakor se je v splošnem dogajalo doslej, posvečati temu, kar imenujemo ‚fides qua‘. Ne smemo se enostransko ustavljati preveč le pri ‚fides quae‘ (da bi čim bolj vsestransko poznali verski nauk) in s tem tudi ustvarjali vtis, kakor da med razodetimi resnicami ni nikakršnega hierarhičnega reda, kakor da so vse verske resnice enako pomembne in središčne. Tudi je treba posvečati večjo pozornost ‚neracionalnim‘, izvenrazumskim in nadrazumskim prvinam vere. Zavedati se je namreč treba, da bomo le tedaj globoko verovali in vztrajali v veri, če bomo iskreno živeli po vesti, če bomo torej poslušali Boga z vsem bitjem, ne le z razumom, in pa, če bomo gojili molitev, dialog z Bogom.« (Strle 1988, 62)

Tudi dokument MTK izhaja iz pogleda na vero kot osebno pritrnitev, ki je nujno dialoška resničnost, saj osebne dejavnosti brez tega elementa preprosto ni.

»Vera ni v ‚deklamiranju‘ obrazca veroizpovedi, ampak v živem osebnem in dialoškem razmerju med tremi božjimi osebami, ki so storile in še delajo vse, da bi prišle v človeški stik z nami, in človekom, ki tudi temeljno hrepeni po odnosu z živim Bogom, tudi če trenutno ni zavestno zaznavno. A prav človek hkrati potrebuje tudi v človeških besedah izražene skrivnosti, čeprav se že v istem trenutku, ko jih izrazi, tudi zaveda, da v njih skrita

² Za večpomenskost izraza ‚vera‘ in za svetopisemsko in zgodovinsko pojavljanje vere glej v Sorč 2003, 343–392.

Skrivnost neizmerno presega izrazno sposobnost določenega človeškega jezikovnega izraza. In prav v tem je dinamična lepota odnosa med Bogom in človekom. Dinamičnost se kaže tudi v tem, da lahko vsak člen veroizpovedi v različnih zgodovinskih obdobjih in tudi različnim ljudem v različnih situacijah razkriva nova obzorja duha in izvalja nove vidike krščanske vere, kakor jih potrebuje vsakokratni duh časa in prostora. Zato so lahko izziv in primerna snov za molitveno razmišljanje vsakemu in v vsakem času.» (Turnšek 2010, 6)

Nadalje dokument v veri prepoznava in močno izpostavlja vidik zakramentalnosti, ki ga zahteva odrešenijsko dogajanje, v katero človek vstopa z vero, in se lahko udejanja med Bogom in človekom le na zakramentološki način. V tem vidiku močno izstopi vera kot dinamična osebna resničnost. Kot takšna nujno vključuje celoto človeka, srce in razum, in se integrira v eksistenco, v način življenja v celoti. Razvidnost vere zato ni zgolj racionalna razvidnost, saj zahteva tudi vključitev volje, da se lahko uresniči, kakor je ugotavljal Tomaž Akvinski (STh II–II, q. 2, a.1, ad 3). Prav zaradi tega subjektivnega dela sta vera in seveda tudi pomanjkanje vere zelo kompleksna fenomena. Zlasti ob sinodah o družini (2014 in 2015) se je vprašanje vere ponovno odprlo z vso živostjo (predvsem v odnosu do zakramenta zakona). Na kompleksnost tega vprašanja je opozarjal papež Frančišek in tudi sami udeleženci obeh sinod. Iz razprav je predvsem izstopila zavest o veliki različnosti možnih stopenj vere krščenih, ki so lahko: nevedni, takšni, ki ne živijo po veri, takšni, ki so izgubili vero, a ohranili neko religioznost, takšni brez vsake religioznosti, takšni, ki poznajo razumevanje verskih resnic, a jim nasprotujejo, takšni, ki zavračajo vsako svetost in versko institucionalnost (Ruyssen 2018, 433).³

Takšen celosten pristop k razumevanju vere upošteva vse tri glavne principe vere: hierarhijo verskih resnic, razvoj nauka vere in živeto vero. Dokument poudarja pomembnost občutljivosti za govorico sodobnega človeka, če mu želimo vero oznaniti, jo pomagati ohraniti in jo poglobiti; za to pa se velikokrat pokaže priložnost prav pri pripravi na obhajanje zakramentov tistih, ki zanje prosijo, a so globinsko 'otroci svojega časa' glede dojemanja resničnosti vere in njenega izražanja. Papež Frančišek pogosto opozarja na ta izredno pomembni vidik pri uresničevanju poslanstva, ki ga ima Cerkev sredi sveta:

»Velikanske in hitre kulturne spremembe zahtevajo nenehno pozornost, da bi skušali trajne resnice izraziti v govorici, ki dopušča, da prepoznamo trajno novost resnice. V zakladu krščanskega nauka je namreč »ena stvar bistvo /.../, drugo pa je način, kako ga izrazimo«. Ko poslušamo povsem pravoverno govorico, ki jo verniki sprejemajo, to včasih ne ustreza pravemu evangeliju Jezusa Kristusa zaradi govorice, ki jo verniki uporabljajo in razumevajo. Z najboljšim namenom, da bi jim posredovali resnico o Bogu in o človeškem bivanju, jim včasih dajemo napačnega boga ali človeški ideal, ki ni pristno krščanski. Na ta način smo sicer zvesti formulaciji, a ne

³ Glede tega vidika vere na sinodah glej tudi Slatinek 2018, 405–408, in Saje 2016, 600.

posredujemo bistva. To je največja nevarnost. Ne pozabimo, da je izraz vere lahko mnogovrsten in da je prenova izraznih oblik nujna, zato da bi današnjemu človeku predajali evangelijsko oznanilo v njegovem nespremenljivem pomenu.« (Frančišek 2014, tč. 41)

Pomembno je upoštevati, da dinamična napetost med razvidnostjo vere in razvidnostjo razuma ne more biti nikoli dokončno presežena. Dej vere ne odpravi teženja razuma, da bi dojel to, kar nekdo veruje; razlikovanje med ‚verovati‘ in ‚misliti‘ je treba ohranяти, a po drugi strani ohranяти tudi zavest notranje povezanosti, ki korenini v človeku kot subjektu obojega. Vernik kot oseba je namreč živa vez med tema dvema elementoma, med razumskim zavedanjem in vero, ki sta seveda lahko kdaj v napetosti med seboj. A prav ta napetost, ki vabi k iskanju in poglobljanju, je znak, da je vera živa; medtem ko ‚mrtva vera‘ duši razliko med ‚misliti‘ in ‚verovati‘, ker predstavlja nauk kot nekaj, česar ni možno adekvatno prevesti v drugačne izrazne oblike; takšno stališče lahko pomeni izkrivljanje resnic vere, saj jih poistoveti z nespremenljivimi teološkimi formulacijami. (Gamberini 2018, 119–120) Ker imajo veroizpovedi simbolni pomen, ni nepomembno, da se začnejo z ‚verujem‘.

»Poudarek je torej na glagolu, ki izraža delovanje, dinamiko, živost, gibanje, življenje. Ko kristjani izpovemo, da verujemo, ne mislimo predvsem na obrazec veroizpovedi (pa če tudi izhaja od apostolov, le-ta ni naša vera), ampak izrazimo dejstvo, da smo s celoto svojega bivanja v živem razmerju z Bogom, iz katerega ni izvzeto prav nič, kar smo in kar imamo. Ne z besedo, ampak s tem skrivnostnim razmerjem radikalno priznavamo obstoj živega in osebnega Boga. Ko rečemo, verujem, izpovemo, da smo bitje, ki je po Nekom nošeno nad breznom nič in zla, in ne mislimo najprej na verske resnice, ki jih moramo verjeti, ampak na celoto, na vse in na dejstvo, da smo pri tem življenjskem skoku v brezno, ki mu ne vidimo dna, kar vera gotovo je, izbrali vse in ne nič.« (Turnšek 2010, 9)

Med resničnostmi objektivne (*fides quae*) in subjektivne (*fides qua*) vere je treba prepoznavati nekakšno prešinjajoče (perihoretično) gibanje, tako da je objektivnost dogmatične trditve (veroizpoved) znotraj in navzven dej vere (verovati). Brez bivanjske vključitve ni mogoče pravilno dojemati in interpretirati verskega nauka. Resničnost dogmatične formulacije ni nekaj azgodovinskega, zgolj ‚objektivnega‘ in ‚ločenega‘ od vsega, kakor nekaj zunaj procesa ‚verovanja‘ in neodvignega od svobodnega pristanka ali soglasja subjekta, ki jo izpoveduje. Formulacija resnice vere izgubi svojo učinkovitost in tudi smiselnost, če ni sposobna v verniku prebuditi deja vere (Gamberini 2018, 120). Krščanska vera ni kak hermetično zaprt sistem, ki ne bi mogel postavljati novih vprašanj, roditi dvomov, dilem ..., ampak je živa v smislu, da more še vedno vznemiriti, navdušiti, bivanjsko preakniti tudi sodobnega človeka. Kakor se je izrazil papež Frančišek: »Prav tako le s težavo dopustimo vernikom, ki po svoji vésti odgovarjajo na evangelij, kakor spričo mnogih omejitev najbolje morejo in razvijajo svojo sposobnost razločevanja v

situacijah, v katerih odpovejo vsi vzorci. Poklicani smo k temu, da vest ljudi oblikujemo, ne pa da jo skušamo nadomestiti.« (Frančišek 2016, tč. 37) Ker je skrivnostna resničnost troedinega Boga zajeta v odnose treh božjih Oseb, ki so v svojih odnosih en Bog, je logično, da je osebno razmerje bistvo tudi človekove vere.

»Kot verniki svobodno priznavamo obstoj Drugega. /.../ Stopamo v razmerje z živo Osebo, ki jo z ljubeznijo priznavamo; priznavamo, da je tu, zdaj, za nas in da je Ljubezen, da je svobodna, tudi od in do nas in naših potreb ter želja. /.../ Ko rečemo: verujem, izjavimo, da se svobodno z ljubeznijo predajamo Bogu-Ljubezni, brez omejitev in rezerve. Ne izročamo se samo nekemu absolutnemu bitju, niti prvemu počelu, še manj etičnemu načelu ali moralni normi, ampak živi Osebi, Očetu, poosebljeni Ljubezni. Izročiti se (= verovati) Ljubezni pa pomeni, biti zajet od Ljubezni, ki privabi odgovor ljubezni. V tem odgovoru dvignemo pogled s sebe in ga usmerimo k Drugemu in drugemu ter se šele tako prepoznamo takšni, kot v resnici smo. Vera je zato stvarno obstoječe ljubezensko razmerje med dvema, ki resnično obstajata. Vera nima nič opraviiti z iluzijami, domišljijo ali platonsko resničnostjo, je samo toliko resnična, kolikor je stvarno ljubeče razmerje, ki vključuje vse, prav vse! Zato v takem odnosu vere koreninijo vsi drugi odnosi. Iz tega osnovnega razmerja se napajajo vsa druga, ki jih vsak dan živimo: do sozakonca, do otrok, do staršev, do sosedov, prijateljev, sovražnikov in nevernikov, sodelavcev, do predpostavljenih in podrejenih, do bogatih in revnih, do žrtev in rabljcev.« (Turnšek 2010, 10–11)

Takšna kompleksna odnosna resničnost vere vključuje ne le vse teološko prepoznane elemente vere (kakor jih je odkrivala teologija), ampak je tudi ni mogoče ločiti od preostalih dveh božanskih kreposti upanja in ljubezni. Ker pa so to kreposti, ki jih vedno živi le konkretna oseba, so dejansko lahko uresničene v različnih stopnjah, intenzivnostih. Ob tem dejstvu tudi dokument MTK ugotavlja, da ni za obhajanje vseh zakramentov potrebna enaka stopnja živete vere. Prepoznavanje in razločevanje teh stopenj je pa že pastoralna naloga konkretnega cerkvenega občestva in pastoralnih delavcev v njem. To nakazuje, da je vera tudi občestvena, eklezialna resničnost, saj se v njej nujno prepleta vera posameznika z vero Cerkve.

»Zunaj edinosti Cerkve v Kristusu vera izgubi svoje merilo, ne najde več svojega ravnovesja, potrebnega prostora, da bi se nanj oprla. Vera ima nujno cerkvenostno podobo. Izpovedujemo jo iz notranjosti Kristusovega telesa kot uresničeno občestvo verujočih. /.../ Vera ni zasebna stvar, ni individualistično pojmovanje, ni subjektivno mnenje, ampak izhaja iz srca in je namenjena temu, da se izrazi in postane oznanilo. Vera napravi kristjana udeleženega na poti Cerkve, ki v zgodovini roma proti dovršitvi. Za tistega, ki je bil na ta način preobražen, se odpre nov način gledanja, vera postane luč za njegove oči (LF 20–21).« (Ferkolj 2016, 174–175)

Teološki obrisi vere, kakor jih izpostavlja obravnavani dokument MTK, so vsakakor bliže pojmovanju vere iz začetne dobe krščanstva kakor morda tistim iz sre-

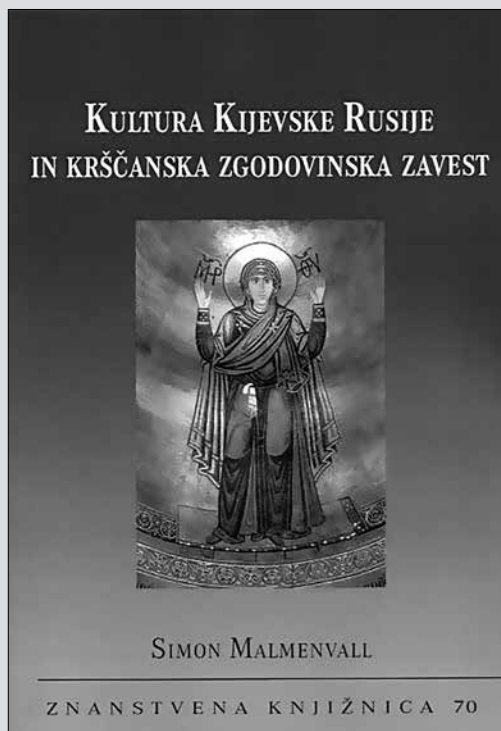
dnjega veka (čeprav srednjeveških ne izključuje). To kaže na verjetnost, da je kulturno-verska občutljivost sodobnega človeka bližja takratni občutljivosti in zato zahteva tudi podoben, ne enak, pristop. Začetna teološka razmišljanja prve Cerkve so težila za »vednostjo, ne toliko, kdo je abstraktno bil Jezus, marveč kaj se je konkretno za nas spremenilo zaradi njega, ali z drugimi besedami, kaj je dogodek ‚Kristus‘ nosil v sebi za usodo sveta« (Spada 1985, 14). Podobno tudi sodobnike ne prepriča več toliko spekulativno razmišljanje o Bogu in Kristusu, ampak bolj spremembe življenja, ki jih v vernikih, v občestvih in tudi v sebi prepoznajo zaradi živetege odnosa s Kristusom, mrtvim in vstalim.

Kratice

- B** – *Koncilski odloki* 1980 [Konstitucija o svetem Bogoslužju / Sacrosanctum Concilium (1963)].
- BR** – *Koncilski odloki* 1980 [Dogmatična konstitucija o Božjem razodetju / Dei Verbum].
- CS** – *Koncilski odloki* 1980 [Pastoralna konstitucija O Cerkvi v sedanjem svetu / Gaudium et spes (1965)].
- MTK** – Mednarodna teološka komisija.
- VZZ** – International Theological Commission 2019 [Vzajemnost med vero in zakramenti v zakramentalni ekonomiji].

Reference

- Ferkolj, Janez. 2016. *Prenova iz izvira: Kardinal Henri de Lubac kot interpret cerkvenih očetov in živega izročila*. Ljubljana: CH4.
- Frančišek. 2014. Veselje Evangelija. Cerkevni dokumenti 140. Ljubljana: Družina.
- . 2016. Radost Ljubezni. Cerkevni dokumenti 152. Ljubljana: Družina.
- Gamberini, Paolo. 2018. Discernere la fede in una cultura postcristiana. *La Civiltà Cattolica* 169 (20. 1.):116–126.
- International Theological Commission. 2019. The Reciprocity Between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy. Vatican, 19. 12. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20200303_reciprocita-fede-sacramenti_en.html (pridobljeno 13. 6. 2021).
- Janez Pavel II. 1981. *Familiaris Consortio*. Vatican. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio.html (pridobljeno 13. 6. 2021).
- Koncilski odloki: konstitucije, odloki, izjave, poslanice 2. vatikanskega vesoljnega cerkvenega zbora (1962–1965)*. 1980. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat v Ljubljani.
- Ruyssen, Georges Henri. 2018. Mancanza di fede e nullità del matrimonio: La questione dei battezzati non credenti. *La Civiltà Cattolica*, 2. 6., 432–445.
- Saje, Andrej. 2016. Pomanjkanje razsodnosti in notranje svobode kot vzroka za ničnost zakona v luči sodne prakse. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:597–606.
- Slatinek, Stanislav. 2018. Vera zaročencev in poročna obluba. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:401–413.
- Sorč, Ciril. 2003. Božje kreposti. V: Ciril Sorč, ur. *Priročnik dogmatične teologije*. Zv. 2, 343–446. Ljubljana: Družina.
- Strle, Anton. 1988. *Vem, komu sem veroval: Vera in razodetje*. Ljubljana: Družina.
- Spada, Domenico. 1985. *La fede dei padri: Tematiche, testi e riflessioni desunte dai padri pre-niceni relativamente ai trattati su Dio uno e trino*. Rim: Pontificia università Urbaniana.
- Turnšek, Marjan. 2010. *Človek v troedinem objemu*. Ljubljana: Družina.



Simon Malmenvall
**Kultura Kijevske Rusije
in krščanska zgodovinska zvest**

Monografija spada v okvir kulturno-idejne zgodovine in historične teologije. Gre za prvo celovito osvetlitev oblikovanja krščanske kulture Kijevske Rusije (najstarejše vzhodnoslovanske državne tvorbe, ki je obstajala med 10. in 13. stoletjem) v slovenskemu znanstvenemu prostoru. Pri tem je posebna pozornost namenjena proučitvi zgodovinske zvesti (kot zgodovine odrešenja) takratne staroruske povelje in cerkvene elite v času neposredno po uradnem sprejetju krščanske vere. Poglavitni del monografije se posveča štirim zgodovinsko-religijskim narativnim virom, sestavljenim med sredino 11. in sredino 12. stoletja: pridigi Beseda o postavi in milosti, letopisu Pripoved o minulih letih, hagiografiji Branje o Borisu in Glebu in potopisu Življenje in romanje Danijela.

Ljubljana: TEOF, 2019. 313 str. ISBN 978-961-6844-82-6, 11€.

Knjigo lahko naročite na naslovu: **TEOF-ZALOŽBA, Poljanska 4, 1000 Ljubljana;**

e-naslov: **zalozba@teof.uni-lj.si**

Kratki znanstveni prispevek/Article (1.03)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 4,991–998

Besedilo prejeto/Received:08/2021; sprejeto/Accepted:09/2021

UDK/UDC: 17

DOI: 10.34291/BV2021/04/Petkovšek

© 2021 Petkovšek, CC BY 4.0

Robert Petkovšek

Kaj je etika in zakaj ravnati etično?¹

What Is Ethics and Why Should We Act Ethically?

Povzetek: V prispevku na podlagi delne raziskave moralne filozofije Roberta Spaemanna poskušamo odgovoriti na vprašanje »Zakaj ravnati etično?« – nanj odgovarjamo na podlagi raziskave temeljnih vprašanj etike, kakor so razlika med etiko in moralo, etika kot praktična, in ne teoretična veda, etika kot filozofska refleksija v razmerju do znanosti, predmet etike, tipi etike in kriteriji etičnega vrednotenja. Namen prispevka je približati etično refleksijo delu na različnih strokovnih področjih.

Ključne besede: etika, morala, človečnost, tipi etike, kriteriji etičnega vrednotenja

Abstract: This paper aims to answer to the question “Why should we act ethically?” on the basis of an investigation on Robert Spaemann’s moral philosophy. The answer to the question will be provided on the basis of analysis of fundamental ethical questions, such as the difference between ethics and moral, ethics as a practical and not a theoretical science, ethics as a philosophical reflection in its relationship with science, the object of ethics, the types of ethics, and the criteria of ethical valuation. The main aim of the paper is to make ethical reflection accessible to the readership from different areas of expertise.

Keywords: ethics, moral, humanity, types of ethics, criteria of ethical valuation

Etika je filozofska disciplina, ki je danes v središču filozofske abstrakcije, obenem pa odgovarja na vprašanja, kako *naj* človek kot človek ravna v konkretnih situacijah – to je, kako *naj* se uresničuje v svoji človečnosti, v svoji etični razsežnosti (Klun 2019, 369–371; Dirscherl 2019; Mensch 2019; Esterbauer 2019). Etika človeka počlovečuje, zato tudi za trenutek ne moremo opustiti vprašanja, kaj je etično prav in etično dobro. Človek brez etičnega čuta – amoralist – se ne oblikuje človečno (= etično). Na možnost nečlovečnosti je opozoril Alain Finkielkraut v knjigi *Izgubljena človečnost: esej o 20. stoletju* (1996, 7–11). Njen opis je našel v delu *Če je to človek* (1947) italijanskega Juda – kemika in pisatelja – Prima Levija in pri filozofu

¹ Prispevek je rezultat delnih raziskav na temo moralne filozofije nemškega filozofa Roberta Spaemanna (1989; 1996; 2001; Nissing 2008) v okviru raziskovalnega programa P6-0269 (ARRS). Predstavljen je bil na 4. simpoziju etike v intenzivni medicini v organizaciji Univerzitetnega kliničnega centra Ljubljana in Slovenskega združenja intenzivne medicine (12. 5. 2021).

Emmanuelu Lévinasu. Oba sta preživela holokavst. Levi je zaslišanje v Auschwitzu pred zasliševalcem dr. Pannwitzem opisal z besedami: »Njegov pogled ni bil pogled človeka drugemu človeku; če bi lahko razložil naravo tega pogleda, izmenjanega kakor v akvariju prek stekla med bitjema, od katerih vsako pripada drugemu svetu, bi istočasno razložil bistvo velike norosti tretjega rajha« (Levi 1987, 138) – in takšen odnos je izničil vezi, ki ljudi povezujejo v človeško skupnost. Finkelkraut je zasliševalca označil z besedo »nečlovek«. Podobno izkušnjo je opisal Emmanuel Lévinas: »Drugi mimoidoči ljudje, ki se jim je reklo »svobodni« in so nam dajali delo in ukaze, so nas slačili iz človeške kože. Le ubogi notranji vzdihli so nas spominjali na naše razumsko bistvo. A mi sami nismo bili več v svetu.« Nekega dne se je med taboriščniki prikazal pes, ki so ga taboriščniki v svojih sanjah o Ameriki poimenovali Bobby – zjutraj na zboru ali ob vračanju z dela jih je pozdravljal z mahajočim repom in laježem. »Njemu je bilo nesporno jasno: bili smo ljudje.« Po nekaj tednih so ga stražniki prepodili in tako je bil izgnan – končuje Lévinas (1976, 201; 202). Ti dve izkušnji opisujeta človeka, ki je izgubil človečnost in je postal nečlovek. Pot od nečloveka k človeku je etika; etika ,proizvaja‘ človečnost.

