

Bogoslavni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

- Janez Vodičar** *Kritika sekularizacij*
Bojan Žalec *Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev*
Branko Klun *Rezilienca in resonanca*
Robert Petkovšek *»O pravi razdalji«*
Vojko Strahovnik idr. *Etični vidiki uporabe algoritemskega odločanja ...*
Mari Jože Osredkar *»Kajti močan sem tedaj, ko sem slaboten« (2 Kor 12,10b)*
Janez Potisek idr. *Jezik nasilja nekoč, svoboda izražanja danes*
Ivan Platovnjak *Družine s predšolskimi otroki potrebujejo pri svojem poslanstvu ...*
Erika Prijatelj *Pomen kontekstualne formacije za razvijanje človekove rezilientnosti*
Roman Globokar *COVID-19, nacionalna država in družbeni nauk Cerkve*
Tadej Strehovec *Institucionalna religijska rezilientnost v času pandemije ...*
Stanislav Slatinek *Pastoralno-liturgična navodila slovenskih škofov ...*
Tomaž Erzar *Stiska, iskanje opore, predanost in razvijanje odpornosti*
Tadej Stegu *Pandemija in oznanilo kerigme*
Andrej Šegula *Sledi rezilientnosti*
Stjepan Štivić *Body in Temptation*
Simon Malmenvall *Samožrtvovanje in stanovitna ljubezen do bližnjega ...*
Andrey V. Korzhuev idr. *The Dialogue between Religious Educational Tradition ...*

Glasiło Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 80

2020 • 2

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

2

**Letnik 80
Leto 2020**

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2020

KAZALO / TABLE OF CONTENTS**TEMA / THEME****ETIKA REZILENTNOSTI / ETHICS OF RESILIENCE**

- 251** **Uvod / Editorial (Robert Petkovšek in Bojan Žalec)**
- 253** **Janez Vodičar – Kritika sekularizacij: tradicija kot pot do trdožive prihodnosti**
Critique of Secularization: Tradition as a Way to a Resilient Future
- 267** **Bojan Žalec – Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev**
Resilience, theological virtues, and a responsive Church
- 281** **Branko Klun – Rezilienca in resonanca: V iskanju nove države do sveta**
Resilience and Resonance: Searching for a New Attitude towards the World
- 293** **Robert Petkovšek – »O pravi razdalji«: pogled z vidika mimetične teorije**
»On the Right Distance«: A View from the Perspective of Mimetic Theory
- 321** **Vojko Strahovnik, Jonas Miklavčič in Mateja Centa – Etični vidiki uporabe algoritemskega odločanja in ostalih sistemov UI v času pandemij oz. izrednih razmer**
Ethical Issues Related to the Use of AI-Based Algorithms in Pandemics and Other Public Health Emergencies
- 335** **Mari Jože Osredkar – »Kajti močan sem tedaj, ko sem slaboten« (2 Kor 12,10b)**
»When I am weak, I am strong« (2 Co 12:10b)
- 345** **Janez Potisek in Mari Jože Osredkar – Jezik nasilja nekoč, svoboda izražanja danes**
Language of Violence in the Past, Freedom of Expression Today
- 355** **Ivan Platovnjak – Družine s predšolskimi otroki potrebujejo pri svojem poslanstvu posredovanja vere več razumevanja, sprejetosti in bližine v Cerkvi na Slovenskem**
Slovenian Families with Pre-school Children Need More Understanding, Acceptance and Closeness from the Church in Passing Their Faith Down to Their Children
- 371** **Erika Prijatelj – Pomen kontekstualne formacije za razvijanje človekove rezilientnosti**
The Importance of Contextual Formation for the Development of Human Resilience
- 379** **Roman Globokar – COVID-19, nacionalna država in družbeni nauk Cerkve**
COVID-19, the Nation State and the Social Doctrine of the Church
- 395** **Tadej Strehovec – Institucionalna religijska rezilientnost v času pandemije koronavirusa v Sloveniji**
Institutional Religious Resilience Amid The Coronavirus Pandemic In Slovenia

- 403 Stanislav Slatinek – Pastoralno-liturgična navodila slovenskih škofov v času razglasitve epidemije nalezljive bolezni SARS-CoV-2 in neposredno po njem**
Pastoral-Liturgical Instructions of Slovenian Bishops during the Proclamation of the Epidemic of the Infectious Disease SARS-CoV-2 and Immediately after It
- 415 Tomaž Erzar – Stiska, iskanje opore, predanost in razvijanje odpornosti**
Distress, Seeking Support, Surrender, and Developing Resilience
- 425 Tadej Stegu – Pandemija in oznanilo kerigme**
The Pandemic and the proclamation of the Kerygma
- 433 Andrej Šegula – Sledi rezilientnosti – pastoralna ranljivost in preživetje v času pandemije**
Traces of Resilience – Pastoral Vulnerability and Survival in the Time of the Pandemics
- 443 Stjepan Štivić – Body in Temptation: An Attempt at Orientation in a Boundary Situation**
Telo v skušnjavi: poskus orientacije v mejni situaciji
- 453 Simon Malmenvall – Samožrtvovanje in stanovitna ljubezen do bližnjega: mučeništvo Jovana Vladimirja iz Duklje in Magnusa Erlendssona z Orkneyjskih otokov**
Self-Sacrifice and Perseverant Love towards One's Neighbor: Martyrdom of Jovan Vladimir of Dioclea and Magnus Erlendsson of Orkney

RAZPRAVA / ARTICLE

- 463 Andrey V. Korzhuev, Nikolay N. Kosarenko, Irina I. Belozeroва, Dmitry V. Bondarenko, Alfia M. Ishmuradova and Yulia N. Sushkova – The Dialogue between Religious Educational Tradition and Scientific Pedagogy of Morality: Cognitive Schemas in the Logic of Similarities and Differences**
Dialog med religioznim vzgojnim izročilom in znanstveno pedagogiko morale: kognitivni vzorci v okviru logike podobnosti in razlik

PREGLED / OVERVIEW

- 477 Bibliografija doktorskih disertacij: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2009–2019 (Mateja Norčič)**

SODELAVCI / CONTRIBUTORS

Irina I. BELOZEROVA

pravo, dr., izr. prof. Law, Ph.D., Assoc. Prof.
 Ruska univerza mednarodnega prijateljstva RUDN University
 Miklukho-Maklaya Street, RU – 117198 Moskva
beloz-irina@mail.ru

Dmitry V. BONDARENKO

pravo, dr., izr. prof. Law, Ph.D., Assoc. Prof.
 Državni center za izobraževalno zakonodajo Federal Center for Educational Legislation
 3 Ordzhonikidze Street, RU – 115419 Moskva
bond_22@inbox.ru

Mateja CENTA

aplikativna teologija, dr., asist. Applied Theology, Ph.D., Tch. Asst.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mateja.centa@teof.uni-lj.si

Tomaž ERZAR

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
tomaz.erzar@teof.uni-lj.si

Roman GLOBOKAR

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
roman.globokar@teof.uni-lj.si

Alfia M. ISHMURADOVA

izobraževanje, dr., izr. prof. Education, Ph.D., Assoc. Prof.
 Kazanska državna univerza, Oddelek za tuje jezike Kazan Federal University, Department of Foreign Languages
 18 Kremlyovskaya Street, RU – 420008 Kazan
alfiaishmuradova@mail.ru

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

Andrey V. KORZHUEV

izobraževanje, izr. prof. Education, Ph.D., Assoc. Prof.
 Prva moskovska državna medicinska univerza Sechenov I.M. Sechenov First Moscow State Medical University
 8 Trubetskaya Street, RU – 119991 Moskva
akorjuev@mail.ru

Nikolay N. KOSARENKO

pravo, dr., izr. prof. Law, Ph.D., Assoc. Prof.
 Ruska ekonomska univerza Plekhanov, Plekhanov Russian University of Economics,
 Oddelek za pravne študije Department of State Legal and Criminal Law Disciplines,
 36 Stremyanni Pereulok, RU – 115093 Moskva
nkosarenko@yandex.ru

Simon MALMENVALL

religiologija in religijska antropologija, dr., doc. Religiology and Religious Anthropology, 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, MA Phil, Jr. Res.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
jonas.miklavcic@teof.uni-lj.si

Mateja NORČIČ

univ. dipl. bibl. Library and Information Science, B.A.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
mateja.norcic@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

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

Janez POTISEK

teologija, mag. teol., mladi raziskovalec M.A. in Theology, Jr. Res.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
janez.potisek@teof.uni-lj.si

Erika PRIJATELJ

didaktika in pedagogika religije, dr., doc. Didactics and Pedagogy of Religion, Ph.D., Assist. Prof.
 Boston College, Šola za teologijo in duhovništvo Boston College, School of Theology and Ministry
 Simboli Hall, 9 Lake Street, Brighton, US – MA 02135-3841
erika.prijatelj@bc.edu

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

Tadej STEGU

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
tadej.stegu@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

Yulia N. SUSHKOVA

zgodovina, dr., prof. History, Ph.D., Prof.
 Mordovska državna univerza, Ogarev Mordovia State University,
 Oddelek za mednarodno in evropsko pravo Department of International and European Law
 68 Bolshevistskaya Street, RU – 430005 Saransk
yulenkam@mail.ru

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

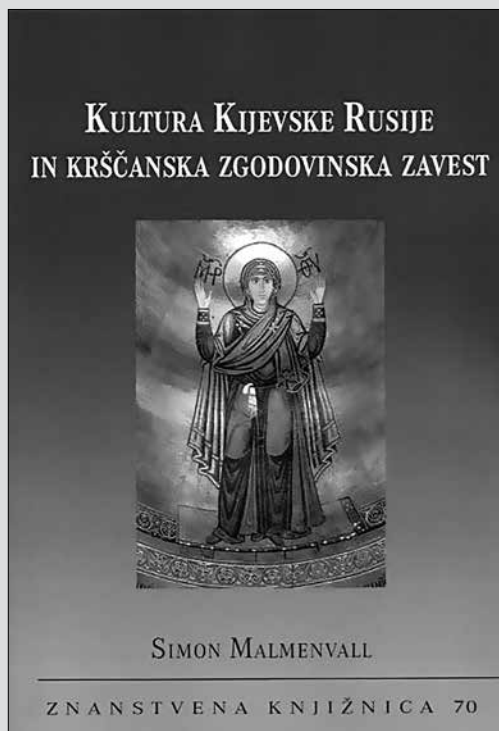
filozofija, mag. fil., mladi raziskovalec Philosophy, MA Phil, Jr. Res.
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
stjepan.stivic@teof.uni-lj.si

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



Simon Malmenvall
**Kultura Kijevske Rusije
in krščanska zgodovinska zavest**

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 zavesti (kot zgodovine odrešenja) takratne staroruske psvetne 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

ETIKA REZILIENTNOSTI

ETHICS OF RESILIENCE

Uvod

Tematski blok¹ z naslovom „Etika rezilientnosti“ prinaša rezultate dela raziskovalne programske skupine „Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije“ na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Letošnjo raziskovalno temo je narekoval izbruh pandemije novega koronavirusa. Takoj po izbruhu pandemije je raziskovalna skupina, ki se osredotoča na preučevanje etike, verstev in vzgoje v sodobni družbi, k problemu pristopila z interdisciplinarnega, humanističnega-družboslovno vidika. V sodobnem globaliziranem svetu se vsi pojavi, tudi negativni, širijo hitro, so odmevnejši in tudi usodnejši – zato je treba nanje hitro odgovoriti, zlasti če kažejo možnost, da se zaostrijo do skrajnih oblik. Pandemija koronavirusa je eden od takšnih negativnih pojavov, ki je zamajal človeštvo v njegovih temeljih. Pokazalo se je, da je človeštvo bolj krhko, kakor se je zdelo, in da tehnika ni tako vsemogočna, kakor smo verjeli. Pandemija pa je razkrila tudi pozitivne vidike, med njimi zmožnost hitrega odzivanja na nepričakovane globalne izzive, večjo medsebojno povezanost v času upočasnitve ritma vsakdanjega življenja ali preusmeritev od učinkovitostnega mišljenja k poglobljenemu spraševanju po temeljnih življenjskih vrednotah. Humanistične in družboslovne vede so tukaj posebej izzvale.

Pandemična kriza spreminja zavest, ki jo ima človek o samem sebi, o sobivanju z drugimi in o svetu. V nasprotju s pospešenim znanstvenim in tehničnim razvojem v zadnjih desetletjih razkriva pandemija krhkost in ranljivost telesnega, duševnega in duhovnega življenja, vnaša dvom v ekonomski razcvet ter nezaupanje v demokratične politične procese in v družbene ustanove. Kriza pa ne ruši le teh zunanjih družbenih ureditev, ampak sproža tudi negotovost, tesnobo, strah in paniko na duhovni in kulturni ravni. Pandemična kriza se človeštva ni dotaknila zgolj na horizontalni, danes globalizirani ravni, na kateri se gibljejo ekonomija, pravo, politika, znanost ali tehnika, ampak se je dotaknila tudi njegove duhovne vertikale, ki je nosilka osmišljanja, samopodob, vrednot in ciljev. Negotovost in izredno stanje, ki ju kriza prinaša, nevarnosti izpostavljata nekatere temeljne vrednote in načela, kakor so spoštovanje dostojanstva vsakega človeka, človekove pravice,

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).

svoboda, enakost in bratstvo oziroma solidarnost. Izredno stanje narekuje uporabo izrednih sredstev, ki lahko omejijo in prizadenejo pridobljene vrednote in načela. Te pa prizadene tudi poslabšanje gospodarske ali zdravstvene družbene ureditve. Pandemija zato ne predstavlja samo izziva zdravstvu, farmacevtski stroki ali gospodarstvu, ampak tudi humanističnim vedam, ki morajo v času izrednega stanja močnejše in jasneje zastopati humanistične vrednote in tudi pripravljati rezervne scenarije, ki bodo človeku omogočili, da bo znal osmisлити tudi povsem nove situacije in v njih ohraniti humano držo, ki jo je v svojem razvoju dosegel.

Odgovor na nevarnost, ki jo predstavljajo ekstremni pojavi, kakršen je pandemija, in v času multikulturalnosti, v katerem živimo, je v prizadevanju za družbo rezilientnosti. Znotraj takšnega svetá družba, ki se oblikuje v ‚nepremagljivo utrdbo‘, nima prihodnosti. Cilj rezilientnosti zato ni oblikovanje ‚nepremagljivih utrdb‘, ki svojo odpornost in moč iščejo v zunanjih sredstvih, kakor so močna ekonomija ali vojska. Nasprotno, rezilientnost izhaja prav iz zavesti lastne krhkosti, ki prepozna svojo moč v iznajdljivosti in prožnosti, to je v zmožnosti, da hitro in učinkovito odgovori na vedno nove nevarnosti. Osrednja predpostavka rezilientne družbe je spoznanje, da je vse v spreminjanju in da to od nje zahteva nenehno prilagajanje, spreminjanje in rast. To zmožnost hitrih in učinkovitih odzivov mora družba pridobiti na vseh ravneh, na horizontalni in vertikalni, zato je rezilientnost polivalenten odgovor, h kateremu morajo svoj glas prispevati tako stroke, ki pokrivajo horizontalno raven, kakor one, ki gradijo vertikalo. Vseeno smemo reči, da rezilientnost manj gradi na zunanji moči kakor na notranji duhovni zmožnosti ustvarjanja novih odgovorov v nenehno novih, lahko celo skrajnih situacijah. Rezilientnost ima svoj temelj v duhovni prožnosti, ustvarjalnosti in zmožnosti osmišljanja vedno novih situacij.

Tematski blok je posvečen raziskovanju te duhovne vertikale, ki tvori hrbtnico sedanjosti in prihodnosti družbe. V preiskovanju pojmov ‚rezilientnost‘ in ‚krhkost‘ so raziskovalci vprašanje osvetlili z različnih vidikov: interdisciplinarno z vidika različnih teorij in avtorjev, kakor so relacijska teorija, geštalt pedagogika, kontekstualna formacija, mimetična teorija ali etika izrednih razmer ter avtorji kakor T. Asad, H. Rosa ali R. Girard; z vidika posebno izpostavljenih ‚mest‘ in vprašanj ob pandemiji, kakor so telo, smisel trpljenja ali nacionalna identiteta; z vidika moralnih presečišč, kakor so vprašanje svobode vesti, verske svobode ali državne zakonodaje; z vidika ustanov, idejnih tokov ali sredstev, ki vplivajo na oblikovanje rezilience, kakor so verstva, Cerkev, izročilo, družina, globalizacija, sekularizacija, socializacija, vzgoja, kateheza, pastorala, kreposti, transparentnost, subsidiarnost, skupno dobro ali solidarnost.

Prihodnost je odvisna od oblikovanja te nove duhovne drže, rezilientnosti. Človek je od samih začetkov moral biti rezilienten, odporen. Vsekakor globalizirani čas, v katerem živimo, človeka postavlja pred povsem nove izzive, ki zahtevajo tudi povsem nove odgovore – morda celo novega človeka. Pojem rezilientnosti bi lahko bil eden od temeljnih pojmov, v katerih se kaže duhovnost in etika novega človeka.

Robert Petkovšek in Bojan Žalec,
urednika tematskega bloka

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 253—266

Besedilo prejeto/Received:07/2020; sprejeto/Accepted:08/2020

UDK/UDC: 299.5

DOI: 10.34291/BV2020/02/Vodicar

© 2020 Vodičar, CC BY 4.0

Janez Vodičar

Kritika sekularizacije: tradicija kot pot do trdožive prihodnosti

Critique of Secularization: Tradition as a Way to a Resilient Future

Povzetek: Sekularizacija je gibanje, ki naj bi sodobni družbi omogočilo demokratično ureditev in avtonomijo posameznika. Antropolog Talal Asad z genealoško metodo poskuša odkriti izvor in oblikovanje pojma sekularizem: sekularno umešča v odnos do religije in tradicije. Sekularno naj bi temeljilo na matematičnem razumevanju in utemeljitvi posameznika kot avtonomnega subjekta. To je pripeljalo do premika religije v zasebnost, religiozno pa pogosto le v verovanje, ki je utemeljeno zgolj z lastnim notranjim izkustvom. Telo in navade se zanemarijajo. Tradicija, ki je z učenjem življenja oblikovala navade, govorjenje in telesne odzive, je prav tako prezrta ali celo nezaželena. Izhajajoč iz teh ugotovitev skušamo nakazati, kako je tradicija, ki se prenaša preko socializacije, pri soočanju s krizami človeštva lahko v pomoč. Trdoživost posameznikov in skupnosti je odvisna od uspešnosti učenja iz izkušenj prejšnjih generacij in ustvarjalnega prevajanja tega znanja v konkretne življenjske situacije.

Ključne besede: sekularizacija, religija, Talal Asad, tradicija, socializacija, učenje, rezilienca

Abstract: Secularization is a movement that is supposed to enable a modern society to be a democratic community with the autonomy of the individual. Through a genealogical method, Talal Asad tries to discover the origin and formation of the concept of secularism. As an anthropologist, he places the secular in relation to religion and tradition. Secular is supposed to be based on a mathematical understanding and justification of the individual as an autonomous subject. This led to the shift of religion to privacy and often the understanding of religion only as a belief based exclusively on one's inner experience. Body and habits are neglected. Tradition that has once shaped habits, speech, and bodily responses through life learning is also ignored or even undesirable. From these findings, the article attempts to present how a tradition transmitted through socialization can help in dealing with the crises of humanity. The resilience of individuals and communities depends on the success of learning

from experiences of previous generations and creative translation into a real-life situation.

Keywords: secularization, religion, Talal Asad, tradition, socialization, learning, resilience

1. Uvod

Danes je zelo lahko koga diskreditirati z obsodbo, da je tradicionalist. Razvoj razumemo bolj ali manj kot nasprotje tradiciji in sam po sebi naj bi služil človeku; vsaj tako je mogoče razumeti argumentacije nasprotnikov vsega tradicionalnega. Tradicija se zdi najboljša in najkrajša pot, da koga umestijo med skrajneže: fašiste, nacionaliste ali pa klerikalce. »Njihove (skrajnežev) apropiacije lahko sicer označimo za ‚blasfemijo‘ in ponesrečene poskuse prevajanja tradicije, vendar se moramo zavedati, da te niti ne bi bile možne v takšni meri, če ne bi med njimi in tradicionalisti obstajala nekatera najgloblja strinjanja, predvsem o zavračanju temeljnih idealov in vrednot modernega sveta.« (Plavčak 2019) Ker zgoraj omenjeno mnenje ni osamljeno in se pogosto sprejema nekritično, ga je zelo težko ovreči – s tem pa je vsako sklicevanje na tradicijo vsaj težavno, če ne neplodovito.

Pri nas se tradicija redno povezuje s krščanstvom in Cerkvijo. Vključevanje Cerkve oziroma njenih predstavnikov v javni diskurz se razume kot napad na moderno ureditev države, saj naj bi s tem kršili temeljno pridobitev zadnjih stoletij: ločitev Cerkve in države. Kot primer lahko služi naslovnica *Mladine* pred nekaj leti, ko so nekateri demonstranti izpred sodišča, kjer so nasprotovali liberalnemu sodstvu, po protestih odšli k frančiškonom na Tromostovju. Naslov članka je zgovoren: „‚Sekularna‘ država Od sodišča do cerkve in spet nazaj“ (Gramc 2014). Za avtorja in verjetno številne bralce je to dovolj velik argument, ki demonstrante diskreditira sam po sebi. Tradicija in Cerkve sta tista, ki v mnogih primerih ne le sodita skupaj, ampak enako ogrožata javno dobro.

Pri tem Slovenija ni edina. Zahodni svet je preplavljen s spraševanjem o mestu religioznega v povezavi s tradicijo (Žalec 2019, 422). Pri tem je ključno vnaprej sprejeto izhodišče, da je sodobna pluralna družba vrh dosežka civilizacije. Sekularnost je treba na vsak način braniti, pri tem pa niti ne vemo, kaj to dejansko pomeni. Zato ostajajo odprta številna vprašanja, kot npr. kakšno vlogo naj bi imela verska prepričanja v javnosti. To je v povezavi s pluralizmom in sekularizacijo le eden izmed številnih teoretičnih in praktičnih izzivov. »Nekateri od teh izzivov so na primer vezani na javne šole. Ali lahko liberalna država podpira šole z verskim ozadjem? Bi moralo biti prepovedano izpostavljanje ali nošnja verskih simbolov v javnih šolah? Ali država že krši svoje načelo nevtralnosti, če učencem posreduje osnovno razumevanje različnih religij, ki so navzoče v družbi?« (Schaub 2014, 247) Kljub zavzemanju za multikulturalnost ima sodobna sekularna družba enostranski pogled, kaj bi naj ta preplet različnih kultur pomenil. Predvsem je težava, ker si je težko predstavljati kulturo brez določene tradicije v ozadju, ki na tak ali drugačen način oblikuje življenje vseh, ki v skladu z njo živijo.

Možen nov premislek o vlogi tradicije in njeni pogosto apriorni izključitvi iz sodobne družbe ponuja antropolog Talal Asad, ki trdi: »Pripadati tradiciji ni isto kot igrati v drami. Večinoma nimamo velikih moralnih konfliktov, nobene strašne izbire ni treba sprejeti. Ne tradicija sama po sebi, temveč negotovost življenja je, ki prisili posameznika v moralne konflikte.« (Asad 2006, 235) Prav pri iskanju modrih rešitev v konfliktnih situacijah nam pomaga tradicija – naj to priznamo ali ne. Če igralec lahko zgolj igra, moramo sami v vsakdanjih odločitvah izbirati in nositi posledice. Ta izbira je pogojena s predhodnimi, ki so del določene kulture življenja. Vsaka kultura ima določeno tradicijo, ki jo ob konkretnem primeru ‚prevajamo‘ v svoj jezik odločitve. Pri tem sodobna sekularna družba ni izjema – ima svojo kulturo in svojo tradicijo. Asad poskuša raziskati sekularno tradicijo, ki kljub zavračanju tradicionalnega to, lahko bi rekli potuhnjeno, uporablja.

Pri tem načelno sprejemamo, da večji del svojega življenja ne moremo drugega kot živeti v sekularnem svetu, za katerega domnevamo, da so moški, ženske in skupnosti, ki jih tvorijo, subjekti, avtorji lastne usode. Vendar delo Talala Asada odpira prostor znotraj kulturnih praks akademskega sveta (in morda tudi ponekod drugod), v katerem je mogoče odkriti in kritizirati zapletene in nasprotujoče si genealogije, ki te prakse sekularizma ustvarjajo (Wilson 2006, 205). Prav zaradi prikrite samoumevnosti, da je sodobni človek v sekularni družbi končno sposoben biti odgovoren za lastno usodo, skupnost pa si sodbo piše sama (kakor nas nekateri prepričujejo), to lahko predstavlja pot do družbene nekritičnosti in apatičnosti. Predvsem pa se izgublja odpornost, (osebna in skupnostna) rezilienca, kar se kaže v trenutkih kriznih situacij. ‚Tradicionalne‘ kulture črpajo iz tradicije, sekularna pa to v procesu javne vzgoje pogosto izključuje – kar pa lahko vodi v novo in pogosto tudi nevarno ustvarjanje tradicij v različnih nacionalizmih ali religijskih ekstremizmih ali pa v še večje, neodgovorno prikrievanje tradicije, kar konflikte, ki so jih prej reševali tradicionalni kulturni vzorci, odriva v tako materialno kot duhovno potrošnjo (Klun 2017, 507). Do trdoživosti, ki je v kriznih situacijah zelo potrebna, pa taka vzgoja in socializacija po našem mnenju ne vodita.

2. Asadova genealoška metoda

Talal Asad, rojen leta 1932 v Savdski Arabiji avstrijskemu diplomatu, spreobrnjenemu iz judovstva v islam, in materi domačinki, je preživel mladost v Indiji in Pakistanu. Tam je obiskoval krščanske šole, pozneje študiral na zahodu in doktoriral iz antropologije na Oxfordski univerzi. Pluralno izkušnjo svojega življenja je vedno bolj uporabljal pri raziskovalnem delu. Zelo hitro je v samooklicano odprtem kulturno-znanstvenem prostoru Anglije odkril skrit in nezaveden prezir do drugih kultur in predvsem do religioznega. Čeprav si s Casanovo kot enim izmed najbolj razširjenih in sprejetih avtorjev definicije sekularnega pogosto nasprotujeta, ta jasno kaže izhodišče Asadove kritike:

»Ideološka kritika religije, ki jo je razvilo razsvetljenstvo in na katero so se sklicevale od osemnajstega do dvajsetega stoletja različne vrste družbenih

gibanj po vsej Evropi, so te teorije sekularizacije razumele in uporabljale ne le kot opisne teorije družbenih procesov, ampak tudi in še z večjim podarkom kot kritično-genealoške teorije religije in kot normativno-teleološke teorije religioznega razvoja, ki so predpostavljale propad verstev kot *telos* zgodovine.« (Casanova 2006, 18)

Asad je ob prihodu na študij v Evropo pod vplivom marksistične kritike moči sprejel izziv razkrivanja sekularnega razumevanja religije kot prikrite družbene moči in pri raziskovanju uporabljal genealoško metodo. Če je Nietzsche raziskoval nastanek sodobne morale, to metodo pa je utrdil Foucault, jo je Asad uporabljal v duhu temeljne antropološke metode participativnega opazovanja tako konkretnega življenja kot tudi poročil o tem življenju.

Kar zadeva sekularnost, sekularizem in sekularizacijo, je kritična antropološka genealogija komaj lahko nadomestek za družbeno, socialno raziskovanje ali zgodovino, kot jo najdemo v sodobnih zgodovinskih učbenikih, pač pa »način, kako raziskovati iz naše sedanjosti vse nepredvidljive situacije, ki so se nam dogodile, do naše sedanje gotovosti«, cilj pa bi bil »dvom v naše sedanje samoumevnosti, hkrati pa ohraniti domnevo, da je kljub temu nekaj resničnega«. Načrtovana antropologija bi se tako oddaljila od značilnosti, ki jo določa le raziskovalna tehnika (opazovanje udeležencev) v zunanje opisanem polju, to je metode tako imenovanega terenskega dela, usmerjenega v lokalne posebnosti in njihov gosti opis, kot to predvideva Clifford Geertz. Vrniti se mora k smeri, ki jo je začrtal Marcel Mauss: »sistematičnemu raziskovanju kulturnih konceptov« (Asad 2003, 16–17). Dejansko, ugotavlja Asad, je konceptualna analiza v resnici stara kot filozofija: »Kar je značilno za moderno antropologijo, je to, da gre bolj za primerjavo sprejetih konceptov (predstavitev) med družbami, ki se nahajajo v različnem času in prostoru. Pomembno pri tej primerjavi ni njihov izvor (zahodni ali nezahodni), ampak oblike življenja, ki so jih oblikovale, moči, ki jih odpirajo ali omogočajo.« (de Vries 2006, 117)

Pri genealoškem raziskovanju se Asad sprašuje, kako je sodobna družba prišla do razumevanja religije kot take. Ugotavlja, da je tudi splošna opredelitev religije zgodovinsko pogojena, zato zanjo ne more biti zares splošne – univerzalne definicije. Še posebej, ker je tudi prizadevanje za univerzalizacije, za splošne definicije zgodovinsko in kulturno pogojeno (Asad 1993, 29). Kritično se loteva tudi Geertzovega razumevanja religije kot simbolnega sistema: očita mu dvojno obliko konfuznega diskurza – tistega, ki ga uporablja v sami religijski praksi, in tistega, ki ga uporablja za govor o tej religijski praksi. Govor – diskurz o religiji je hkrati vpet v druge razprave in razumevanja v družbi. »Diskurz o religiji ima svojo zgodovino in ta zgodovina določa, kako bomo uporabljali koncept religije.« (Kessler 2012, 204)

Pri govoru o religiji, pa naj bo to z vidika antropologa, sociologa ali filozofa, gre vedno za konceptualizacijo. To izhodišče je treba raziskati, saj lahko le tako odkrijemo vire moči, ki določajo pravilnost ali nepravilnost določenih argumentov, definicij. Že samo iskanje splošnih opredelitev je pogojeno z določenim ozadjem; ta je treba genealoško razdelati. Asad to opisuje takole: »Splošno gledano, nisem poskušal opisati zgodovinsko dogajanje v linearnem zaporedju idej, kot to pogosto počneta Ca-

sanova in drugi sociologi (,protestantska reformacija' kot vzrok in ,sekularna modernost' kot učinek), ker genealoška raziskava predpostavlja bolj zapleteno mrežo povezav in ponovnega vračanja kot le pojem vzročne verige.« (Asad 2006, 210)

Genealoško raziskovanje samo po sebi nima pomena. Išče razumevanje – kar je tako ali tako naloga antropologije, življenja sodobnega človeka in družbe v odnosu do religije. Pri tem se ne sprašuje o univerzalni vlogi ali izvoru religije. Asad je nagnjen k drugačnemu kompleksu vprašanj: Kakšne so idejne in ideološke predpostavke, skozi katere sodobni zahod (in zlasti antropologija) razmišlja o religiji? Kakšna je zgodovina moči, skozi katero se je uveljavil tak način razmišljanja? In kakšni so načini – konceptualni, institucionalni, ideološki –, pri katerih je sodobno zahodno razumevanje religije bistveno spremenilo življenjski slog ljudi, ki jih je osvojilo in obvladalo? (Scott 2006, 139).

3. Izvori sekularnega razumevanja religije

Pred predstavitvijo Asadove kritike razumevanja religij je treba poudariti, da sam sekularizma ne vidi kot nekakšnega nadaljevanja razvoja ,svetovne zgodovine' ali kot nasprotje religioznega – bolj se oba vidika, sekularni in religiozni, v mnogih pogledih prekrivata in sta medsebojno soodvisna (Schlerka 2017, 122). Gre zlasti za prenos vplivajske moči v družbi, ki je v temelju spremembe razumevanja religije vse od začetkov moderne. »Pri tem poudarjam ne le, da religija in sekularno vplivata druga na drugo, ampak da (a) sta oba zgodovinsko konstituirana, (b) to se zgodi z naključnimi procesi, ki združujejo različne miselne koncepte, prakse in medsebojno občutenost, in (c) v sodobni družbi je zakonodaja ključnega pomena pri določanju in obrambi posebnosti družbenih prostorov, zlasti legitimnega prostora religije.« (Asad 2006, 209)

Zgoraj predstavljena definicija povezanosti razumevanja religije in sekularnega je ena od prvih točk nekakšne dekonstrukcije splošne definicije religioznosti, ki zanemara lastno zgodovinsko pogojenost. Pri kritiki sodobnega razumevanja religije Asad skrbno pokaže, kako univerzalna definicija religije, kot jo predlaga Geertz, temelji na konceptualni arhitekturi, ki je pri obravnavi krščanstva globoko prežeta z dogajanjem v zgodnjem obdobju novega veka in ima zato pri analizi drugih tradicij omejen doseg.

»Pomembno je, da težava, ki jo prepozna v Geertzovem modelu, ni zgolj privilegiranje ene religije (krščanstva) na račun drugih, kar bi lahko premagali s skrbnim odpravljanjem posebnih krščanskih in evrocentričnih predpostavk. Nasprotno, sama zamisel o religiji kot univerzalni kategoriji človeške izkušnje je posledica neposrednega razvoja teologije v sedemnajstem in osemnajstem stoletju, še posebej pa pojava koncepta naravne religije, in sicer ideje, da je ta religija značilnost vseh družb, kar se kaže v univerzalnosti sistemov verovanja, vere in etičnih kodeksov.« (Scott in Hirschkind 2006, 6)

Zgrešenost univerzalizacije osebne izkušnje kot temelja religioznega kaže na problematičnost sekularizma. Ta se je v svojem razvoju opiral na idejo osebnega doživljanja religioznega in nekakšne notranje osebne vere – in tudi pri kritiki izhaja iz osebne izkušnje. »Na primer, ena od stvari, ker so me vzgajali v duhu strogega islama, me je najprej pripeljala do dvoma glede nekaterih posploševanj v Geertzovem razumevanju religije. Predpostavka, da moraš verovati in ko boš enkrat veroval, bodo sledile druge stvari, mi ni bilo smiselna glede na to, kako sem bil vzgojen. To osebno poznavanje islamske tradicije mi je omogočilo, da sem se začel spraševati o tem, kako je bila razumljena religija v tem posplošenem okviru.« (Asad 2006, 282) Osebna izkušnja verovanja, ki dobi v poskusu znanstvene opredelitve pri William Jamesu (2015) v znanosti dokončno mesto, je eden izmed možnih izvorov sekularizma, pa tudi odnosa sekularne družbe do religioznosti.

Geertzovo razumevanje religije je zato omejeno, ker delno izhaja celo iz le določene krščanske tradicije, ki v religiji vidi v prvi vrsti razsežnost verovanja, verjetja; in delno, ker temelji na novoveškem razumevanju razvoja pojma ‚naravne religije‘ – to pa je pogojeno s filozofskimi pogledi zlasti Kanta. Pri tem se verovanje razume kot notranja, avtonomna umska razsežnost, kar je za Asada v temelju dediščina protestantizma. Če Geertz opredeljuje religijske simbole kot tiste, ki vsebujejo idejo celote, kozmične razsežnosti in nekakšno pozitivno perspektivo, Asad opozarja, da je to zgolj porazsvetljenski koncept, ki izrazito omejuje celostno psihološko učinkovanje religije (Kessler 2012, 205). Ni najpomembnejše, kaj nek simbolni zapis religije prinaša, ampak kako to deluje na posameznika – in po njem na celotno skupnost. Temeljno vprašanje pri tem je, kaj religijskim simbolom delovanje omogoča, v kakšnem diskurzu se lahko razvijejo in mu dajo pomen. Na to vprašanje ne moremo odgovoriti brez upoštevanja prepleta z nereligioznimi simboli, ki so del zgodovinske razsežnosti njihovega nastajanja. Antropološko ozadje, ki ga Asad vnaša v teoretično razmišljanje, vodi do holističnega pogleda na religioznost – te ne moremo omejiti le na nekakšno ‚zasebno‘ sfero psihičnega doživljanja ali simbolnega razumevanja verskih resnic.

Nasproti naraščajoči antropološki težnji, da je kulturo v temelju mogoče razumeti besedilno – sistem simbolov, kot je dejal Geertz, Asad vztraja, da je treba pomen simbolov razumeti glede na praktični kontekst, v katerem ti simboli delujejo, in oblike družbene discipline, s katerimi so določena branja dovoljena in izvajana. »Ko antropologi ali zgodovinarji pristopijo h kulturnim pojavom kot besedilom, ki jih je treba brati, v nekem smislu zavzemajo stališče sodobne teologije, ki religijo v bistvu obravnava kot udejanjanje trditev izraženih v simbolni obliki. Ali lahko vemo, se Asad sprašuje, kaj verski simboli pomenijo, ne glede na družbene discipline, s katerimi je zagotovljeno njihovo pravilno branje?« (Scott in Hirschkind 2006, 7) Temeljna antropološka metoda dela na terenu ga je vedno bolj usmerjala k zaključku, da za vsa okolja in vse čase ne moremo uporabljati istih meril. Religioznost je seveda neka svojska razsežnost, ki v svoji zgodovinski pogojenosti za pravo razumevanje terja tudi premislek o sami poti do tega razumevanja.

Asadovo nasprotovanje splošnim definicijam religije in Geertzu ni v tem, da bi ta zanemarjal vpliv religije na delovanje (ali moč pri tem),

»ampak da na začetku analize konceptualizira simbolno kraljestvo kulture, kot da je lahko to ločeno od delovanja v družbi – in da nato poskuša ponovno povezati ali ponovno vključiti kulturo in družbeno delovanje na *ad hoc* ali *ex post facto* način. Trdi, da ta analitična zmota v Geertzovi shemi vodi do drugih, med katerimi je najresnejša ločitev mišljenja od (družbene) delovanja, kar bi lahko povzročilo kognitivizem in bi to lahko opredelili kot pojmovanje, da so misli na začetku v umu in jih moramo le izraziti s simboli ali znaki, da bi jih lahko medsebojno komunicirali in ukrepali v skladu z njimi.« (Caton 2006, 35)

Prednost kognitivnega je vprašljiva, saj ni zares pozorno na konkretno življenje – v konkretnem življenju pa šteje ravnanje. Pri delovanju, ravnanju se izraža moč – in mesto moči je v srčiki problema odnosa med sekularizmom in religioznostjo. Geertz, kot izhaja že iz Webra, sprejema zamisel o ‚simbolnem dejanju‘. Gre za nekakšno notranjo motivacijo – podporo osebnemu in družbenemu ravnanju, ki izhaja iz simbolne konstelacije (Anter 2014). Če sekularnost na neki način pušča svobodo osebni simbolni konstelaciji sveta in lastne biti, pa je s tem drugače v javnem življenju, zato bi bilo koristno sprejeti eno najpomembnejših kritik Geertzovega pristopa – njegovo očitno pomanjkanje zaskrbljenosti zaradi problema moči, ki vpliva na odločanje (Caton 2006, 41).

Če Asadovo zgodovinsko pogojenost razumevanja sekularnega vzamemo zares, je na vprašanje moči, še posebej v luči genealoške metode, prav tako treba gledati v tej perspektivi. Trditev, da je premestitev religioznega iz javnega v zasebno pridobitev, ki je vrh osvoboditve človeka v njegovem temeljnem dostojanstvu osebe, je v veliki meri argument moči. In o njegovi prevladi se niti ne sprašujemo. »V evropskem okviru je sekularizacija koncept, ki je preobremenjen z močnimi usedlinami zgodovinsko posojenih pomenov, ki preprosto kažejo na vseprisotno in nesporno dolgoročno zgodovinsko omejevanje razširjenosti, moči in vloge cerkvenih institucij v primerjavi z drugimi posvetnimi institucijami.« (Casanova 2006, 16) Asad to mnenje širi na mnogo bolj holistično polje: zgodovina, ki je oblikovala današnji odnos do religije, se prenaša in živi preko tradicije.

4. Tradicija kot pot socializacije

Asad želi ustvariti antropologijo sekularnega na dva povezana načina. Pri tem deloma sledi spreminjanju slovnice konceptov, ki so za moderno po pomenu osrednji, in sicer sekularnega, sakralnega, religije in mita. Te koncepte umešča v družbeno in politično geografijo državne moči, disciplinske prakse in akademskih diskurzov. Skozi to genealogijo Asad izraža dvom o ideologiji ‚sekularizma‘ in veliki pripovedi o ‚sekularizaciji‘, ki sta osrednji v antropologiji, liberalnem nacionalizmu in zahodni prevladi sveta, ki se imenuje predmoderna (Shulman 2006, 154). Z nekakšno demonizacijo sekularnega bi lahko prezrli nevidne silnice moči, ki jih je v transformacijah prevzela sodobna družba. Moč, ki ni očitna in se je pogosto ne zavedamo,

je pogosto vplivnejša kot tista neposredna in razvidna. Zato pojmovanje moči, ki jo Asad raziskuje v odnosu med sekularnim in religioznim, izhaja iz dveh osrednjih predpostavk – prvič, da moderna, še bolj pa postmoderna ni niti popolnoma koherentna niti jasno omejena in da mnogi elementi, ki veljajo za rezultat zadnjih stoletij, izvirajo iz odnosov z zgodovinski ljudstev zunaj Evrope; drugič, da projekt moderne ni prvenstveno stvar spoznanja resnice, temveč spoznanje načina bivanja v svetu, in – Asad takoj dodaja – »to velja za vsako dobo, kar pa je značilno za moderno kot svojsko zgodovinsko obdobje, je, da vzame modernost kot politično-ekonomski projekt« (2003, 14). Dejansko se ta politični projekt notranje povezuje s sekularnim kot njena ontologija in epistemologija (21). Ta filozofska – ali v Wittgensteinovem smislu ‚gramatična‘ – vprašanja bi bila za antropologijo osrednjega pomena, saj je to disciplina, ki je v samem začetku želela razumeti nenavadno pri neevropskih kulturah. In želi zabeležiti, pogosto dobesedno posneti, pomen in učinek religije v posameznih kulturah – nenazadnje tudi z genealoško tvorbo lastnih ‚drugih‘. Ko se antropolog sooča z religijo, je to ‚drugo‘ vedno raziskovano v luči ‚moderne‘ in ‚posvetne‘ dediščine. V svoji ‚širini‘ seveda antropologi zanikajo vsako posploševanje. Tudi sodobna družba poskuša verjeti, da bi lahko za zadnjo ‚univerzalno zgodovinsko teleologijo‘ imeli izključno poraženi komunizem. A kljub temu odprtemu in pluralnemu pristopu je vprašanje, kako to, da v svetu pogosto velja prepričanje, da so določene kulture boljše, bolj demokratične, bolj napredne. Ne smemo zanemariti, zatrjuje Asad, da ZDA vedno znova poskušajo s promocijo enotnega družbenega modela po vsem svetu. Če ta projekt v svetovnem merilu ni bil povsem uspešen, če je njegov rezultat nadaljnja nestabilnost bolj kot homogenost, vzrok za to gotovo ni, da tisti, ki so pri moči odločanja o zadevah sveta, zavračajo nauk o eni sami človeški usodi – transcendentni resnici – za vse družbe (de Vries 2006, 116). Bolj kot to je kriv konflikt tradicij razumevanja. Pri tem ne gre le za zmoto razumevanja na ravni kognicije – gre za samo življenje, politično moč in prevlado.