1. Etika ni morala

Izraz ,etika‘ ne označuje istega kot ,moralá! Morala označuje navade, to je ustaljene načine vedénja in medsebojnih odnosov, ki so se skozi zgodovino izkazali za zmožne, da določeni skupnosti zagotovijo preživetje. Morala ni nujno etična – lahko je nepravilna. Tako sta nacizem in komunizem imela vsak svojo moralo, a je bila ta že v jedru neetična. Pogled antropologov na človeško zgodovino ugotavlja predvsem dva dejavnika, ki sta oblikovala moralo: eden je bil mehanizem ,grešnega kozla‘, drugi pa pojav ,zlatega pravila‘. Arhaičnim družbam je preživetje omogočal mehanizem grešnega kozla. Rušilne konflikte v skupnosti je ustavljal z žrtvovanjem grešnega kozla. Ta je bil naključno izbrana nedolžna žrtev, na katero je skupnost prenesla kolektivno krivdo. Žrtvovanje je delovalo kot odvod nasilja iz skupnosti – sprto skupnost je povezalo in ji vrnilo mir. Skupnost je torej preživela na račun nedolžne žrtve. (Girard 2004; 2006; 2011; Petkovšek 2015a; 2015b; 2016; 2018a) V vseh svetovnih kulturah in verstvih pa najdemo tudi ,zlato pravilo‘, ki je omejevalo krivico. Sveto pismo ga ubeseduje takole: »Vse, kar hočete, da bi ljudje storili vam, tudi vi storite njim!« (Mt 7,12) To je že pravo etično načelo. (Du Roy 2012)

V osni dobi,² ko se v človeški zgodovini uveljavi razum, je človek postal razumsko kritičen (Assmann 2008, 76–89; Petkovšek 2018b, 244–248). Iz tega se je raz-

² James D. Whitehead in Evelyn E. Whitehead (v: Assmann 2008, 76) sta osno dobo opredelila takole: »Obdobje 600–300 pr. Kr. priča o eksploziji človeške zavesti. Istočasno so se v geografsko neodvisnih kulturah Kitajske, Indije in sredozemskega območja zastavila nujna vprašanja o smislu človekovega življenja. Konfucij, Sokrat, Buda, Jeremija so se poglobljeno srečali z ugankami človeškosti: Kakšen je namen življenja? Ali nad našimi življenji vlada kaj več kot usoda? Za kaj smo odgovorni? Kako lahko osmislimo življenje in smrt?« Izraz označuje dobo, v kateri so v različnih kulturah istočasno in neodvisno odkrili kritični razum. Tega je Benjamin Schwartz (1975, 3–4) opisal kot zmožnost »stopiti nazaj in pogledati onkraj« (*standing back and looking beyond*).

vila filozofija in z njo etika, ki se je tudi vprašanja morale lotila z razumske, kritično-radikalne, filozofske univerzalne perspektive. Etike ne zanimajo navade, ki bi družbi omogočile preživetje, ampak ravnanje v skladu s tem, kar je etično prav in dobro samo po sebi – in ni odvisno od posameznika, časa in prostora; tu merilo ni korist, ampak resnica. Iz tega se razvije avtonomna misel o dejanjih, ki počlovečujejo. Od koristi je misel naredila korak k temu, kar je etično dobro in prav samo po sebi: od morale k etiki. Tudi danes človek v svojem ravnanju niha med koristjo in resnico, med moralno in etiko.

2. Etika ni teoretično, ampak praktično védenje

Etika je praktično védenje. Že Aristotel (EN VI) je razlikoval med teoretičnim in praktičnim védenjem (Petkovšek 1996). Teoretično védenje je po Aristotelu objektivno védenje o nespremenljivih zakonitostih nekega predmetnega področja; to védenje nosilca spoznanja etično ne spreminja: védenje o nastanku vesolja astrofizika etično ne spremeni. Drugače od teoretičnega védenja pa praktično védenje, katerega predmet je po Aristotelu etično delovanje (*praxis*), nosilca spoznanja vključuje in spreminja: spoznanje, da obrekovanje ni etično, veleva, naj z obrekovanjem takoj preneham in se poboljšam. Drugače kot nespremenljive zakonitosti predmetnega sveta je etično delovanje v nenehnem spreminjanju. Temu delovanju etika nalaga norme ter ga tako usmerja in ustvarja. Teoretično védenje torej opisuje, etično pa zapoveduje – etičnih resnic zato ne motrimo, ampak jih živimo; spoznanje se tu ne pretvarja v teorijo, v opis, ampak v izvrševanje, v *praxis*. Etika je ustvarjalna misel, ki človeka dela človeka, zato zanjo velja enačba: spoznati = živeti (Petkovšek 2004, 683); tu se »razumevanje neha kazati kot preprost način spoznanja in postane način biti ...« (Ricœur 1986, 76).

3. Etika ni znanost, ampak filozofska refleksija

V sodobnem svetu prevlade znanosti moramo poudariti, da etika ne misli znanstveno, temveč filozofsko refleksivno. Predmet znanosti je to, kar *je v svetu* – *bivajoče*, razdeljeno v predmetna področja. ‚Predmet‘ filozofije pa je to, kar *je pred bivajočim*, to, kar bivajoče dela bivajoče: kar je *onstran* oziroma *presežno*. Po Aristotelu so to prva počela (*arche*) in celota vsega bivajočega (*to holon*), po Heideggerju bit. Znanost se drži znanstvenih metod, filozofija refleksije. Misel obeh je ‚stroga‘, vendar različna. Vsaka znanost ima svoje predmetno področje, ki ji postavlja meje in določa njeno metodo, filozofija pa misli presežno. Filozofija se giblje v brezmejnem prostoru, meje si določa sama, je svobodna – po Platonu gre za »védenje, lastno svobodnim ljudem« (*Sofist* 253c7), po Aristotelu za védenje zaradi védenja, ki ni ničemur podrejeno in je zato privilegij svobodnih ljudi (*Metaph.* 982b24–28). Znanost si svoje predmete prisvaja, jih objektivira in ustvarja teorije. Filozofija pa si presežnega ne more prisvojiti; presežno misli refleksivno

z oddaljenosti kot predpostavko, ne v mitični govorici, ampak v kritični, radikalni miselni razumski obliki.

Sodobna znanost potrebe po filozofiji ne ukinja. Sodobna astrofizika nastanek vesolja razloži bolje kot Aristotel, še vedno pa je potrebna filozofska refleksija o *presežnem*, o vprašanju na primer: »Zakaj je raje nekaj kakor nič?« (Leibniz) Tudi medicina, ki na svojem področju dela čudeže, ni zmožna odgovoriti na vprašanja o trpljenju in smrti, ki si jih zastavlja človek kot presežno bitje. Nanje odgovarja filozofija – misel, usposobljena, da *skrivnost* presežnega misli neobjektivirajoče, neteoretično, refleksivno. Teh bivanjskih vprašanj na meji z onstranskim ni mogoče objektivirati. Izraz ,objektivirajoč' namreč označuje zmožnost misli, da si svoj predmet prisvoji v obliki teorije. Filozofija pa presežnega ne more spremeniti v pred-met in si ga prisvojiti; misli ga z oddaljenosti, z vso odgovornostjo – prosta metod in svobodna. »Alfa in omega vse filozofije je svoboda,« je Schelling zapisal Heglu. (1969, 22)

To velja tudi za etiko. Za človeka, ki je ,predmet' etike, pravi Aristotel, da »biva zaradi sebe in ne za nekoga drugega« (*Metaph.* 982b27). Človek je torej svoboden; ni ,podaljšek' sveta in mu ni podrejen. Zato ga ni mogoče razložiti iz bivajočega – nasprotno, razložiti ga je mogoče iz tega, kar je onstran bivajočega, iz presežnega. Človečnost, ki človeka dela človeka, svobodnega in drugačnega od drugih bitij, ima svoj izvor v presežnem. Ta človečnost v svoji presežnosti je ,predmet' etike – kakor filozofija je etika svobodna in refleksivna misel. (Petkovšek 2012)

4. Človečnost kot predmet etike

Ob pogledu v zgodovino imamo pred očmi dva velikana človečnosti: Jezusa Kristusa in Sokrata. V trenutkih križanja je Jezus preganjalcem odpustil; Sokrat je raje umrl, kakor da bi prekršil zakon. Človek se po naravi brani. Sokrat in Jezus pa se nista branila – dala sta življenje. Razlogov za to nista našla v tem svetu, v svoji naravi, temveč v presežnem: Jezus v nebeškem Očetu, Sokrat v *dobrem*, ki ni od tega sveta. Tako sta ,proizvedla' človečnost, zgled, iz katerega živimo poznejši rodovi.

Izraz ,človečnost' označuje dejanja/ravnanja, ki človeka delajo človeka; označuje tudi rezultat teh dejanj – humanost. Prostovoljec, ki brezdomcu pripravi kosilo, ne ,proizvede' samo juhe, ampak tudi človekoljubnost; z izrazom človečnost ne označujemo le njegovega dejanja, temveč tudi to, kar je ustvaril. Vsako dejanje je dvoplastno: strokovno in človečno/etično. Kot *strokovnjak* zdravnik ,proizvaja' zdravje, kot *človek* človečnost.

Dejanje sestoji iz treh elementov: védenje, namen in rezultat.

	dejanje		
	védenje	namen dejanja	rezultat dejanja
strokovna raven (kot strokovnjak)	strokovno znanje	delovati strokovno	dobrina (strokovni izdelek)
etična raven (kot človek)	etična refleksija	delovati etično dobro/slabo	človečnost (etični izdelek)

Strokovnjak pridobi strokovno védenje (ki je lahko tudi slabo ali zmotno), ker želi ustvarjati določene dobrine; čevljar se čevljarstva ne izuči, da bi delal mize, ampak čevlje – dobre, in ne slabe; slabe dela, če je slab čevljar. Strokovnjak pa deluje tudi na človečni ravni in nima nujno vedno dobrih namenov; lahko namreč želi škodovati. Joseph Mengele je medicinsko znanje uporabil nečlovečno. Ta možnost, da strokovno znanje uporabimo tudi protičlovečno, narekuje etično refleksijo o človečnih dejanjih; stroka je zavita v etično ovojnico. (Spaemann 1989, 15–31)

„Človečnost“ torej označuje človečna dejanja in njihov „proizvod“. Človečna dejanja so na primer pravičnost, zmernost, solidarnost ali ljubezen. Vsako dejanje ima etično razsežnost – naredimo ga z dobrim ali slabim namenom, iz solidarnosti, ljubezni ali, nasprotno, iz hudobije, sovraštva in podobno.

5. Človečnost dejanja

Kaj naredi etično dejanje etično, človečno? Tri vrste etik dajejo vsaka svoj odgovor: a) dejanje, ki je etično samo po sebi, b) etičen rezultat, c) kreposten človek.

Po *deontološki etiki* ustvarjajo človečnost *dejanja*, ki so etična sama po sebi. Ta so tudi edina dopustna. Načelo »Govori resnico!« je tako treba udejanjati tudi za ceno življenja. Dejanja, etična sama po sebi, lahko ponovi kdorkoli; so univerzalni zakon. Šibka stran deontološke etike je načelnost – neupoštevanje morebitnih neetičnih izidov dejanja.

Po *teleološki etiki* človečnost ustvarjajo *etični rezultati*: za dosego čim večje mase dobrin za čim večje število ljudi so dovoljena (tudi) dejanja, ki sama po sebi niso etična; če z lažjo rešimo življenje, je ta dovoljena. Šibka stran teleološke etike je njena pragmatičnost – neupoštevanje morebitne neetičnosti dejanja.

Deontološka in teleološka etika človeku jemljeta svobodo in odgovornost – prva s tiranijo načel, druga s tiranijo zunanjih ciljev. Danes se zato vrača stara aristoteljska etika kreposti, ki gradi na svobodi in odgovornosti etičnega subjekta – na etični kreposti. Etična odločitev ni premočrten, algoritemski podaljšek etičnih načel ali dobrin, ampak svoboden in odgovoren preudarek etičnega subjekta. Ta v celostni življenjski situaciji svobodno in odgovorno povezuje etična načela z etičnimi cilji, to je formalno naravo dejanja z materialno naravo rezultatov. Po Aristotelu bistvo etike ni v načelih ali v ciljih, ampak v tem, da ureja „človeške stvari“ in ustvarja „dobro življenje“. To predpostavlja kompromise med načeli in cilji. Ta etika se imenuje *etika kreposti*, ker gradi na kreposti etičnega subjekta, ki se odloča. (Quante 2013, 126–142)

Človečnost, ki jo ustvarjajo človečna, etična dejanja, na splošno opredeljujemo z idejo dostojanstva (Petkovšek 2014, 26–29). Prav na njej temeljijo „Splošna deklaracija o človekovih pravicah“ (1948), državne ustave (npr. nemška) in zdravstveni dokumenti (npr. „Oviedska konvencija“). Idejo dostojanstva je opredelil Immanuel Kant:

»Človečnost je sama v sebi dostojanstvo /.../ Nihče – niti drug človek niti sam – ne more človeka uporabiti zgolj kot sredstvo, ampak ga mora imeti vedno za cilj.« (Kant 1968, 6:462)

»To, kar ima ceno, je mogoče zamenjati z nečim drugim v višini protivrednosti; človek pa je to, kar je nad vsako ceno in zato nima protivrednosti, ima pa dostojanstvo.« (Kant 1968, 4:434)

6. Zakaj ravnati etično?

Človečnost razodeva človeka v njegovem enkratnem dostojanstvu. To narekuje, da imamo do vsakega človeka človečen, etičen odnos – in da drug drugega spoštujemo ne glede na raso, spol ali kulturo. O tem načeloma obstaja splošno soglasje. Na to, zakaj je pojem 'dostojanstvo' normativen, pa različni filozofski tokovi odgovarjajo različno.

Prvi menijo, da etično ravnanje nima racionalnih temeljev. Etično ravnamo na podlagi dobre vzgoje, pozitivnih čustev, zapovedi (božjih in družbenih) ali preprosto zato, ker smo se tako odločili. Nagibi za etično ravnanje so čustva, vera ali odločenost (*emotivizem*, *eksercitizem* in *decizionizem*). Drugi etično ravnanje utemeljujejo racionalno. *Subjektivni etični racionalizem* ga utemeljuje na subjektivnem interesu. Ker neetično ravnanje škoduje subjektivnemu interesu, je bolje ravnati etično. Ker onesnaženje narave škoduje zdravju, je naravo bolje varovati. Etično ravnanje tu brani subjektivni interes. *Etični objektivizem* pa izhaja iz razuma. Razum je zmožen etično ravnanje utemeljiti iz razuma. Povsem razumska je zahteva po enakopravnosti vseh, ki so vključeni v razpravo, če naj bodo rezultati razprave objektivni, to je za vse sprejemljivi. *Etični realizem* etične razloge išče v stvareh samih: človeka je treba spoštovati, ker je vrednota sam po sebi, in ne zato, ker smo glede tega dosegli soglasje. (Globokar 2019, 613)

Vsako od omenjenih stališč na svoj način odgovarja na vprašanje: »Zakaj ravnati etično?« Etični skepticizem pa ima že to vprašanje za nesmiselno. Skepticizem trdi, da si je etiko izmislil človek in da zanjo ni nobenih potreb. Skeptikom odgovarja Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), ki meni, da lahko človek podvomi v vse, ne more pa se odreči etičnemu ravnanju. Njegovo misel Janez Janžekovič (1978, 123) povzema takole: »Tudi Fichte je menil, da si Jaz postavlja predse ne-jaz. ... Eno je nesporno, v tem smo si s Fichtejem edini, da smo se v tem svetu dolžni izoblikovati v čim popolnejše npravne osebnosti ter zgraditi družbo čim boljših ljudi. Delaj dobro, ne stori nič slabega, to načelo je tako izvestno kakor načelo protislovja.« V tem svetu lahko torej zdvomimo o resničnosti vsega – ne pa o dolžnosti, da moramo biti dobri, človečni, etični ljudje. Tudi če ne verjamem v splošno sprejeto prepričanje, da vsak človek nosi v sebi nedotakljivo dostojanstvo, moram z njim ravnati, kakor da ga nosi. Nikoli ne bo mogoče dokazati, da človek v sebi nima nedotakljivega dostojanstva. Po načelu negativnega dvoma lovec v grmovje, v katerem zašelesti, ne sme ustreliti toliko časa, dokler jasno ne spozna, da za grmovjem ni človeka. (Quante 2013, 40–126)

7. Za sklep

Odgovor na vprašanje »Kaj je etika in zakaj ravnati etično«? ostaja nedorečen, vendar gotov. Gotovo je, da je vsako človeško dejanje tudi etično in da človek mora delovati etično, saj tako delovanje človečnost ustvarja, ohranja in izboljšuje. Človeku torej ni dopustno ravnati neetično, nečlovečno – to bi bilo nelogično. Tudi če idejo, da se človek od drugih živih bitij razlikuje po dostojanstvu, razvrednotimo v zgolj domnevo, je treba reči, da je že zgolj ta domneva zadostni razlog za etično ravnanje. Te domneve namreč ni mogoče ovreči in dokazati, da človeku status dostojanstva ne pripada. Tudi če neki človek tega statusa ne kaže, iz tega ne moremo sklepati, da ga nima, in mu ga odreči – zato moramo vedno ravnati, kakor da ga ima. Pokazali smo, da človek nobenega dejanja ne stori, ne da bi ob tem deloval (ne)etično. Vsako dejanje ima etično razsežnost; vsako dejanje ga počlovečuje ali razčlovečuje, kriterij dejanja pa je, ali je v skladu s človekovim dostojanstvom ali ne. Etična ravnanja delajo dostojanstvo človeka vidno, neetična pa ga zakrivajo in teptajo. Dostojanstvo človeka postaja vidno že v etičnem delovanju, najbolj pri svetnikih ali herojih. Izraža pa se tudi v naslovniku teh dejanj, na primer pri ubogih, ki jim misijonarji in prostovoljci strežejo in se zanje darujejo. Kaj je torej etika? Etika je 'proizvajalka' človečnosti – to je ravnanj, ki človekovo dostojanstvo postavljajo za osrednjo točko vseh naših odnosov –, obenem pa je tudi prostor, v katerem se razodeva človekovo dostojanstvo.

Reference

- Assmann, Jan.** 2008. *Of God and gods: Egypt, Israel, and the rise of monotheism*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Dirscherl, Erwin.** 2019. The Ethical Significance of the Infinity and Otherness of God and the Understanding of Man as 'Inspired Subject': Emmanuel Levinas as a Challenge for Christian Theology. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:367–379.
- Du Roy, Olivier.** 2012. *La règle d'or: histoire d'une maxime morale universelle*. Pariz: Cerf.
- Esterbauer, Reinhold.** 2019. The Flesh of Creation: Notes on Maurice Merleau-Ponty. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:367–379.
- Finkelkraut, Alain.** 1996. *L'humanité perdue: essai sur le XXe siècle*. Pariz: Editions du Seuil.
- Girard, René.** 2004. *Les origines de la culture*. Entretiens avec Pierpaolo Antonello et João Cezar de Castro Rocha. Pariz: Desclée de Brouwer.
- — —. 2006. *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*. Ljubljana: KUD Logos.
- — —. 2011. *Grešni kozel*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Globokar, Roman.** 2019. Normativnost človeške narave v času biotehnološkega izpopolnjevanja človeka. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:611–628.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** 1969. *Briefe an und von Hegel*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Janžekovič, Janez.** 1978. Potopljen v skrivnost. V: *Izbrani spisi*. Zv. 5, 113–124. Celje: Mohorjeva družba.
- Kant, Imanuel.** 1968. *Werke IV; Werke VI*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Klun, Branko.** 2019. Transcendence and acknowledgment: questioning Marion's reversal in phenomenology. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:367–379.
- Levi, Primo.** 1987. *Si c'est un homme*. Pariz: Julliard.
- Lévinas, Emmanuel.** 1976. *Difficile liberté*. Pariz: Albin Michel.
- Mensch, James.** 2019. Non-Useless Suffering. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:367–379.
- Nissing, Hanns-Gregor.** ur. 2008. *Grundvollzüge der Person: Dimensionen des Menschseins bei Robert Spaemann*. München: Institut zur Förderung der Glaubenslehre.
- Petkovšek, Robert.** 1996. Filozofija kot način življenja: k prevodu Hadotove razprave Duhovne vaje. *Filozofija na maturi*, št. 3:44–48.

- . 2004. *Le statut existentiel du platonisme: Platon dans l'analytique existentielle de Heidegger*. Bern & Oxford: P. Lang.
- . 2012. Kaj je etika in zakaj ravnati etično. *Medicinski razgledi* 51, supl. 7:9–11.
- . 2014. Dostojanstvo človeka ob koncu življenja. *Medicinski razgledi* 53, supl. 4:25–29.
- . 2015a. Démonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:233–251.
- . 2015b. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči evangeljskega klica »Glej, človek«. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 4:659–680.
- . 2016. Spomin kot obljuba: pogled z vidika mimetične teorije in hermenevtike eksistence. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4:495–508.
- . 2018a. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:33–51.
- . 2018b. Veselje resnice in svetopisemski monoteizem. *Edinost in dialog* 73:235–258.
- Quante, Michael.** 2013. *Einführung in die Allgemeine Ethik*. 5. izd. Darmstadt: WBG.
- Ricoeur, Paul.** 1986. *Du texte à l'action*. Pariz: Seuil.
- Schwartz, Benjamin I.** 1975. The Age of Transcendence. *Daedalus* 104, posebna številka: Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium (Spring): 1–7.
- Spaemann, Robert, in Reinhard Löw.** 2005. *Natürliche Ziele: Geschichte und Wiederentdeckung teleologischen Denkens*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Spaemann, Robert.** 1989. *Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- . 1996. *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- . 2001. *Grenzen: zur ethischen Dimension des Handelns*. Stuttgart: Klett-Cotta..

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 81 (2021) 4, 999—1012

Besedilo prejeto/Received:11/2021; sprejeto/Accepted:12/2021

UDK/UDC: 284.35

DOI: 10.34291/BV2021/04/Bjelica

© 2021 Bjelica, CC BY 4.0

Maja Bjelica

Alevijstvo in kultura diha

Alevi and the Culture of Breath

Povzetek: Prispevek prevprašuje vlogo diha v alevijski verski in življenjski praksi. S pregledom nekaterih rab turške besede za dih, to je *nefes*, ter z umestitvijo dihanja na eno osrednjih mest alevijske obredne prakse besedilo ponuja nekatere vzporednice z mislijo Luce Irigaray, ki zagovarja pomen kultivacije diha, pri kateri imajo ženske bistveno vlogo. Na osnovi predstavljenih skupnih točk je mogoče razpoznati nekatere temeljne značilnosti irigarayske kulture diha, ki alevijsko skupnost delajo še posebej ugodno okolje za razvijanje naklonjenih medsebojnih odnosov na osnovi poslušanja in sprejemanja ter nenazadnje strpnega medkulturnega sobivanja.