»Nekaj, kar sem pri Marxu našel zelo zgodaj, je spoznanje, da struktur prevlade ni treba vcepiti neposredno, na silo ali s tako ali drugačno privolitvijo, ampak na način, kar sem takrat poimenoval ‚strukturna izključnost‘, nekaj, kar je neodvisno od tega, kar ljudje zavestno mislijo. Tako sila zunanje prisile kot osebna privolitev sta zavestni stanji, vendar sta manjšega pomena za razlago struktur prevlade – tako politične kot intelektualne.« (Scott in Asad 2006, 249)

To notranjo držo, ki vodi k poslušnosti, Asad primerja z odnosom do ljubljene osebe. Človek, ki je prevzet z ljubeznijo do koga, živi v prepričljivi resnici, živi v odnosu z osebo, je hkrati notranji in zunanji. Seveda mora tako telesni kot čustveni in miselni kontekst, v katerega je ta odnos umeščen, biti pravilen, da se posameznik z njim lahko poistoveti. Moč se v tem primeru kaže kot ujemanje med sposobnostjo posameznika in vsemi praktičnimi pogoji, ki so pomagali oblikovati konkretno osebno željo in jo uresničevati na način, ki se odraža v tem odnosu (Asad 2006, 213). Če to posplošimo na družbene razmere, je razumljivo, da znaki,

simboli sami po sebi ne pojasnjujejo človeškega priznanja (sprejetja) avtoritete; bolj to pojasni način, kako so se ljudje naučili izdelati, občutiti in zapomniti si znake. Ali (po drugem ključu), kako zaznavajo znamenja ljubljene osebe, ko se zaljubijo (214). Pri zaznavanju znakov in njihovem vključevanju v lastno življenje gre za proces socializacije. Ta poteka s prenosom ‚starega‘, že znanega, utečenega soočanja z življenjem v nove situacije. Pod temi ‚smernicami‘, ki nas vodijo k določenemu načinu odziva na situacije, najpogosteje razumemo tradicijo.

Tudi če je sodobna družba zrasla iz tradicije, danes bolj ali manj verjame, da se je osvobodila. Ta proces je temelj vzpostavitve avtonomnega subjekta in demokratične politične ureditve. Demokracija je sama po sebi dobra, vendar se Asad moči liberalne države boji, še posebej zato, ker obljublja, da bo izpolnila ‚voljo ljudi‘, kar izhaja iz Kantove utemeljitve posameznikove avtonomije. Ne gre toliko za to, da obstajajo dobri in slabi motivi za dejanja, ki naj bi človeka osvobajala in odrešila – nevarno je to, da se vztrajno zatrjuje, kako da danes pri sekularnem ‚odreševanju‘ ni več potrebe po nasilju in maščevanju. »Trdim, da ideja o političnem odrešenju gotovo ni na mestu v sekularnem svetu, da ogroža politiko in parodira duhovnost.« (237) V našem sodobnem svetu, kjer je demokratična politika pogosto predstavljena kot najvišje javno dobro, Bog ni mrtev, ampak se je po njegovem reinkarniral v Človeka – to je v množici moralno samoupravnih človeških bitij, združenih v politike, ki bi jih zlahka imenovali ‚transcendentne‘. Zato liberalne demokratične države, ki zastopajo in branijo človeštvo kot celoto, lahko odločajo o vprašanju življenja in smrti. Želijo posplošiti politiko rojevanja in urejati zdravstveno oskrbo, določajo pravične vojne in predpisujejo mednarodne sodne prakse ter vodijo različne vrste oboroženih posegov s humanitarnim predznakom (237). In prav zaradi tega je vredno in nujno genealoško ugotoviti, kako se je pojem sekularizacije razvil. Še pomembneje pa je, kako deluje danes: razume se kot samoumeven in določa tudi odnos do drugega, še najbolj do religioznosti, ki ‚noče iti v korak s časom‘, saj naj bi se preveč oklepala tradicije. Že Stefan Collini, zgodovinar idej devetnajstega stoletja, je pojmovanje jaza v romantiki, ki naj bi vodila do sodobnega sekularnega avtonomnega subjekta, opisal kot nekako samosvoje-ga, ločenega od vsake tradicije (Asad 2018, 75).

Prav z metodo raziskovanja razvoja sekularizma naj bi našli razloge za omalovažujoč odnos do tradicije. A v Asadovem raziskovanju je nekaj, kar je v nasprotju s Foucaultom in genealogijo, nekaj, kar ni združljivo – ali pač vsaj ne udobno – z etosom, slogom in nagonom genealoškega načina preiskovanja, dvoma ali nelagodja. Nekaj, kar ga vleče v smer filozofa A. MacIntyra in k njegovemu konceptu tradicije. Če Asada spodbuja Nietzschejev skepticizem do moči znanja (zlasti moči modernih univerzalističnih znanj) in se vedno čuti pozvan, naj preišče njene pogoje in učinke, ga po drugi strani spodbuja tudi nasprotna naloga – ugotavljanje načinov, kako se zgodovinske oblike življenja, zavezujoče izkušnje odnosa do avtoritet skozi čas vgrajujejo v določanje pravilnosti prakse, miselnosti in razpoloženja ter v specifične predstave o vrlinah in značilnih kompleksih vrednot (Scott 2006, 140).

Tradicija je tudi prostor, v katerem človek doživlja množico časov in se sooča z najrazličnejšimi spomini in izzivi za danes (Nežič Glavica 2019, 195–196). To daje

priučeni navadam določeno težo avtoritete in odprtosti. Zato je, kot jo sam pravi, genealogija način (ponovnega) pripovedovanja zgodovine s sledenjem nepredvidljivim dogodkom, ki so se združili, da bi ustvarili navidezno naravni razvoj. Čeprav samo po sebi to ni moralna pripoved, je za moralne pripovedi pomembna, saj pojem tradicijsko konstituiranega stališča, na katerem vztraja MacIntyre, sam po sebi ne more pojasniti, zakaj določeno stališče v tradiciji zagovarjamo ali mu nasprotujemo. Toda tradicija seveda ni le stvar argumentacije – celo argument je večinoma obroben.

»Tradicija se nanaša predvsem na prakso, na to, da se naučimo določene prakse in jo pravilno izvajamo ter jo naredimo za del sebe, nekaj, kar vključuje Mausov koncept habitusa. To seveda ne pomeni, da tradicionalne discipline, s katerimi se gojijo določene vrline, vedno ustvarijo tisto, za kar so zasnovane. Celó menihi, o katerih sem pisal v *Genealogiji religije*, so to dobro vedeli, ko so uporabili idejo o izvirnem grehu, in vsi spovedniki so vedeli (ali pa naj bi vedeli) za krhkost človeške kreposti.« (Asad 2006, 234)

Tradicija s seboj prinaša večjo samozavest in trdnejšo predstavo o moralni in epistemološki lokaciji znotraj utelešenih in zgodovinskih kontekstov. Po MacIntyru ima naše življenje obliko utelešene dramatične pripovedi, zato je treba z vidika tradicije vsako trditev razumeti v konkretnem kontekstu kot delo nekoga, ki sam sebe razume in se je postavil za odgovornega za svoje izrekanje v skupnosti. Ta ima svojo zgodovino, skozi katero je ustvarila zelo določen skupni nabor zmožnosti za razumevanje, ocenjevanje in odgovarjanje na izrekanje posameznika (Scott 2006, 144). Pri MacIntyrovem konceptu tradicije Asad izpostavlja možnost različnih interpretacij, prostor argumentiranja pri prevzemanju izročene. Zato stara ideja, da tradicija pomeni nekaj neargumentiranega, in nasprotno nova razsvetljena doba argumentiranost, ne zdrži. Pri prevzemanju tradicije ne gre za avtomatizem – vsaka religija predvideva neuspeh vzgoje, socializacije. Zato je tradicija najprej pomoč in nato usmeritev skupnemu življenju.

Kar Asada pri MacIntyru razočara, je njegovo zanemarjanje telesa:

»Ker je argumentiranje kot tako v celoti prepleteno s telesnostjo, se vedno sklicuje na zgodovinska telesa, telesa v določeni tradiciji, s svojimi zmožnostmi občutljivosti, dovzetnosti in dvomljivosti. Toliko tega o posamezni trditvi je del posameznikove izkušnje, ki jo ima vsakdo o svoji trditvi. Vemo, da to ni samo stvar uma. Argument je vedno zakoreninjen v časovnih procesih, vedno je utelešen.« (Scott in Asad 2006, 288)

Ker pri prenosu tradicije najprej vplivamo na telo (držo, postavitev, gibanje, izgovarjanje), je že pristop k temu odraz zgolj določene tradicije, ki ima pred očmi le kognicijo. Asad dokazuje, da je v liberalnem razmišljanju verovanje jedro razumevanja religije – in to kot zasebno, intimno, resnično lastno. Tako razumevanje religioznosti sega nazaj vse do ostrega razlikovanja med umom in telesom, ki se je uveljavilo v zgodnji moderni. To je prevzela tudi določena krščanska teologija.

Ob spremembi govornice o veri, ki ustreza sodobni krščanski viziji življenja, se spreminja ne samo način življenja, temveč tudi telo in njegova čutila.

»Ključni vidik tega je razlikovanje med ‚resničnim‘ jazom (subjektivnostjo) in lastnim, ki je konvencionalno – ‚navideznim‘ jazom. Vedno bolj je tudi ostra razlika med le materialnostjo telesa in umom, ki edini ustvarja pomen. Jezik ‚pravega‘ jaza in njegova zunanja podoba sta tesno povezana z reformami v šestnajstem in sedemnajstem stoletju evropskega krščanstva, kar je ponujalo možnosti za razvoj sekularnosti.« (Asad 2018, 90)

Ta poteza racionalnosti in umestitev religioznega v notranjo razsežnost po njegovem ni tipično krščanska:

»Toda veste, kristjani so že od zgodnje moderne temu razlikovanju oporekali. /.../ Večkrat sem rekel, da razumevanje ideje ‚učljivega subjekta‘ kot delavca, ki ga izkorišča kapital; kot žensko, ki jo zatira patriarhat, je čisto v redu, vendar me to najbolj ne zanima. Opozarjam na etimologijo ‚učljiv‘, torej ‚poučljivega‘. Torej mene zanima ‚učljiv subjekt‘ kot nekdo, ki je poučljiv in torej kot nekdo, ki je sposoben učenja. Naučeno telo je tisto, ki mu je ‚verovanje‘ (kot zavestna domneva o tem, kaj je na svetu, ali kot predlog, o katerem se strinja) v najboljšem primeru drugotno.« (Scott in Asad, 287)

Ritualizacija, naučeno vedenje, je v temelju prenosa tradicij. To se dogaja tudi sekularizirani moderni: uvaja lastno pojmovanje telesa, lastne oblike vedanja, ki so ritualizirane in v procesu socializacije nezavedno sprejete. Vsakič, ko smo postavljeni pred nov izziv in naučeno ne deluje, se ta tradicija prevprašuje in iščejo novi načini njene uporabe – s tem pa ustvarjamo tudi novo tradicijo. Zato je po Asadovem prepričanju tradicija bolj gibljiva, časovno občutljivejša, bolj odprta kot večina opredelitev o kulturi – in ne gleda samo na preteklost, pač pa tudi v prihodnost (289). Ravno pri tej vlogi tradicije je glavno prevzemanje vzorcev, ki ni mehansko, ampak dinamično. »Posamezniku so določeni konkretni načini učenja, kako živeti v dani tradiciji. To pomeni, da diskurzivna tradicija ni zgolj postopek verbalnega poučevanja; je tudi in predvsem implicitna kontinuiteta, ki se uteleša v navadi, občutku in obnašanju, ki jih kdo prevzame kot član skupnega načina življenja, in se prevajajo iz ene dobe v drugo.« (Asad 2018, 5) Tak proces tradicije je lasten tudi sekularizmu. Ta naj bi nastal iz zgoraj omenjenega premika v pojmovanje vere kot notranjega doživljanja, ki v javnem diskurzu izgubi vrednost moči – zaradi prevlade matematičnega, pozitivističnega pogleda na svet.

»Filozofi so svet samo razlagali na različne načine. Bistvo pa je, da ga spremenimo.« Ta slogvan najučinkoviteje deluje, kadar posvetni matematični jezik resničnost prevede v številke, s katerimi lahko nato uredi in znova osmisli svet. Statistični podatki in matematične tehnike so bile nasploh zgodovinsko pomembne ne le za potrebe sodobnih vlad, temveč tudi za razvoj sekularne družbe.« (133)

Matematični pogled je prinesel zmago nad negotovostjo. Človeku je omogočil, da si je svet uredil po svoji želji. Vendar Asad zatrjuje, »da presenetljivi dosežki sodobne znanosti, tehnologije in industrije ne zaznamujejo le zmage matematičnega izračunavanja in sekularnega razuma; nakazujejo tudi temno prihodnost: gotovost podnebnih sprememb in uničenja okolja ter verjetnost jedrske vojne« (10). Rezilienca, trdoživost pa je na strani tistih, ki zdržijo negotovost, kar je vedno ena izmed temeljnih razsežnosti religij.

5. Kot zaključek: vzgoja iz preteklosti za prihodnost

Videli smo, kako Asad vidi v sekularizmu poskus z matematično in hkrati avtentično govorico nadomestiti stare religiozne odgovore na temeljna življenjska vprašanja. Odrešenje, ki je tipično religiozna tema, postane merljiva, mogoče jo je ,zavarovati'. Misel, kako je treba svet odrešiti, je več kot zgolj ideja sekularnega. Od osemnajstega stoletja so se porajali različni intelektualni in družbeni projekti, ki se najbolje odražajo v bohotenju svetovnih evropskih imperijev – kljub različnosti jih je povezovala težnja po liberalni sodobnosti (Asad 2003, 61). Liberalna moderna tako popravlja krščanske ideje o odrešenju, vendar Asad vztraja, da liberalni projekti niso preprosta predelava svetih mitov – na videz posvetna, v resnici pa religiozna. Krščanstvo je z ,misijonsko zgodovino' sodoben koncept odrešenja sicer omogočilo, vendar vsaka od njih, krščanska in posvetna logika, razume in vključuje različne subjektivitete, mobilizira različne vrste družbene dejavnosti in se sklicuje na različne modalitete časa (Schulman 2006, 157).

Če vzamemo kot primer prehod iz Egipta v obljubljeni deželo, ki vodi skozi ,divjino', kjer se Hebrejci naučijo sklepati zaveze, vidimo, da jih praksa obljubljanja oblikuje v etične subjekte in politično skupnost. »Če je obljubljanje praksa, ki povezuje svobodo in odrešitev, vsebuje tudi skupno odgovornost, idejo, da vsak nosi odgovornost za usodo drugih. Odrešitev se razkrije za svetovno, kolektivno, politično: če je vsak odgovoren in nihče ni izvzet iz usode celote, ni individualnega odrešenja in če so ljudje rešeni iz ujetništva, ne zgodovine, potem je odrešenje praksa (zaveze) in ne fantazija o obilju.« (162) Na to tradicijo zaveze Izraelci pogosto pozabijo in jo v življenje prevajajo napačno – malikujejo, zato vstajajo preroki. Če je malikovanje ime, ki ga preroki dajejo spremenjenim oblikam življenja, se vrnitev k izvoru imenuje odrešitev, ker pomeni (ponovno) uveljavljati poživljajočo moč (163).

Vrnitev k izvirom je poglobitev tradicije, ki je bila zapisana v postavi. Kljub jasnosti, v tradiciji zapisanemu božjemu razodetju postave, je vsaka nova generacija to morala prevesti v konkretno življenje. »To verigo vidim kot jedro tradicije, prehod iz generacije v generacijo s prevajanjem in preko prerekanja o tem, kaj je za to tradicijo bistvenega pomena, in razlike, ki se morajo odražati v prevodu. Toda tu je še dodatna točka: znak kot objekt zavednega uma (čisto kognitivni dogodek) ni isto kot znak, preveden v čutno telo skozi gojenje občutkov.« (Asad 2018, 4–5) Družba, ki je prevedla tradicijo soočanja z življenjem ne le v konkretno življenje,

ampak v čisto novo modaliteto matematičnega in avtentičnega življenja, je postavljena pred veliko nalogo. Z obljubo gotovosti, ki jo prinaša govorica naravoslovja, ne more odgovoriti na težave življenja skupnosti in posameznika – kar lahko doživljamo ob pandemiji. Prav tako poudarek na osebni svobodi in zahtevi po avtentičnosti ne omogoča zdrave avtoritete tradicije, ki olajša vsakokratno soočanje z izzivi skupnega življenja. Vzgoja in izobraževanje sta v veliki negotovosti (Kraner in Vodičar 2019, 96–97). Vedno sta služila prenašanju tradicije. Sedaj naj bi posameznika ,le' naučila, da se v pozitivističnem svetu znajde in zmore metodološko pravilno uporabiti pridobitve znanosti za lastno odrešenje. Asadova kritika nas opozarja, da moramo biti pozorni – ne le zaradi nezavedne sekularne nestrpnosti do drugih kultur, religioznega, ampak predvsem zaradi obljub, ki jih liberalna družba ne more izpolniti. »Po sekularnem, računskem razumevanju je slučajnost mogoče ukrotiti s teorijo verjetnosti, tako da zmanjšamo izgubo in povečamo dobiček. Kljub temu ta teorija ne more določiti, kdaj se bo zgodila smrt katere koli osebe ali kdaj bo prišlo do katastrofe skupnosti.« (152)

Presenetljivo je, da se tisti, ki krščanske ideje prevajajo v to, za kar trdijo, da je enakovredno sodobnemu svetu, ne ukvarjajo z vprašanjem človeškega neuspeha pri razumevanju, delovanju, značaju in prevajanju. Je pa tudi nekaj, na kar tisti, ki krščanski izvor sekularizma zavračajo, v svoji zgodbi o sekularnem zmagoslavju niso odgovorili. Neuspeh je verjetno glavni prispevek, vpogled tako imenovanih svetovnih religij – ne samo judovstva, krščanstva in islama, temveč tudi hinduizma, budizma in taoizma (155). Vrnitev k tradiciji in poglobitev kerigmatičnega pristopa ni preprosto prepisovanje starih obrazcev in uporaba starih formul. Vključevati mora odgovor na vprašanje negotovosti, krhkosti in nemoči, s katero smo soočeni. Nešteto kriznih obdobj je človeštvo premagalo, vsakič znova je iskalo najboljšo rešitev. Preživela je tista, ki je bila uspešnejša. Tradicija jo ohranja in socializacija – vzgoja jo prevaja v nov rod. Rezilienca, trdoživost je prav zavest, da odgovor že imamo, le razumeti ga moramo pravilno.

Reference

- Anter, Andreas.** 2014. Entzauberung der Welt und okzidentale Rationalisierung: Weber. V: Schmidt in Pitschmann 2014, 14–19.
- Asad, Talal.** 1986. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, D.C.: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies.
- . 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- . 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- . 2006. Responses. V: Scott in Hirschkind 2006a, 206–241.
- . 2018. *Secular translations: nation state, modern self, and calculative reason*. New York: Columbia University Press.
- Casanova, Jose.** 2006. Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad. V: Scott in Hirschkind 2006a, 12–30.
- Caton, Steven C.** 2006. What Is an ‚Authorizing Discourse‘? V: Scott in Hirschkind 2006a, 31–56.
- Gramc, Martin.** 2014. ‚Sekularna‘ država: Od sodišča do cerkve in spet nazaj. *Mladina* 29, 14. 7. <https://www.mladina.si/158567/drzava/> (pridobljeno 14. 5. 2020).
- James, William.** 2015. *Raznolikost religioznega izkustva: Študija človeške narave*. Ljubljana: Krtina.
- Kessler, Gary E.** 2012. *Fifty Key Thinkers on Religion*. London: Routledge.
- Klun, Branko.** 2017. Transcendencija, samo-transcendencija in časovnost: fenomenološki razmisleki. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3–4:503–516.
- Kraner, David, in Janez Vodičar.** 2019. Vpliv komuniciranja na učenje: mladostnik in njegovo okolje. V: Blaženka Valentina Mandarić, Ružica Razum in Denis Barić, ur. *Nastavniške kompetencije*, 89–104. Zagreb: Katoliški bogoslovni fakultet.
- Nežič Glavica, Iva.** 2019. Vloga izkustvenega učenja v geštaltpedagoškem modelu učenja in poučevanja po Albert Höferju. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:191–202.
- Plavčak, Rok.** 2019. Proti modernemu svetu: tradicionalizem in fašizem. 3. 11. <http://vrabcenarhist.eu/rok-plavcak-tradicionalizem-fasizem-odziv/> (pridobljeno 14. 5. 2020).
- Schaub, Jörg.** 2014. Pluralismus. V: Schmidt in Pitschmann 2014, 244–250.
- Schlerka, Sebastian Matthias.** 2017. *Säkularisierung als Kampf: Entwurf Eines feldtheoretischen Zugangs zu Säkularisierungsphänomenen*. Wiesbaden: Springer VS.
- Schmidt, Thomas M., in Annette Pitschmann, ur.** 2014. *Religion und Säkularisierung: Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: J. B. Metzler Verlag.
- Scott, David.** 2006. The Tragic Sensibility of Talal Asad. V: Scott in Hirschkind 2006a, 134–153.
- Scott, David, in Charles Hirschkind, ur.** 2006a. *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford: Stanford University Press.
- . 2006b. Introduction: The Anthropological Skepticism of Talal Asad. V: Scott in Hirschkind 2006a, 1–11.
- Scott, David, in Talal Asad.** 2006. The Trouble of Thinking: An Interview with Talal Asad. V: Scott in Hirschkind 2006a, 243–303.
- Shulman, George.** 2006. Redemption, Secularization, and Politics. V: Scott in Hirschkind, 2006a, 154–179.
- de Vries, Hent.** 2006. On General and Divine Economy: Talal Asad’s Genealogy of the Secular and Emmanuel Levinas’s Critique of Capitalism, Colonialism, and Money. V: Scott in Hirschkind 2006a, 113–133.
- Wilson, Jon E.** 2006. Subjects and Agents in the History of Imperialism and Resistance. V: Scott in Hirschkind 2006a, 180–205.
- 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 80 (2020) 2, 267–279

Besedilo prejeto/Received:08/2020; sprejeto/Accepted:09/2020

UDK/UDC: 27-423.79

DOI: 10.34291/BV2020/02/Zalec

© 2020 Žalec, CC BY 4.0

Bojan Žalec

Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev¹

Resilience, Theological Virtues, and a Responsive Church

Povzetek: Članek ima tri glavne dele. V prvem analiziramo pojem rezilience. Izraz ‚rezilienca‘ se uporablja v različnih vedah in na različnih področjih. Iz teh rab izluščimo jedrne značilnosti rezilience. Ugotavljamo, da pri rezilenci ne gre za golo odpornost na spremembe – ključne značilnosti rezilientnosti so prilagodljivost, zmožnost preobražanja ter odzivnost. Prav tako rezilientnost ne pomeni varnosti, zavarovanosti pred poškodbami in neranljivosti. Nasprotno, ugotavljamo, da človek lahko doseže rezilientnost predvsem zato, ker je ranljiv. Paradigma rezilientnosti je usmerjena na izzive dogodkov, ki so presenetljivi, še neznani in nepredvidljivi. Zato je rezilienca v svetu, ki je vedno bolj zapleten, nepregleden, nepredvidljiv, ki se izmika nadzoru in se zelo hitro spreminja, tako pomemben pojem. V drugem delu z vidika rezilientnosti obravnavamo kreposti vere, upanja, ljubezni in usmiljenosti. Ugotavljamo, da so vse štiri lahko pomembni pozitivni dejavniki rezilientnosti. Ta del po eni strani pogloblja naše razumevanje omenjenih kreposti v luči rezilience, po drugi pa dopolnjuje naše razumevanje rezilience iz prvega dela. V tretjem delu apliciramo dognanja iz prvih dveh delov na vprašanje rezilientne Cerkve. Ugotavljamo, da je samo Cerkev, ki se odziva na konkretne probleme konkretnih ljudi, še posebno najšibkejših in najbolj ranljivih, skladna s svojim poslanstvom in rezilientna. Njena rezilientnost pa ne izvira iz togega vztrajanja na izročilu, ampak iz dejstva, da se je Cerkev ob vsem dolžnem spoštovanju tradicije hkrati znala tudi preobražati in prenavljati.

Ključne besede: rezilienca, kreposti, vera, upanje, ljubezen, usmiljenost, Cerkev

Abstract: The article has three main parts. In the first part, the author analyses the concept of resilience. The term ‚resilience‘ is used in different sciences and in different fields. The core resilience characteristics are extracted from these applications. The author finds that resilience is not about bare resistance to change, but that the key characteristics of resilience are adaptability, the ability to transform,

¹ Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa „Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiozija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje (P6-0269)“ ter temeljnih raziskovalnih projektov „Holiistični pristop k spoštovanju človekovih pravic v gospodarstvu – reforma slovenske in mednarodne pravne ureditve (J5-1790)“ in „Medreligijski dialog – temelj za sožitje različnosti v luči migracij in begunske krize (J6-9393)“, ki jih sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS).

and responsiveness. Likewise, resilience does not mean security, injury protection and invulnerability. On the contrary, the author finds that persons can achieve resilience only because they are vulnerable. The resilience paradigm focuses on the challenges of events that are surprising, yet unknown and unpredictable. This is why resilience is such an important concept in a world which is increasingly complex, non-transparent, unpredictable, eluding control and changing tremendously fast. In the second part of the article, the author deals with the virtues of faith, hope, charity (love), and mercy in terms of resilience. He finds that all four may be important positive factors of resilience. This part, on the one hand, deepens our understanding of the mentioned virtues in the light of resilience, and on the other hand, it complements our understanding of resilience from the first part. In the third part, the author applies the findings from the first two parts to the question of the resilient Church. He finds that only the Church which responds to concrete problems of concrete people, especially the weakest and most vulnerable, is consistent with its mission and resilient. Its resilience does not stem from a rigid insistence on tradition, but from the fact that the Church, with all due respect for tradition, was at the same time able to transform and renew itself.

Key words: resilience, virtues, faith, hope, charity (love), mercy, Church

1. Uvod

Članek ima tri glavne dele. V prvem bomo pojasnili pojem rezilientnosti. Pregledali in razložili bomo različne pomene, v katerih se ta izraz uporablja, in različna področja njegove uporabe ter izluščili ključne značilnosti rezilientnosti. V drugem delu bomo z vidika rezilientnosti osvetlili krščanske teologalne kreposti vere, upanja in ljubezni.² Prav tako se bomo dotaknili kreposti usmiljenosti. Tako bomo razumevanje teh kreposti poglobili, obenem pa bomo osvetlili tudi njihov pomen za rezilientnost – s čimer bomo dopolnili naše razumevanje slednje iz prvega dela članka. Članek bomo zaključili s krajšim razmislekom o odzivni in rezilientni Cerkvi. Naše izhodiščno prepričanje je, da je človekova krepostnost sestavni in nepogrešljivi del njegove rezilientnosti. Brez ustreznih razvitih in delujočih kreposti, med katerimi ključno vlogo igrajo omenjene štiri kreposti, je človekova rezilientnost pomembno okrnjena. V članku dokazujemo in osvetljujemo to trditev.

2. Pojem in pomen rezilience

Rezilienca je homonim, termin, ki se uporablja v več pomenih. Zato sta razjasnitev in pojasnitev uporabe tega izraza zelo pomembna. Najprej velja omeniti, da gre

² Za podrobnejšo in širšo obravnavo treh teologalnih kreposti, pri katerih smo v tem članku osredotočeni na njihove vidike, relevantne za rezilientnost, gl. Žalec 2010, predvsem 180–183. Za te tri kreposti se uporabljajo različni izrazi (pridevniki) – poleg ‚teologalne‘ še ‚božanske, božje‘ in ‚teološke‘.

za prevzeto besedo, za katero še nimamo resnično zadovoljivega domačega izraza, ki bi pokrival vse pomene in konotacije te besede. Izraza, na katera naletimo kot njena prevoda, sta ‚odpornost‘ in ‚trdoživost‘. Menimo, da iz pojasnil v nadaljevanju izhaja, da se zdi drugi prevod bolj primeren, čeprav tudi ne ravno zadovoljiv. Kot zadovoljiv in ustrezen prevod za rezilientnost se za zdaj še ni ustalila nobena domača beseda, zato bomo ostali pri prevzeti besedi, saj menimo, da je v znanstvenih besedilih najpomembnejša jasnost in preciznost izražanja.

Začnimo z opozorilom, da rezilientnost, za katero si prizadevamo in ki vedno bolj postaja eden osrednjih pojmov našega časa,³ ni neka trd(n)a odpornost. To nakazuje že etimologija: latinska beseda *re-silire* pomeni ‚skočiti nazaj‘ (Vogt in Schneider 2016, 182). Primerna prisposodba za pravo rezilientnost torej ni kakšen hrast ali tank, ampak prej gibko drevo ali travna bilka – ki se pod mogočno silo upogne, vendar ju ta sila ne zlomi ali poškoduje, ampak se sčasoma nepoškodovana vrneta v svoje prejšnje stanje. Rezilienca je v določenem smislu krizni pojem (Sautermeister 2016, 211), saj je ne moremo razumeti brez pojmov težave, preizkušnje, izziva ali krize. Poleg tega se na tak ali drugačen način o rezilienci začne veliko govoriti v časih krize – njena povečana raba je kazalec nastopa krize in govor o rezilienci je krizni diskurz. Vendar je rezilienca več kot zgolj odpornost, rezistenca na krizo. Rezilience tudi ne smemo enačiti s sposobnostjo zmagovanja (na vojaškem, poslovnem, športnem in drugih področjih). Prav tako rezilienca ne pomeni neranljivosti, temveč sposobnost za preživetje in dobro delovanje, pri človeku za dobro življenje – sredi vseh kriz in težav ter ob vsej ranljivosti in nepopolnosti (Vogt in Schneider 2016, 184). Preučevanje rezilientnosti je potemtakem pomemben del tistega dela etike, ki ga imenujemo umetnost življenja (lat. *ars vivendi*; nem. *Lebenskunst*; angl. *art of life*). V ekologiji je ‚rezilienca‘ izraz za »skrivnost uspeha narave« (Haken 1995) – je ime za umetnost preživetja in zmožnost prilagajanja rastlin in živali. Rezilienca je zmožnost sistema, da se prilagodi spremembam, ne da bi izgubil oz. postal nekaj drugega (Vogt in Schneider 2016, 184–185).

Ekonomsko gledano je prava rezilienca na določen način nasprotje učinkovitosti v smislu gole tržno-gospodarske učinkovitosti. Temeljna kritika tržno-gospodarskega pojmovanja rezilience izhaja iz analiz, ki kažejo, da je posledica usmerjenosti v golo tržno-ekonomsko učinkovitost t. i. ‚eksternaliziranje stroškov‘ – v smislu prelaganja stroškov, bremen ali negativnih posledic na ramena koga drugega. Ta drugi so lahko družba ali skupnost kot celota, prihodnje generacije itd. Tako so bili do sedaj trgi kot taki za podnebne spremembe v pretežni meri nedovzetni in neobčutljivi. Izkušnja kaže, da če dejavniki, ki delovanje trga omejujejo, niso prisotni, potem ta terja in povzroča tekmovalno ravnanje, ki gre na račun socialno šibkih in javnih dobrin. To je nevarno, ker so osrednji problemi okolja in revščine tesno povezani ravno s pomanjkljivo zaščito javnih dobrin: podnebne spremembe, izgibanje biotske raznolikosti, pomanjkanje vode, deloma tudi težave zdravstvenih in izobraževalnih sistemov (Vogt in Schneider 2016, 186–7).

³ Tako na primer sloviti futurolog Jeremy Rifkin trdi, da je za naše preživetje nujen vstop v dobo rezilientnosti, na kar po njegovem kaže tudi pandemija COVID-19 (Rifkin 2020).

Za poglobitev razumevanja družbeno-ekonomskih razsežnosti rezilience je uporaben t. i. zmožnostni pristop, ki ga je razvil ekonomist Amartyja Sen. V mladosti je bil priča veliki lakoti v rodni Indiji in njegovo izhodišče je bilo ravno empirično raziskovanje katastrof lakote (Sen 1981; 2001). Ugotovil je, da za premagovanje lakote sama stopnja preskrbljenosti z dobrinami primarno ni odločilna; da za strategije premagovanja katastrof lakote in njihovo analizo to ni primarnega pomena. Mnogo bolj pomembno je, ali ljudje lahko ljudje razvijejo svoje zmožnosti (angl. *capabilities*), npr. proizvodnjo ter (lokalno) izmenjavo hrane in prehranskih proizvodov. Odločilna strategija rezilience je oblikovanje zmožnosti, torej ustvarjanje kulturnih, družbenih in ekoloških pogojev, v katerih ljudje lahko razvijejo svoje temeljne ključne zmožnosti.

Senovo teorijo zmožnosti je pojmovno razdelala in filozofsko poglobila Martha Nussbaum. Razvila je izvirno teorijo zmožnosti, v kateri je izboljšala, dopolnila Aristotelovo etiko kreposti. Navaja naslednje temeljne zmožnosti: 1. življenje; 2. telesno zdravje; 3. telesna integriteta; 4. čutenje, domišljija in mišljenje; 5. čustvovanje; 6. praktični razum; 7. pripadnost; 8. druge vrste; 9. igra; 10. nadzor nad svojim okoljem (materialnim in političnim) (Nussbaum 2001, 78–80; Žalec 2008a, 45–47; 2008b, 83–85). Razlikuje tri vrste zmožnosti: bazične, ki so bolj ali manj vrojene ali genetsko določene (Nussbaum 2001, 78–80), notranje (84–86), ki so bolj razvita osebna stanja, in kombinirane. Pri zadnjih gre za notranje zmožnosti, ki pa morajo biti povezane z ustreznimi zunanjimi pogoji, da lahko opravljajo svojo funkcijo. Tako imajo na primer državljani v represivnih državah notranjo zmožnost, da govorijo v skladu s svojo vestjo, nimajo pa za to kombinirane zmožnosti. Spisek temeljnih zmožnosti je spisek kombiniranih zmožnosti (Žalec 2008a, 47–48). Ljudem morajo biti zagotovljeni vsaj minimalni – in kolikor je mogoče najboljši – pogoji za uresničevanje vseh treh vrst zmožnosti. Merilo pravičnosti neke družbe je v skladu z zgoraj povedanim to, ali ljudje svoje temeljne zmožnosti, ki so pomembne za njihovo preživetje in dostojno življenje, lahko razvijejo (Žalec 2008a; 2008b, 85; 2010, 193; Centa 2018, 61). Že iz dosedanjih pojasnitev lahko vidimo, da je uresničevanje rezilientnosti tesno povezano z zaščito javnih dobrin, skupnega dobrega, pravičnosti in solidarnosti. Analize Sena in Nussbaumove ter zmožnostni pristop poleg tega razkrivajo pomen usposobljenosti ljudi za lastno rezilientnost. Te sposobnosti pa lahko ljudje razvijajo le, če se jim dopušča, da določene dejavnosti opravljajo sami in da na ustreznih ravneh svoje življenje urejajo sami. Iz zgornjega lahko ugotovimo, da so osrednja načela družbenega nauka Cerkve za rezilientnost ključnega pomena. V mislih imamo zlasti načela skupnega dobrega, družbene pravičnosti, solidarnosti in subsidiarnosti (Papeški svet Pravičnost in mir 2007; Petkovšek 2019, 22; Platovnjak 2017b, 76–79; Platovnjak 2019, 83–84). To trditev bomo v nadaljevanju dodatno osvetlili in utemeljili.

Omenili smo, da ima rezilientnost dve pomembni prvini – prilagodljivost in trdoživost v smislu ohranitve rezilientne entitete. Vendar pa je pomemben še en element rezilientnosti, in sicer transformativnost, zmožnost preobražanja. Drugače povedano: da se neka entiteta lahko ohrani, da preživi, se mora biti sposobna ne samo prilagajati in biti trpežna, ampak se tudi preobražati – to velja tako za posameznika kot za družbo. Pri rezilienci gre za napetost med ohranjanjem in spremembo, pri čemer je presojanje, ali je tisto, kar se preobraža, še vedno ono

samo, ali pa že nekaj drugega, pogosto zelo težavno (Vogt in Schneider 2016, 187–88). S premislekom o spremembi in ohranitvi smo trčili tudi že na normativni vidik rezilience. Za presojo zaželenosti ali nezaželenosti ohranjanja/sprememb in s tem tudi same rezilience potrebujemo nanašanje na določene vrednote – na ravni družbe so bistvenega pomena vodilne civilizacijske vrednote, kot so človeško dostojanstvo, svoboda, človečnost in odgovornost do okolja oz. stvarstva (Vodičar in Stala 2018, 422–424). Že zgoraj smo videli, da je rezilientnost tesno povezana s pravičnostjo. Z upoštevanjem teh vrednot lahko dobimo tudi določeno merilo, ali gre pri določenih procesih res za prelom z identiteto prejšnjega stanja oz. sistema ali pa za procese, ki kljub spremembam in preobrazbam omogočajo kontinuiteto. Normativno je rezilienca zaželena le, če je z zgoraj omenjenimi vrednotami in načeli združljiva (Vogt in Schneider 2016, 189–190).

Naslednja značilnost pojma rezilience ter z njim povezanih konceptov in strategij je, da pri njih ne gre (primarno) za vprašanje, kako lahko na tok sprememb vplivamo, ampak, kako lahko krize obvladujemo in sisteme oblikujemo tako, da so manj občutljivi na motnje – da se lahko na spremembe prilagodijo in da so zmožni prehajati iz enega stanja v drugega. Poleg tega moramo pojem rezilience, da bi ga ustrezno dojeli in ločili od drugih pojmov, razumeti v okvirih pojmov negotovosti, odsotnosti varnosti in nepričakovanosti. Rezilientne strategije računa-jo z nepričakovanim, s ‚črnimi labodi‘ (Taleb 2010), tudi s kaosom. Krepitev rezilience je priprava na tako imenovane probleme drugega reda – na neznane probleme. Rezilientnega človeka ali sistema presenečenja in ambivalence ne bodo vrgli popolnoma iz tira, četudi je (ostal) ranljiv. V tem smislu so zmožnost prilagajanja, improviziranja, iznajdljivost, pa tudi odprtost in pripravljenost za oz. na presenečenja med vodilnimi krepostmi rezilientnosti. Rezilienca se ne tiče toliko znanih problemov in kontekstov, kolikor zlasti novih, drugačnih in nepričakovanih. Zato je v svetu, ki je v določenem smislu vse bolj kompleksen, nepregleden, tudi nepredvidljiv, ki se strahovito hitro spreminja (Nguyen idr. 2020) in nas vedno hitreje sooča z nepredvidenimi in povsem novimi situacijami, rezilientnost tako pomembna. Ob tem moramo upoštevati, da odsotnost varnosti, krize, prelomi itd. z vidika rezilientnosti niso nujno nekaj slabega. Še več, krize so v nekem smislu nujne, saj imajo primerno predelane krepitevni učinek. Krize so motnje, ki dajejo impulze v smeri višje kompleksnosti (Horx 2011, 306) in so za razvoj kompleksnih živih ali družbenih sistemov praktično nujne. V tem smislu koncepti rezilientnosti pomenijo slovo od ekoloških in socialnih modelov uravnoveženosti, saj v središču ni vprašanje stabilnega reda, temveč vloge, ki jo imajo napetosti, prelomi in krize v razvoju sistemov. Pri tem pristopu pride do izraza življenjska ‚modrost‘: »kar me ne uniči, me krepi«. ⁴ Pri rezilienci gre za proces, ki niha med preobrazbo in ohranjanjem identitete – samoohranitvijo akterja, institucije ali sistema glede na identiteto utemeljujoče funkcije in bistvene oz. jedrne lastnosti (Vogt in Schneider 2016, 190–191).

⁴ Slovit je stavek iz Nietzschejevega spisa *Somrak malikov*: »Iz vojne šole življenja. – Kar me ne pokonča, me okrepi« (Nietzsche 1989a, 10). Rahlo spremenjen stavek najdemo tudi kasneje, v Nietzschejevi refleksiji lastnega dela, ki nosi naslov *Ecce homo*: »kar ga ne uniči, ga okrepi« (Nietzsche 1989b, 164).

Rezilienca je relacijski pojem, ki se nanaša na vedénje neke entitete v kontekstu njenega okolja. Pogosto je nerezilientnost delnih sistemov nekega sistema potrebna za to, da sta lahko nadrejena enota ali sistem kot celota rezilientna. Zato je smiselno razlikovati med rezilienco prvega in drugega reda oz. med specifično in splošno rezilienco. Specifična rezilienca se nanaša na posamezne dele nekega sistema, splošna rezilienca pa na učinke, ki jih imajo posamezni sistemi na spremembo celote in tako na celoten sistem (Walker 2013). Na tej podlagi lahko dopolnimo in zaokrožimo tudi naše ugotovitve o normativnem oz. etičnem vidiku rezilience: rezilienca je etično nedoločen pojem, ki ga moramo podrediti ustreznemu normativnemu in družbeno-teoretičnemu konceptu ter njemu ustreznemu namenu oz. načelom in vrednotam – šele nato je mogoče govoriti o slabi ali dobri rezilientnosti.

3. Teologalne kreposti in rezilientnost

Vprašanje, ki se ob raziskovanju rezilientnosti zastavlja raziskovalcu kreposti in teologu, je, kaj lahko k rezilientnosti prispevajo tri klasične teološke kreposti – vera, upanje in ljubezen. Naše izhodišče je, da pravi pomen verskih tradicij in refleksij ni v neposrednih rešitvah nastalih problemov, temveč na metaravni – oblikovati pomagajo duševno in duhovno infrastrukturo, temeljne drže in vzorce doživljanja in čutenja. Vse to pa je potrebno za iskanje rešitev s pravo perspektivo (Schneider in Vogt 2016, 196). V skladu s tem izhodiščem bomo v nadaljevanju proučili, kako so človekove temeljne drže povezane z vero, upanjem in ljubeznijo. Hipoteza, ki jo bomo dokazovali, je, da je dejavna in živa vera vir človekove rezilience – kar velja tudi za drugi dve teologalni kreposti.

Začnimo naš premislek o veri s premislekom o zaupanju. Biblični izraz za vero je *aman*. *Aman* pomeni zanašati se na Boga, mu zaupati ter na njegovo zanesljivost opirati razvijanje svoje trdnosti, zanesljivosti, tudi varnosti in trajnosti (Hieke 2009, 27). Vera je torej tesno prepletena z zaupanjem v Boga, zato lahko ugotovimo, da je vera vir človekove moči. To opažanje lahko dodatno utemeljimo in poglobimo s premislekom o pomenu človekovega občutka koherentnosti sveta in življenja ter povezanosti tega občutka z vero. Občutek koherentnosti zavzema osrednje mesto v pristupu t. i. *salutogeneze*. Ta termin je uvedel ameriško-izraelski medicinski sociolog Aaron Antonovsky za svoj pristop, ki se osredotoča na pozitivne dejavnike človekovega zdravja in dobrobiti (Antonovsky 1979; Schneider in Vogt 2016, 198). Antonovsky je izpostavil tri osrednje dejavnike zdravja: razumljivost, obvladljivost in smiselnost (Antonovsky 1997, 34). Razumljivost oz. zmožnost za razumevanje označuje človekovo sposobnost, da svoje življenje, svet, uspehe, pa tudi svoje probleme in obremenitve presoja v nekem večjem oz. širšem sklopu: razumljivi so, kadar so doživeti kot usklajeni in urejeni. Obvladljivost pomeni prepričanje, da človek svoje življenje lahko oblikuje ‚sam‘.⁵ Komponenta smi-

⁵ Besedo ‚sam‘ smo postavili v narekovaje, saj veren človek verjame, da je pravi stvarnik njegovega življenja Bog – in da sam, brez božje pomoči, dobrega življenja ne more gojiti, kar tudi poudarjamo v nada-

selnosti pa se tiče smiselnosti življenja in človekovega angažiranja. Antonovsky eksplicitno pravi, da je zaupanje v Boga lahko vir krepitve občutka koherence (Antonovsky 1979, 35). Vera v Boga je povezana z usmerjenostjo življenja, ki krizno dogajanje relativizira, ne da bi mu nerealistično skušalo odvzeti določeno (potencialno) škodljivost. To je možno zato, ker človek z vero v Boga presega osredišččnost v samem sebi, osredotočenost nase, na lastni jaz, in širi svoj pogled. To preseganje vključuje tri vidike (Sedmak 2013, 275–287): 1. Vera v Boga je relacijsko oz. odnosno dogajanje. Gre za zaupanje v »bližino Boga, ki ni neudeležen opazovalec, ampak je v odnosu do nas udeležen« (275; Roubalova idr. 2020, 199–203). 2. Kdor veruje v Boga, se nauči stvari sveta oz. svetne stvari relativizirati. O relativiziranju govorimo zato, ker jih je sposoben postaviti v določeno relacijo, razmerje oz. odnos – verujoči človek lahko z zaupanjem postavi svoje lastno življenje v večje oz. širše obzorje (Nguyen idr. 2020, 95–96). To lahko stori zato, ker je zmožen prisposodnega gledanja, doživljanja in razumevanja stvari skozi prilike, metafore, prisposodbe, simbole, ki kažejo na nekaj večjega ali predstavljajo nekaj večjega oz. presežnega (Sedmak 2013, 281; Vodičar 2017, 571–573). 3. Zadnji vidik je prav tako povezan z značilnim doživljanjem verujočega človeka. Verujoči človek svoje lastne identitete ne doživlja, kot da je njegov lastni dosežek, temveč kot dar Boga (Sedmak 2013, 284–287; Platovnjak 2017a, 341; Platovnjak in Svetelj 2019, 674–675, 679–680).