Ključne besede: alevijstvo, dih, Luce Irigaray, kultura diha, antropologija religije

Abstract: The article inquires into the role and significance of breath in the religious and life praxis of the Turkish Alevi. By reviewing some uses of the Turkish word for breath, i.e. *nefes*, and by placing breathing at the centre of Alevi ritual practice, the text offers some parallels with the thought of Luce Irigaray, who advocates the importance of breath cultivation in which women play an essential role. Some of the discovered characteristics of the Alevi breathing experiences are also recognised as fundamental elements of Irigaray's culture of breath. These make the Alevi community a particularly favourable environment for developing favourable interpersonal relationships based on listening and acceptance and tolerant intercultural coexistence.

Keywords: Aleviness, breath, Luce Irigaray, the culture of breath, anthropology of religion

1. Uvod: okoliščine raziskave in vzporejanja duhovnih svetov

Raziskava turškega alevijstva¹ temelji na antropologiji religije, ki z razvijanjem zavesti o svoji lastni evropocentričnosti in orientalističnosti, torej pristranskosti, ponuja razpiranje znanstvenega prostora za upoštevanje in priznavanje religijske drugosti. Znanstvenoraziskovalno delo je privedlo do uvidov o izmuzljivosti identitete turških alevijev (Bjelica 2017), do raztiranja alevijske težnje k družbeni pravičnosti² (Bjelica 2018), do ugotovitev o alevijski verski praksi kot okolju, ki spodbuja medsebojno poslušanje in medreligijski dialog³ (Bjelica 2020a), in do spoznanja ključnega pomena etnografske metode oziroma terenskega dela pri obravnavi neortodoksnih verskih skupnosti, kakršna je alevijska (Bjelica 2020b). Alevijstvo je zaradi njegove raznolikosti⁴ mogoče raziskovati z različnih teoloških in drugih humanističnih vidikov. Tukajšnje besedilo se osredinja na razpiranje vpogleda v pomen diha in v njegovo imanentnost alevijstvu.

Za alevijsko skupnost je bilo mogoče opaziti mnoge značilnosti, ki jih filozofinja Luce Irigaray prepoznava v religioznem, in pa tudi elemente, ki jim omogočajo nekatere prakse kultiviranja diha. Aleviji se trudijo in v svojem vsakdanu delajo za zблиževanje z božanskim in za doseganje človeške popolnosti tudi prek skrbi za kultivacijo diha, to pa jim zagotavlja postopno združevanje telesnosti in duhovnosti. Tukajšnje besedilo se tako posveča vzporejanju Irigarayjine filozofije diha in alevijskih dihalnih praks, pri tem pa je obema skupno to, da vodijo v poduhovljenje, celo pobožanstvenje človeka.

Sprva je predstavljeni okvir misli Luce Irigaray, ki napoveduje tako imenovano ‚dobo diha‘, ob nastopu katere naj bi človeštvo ponovno prepoznalo pomen in vlogo dihanja, in jo avtorica povezuje z religioznim. Nato je ponujena splošna predstavitev alevijstva, kateri sledi poglavje o alevijskih dihalnih praksah, ki jih je mogoče tako rekoč razumeti kot utelešanje kultivacije diha, h kateri poziva Irigaray. Besedilo se sklene s poglavjem, v katerem so eksplicitno izpostavljeni specifični elementi alevijskih obrednih praks, ki sovpadajo z značilnostmi in zahtevami kultivacije dihanja.

¹ Raziskavo finančno podpira Javna Agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS) v okviru temeljnega raziskovalnega projekta „Medreligijski dialog – temelj za sožitje različnosti v luči migracij in begunske krize“ (J6-9393) in v okviru raziskovalnega programa „Mejna področja: območja kulturnega in družbenega sobivanja v dobi tveganja in ranljivosti“ (P6-0279).

² Družbeno pravičnost alevijske skupnosti ne utemeljujejo zgolj v okviru islamskega prava, kateremu sledi večina ortodoksnih islamskih skupnosti. Interpretacijah islamskega prava se posveča v nedavnem prispevku Aldona Piwko (2021).

³ Medreligijskega dialoga alevijske skupnosti ne pogojujejo nujno z iskanjem oziroma prepoznavanjem skupnih lastnosti različnih verskih skupnosti (Leskova 2019), temveč so pripravljeni medse sprejemati tudi drugače misleče osebe.

⁴ Raznolikost alevijskih skupnosti je večinoma posledica zgodovinskega konteksta, saj je bila kolektivizacija ritualnih praks nemogoča zaradi njihovega izvajanja za zaprtimi vrati, to pa je takrat in pozneje dovoljevalo mnogo različnih interpretacij. Vse to je privedlo do mnogih notranjih razlik med pripadniki te skupnosti. (Hanoğlu 2017, 19)

2. Luce Irigaray: doba diha in religiozno

Luce Irigaray v svoji filozofiji poudarja bistveno vlogo diha in kultivacije dihanja ter poziva k ozavestitvi njunega pomena. V eseju *Doba diha* (Irigaray 1999)⁵ avtorica napoveduje prihajajočo dobo diha kot tretjo dobo naše tradicije, v kateri bo mogoče preseči nasprotja med matriarhatom in patriarhatom ter spremeniti odnos z naravo, nad katero dominira monosubjektivna zahodna kultura. Vznik dobe diha je utemeljen na vzpostavljanju avtonomne ženske subjektivnosti, ki goji svojo notranjost z uporabo kultivacije diha, in na poduhovljenju, pobožanstvenju človeštva. (1999, 9e–11e) To tretjo dobo judovsko-krščanske tradicije Irigaray poimenuje doba Duha. Svoj uvid razloži s temeljnim mitom te tradicije, to je: pripovedi o genezi: o prvi dobi, ko je Bog *vdahnil* življenje v človeka, v materijo (vanje je poslal svoj dih), sledi druga doba, doba odrešitve s pomočjo ženske, Marije, in moškega, Jezusa, v kateri morajo ljudje težiti k ponovni pridobitvi svoje božanskosti, ki so jo izgubili zaradi izvirnega greha. V tretji dobi, po odrešitvi, je naloga človeštva, postati božanski dih. (12e–13e)

Življenje nam ne pripada samodejno, pravi Irigaray (2011, 38–40), ampak nam je podarjeno predvsem od matere in nam je vedno znova dodeljeno od narave. Zato se do življenja ne moremo vesti preprosto kot potrošniki zraka in drugih potrebnih snovi, ampak moramo zanj prevzemati odgovornost in ga kultivirati, skupaj z dihom. Svoja življenja moramo razvijati v polnosti, pri tem naj ima dih svojo konfiguracijo, naj zaseda prostor, ki ga osvetljuje naša ljubezen in tako dosega specifično individualizacijo. K soustvarjanju človeštva namreč pripomoremo prav tako, da vsak med nami utelesi svoj lastni dih, ki naj ne ostaja zgolj v duhu, ampak tudi v telesu, mesenosti. Človeški dih je različen od živalskega in rastlinskega, pravi Irigaray (2013, 244), saj predpostavlja kultivacijo, ki naša telesa in telesne izmenjave naredi duhovne, to pa omogoča večjo intimnost in možnost sodeljenja. Telo je posrednik za obstoj in postajanje, za katero je potrebna kombinacija diha in ljubezni, da bi omogočalo svoje lastno življenje in odnos z drugo, z drugim, z drugimi.

Zanimivo in upoštevanja vredno je, da Irigaray kultivacijo diha umešča na področje religioznega, ki naj bi vzpostavljalo novo in enotno energijo, saj je »religiozno tisto, kar združuje, povezuje skupaj« (2004b, 149). Irigaray zatrjuje, da mora religiozno sovpadati z načinom dovršitve človeškega, in to z združevanjem, zbiranjem sebstva v sebi in z vzpostavljanjem vezi z univerzumom in z drugim. Opozarja pa, da religiozno, kakor je to dojemano tradicionalno v zahodni kulturi, opisane ne omogoča zaradi privilegiranja nadnaravnega Boga, ki paralizira želeno postajanje. Tako je pojmovanje religioznega pustilo človeštvo inferiorno svoji lastni naravi ter onemogočilo njegovo duhovno in božansko postajanje, saj je človeško identiteto umetno ločilo od božanske identitete in obenem pustilo nepriznано dejstvo, da je postajanje božanski(-a) skladno s postajanjem popolnoma človeški(-a). Da bi to priznali in omogočili tovrstno božansko postajanje človeka, je potrebne veliko potrpežljivosti za odpiranje še zaprtih horizontov ter tudi precej drznosti in samozavesti pri jemanju človeštva v svoje lastne roke. (2003, 7–8)

⁵ Esej je bil izdan v štirijezični različici, ki je poleg francoskega izvirnika vključeval še italijanski, nemški in angleški prevod.

»Božje je povezano z zrakom, z dihanjem. Tisti, ki je v našem izročilu poimenovan Bog, ustvarja s svojim dihom, in tisti, ki uporabljajo duhovne moči, so povezani z zrakom, z vetrom, z izvirom in gibanjem življenja. Na drugi strani je diabolično zadovoljno z zaprtostjo, boji se zračnih tokov. Oponašalec življenja ne diha ali ne diha več: zrak jemlje drugim, svetu. Na neki način smo božji po rojstvu, vendar se zaradi zanemarjanja našega dihanja zgublja tudi naša božjost/božanskost. /.../ Krepitev lastnega dihanja prinaša prebujenje, vodi k spoznanju božjega v nas, medtem ko oddajevanje od sebe, da bi spoznali druge, povzroči, da se božje zgubi in se ustvari diabolično.« (2012, 10)

Svobodni dih duše nam je tako na voljo za dihanje, ljubezen, poslušanje, govor in tudi za avtonomno mišljenje. Nenehno spreminjanje življenjskega diha v duhovnega, ki ostaja v službi misli, dovoljuje prisluhniti drugi(-emu). Irigaray poudarja, da 'deviško' duševno stanje ne obstaja samo v tradiciji religije, ampak jo predstavlja prav avtonomna in živa duša, ki jo je mogoče ohranjati in oživljati s kultivacijo diha, meditacijo in koncentracijo. Ravno v sebi, prek samonaklonjenosti (Škof 2017), pa lahko varujemo in kultiviramo življenje, da ga lahko delimo z drugimi. Z nenehno prakso dihanja, izvajano v miru in tišini, po možnosti v naravnem okolju in z ozaveščeno telesno čutnostjo, pa očistimo dih.

Avtonomni dih, pravi Irigaray (2013, 222–223), omogoča prevzem nadzora nad svojim lastnim življenjem ter ponovno povezavo in poenotenje kulturne in naravne pripadnosti. Zrak je ključni element za preseganje te ločitve in prehoda v prihodnost, a je na žalost tudi najbolj spregledan, največkrat pozabljen v zahodni tradiciji. Pozaba se je zgodila najverjetneje zaradi samoumevnosti zraka in njegove nevidnosti. Zahodna tradicija je namreč utemeljena na pojavih in predstavah, ki so zaznani kot takšni predvsem, če so očitni, vidni, zato je zaznava zraka precej problematična. Kultivacija odnosa do zraka je bila opuščena, razen morda v pri kultivaciji oziroma vzgoji petja in pri vračanju k ekologiji. Ozaveščanje pomena elementa zraka je ključno za človeško zaznavo in čutenje.⁶

Dih je vedno že odnosnostni in kulturni, z novo kultivacijo pa lahko dih postane tudi božanski, po Irigarayinih besedah (219), lahko poduhovljenje dihanja privede do pobožanstvenja človeštva. Z dihom je namreč mogoče postopno spreminjanje bitja, v njegovi globalni naravi, v dušo, in to z modifikacijo materialnosti telesa, z animiranjem in z oživiljenjem tega s fluidnim, ustvarjajoč živo, subtilno, spreminljivo in sodeležno, medsebojno deljivo telo. Pri tem imata veliko vlogo tudi pozornost za duhovno devišstvo diha, ki predstavlja pot k samodovršitvi in sodelitvi z drugimi, in pot, ki predpostavlja spoštovanje narave in živečega sveta ob prevzemanju človeške odgovornosti. To je način bivanja, ljubljenja, mišljenja in delovanja (220–221), ki lahko omogoči izmenjave med različnimi duhovnimi tradicijami.

⁶ V zadnjem času je na področju filozofije, tudi po navdihu misli Luce Irigaray, opaziti porast obravnave diha, dihanja in zraka. V slovenskem prostoru je osrednji predstavnik 'respiratorne filozofije', kakor jo je s sodelavci sam poimenoval, Lenart Škof, ki je napisal in uredil več publikacij na temo dihanja (Škof 2012; Škof in Holmes 2013; Škof in Berndtson 2018). Z dihanjem, zrakom, dihom se ukvarjajo različne znanosti, od okoljevarstva do religiozologije, a ta tema presega obseg tega prispevka.

3. Spoznavanje turškega alevijstva

Ena od duhovnih tradicij, za katero je mogoče ugotoviti, da ni v celoti pozabila na kultivacijo diha, je tradicija turškega alevijstva. Definicije alevijstva, ki so navadno tudi politično ali vsaj narodnostno obarvane, umeščajo alevijstvo med heterodoksne islamske verske skupnosti, ki naj bi sodile pod šiitsko vejo islama. Ne samo da dihotomno razločevanje med ortodoksnim in heterodoksnim ali sunitško in šiitsko platjo islama ni ustrezno za alevijstvo (Shankland 2010, 229–230), od islama ga je mogoče celo ločiti kot povsem samosvoj verski sistem, saj naj bi se na območju Anatolije in Mezopotamije oblikoval še pred nastopom islama v 7. stoletju (Hanoğlu 2017, 13–14; Issa 2017, 1). Alevijstvo je tako »primer verskega sinkretizma« (Mélíkov 2003, 1). Kot tako je predstavljeno v mnogih virih, saj naj bi pomenilo združitev različnih srednjeazijskih prepričanj in verskih kultov ter islama. Na veroizpoved alevijev so vplivale tudi raznolike anatolske folklore in predvsem ustno ohranjana tradicija verske prakse. Res in pomenljivo je tudi, da je povezava z islamom utemeljena zgolj na čaščenju Alija,⁷ prerokove družine (*Ehlibeyt*) in dvanajstih imamov (Hanoğlu 2017, 17), a to čaščenje je temelj alevijskih praks, zato ga ni mogoče spregledati. Kljub temu pa je mogoče naleteti na eksplicitna zanikanja pripadnosti šiitski veji islama, ne da bi pri tem zanikali čaščenje Alija.

Čaščenje *Ehlibeyt*,⁸ to je: prerokove družine, ki jo z Mohamedom na čelu predstavljajo še Ali, njegova žena Fatima (obenem prerokova hči) ter njuna dva sinova Hasan in Husein, vpliva tudi na sam pomen družine v alevijskih skupnostih, ki so podlaga za oblikovanje gospodinjstev in tudi meddružinskega povezovanja znotraj skupnosti. (Shankland 2003, 193–195) Čaščenje dvanajst imamov, med katerimi so bili poleg Alija sami njegovi krvni nasledniki, torej tudi Hasan in Husein,⁹ pa določa potomsko linearnost rodbin: tradicionalno naj bi vsi pripadniki in pripadnice alevijstva izhajali iz rodov (*ocak*)¹⁰ potomcev dvanajstih imamov, to pa naj bi jih v okviru tovrstne kozmologije postavljalo bliže Bogu. Danes alevijske skupnosti medse sprejemajo tudi posameznike in posameznice, ki drugače izhajajo iz nealevijskih rodbin, saj formalističnim vidikom svoje religije ne dajejo prednosti pred ponotranjenim verskim prepričanjem, ki dovoljujejo individualizirano povezovanje in združevanje z Bogom. To povezovanje vernike in vernice pušča svobodne pri izbiri njihovih izvajanj religijskih obredov.

Za alevijsko duhovnost je osrednjega pomena koncept celote, celovitega, popolnega človeka (*insan-ı kâmil*), to pomeni združitev notranjega pomena (*Batın*) in formalne vsebine (*Zahir*). S tem je povezana tudi skladnost *iman* in *ikrar*, pri

⁷ Ali Ibn Abi Talib, Mohamedov bratranec in zet, pomeni za alevijstvo predvsem duhovnega vodja, ne glede na njegovo zgodovinsko vlogo kalifa, ki je za ortodoksni šiizem v ospredju. Aleviji so ponotranjili njegov lik s poimenovanjem *Şah-ı Merdan Ali*, to je: »graditelj poti«. (Hanoğlu 2017, 17; 24, op. 25)

⁸ Izg. *Ehlibejt*.

⁹ Vseh imamov nekatere šiitske skupnosti niso priznavale in zato so se dogajala razhajanja tudi znotraj šiizma. Več o dvanajstih imamah in o delitvi v šiitski veji Islama predvsem v monografiji Primoža Šterbenca (2005, 115–254).

¹⁰ Izg. odžak. To ime za rodbino v turškem jeziku lahko pomeni tudi ognjišče, peč, gospodinjstvo, družino, prostor srečanja, združevanje, srečanje, središče.

tem to pomeni zaprisega, za alevije značilna oblika razumevanja načina in koncepta duhovnega čaščenja, ki zavrača formalistične in običajne ustaljene oblike. (Hanoğlu 2017, 19) Ob prisegi se posameznik zaveže, da bo stopil na pot (*yo!*) duhovne rasti k doseganju popolnosti. To pot postopnega doseganja notranje vednosti v okvirih verske in moralne usmeritve določajo tako imenovana »štiri vrata in štirideset stopenj« (*Dört kapı kırk makam*), ki zarisujejo korake notranjega vedenja, katere član skupnosti opravlja na izbrani poti. (24–25 op. 33)

Osrednji verski obred alevijskih skupnosti je poimenovan *cem* (izg. džem); to pomeni združevanje, prihajanje skupaj. Govorimo o kolektivnem srečanju neke določene alevijske skupnosti, v kateri se ženske, moški in otroci združijo v skupni molitvi, v recitaciji mističnih formul, v čaščenju svetnikov in v izvajanju 'dihalnih vaj' z imeni Boga in z drugimi besedami. Osrednje mesto v teh obredih zaseda glasba, saj se noben obred ne izvede brez igranja turškega *saza* oziroma *bağlama* (turška ljudska kratkovrata lutnja), brez skupnostnega petja in brez poslušanja alevijske uglasbene poezije. Večino obredov spremlja tudi gibanje, plesu podobno vrtenje skupine vernikov oziroma vernic, imenovano *semah*.

Obstajajo različne vrste *cemov* in vsaka je namenjena izpolnjevanju točno določenih funkcij v družbi: nekateri potekajo enkrat na leto, tako na primer *görgü cemi*, ki se ga udeležijo zgolj že zapriseženi *musahipi*, jedro skupnosti, pred zimo, *nevruz cemi* pa je *cem* ob začetku pomladi, to je: ob Alijevem rojstnem dnevu (21. marca); nekateri *cemi* so vezani na izkustvo kakega posameznika, na primer *ikrar verme cemi*, katerih bistvo je zaprisega zvestobe alevijski poti, in pa *musahip tutma cemi*, ki trajajo dolgo v noč – takšni so na primer *muhabbet cemi*, pri katerih je ključno skupno druženje, navadno ob glasbenem udejstvovanju. (Shankland 2003, 121; Ayışit Onatça 2007, 35–40)

Večina *cemov* poteka v noči s četrtega na petek, ker to obeležuje Alijevo rojstvo. Nekoč so se *cemi* izvajali skrivaje, saj je bilo alevijstvo preganjano, poleg tega pa se niso izvajali v poletnih mesecih, ko je bilo veliko dela na poljih (Shankland 2003, 121). Med spremljanjem sprememb v obredu *cem*, ki so potekale v drugi polovici 20. stoletja, je Fahriye Dinçer ugotovila, da se te spremembe ujemajo tudi z družbeno strukturo alevijske skupnosti. »*Cem* bi lahko bil zamišljen kot javno zbiranje alevijskih množic, ki niso mogle izraziti sebe in lastne identitete znotraj okvira prevladujočega družbenega reda in so tako živele zunaj slednjega.« (Dinçer 2000, 34) Spremembe so se zgodile že v 50. letih 20. stoletja, predvsem zaradi migracije alevijev v urbana področja Turčije in zaradi njihove identifikacije z zanje značilnimi političnimi nagibi (35). V letih 1997 in 1998 je raziskovalka lahko razpoznala, da *cemi* niso bili več skrivni, temveč odprti vsem, tudi nealevijem, da so bili izvajani tudi ob nedeljah (in ne strogo ob četrtek, kakor je bilo to tradicionalno določeno).

Za izvedbo vsakega *cema* je bila potrebna razdelitev tako imenovanih '12 dolžnosti', ki so bile po eni strani vzpostavljene v čast 12 čaščenim imamom, po drugi strani pa določene predvsem zato, da bi se *cem* lahko izvedel. Vse nosilce oziroma vse nosilke teh dolžnosti blagoslovi *dede*, duhovni vodja obreda in starosta skupnosti. Poleg *dedeja* so tukaj še dolžnosti namestnika (*rehber*), čuvaja (*gözcü*), vra-

tarja (*bekçi*), svečarja (*çerağcı*), točaja oziroma razdeljevalca vode (*sakka, ibriktar*), strežnika (*sofracı, kurbancı, lokmacı*), privrženca (*pervane, semahçı*), čistilca (*fer-raş*), oskrbnika (*iznikçi*), obveščevalca (*haberçi*) in glasbenika (*zakir*), ki skrbi za glasbo na *cemu*, saj je glasba ključnega pomena tako rekoč pri vseh dejavnostih (Özdemir 2015). Ker večina teh vlog ni več bistvenega pomena za samo izvedbo obreda, se zdi, da se dodeljujejo predvsem zaradi ohranjanja njihovega simbolnega pomena, ki spominja na čase, ko je bilo treba obrede izvajati v tajnosti, se medsebojno na skrivaj obveščati (obveščevalec), imeti nameščene čuvaje v okolici obrednega prostora, imeti vratarja, ki je člane skupnosti spuščal v prostor, zagotoviti osvetljavo prostora (svečar) in podobno. Danes se torej te dolžnosti dodeljujejo predvsem simbolično oziroma z vzgojnega oziroma ohranjevalnega vidika, tako da te vloge večkrat prevzemajo mladi člani skupnosti.

Znova je mogoče izpostaviti izsledke raziskovalke Fahriye Dinçer (2000, 34–35), saj se ujemajo tudi s stanjem na opazovanih *cemih*: glasba in ples imata na obredu prevladujočo vlogo. Zelo očitna je bila pomembnost *zakirja*, to je: instrumentalista in pevca na obredu. Udeleženci *cema* so mu izkazovali enako spoštovanje kakor samemu *dedeju*, njihovemu verskemu vodju (37–38). Reči je mogoče, da *zakir*, v sodelovanju z *dedejem*, ustvarja specifično atmosfero na *cemu* prav z izbiro glasbe in besedil, ki navajajo neko točno določeno zgodbo ali sporočilo. Prav v okviru teh obrednih skupnostnih glasbenih dejavnosti vernice in verniki združujejo duhovno plat teženja k božanskemu s telesno platjo. Dosegajo globoko čustvena, celo ekstatična stanja, in to predvsem prek molitve, zibanja, gibanja, petja, in ne nazadnje, tudi prek dihalnih praks, ki so integrirane v njihovo molitev.