„Relativiziranje“⁶ pomena samega sebe, stvari, dogodkov, pa tudi (lastnih) problemov, ki je povezano s temeljno držo vere, implicira določeno spokojnost, sproščenost, duhovni mir (nem. *Gelassenheit*) (Schneider in Vogt 2016, 199). Pri tem velja opozoriti na naslednji „paradoks“: spokojnost, ki je temelj in sestavni del vere, ne vodi v kako pasivno držo, prav nasprotno – omogoča pripravljenost za delovanje, ki pa se ne izčrpa v praznem ali plitvem kratkotrajnem aktivizmu, ampak temelji na zaupanju v Boga, ki zagotavlja smiselnost (Pavlikova in Mahrik 2020, 152) in omogoča premagati tudi na videz nerešljive situacije in probleme. V raziskovanju rezilientnosti imata tu pojma „obvladovanja“ in „delovanja“ oz. „zmožnosti ali sposobnosti za delovanje“ pomembno vlogo. En vidik te razsežnosti rezilientnosti je, da so ljudje rezilientni toliko bolj, kolikor manj sami sebe vidijo v vlogi žrtve – kolikor bolj na situacijo gledajo kot na nekaj, kar lahko obvladajo „sami“, in kolikor več prostora za delovanje oz. ravnanje vidijo ali se jim odpira oz. si ga odpirajo (Schneider in Vogt 2016, 199; Erzar 2019, 12) – to Clemens Sedmak imenuje „razsežnost kontrole“ (2013, 30). Tu spet velja omeniti „paradoks“: preveč nadzora vsekakor povzroča določeno izgubo nadzora – in pred pretiranim nadzorom nas varuje spokojnost. Tisti, ki skuša imeti vse pod nadzorom, ne more pustiti ničemur, da „teče“, in tako ne more ničesar spustiti iz rok. Tako vidimo, da vzrok blokade delovanja ni spokojnost, ampak njeno pomanjkanje. Utvara nadzora, ki želi izklju-

ljevanju članka. Besedo „sam“ je tukaj treba razumeti kot nasprotje pasivne drže – prepričanja, da ne moremo storiti nič, obupanosti, malodušja itd.

⁶ Pri tem seveda ni mišljen etični relativizem (da je vsaka vrednota relativna in da nima nobenega smisla govoriti o kaki objektivni, še manj absolutni resnici ali vrednoti), ampak relativiziranje v smislu postavljanja stvari v širši okvir, o katerem smo govorili zgoraj.

čiti vsako negotovost, ki drži vse v rokah oz. bolje rečeno želi vse držati v rokah in nadzorovati, povzroča ohromitev. Nasprotno pa ima zaupanje podoben učinek kot spokojnost. Samo tisti, ki zaupa v nosilnost tal, lahko stopa naprej – tistega, ki nima zaupanja, obvladuje nedoločen, hromeč strah oz. tesnoba. Zmožnost delovanja kaže na zaupanje, s katerim je povezana oz. ga predpostavlja.

Rezultat dosedanjega premisleka je, da vera prispeva h krepitvi občutka koherentnosti. To spoznanje je mogoče še nadgraditi. Razumljivost, obvladljivost in smiselnost so povezane z ‚optimistično‘ držo. S tem mislimo na zaupanje, da bodo stvari nekako vendarle šle naprej – da ima človek še nekaj pred seboj, da lahko iz sebe še kaj naredi, da lahko začne še kaj novega itd. To v prihodnost usmerjeno zaupanje imenujemo ‚upanje‘ (Schneider in Vogt 2016, 199). Če upoštevamo, da sta občutek, da je nekaj možno, in pripravljenost za delovanje sestavna dela zmožnosti za delovanje, potem lahko rečemo, da je upanje eden ključnih virov rezilience (prim. Sedmak 2013, 317) – upanje je središčna moč, ki človeku omogoča biti dejaven (Bogaczyk-Vormayr 2012, 16).

Za pravo rezilientnost je pomembno pravo razmerje ravnotežja med rezistenco, prilagoditvijo in preobrazbo (Vogt 2015). To razmerje ravnotežja je v sistemskem raziskovanju rezilience predmet intenzivnih razprav. Ravnotežje med trojim zasledimo tudi v psiholoških konceptih rezilience (Fröschl 2016, 320), kjer je rezilientna razumljena različno. Prvič, kot rezistentnost na stres – tu je v središču pozornosti robustnost. Drugič, rezistenca kot hitra regeneracija: proces prilagoditve temelji na samoregulativnih zmožnostih, da po obremenitvi pridemo nazaj v stanje stabilnosti. Tretji koncept rezilience se osredotoča na zmožnost preoblikovanja po travmatičnih dogodkih: prizadeti tedaj lahko spremenijo način ravnanja ter doživljanja in razmišljanja. To se v strokovni literaturi imenuje ‚posttravmatično zorenje‘ (Fröschl 2016, 320). O zorenju oz. rasti govorimo zato, ker lahko travmatična doživetja postanejo motor preobrazbe – travma prizadetega v njegovem življenju postavi na točko obrata (Joseph 2015, 9). Važni predpostavki pri tem sta, (1) da posameznik sprejme realnost, kakršna dejansko je, si ne laže, se ne slepi oz. ne zateka k potlačitvam in (2) da nesrečnosti ne sprejema kot nujni del življenja. Naslednja pomembna komponenta rezilientnosti je ‚toleranca do dvoumnosti‘, o kateri v navezavi na psihologinjo Pauline Boss (2006) govori Elias Stangl (2016, 215). Vera je pozitiven dejavnik oblikovanja te tolerance. Da sprejemanje dvoumnosti, negotovosti in trpnosti v smislu podvrženosti raznim silam in dejavnikom, ki jih ne nadzorujemo in ne moremo nadzorovati, ne vodi v pasivnost, brezperspektivnost, nepotešenost ter občutek vseenosti, pa je potrebno upanje. Upanje nas motivira, da situacijo dojemamo stvarno in odgovorno, da se za tako dojemanje dejavno potrudimo in se na situacijo ustrezno odzivamo. Upanje ima to moč zato, ker v situacijo vnaša dodatno razsežnost prihodnosti – upanje je drža pričakovanja, ki predvideva spremembo, nekaj novega in s tem, kot že rečeno, nudi več kot le nadaljevanje obstoječega stanja (Sedmak 2013, 317). Tisti, ki upa, upa na dober izid svojega ravnanja, tudi če to iz dane situacije ni ravno razvidno. Z razširitvijo ali spremembo perspektive lahko spoznamo ali uvidimo, kako lahko položaj izboljšamo – in da je na voljo še veliko oz. dovolj manevrskega prostora (Schneider

in Vogt 2016, 200).

Ustrezno ravnotežje med sprejemanjem bivanja in upanjem kot pomembnim dejavnikom rezilientnosti se odraža v vzajemnem učinkovanju med izkušnjami trpljenja in zorenjem. Iz tega sledi, da ranljivosti ne smemo preprosto enačiti s šibkostjo. Zares močni lahko postanemo samo zato, ker smo ranljivi. Samo kdor je ranljiv, kdor lahko utрпи poškodbe, kdor je lahko prizadet, je zmožen zoreti – kajti samo ranljivost nas lahko naredi zares odprte tako za drugega kot za popolnoma oz. radikalno drugega, tj. za Boga (Strahovnik 2018, 308). Skozi to odprtost pa se šibkost preobrazi v moč. O tem lahko beremo tudi v Drugem pismu apostola Pavla Korinčanom: samo takrat, ko sem šibek, sem resnično močan (2 Kor 12,10). Rezilienca je potemtakem več kot gola varnost in zaščita pred ranjenostjo. Omenjeno medsebojno razmerje in učinkovanje med ranljivostjo in zorenjem temelji na tem, da so meje človekovega lastnega jaza porozne, prepustne – prepustne za drugega, za njegovo trpljenje, njegova upanja ter njegove skrbi. Tisti, ki je ranljiv, pusti, da se ga dotaknejo stiske ali potrebe drugega (Schneider in Vogt 2016, 202). To krepost krščanska tradicija imenuje usmiljenost. Kdor je usmiljen, ima odprto srce za stiske in skrbi drugega in je z drugim solidaren. Papež Frančišek v svoji poslanici za svetovni dan miru 1. januarja 2016 govori o »spreobrnitvi srca«, ki nas usposablja za to, da smo »s pristno solidarnostjo« odprti drugim (Frančišek 2015, tč. 5). Nasprotje odprtega srca je brezbržnost⁷ (tč. 2–5). Značilnost brezbržnosti je zaprtost brez upoštevanja drugega, zaprtost, ki zapira oči, da ne bi videli, kaj nas obdaja, da se nas težave drugih ne bi dotaknile (tč. 3). Brezbržnost, ugotavlja papež Frančišek, povzroča zaprtost (vase) (tč. 3), pasivnost in neangažiranost (tč. 4). Podobno Papež Benedikt XVI. v okrožnici „Bog je ljubezen“ govori o „pozornosti srca“, o „srčni omiki“ in o „srcu, ki vidi“. »Kristjanov program, to je program usmiljenega Samarijana, je Jezusov program, je „srce, ki vidi“. To srce vidi, kje je potrebna ljubezen, in ravna v skladu s tem.« (Benedikt XVI. 2006, tč. 31)

V diametralnem nasprotju z brezbržnostjo je tudi ljubezen. Skozi ljubezen stvari in ljudje udarjajo po človekovi brezbržnosti, se vanjo zaganjajo, jo prebijajo (Sedmak 2013, 348ff). Tisti, ki ljubi, tistega skrbi in mu je nekaj mar, tisti, ki ljubi, temu nekaj leži na srcu. Tisti, ki ljubi, se odpre, tistemu, ki ljubi, ni več mar samo zase, tisti, ki ljubi, razširi meje lastnega jaza in vstopi v odnos z drugim. Tisti, ki ljubi, poveže lastno blaginjo, lastno dobro z dobrim drugega (prim. Sedmak 2013, 353). Odnos ljubezni človeka ne pusti hladnega – ko ljubimo, med nami nastane nekakšna povezava, „žica“, ki vibrira (Rosa 2016, 24): med menoj in Teboj, med nami in svetom. Sociolog Hartmut Rosa ta fenomen imenuje resonanca. V resonanci drugi vstopi z menoj v tak odnos, da se ob tem sam spremenim – ljubezen je moč, ki preobraža (Schneider in Vogt 2016, 203). Ljubezen presega reaktivno stremljenje po varnosti, nadzoru in zaščiti pred ranjenostjo ter nas potiska v smeri osvoboditve od strahu, ki ovira (dejavno) odprtost za drugega in solidarnost z njim. Ljubezen nas osvobaja svetnih odnosov, ki to odprtost zavirajo. Medtem ko

⁷ Za dopolnitev in poglobitev razumevanja škodljivosti brezbržnosti oz. ravnodušnosti v smeri, ki jo odpira ta članek, gl. Halík 2010.

omenjeni strah ovira človekovo zmožnost povezati se s svetom, vstopiti v ‚srodnost‘ s svetom, v vzajemne odnose s svetom, nas ljubezen nasprotno sili v odprtost drugemu: da gremo drugemu naproti. Ljubezen je zato dialoški odnos do sveta, ki ga zaznamujeta odzivnost in resonanca. Skozi ljubezen dobijo stvari in ljudje pomen oz. smisel (Sedmak 2013, 349). Kolikor nas ljubezen osvobaja strahu za nas same, toliko nas dela odprte za druge in drugo, spodbuja radovednost in širi perspektive. Učinkovanje pa gre tudi v drugi smeri: ljubezen je usmerjenost na bližnjega, ki osvobaja in preobraža.

Vse te lastnosti ljubezni kažejo, da ljubezen pravzaprav implicira rezilientnost – spokojnost, osvobojenost od strahu, sposobnost sprejemati dvoumnost in negotovost, pa tudi upanje in vera (obe z ljubeznijo tesno prepleteni) so namreč značilnosti in dejavniki rezilientne osebnosti. Zato nam raziskovanje rezilientnosti lahko pomaga bolje razumeti ljubezen, pa tudi kreposti vere in upanja. Raziskovanje rezilientnosti lahko tako razgali ‚vero‘, ki jo obvladuje strah, utopično in stvarnost zanikajoče ali zavračajoče ‚upanje‘, pa tudi suženjske ali posedovalne oblike ‚ljubezni‘. Prave krščanske božje kreposti so tiste zmožnosti, razpoloženja oz. habitusi, ki se dejansko izkažejo kot moč, ki relativizira goli posvetni strah, ga presega, od njega osvobaja, motivira za kritično in stvarno gledanje ter omogoča svobodno ravnanje in usmerjenost k drugemu. Tisti, ki zaupa Bogu oz. v Boga in ki se prepusti, da ga nosi njegova ljubezen, lahko skozi hodi življenje poln zaupanja, spokojno sprejema izzive ter zna živeti z negotovostjo: vera osvobaja od prežetosti s strahom, da mora biti vse pod našim nadzorom. Upanje nas motivira za zaupanje, ki se ne pusti kar tako zlomiti kljub domnevno nespremenljivim dejstvom. Kdor zna upati, se ne počuti, da je nemočno prepuščen svetu, njegovim silam, preobratom – in ga ne bodo premagali strahovi. Tisti, ki ima upanje, vidi perspektivo za ravnanje in prostor za lastno učinkovanje. Gonilna sila, ki celoti daje težo, pa je ljubezen. Ljubezen nas osvobaja od strahu zase in nas osvobaja za svobodno (naklonjeno) pozornost do stvarstva in drugega. Tisti, ki ljubi, se odpre za veselja, upanja, skrbi in stiske drugih ljudi – in je sposoben z njimi biti v odnosu resonančne. Za tistega, ki ljubi, so drugi in svet – kljub pomanjkljivostim, slabostim in šibkostim – zanimivi, vznemirljivi, mikavni, poživljajoči, spodbujajoči in navdihujoči (Schneider in Vogt 2016, 203–204).

4. Rezilientna Cerkev je odzivna Cerkev

Religiozne drže in prakse, ki osvobajajo od strahu, napotujejo na razumevanje rezilience, pri kateri gre za več kot zgolj za zaščito lastne identitete. Konstitutivnega pomena za to je odnosno-dialoško razmerje do sveta. Izzivov in nevarnosti se pri tej perspektivi ne bomo samo (o)branili, ampak jih bomo v pripravljenosti, da se preobrazimo, in kot priložnosti za učenje tudi sprejeli. V katoliški teologiji se je za opis takšnega odnosa do sveta uveljavil pojem ‚znamenja časa‘ – treba je proučevati znamenja časa oz. znamenja časov in jih razlagati v luči evangelija. V pastoralni konstituciji drugega vatikanskega koncila „O Cerkvi v sedanjem svetu“ (v na-

daljevanju GS) (tč. 4) je to sprejeto kot načelo teološkega tolmačenja stvarnosti, iz katerega izhajata tako samorazumevanje Cerkve kot njen odnos do sveta. Drugi vatikanski koncil postavlja Cerkev v središče sveta – z nalogo, da se svetu in njegovim vprašanjem odpre, da z njim išče dialog. S tem povezano je tudi pojmovanje teologije in verske prakse, ki vedno pristopa h konkretnim situacijam, v katerih je človek – in na tej podlagi in v tem kontekstu oblikuje svoj pristop. Izhodišče predstavljajo človeška vprašanja, na katera je treba odgovoriti. Za vodilno prisposodbo znamenj časa je značilna shema ‚vprašanje – odgovor‘. To shemo lahko interpretiramo tudi kot strategijo rezilientnosti. Tako je bila v poročilu raziskovalnega združenja Fit for Change rezilienca označena prav kot odzivna strategija (Schneider in Vogt 2016, 204), torej temeljna kompetenca, da smo lahko kos nepredvidenim dogodkom, motnjam in strukturnim prelomom, kakršnih še nismo poznali, videli, doživeli (Vogt 2015, 15). Odziv na te se ne omejuje samo na kratkotrajno obrambo pred nevarnostjo, vključuje tudi učenje, kako v spremenjenih razmerah živeti na dolgi rok (Schneider in Vogt 2016, 205). Tudi to je zmožnost odzivanja, v katerem odzivi privzemajo dialoško obliko. V taki drži upoštevamo in vidimo globinske razsežnosti ter spreminjevalne učinke izzivov in jih pretopimo v svoj lastni sistem. To je točka, v kateri lahko premislek o rezilienci povežemo s premišljevanji o »odzivni Cerkvi« (Lewis 2007). Cerkev se prenavlja ko gre na robove, margine, obrobja, se odziva in odgovarja na ‚znamenja časov‘, torej ko vidi svoje poslanstvo v tem, da služi svetu (Frančišek 2014, tč. 41). Pogled na številne prelome, prevrate, preobrate in preporode v dvatisočletni zgodovini Cerkve pokaže, da njena impresivna rezilienca ni preprosto rezultat trdega vztrajanja na tradiciji, temveč izhaja iz tega, da se je Cerkev ob spoštovanju izročila obenem vedno znova tudi (korenito) preobrazala – k temu jo vseskozi sili tudi refleksija o izvornem poslanstvu Cerkve in diakonskemu služenju (Slatinek 2019; Kompan Erzar 2020, 9–10). Ravno takrat, ko se Cerkev odpre in naredi ranljivo, sledi svoji nalogi. S tem krepí svojo institucionalno zmožnost učenja in rezilientnost. Cerkev lahko upraviči in zagotovi svoj obstoj samo tako, da je njena primarna skrb usoda konkretnega in današnjega človeka (še posebej revnih in ogroženih vseh vrst) – tako njegova radost in upanje kot tudi žalost in tesnoba (GS, tč. 1). Samo, če se Cerkev brez zadržkov in pogumno prepusti vprašanju in problemom človeka, pa tudi drugih ustvarjenih bitij, je pristna, obstaja na način, ki je v skladu z njeno lastno identiteto in jo dela rezilientno (Schneider in Vogt 2016, 205).

Kratika

GS – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor 2004 [Gaudium et spes].

Reference

- Antonovsky, Aaron.** 1979. *Health, Stress and Coping*. San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- . 1997. *Salutogenese: Zur Entmystifizierung der Gesundheit*. Tübingen: DGTV.
- Benedikt XVI.** 2006. Okrožnica Bog je ljubezen [Deus caritas est]. Ljubljana: Družina.
- Bogaczyk-Vormayr, Małgorzata.** 2012. Vom Scheitern und Neubeginnen: Ein philosophischer Beitrag zur Resilienzforschung. *Salzburger Beiträge zur Sozialethik*, št. 1 (junij). <http://www.ifz-salzburg.at/uploads/WP.Vormayr.SBSE.1.20121.pdf> (pridobljeno 20. avgusta 2020).
- Boss, Pauline.** 2006. *Loss, Trauma, and Resilience: Therapeutic Work with Ambiguous Loss*. New York: W. W. Norton & Company.
- Centa, Mateja.** 2018. Kognitivna teorija čustev, vrednostne sodbe in moralnost. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:53–65.
- Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor.** 2004. Cerkev v sedanjem svetu [Gaudium et Spes]. Pastoralna konstitucija. V: *Koncilski odloki*, 570–667. Ljubljana: Družina.
- Erzar, Tomaž.** 2019. Trije povezovalni momenti v terapevtskem procesu odpuščanja in krščanski model odpuščanja. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:9–16.
- Frančiček.** 2014. Veselje evangelija [Evangelii gaudium]. Apostolska spodbuda. Ljubljana: Družina.
- . 2015. Premagaj brezbriznost in osvoji mir: poslanica za svetovni dan miru 1. januarja 2016. Ljubljana: Družina.
- Fröschl, Monika.** 2016. Verwundet reifen: Salutogenese und Resilienz als hoffnungsvolle Zukunftsperspektive. *Stimmen der Zeit* 141, št. 5:315–322.
- Haken, Herman.** 1995. *Erfolgsgeheimnisse der Natur: Synergetik; Die Lehre vom Zusammenwirken*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Halík, Tomáš.** 2010. *Dotakni se ran: duhovnost neravnodušnosti*. Ljubljana: KUD Apokalipsa.
- Hieke, Thomas.** 2009. »Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht« (Jes 7,9): Die Rede vom Glauben im Alten Testament. *Theologie und Glaube* 99:27–41.
- Horx, Matthias.** 2011. *Das Megatrendprinzip: Wie die Welt von morgen entsteht*. München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Joseph, Stephen.** 2015. *Was uns nicht umbringt: Wie es Menschen gelingt, aus Schicksalsschlägen und traumatischen Erfahrungen gestärkt hervorzugehen*. Berlin: Springer.
- Kompan Erzar, Katarina Lia.** 2020. Bog je mlad: nevroznanstveno ozadje papeževga razmišljanja o mladih. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 1:7–21.
- Lewis, Albert.** 2007. *Responsorisch Kirche sein: Antwortgestalt und Sendung der Kirche nach Hans Urs von Balthasar*. Berlin: Lit.
- Nietzsche, Friedrich.** 1989a. *Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom. V: Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom; Primer Wagner: problemi glasbenikov; Ecce homo: kako postaneš, kar si; Antikrist: prekletstvo nad krščanstvo*, 5–106. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 1989b. *Ecce homo: Kako postaneš kar si. V: Somrak malikov ali Kako filozofiramo s kladivom; Primer Wagner: problemi glasbenikov; Ecce homo: kako postaneš, kar si; Antikrist: prekletstvo nad krščanstvo*, 153–268. Ljubljana: Slovenska matica.
- Nussbaum, Martha C.** 2001. *Women and Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Papeški svet Pravičnost in mir.** 2007. *Kompendij družbenega nauka Cerkve*. Ljubljana: Družina.
- Pavlikova, Martina, in Tibor Mahrik.** 2020. Auden's creative collision with Kierkegaard. *XLinguae* 13, št. 3:145–156.
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis gaudium. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:17–31.
- Platovnjak, Ivan.** 2017a. Vpliv religije in kulture na duhovnost in obratno. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:337–344.
- . 2017b. The Role of (Christian) Spirituality in the Economy in the Light of Laudato si'. *Synthesis philosophica* 67, št. 1:73–86.
- . 2019. The Ecological Spirituality in the Light of Laudato si'. *Nova prisutnost* 17, št. 1:75–91.
- Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj.** 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.
- Quang Hung Nguyen, Katarina Valčova, Venera G. Zakirova, Anna A. Larionova in Natalia I. Lapidus.** 2020. Western science, religion and Vietnamese traditional culture: harmony or antagonism? *XLinguae* 13, št. 3:94–113.
- Rifkin, Jeremy.** 2020. We are now facing in real time how fast the global economy can collapse. Intervju z Jeremym Rifkinom (David Torcasso). *Handelszeitung*, 3. 4. <https://www.handelszeitung.ch/unternehmen/jeremy-rifkin-we-are-now-facing-real-time-how-fast-global-economy-can-collapse> (pridobljeno 20. avgusta 2020).
- Rosa, Hartmut.** 2016. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.