4. Nefes: dih alevijstva

Zelo pomemben element alevijskih obredov, *cemov*, je tudi *dhikr*, to je ponavljanje različnih poimenovanj Boga, ki se lahko razlaga tudi kot ritmične dihalne vaje. Klicanje imen svetnikov in Boga poteka namreč večinoma družno, in zaradi usklajenosti vzklikov je to precej ritmizirano, obenem pa zagotavlja hkratne vdihe in izdihe vseh navzočih na obredu. To nekako nakazuje, da v opisanih mističnih ritualih ni pomembna zgolj duhovnost, temveč tudi sama telesnost, ki se z uporabo teh dejavnosti, torej s petjem ob glasbi in *dhikra*, poduhovlja.

Dejstvo, da je najsplošnejša oziroma najbolj razširjena oblika alevijske glasbe poimenovana *nefes*, ki je turška beseda za dih, je prav tako nespregledljivo. Zdi se, da sta dih in dihanje zelo pomembni plati alevijske tradicije in prakse, bodisi kot pojem ali kot dejavnost.

Turška beseda za dih je *nefes*; hkrati je to tudi poimenovanje za alevijske pesmi, ki tematsko niso specifično določene. Beseda *nefes* naj bi bila sposojenka iz arabskega jezika in naj bi pomenila dihanje, vdihavanje, vdihovanje, aleviji pa so z njo poimenovali pesem, ki govori o njihovem svetovnem nazoru in o religijski predanosti. Po neki legendi naj bi namreč eden od znamenitih *aşıkov*, ljudski podeželski

potujoči pevec, Yunus Emre, »vdihnil navdih svetih« za ustvarjanje himn in hvalnic Bogu. (Sipos in Csáki 2009, 60) V svojem prispevku o alevijski glasbi Leyla Neyzi (2002, 108) pravi naslednje: »V mnogih kulturnih tradicijah ,dih' pomeni življenje. V alevijstvu se *nefes* (dih) nanaša na pesmi, ki izražajo alevijski način bivanja v svetu.« Dejstvo, da so omenjene glasbene oblike poimenovane ravno kot ,dih', posredno kaže na osrednje mesto koncepta diha v življenju alevijev oziroma na integriranost diha v njihovo versko in bivanjsko prakso. Tradicija alevijske modrosti tako priznava, bodisi zavestno ali ne zavestno, pomen dihanja, ki je ključna dejavnost vsakega bitja, ne samo človeškega. To priznavanje oziroma integriranost dihanja pa je razvidno predvsem iz nekaterih elementov verskega obredja.

Poleg poimenovanja tako za literarno zvrst kakor za glasbeno obliko se beseda *nefes* uporablja tudi za denotacijo »srca osvobajajoče duhovne moči« (Korkmaz 2008, 288) verskega voditelja, osveščevalca. To isto besedo pa uporabljajo na *cemih* kot označevalca za »sakralno dožemanje človeške osebnosti in karakterne usmerjenosti« (288) – govorimo torej o neke vrste določitvi ,verske narave' posameznega vernika. Obe tukaj navedeni rabi se nekako oddaljujeta od biološko-fizičnih pomenov diha – lahko bi rekli, da se gibata na duhovni in psihološki ravni: prva zadeva moč, silo, ki lahko spreminja in osvobaja, dodaja ,zračnost' razpoloženju in pripomore k temu, da človeku ,odleže' oziroma da si lahko ,oddahne'. Druga raba pa določa posameznega človeka, njegovo držo – ne nazadnje ne samo na psihološki, ampak tudi moralni (etični) ravni. Beseda za diha, *nefes*, tako v zamenjanem pomenu označuje različne vidike alevijske verske prakse – ne samo njihove pesmi, ampak tudi duhovne sile in življenjske smernice. Tovrstne rabe diha v metonimičnem pomenu nakazujejo na precejšen pomen, ki mu ga pripisujejo, hkrati pa kažejo na njegovo univerzalnost – *vsak* človek, *vsako* bitje, ima svoj diha – in obenem na njegovo specifičnost – vsaka oseba ima *svoj partikularni* diha.

Redna dejavnost alevijskih obredov je torej tudi *dhikr* ali *zikir*, ki so ga tuji, ne-turški preučevalci označili kot dihalne vaje, a ga verniki ne dojemajo tako preprosto; to je predvsem spominjanje, obujanje spomina na Boga, ki se izvaja predvsem s ponavljajočim se vzklikanjem imen za Boga. Protagonisti tega vzklikanja so lahko tudi različne čašcene osebe, na primer Mohamed, Ali ali kdo drug od dvanajstih šiitskih imamov (Korkmaz 2008, 321). Zagotovo pa je mogoče reči, da je ob klicanju imen čaščenih subjektov pri vernikih več intenzivnejšega dihanja, ki največkrat privede do neke vrste ekstatičnega stanja, v katerem se verniki prepuščajo povezovanju z Bogom in iskanju usmeritve na svoji poti. Ugotoviti je mogoče, da so nekatera božja imena zelo zračna in da jih je mogoče ustrezno izgovarjati le z neposrednim dejanjem diha(nja). Alah, *hak* in *šah* (izg. šah) so na primer trije od najbolj uporabljanih vzklikov k Bogu, ki se izrekajo med molitvijo *dedeja*, predvsem pa med izvajanjem verskih pesmi, bodisi *nefesov* ali drugih glasbenih oblik. Ime Alah se v turščini zapiše *Allah*, pri tem pa dvojna črka ,l' zahteva nekoliko daljši postanek na tem fonemu in tako omogoči oziroma postavi naglas na zadnji zlog besede, na ,ah'. Kombinacija teh dveh fonemov, ,a' in ,h', tako pri besedi Alah kakor pri obeh drugih dveh, dela te besede zračne in odprte: fonem ,a' turški jezikoslovci uvrščajo med ,odprte samoglasnike', glas ,h' pa je zelo mehek, včasih celo

neslišen – ni poudarjan kakor pri slovenski besedi hiša ali hrana na primer, ampak se ga zvočno oblikuje prav s samim dihanjem, predvsem z izdihom. To je mogoče ponazoriti že s poudarjenim izdihom skozi usta, ki sledi globokemu vdihu – tudi če ne izrečemo ničesar, se ob tem sliši zvok, ki najbolj spominja na glas črke ,h‘.

Beseda *şah* se ne uporablja samo za klicanje Boga, ampak se s to oznako poimenujejo tudi drugi »veliki poznavalci poti« (305), na primer že omenjena Mohammed in Ali, lahko pa tudi kateri od pesnikov, ki so v svojih himnah vernikom zapustili modrosti in vodila za ustrezno alevijsko življenje. To besedo verniki na *cemu* izgovarjajo posamično, kadarkoli zaslišijo ime katerega od zanje pomembnih osebnosti – katera osebnost to je, je odvisno predvsem od posameznika, posameznice, saj se vsakdo z nekaterimi poistoveti bolj, z drugimi manj. Podobno je še z drugimi vzkliki, kakor sta na primer *Hû* (izg. hu, pri tem je ,h‘ mehak in ,u‘ ozek) in *ya* (izg. ja), pa tudi *eyvallah* (izg. ejvalah, pri katerem je ,h‘ precej neslišen, kakor že razloženo zgoraj, naglas pa je na zadnjem zlogu). Vse tri besede bi lahko uvrstili med medmete, ki se uporabljajo ob specifičnih priložnostih. Besedo »vznesenega, entuziastičnega vzklikanja« *ya* (318) verniki največkrat, če ne celo izključno, izgovarjajo ob točno določenih imenih oziroma poimenovanjih. Najpogosteje jo je mogoče slišati ob zaporednem izgovarjanju imen čaščene trojice: »Ya Allah, ya Muhammed, ya Ali!« Pri tem je medmet *ya* vedno poudarjen in tako se oblikuje neke vrste ritmični vzorec, ki je poudarjen tudi z dihanjem. Drugi dve besedi (*Hû* in *eyvallah*) lahko nastopata tudi samostojno, vzklikajo ju verniki med molitvijo ali pesmijo, predvsem ko bi radi nečemu pritrdili oziroma poudarili strinjanje ali resničnost nečesa izrečenega, to pa ju približuje uporabi besede ,amen‘ v krščanski tradiciji. Z besedo *Hû* se je mogoče obračati tudi neposredno na Boga (261), mnogokrat je umeščena na konec molitve oziroma pesemskega izvajanja, ko jo verski voditelj in oziroma ali verniki izgovorijo s podaljšanim samoglasnikom. Tovrstna raba bi imela lahko funkcijo pomiritve ob sklepu *dihkra*, saj je za daljšo izgovorjavo te besedice potreben tudi daljši izdih. Beseda *eyvallah*, poleg tega, da jo vsak vzklika individualno po potrebi, se zelo pogosto najde tudi v verskih pesmih alevijev, kjer ima svoje stalno mesto, s svojimi tremi zlogi pa zagotavlja tudi specifično ritmizacijo. Pomeni pritrdjevanje, strinjanje in potrjevanje izrečenega, storjenega ali prikazanega, lahko izraža privolitev oziroma ubogljivost, priznanje, pa tudi prepustitev ali zavezo nečemu (247). Zanimivo je, da se ta beseda uporablja tudi zunaj verskega konteksta, v vsakdanjem pogovoru in z istim pomenom. Poleg navedenih denotacij se lahko uporablja namesto besed ,hvala‘, ,prosim‘ oziroma ,malenkost‘, kot odgovor na zahvalo, to pa dela to besedo ljudsko, besedo skupnosti in medsebojne naklonjenosti.

Podobna kakor za besedo *eyvallah* je raba besede *estağfurullah*,¹¹ saj se uporablja tako kakor vzklik na obredih, pa tudi kot odziv v nekaterih kontekstih vsakdanjega sporočanja. Med molitvijo je mogoče slišati verujoče, ki skupaj vzklikajo »Estağfurullah, estağfurullah, estağfurullah!«, torej kar trikrat zapored, to pa

¹¹ Tudi ta beseda izvira iz arabščine, izvirno pa naj bi pomenila prošnjo Bogu za odpuščenje oziroma milost ob neki izvedeni napaki ali grehu. Izg. *esta‘f‘rula‘*.

znova zveni zelo ritmično. Da bi to izrekanje izpeljali v eni sapi, morajo verniki dodobra vdihniti pred začetkom izrekanja. To je klic k Bogu po milosti, enakosti, odpustitvi, vendar se beseda uporablja na različne načine v vsakdanjem življenju. Največkrat jo je mogoče slišati kot odgovor za zahvalo in mogli bi tudi reči, da je v tem primeru sorodna z odgovorom ‚malenkost‘ v slovenskem jeziku, prav kakor beseda *eyvallah*. Poleg tega pa je zanimiva še neka druga specifična raba, in to takrat, ko se neka oseba poniža oziroma graja samo sebe, druga oseba, ki to posluša, pa izreče »estağfurullah« kot zanikanje te izražene manjvrednosti. In narobe: če oseba prejme pohvalo oziroma je z besedami nekoga prikazana kot večvredna, bolj sposobna, ta oseba, da bi to skromno zanikala, izreče »estağfurullah«. Zdi se, da je to neke vrste izjavljanje »nič nisi slabša od mene (ali drugih)« v prvem primeru oziroma »nisem nič boljša od tebe (ali drugih)« v drugem. Kakor da bi osebe, ki izrekajo to besedo, želele vzpostaviti neke vrste ravnovesje v odnosu, ki je bilo porušeno s poprej izraženo samograjo ali pohvalo. Mogoče je reči, da se s tem izrazom oziroma vsakdanjo rabo tega ohranjata in spodbujata enakovrednost in solidarnost v medsebojnih odnosih.

Dihanje je torej v alevijski praksi vseprisotno, tako konceptualno kakor izvajalsko, reči je mogoče, da ji je imanentno, in to ne zgolj kot fizična nuja za življenje. S tem ko je dihanje del obrednih običajev, aleviji povezujejo duhovnost in telesnost, ki je drugače pri večini verskih praks ločena. Zavedajo se enotnosti telesa in duha in tako tudi delujejo v verskih praksah in ne nazadnje tudi vsakdanjem življenju.

5. Alevijstvo kot (Irigarayjina) kultura diha

Opisane okoliščine in izvajanje alevijske religijske prakse nekako kažejo, da je med aleviji ‚pozaba diha‘, o kateri je bil govor v okviru filozofske misli Luce Irigaray, veliko manj navzoča kakor v zahodnih tradicijah. Tudi če aleviji samemu dihu kot takšnemu eksplicitno ne pripisujejo posebnega pomena, je mogoče reči, da dihanje in dihi zasedata eno osrednjih mest v njihovi verski praksi. Tako je mogoče na tem mestu vzpostaviti nekatere bolj ali manj očitne povezave s pomenom diha za človeštvo, kakor ga zagovarja Luce Irigaray v nekaterih svojih delih. V delu *Doba diha* avtorica za dihanje pravi, da je to »prva avtonomna gesta človeškega življenja« in da »ni mogoče biti božanski, ne da bi bili avtonomni glede na mater in očeta, ljubljeno osebo, otroka in na druge na sploh, ženske in može« (1999, 1e). Navedeno se ujema s poprej predstavljenim partikularnim dihom posameznega alevijskega vernika, ki s svojo osebnostjo in značajskimi smernicami določa svoj lastni dih ter svoj poseben odnos do Boga. Vsak alevi pa obenem združevanje z Bogom, torej svojo lastno božanskost, dosega prav prek različnih dihalnih praks.

Luce Irigaray v omenjenem besedilu naznanja ‚doba Duha‘, ki prihaja. Označi jo kot tretjo dobo judovsko-krščanske tradicije, v kateri naj bi se človeško združilo z božanskim prav prek kultivacije kulture diha. Avtorica pri tem poudarja vlogo ženske in njene zvestobe do osebne ženskosti, saj naj bi bil njen dih tesno povezan z dihom vesolja.

»Za žensko, svet, začeni z njo samo, bo odrešen in obujen ne samo jutri, v nebesih, kakor pravijo, ampak od danes naprej, na Zemlji. Ženska bi morala, neustavljivo, ponovno združevati zemljo in nebo preko diha, tega sredstva duše, z voljo po doseganju tega prehoda na vse boljši način, brez nobene druge posrednosti.« (8e)

Znova je mogoče najti nekaj vzporednic med Irigarayino mislijo ter alevijskimi prepričanji in versko prakso. Aleviji si prek svoje obredne dejavnosti in vsakdanje moralne (etične) drže prizadevajo za združitev z Bogom; to delajo tudi z v molitev in obred integriranimi dihalnimi vajami. V svojih prepričanjih resda eksplicitno ne povečujejo vloge ženske pri doseganju povezave med človeškim in božanskim, bolj poudarjajo enakopravnost med ženskimi in moškimi, tako na obredu, pri katerem je ključno, da sta navzoča oba spola, kakor tudi v vsakdanjem življenju, saj zakonski par pomeni vzajemno komplementarnost. Poleg tega je mogoče pokazati na sorodnost tudi prek alevijske težnje doseganja božanskega že na 'tem sve-tu', to ni čakanje na izpolnitev obljube o popolnem življenju 'na drugi strani'.

Irigaray v obravnavanem tekstu nadalje pravi: »Bog je mi, mi smo božanski, če smo ženska in moški na popoln način.« (16e) Tudi aleviji verjamejo, da lahko prepoznajo Boga v sebi, če sledijo svojemu življenjskemu in moralnemu idealu, ki ga imenujejo *insan-ı kâmil*, to pa se, kakor navedeno, prevaja kot popoln človek, tudi zrel, sposoben, celosten človek. Pri doseganju tega ideala govorimo o stopnjevit-tem dviganju k Bogu človeka brez pomanjkljivosti (Korkmaz 2008, 266). Obe težnji je mogoče prepoznati kot sorodni predvsem v želji po doseganju božanskosti, poudariti pa je treba, da se aleviji pri tem osredotočajo na koncept človeka kot tistega, ki se lahko približa božanskemu prek svoje lastne duhovnosti.

In vendar bi glede na nekatere aspekte alevijstva lahko trdili, da je pomen ženske, njenega diha, ženskosti in s tem morda tudi priznavanje spolne razlike kot temeljne, tako kakor diha, intrinzični aspekt alevijske tradicije in prepričanj. Ko Irigaray pravi, da so »za grajenje mostov med različnimi tradicijami ženske privilegirane mediatorke«, to trdi predvsem zaradi dejstva, da zanje »niti dogme niti obredi, ali celo niti reprezentacije niso nujne za pristop k božanskemu« (1999, 18e). Avtorica govori tudi o tem, da bolj ženstveno interpretacijo (resda krščanske) religije omogoča »poslušanje duha namesto črke« (2004b, 146).¹² Obe trditvi se nekako ujemata s poprej nakazano neskeptičnostjo alevijske tradicije, saj ta tradicija daje več na človeško modrost kakor na besedo Korana in drugih svetih besedil. Obenem je mogoče trditi, da alevijska tradicija ni ustaljena v dogmi, obredi pa so spremenljivi in različni med skupnostmi in tako neustaljeni.

Ne samo da je ženska obravnavana enakopravno, ali bolje, da ni obravnavana kot lastnina ali kot manjvredna od moškega, zdi se tudi, da je med aleviji tudi njena razlika priznana, to pa je razvidno iz dejstva, da je potrebna na vsakem obredu kot komplementarni del moške energije. Ni mogoče reči, da je dejansko razumlje-

¹² Ženstvena interpretacija o imenenci in transcendenci Boga kot neizključujočih je značilna tudi, na primer, za (eko)feministično teologijo (Furlan Štante 2017).

na kot ženska subjektiviteta, kakor od kulture diha zahteva Irigaray, je pa mogoče opaziti, da so ženske spoštovane, ker so ženske, kot ženske. Zaslediti je mogoče tudi, da so moški člani alevijskih skupnosti še posebno pozorni in skrbni do počutja in varnosti ženskih članic.

Zagotovo se zahteve in opisi Irigarayine kulture diha z alevijsko kulturno in versko prakso ne ujemajo v celoti, in da bi bila razhajanja med njima kritično prepoznana, bi potrebovali mnogo več prostora. A vendar je smiselno opozoriti: tudi pri alevijskih skupnostih je mogoče slutiti, da je komunikacija med dvema ločenima subjektivnostima, med moško in žensko, ki zagotavljata celoto človeštva, nekoliko prekinjena oziroma otežavljena, predvsem zaradi vsiljenih ortodoksni (muslimanskih) norm o spolni segregaciji. Držanje za roke in objemanje med vrtenjem pri *semah*, ki je bilo za alevije zelo značilno, se ne izvaja več pogosto, tudi med *cemi* se je uveljavila navada ločenega sedenja,¹³ ki pa ni zapovedana in ima mnogo izjem. Zdi se, da so te norme aleviji prevzeli predvsem zaradi njihovega lažjega sprejetja v javnosti, ki je večinsko ortodoksno sunitska

Trditi je mogoče, da so aleviji s svojo pozornostjo za dih in za redno dihalno prakso veliko bližje razumevanju potrebe po enotnosti duha in telesa. Obenem jim je treba priznati, da se približujejo zahtevi po prepoznavanju spolne razlike kot temeljne za razumevanje ustroja celote človeštva iz dveh ločenih, a enakovrednih subjektivitet. Kot takšne so alevijske verske skupnosti zagotovo najbližje med potencialnimi kandidati, ki bi bili sposobni udejanjati kulturo diha.

6. Kultivacija dihanja

Alevijsko vero in življenjsko filozofijo je mogoče izpostaviti kot enega od načinov (s)poznavanja, predvsem prek glasbe, pomena diha, ki določa naš obstoj. Dih, ki je venomer intrinzično navzoč v alevijski obredni praksi, je pred vsakršnim ustavljenim ritualom ali dogmo, saj se to dvoje v alevijskih praksah kaže predvsem kot fluidno, to pa se, ne nazadnje, ujema z Irigarayino mislijo o premoščanju in sprejemanju medkulturnih razlik:

»Dih obstaja pred in onkraj katerihkoli reprezentacij, besed, oblik, vsevrstnih specifičnih upodobitev ali celo idolov, vseh vrst obredov ali dogem, ter tako dovoljuje sporazumevanje med kulturami, spoli in generacijami. Dihanje lahko ustvarja mostove med različnimi ljudstvi in kulturami, spoštuje njihove razlike.« (2004a, 146)

Reči je mogoče: tudi če aleviji eksplicitno ne pripisujejo posebnega pomena dihu, ima dih osrednjo vlogo v njihovih religijskih praksah, katerim je tako rekoč intrinzičen, in zato nepriznan kot ključen za razumevanje alevijske kulture in reli-

¹³ Pri opazovanih *cemih* je bilo mogoče zaznati, da so moški večinoma sedeli ločeno od žensk in otrok. To ni predpisana obveza, zdi se bolj navada, saj ločitev ni zelo stroga, kajti sodelujoči se tudi mešajo, a redko. Sama sem večkrat sedela ob moškem članu skupnosti kakor pa ob ženski članici.

gije. Zaradi temeljne samoumevnosti in intrinzičnosti diha ostaja njegov pomen v virih o alevijstvu neizrečen oziroma neizpisan. Prepričanja, tradicija, religija, filozofija, modrost in svetovni nazor alevijev so medsebojno neločljivi in to dejstvo otežuje delo raziskovalcev, ki bi želeli v celoti razumeti njihovo identiteto v okviru zahodne racionalnosti in znanstvenega jezika. *Cem*, osrednji alevijski verski obred, kakor smo pokazali, zelo intenzivno angažira telo vernikov predvsem prek izvajanja *dhikra*, glasbenega udejstvovanja in poslušanja, ki poudarja slušni čut, in tudi pleša in tako bistveno prispeva k (ponovnemu) združevanju telesa in duha, ali pa celo, kakor pravi Irigaray, k (ponovnemu) poduhovljenju telesa.

Kakršenkoli definitiven in enopomenski sklep o verski in kulturni tradiciji alevijev je praktično nemogoč, saj vsak odgovor prinese več novih vprašanj, kakor dokazuje verodostojnost trditve o fluidnosti njihove identitete. Integriranost diha v alevijsko versko in bivanjsko prakso je v tukajšnjem besedilu le nakazana z nekaterimi specifičnimi uvidi, ki na žalost (še) ne zagotavljajo njene zanesljive resničnosti. Po drugi strani pa prav ta negotovost omogoča priznavanje realne možnosti, da je alevijstvo mogoče dojemati kot rodovitno okolje obstoja in razvoja kulture diha.