- Roubalova, Marie, Olga A. Kalugina, Roman Kralik in Peter Kondrla.** 2020. The end of the Kingdom of Judah and its echoes in the Jewish calendar. *XLinguae* 13, št. 3:14–205.
- Sautermeister, Jochen.** 2016. Resilienz zwischen Selbstoptimierung und Identitätsbildung. *Münchener Theologische Zeitschrift* 67, št. 3:209–223.
- Schneider, Martin, in Markus Vogt.** 2016. Glaube, Hoffnung, Liebe als Resilienzfaktoren: Theologisch-ethische Erkundungen. *Münchener Theologische Zeitschrift* 67, št. 3:195–208.
- Sedmak, Clemens.** 2013. *Innerlichkeit und Kraft: Studie über epistemische Resilienz*. Freiburg: Herder.
- Sen, Amartya Kumar.** 1981. *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford: Oxford University Press.
- . *Development as Freedom*. 2001. Oxford: Oxford University Press.
- Slatinek, Stanislav.** 2019. ‚Pastoral v spreobrnjenju‘ papeža Frančiška in izzivi za prenovno Cerkev v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:1063–1073.
- Stangl, Elias D.** 2016. *Resilienz durch Glauben? Die Entwicklung psychischer Widerstandskraft bei Erwachsenen*. Ostfildern: Grünewald.
- Strahovnik, Vojko.** 2018. Spoznavna (ne)pravičnost, krepost spoznavne ponižnosti in monoteizem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:299–311.
- Taleb, Nassim Nicholas.** 2010. *The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable*. New York: Random House.
- Thuc Thi Nguyen, Quy Thi Thanh Truong, Michal Valčo, Maria A. Khvatova in Andrey A. Tyazhelnikov.** 2020. Christian Theological Views on Industrial Revolutions and Related Ethical Challenges: A Western (And a Global) Perspective. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 1:177–190.
- Vodičar, Janez.** 2017. Živa metafora kot možna pot do transcendence. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3–4:565–576.
- Vodičar, Janez, in Józef Stala.** 2018. Monoteizem in okoljska vzgoja. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:415–427.
- Vogt, Markus.** 2015. Zauberwort Resilienz: Eine Begriffsklärung. Bayerischer Forschungsvorbund ForChange, Working Paper 2. <http://resilienz.hypotheses.org/wp2> (pridobljeno 20. avgusta 2020).
- Vogt, Markus, in Martin Schneider.** 2016. Zauberwort Resilienz. Analysen zum interdisziplinären Gehalt eines schillernden Begriffs. *Münchener Theologische Zeitschrift* 67, št. 3:180–194.
- Walker, Brian.** 2013. What is Resilience? (Project Syndicate: The World's Opinion Page, 5. julij 2013). <https://www.project-syndicate.org/commentary/what-is-resilience-by-brian-walker> (pridobljeno 20. avgusta 2020).
- Žalec, Bojan.** 2008a. Possibilities of a universalistic ethics: the capabilities approach. V: Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Surviving Globalization: The Uneasy Gift of Interdependence*, 33–58. Berlin: Lit.
- . 2008b. Od radikalne interpretacije do etike zmožnosti: filozofska razprava o možnostih in pogojih (medkulturnega) dialoga. *Šolsko polje* 19, št. 5–6:73–89.
- . 2010. *Človek, morala in umetnost: uvod v filozofsko antropologijo in etiko*. Ljubljana: Teološka fakulteta.



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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 281—292

Besedilo prejeto/Received:08/2020; sprejeto/Accepted:09/2020

UDK/UDC: 316.74

DOI: 10.34291/BV2020/02/Klun

© 2020 Klun, CC BY 4.0

Branko Klun

Rezilienca in resonanca: V iskanju nove drže do sveta

Resilience and Resonance: Searching for a New Attitude towards the World

Povzetek: Nemški sociolog Hartmut Rosa analizira razvoj modernosti s časovnega vidika pospeševanja. Čeprav se zdi, da nam današnja tehnologija prihrani veliko časa in povečuje naš nadzor nad svetom, pa v svojem življenju paradoksalno doživljamo vse večje pomanjkanje časa in nenehen časovni pritisk. Nedavna pandemija je tej spirali pospeševanja zadala velik udarec, saj je celotno družbeno in ekonomsko življenje privedla do skoraj popolne zaustavitve. To za nevzdržen tempo sodobnega življenja sicer ne more biti rešitev, kljub temu pa razkriva potrebo po globlji spremembi naše drže do sveta – in do življenja samega. Rosa to novo držo imenuje ‚resonanca‘. Prispevek zoperstavlja pojem resonance danes zelo aktualnemu pojmu ‚rezilience‘ in obenem med resonanco ter nekaterimi sodobnimi filozofskimi pristopi, ki so temu Rosovemu pojmu zelo blizu, vzpostavlja dialog.

Ključne besede: rezilienca, resonanca, pandemija, Hartmut Rosa, pospeševanje, zaustavitev

Abstract: German sociologist Hartmut Rosa analyses the development of modernity under the temporal aspect of acceleration. Today, technology seems to help us save time and increase our control over the world, but, paradoxically, in our lives we are experiencing an ever-increasing lack of time, and constant time pressure. The recent pandemic has delivered a huge blow to this spiral of acceleration and has almost brought our entire social and economic life to a complete standstill. This cannot be a solution for the frenetic pace of contemporary life, but it nevertheless reveals the need for a deeper change in our attitude towards the world, and towards life itself. Rosa calls this new attitude ‚resonance‘. In the present paper I want to contrast this notion of resonance with today’s much advocated notion of ‚resilience‘, as well as establishing a dialogue between resonance and some current philosophical approaches which come very close to this concept of Rosa.

Keywords: resilience, resonance, pandemic, Hartmut Rosa, acceleration, standstill

1. Uvod

Osrednji sogovornik v prispevku je nemški sociolog Hartmut Rosa, ki je zaslovel s tezo, da je razvoj moderne družbe pogojen s spreminjanjem časovnih struktur tako na družbeni kot tudi na individualni ravni, ta hitrost spreminjanja pa se nenehno povečuje. Zato je pojem pospeševanja (nem. *Beschleunigung*; angl. *acceleration*) ključna kategorija Rosovih analiz. Sodobna družba in človek v njej sta izpostavljena imperativu, da je treba pospeševati tako delovne procese kot svoje lastno življenje – kar prinaša paradoksalno posledico, da človek kljub časovni optimizaciji svojih dejavnosti doživlja vse večje pomanjkanje časa. Pri tem je zanimiv Rosov metodološki pristop, ki ima izrazito filozofsko ozadje. Rosa namreč pri sociološki analizi družbe postavlja ‚transcendentalno‘ vprašanje, kako je strukturiran čas, ki delovanje sodobne družbe pogojuje. Že za Kanta ima čas transcendentalni značaj, ker omogoča naše izkustvo sveta: vnaprejšnje časovne strukture v subjektu – kar Kant obravnava pod pojmom shematizma – določajo, kako se razumevanje sveta vzpostavlja. Podoben pristop razvije Heidegger v svoji fenomenologiji, ko v delu *Bit in čas* prihaja do predhodnega zaključka, da je struktura časovnosti tista, ki pogojuje razumevanje in smisel biti. Rosa je navdih za svojo osrednjo tezo črpal pri različnih filozofskih virih in tudi sicer njegovo sociologijo zaznamuje velika bližina filozofskim vprašanjem.¹ V svojem prvem velikem delu kar naravnost pravi, da ga v zadnji instanci zanima »sociologija dobrega življenja« (Rosa 2013, 32). Vprašanje dobrega življenja pa je središčno tudi za filozofijo od njenih grških začetkov dalje.

Rosove teze so znova postale aktualne ob izbruhu epidemije COVID-19 – pri ustavljanju javnega življenja v prizadetih državah. Zaustavitev ali *lockdown* je zajela vse podsisteme družbenega dogajanja in je bila v moderni družbi brez primere – za razliko od nenehnega pospeševanja je v trenutku prišlo do njegovega diametralnega nasprotja, namreč do popolne zaustavitve. Ta se je preselila tudi na osebno raven: mnogi ljudje, ki so prej trpeli pod pritiskom časa, so naenkrat imeli časa dovolj ali celo preveč. Radikalna sprememba načina življenja je omogočila kritično distanco do doslej ustaljenega načina življenja in privedla do intenzivnega spraševanja, kaj je v življenju zares potrebno in pomembno. Ali je zaustavitev res zgolj prehodna motnja, ki jo je treba čim prej odpraviti in se vrniti v stare tirnice življenja? Ali pa je izkustvo zaustavitve priložnost za razmislek o možnosti drugačnega življenja, ki bi znalo ujetost v začarani krog pospeševanja preseči? Pandemija je obenem razkrila ranljivost ne zgolj posameznika, temveč celotne družbe, zato se je vse večkrat omenjala odpornost ali rezilientnost – tako na individualni kot tudi na kolektivni ravni. Toda v čem je bistvo odpornosti oziroma trdoživosti? Seveda gre v prvi vrsti za biološko odpornost, ki je materialna osnova življenja. Toda človekovo življenje ni zgolj biološko, temveč tudi duševno, duhovno in družbeno. Na tej ravni – onkraj golega fizičnega preživetja – se zastavlja vprašanje ‚dobrega‘ življenja; odgovor nanj

¹ Hartmut Rosa je najprej študiral politologijo, filozofijo in germanistiko, za doktorat pa je izbral temo politične filozofije Charlesa Taylorja (1997). Habilitiral se je na področjih politologije in sociologije (2004) in kmalu zatem dobil profesorsko mesto za splošno in teoretsko sociologijo na Univerzi v Jeni, kjer predava še danes. Od leta 2013 je tudi direktor raziskovalne ustanove Max-Weber-Kolleg v Erfurtu, pri čemer je Max Weber v Rosovih socioloških študijah ena od pomembnih referenc.

pa človeku ni ‚dan‘, temveč mu je ‚zadan‘. Človek mora šele spoznati, kdo v resnici je (spoznanje), in kako naj doseže dovršeno ali izpolnjeno življenje (delovanje). Odpornost ali rezilientnost torej zahteva širši razmislek o človekovem načinu življenja in v ta kontekst lahko vključimo Rosov zagovor ‚resonance‘. Z njo želi pokazati takšno človekovo držo do sveta, ki bi sedanjí drži nenehnega hitenja in pospeševanja predstavljala alternativo. Pojem resonance, ki ga obširno razvija v delu s prav takim naslovom (2019 [2016]), je Rosa (2018) nadgradil z eseji o ‚nerazpoložljivosti‘ (*Unverfügbarkeit*). V obeh delih lahko odkrijemo možnosti za poglobljen razmislek o človekovi odpornosti (rezilienci) v sedanjih kriznih časih.²

V članku bo najprej predstavljena (1) Rosova teorija družbenega pospeševanja, ki je doživela nepričakovan (2) izziv s pojavom epidemije COVID-19. Nato bo predstavljeno Rosovo (3) razumevanje resonance kot nove drže do sveta, prikazane pa bodo še vzporednice s filozofskimi tezami nekaterih fenomenoloških mislecev. V zaključnem razdelku bo (4) razmislek o rezilienci in resonanci povezan s fenomenom religije, ki v sebi nosi temeljno ‚resonančno‘ strukturo.

2. Hartmut Rosa in družba pospeševanja

Leta 2005 je pod naslovom *Pospeševanje: Spreminjanje časovnih struktur v modernosti* izšlo Rosovo habilitacijsko delo, ki pa je večji odziv doživelo šele z angleškim prevodom v letu 2013. Rosa uporablja zanimiv pristop, ker poskuša razvoj novega veka ali moderne dobe (ki je tesno povezana z nastankom sodobne znanosti) analizirati z vidika časovnih struktur. V filozofiji se je podobnega podviga lotil Martin Heidegger, ko je želel pokazati, da različna filozofska razumevanja stvarnosti (‚biti‘) v zgodovini pogojuje različno razumevanje časa kot ozadja za razumevanje. Rosa torej ne pravi le, da se je modernost oblikovala v ‚času‘ (kar bi bila trivialna teza), temveč da modernost prinaša preoblikovanje ‚časa‘ – da gre za spremembo časovnih struktur, ki so vplivale na nastanek in razvoj modernosti. Da je prav hitrost ena izmed ključnih karakteristik sodobnosti, je poudarjal že francoski filozof Paul Virilio. Toda Rosa je napravil še korak naprej, ker je pokazal, da je ključnega pomena nenehno naraščanje hitrosti oziroma pospeševanje – časovno strukturo modernosti tvori pospeševanje. Pri tem imamo opravka z zanimivim paradoksom. Kljub znanstveno-tehničnim izboljšavam, ki omogočajo, da dejavnosti opravljamo hitreje in časovno učinkoviteje, smo vse bolj zaposleni in pod vse večjim pritiskom časa.³ Ob tem je razvidno tudi medsebojno pogojevanje indivi-

² Pojem ‚reziliencie‘ se v Rosovih delih ne pojavlja, ga pa v tem članku uporabljamo zaradi uredniškega tematskega okvira (etike) rezilientnosti. Prevzeta beseda ‚rezilienca‘ se sicer v slovenski strokovni literaturi (zlasti v psihologiji in medicini) pojavlja, nima pa enoznačnega slovenskega prevoda. Kar je tukaj mišljeno kot rezilienca, je predvsem človekova sposobnost, da ne podleže izzivom, ki ogrožajo njegov način življenja ali celo življenje kot tako, in konotira specifično odpornost. Odločitev za uporabo prevzete besede je povezana z drugo, ki se je v slovenskem strokovnem jeziku prav tako ustalila, namreč z resonanco. Temeljna teza članka (ki hkrati ni Rosova teza) je, da pojem resonance ponuja pomemben potencial za poglobitev pojma reziliencie, ki je v sedanjem kriznem času eden od dezideratov.

³ Pri tem bi bilo zanimivo zasledovati Webrovo tezo o protestantski etiki in razvoju kapitalizma v moderni dobi. Že Weber omenja protestantski odnos do časa, ko citira prezbiterijanca Richarda Baxterja, ki

dualne in socialne razsežnosti – časovne strukture so kolektivne in zaznamujejo celotno družbo, zato ima posameznik pri času in nadzoru nad individualnim tempom življenja omejen manevrski prostor svobode.

Rosa zasnuje celovito teorijo družbenega pospeševanja, ki jo predstavlja skozi tri razsežnosti. Prvo razsežnost predstavlja »tehnično pospeševanje« (2013, 97). Moderna znanost je doživela ekspanzijo zaradi uporabe svojih odkritij v tehniki in tehnologiji. Dejavnosti in procesi, ki jih je izvajal človek, so ob tehničnem napredku postajali vse hitrejši in skrajševali čas, potreben za njihovo izvedbo. Rosa se osredotoča na tri vidike pospeševanja. Prvi je v zvezi s prevozom, ki povzroča spremembe v našem odnosu do prostora – vemo, kako zahtevno in zamudno je bilo nekoč premagovati velike geografske razdalje in kako je tehnični napredek pohitрил potovanja v prostoru. Drugi vidik je komunikacija, ki zaznamuje odnos med ljudmi. Različni tehnični pripomočki – pomislimo samo na mobilni telefon – so hitrost komunikacije povsem preobrazili. Pospeševanje komunikacije vpliva na naše medsebojne odnose, tako na individualni kot na kolektivni ravni. In potem je še tretji vidik, namreč pospeševanje v odnosu do stvari. To Rosa povzema s pojmom (hitrosti) produkcije (in reprodukcije). Včasih so stvari izdelovali v dolgih postopkih in naj bi jih tudi dlje uporabljali, danes pa je tehnična proizvodnja pod pritiskom, da izdelek izdela v najkrajšem možnem času. Obenem pospeševanje produkcije dolgemu trajanju izdelkov ni naklonjeno – pospešena je tudi njihova (iz)raba. Če se zavemo, da tehnični svet vpliva na vse pore našega življenja, potem je jasno, da se ob tehničnem pospeševanju spreminja človekov odnos do časa nasploh.

Drugo razsežnost družbenega pospeševanja predstavljajo »družbene spremembe« (2013, 108). V družbi ustaljeni vzorci delovanja so v zgodovini pogosto trajali več generacij. Danes je hitrost družbenih sprememb tolikšna, da se dogajajo že znotraj ene same generacije. Kot primer Rosa navaja nestabilnost družine ter naraščajoče število ločitev in porok v enem samem življenju. Tudi drugi sociologi menijo, da so v sodobnosti družbene strukture podvržene ,utekočinjanju', ta ,likvidnost' pa predstavlja nasprotje stabilnosti in trdnosti (Bauman 2002). Če so bili včasih starejši ljudje spoštovani zaradi svojih izkušenj in modrosti, so danes vse bolj ,zastareli' – kajti svet se vrti vse hitreje in mladi imajo dostop do izkušenj, ki jih starejši sploh ne poznajo. Družbene spremembe so tesno povezane s tehničnimi spremembami: če vzamemo kot primer samo razvoj računalništva, opazimo nenehno optimiziranje strojne in programske opreme. To vpliva na družbene spremembe (npr. klasično: spletno nakupovanje) in – kar je tu bistveno – na naraščanje tempa, s katerim se te spremembe dogajajo.

Tretja razsežnost družbenega pospeševanja zadeva individualno življenje posameznika. Ta je soočen s fenomenom, ki ga lahko imenujemo vse hitrejši ,tempo življenja' (Rosa 2013, 120). Opredelimo ga lahko kot povečevanje števila izkustev in dejanj posameznika v določeni enoti časa. Pospeševanje tempa življenja ima

pravi, da je zapravljanje časa prvi in najhujši od smrtnih grehov. Čas našega življenja je kratek in treba se je prepričati o svoji izvoljenosti za zveličanje – zato je vsako izgubljanje časa vredno najostrejše moralne obsodbe (po Rosa 2013, 49).

objektivno in subjektivno komponento, kaže pa se v izkustvu pomanjkanja časa. Pri tem je zanimivo, da se v sodobni družbi povečuje delež prostega časa – a tudi tu človek ni prost časovnega pritiska. Rosa omenja zlasti dva sociološka fenomena, ki prispevata k temu pritisku: strah, da bi kaj zamudili (*fear of missing out*), in potreba po prilagajanju (*compulsion to adapt*) spremembam, ki se dogajajo v družbenem kontekstu (134). Rosa (119) navaja Petra Conrada, ki izkušnjo sodobnega tempa življenja slikovito opisuje kot pritisk, »da tečemo, kot je le mogoče hitro, da bi lahko ostali na istem mestu«. Ob tem se povsem izgubi razumevanje časa, ki ga zaznamuje grški *kairos*: namreč kvalitativno določen trenutek časa, ki je specifičen za posamezen dogodek. Kar ostane, je brezimni in nediferencirani tok časa kot *chronos*, v katerem so stvari nenehno razpoložljive in izmenljive.