Reference

- Ayışit Onatça, Neşe.** 2007. *Alevi-Bektaşî Kültüründe Kırklar Semahî: Müzikal Analiz Çalışması*. Istanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Bjelica, Maja.** 2017. The Turkish Alevi: In Search of an Identity. *Poligrafi* 22, št. 87/88:93–116.
- . 2018. Spodbude k pravičnosti v naukih in obredjih turških alevijev. *Poligrafi* 23, št. 89/90:99–115.
- . 2020a. Listening to Otherness: The Case of the Turkish Alevi. *Annales, Series Historia et Sociologia Archive* 30, št. 3:367–382.
- . 2020b. O proučevanju in razumevanju turških alevijskih skupnosti: izbrani antropološki in etnografski pogledi. *Glasnik SED* 60, št. 2:16–29.
- Dinçer, Fahriye.** 2000. Alevi Semahs in Historical Perspective. V: Frank Hall in Irene Loutsaki, ur. *Dans Müzik Kültür – Folkloru Doğru: ICTM 20th Ethnochoreology Symposium Proceedings 1998*, 32–42. Istanbul Konstantinopel: Boğazıcı University Folklore Club.
- Furlan Štante, Nadja.** 2017. Transcendence in Christian (Eco)feminist Hermeneutics. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:589–599.
- Hanoğlu, Hayal.** 2017. An introduction to Alevism: Roots and practices. V: Tözün Issa, ur. *Alevi in Europe: Voices of migration, culture and identity*, 13–25. London: Routledge.
- Irigaray, Luce.** 1999. *Die Zeit des Atems / L'epoca del respiro / Le temps du souffle / The age of the breath*. Rüsselsheim: Christel Göttert Verlag.
- . 2003. Introduction: On Old and New Tablets. V: Morny Joy, Kathleen O'Grady in Judith L. Poxon, ur. *Religion in French Feminist Thought: Critical Perspectives*, 1–9. New York: Routledge.
- . 2004a. The Age of Breath. V: *Key Writings*, 165–170. London: Continuum.
- . 2004b. Introduction to „Part IV: Spirituality and Religion“. V: *Key Writings*, 145–149. London: Continuum.
- . 2011. *Una nuova cultura dell'energia: Al di là di Oriente e Occidente*. Prev. Paola Carmagnani. Torino: Bollati Boringhieri.
- . 2012. *Marijina skrivnost*. Prevod in spremena beseda Anton Mlinar. Novo mesto: Goga.
- . 2013. To Begin with Breathing Anew. V: Lenart Škof in Emily A. Holmes, ur. *Breathing with Luce Irigaray*, 217–226. London: Bloomsbury.
- Issa, Tözün.** 2017. Introduction. V: Tözün Issa, ur. *Alevi in Europe: Voices of migration, culture and identity*, 1–12. London: Routledge.
- Korkmaz, Esat.** 2008. *Kırklar Cemi*. 2. izdaja. Istanbul: Anahtar kitaplar.
- Leskova, Irina V.** 2019. Social Mechanisms of Harmonization of the Relations between Muslim and Christian Culture. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:1053–1061.

- Mélikoff, Irène.** 2003. Bektashi/Kızılbaş: Historical Bipartition and Its Consequences. V: Tord Olsson, Elisabeth Özdalga in Catharina Raudvere, ur. *Alevi Identity: Cultural, Religious and Social Perspectives*, 1–7. Istanbul: Swedish Research Institute.
- Neyzi, Leyla.** 2002. Embodied Elders: Space and Subjectivity in the Music of Metin-Kemal Kahraman. *Middle Eastern Studies* 38, št. 1:89–109.
- Özdemir, Ulaş.** 2015. Ritual, Musical Performance and Identity: The Transformation of the Alevi Zakir. Predavanje v sklopu serije „Music and Musicians in the Ottoman Empire and the Republic of Turkey“, 18. marec 2015. Istanbul: Orient-Institut.
- Piwko, Aldona.** 2021. Contemporary Islamic Law between Tradition and Challenges of Modernity: Some Examples Worth Consideration. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 1:91–101.
- Shankland, David.** 2003. *The Alevis in Turkey: The emergence of a secular Islamic tradition*. London: Routledge Curzon.
- . 2010. Maps and the Alevis: On the Ethnography of Heterodox Islamic Groups. *British Journal of Middle Eastern Studies* 37, št. 3:227–239.
- Sipos, János, in Éva Csáki.** 2009. *The Psalms and Folk Songs of a Mystic Turkish Order: The Music of Bektashis in Thrace*. Budimpešta: Akadémiai Kiadó.
- Škof, Lenart.** 2012. *Etika diha in atmosfera politike*. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2017. Breath as a Way of Self-Affection: On New Topologies of Transcendence and Self-Transcendence. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:577–587.
- Škof, Lenart, in Emily A. Holmes, ur.** 2013. *Breathing with Luce Irigaray*. London: Bloomsbury Academic.
- Škof, Lenart, in Petri Berndtson, ur.** 2018. *Atmospheres of Breathing*. Albany, NY: Suny Press.
- Šterbenc, Primož.** 2005. *Šiiti: geneza, doktrina in zgodovina odnosov s suniti*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.

Raziskovalni program „Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje“ (P6-0269): poročilo o raziskovalnem obdobju 2015–2021

31. decembra 2021 poteče šestletno obdobje delovanja raziskovalnega programa „Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje“ (P6-0269), ki ga je odobrila in financirala Javna agencija za raziskovanje Republike Slovenije v letnem obsegu 2,03 FTE. Nosilka programa je Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.

Raziskovalni program (2015–2021) je deloval interdisciplinarno in medinstitucionalno. To pomeni, da je povezoval humanistiko (teologija, religiologija, filozofija, zgodovinarstvo, kulturologija) in družboslovje (psihologija, sociologija, pravne in kanonske vede, vzgoja in izobraževanje ter politične vede); vključeval je raziskovalce/predavatelje z drugih ustanov – npr. Józef Niewiadomski (Univerza v Innsbrucku), Stephan Rothlin (Riccijev inštitut v Macau, Kitajska), Walter Schaupp (Univerza v Gradcu), Hans Otto Seitschek (Ludwig-Maximilians-Universität, München), Albert Bressand (Institute for Global Prosperity, University College London), Christoph Hübenthal (Radboud University), Erika Prijatelj (Boston College, ZDA) in drugi. V skupini je delovalo 28 raziskovalcev, od tega so trije že upokojeni, sedem pa je bilo mladih raziskovalcev. Našteti po abecedi: Mateja Centa, Tomaž Erzar, Stanko Gerjolj, Roman Globokar, Anton Jamnik, Janez Juhant, Branko Klun, Simon Malmenvall, Jonas Miklavčič, Mari Osredkar, Robert Petkovšek, Mateja Pevec Rozman, Ivan Platovnjak, Borut Pohar, Janez Potisek, Erika Prijatelj, Stanislav Slatinek, Tadej Stegu, Vojko Strahovnik, Tadej Strehovec, Andrej Šegula, Stjepan Štivić, Ivan Janez Štuhec, Janez Vodičar, Bojan Žalec, Urška Lampret, Ana Martinjak Ratej in Peter Rožič. Kljub različnim profilom raziskovalcev so delo povezovala in usmerjala skupne letne raziskovalne teme.

1. Raziskovalni okvir

Osrednje raziskovalno vprašanje je bilo nasilje, ki je eden temeljnih antropoloških izzivov, ključnih tako na osebni in družbeni kot na lokalni in globalni ravni. V sodobnosti se je problem nasilja zaostril. Ta zaostritev se kaže tudi v današnji globalni kulturi, ki je rezultat modernizacije v njenih pozitivnih, hkrati pa negativnih razsežnostih. Pri raziskovanju smo se bolj posvečali problematičnim, negativnim

vidikom sodobne kulture, posebej tistim, ki so na presečišču religije, etike in ideologije. V sodobnosti so vedno večjo vlogo dobivale ideologije, zlasti „znanstveni svetovni nazor“, ki je religijo izpodrival, jo naredil za družbeni problem in jo celo opredelil za nasilno; ideologije so tako prevzele psevdoreligijsko in izključevalno vlogo. Temeljni idejni okviri so se začeli prepletati in hitro menjavati; to je sprožilo negotovost, rastočo tekmovalnost za kulturno in družbeno prevlado, ideološke spore in totalitarizme, revolucije, moderne vojne, radikalne oblike politike, ne nazadnje religijo trga. Nekdanja krščanska duhovna podlaga družbe je začela slabeti, razraščati so se začeli imperializmi in nacionalizmi.

2. Raziskovalna vprašanja in hipoteza

Opisana situacija in nakazani problemi so narekovali vprašanja o vzdržnosti sistema sodobne družbe s toliko nasprotji in o zmožnostih sodobne družbe, da se na osnovi idejnega dialoga preoblikuje na lokalni in globalni ravni v želji vseh po mirnem sobivanju. Odprla je vprašanje o mirovnem potencialu religij, o njihovi (ne) imunosti za nasilje, vrednostnih osnovah tako vernih kot nevernih, novem »ateizmu«, o sprejemanju idejne različnosti, usposabljanju za sobivanje, za dialog, za popravilo krivic, pa za izpeljavo procesov (ob)žalovanja in sprave. Ne nazadnje je narekovala tudi kurativna vprašanja o premagovanju travm in pregrad, ki so jih za seboj pustile vojne in idejne, religijske ali ideološke čustvene usedline.

3. Cilji

Na podlagi opisanega problema in vprašanj si je program zastavil za cilj odkrivati in razlagati nasilne mehanizme v različnih oblikah odnosov, zlasti ko gre za vprašanje oblasti v različnih oblikah (civilna, religijska ipd.) v odnosu do različnih oblasti podrejenih subjektov (posamezniki, skupine, narodi) in z različnimi posledicami (zlorabe, vojne, revolucije, totalitarizmi ipd.). Še posebej pomemben cilj je bil raziskovati medsebojni vpliv vojn, revolucij in ideologij/religij na lokalni ravni; ob tem narediti vidne in učinkovite tiste vidike religij in svetovnih nazorov, ki so ali bodo zmožni paradigmo oblastnega, tekmovalnega, izključevalnega nasilja zamenjati s paradigmo dialoga in sobivanja, ob tem z empatijo, vključevanjem, s solidarnostjo in pravičnostjo s posebnim poudarkom na iskanju nove globalne pravičnosti in medsebojnega priznavanja edinstvene vrednosti različnosti – tudi ko gre za svetovne nazore in religije; hkrati okrepiti transformativno vlogo spominjanja v odnosu do konfliktnih vidikov preteklosti, v odnosu do prihodnosti pa odpirati možnosti človeškega sobivanja in razvoja.

4. Področja raziskovanja

Glavna področja raziskovalnega programa so bila: filozofsko, antropološko-religiozno, moralno in kanonsko-pravno teološko; edukacijsko, katehetsko in pastoralno; duhovno, zgodovinsko, psihološko-terapevtsko področje.

S filozofskega vidika – natančneje, z vidika metafizike, etike, aplikativne etike, socialne filozofije, filozofije kulture in spoznavoslovja – so temeljno raziskovalno vprašanje obravnavali Klun, Pohar, Jamnik, Juhant, Pevec Rozmanova, Petkovšek, Miklavčič in Štivič. S filozofskega vidika so razvili dodatne cilje, hipoteze in rešitve. V nasprotju z razširjeno tezo postmoderne filozofije, za katero je metafizika kot miselna podstat zahodnega izročila volja do moči (Heidegger) in zato nasilna ter etično sporna (Derrida, Vattimo), je Klun dokazoval možnost neontološke metafizike (Levinas, Marion), ki pojem transcendence razume etično, in ne ontološko. Zato ne-ontološki, na etiki utemeljen pojem transcendence daje metafiziki nenasilno vlogo. Moderno sekularistično zavračanje konstitutivne vloge religije v kulturi si prizadeva preseči tudi Pohar s pripravo teoretskega analognega modela kognitivnih dejavnikov. Drugače kot novoveško scientistično zavračanje religije ugotavlja analogno povezanost med različnimi oblikami človeškega vedenja, na katerih je utemeljen tudi dialog med znanostjo in religijo, nujen za vzpostavljanje miru. Strahovnik je z etičnega vidika raziskoval pomen in razsežnosti globalne pravičnosti, vrste pravičnosti, ki jih globalna pravičnost vključuje (razdelilna, prispevalna, statusna, obnovitvena, spoznavna idr.), univerzalne standarde pravičnosti, moralna nesoglasja in moralni dialog, pa akterje globalne pravičnosti, vlogo vrlin, čustev in odzivnih naravnosti (sram, krivda) v spravni procesih, medkulturni in medreligijski dialog, vlogo intelektualne ponižnosti in spoznavne pravičnosti ter kulturo strahu in verske (ne)strpnosti. Povezovalna tema teh ciljev je bila (ne)pravičnost kot eden najpomembnejših etičnih izzivov sodobnega sveta. V raziskavah je vzpostavil povezanost med različnimi vrstami pravičnosti. Zlasti je izstopala pomembnost statusne in spoznavne pravičnosti, ki jih tradicionalne razprave o pravičnosti niso poudarjale. Pokazal je na pomen moralnih in intelektualnih kreposti v kontekstu medkulturnega in medreligijskega dialoga, pa da dosedanja modeli vzpostavitve globalne pravičnosti niso dovolj upoštevali akterjev pravičnosti in dodelitve vlog pri vzpostavljanju pravičnosti ter na vlogo religij kot virov za vzpostavljanje pravičnosti (analiza vidikov ponižnosti v krščanstvu in pojmov gostoljubja ter skupne človeškosti). Z vidika socialne filozofije in filozofije kulture so Juhant, Jamnik in Pevec Rozmanova obravnavali vprašanje, kje v današnjem globalnem svetu se danes odpirajo možnosti dialoga in dela za najbolj ogrožene in koliko je lahko vedenje, ki ga imajo o antropoloških in etičnih temeljih človeka velika svetovna izročila, izhodišče dialoga ter prizadevanj za mir, trajnostni razvoj in spoštovanje človekovega dostojanstva. Za cilj so si zastavili raziskati temeljne (neo)liberalne in komunitarne, zlasti tehnicistične vidike sodobne družbe, proučiti pristope k veščini dialoga in sočutja, ki iz individualizma vodijo v občestvenost, ovrednotiti vlogo kulturnih in religioznih izročil, občutek pripadnosti skupnosti in prizadevanja za skupno dobro. Njihova analiza kaže, da stanje sodobne družbe – osamlje-

nost, pasivnost, apatičnost – na religioznem in etičnem področju omogoča manipulacijo. Nasprotno komunitarni pogled na človeka uveljavlja občestvenost, pomen dobrega, vrlin, jezik svobode in milosti ter skupno dobro. Posebno mesto imajo tu civilna družba, socialna dejavnost in skrb za kulturno dediščino. Poudarjati je treba tudi temeljno vlogo resnice in sočutja, ki sta medsebojno povezana in sta pogoj za sprejemanje drugačnosti ter spoštovanje človekovega dostojanstva. Juhant se je posebej posvečal vprašanju sočutja kot izhodišča sprave in ureditve slovenske tranzicije. V iskanju etičnih osnov sodobne družbe se Miklavčič in Štivič posvečata dvema temeljnima mejnima etičnima izzivoma: umetni inteligenci (UI) in kiborgizaciji človeškega telesa. Miklavčič je raziskoval vprašanje transparentnosti pri odločanju v UI, ki z etičnega vidika ni zadostno opredeljena. Ker se v UI ni mogoče odreči niti netransparentnemu algoritemskemu ‚odločanju‘ niti ne etični zahtevi po transparentnosti, raziskuje kriterije za oceno zadostne transparentnosti pri odločanju v UI. Štivič se medtem posveča interdisciplinarnemu raziskovalnemu vprašanju razumevanja ter kiborgizacije človeškega telesa in si v fenomenološki perspektivi prizadeva nadomestiti novoveško kartezijansko paradigmo razumevanja telesa, na kateri temelji tehnicistično, nepersonalistično razumevanje telesa.

Z antropološko-religiološkega vidika so raziskovalno vprašanje obravnavali Žalec, Osredkar, Petkovšek in Potisek. Žalec je izhajal iz hipoteze, da družba, ki preveč zapade v instrumentalizem (človek je sredstvo in ne cilj) in individualizem, hkrati pa ne raste iz ustreznih duhovnih podlag, ki so predpolitične (Habermas), presežne in odnosne narave (Buber), ne more razvijati ustreznih odnosov niti na ravni posameznikov niti na širših ravneh – od skupnosti do globalne ravni. Človek je v vseh pogledih in na vseh ravneh odnosno bitje, pristni odnosi pa niso instrumentalistične narave, ampak stvar primerne duhovnosti (Buber). Zato imajo religije izjemno pomembno vlogo pri ustvarjanju dobrega življenja tako posameznika kot družbe. S posebnim poudarkom na religiji kot vplivnem dejavniku in hkrati podlagi je pokazal, da je relacijsko razumevanje človeka ključ za razumevanje človeka in obenem za doseganje človeku primernega življenja in družbe; to je utemeljeval na eksistencialni in personalistični relacijski antropologiji. Obdelal je različne razsežnosti odnosov, kot so vertikalni (transcendenca), horizontalni (družba), diagonalni (odnos do naravnega okolja) in končno individualni (razvoj lastnega sebstva). Raziskal je tudi dejavnike dobrega življenja (umetnost življenja) in odprte, vključevalne, dialoške, pravične in humane, človečne družbe. Načelna merila takšne družbe so: personalnost (človek kot cilj), skupno dobro, solidarnost, subsidiarnost, družbena pravičnost, spoštovanje človekovih pravic. Ob upoštevanju zmožnostnega pristopa (Nussbaum, Sen) je odgovarjal na izzive sodobne, po vrednotah heterogene družbe, v katerih dialog in pošteno sodelovanje (Rawls) igrata odločilno vlogo. To vključuje spoštovanje drugačnosti, spoštovanje racionalnosti drugega, zavest o partikularnosti racionalnosti, razlikovanje med trivialno in eksistencialno racionalnostjo. Da pa bi verske ustanove svoje poslanstvo lahko uspešno opravljale, morajo same razviti času in prostoru primerne dialoške načine in resonanco z okoljem. Religije imajo zaradi svojega pomena velike etične potenci-

ale tako v pozitivnem kot tudi v negativnem pogledu (Beck). Omenjene raziskave in ugotovitve so aplicirane tudi na slovensko okolje. Osredkar je izhajal iz medkulturnega in medreligijskega pluralizma v sodobnem svetu. Zastavil si je vprašanje o možnosti sobivanja kristjanov in muslimanov v Evropi in postavil hipotezo, da je dialog obeh skupnosti (medreligijski dialog na več ravneh) nujen – pogovarjajo se verniki in voditelji različnih religij –, ni pa možen dialog med nauki ene in druge religije. Cilj raziskave je spodbujati srečevanja med pripadniki različnih ras, kultur in religij. Med rezultati raziskave je bila tudi mednarodna znanstvena konferenca na temo dialoga med kristjani in muslimani, organizirana ob 800. obletnici srečanja med sv. Frančiškom Assiškim in sultanom al-Malikom al-Kāmilom. Potisek je kot raziskovalno vprašanje primerjal vlogo nasilnega jezika v svetih spisih mono-teističnih religij (Jan Assmann) in v jo vzporejal sovražnemu govoru v sekularni družbi, ki naj bi po nekaterih teorijah imel izvor v religijskem jeziku nasilja. Dokazoval je hipotezo, da njuni vlogi nista primerljivi. Dokazoval je, da pravilno razumljena religiozna besedila niso nujni sprožilec nasilja, temveč je pravi vzrok nasilja fundamentalizem oziroma zloraba religije.

Z moralno in kanonsko-pravnega teološkega vidika so raziskovali Globokar, Štuhec, Strehovec in Slatinek. Globokar je izhajal iz hipoteze, da krščanska etika spodbuja spoštovanje človekovega dostojanstva s posebnim poudarkom na najbolj ranljivih skupinah, podpira prizadevanje za odgovoren odnos do naravnega okolja in zagovarja vesoljno bratstvo/sestrstvo vseh ljudi – zato je relevanten sogovornik pri vzpostavljanju pravične in miroljubne družbe. Glede na specifične cilje, ki si jih je zastavil, je pokazal, da ima sočutje pomembno mesto pri reševanju statusa ločenih in ponovno poročenih v Katoliški Cerkvi; da ima zarodek status človeške osebe od spočetja dalje; da nadomestno materinstvo predstavlja veliko možnost popredmetenja nadomestnih mater; da svetopisemska besedila človeka predstavljajo kot oskrbnika in ne kot gospodarja stvarstva; da je medverski dialog ključen za večje spoštovanje in strpnost v družbi; da imajo nacionalne države pomembno vlogo pri reševanju kriz, če le ostanejo odprte za dialog na globalni ravni in če si prizadevajo za globalno solidarnost. Problem nasilja sta v doktorskih disertacijah obravnavali Lampretova in Martinjakova. Lampretova je pokazala, da je dogajanje v času komunistične revolucije bistveno vplivalo tako na stanje kot na razumevanje sodobne slovenske družbene situacije. Pri tem se je oprla na Girardovo mimitično teorijo in teorijo o grešnem kozlu. Martinjakova je medtem prikazala totalitarizem kot skrajno obliko kršenja osnov personalizma. Totalitarizem je posledica izkrivljenega razumevanja religije; personalizem pa kaže pot iz totalitarizma. Slatinek je raziskoval pojem verske nestrpnosti, zlasti med zakonci, ki je potisnjena v anonimnost in ima različne vzroke. Iskal je odgovore na vprašanje, koliko pripomorejo k verski strpnosti zakonci v versko mešanih zakonih predlogi kanonskega in civilnega prava in teologije: kultura dialoga, kultura sprave, kultura odpuščanja. Civilnopravni, kanonski zakoniki in drugi mednarodni dokumenti namreč zagovarjajo temeljno pravico človeka do verske svobode. Katoliška Cerkve je zaščitnica temeljnih človekovih pravic in poziva k spoštovanju verske svobode – še posebno verske svobode med zakonci. Da bodo zakonci lahko živeli v ozračju verske svobo-

de, je treba ljudi učiti medsebojne ljubezni, ki temelji na strpnosti in dobrohotnosti. Vera je za kakovost partnerskega odnosa pomembno področje.

Z vidika duhovne teologije je Platovnjak dokazoval, da napačno razumevanje žrtvovanja kot zadoščevanja krščansko duhovnost pači. Ta je pristna, osvobajajoča in rodovitna takrat, ko žrtvovanje razumemo v luči evangelija kot darujočo se ljubezen. Takšno razumevanje, ki se v dialogu s kulturami in religijami še okrepi, človeka dela solidarnega in ga usposablja za odnose z drugimi in s stvarstvom. Raziskoval je tudi anateizem, ki v sekulariziranem svetu duhovno teologijo dela bolj odzivno za iskanja sodobnega človeka. Raziskoval je tudi izzive transhumanizma in rezilientnosti za duhovno teologijo. Globoko osebna in celostno živeta krščanska duhovnost v povezanosti z občestvom Cerkve v Svetem Duhu človeku pomaga presegati strah pred stiskami in krizami in ga usmerja v polnejše življenje.

Z zgodovinskega in ekumenskega vidika je Malmenvall raziskoval krščansko razumevanje vpliva ideje (samo)žrtvovanja in enega (monoteističnega) Boga, ki gre v ljubezni do človeštva ,do konca', na pojav svetništva in dojemanje zgodovine kot odrešenjske zgodovine v različnih obdobjih (zlasti v srednjem veku) ter v različnih konfesionalnih in kulturnih oblikah. V tem okviru si je za cilj zastavil razbrati in predstaviti zgodovinski kontekst, teološko podlago in družbene implikacije posameznih pojavov iz zgodovine krščanstva, zlasti iz obdobja pokristjanjevanja (vzhodnih) Slovanov, in vzpostavljanja novih skupnostnih identitet, ki kažejo na minljivost ,zemeljskih dobrin' – in tek časa umeščajo v posvečeni kozmos odrešenjske zgodovine.

Z vzgojnega, katehetskega in pastoralnega vidika so temeljno raziskovalno vprašanje obravnavali Gerjolj, Vodičar, Stegu, Centa, Prijatelj in Šegula. Gerjolj je izhajal iz hipoteze o pomanjkljivosti tehnicistično-kognitivističnih procesov na vzgojno-izobraževalnem področju ter pri tem raziskoval humanistično-holistične pedagoške in didaktične pristope, ki učencem omogočajo ne le pridobivanje znanj, ampak tudi njihovo osmišljanje in osebno rast. Vodičar je izhajal iz hipoteze, da hermenevitični pristop omogoča nove razsežnosti razumevanja Boga – to pa omogoča tudi predrugačenje vzgoje. Raziskoval je, kako hermenevitični pristop vpliva na podobo Boga in na proces vzgoje. Ugotavljal je pomembnost razumevanja geneze božje podobe in vloge, ki jo ima ta v vsakdanjem življenju. To razumevanje omogoča boljše vzgojo, medverski dialog in vključevanje v pluralno družbo. Stegu je pri homileti in katehezi raziskoval vprašanje, koliko odsevata koncilsko teologijo žrtve, ki Kristusovo žrtev razume v funkciji odrešitve človeka. Ugotovil je, da veroučni učbeniki žrtvovanje predstavljajo v tem koncilskem duhu, medtem ko homilija žrtvovanja v koncilskem duhu pogosto ne osmišlja. Prav tako je dokazoval, da krščanska teologija iz razlogov, zaradi katerih ni mogla sprejeti manihejskih in pelagijanskih idej, tudi transhumanističnih eshatoloških pogledov na človeka ne more sprejeti. Centa je raziskovala vprašanje odnosa med čustvi ter vrednotami oz. vrednostnimi sodbami (kognitivna teorija čustev). V svojem raziskovanju je začrtala temeljne poteze filozofije, teologije in antropologije čustev in ovrednotila kognitivne teorije čustev; opredelila je odnos med etiko, vrednotami, izkustvenim in celostnim učenjem ter geštalt pedagogiko (kakšno vlogo ima doživljanje,

izražanje, razumevanje in oblikovanje čustev pri vzpostavljanju dobrega življenja) ter izpostavila teološke ter filozofske vidike izbranih izzivov sodobne družbe in kulture. Pomemben rezultat je predlagani model, ki povezuje kognitivne teorije čustev in geštalt pedagogike (kognitivno-izkustveni model čustev in čustvenosti). Šegula je na pastoralno-katehetskem področju raziskoval odnos med direktivami in smernicami, ki jih Cerkev oblikuje, ter sodobnimi usmeritvami družbe – s ciljem oblikovati katehetske smernice v pomoč pri uresničevanju poslanstva Cerkve v sodobnem svetu.

S psihološko-terapevtskega vidika je Erzar raziskoval, kakšni so koraki v procesu odpuščanja v medosebnih in družbenih konfliktih in ali obstajajo podobnosti med procesom odpuščanja, kot ga pojmujeta in obravnavata psihoterapija in psihologija, na eni ter krščanskim novozaveznim modelom odpuščanja na drugi strani. Izdelal in testiral je merski instrument za odpuščanje v družbenih skupinah, objavil rezultate primerjalne analize modelov odpuščanja v psihoterapiji in v krščanskem izročilu ter preveril korake odpuščanja v terapevtski obravnavi ranljivih skupin moške zaporniške populacije.

5. Metode in referenčni avtorji

Raziskave so se metodološko osredotočile časovno zlasti na 19. in 20. st., prostorsko na idejne tokove v Evropi ter na ozemlje Slovenije. Temeljno raziskovalno vprašanje so obdelovale interdisciplinarno, kritično, zgodovinsko sistematično – s ciljem izdelati izvirno hermenevtiko novoveških ideologij, svetovnih nazorov in religij z vidika njihove vloge pri oblikovanju družbene (ne)pravičnosti.

V večjem delu so temeljile na kvalitativnih metodah. Podatke so primarno zajemale v fenomenološki in analitični perspektivi: znanstveno-kritična analiza temeljnih del, teoretska in pojmovna analiza, analiza jezika (semiotično-diskurzivna metoda, specifične filološke-tekstološke metode, etimologija), vzročno-posledična metoda analitičnega zgodovinopisja. Uporabljene so bile tudi ankete – intervjuji (npr. dialog s predstavniki verskih skupnosti, zaslišanja strank v pravnih procesih) – in kvantitativne metode (eksploratorno statistične in eksperimentalne študije). S primerjalno metodo so bili pridobljeni modeli ovrednoteni v luči praktičnih posledic za sodobni svet. Izsledki so se razlagali hermenevtično. V jedru so raziskave sledile dvema temeljnima razlagalnima usmeritvama: filozofski univerzalnosti, usmerjeni dialoško, in teološki radikalnosti, usmerjeni personalistično.

Med avtorji, na katere so se raziskovalci najpogosteje sklicevali, so: Arendt, Asmann, Audi, Balthasar, Bauman, Beck, Bellinger, Benhabib, Bostrom, Buber, Caputo, Demmer, Fisichella, Florovski, Fukuyama, Gaita, Hollenbach, Gallagher, Gardini, Habermas, Halík, Heidegger, Vattimo, Kearney, Kierkegaard, Lafon, Levinas, MacIntyre, Marion, McGrath, Merleau-Ponty, Milbank, Murdoch, Nussbaum, Plantinga, Rawls, Ricoeur, Rosa, Sarah, Sen, Schockenhoff, Siedentop, Solomon, Solovjov, Špidlik, Taylor, Volf, Wittgenstein, Wojtyła in drugi.

6. Rezultati in diseminacija rezultatov

Raziskovalna skupina je vsako leto izvedla po eno interno in eno mednarodno konferenco z letno raziskovalno temo: 2021 „Upanje in zaupanje v času globalnega obupa in nezaupanja“; 2020 „Etika rezilientnosti: ranljivost in preživetje v času pandemij in globalne negotovosti“; 2019 „Trans-telo in nasilje: transhumanizem kot izziv za etiko in religijo“; 2018 „Etične implikacije enega boga“; 2017 „Religija: dejavnik medkulturnega dialoga“; 2016 „Žrtvovanje: od izvirov kulture do sodobnih življenjskih izzivov“; 2015 „Resnica in sočutje“. Vsako leto je bil izdan zbornik predavanj s konference. V tem obdobju so člani skupine objavili 180 izvirnih znanstvenih člankov, 46 preglednih znanstvenih člankov, 127 strokovnih člankov, 152 samostojnih znanstvenih sestavkov v monografskih publikacijah, 23 znanstvenih monografij, 6 strokovnih monografij in 4 univerzitetne učbenike z recenzijo. Na tujih univerzah so izvedli 66 predavanj, opravili 51 mentorstev pri doktorskih disertacijah, magistrskih in diplomskih nalogah ter gostovali so v medijih. Skupina ima h-indeks 10. Člani so bili tudi nosilci drugih raziskovalnih projektov, organizirali so še druge konference in mednarodne poletne šole (npr. Bioethics and Politics).

Raziskave skupine so tako obdelale temeljno raziskovalno vprašanje in odgovorile na hipotezo, da brez poznavanja antropoloških, etičnih in duhovnih podlag velikih svetovnih izročil (tako religijskih kot nereligijskih) in dialoga med njimi v sodobnem svetu ni mogoče uspešno vzgajati za mir, premagovati nasilja ter zagotavljati demokracije, svobode in trajnostnega razvoja ne na lokalni ne na globalni ravni. Člani so izdelali in implementirali tudi psihoedukativne in terapevtske modele za preseganje tovrstnih družbenih konfliktnosti. S tem je raziskava zastavljene cilje uresničila.

Po šestletnem obdobju je bil raziskovalni program ocenjen pozitivno in odobren za naslednje šestletno obdobje z začetkom 1. 1. 2022. Nagrajen je bil z dodatnim številom raziskovalnih ur, v novo obdobje pa stopa s spremenjenim imenom „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe“.

Robert Petkovšek

Lidija Božac

Odnos do telesa pri odraslih, zlorabljenih v izvirni družini, ter njegove spremembe v relacijski družinski terapiji. Doktorska disertacija. Mentor: Tanja Repič Slavič. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2021. XVI, 404 str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=134102&lang=slv>

Doktorska kandidatka Lidija Božac je v svoji doktorski disertaciji raziskovala odnos do telesa pri odraslih, ki so v otroštvu doživeli zlorabo ali zanemarjanje v izvirni družini. Glavni cilj izvirnega znanstvenoraziskovalnega dela z naslovom „Odnos do telesa pri odraslih, zlorabljenih v izvirni družini, ter njegove spremembe v relacijski družinski terapiji“ je bil prepoznati in opisati značilnosti odnosa do lastnega telesa pri odraslih, ki so doživeli zlorabo, predvsem pa prispevati k raziskovanju sprememb tega odnosa v procesu relacijske družinske terapije. Rezultati predstavljajo pomemben prispevek k praktičnemu znanju, h klinični praksi in k učinkovitosti uporabe relacijskega družinskega terapevtskega modela.

Uvodni, teoretični del disertacije prinaša kritičen pregled znanstvene literature in predstavlja prispevek k poglobljenemu razumevanju posameznih oblik zlorabe in zanemarjanja v otroštvu ter njihove povezanosti s težavami na različnih področjih v odraslosti, s poudarkom na odnosu do lastnega telesa. Predstavljeni so najpomembnejši vidiki tega z zlorabo zaznamovanega multidimenzionalnega konstrukta in tudi njegove najpogostejše manifestacije. Uvodni del zaključuje predstavitev teoretične podlage modela relacijske družinske terapije s poudarkom na telesnem vidiku v terapiji.

Empirični del disertacije sestavljata tako kvantitativni kot pretežno kvalitativni del raziskave. V kvantitativni del raziskave je bilo vključenih 350 udeležencev. V splošnem so rezultati pokazali, da se v otroštvu doživeta antipatija in zanemarjanje povezujeta s posameznimi vidiki negativnega odnosa do telesa; da obstajajo razlike v posameznih vidikih odnosa do telesa med odraslimi, ki so v otroštvu doživeli fizično ali spolno zlorabo, in tistimi, ki teh izkušenj nimajo.

Pretežno kvalitativni del raziskave je bil izveden v okviru srečanj terapevtske skupine sedmih udeležencev, kjer je delo potekalo po metodi relacijske družinske terapije. Terapevtska srečanja so potekala osem mesecev enkrat tedensko po uro in pol. Pri zaznavanju sprememb so bili uporabljeni trije viri podatkov: dnevniki posameznih srečanj, pisni izročki udeležencev in dva vprašalnika – eden o izkušnji zlorabe in zanemarjanja v otroštvu, drugi pa o odnosu do lastnega telesa v sedanjosti; na vprašanja v obeh so udeleženci odgovarjali tako na prvem kot na zadnjem srečanju skupine. Prva dva vira sta namenjena obširnejšemu, kvalitativne-

mu delu analize, kjer sta uporabljeni metodi osnovane teorije in analize vsebine, tretji vir pa je v pretežni meri namenjen kvantitativnemu delu analize.

Rezultati so pokazali, da je po terapevtskem procesu večina udeležencev poročala, da je v posameznih segmentih odnosa do lastnega telesa prišlo do pozitivnih sprememb – kar se je med drugim odražalo na področju samopodobe, zavedanja telesnih sporočil in zadovoljevanja telesnih potreb ter opuščanja škodljivih ravnanj.

Pri posploševanju izsledkov je nujno upoštevati omejitve, in sicer nereprezentativnost vzorca in odsotnost kontrolne skupine – ob drugačnem vzorcu bi lahko prišlo do pojava dodatnih in drugače zasičenih kategorij, prav tako pa je pri poročanju o spremembah treba upoštevati vidik subjektivnosti.

Doktorska disertacija obravnava do sedaj še neraziskano problematiko spremljanja odnosa do lastnega telesa pri odraslih, zlorabljenih v izvirni družini, in njegovih sprememb v okviru relacijske družinske terapije. S tem predstavlja pomemben prispevek na področju teoretičnih spoznanj, pa tudi klinične prakse v psihoterapiji.

Tanja Repič Slavič

Anthony Ekpunobi

Reflective mimesis and ethics of the cross in the mimetic theory of René Girard: towards an inclusive humanism. Doktorska disertacija. Mentor: Robert Petkovšek. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2020. IV, 271 str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=128395>

Tema doktorske disertacije, ki jo je 7. junija 2021 na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani zagovarjal Anthony Ekpunobi (Nigerija, sedaj Velika Britanija), je mimetična teorija Reného Girarda (1923–2015), ki velja za enega najvplivnejših sodobnih filozofov in antropologov. Disertacija ima naslov: „Refleksivna mimesis in etika križa v mimetični teoriji Reného Girarda: k vključujočemu humanizmu“. Aktualnost mimetične teorije danes je nesporna, poznana pa je predvsem po analizi pojava grešnega kozla, ki je skupni imenovalac vseh svetovnih kultur. Pojav grešnega kozla, ki pomeni žrtvovanje nedolžne žrtve, je le ‚vrh ledene gore‘, pod katero se skriva mimetična želja. V mimetični želji ima svoj izvor človeštvo, torej simbolni in kulturni red, ki tvorita substanco človeškosti. Mimetična želja zato vzpostavlja okvire in temeljne zakonitosti človeške kulture. Naloga tako posega v izvor človeške kulture.

Disertacija ima sedem poglavij, razdeljenih v dva dela: v prvem delu avtor mimetično teorijo predstavlja, v drugem delu pa podaja njeno kritiko in predlaga rešitev. Želja – osrednji predmet mimetične teorije – je želja po posnemanju, po ‚biti to, kar so drugi‘ oziroma po ‚imeti to, kar imajo drugi‘. V svojem bistvu je želja ‚želja po posnemanju‘ (= mimetična želja). Želja, ki je želja po ‚biti kakor‘, vodi v tekmovalnost, rivalstvo, izključevanje, končno v smrtonosne konflikte, v umor. Prav o tem – o umorih med brati, fratricidih – govorijo tako imenovani ustanovni miti (angl. *foundational myth*), kot so miti o Kajnu in Abelu, Romulu in Remu, Arjuni in Karnu v *Mahabharati* in drugi. V teh mitih so velike kulture izražale intuicijo o svojih izvorih. Ti miti govorijo o rivalstvu med brati, med dvojčki – med posamezniki, med katerimi ni razlik, ki bi jih varovale. Posnemanje, ki je vir učenja in napredka, dela posnemovalca in posnemani model vedno bolj podobna, enaka (kakor so si podobni dvojčki), tako med njima ukinja razlike in meje, ju izpostavlja drug drugemu – in s tem nevarnosti konflikta, ne nazadnje umora. Kot Freud tudi Girard vidi začetek človeške kulture v ustanovnem umoru (angl. *foundational murder*). Po Girardu je mimetična želja kot temeljno antropološko gibalno obeno izvor učenja in napredka, a hkrati polje konfliktov in umora; mimetična želja je ambivalentna: generira človeškost, v svojem bistvu pa je smrtonosna.

Po Girardu velika literarna dela v svojem jedru govorijo o mimetični želji. Mimetično željo je proučeval v mitih, Svetem pismu, pri klasikih svetovne literature (npr. Shakespeare in Dostojevski). Mimetična razmerja, ki jih ta dela prikazujejo, se zaostričujejo do nasilja, ki ogroža obstoj skupnosti. V arhaičnih kulturah so to uničujoče nasilje zaustavljali žrtvovanjski obredi; ti so z žrtvovanjem nedolžne žrtve – grešnega kozla – ‚vojno vseh proti vsem‘, značilno za družbeni kaos, preusmerjali v žrtvovanje oziroma linčanje, tj. v ‚vojno vseh proti enemu‘. Prenos vse-

splošnega družbenega nasilja na posameznika, razglašena za krivca, je v resnici prenos krivde na nedolžno žrtev, ki naj družbi vrača spravo in mir. Značilnost mitov je, da nedolžnost žrtev prikrivajo (žrtev krivično prikazujejo kot krivca), kot to vidimo v *Kralju Ojdipu*, v katerem zbor Ojdipa prikazuje kot krivega. Tako so tudi Kristusa množice razglašale za krivega. V evangelijskem prikazovanju Jezusovega žrtvovanja pa se zgodi epohalen preobrat: ta Jezusa prikaže kot nedolžnega. Ljudstvo ga prikazuje kot krivega, evangelij pa kot nedolžnega. Bralec ob branju mita o Ojdipu v Ojdipu vidi krivca, ob branju evangelija pa Kristusa vidi kot nedolžno žrtev. Evangelij omogoča prepoznati nedolžnost žrtev, ki jo množice v linčanju po krivem razglašajo za krivca. Mit resnico izkrivlja in nedolžnega prikazuje kot krivega, evangelij pa resnico poudarja in žrtev prikazuje kot nedolžno. Optika mita in evangelija delujeta nasprotno: prvi resnico izkrivlja, drugi pa jo prikazuje. Evangelij je mehanizmu grešnega kozla, ki je imel moč v mitu, to moč odvzel. Moč, da prikaže resnico, pa je evangeliju dal Kristus sam. Kristus svojim preganjalcem odpušča; Kristus ne vstopa v mimetični krog maščevanja, ki ustvarja iluzijo in neresnico: Kristus se je mimetični želji odpovedal. Njegovo odpoved mimetični želji imenujemo etika križa. Na antropološki problem je Girard odgovoril kristološko – odgovora ne najde v človeku, ampak v Kristusu. Po njegovem je na problem nasilja, ki je človeški mimetični naravi inherenten, mogoče odgovarjati edinole s posnemanjem Kristusa, ki se je mimetični želji in maščevanju odpovedal. To se kaže v odpuščanju, ki je po mnenju filozofov, kakor so Hannah Arendt, Jacques Derrida ali Paul Ricœur, 'Kristusovo odkritje' oziroma 'iznajdba'. To evangelijsko razkritje je mehanizmu grešnega kozla, katerega funkcija je bila iz skupnosti odvajati nasilje ter vračati vanjo mir in spravo, odvzelo moč. Sedaj je znano, da žrtev v resnici ni kriva, zato razbite skupnosti kot 'grešni kozel' ne more več združevati okoli sebe in vanjo vračati mir in spravo. Pojav 'grešnega kozla' je z razodetjem, s Kristusom, izgubil svojo moč. Pač pa je Kristus na križu dal alternativo zdravilo za nasilje – odpoved, to je: odpoved mimetični želji in njeni smrtonosnosti. Ta drža, ki odpira pot v prihodnost, se imenuje etika križa. Naj izpostavimo še enkrat: na antropološki problem je Girard odgovoril s kristološkim odgovorom. Odgovora ne najde v človeku, ampak v Kristusu. Ekpunobi to imenuje 'kristološka dogma'.

Ta kristološka dogma je predmet Ekpunobijeve kritike, saj sam poskuša na antropološki problem najti antropološki odgovor. V tezi je razvil idejo, ki jo je našel pri Girardu, a je Girard ni razvil. Po prepričanju Girarda se je človeška narava najbolj izrazila v romanu (Dostojevski, Proust, Stendhal, Cervantes). Ti so razumeli, da želja izvirno ni usmerjena na objekt, na predmet, ki je v lasti druge osebe, ampak prav na to drugo osebo – na model. Želja v svojem bistvu posnema drugo osebo, model, natančneje – posnema željo svojega modela. Naše želje torej niso avtonomne, ampak so sposojene pri modelu, ki ga posnemamo. Želimo si to, česar si želijo naši modeli. O tem govori tudi interdividualna psihologija. Mimetična želja je konfliktna, ker živi v zmoti – v iluziji, v laži, da je avtonomna, izvirna in prvotna. Interdividualna psihologija pa izhaja iz spoznanja, da se želja učim od drugih, da so sposojene in torej drugotne. To spoznanje nam prinaša refleksija, ki je misel-v-dejanju; refleksija je zmožna misliti dejanje v njegovem razvoju. Refle-

ksija upošteva tiho védenje (angl. *tacit knowing*), ki je obenem utelešeno védenje. Zmožnost refleksije, da misli mimesis, to je mimetično željo v njeni genezi, v njenem nastajanju, je zmožnost, da jo prepozna kot ,željo-med' (angl. *desire-between*). Želja ni samo moja želja, ampak je želja, ki jo delim z modelom, ki ga posnemam; ta želja pripada nama obema – subjektu in modelu –, je deljena, konsubstancialna. Takšno refleksivno spoznanje zaustavlja rivalstvo, željo po ,biti prvi' – je spoznanje o tem, da je moja željo nekdo pred menoj že imel in ji zato ne pripada prvo mesto. V tem spoznanju želja samo sebe spoznava kot ,željo-med' – to pa jo odvrača od rivalstva in ji omogoča, da vidi model kot model, in ne kot rivala oziroma tekmeča, ki ga je treba uničiti.

To spoznanje omogoča v etiki ključen preobrat. Refleksivna mimesis omogoča etično držo, ki ne temelji na posnemanju Kristusa, ampak izhaja iz refleksivne analize mimetične želje, njenega nastanka in razvoja. Mimesis torej lahko ozdravi mimesis – sebe. Ta razširitev mimesis, na katero je po Girardu edini odgovor Kristus, v refleksivno mimesis se zdi utemeljena. Ekpunobi odgovora ne išče zunaj mimetične želje. Bistvo njegovega odgovora je v tem, da je mimetična želja zmožna sama refleksivno spoznati, da ni prvotna, temveč drugotna. S tem sama sebe ,detronezira' in se na ta način odvrača od zaostrovanja do skrajnosti. Tako Ekpunobi na antropološki problem odgovarja antropološko – in dopolnjuje Girardovo kristološko rešitev.

Robert Petkovšek

Alja Fabjan

Značilnosti čustvovanja in stilov navezanosti pri spolno promiskuitetnih mladostnikih in razreševanje promiskuitetnega vedenja v psihoterapevtskem procesu. Doktorska disertacija. Mentorica: Barbara Simonič. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2021. IX, 261, II str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=134099&lang=slv>

Doktorska disertacija z naslovom „Značilnosti čustvovanja in stilov navezanosti pri spolno promiskuitetnih mladostnikih in razreševanje promiskuitetnega vedenja v psihoterapevtskem procesu“, ki jo je pripravila kandidatka Alja Fabjan, je izvirno znanstvenoraziskovalno delo, ki se posveča obravnavi promiskuitetnega vedenja pri mladostnikih. Pri tem poseben poudarek namenja raziskovanju teh vidikov v okviru relacijskega konteksta in čustvovanja in iskanju psihoterapevtskih smernic pri obravnavi tveganega promiskuitetnega vedenja pri mladostnikih.