Tri razsežnosti pospeševanja so med seboj tesno povezane in povzročajo tako imenovani »krog pospeševanja« (151). Motiv za tehnično pospeševanje je običajno želja, da bi s pomočjo boljših tehničnih pripomočkov privarčevali čas. Hitrejše tehnične rešitve (v transportu, komunikaciji in produkciji) vplivajo na družbene spremembe in jih pospešujejo – te družbene spremembe pa spet vplivajo na posameznika in njegov tempo življenja, da išče še hitrejše tehnične rešitve. Tako nastane krog pospeševanja, ki poganja samega sebe, in to z naraščajočo hitrostjo. V svojih kasnejših delih Rosa ta krog primerja s hrčkovim kolesom. Hrček na kolesu nenehno teče, a ne pride nikamor. To je sinonim za strukturo časa, ki nima več linearne eshatološke razsežnosti, temveč je bolj podoben temu, kar Virilio (1990) imenuje ‚polarna inercija‘ (fr. *l'inertie polaire*), pri čemer gre za prisposodbo, da se polarna točka nenehno vrti, a obenem ostaja na istem mestu. Linearni čas zahteva odnos do presežne prihodnosti, v kateri se bo čas dopolnil, čas družbe pospeševanja pa je zgolj »globalna ekspanzija sedanosti« (Virilio 1997, 134). To je povezano z (ne)razumevanjem dobrega življenja v sodobnosti. ‚Izpolnjeno‘ življenje se zdi tisto, ki je čim bolj ‚napolnjeno‘ z dejavnostmi in doživetji. Naslov knjige Marianne Gronemeyer (1996) dobro povzema to miselnost: »Življenje kot zadnja priložnost. Potreba po varnosti in pomanjkanje časa«. Napolnjeno življenje se zdi sekularni nadomestek za religiozno vero v večno življenje – in pospeševanje predstavlja zakrit beg pred smrtjo. Toda v tem iskanju mnogovrstnih zapolnitev preži svojevrsten paradoks, ki na koncu vodi v razočaranje in celo v zdolgočasnost – kakor da se je čas izpraznil. Rosa opozarja na zanimivo povezavo med sodobnim doživljanjem časa in depresijo: po njegovem depresija predstavlja »patologijo časa« (Rosa 2013, 248) in je danes druga (za srčno-žilnimi boleznimi) najbolj razširjena bolezen na svetu. Če je življenje predvsem odprt in optimističen odnos do prihodnosti, pa je v depresivnem stanju taka prihodnost zaprta. Depresija se zdi neposredna posledica izkustva hitenja na mestu in pospeševanja brez cilja.

3. Pandemija in ‚popolna zaustavitev‘

Rosa je v svoji knjigi tematiziral nasprotje pospeševanja v smislu ‚upočasnjevanja‘ (nem. *Entschleunigung*; angl. *deceleration*) in razdelal njegove različne vidike in

oblike: od naravnih meja pospeševanja do namernih, celo ideoloških poskusov upočasnjevanja življenja (2013, 80–89). Toda niti v sanjah si niti mogel predstavljati, da bo z izbruhom pandemije prišlo do takšne ‚upočasnitve‘, kot smo ji bili v nekaterih državah priča med marcem in majem 2020. To sam priznava v več intervjujih: poudarja, da je šlo v zadnjih dvesto letih za nenehno pospeševanje, ki ga niso mogle zaustaviti ne vojne ne različne svetovne konference – med pandemijo COVID-19 pa je bila sprejeta odločitev o popolni zaustavitvi. Ni virus sam po sebi zaustavil družbe, temveč je šlo za odločitev ljudi, za politično odločitev, ki je poskušala zmanjšati človeške žrtve pandemije. Zaustavitev je vključevala zaprtje različnih dejavnosti in institucij ter tudi omejitev življenjskega prostora posameznika. Ostati doma je pomenilo svojevrstno zaprtost v lasten dom in ustavitev običajnih interakcij z zunanjim svetom. Če je bil prej delovni koledar natrpan s termini, so zdaj mnoge dejavnosti odpadle in jih tudi virtualna komunikacija na daljavo ni povsem nadomestila. Marsikdo se je ob prisilni upočasnitvi življenja soočil s presežkom časa. Toda ali je takšna nasilna zaustavitev zares alternativa ali celo rešitev za frenetično družbo pospeševanja? Seveda ne, saj dolgoročno ogroža življenje mnogo ljudi v elementarnem pomenu preživetja. Kljub temu se zastavlja vprašanje, ali je cilj družbe čimprejšnja vrnitev v stare tirnice delovanja – ali pa lahko sedanja kriza spodbudi odločitev za novo smer razvoja družbe. Rosa pri tem navaja znane argumente, zakaj vrnitev na stara pota – ki jo sicer politika in ekonomija zagovarjata – dolgoročno ni vzdržna: obstoječi model nenehne ekonomske rasti je ob klimatskih in ekoloških posledicah zašel v slepo ulico, finančne spodbude rasti s poceni denarjem so trčile na meje, obenem pa ljudje za posledicami stalnega pritiska in pospeševanja trpijo vedno bolj (Schönfelder 2020). Zato Rosa zagovarja ne le spremembo ekonomskega modela družbe, pač pa celovito spremembo odnosa do sveta.

V tej zahtevi lahko prepoznamo tudi filozofsko dediščino fenomenologije. Fenomeni, ki konstituirajo svet, niso le objektivna zunanja stvarnost, temveč so vpeti v človekovo zavedanje in doživljanje. Odnos ali pristop do sveta je pri tem, kakšen smisel ali pomen fenomenom pripisujemo in kako posledično v svetu živimo, odločilen. Rosa pravi, da je odnos do sveta v družbi pospeševanja agresiven, ker si želi svet podvreči in ga nadzorovati. Heidegger je ta odnos do sveta filozofsko analiziral kot izraz volje do moči, ki želi vse podvreči svoji nadvladi. Zato Heidegger govori o težnji, da bi vse naredili ‚razpoložljivo‘ (*verfügbar*) oziroma da bi vse in ob vsakem času imeli na razpolago (Heidegger 1986, 368; 1975, 161). Rosa je za uvedbo pojma razpoložljivosti (*Verfügbarkeit*) navdih zagotovo dobil tudi pri Heideggerju, čeprav ima nanj večji vpliv kritična teorija frankfurtske šole. Temeljni problem tehnike za Heideggerja niso tehnične stvaritve, temveč odnos tehnične nadvlade do sveta, ki vodi k nepristnemu načinu biti človeka. Ko v reki vidimo le zalogo energije in jo »zazidamo« v hidroelektrarno, kot slikovito pravi Heidegger (1994, 19), gre pri tem za mnogo več kot zgolj za inženirski projekt. Gre za način odnosa do sveta. Če pa čez reko postavimo most, gre tudi za tehnični proizvod, vendar se v njem (lahko) zrcali drugačen odnos do narave – ki naravne danosti spoštuje in jih ne želi podvreči moči in nadvladi. Zanimivo, da tudi Heidegger od-

nos do sveta povezuje s tematiko časovnosti: težnja po obvladovanju sveta ima svoje ozadje v težnji po obvladovanju časa. Izvor te težnje je človekova želja ubežati prigradnosti (kontingenci) lastne eksistence, da bi premagal časovno nepredvidljivost svojega življenja (vključno s stalno možnostjo smrti) ter si zagotovil – četudi le navidezno – trdnost, gotovost in nadzor (Klun 2012).

Rosa svoje prvotne analize o družbi pospeševanja nadgrajuje s tezo, da ima pospeševanje svoj izvor v človekovem specifičnem odnosu do sveta, kot razodeva podnaslov njegovega drugega velikega dela (Rosa 2019 [2016]). Agresivni odnos do sveta v družbi pospeševanja hoče vse stvari narediti razpoložljive – tako da jih imamo pod nadzorom in z njimi lahko razpolagamo v vsakem trenutku. Dejansko je razvoj tehnike pripomogel k širitvi človekove moči nad stvarmi in nad svetom nasploh: če se je moral človek v preteklosti naravnim danostim in njihovim časovnim ciklom podrežati, se je zdaj smer podrejenosti obrnila. Še več, nadzor in razpolaganje zahtevata povečevanje tako v prostorskem kot v časovnem smislu: imeti čim več na vse hitrejši način. Tak odnos do sveta je ob izbruhu pandemije zašel v krizo – in virus je postal sinonim za neobvladljivost. Pravzaprav je bil prevladujoč občutek pri mnogih ljudeh začudenje, kako je lahko ta majhen in komaj viden virus ustavil mogočno kolesje sveta in hipoma postavil pod vprašaj različne dotedanje gotovosti. Po Rosi je to primer, kako se človekovo prizadevanje, da bi svet povsem obvladal in nadzoroval, sprevrže v svoje nasprotje. Ker je popolni nadzor iluzija, se tisto, kar je nerazpoložljivo, vrne nazaj kot bumerang – in to pogosto v pošastni obliki (Rosa 2018, 124). Vsakdanji primer take nerazpoložljivosti je okvara kakega tehničnega pripomočka, ki nam povzroči zelo neljube posledice. Virus pa predstavlja vdor nerazpoložljivega na globalni ravni in kaže na krhkost človeške moči in nadzora.

V tem smislu je virus pretresel obstoječi odnos do sveta. Zamajal je samoumevno zaupanje, ki ga imamo običajno do sveta: virus se lahko nahaja povsod, zato nismo varni nikjer. Rosa govori o izkustvu »odtujitve« (2019, 174) od sveta. Vendar pa ta odtujitev predstavlja priložnost za razmislek o drugačnem odnosu do sveta – tega je Rosa predstavil še pred krizo in ga povzel pod imenom ‚resonanca‘.

4. Resonanca kot nova drža do sveta

Odtujitev in resonanca sta temeljni kategoriji odnosa do sveta (2019, 145). Pojem resonance je (podobno kot pojem pospeševanja) Rosa sicer prevzel iz fizike, vendar pa ga želi razširiti na družbeno področje. Resonanca dobesedno pomeni povratek (*re-*) zvoka (*sonus*) v smislu odmeva ali pa tudi medsebojno odzvanjanje v smislu sozvočja. Resonanca vedno zahteva odnos do nečesa drugega in odziv nanj. Če drža nadvlade v ospredje postavlja lasten jaz, ki si želi drugost drugega podrediti in jo s tem ukiniti, pa resonanca zahteva priznanje drugega, ki je (tudi v časovnem smislu) pred menoj in na katerega se odzivam. Želji po nadvladi stopi nasproti drža poslušanja in odgovarjanja drugemu. Ta odnos ni enosmeren, temveč vzajemni, zato je učinek resonance vzajemno odzvanjanje v smislu sozvočja. Rosa se

pri resonanci trudi ohranjati občutljivo ravnotežje: po eni strani tisto drugo v odnosu, kar me nagovarja, ostaja neobvladljivo in z njim ne morem razpolagati, po drugi strani pa se nanj lahko odzovem in odprem dinamiko vzajemnega vplivanja ter ,resoniranja‘.

Pri odnosu do sveta je treba svet razumeti v najširšem smislu. Po Rosi svet »vključuje druge ljudi, umetne in naravne objekte, pa tudi poimenovane celote kot so narava, vesolje, zgodovina, Bog, življenje in celo lastno telo ter čustva« (195). Resonančni odnosi do sveta so razdeljeni v tri sfere: horizontalno, diagonalno in vertikalno. Horizontalna sfera zajema odnose do soljudi, ki se vrtijo okoli treh ,osi‘: družina, prijateljstvo in politika. Diagonalna sfera predstavlja odnos do stvari, pa tudi odnos do dela, šole in športa. Rosa se upira novoveški reifikaciji sveta, ki je iz stvari naredila neme in razpoložljive objekte. V tej sferi obravnava tudi odnos do sebe preko medija telesnosti. Sociologu posebej zanimiv pa je zagovor vertikalne sfere, ki jo Rosa razvršča okoli štirih osi: religija, narava, umetnost in zgodovina. Kdo bi se lahko vprašal, kaj na primer pomeni resonančni odnos do zgodovine – dejstvo, da nas zgodovina nagovarja, da se iz nje in od nje lahko učimo, pomeni, da ji lahko prisluhnemo in ji odgovorimo. Tako postane jasno, da je treba resonančni odnos razumeti v kar najširšem možnem obsegu – in da gre v prvi vrsti za formalno držo (naravnost, odprtost), ki lahko vzpostavi odnos do najrazličnejših vsebin.

Z razliko od Heideggerjeve izključno kritične drže do modernosti kot ene izmed epoh ,pozabe biti‘ Rosova kritika ni enoznačna. Po eni strani modernost, ki jo zaznamuje pospeševanje, zaradi naraščajoče človekove težnje po moči in nadvladi res predstavlja »zgodovino katastrofe resonance« (307), po drugi strani v modernosti lahko prepoznamo tudi »zgodovino naraščajoče senzibilnosti do resonance« (357). Ključno za Roso je, da je v bližajoči se družbi po koncu imperativa gospodarske rasti (*post-growth society*) resonanca alternativni odnos do sveta. V esejih z naslovom *Nerazpoložljivost* (Rosa 2018) v štirih korakih kritizira držo nadvlade (44), s katero si prizadevamo, da so nam stvari in dogajanja na razpolago. Najprej določeno dogajanje napravimo vidno, nato skozi merjenje in odslikavo dostopno in obvladljivo. Temu sledi nadzor, ki nam na koncu omogoči, da dogajanje uporabimo za svojo korist. Ta postopek lahko vedno bolj izpopolnujemo (perfekcija) in izboljšujemo (optimizacija). Pravzaprav je Rosova razlaga (skoraj preveč) poenostavljena različica Heideggerjevega opisa razpoložljivosti, ki je v svoji eksistencialno-ontološki razlagi bistveno bolj dodelana. Z afiniteto do fenomenologije Rosa v štirih korakih razlaga tudi odnos do resonance. Pri resonanci nas najprej kàj – v najširšem smislu besede, saj so to lahko osebe, stvari ali dogodki – nagovori: to pomeni, da nas ,razgiba‘, se nas ,dotakne‘ ter v nas zbudi odziv (120), ki predstavlja odgovor resonance. Takšno izkustvo nas ne pusti ravnodušnih, temveč nas bivanjsko preobraža. Resonančni odnos kot končni rezultat je nekaj krhkega, nihajočega, neobvladljivega in nerazpoložljivega. A prav to nepredvidljivost in prihodnost je potrebno razumeti pozitivno: gre za izkustvo zastojnosti, lahko bi rekli tudi daru, ki dela takšen dogodek dragocen – svet, ki bil povsem obvladljiv, bi bil nem in mrtev. Pravzaprav je prav pojavljanje novega, presenetljivega in ne-

pričakovanega notranje gibalo življenja, tudi našega lastnega. Šele če me nekaj (drugega) nagovori samo od sebe in po svoji lastni iniciativi, šele če se me nekaj zares dotakne, mi prinese živost ter prebuja in preobraža moje življenje. Tega ne moremo nadzorovati in obvladovati. Lahko denimo kupimo vstopnico za koncert, ne moremo pa kupiti tega, da bi se nas koncert dotaknil. Lahko razpolagamo z vse več stvarmi, toda to nam ne more zagotoviti dobrega življenja. Logika resonance je drugačna in pogosto nasprotna logiki stopnjevanja in povečevanja, ki spremlja držo nadvlade.

Rosov pojem resonance prinaša določeno svežino v sociološki diskurz, v filozofiji, ki izhaja iz fenomenoloških korenin, pa je ta tematika navzoča že dolgo. Husserl je ob temi življenjskega sveta (*Lebenswelt*) želel pokazati na nujno preseganja novoveške matematične razlage sveta, ki je izgubila stik s konkretnim življenjem človeka. Heidegger je svojo celotno misel zasnoval kot novo držo do biti; ta drža naj bi zapustila prizadevanje po nadvladi in prevzela držo odgovora na predhodni nagovor biti. Tematika poslušanja in odgovarjanja (klic–odgovor), ki zahteva spremembo novoveške paradigme suverena subjekta kot središča in izhodišča stvarnosti, je splošna značilnost predstavnikov sodobne fenomenologije – od Levinasa (Dirscherl 2019) do Mariona, od Derridaja do Waldenfelsa. Za primer lahko navedemo zgodaj preminulega in zato manj znanega dunajskega filozofa Fridolina Wiplingerja, ki je analiziral pojem izvornega izkustva (*ursprüngliche Erfahrung*) – to izkazuje veliko podobnost z izkustvom resonance (Wiplinger 1970, 16–21). V nasprotju z običajno držo, kjer je izkustvo posledica naše odločitve in dejavnosti, izvorno izkustvo ni v naši oblasti, pač pa se nam zgodi in nas prevzame. Ne moremo ga načrtovati, predvideti in še manj z njim razpolagati. Toda ko se nam zgodi, se nas dotakne na enkrat in neprimerljiv način. Kljub temu pa se v izkustvu posreduje nekaj, kar je skupno in kar nagovarja tudi druge ljudi. Wiplinger poudarja značilnost, ki je pomembna tudi za Roso: izvorno izkustvo nas preobraža. Od nas zahteva odprtost, s katero dopustimo, da smo po izkustvu drugačni kot pred njim: da rastemo v svojem razumevanju sveta, bivanja in nas samih. Kar Rosa pojmuje z resonanco, je sicer vtakano v samo bistvo fenomenološke drže: odprtost za tisto, kar se daje in kakor se daje samo od sebe. Ni subjekt tisti, ki bi oblikoval svet po svoji volji in ga podvrigel svoji moči, temveč bo odgovarjal na to, kar se kaže in daje.⁴

Resonančna drža želi postati alternativa drži nadvlade, ki hoče vedno več in vedno hitreje. Gre za nov način življenja oziroma za novo razumevanje dobrega življenja. Pandemija, ki nas je prisila k ustavitvi, lahko v odnosu do sveta pripomore k novi senzibilnosti. V običajni naglici vsakdana smo postali neobčutljivi za drobne detajle življenja, ki jih spet odkrivamo v prisilno upočasnjenem svetu.

⁴ Tako lahko bolje razumemo izjemen pomen kategorije ‚dogodka‘ v sodobni fenomenološko-hermenevtični in dekonstrukcijski misli. Ne gre zgolj za pojem, s katerim se želi preseči ‚metafiziko prezence‘, ki stoji za držo nadvlade in razpolaganja. Dogodek je strukturna metafora za neobvladljivost in presežnost (transcendenco), ki jo je modernost želela iz filozofske misli izgnati. Kot takšen ima pomembne teološke implikacije in z njim lahko pristopamo k razodetju Boga (Marion 2019) ter razlagamo interakcijo med transcendentno nerazpoložljivega in imanenco človekove moči (Mensch 2017). Alvis (2017) opozarja na možno nasprotno razumevanje dogodka, namreč dogodek kot spektakel, ki je neustrezno tako za držo do nerazpoložljivega kot posledično tudi za pristno religiozno izkušnjo.

5. Rezilienca, resonanca in religija

Ko se danes v družbi sprašujemo, kako razviti ustrezno odpornost na tako velike izzive, kot jih je prinesla sedanja epidemija, je v ospredju velikokrat zgolj želja, kako zaščititi obstoječi način življenja. Na družbeni ravni se to kaže z mrzličnim iskanjem cepiva, na individualni ravni pa s paničnim nakupovanjem in ustvarjanjem zalog. V obeh primerih gre za poskus, kako si povrniti izgubljeni nadzor in obvladati nerazpoložljivo. Toda morda na virus ne velja gledati zgolj kot na neljubo motnjo, temveč lahko ‚resonančno‘ držo zavzamemo tudi do njega. ‚Nagovor‘ pandemije je sicer resnoben, ker nam govori o načinu življenja človeka, ki je v svojem pohlepu in nezmernosti porušil ravnotežja v naravi, z vztrajanjem v nebrzdani rasti in pospeševanju pa drvi v katastrofo. Zato rezilienca kot odpornost ni zgolj sposobnost po padcu ‚skočiti nazaj‘ (lat. *re-salire* > *re-silire*, od koder etimologija besede rezilienca izvira) in obnoviti prvotno stanje, temveč zahteva preobrazbo načina življenja in posledično odnos do sveta. Resonanca je za ta prenovljeni odnos eno od možnih poimenovanj. Ključna pri pojmu se mi zdi predpona ‚re-‘, ki označuje razsežnost odgovora in v časovnem smislu element posteriornosti. Človek ni središče stvarnosti, ne stoji na začetku. Moderna doba je avtonomijo subjekta napačno razumela kot popolno neodvisnost in sposobnost absolutnega začetka (v smislu Kantove spontanosti). Prioriteta (tako v časovnem kot funkcionalnem smislu), ki si jo je pripisoval subjekt, je od njega zahtevala popolno prevlado aktivnosti nad pasivnostjo, iniciative nad odzivanjem, spraševanja nad odgovarjanjem, tudi ukazovanja nad poslušanjem. Nasprotno pa se z postmoderno kritiko modernega subjekta zgodi premik v smeri priznanja, da je človek v odnosu do nečesa drugega, kar je pred njim, najprej v ‚trpnem‘ stanju (pasivnost) – in da njegova dejavnost (aktivnost) te izvorne zaznamovanosti z drugostjo nikdar ne premaga. Človeku je življenje dano, pa tudi najpomembnejše stvari v življenju se mu zgodijo in jih ne more nadzorovati, zato sta moč in sposobnost nadvlade (razpolaganja) ob vsem povečevanju in pospeševanju nezadostni ali z dobrim življenjem celo v nasprotju. Skozi resonančne odnose človek udejanja svojo izvorno zaznamovanost z ‚re-‘. Ta predpona se na poseben način zrcali tudi v pojmu religije.

Čeprav Rosa tega ne formulira na tak način, je religija po svojem bistvu ‚resonančna‘. V religiji presežna stvarnost človeka nagovarja, religiozno življenje pa se na to razodetje presežnosti razvije kot odgovor. Odgovarjati nagovoru pomeni iskati uglasitev, ‚resonanco‘ s presežnostjo (kar je drugo ime za duhovno življenje).⁵ Religija predvideva razsrediščenje samega sebe, ker središče postane presežno, ki je navadno poimenovano Bog. Religiozni človek vstopi v logiko nerazpoložljivosti. To prispeva k spremenjenemu odnosu do sveta:⁶ če prigradnost do-

⁵ Več o vzajemnem odnosu med religijo in duhovnostjo glej Platovnjak 2017.