Delo se osredotoča na obdobje mladostništva, ki je polno svežine, ustvarjalnosti, rasti in zorenja, obenem pa nemira, kaosa in tudi tveganega vedenja. Pri tem daje vsebinski in raziskovalni poudarek spolnosti (socioseksualni orientiranosti) mladostnika, ki je v tem obdobju, tudi zaradi razvojnih značilnosti in razvojnih nalog mladostnika, v posebnem fokusu. Čeprav lahko na odnos do spolnosti in na spolno prakso pri mladostnikih (pa tudi drugače) gledamo naturalistično, je dejstvo, da je spolnost veliko več kakor le zadovoljevanje telesnih potreb – to je izrazito relacijska dimenzija, v kateri se zrcali tudi psihodinamika posameznika in njegova (ne)sposobnost za odnose. V spolnem vedenju posameznika srečamo različne aspekte, ki jih uvrščamo med bolj funkcionalne ali manj funkcionalne – manj funkcionalni še posebej nagovarjajo strokovnjake psihološke stroke in prakse in zahtevajo poglobljeno obravnavo, ki presega podatke o njihovem nastopu, ampak tudi razlaga, kaj je v ozadju tveganih spolnih praks. Mednje se uvršča tudi spolna promiskuiteta, ki je opredeljena kot prakticiranje pogostih spolnih odnosov z različnimi partnerji, pri tem pa se navadno ne razvije globoka čustvena intima. Spolna promiskuiteta pri mladostnikih, ki so v obdobju zorenja, je lahko rizično vedenje, ki morda vodi v dolgoročne negativne posledice, tako pri telesnem kakor pri psihičnem zdravju, pa tudi ustvari popačeno predstavo o čustveni intimi in pristnih partnerskih odnosih. Ozadje za promiskuitetno vedenje mladostnikov je lahko več, v tej disertaciji pa kandidatka raziskuje fenomen promiskuitete pri mladostnikih v luči kvalitete navezanosti, regulacije afekta in kvalitete odnosa s starši. S tem ustvarja možnost za razlago promiskuitete pri mladostnikih v kontekstu globljih relacijskih dimenzij.

Alja Fabjan je z doktorsko disertacijo izkazala sposobnost poglobljene razlage pri raziskovanju omenjenih dimenzij. Doktorska disertacija ima obsežen teoretični del, v katerem so celostno predstavljeni vsi temeljni koncepti doktorske disertacije (obdobje mladostništva, pomen odnosov med starši in mladostniki, navezanost, regulacija afekta, teološko-biblični pogled na promiskuiteto in psihotera-

pevtski koncepti obravnave promiskuitetnega vedenja). V empiričnem delu, ki je sestavljen iz treh raziskovalnih delov, so poglobljeno raziskani vidiki promiskuitetnega vedenja pri mladostnikih. Pomemben prispevek raziskave je v tem, da ne prinaša podatkov le o fenomenu promiskuitetnega vedenja pri mladostnikih, ampak v povezavi s tem pokaže na globlja relacijska in psihološka ozadja, to pa je omogočeno z različnimi raziskovalnimi metodami in s smiselno sintezo posameznih ugotovitev. V kvantitativnem delu raziskuje povezanost med kakovostjo odnosa s starši, z različnimi stili navezanosti, z načini regulacije afekta in s spolno promiskuiteto pri mladostnikih oziroma njihovo socioseksualno orientiranostjo. Ti podatki so dopolnjeni z vsebinskim vpogledom, ki ga predstavlja drugi del raziskave, v katerem so bili opravljeni in analizirani intervjuji z mladostniki o njihovem odnosu s starši, o načinih regulacije afekta, o partnerskih odnosih, o spolnem vedenju in o njihovem odnosu do spolne promiskuitete. Ta del raziskave razkriva, da je pri nagnjenosti k bolj promiskuitetnemu vedenju mogoče opaziti nekatere elemente nevarnih stilov navezanosti in manj uspešne strategije za regulacijo afektov. V tretjem raziskovalnem delu pa je z uporabo metode študije primera nakazana možna pot preoblikovanja promiskuitetnega vedenja pri mladostnikih v psihoterapevtskem procesu, ki je doseženo prek ustvarjanja v spremembe v funkcionalnosti odnosa s starši, v preoblikovanju ne-varne navezanosti in v izboljšanju čustvenega procesiranja.

Doktorska disertacija prinaša kar nekaj pomembnih ugotovitev, uporabnih tako za starše kakor za širšo strokovno in znanstveno javnost, ki se srečuje z mladostniki in z njihovimi starši. Ugotovitve kažejo, da so pri spolno promiskuitetnih mladostnikih nižje nekatere vrednosti v kvaliteti odnosa s starši, predvsem poročajo o več čustvene hladnosti in manj čustvene bližine s starši ter kažejo več izogibajoče se navezanosti. Psihoterapevtska obravnava in intervencije, kakor so metode integrativne psihoterapije in relacijske družinske terapije, pa so učinkovit način za spremembe v smeri bolj varne navezanosti, v boljšemu stiku s čustvi in v njihovi regulaciji in kot posledica tega v zmanjšanju spolno promiskuitetnega vedenja pri mladostnikih.

Disertacija je v slovenskem prostoru prvo tovrstno delo, saj se osredotoča na tematiko, ki je pri nas razmeroma redko obravnavana, fokusira pa se na ranljivo skupino mladostnikov. Promiskuitetno vedenje z multidisciplinarnim pristopom osvetljuje z različnih zornih kotov in mehanizmov iz ozadja, to je tudi glavni prispevek disertacije. Ugotovitve o psihološkem in relacijskem ozadju spolne promiskuitete in prikazi različnih načinov psihoterapevtske pomoči mladostnikom pomenijo pomemben in izviren znanstveni prispevek na tem področju. Kažejo tudi na to, da je v ozadju promiskuitetnega vedenja bolečina, ki se regulira s tem vedenjem. Kompulzivna seksualnost pravzaprav pomeni obrambni mehanizem, katerega namen je, prikriti in izničiti tesnobo osamljenosti in strah pred bližino, po kateri pa v resnici posameznik vedno hrepeni.

Anja Kovačič

Poporodna depresija in relacijska družinska terapija. Doktorska disertacija. Mentor: Tanja Repič Slavič. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2021. IX, 240, II str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=134097&lang=slv>

Doktorska disertacija z naslovom „Poporodna depresija in relacijska družinska terapija“, ki jo je pripravila kandidatka Anja Kovačič, je izvirno znanstvenoraziskovalno delo, ki se posveča obravnavi sprememb poporodnega depresivnega razpoloženja in značilnosti procesa relacijske družinske terapije. Rezultati pomenijo pomemben prispevek k praktičnemu znanju, h klinični praksi in k učinkovitosti uporabe relacijskega družinskega terapevtskega modela.

V teoretičnem delu disertacije je zajet pregled znanstvene literature in s tem prispevek k razumevanju in razjasnitvi poporodne depresije v povezavi z izvirno družino, s partnerskim odnosom in s starševstvom. Poleg tega je predstavljena tudi teoretična podlaga modela relacijske družinske terapije.

Empirični del je zajemal tako kvalitativni kakor kvantitativni del. V kvantitativni del raziskave je bilo vključenih 245 udeleženk, od katerih je polovica izražala simptome poporodnega depresivnega razpoloženja. Udeleženke je avtorica dobila s pomočjo zdravnikov, ginekologov, babic in različnih centrov za mame po porodu po vsej Sloveniji. V splošnem so rezultati pokazali, da udeleženke s poporodno depresivno simptomatiko prihajajo iz družin, v katerih je funkcioniranje manj zdravo, in so manj zadovoljne s partnerskim odnosom v primerjavi z udeleženkami brez poporodne depresivne simptomatike.

Kvalitativni del raziskave je obsegal terapevtski proces petih parov, pri katerih je partnerka izražala simptome poporodne depresije. Terapevtska srečanja so potekala tri mesece, enkrat tedensko po 50 minut. Nekaj težave je bilo zaradi pogošte odsotnosti partnerjev, zato je bil terapevtski proces z vidika celovite partnerske obravnave otežen in omejen. V procesu terapije so bile tako bolj v ospredju udeleženke s poporodno depresijo in njihovo delo na sebi.

Za prepoznavanje sprememb in značilnosti terapevtskega procesa so bili uporabljeni zapiski udeležencev, dnevniki srečanj in psihometrične lestvice. Kvalitativne vsebine so bile analizirane z metodo osnovane teorije. Rezultati so pokazali, da so se po sklepu procesa terapij pri vseh udeleženkah simptomi poporodnega depresivnega razpoloženja zmanjšali ali izginili, ni bilo pa pomembnih sprememb v zadovoljstvu s partnerskim odnosom. Pokazale so se tudi pozitivne spremembe na področju materinstva in družinskih odnosov.

Pri posploševanju izsledkov je treba upoštevati, da je bilo v klinični skupini malo udeležencev, kontrolne skupine pa ni bilo. Prav tako je bilo pogosto izostajanje partnerjev pri terapiji in sočasno obiskovanje podporne skupine za matere po porodu.

Svojevrsten znanstveni prispevek se kaže v spoznanjih o ključnih trenutkih terapevtskih sprememb, pa tudi v pozitivnih spremembah, povezanih z njimi, na

številnih področjih življenja udeleženk; to doslej še ni bilo narejeno. Vse to omogoča bolj celovito razumevanje terapijske obravnave po relacijskem družinskem terapijskem modelu pri predelavi simptomov poporodne depresije. Prav tako imajo lahko rezultati raziskave in obširni teoretični pregled pomembno vlogo pri nadaljnjem raziskovanju področja poporodne depresije.

Tanja Repič Slavič

Andrej Lažeta

**Vpliv verskih resnic o Mariji na duhovno, moralno in kulturno življenje prekmur-
skih Slovencev v prvi polovici 20. stoletja. Doktorska disertacija. Mentor: Anton
Štrukelj. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2021. IX, 409 str. [https://re-
pozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=134100&lang=slv](https://re-pozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=134100&lang=slv)**

Doktorand Andrej Lažeta (rojen 1. 7. 1989 v Celju) je pod mojim mentorstvom leta 2014 izdelal in uspešno zagovarjal diplomsko nalogo z naslovom „Posvetitev Mariji v spisih dr. Antona Strleta“. Diplomsko naloga je bila nagrajena na Tomaže-
vi proslavi za poseben dosežek na področju dogmatike. Vsebinsko je predstavil na simpoziju o božjem služabniku Antonu Strletu in v tisku.

Istega leta je vpisal doktorski študijski program tretje stopnje Teologija, podro-
čje teologija. Dispozicijo doktorske disertacije je oddal 20. 8. 2015, Senat Teološke
fakultete jo je potrdil 9. 5. 2016, Komisija za doktorski študij Univerze v Ljubljani
pa 7. 2. 2017. Za mentorja je bil imenovan prof. dr. Anton Štrukelj.

Doktorand se je takoj zavzeto lotil študija. Zbiral je gradivo in mi sproti pošiljal
posamezna poglavja. Skrbno je raziskoval, kako so štiri verske resnice o preblaže-
ni Devici Mariji vplivale na duhovno, moralno in kulturno življenje prekmurskih
Slovencev v prvi polovici 20. stoletja. Pri izdelavi disertacije je pokazal vnemo,
samostojnost in kritičnost. Hkrati je vsako leto objavljal članke in razprave. V ce-
loti je doslej objavil 46 enot. Najpomembnejše so:

- „Zgodovinska središča Marijinega češčenja na ozemlju današnjega Prekmurja“
(*Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:543–556),
- „Vpliv kajkavskih molitvenikov na prvi prevod Marijinih litanij v staro knjižno
prekmurščino“ (*Bogoslovni vestnik* 78, št. 4:1051–1073 [soavtor dr. Domen
Krvina]),
- „Pomen Jožefa Klekla za priključitev Prekmurja h Kraljevini SHS“ (*Res novae* 4,
št. 2:39–66),
- „Doprinos soboške škofije v severovzhodni Sloveniji oz. Pomurju“ (*Acta Eccle-
siastica Sloveniae* 42:193–200),
- Samostojna publikacija (2019): *Povsod pokažimo, da smo Slovenci: Kaj se je v
Prekmurju godilo leta 1918 in do poletja 1919?*

Kandidat je doktorsko disertacijo oddal dne 11. 1. 2021, Senat Teološke fakul-
tete pa je dne 21. 6. 2021 potrdil pozitivne ocene in imenoval komisijo za zagovor
doktorske disertacije.

Anton Štrukelj

Tanja Valenta

Učinkovitost razreševanja posledic izgub v izvorni družini in zapletenega žalovanja po modelu relacijske družinske terapije. Mentor: Christian Gostečnik. Doktorska disertacija. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2021. XIV, 292 str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=134096&lang=slv>

Doktorsko disertacijo z naslovom „Učinkovitost razreševanja posledic izgub v izvorni družini in zapletenega žalovanja po modelu relacijske družinske terapije“ je pripravila kandidatka Tanja Valenta. To izvirno znanstvenoraziskovalno delo se posveča obravnavi izgub v izvorni družini in značilnosti procesa relacijske družinske terapije pri obravnavi teh izgub tako ob zapletenem žalovanju kakor pri obravnavi nerazrešenih izgub. Rezultati pomenijo pomemben znanstveni prispevek k praktičnemu znanju, klinični praksi in učinkovitosti uporabe relacijskega družinskega terapevtskega modela.

V teoretičnem delu disertacije je zajet pregled znanstvene literature in tako prikazan prispevek k razumevanju in razjasnitvi izgub v izvorni družini v različnih življenjskih obdobjih, nerazrešenih izgub v povezavi s funkcioniranjem v odrasli dobi in travmatične izgube. Predstavljena je tudi teoretična podlaga modela relacijske družinske terapije.

Empirični del obsega tako kvalitativni kakor kvantitativni del. Rezultati so pokazali, da so udeleženci z več izgubami statistično bolj pomembno izražali simptome kronično samodestruktivnega vedenja in je bila njihova samopodoba statistično pomembno nižja kakor pri udeležencih brez doživetih izgub v izvorni družini.

Kvalitativni del raziskave je bil razdeljen na dva dela: na področje zapletenega žalovanja, ki ga je avtorica raziskovala v okviru skupine za žalujoče, in na področje v okviru individualnih terapij.

Za raziskovanje in prepoznavanje sprememb in značilnosti terapevtskega procesa so bili v obeh raziskovalnih skupinah uporabljeni zapiski terapevtskih dnevnikov, zapiski sklepnih intervjujev in psihometrične lestvice. Kvalitativne vsebine so bile analizirane z metodo analize vsebine z elementi osnovane teorije. Rezultati so pokazali, da so po sklepu procesa terapij vsi udeleženci terapevtske skupine za žalovanje izražali bistveno manj simptomov zapletenega žalovanja. Prav tako so se pri udeležencih individualni terapevtski procesi izboljšali simptomi v sedanjem funkcioniranju.

Pomemben in svojevrsten znanstveni prispevek se kaže v praktičnem prikazu uspešnosti delovanja modela relacijske družinske terapije pri razreševanju travmatičnih izgub v okviru terapevtske skupine za žalujoče. Travmatična izguba zaradi težkih čutenj, povezanih s smrtjo, namreč onemogoča proces žalovanja. V okviru terapevtskega procesa v skupini za žalujoče pa je bilo z začetno regulacija težkih čutenj, povezanih s travmatično izgubo, omogočeno posameznikom, da so pozneje lahko začeli proces žalovanja, to pa doslej v okviru relacijsko družinskega modela še ni bilo narejeno.

Vse opisano omogoča bolj celovito razumevanje terapevtske obravnave po relacijskem družinskem terapevtskem modelu pri obravnavi nerazrešenih izgub v izvorni družini in pri zapletenem žalovanju. Prav tako imajo lahko rezultati raziskave in obširni teoretični pregled pomembno vlogo pri nadaljnjem raziskovanju področja izgub v izvorni družini in na področju zapletenega žalovanja.

Christian Gostečnik

Mateja Vrhunc Tomazin

Pomen in učinki procesa fokusinga v kontekstu relacijske družinske terapije. Doktorska disertacija. Mentorica: Barbara Simonič. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta. 2021. XIV, 352, XXXIII str. <https://repozitorij.uni-lj.si/IzpisGradiva.php?id=134098&lang=slv>

Doktorska disertacija Mateje Vrhunc Tomazin z naslovom „Pomen in učinki procesa fokusinga v kontekstu relacijske družinske terapije“ je izvirni znanstveni prispevek na področju raziskovanja relacijske družinske terapije, obenem pa je v slovenskem prostoru tudi temeljno delo o pristopu fokusinga in o njegovemu križanju s psihoterapijo in o integraciji vanjo.

Fokusing je proces (metoda), ki spremeni pristop k realnosti, tudi ko realnosti ni mogoče spremeniti. Osredotočen je na brezpogojno sprejemanje in neobsojanje tega, kar občutimo, ko prisluhnemo modrosti telesa, ki spregovori prek občutenih zaznav. To je izrazito izkustveni in implicitni proces, ki bi ga lahko opredelili kot utelešeno zavedanje, prav zaradi te izkustvene dimenzije pa je zelo težko najti natančen opis, ki bi v polnosti opredelil to, kar fokusing je. Za avtorja fokusinga, E. Gendlina, je fokusing povsem naravni notranji akt, neprekinjena osredotočenost, s katero posameznik usmeri svojo pozornost navznoter. V tem procesu navežemo stik s posebno vrsto notranjega zavedanja, ki mu lahko rečemo občutena zaznava.

Namen doktorske disertacije je, predstaviti možnost uporabe metode fokusinga v psihoterapevtskem procesu, natančneje: v relacijski družinski terapiji. To je utemeljeno na ugotovitvah, da so v psihoterapiji bolj 'uspešni' tisti klienti, ki nekaj naredijo na ravni izkušanja, ko v notranjosti (v implicitnem) doživijo neki premik in spremembo. Fokusing je zato mnogokrat pristop, ki ga že lahko vključujejo različni psihoterapevtski pristopi, obstaja tudi, na fokusling usmerjena psihoterapija'. V doktorski disertaciji je raziskana možnost povezovanja uporabe fokusinga in procesa relacijske družinske terapije, vendar ne kot nadgradnja, ampak kot dodatna možnost za poglobitev stika, za predelavo in za regulacijo čustev prek telesnega zavedanja.

Doktorska disertacija ta namen dosega tako s predstavitvijo pomembnih konceptov v teoretičnem delu kakor tudi v zelo kompleksnem raziskovalnem delu. V teoretičnem delu so celovito in poglobljeno predstavljeni teoretični temelji in koncepti, ki zadevajo odnos med psihoterapevtskim procesom in procesom fokusinga, saj je pomen celotnega dela, preučiti možnosti povezovanja in križanja fokusinga in procesa relacijske družinske terapije. Predstavljeni so subtilni vidiki terapevtskega procesa s poudarkom na implicitnem področju in spremembah, nato pa konceptualni in procesni gradniki fokusinga. Disertacija tudi predstavi prepletanje fokusinga z duhovno prakso in vključevanje fokusinga v različne psihoterapevtske usmeritve, v katerih privede tudi do predstavitve možnosti integracije relacijske družinske terapije in fokusinga. Z izčrpno predstavitvijo dosedanjih raziskav s področja fokusinga pa še dodatno utemelji smiselnost in nakaže možne smeri nadaljnega raziskovanja.

Drugi del disertacije je empirične narave in pomeni nov znanstveni prispevek na področju zakonske in družinske terapije, pa tudi pri raziskavah na področju fokusiranja. Temelji na dveh medsebojno dopolnjujočih si raziskovalnih delih, v katerih je z uporabo kvalitativne in kvantitativne metodologije v kontekstu relacijske družinske terapije opisan, raziskan in umeščen proces fokusiranja. V prvem raziskovalnem delu je raziskava osredotočena na doživljanje procesa fokusiranja, drugi del raziskave pa na preverjanje tega, kako se učinki procesa fokusiranja kažejo na posameznih področjih posameznikovega delovanja po končanem procesu obravnave po modelu relacijske družinske terapije. Ugotovitve kažejo, da proces fokusiranja, ki vodi k pristnemu in uglašemu stiku s sabo, omogoča tudi po procesu relacijske družinske terapije doseganje še boljše regulacije afekta in vstop v stik z implicitnimi vsebinami, ki jih lahko predeluje, doseže spremembe v pripisovanju pomena telesu in bolj pristne, varne in zadovoljujoče odnose z drugimi. Raziskava tako potrjuje pozitivne možnosti, ki bi jih bilo mogoče doseči z nadaljnjo integracijo procesa fokusiranja v terapevtski proces relacijske družinske terapije.

Celotno doktorsko disertacijo zaznamuje avtoričina sposobnost natančnega, poglobljenega in občutenega opisovanja in prepletanja posameznih vsebin, ki so predstavljene izredno tankočutno, a na zelo visokem znanstvenoraziskovalnem nivoju. Avtorica pregledno metodološko in jezikovno korektno obravnava izvirno tematiko ter jo znanstveno obdela in interpretira. Doktorsko delo je tako poglobljena razprava o temeljnih vidikih procesa fokusiranja in o inovativnih možnostih za njegovo vključevanje v že obstoječe oblike psihoterapevtske obravnave, prav tako pa nagovarja in vabi, da prisluhnemo modrosti telesa, ki je tempelj Duha, ki nas nagovarja in je z nami v vsakem trenutku.

Barbara Simonič

Bogoslovni vestnik 81 (2021)

TEMA / THEME

Hieronymus noster: Divinarum Scripturarum interpres et tractator – atque theologus? [2:265–552]

Upanje in zaupanje v času globalnega obupa in nezaupanja [4:781–971]
Hope and Trust in Times of Global Despair and Mistrust

RAZPRAVE / ARTICLES

Avsenik Nabergoj, Irena **Hieronimova in sodobna spoznanja o literarni kakovosti Svetega pisma** [2:447–490]
Jerome's and Contemporary Findings on the Literary Quality of the Bible

— — — **The Semantics of Love in the Song of Songs and Directions of Its Interpretation** [3:641–653]
Semantika ljubezni v Visoki pesmi in smeri njene interpretacije

Bensaid, Benaouda, and Tajulashikin Jumahat **Crossroads between Islamic Spirituality and the Fourth Industrial Revolution** [3:669–680]
Presečišče islamske duhovnosti in četrte industrijske revolucije

Bjelica, Maja **Alevijstvo in kultura diha** [4:999–1012]
Alevi and the Culture of Breath

Bogataj, Jan Dominik **Jerome's Interpretation of the Transfiguration in the Light of Some Recent Patristic Discoveries (Origen, Fortunatian, Chromace)** [2:309–323]
Hieronimova razlaga Kristusovega spremenjenja v luči nekaterih nedavnih patrističnih odkritij (Origen, Fortunacijan, Kromacij)

Božič, Anja **»Movere et delectare« after St. Jerome: Pier Paolo Vergerio's Fifth Sermon pro Sancto Hieronymo** [2:525–538]
»Movere et delectare« po sv. Hieronimu: Vergerijev peti govor pro Sancto Hieronymo

Bret, Florence **Fondation et transmission dans la Vita Pauli et la Vita Hilarionis** [2:357–367]
Ustanovitev in prenos v Vita Pauli in Vita Hilarionis
Foundation and Transmission in Vita Pauli and Vita Hilarionis

Brumec, Snežana, in Nikolaj Aracki Rosenfeld **Primerjava življenjskih sprememb po romanju in po obsmrtnih izkušnjah** [3:695–710]
A Comparison of Life Changes After the Pilgrimage and Near-Death Experiences

Ciglencečki, Jan, in Nena Bobovnik **Blue Deserts: Jerome and the Origins of Insular Monasticism in the Adriatic** [2:437–452]
Modre puščave: Hieronim in izvori otoškega menišтва na Jadranu

Contreras-Aguirre, Sebastián	Speculative and Practical Theology in the Second Scholasticism: Melchor Cano (c. 1507–1560) <i>Spekulativna in praktična teologija druge sholastike: Melchor Cano (ok. 1507–1560)</i>	[3:569–582]
Cvetek, Robert	Videti sence, strmeti v Sonce: travma, potravmatska rast, bivanjska vprašanja in varanje samega sebe <i>Seeing Shadows, Staring at the Sun: Trauma, Post-traumatic Growth, Existential Questions and Self-Deception</i>	[1:9–21]
Dávila Pérez, Antonio	St. Jerome versus Sanctes Pagnino in the Reception and Inquisitorial Process of the Polyglot Bible of Antwerp (1568–1577) <i>Sv. Hieronim vs. Sanctes Pagnino v recepciji in inkvizitorskem procesu Biblia Polyglotta iz Antwerpna (1568–1577)</i>	[2:539–552]
Debevec, Leon	Spatial Images In Biblical Texts: Exodus <i>Prostorske podobe v bibličnih besedilih: eksodus</i>	[3:655–668]
Derhard-Lesieur, Gina	»Monachum ecclesia peperit postumum« (Hier., Ep. 66.4.2): Metaphors of Conversion to Asceticism in Jerome's Letter 66 <i>»Monachum ecclesia peperit postumum« (Hier., Ep. 66.4.2): Metafore spreobrnjenja k asketskemu življenju v Hieronimovem Pismu 66</i>	[2:379–389]
Erzar, Tomaž	Uničeno zaupanje, ustvarjanje pomena ter zdravljenje moralnih ran v sekulariziranem svetu in religioznem soočanju <i>Shattered Assumptions, Meaning Making, and Healing Moral Injuries in a Secularized World and through Religious Coping</i>	[4:925–933]
Gams, Matjaž, in Mari Jože Osredkar	Katoliški nauk in znanost o demografskih vprašanjih <i>Catholic Doctrine and Science on Demographic Issues</i>	[3:555–567]
Grandi, Giorgia	Narrating the Ascetic Model, Its Context and Its Hero(in)es: A New Proposal for Jerome's Letters and Lives <i>Pripovedovanje asketskega vzora, njegov kontekst in junaki/junakinje: nov predlog za Hieronimova Pisma in Življenja</i>	[2:391–401]
Gregorčič, Rok	Sokratska prevara za resnico kot Kierkegaardov prehod med iracionalnostjo in racionalnostjo <i>Socratic Deception in Service of the Truth as Kierkegaard's Pathway between Irrationality and Rationality</i>	[1:35–46]
Jamnik, Anton	Med upanjem kot darom in iluzijami samozadostnega subjekta <i>Between Hope as a Gift And Illusions of a Self-sufficient Subject</i>	[4:807–824]
Jeglič, Urška	Zaupanje do halal izdelkov in halal proizvodnje pri muslimanih v Republiki Sloveniji <i>Trust in Halal Products and Halal Production among Muslims in Slovenia</i>	[4:963–971]
Joksimović, Milena	Adulter Vs. Moechus: Jerome's Use of Terms for Adultery in Vulgate <i>Adulter Vs. Moechus: Hieronimova raba pojmov za prešuštvo v Vulgati</i>	[2:337–355]
Keller, Rebecca J.	Jerome, Vigilantius, and the Cults of the Saints <i>Hieronim, Vigilancij in kult svetnikov</i>	[2:283–292]

Klemenčič Mirazchijski, Eva, in Plamen V. Mirazchijski	Stališča osmošolcev v Sloveniji o vlogi vere pri vplivu na družbo: analiza podatkov ICCS <i>Attitudes of Eighth-Graders in Slovenia on the Role of Religious Influence in Society: An Analysis of ICCS Data</i>	[1:185–197]
Klun, Branko	Vera, upanje in ljubezen v luči fenomenološko eksistencialne analize <i>Faith, Hope, and Love in the Light of Phenomenological Existential Analysis</i>	[4:783–795]
Kocjančič, Klemen	Ne samo vez z Bogom: razvoj vloge in dolžnosti vojaških duhovnikov skozi zgodovino <i>Not Only a Connection with God: Historical Development of Roles and Duties of Military Chaplains</i>	[1:103–113]
Kolarič, Boštjan	Pravna opredelitev zatiranja verske svobode in nasilja nad verskimi skupnostmi <i>The Legal Classification of the Repression of Freedom of Religion and the Violence against Religious Communities</i>	[1:149–161]
Košćak, Silvo	Saint Jerome in <i>Liber officialis</i> of Amalar of Metz (775–850) and <i>Rationale divinorum officiorum</i> of William Durand (1230–1296) <i>Sv. Hieronim v delu Liber officialis Amalarja iz Metza (775–850) in v spisu Rationale divinorum officiorum Vilijema Duranda (1230–1296)</i>	[2:515–523]
Krajnc, Aljaž	Vloga Abrahama v koranski historiografiji <i>The Role of Abraham in Qur'ānic Historiography</i>	[1:75–89]
Kraner, David	Medijske reprezentacije kot odsev problema institucionalizacije Cerkve <i>Media Representations Reflect the Problem of the Institutionalisation of the Church</i>	[1:163–183]
Krašovec, Jože	Izvori Hieronimovih pogledov na prevajanje in razlaganje Svetega pisma <i>Origins of Jerome's Views on Translation and Interpretation of the Bible</i>	[2:453–463]
Kritzinger, Jacobus P. K.	The Interpretation of the Parable of the Prodigal Son by Two Latin Patristic Authors, St Jerome and St Peter Chrysologus <i>Razlagi prilike o izgubljenem sinu dveh latinskih patrističnih avtorjev, sv. Hieronima in sv. Petra Krizologa</i>	[2:299–308]
Kušar, Domen, Leon Oblak in Manja Kitež Kuzman	Lesena sakralna arhitektura v sodobni arhitekturni praksi <i>Wood in Modern Sacral Architecture</i>	[3:747–761]
Majtán, Ľubomír	È vero che Timoteo sostituisce Paolo a Tessalonica in 1 Ts 3,1-10? <i>Ali drži, da Timotej nadomesti Pavla v Tesalonikah v 1 Tes 3,1-10?</i> <i>Is It True that Timothy Substitutes Paul in Thessalonica in 1 Thess 3,1-10?</i>	[1:47–56]
Malmenvall, Simon	(Mis)Trusting Unification: Examples of East Slavic Perception of the Council of Florence <i>(Ne)zaupljivo zedinjenje: primeri vzhodnoslovanskega sprejemanja florentinskega koncila</i>	[4:947-961]

Mantel, Emmanuelle	La lettre de consolation chez saint Jérôme <i>Tolažilno pismo pri sv. Hieronimu</i> <i>Letter of Consolation in St. Jerome</i>	[2:491–501]
Marinič, Marko, in Nimac Črković	The Correlation of Some Characteristics of Religious Identity with the Quality of Life of Persons with Disabilities <i>Povezanost posameznih značilnosti religiozne identitete s kakovostjo življenja oseb z invalidnostjo</i>	[1:225–239]
Miklavčič, Jonas	Zaupanje in uspešnost umetne inteligence v medicini <i>Trust and Success of Artificial Intelligence in Medicine</i>	[4:935–946]
Misiarczyk, Leszek	Impassibilitas et impeccantia: Jerome's Misunderstanding of Impassibility and Sinlessness in Evagrius Ponticus <i>Impassibilitas et impeccantia: Hieronimovo napačno razumevanje brezstrastnosti in brezgrešnosti pri Evagriju Pontskem</i>	[2:271–281]
Movrin, David	Holy Aemulatio: Vita Hilarionis and Jerome's Efforts to Outdo the Life of Antony <i>Sveto posnemanje: Vita Hilarionis in Hieronimovi napori pri preseganju Antonovega življenjepisa</i>	[2:369–378]
Nežič Glavica, Iva	Gešalt pedagogika v službi oblikovanja duhovno-religiozne dimenzije življenja <i>Gestalt Pedagogy in the Service of Shaping the Spiritual and Religious Dimension of Life</i>	[1:135–147]
---	Zaupam, zato si upam: zaupanje kot temeljna gešalt pedagoška kategorija <i>I Trust; Therefore, I Dare: Trust as a Fundamental Gestalt Pedagogical Category</i>	[4:905–916]
Osewska, Elżbieta, and Józef Stala	The Human Being Lost in Consumerism: A Polish Perspective and Challenges in Religious Education <i>V potrošništvu izgubljeno človeško bitje: poljski pogled in izzivi verske vzgoje</i>	[3:733–745]
Osredkar, Mari Jože	Upanje kot teološka krepost v luči relacijske teorije Guya Lafona <i>Hope as a Theological Virtue in the Light of Guy Lafon's Relational Theory</i>	[4:857–866]
Perčič, Martin	Koncept participacije Karola Wojtyła kot odgovor na medosebno odtujenost <i>Concept of Participation of Karol Wojtyła as a Response to Interpersonal Alienation</i>	[3:597–609]
Petkovšek, Robert	Kaj je etika in zakaj ravnati etično? <i>What Is Ethics and Why Should We Act Ethically?</i>	[4:991–998]
Pevce Rozman, Mateja	Upanje za naravo in človeštvo: nekateri etični premisleki <i>Is there a Hope for Nature and Humanity: Some Ethical Consideration</i>	[4:835–848]
Piccolino, Giovanna Martino	La regola educativa di S. Gerolamo: esempi di institutio christiana nell'Epistolario geronimiano (Ep. 107 e 128) <i>Hieronimovo vzgojno pravilo: institutio christiana v Hieronimovih pismih (Ep. 107 in 128)</i> <i>The Educational Rule of St. Jerome: Examples From institutio christiana in His Epistolography (Ep. 107 in 128)</i>	[2:465–475]

Piwko, Aldona	Contemporary Islamic Law between Tradition and Challenges of Modernity: Some Examples Worth Consideration <i>Sodobno islamsko pravo med tradicijo in izzivi modernosti: nekaj upoštevanja vrednih primerov</i>	[1:91–101]
Platovnjak, Ivan	Kristjani smemo žalovati!: spodbuda za pastoralo žalujočih <i>Christians are allowed to grieve! Encouragement for the Pastoral Care of the Bereaved</i>	[3:681–694]
Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj	Chronos and Kairos of Hope <i>Chronos in kairos upanja</i>	[4:797–806]
Polak, Mieczysław	Catechesis in the Church's Dialogue with the World <i>Kateheza pri dialogu Cerkve s svetom</i>	[3:711–719]
Roubalová, Marie, Roman Králik, Natalia A. Zaitseva, George S. Anikin, Olga V Popova and Peter Kondrla	Rabbinic Judaism's Perspective on the First Crimes Against Humanity <i>Prvi zločini proti človeštvu z vidika rabinskega judovstva</i>	[1:57–74]
Sales-Carbonell, Jordina	Jerome and Western Monasticism: Asceticism, Evergetism, and Orthodoxy in the Late 4th Century Hispania <i>Hieronim in zahodno menišvo: asketicizem, evergetizem in ortodoksnost v Hispaniji poznega 4. stoletja</i>	[2:425–436]
Seibert, Felix	Integrating Pagan Knowledge: The Virgilian Qotations in Jerome's Letters <i>Vključevanje poganskega znanja: Vergilijanski navedki v Hieronimovih pismih</i>	[2:503–514]
Slatinek, Stanislav	„Navodilo glede zaupnosti pravnih“ kot garancija za večje zaupanje v poštenost cerkvenega sodstva <i>„Instruction on the Confidentiality of Legal Proceedings“ as a Guarantee of Greater Confidence in the Integrity of the Ecclesiastical Judiciary</i>	[4:881–892]
Strahovnik, Vojko, in José Ignacio Scasserra	Avtonomija, avtoriteta in zaupanje: virus in meje leta 2020 <i>Autonomy, Authority, and Trust: Virus and the Limits of 2020</i>	[4:867–879]
Synodinos, Chris	Jerome's <i>Contra Johannem</i> and ps.-Basil's <i>De consolations in adversis</i> on Resurrection and Disability <i>Hieronimov <i>Contra Johannem</i> in ps.-Bazilijev <i>De consolations in adversis</i> o vstajenju in telesnih okvarah</i>	[2:325–336]
Szamocki, Gregorz	The Universalism of the Spirit of Prophecy in Numbers 11:26–29 <i>Univerzalnost preroškega duha v 4 Mz 11,26–29</i>	[3:629–640]
Szewczyk, Leszek	The Specific Content of Preaching the Word of God in a Secularized Environment <i>Specifična vsebina pridiganja o Božji besedi v sekulariziranem okolju</i>	[3:721–732]
Šegula, Andrej	Upanje in zaupanje v kontekstu pastoralne teologije v času globalnega nezaupanja <i>Hope and Trust in the Context of Pastoral Theology in a Time of Global Mistrust</i>	[4:917–924]

Širka, Zdenko	Orthodox Reading of Martin Luther: Protestantism as a Pan-heresy according to St Justin Popović <i>Pravoslavno branje Martina Lutra: protestantizem kot vse – herezija po sv. Justinu Popoviču</i>	[3:583–596]
Špelič, Miran	Jerome and Victorinus: A Complex Relationship Between the Compatriots <i>Hieronim in Viktorin: zapleten odnos med rojakoma</i>	[2:293–298]
Štivič, Stjepan	Upanje v krščanstvu in transhumanizem <i>Hope in Christianity and Transhumanism</i>	[4:849–856]
Tkáčová, Hedviga, Martina Pavlíková, Miroslav Tvrdoň, and Alexey I. Prokopyev	Existence and Prevention of Social Exclusion of Religious University Students due to Stereotyping <i>Obstoj in preprečevanje družbenega izključevanja vernih študentov zaradi stereotipizacije</i>	[1:199–223]
Trontelj, Nik	Frančiškanski misijonarji med slovenskimi izseljenci v Egiptu v 19. in 20. stoletju <i>Franciscan Missionaries among the Slovene Emigrants in Egypt in the 19th and 20th Centuries</i>	[3:611–627]
Truong, Anh Thuan	The Society of Foreign Missions of Paris and Building Indigenous Missionary Force: A Study on Vietnam during the 17th and 18th Centuries <i>Pariška družba zunanjih misijonov in vzpostavljanje domorodne misijonarske sile: študija o Vietnamu v 17. in v 18. stoletju</i>	[1: 115–134]
Turnšek, Marjan	Zakramentalnost in dialoškost vere <i>Sacramentality and Dialogicality of Faith</i>	[4:893–904]
Valenčič, Rafko	Where are you, Stridon? <i>Kje si, Stridon?</i>	[2:403–424]
Vodenko, Konstantin V., Yulia N. Sushkova, Nikolay N. Kosarenko, Olga V. Popova, Anton S. Skotnikov, and Elmira R. Khairullina	The Reception of Aristotle in Martin Luther's Late Theological Writings <i>Sprejemanje Aristotela v poznih teoloških delih Martina Lutra</i>	[1:23–33]
Vodičar, Janez	Odprtost pomenu kot temelj upanja v vzgoji in izobraževanju <i>Openness to Meaning as a Foundation for Hope in Education</i>	[4:893–904]
Žalec, Bojan	Bivanjsko upanje, smisel in resonanca <i>Existential Hope and Meaning of Life, and Resonance</i>	[4:825–834]

UVODNIK / EDITORIAL

Bogataj, Jan Dominik, Rajko Bratož, Alenka Cedilnik, David Movrin, Miran Špelič and Rafko Valenčič	Hieronymus noster: Divinarum Scripturarum interpres et tractator – atque theologus?	[2:265–269]
Petkovšek, Robert, in Bojan Žalec	Upanje in zaupanje v času globalnega obupa in nezaupanja <i>Hope and Trust in Times of Global Despair and Mistrust</i>	[4:781–782]

OCENE / REVIEWS

al-Niffarī, Abd al-Ġabbār	Knjiga mističnih postajališč in nagovorov (Aljaž Krajnc)	[1:243–246]
Dragnea, Mihai	Christian Identity Formation Across the Elbe in the Tenth and Eleventh Centuries (Simon Malmenvall)	[1:250–252]
Godawa, Marcin, in Bojan Zalec, ur.	Image and Man – Correlations (Urška Jeglič)	[1:246–250]
Potz, Maciej	Political Science of Religion: Theorising the Political Role of Religion (Klemen Kocjančič)	[1:241–243]
Slatinek, Stanislav	Temelji kazenskega kanonskega prava (Sebastijan Valentan)	[3:765–767]
Übelbacher, Peter, Andreas Schermann in Josef Thorer, ur.	Von Canisius zum Canisianum: Weltkirche in Innsbruck; Ein Kolleg im Wandel der Zeit (Bogdan Kolar)	[3:763–765]

POROČILO / REPORT

Raziskovalni program „Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje“ (P6-0269): poročilo o raziskovalnem obdobju 2015–2021 (Robert Petkovšek)	[4:1013–1020]
---	---------------

NOVA DOKTORJA IN NOVE DOKTORICE ZNANOSTI /
NEW DOCTORS OF SCIENCE

Božac, Lidija	Odnos do telesa pri odraslih, zlorabljenih v izvorni družini, ter njegove spremembe v relacijski družinski terapiji (Tanja Repič Slavič)	[4:1021–1022]
Ekpunobi, Anthony	Reflective mimesis and the ethics of the cross in the mimetic theory of René Girard: Towards an inclusive humanism (Robert Petkovšek)	[4:1023–1025]
Fabjan, Alja	Značilnosti čustvovanja in stilov navezanosti pri spolno promiskuitetnih mladostnikih ter razreševanje promiskuitetnega vedenja v psihoterapevtskem procesu (Barbara Simonič)	[4:1026–1027]
Kovačič, Anja	Poporodna depresija in relacijska družinska terapija (Tanja Repič Slavič)	[4:1028–1029]
Lažeta, Andrej	Vpliv verskih resnic o Mariji na duhovno, moralno in kulturno življenje prekmurskih Slovencev v prvi polovici 20. stoletja (Anton Štrukelj)	[4:1030–1030]
Valenta, Tanja	Učinkovitost razreševanja posledic izgub v izvorni družini in zapletenega žalovanja po modelu relacijske družinske terapije (Christian Gostečnik)	[4:1031–1032]
Vrhunc Tomazin, Mateja	Pomen in učinki procesa fokusiranja v kontekstu relacijske družinske terapije (Barbara Simonič)	[4:1033–1034]

Bogoslovni vestnik 81 (2021)

Avsenik Nabergoj, Irena, izr. prof. ddr.; znan. svet.

Cain, Andrew, prof. dr.

Cedilnik, Alenka, doc. dr.

Ciglencečki, Jan, doc. dr.

Clemmons, Thomas, doc. dr.

Debevec, Leon, doc. dr.

Erzar, Tomaž, prof. dr.

Ferkolj, Janez, doc. dr.

Girolami, Maurizio, doc. dr.

Globokar, Roman, izr. prof. dr.

Jamnik, Anton, izr. prof. dr.

Jerebic, Drago, doc. dr.

Kalan, Valentin, prof. dr.

Kladnik, Tomaž, izr. prof. dr.

Klun, Branko, prof. dr.

Kompan Erzar, Katarina Lia, izr. prof. dr.

Kovač, Tomislav, doc. dr.

Krajnc, Slavko, prof. dr.

Krašovec, Jože, akad., zasl. prof. dr.

Leoni, Juri, prof. dr.

Lubardić, Bogdan, doc. dr.

Măcelaru, Marcel V., prof. dr.

Malmenvall, Simon, doc. dr.

Marinčič, Marko, prof. dr.

Matjaž, Maksimiljan, izr. prof. dr.

Maver, Aleš, doc. dr.

Misiarczyk, Leszek, prof. dr.

Movrin, David, doc. dr.

Nežič Glavica, Iva, doc. dr.

Ocvirk, Drago, prof. dr.

Osredkar, Mari Jože, doc. dr.

Paczkowski, Mieczysław Celestyn, izr. prof. dr.

Palmisano, Maria Carmela, izr. prof. dr.

Piwko, Aldona, prof. dr.

Platovnjak, Ivan, doc. dr.

Pobežin, Gregor, izr. prof. dr., viš. znan. sod.

Prijatelj, Erika, doc. dr.

Puzović, Vladislav, izr. prof. dr.
Repič Slavič, Tanja, prof. dr.
Roszak, Piotr, prof. dr.
Saje, Andrej, doc. dr.
Sajovic, Miran, prof. dr.
Scheck, Thomas, izr. prof. dr., viš. znan. sod.
Simonič, Barbara, prof. dr.
Skralovnik, Samo, doc. dr.
Slatinek, Stanislav, izr. prof. dr.
Stegu, Tadej, doc. dr.
Strahovnik, Vojko, izr. prof. dr.; viš. znan. sod.
Strehovec, Tadej, doc. dr.
Šegula, Andrej, doc. dr.
Šimac, Miha, doc. dr.
Špelič, Miran, doc. dr.
Valentan, Sebastijan, doc. dr.
Vaupot, Sonia, doc. dr.
Vodičar, Janez, prof. dr.
Žalec, Bojan, prof. dr.; znan. svet

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by

Naslov / Address

ISSN

Spletni naslov / E-address

Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief

E-pošta / E-mail

Namestnik gl. urednika / Associate Editor

Uredniški svet / Editorial Council

Pomočniki gl. urednika (uredniški odbor) /

Editorial Board

Tehnični pomočniki gl. ur. / Tech. Assistant Editors

Lektoriranje / Language-editing

Prevodi / Translations

Oblikovanje / Cover design

Prelom / Computer typesetting

Tisk / Printed by

Za založbo / Chief publisher

Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo /

Abstracts of this review are included in

Letna naročnina / Annual subscription

Transakcijski račun / Bank account

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

0006-5722

1581-2987 (e-oblika)

<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>

Robert Petkovšek

bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si

Vojko Strahovnik

Metod Benedik, Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Mladen Parlov (Split), Vladislav Puzović (Beograd), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaup (Gradec), Józef Stala (Krakov), Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Vladimir Vukašinović (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)

Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Vojko Strahovnik, Miha Šimac, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar

Liza Primc, Aljaž Krajnc, Jonas Miklavčič in Rok Gregorčič

Rosana Čop in Domen Krvina

Simon Malmenvall in Janez Arnež

Lucijan Bratuš

Jernej Dolšak

KOTIS d. o. o., Grobelno

Janez Vodičar

Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek; Canon Law Abstracts; Elenchus Bibliographicus Biblicus; Web of Science (Wos): Core collection; the Emerging Sources Citation Index (ESCI); ERIH PLUS; dLib; IBZ Online; MIAR; MLA International Bibliography; Periodica de re Canonica; Religious & Theological Abstracts; Scopus (h)

za Slovenijo: 28 EUR

za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno); naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000 Ljubljana

IBAN SI56 0110 0603 0707 798

Swift Code: BSLJSI2X

Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

Članki v reviji *Bogoslovni vestnik*, razen če ni drugače navedeno, so objavljeni pod pogoji licence Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0 International).



Impressum

Bogoslovni vestnik (*Theological Quarterly*, *Ephemerides Theologicae*) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. *Bogoslovni vestnik* je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v v *Bogoslovnem vestniku* objavljeno prvič. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika. Prispevki v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Članki so objavljeni na spletni strani s časovnim presledkom enega leta. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana (elektronski naslov: bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si).



MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.