⁶ Krščanstvo je pogosto tarča očitkov, da je v odnosu do sveta soodgovorno za držo nadvlade, ker naj bi biblično sporočilo človeka spodbujalo, da si ‚podvrže zemljo.‘ O nujnosti diferenciranega pristopa k tej tematiki glej Globokar 2018. O širših krščanskih teoloških pogledih na industrijsko revolucijo in njene etične izzive glej Nyugen et al 2019. Danes nismo le v dobi sprememb, temveč v spremembi dobe, v kateri je teološka misel po Petkovšku poklicana, ne »obvladovati sodobno kulturo, ampak spodbujati univerzalne človeške vrednote in delo za skupno dobro« (Petkovšek 2020, 29).

godkov za logiko razpoložljivosti predstavlja nesrečno akcidenca in nesmiseln slučaj, pa religiozni človek verjame v smisel dogodkov onkraj lastnega dožemanja. To ne pomeni, da je vloga religije reducirana na ‚obvladovanje prigradnosti‘ (*Kontingenzbewältigung*), kot trdita sociolog Niklas Luhman (1982) in filozof Hermann Lübbe (1998), temveč se človek čuti v odnosu do nečesa ali nekoga, kar je pred in nad njim, in verjame v smisel, s katerim sam ne more razpolagati. Religija je celovita resonančna drža in Rosa ji pripisuje pozitivno sposobnost, da omogoča izkustvo že omenjene vertikalne resonance. Na vprašanje glede vloge religije Rosa v intervjuju med pandemijo odgovarja takole:

»Dejansko lahko religija tvori nekakšno bivanjsko resonančno os. Ima tako rekoč idejne elemente, pa tudi praktične izkušnje, kako doživljati naravo in svet kot celoto na način odgovarjanja. To pomeni, da religija lahko osnuje izkustvo bivanjske resonance, da se namreč v svojem življenjem nahajam v razmerju odgovora na nekaj drugega. To drugo, s katerim sem v odnosu odgovora, se seveda v religiji običajno imenuje Bog. Pri tem je Bog skupni pojem za to, kar nas posluša, gleda in nam odgovarja na način onkraj mojega razpolaganja. Religije so v resnici od vedno posedovale načine, kako se obnašati do nerazpoložljivega. Da sploh ni treba zahtevati, da bi se življenje vedno imelo pod nadzorom, ker se verjame v razmerje odgovora onkraj lastnega razpolaganja. Zato je religija lahko pomemben kulturni vir, idejni vir, pa tudi vir, ki vsebuje ustrezne prakse, na primer molitev ali cerkvene in religiozne pesmi, ali tudi druge prakse. Prakse čuječnosti, na primer, imajo lahko religiozni naboj. Gre za poskuse, kako izkusiti nekaj takšnega, kar bi lahko imenovali bivanjska, vertikalna resonanca.« (Fritz 2020)

Seveda religiozna vera v smisel – tudi glede epidemije – ne sme zapasti v problematične projekcije lastnih konstruktov, ki lahko kaj hitro posnemajo teorije zarot in s popreproščeno teologijo povsod vidijo Božjo kazen. Religija mora pokazati na duhovne resurse, ki so za družbo pospeševanja in njen problematični slog življenja sposobni predstavljati alternativo. Zato Rosa verjame, da bi bilo med pandemijo dobro »slišati v družbi tudi religiozni glas« (Fritz 2020). Nenazadnje je resonančni značaj religije zaveznik potrebne preobrazbe človeka v njegovem odnosu do sveta.

Reference

- Alvis, Jason W.** 2019. Anti-Event: A Case for Inconspicuousness in Religious Experience. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:395–410.
- Bauman, Zygmunt.** 2002. *Tekoča moderna*. Ljubljana: Založba / *cf.
- 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. 2:223–233.
- Fritz, Susanne.** 2020. Was in unserer Gesellschaft wirklich systemrelevant ist [intervju s Hartmutom Roso]. Deutschlandfunk. 20. 5. https://www.deutschlandfunk.de/folgen-der-coronakrise-was-in-unserer-gesellschaft-wirklich.886.de.html?dram:article_id=477022 (pridobljeno 27. 8. 2020).
- Globokar, Roman.** 2018. Krščanski antropocentri- zem in izkoriščevalska drža človeka do naravnega okolja. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:349–364.
- Gronemeyer, Marianne.** 1996. *Das Leben als letzte Gelegenheit: Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*. 2. izd. Darmstadt: WBG.
- Heidegger, Martin.** 1975. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe 24. Frankfurt: Klostermann.
- . 1986. *Seminare*. Gesamtausgabe 15. Frankfurt: Klostermann.
- . 1994. *Vorträge und Aufsätze*. 7. izd. Stuttgart: Neske.
- Klun, Branko.** 2012. Strah in tehnika. V: Janez Juhant, Bojan Žalec in Vojko Strahovnik, ur. *Kako iz kulture strahu: Tesnoba in upanje današnjega človeka*, 42–50. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Lübbe, Hermann.** 1998. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung. V: Gerhart von Graevenitz in Odo Marquard, ur. *Kontingenz* 35–47. München: Fink.
- Luhmann, Niklas.** 1982. *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Marion, Jean-Luc.** 2019. Razodetje kot fenomen in njegovo odprtje. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:287–305.
- Mensch, James.** 2017. Transcendence and Intertwining. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3–4:477–487.
- Nguyen, Thuc Thi, Quy Thi Thanh Truong, Michal Valčo, Maria A. Khvatova in Andrey Tyazhelnikov.** 2020. Christian Theological Views on Industrial Revolutions and Related Ethical Challenges: A Western (And a Global) Perspective. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 1:177–190.
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis gaudium. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:17–31.
- Platovnjak, Ivan.** 2017. Vpliv religije in kulture na duhovnost in obratno. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:337–344.
- Rosa, Hartmut.** 2013. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. Prev. J. Trejo-Mathys. New York: Columbia University Press. Izvirnik, 2005. *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.
- . 2018. *Unverfügbarkeit*. Wien: Residenz Verlag.
- . 2019. *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*. Prev. J. C. Wagner. Newark: Polity Press. Izvirnik, 2016. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Schönfelder, Ute.** 2020. We can quit the rat race [Intervju z Hartmutom Roso na Univerzi v Jeni]. 3. 4. https://www.uni-jena.de/en/200403_Rosa_Interview (pridobljeno 27. 8. 2020).
- Virilio, Paul.** 1990. *L'inertie polaire: essai*. Pariz: C. Bourgois.
- . 1997. *Open Sky*. Prev. J. Rose. London: Verso.
- Wiplinger, Fridolin.** 1970. *Der personal verstandene Tod*. Freiburg: Alber Verlag.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 293—320

Besedilo prejeto/Received:10/2020; sprejeto/Accepted:10/2020

UDK/UDC: 141.7:27-31

DOI: 10.34291/BV2020/02/Petkovsek

© 2020 Petkovšek, CC BY 4.0

Robert Petkovšek

»O pravi razdalji«: pogled z vidika mimetične teorije

»On the Right Distance«: A View from the Perspective of Mimetic Theory

Povzetek: Med ključnimi besedami v času pandemije je »socialna razdalja«, ki jo v tem času razumemo z zdravstveno-družbenega vidika, njen izvor pa je antropološki. Besedo obravnava tudi mimetična teorija Renéja Girarda, danes ena najpomembnejših antropoloških teorij, ki izvor, razvoj in smer človeške kulture pripisuje mimetični želji in mimetičnemu principu. Mimetična želja vodi k medsebojnemu posnemanju in tekmovalnosti, ki sta temelj razvoja, njen stranski učinek pa je nasilje, usmerjeno k apokaliptičnemu nasilju. V arhaičnih družbah je mehanizem grešnega kozla zaustavljal mimetično nasilje, a ta je v krščanstvu usahnil. Sodobna družba, ki ima korenine v krščanstvu, je zato neposredno soočena z grožnjo apokaliptičnega nasilja. Mimetična želja in posnemanje ukinjata razlike in razdalje; udeleženci si postajajo vedno bolj podobni, s tem se nasilje veča. Kristus se mimetični želji odreče; s tem omogoči vzpostavljanje razdalj in razlik, ki (apokaliptičnemu) nasilju odvzemajo moč. Hölderlin je sprejel Kristusa kot model. V razdalji, ki jo je Kristus zavzel do sveta, vidi model odnosov, ki odvrtaajo od nasilja in odpirajo vrata svetopisemski ideji Kraljestva.

Ključne besede: (socialna) razdalja, mimetična teorija, apokaliptično, Friedrich Hölderlin, Carl von Clausewitz, Dioniz, Jezus Kristus

Abstract: Among the key words in the time of pandemic there is the term ‚social distance‘, which is at the present time understood from the sanitary-social point of view, but has its true origin in anthropology. The word ‚distance‘ is addressed also by the mimetic theory of René Girard, one of the most important contemporary anthropological theories which attributes the origin, development, and direction of human culture to mimetic desire and its mimetic principle. Mimetic desire leads to imitation and competition which are the foundation of progress. Its side effect, however, is violence aiming at apocalyptic violence. In archaic societies, the role of the scapegoat mechanism was to divert mimetic violence; nevertheless, the mechanism lost its power and role in Christianity. Modern society with its Christian roots is therefore directly confronted with the threat of apocalyptic violence. The effect of mimetic desire and imi-

tation is a loss of differences and distances; the participants become more and more similar and this results in the rise of violence. To the contrary, Christ renounces mimetic desire. He thus enables the formation of distances and differences which make (apocalyptic) violence powerless. Hölderlin accepted Christ as a model. In the distance that Christ has taken toward the world, he sees a model of relationships which divert violence and open the door to the biblical idea of the Kingdom.

Key words: (social) distance, mimetic theory, apocalyptic, Friedrich Hölderlin, Carl von Clausewitz, Dionysus, Jesus Christ

1. Razdalja kot antropološka kategorija

Pandemija je izpostavila pomen ‚socialne distance‘. V sedanjih okoliščinah se pojem ‚razdalja‘ kaže predvsem v tej socialno-zdravstveni perspektivi, njegov pomen in vlogo pa lahko analiziramo tudi na globlji, izvorno antropološki ravni. Na tej ravni se oblikujejo temeljni človeški odnosi, od katerih sta odvisna razvoj in urenjenost skupnosti in posameznika. Ti odnosi pa so odvisni od razdalje med posamezniki, ki ne sme biti niti premajhna niti prevelika; biti mora prava. Kultura, ki povezuje skupnost in je v sebi diferencirana oziroma razčlenjena, je stkana iz razdalj in razlik.

Kot antropološki kategoriji dobiva pojma ‚razdalja‘ (fr. *distance*) in ‚razlika‘ (fr. *différence*) pomembno mesto tudi v mimetični teoriji¹ francoskega antropologa in filozofa Renéja Girarda (1923–2015). Ambicija mimetične teorije, ki velja za eno najpomembnejših sodobnih antropoloških in kulturnih teorij, je, razložiti človeško kulturo vse od njenih začetkov do danes. Izhaja iz predpostavke, da je človek mimetično, posnemovalno bitje, to je: da ima svoj izvor v posnemanju, v katerem posnemovalec posnema svoj model. Posnemanje omogoča človeku povezovanje, vzgojo in napredek, vodi pa ga tudi v konflikte in vojne; dviguje ga v ‚red ljubezni‘ (Pascal), lahko ga tudi uniči; je izvor najboljšega in najhujšega. Izid, do katerega privede, je odvisen od razdalje, ki jo v mimetičnem razmerju vzpostavi udeležena, to je posnemovalec in model. Od razdalje med njima je odvisen način medsebojnega posnemanja, ki lahko vodi k dobremu ali slabemu.

To vprašanje je obravnaval Girard med drugim tudi v svojem delu *Dokončati Clausewitz* (*Achever Clausewitz*, 2007). V njem komentira knjigo pruskega generala in vojnega teoretika Carla von Clausewitz (1780–1831) z naslovom *O vojni* (*Vom Kriege*, 1832), za katero pravi, da je »morda največja knjiga o vojni, ki je bila kdaj koli napisana« (Girard 2007, 13). V komentarju, v katerem pojasnjuje temeljno tezo mimetične teorije, da ima nasilje izvor v posnemanju, si zastavlja vprašanje o tem, ali in kako lahko človek izstopi iz usodnega kroga mimetičnega nasilja. Njegov odgovor je pozitiven, vprašanju pa se posebej posveti v 5. poglavju z na-

¹ O mimetični teoriji glej več v: Petkovšek 2013; 2014a; 2014b; 2015; 2016; 2018.

slovom „Hölderlinova otožnost“ (197–238), katerega osrednja tema je ideja ‚prave razdalje‘, ki jo odpira v zvezi z apokaliptičnim nasiljem in odrešenjem.² Ta pojem osvetli tudi antropološko ozadje v tem času aktualnega socialno-zdravstvenega vprašanja o ‚socialni distanci‘.

Že sedaj pa navedimo Pascalovo prisposodbo ‚prave razdalje‘ (fr. *la juste distance*; *la bonne distance* (236; 220)), vzeto iz slikarstva:

»Kdor o svojem delu razmišlja, brž ko ga je končal, je še ves zavzet zanj; če pa mine preveč časa, ne pride več noter. Tako je tudi s slikami, če si jih ogledujemo preveč od daleč ali preveč od blizu; samo ena točka je, ki je v *pravi razdalji* (podčrtal R. P.): druge so preblizu, predaleč, previsoko ali prenizko. V slikarski umetnosti odloča o njej perspektiva. Kdo pa bo odločil o njej, če gre za resnico ali za npravnost?« (Pascal 1986, 155 [§ 381])

V slikarstvu določa pravo razdaljo perspektiva. Kaj pa določa pravo razdaljo med ljudmi, ko govorimo o njihovih medčloveških odnosih ali pa o vprašanju resnice in morale, kakor se Pascal sprašuje? Vprašanje prave razdalje je eno temeljnih kulturnih vprašanj v sodobnem času, ko človek z ustanov, nekdanjih močnih, danes oslavljenih, kakor sta na primer religija in morala, bolj in bolj prevzema nase odgovornost zase.

2. Medsebojni odnosi v luči mimetične teorije: recipročnost in razdalja

V poglavju „Hölderlinova otožnost“ Girard uvodoma poudari, da nasilje ni proizvod politike, ampak je politika sredstvo, ki si ga je človeštvo ustvarilo za obvladovanje nasilja. Človek je mimetično, posnemovalno bitje; ustvarja ga posnemanje, ki kot stranski učinek sproža nasilje, in naloga politike je, to nasilje zadrževati; tudi vloga vojne kot človeške ustanove je, nasilje omejevati in zadrževati. Kakor je to zaznal Clausewitz, je v samem bistvu nasilja, da skuša konflikte zaostri do skrajnosti (nem. *Eskalation zum Äußersten*); to je »naravni elementarni zakon« medčloveških odnosov (Clausewitz 2009, knj. 3.16; Girard 2007, 15). Eno temeljnih vprašanj mimetične teorije je, kako to zaostrovanje zaustaviti. Individualni upor takšnemu zaostrovanju ne more uspeti, kolektivni odpor v smislu »če bi si vsi ljudje podali roke ...« pa je utopičen (Girard 2007, 197).

V posnemanju, v mimetičnem razmerju, ki je izvor človeka in temeljna oblika medčloveških odnosov, posnemovalec posnema svoj model. *Imeti* hoče to, kar ima model; *biti* hoče to, kar je model. Zdi se, da posnemovalca privlači to, kar model ima. A to je le videz! Posnemanje se dogaja na globlji ravni: želja posnemovalca v resnici ni usmerjena k *želenemu predmetu*, ampak k *želji modela*; želja po-

² Naš prispevek je posvečen analizi tega zahtevnega poglavja z naslovom Hölderlinova otožnost. Da bi izluščili temeljno sporočilo tega pomembnega poglavja, bomo v razpravi na mnogih mestih Girardovega besedilu sledili od blizu.

snema željo. Posnemanje pa je lahko pozitivno ali negativno: v mimetičnih razmerjih prevladuje *negativno posnemanje*, ki vodi v tekmovalnost, v rivalstvo, v izključevanje ter končno v umor in v vojno; *pozitivno posnemanje*, ki vodi k spravi in razumevanju, je šibkejše in izgublja.

Za zadnja stoletja je značilen razkroj institucij – omenili smo že religijo in moralo –, ki so v preteklosti kodificirale družbene in kulturne razlike (26); kultura in družba temeljita na teh razlikah. Kaj se je zgodilo? Posnemovalec in model sta se v medsebojnem posnemanju postopoma ‚zblíževala‘ in si postajala podobna; razlike, ki so ju držale ‚vsakega na svojem bregu‘, so se izgubile; drug drugemu sta bila vedno bolj dostopna in izpostavljena. Mediacija (= sredništvo) med njima je postala neposredna, notranja, interna; ta notranja se razlikuje od zunanje, eksterne mediacije, v kateri posnemovalca in model ločujejo jasne in trdne institucionalne razlike, ki med njima posredujejo in enega pred drugim varujejo. Kulturno *diferenciacijo* je tako izpodrinila *indiferenciacija*. Nevidni pa so postali tudi pozitivni, zunanji modeli, ki so v preteklosti usmerjali in obvladovali mimetične procese. Tako se je ustvarila kultura indiferenciacije, brez-različnosti med posnemovalcem in modelom, to je kultura brez razlik, razdalj in odnosov, potrebnih za obstoj kulture.

Mimetizem, kakor Girard imenuje to zakonitost univerzalnega medsebojnega posnemanja v človeški skupnosti, podlega razmerju, ki ga imenuje ‚recipročnost‘. Recipročnost se razlikuje od razmerja, ki ga imenuje ‚relacija‘, odnos. Recipročnost je negativna in odnos uničuje; deluje krožno, kot mimetični krog, v katerem posnemovalec posnema model, v nekem določenem trenutku pa tudi model začne posnemati svojega posnemovalca. Posnemovalec in model postaneta tekmeča in rivala, med njima se sprožijo konflikti, ki so ‚nalezljivi‘ in se zato širijo na druge člane skupnosti, to pa skupnost privede v nevarnost, da bi se zrušila vase. Pred samouničenjem reši skupnost nezavedni žrtvovanjski mehanizem, ki mehanično določi ‚grešnega kozla‘, nedolžnega posameznika, ga prikaže kot krivega za nastalo nasilje in ga žrtvuje. Posledica tega žrtvovanjskega mehanizma je, da se prej sperti člani skupnosti spravijo in povežejo, v žrtvi pa prepoznajo božansko moč, ki jim je prinesla mir in spravo. Zato začne skupnost v žrtvovanem grešnem kozlu postopoma videti božanstvo, ki je skupnost obvarovalo pred zrušenjem vase. V arhaičnih kulturah se torej nasilje kaže kot stopnjevanje, kot eskalacija, ki jo v nekem trenutku zaustavi žrtvovanjski mehanizem in jo preoblikuje v pozitivno, ustvarjalno silo: skupnost nedolžno žrtev okrivi in iz nje naredi grešnega kozla, krivega za nasilje, nato pa ga preoblikuje v božanstvo. Govorimo o dvojni transformaciji nedolžne žrtve: najprej o transformaciji v *grešnega kozla* (diabolizacija), nato v *božanstvo* (divinizacija), ko grešni kozel od prej sedaj dobi vlogo božanstva. Funkcija žrtvovanjskega mehanizma je v tem, da iz skupnosti prek grešnega kozla odvede nasilje in to nasilje pretvori v pozitivno ustvarjalno božansko moč, ki skupnost varuje.

Svetopisemsko razodetje pa razkrije laž in krivico žrtvovanjskih mehanizmov; razkritje odvzame žrtvovanju moč, zato to ni več zmožno spreminjati nasilja v ustvarjalno, utemeljitveno nasilje. V apokaliptičnih besedilih Svetega pisma se zato nasilje kaže drugače; kaže se kot nezaustavljiva, neobvladljiva, linearno rastoča uničevalna moč, ki je nič več ne more zadržati in je usmerjena k dokončnemu uni-

čenju človeka in stvarstva. V razumevanju nasilja je temeljna razlika med arhaičnim in svetopisemskim pogledom na človeka in svet: v arhaični perspektivi je nasilje pod nadzorom mehanizma grešnega kozla, v svetopisemski optiki pa se nasilje kaže kot neobvladljiva apokaliptična nevarnost.

Mimetično nasilje, ki smo ga opisali, izvira iz recipročnosti med posnemovalcem in modelom; recipročnost uničuje medsebojno razdaljo in odnos ter rojeva nasilje. *Recipročnosti* nasprotno razmerje je *relacija, odnos*. V relaciji ohranjata posnemovallec in model razdaljo, zato med njima ni tekmovalnosti in konfliktov. Ta odnos je živel in učil Jezus Kristus; posnemanje Jezusa Kristusa je zato posnemanje takšnega odnosa. A za prehod od *recipročnosti* k *relaciji* je potrebno spreobrnjenje, h kateremu kličejo evangeliji. Evangeliji so poznali prevlado mimetizma v medčloveških odnosih. Tudi Jezus je živel znotraj tega mimetizma, a se mu je odpovedal in izstopil iz kroga mimetičnega nasilja; recipročnost je nadomestil z relacijo, z odnosom; s tem je ustvaril novo, kristično kulturo in z njo nadomestil staro arhaično.

Mimetizem, ki mu človek dolguje svoj nastanek in ustvarja antropološko substanco, razdalje in razlike med posamezniki uničuje. V arhaični družbi te obnavlja jo obredna žrtvovanja, kristična kultura, nastala na svetopisemskem razodetju, pa posamezniku nalaga, da po zgledu Jezusa Kristusa razdalje in razlike ustvarja in ohranja sam. Videli bomo, da je vprašanje razdalje odvisno od temeljnih življenjskih slogov, ki sta po Girardu dva: žrtvovanje ali samodarovanje.

3. Apokaliptično in pasijon v perspektivi nove zaveze in mimetične teorije

Svetopisemsko izročilo je nastajalo skozi stoletja in se oblikovalo okrog iste osi, usmerjene k vprašanju o koncu časov, ko bo »Bog vse v vsem« (1 Kor 15,28). Na to vprašanje, ki je tudi osrednje vprašanje nove zaveze, dokončno odgovarja Razodetje, zadnja novozavezna knjiga, ki nosi v grškem izvorniku naslov Apokalypsis. Apokaliptične pripovedi govorijo o uničenju sveta, o koncu človeške zgodovine in o poslednji sodbi. Srednji vek je v apokaliptičnih pripovedih poudarjal poslednjo sodbo v obliki sodnega dne, moderna doba pa je nanje pozabila, kljub temu da v sodobnem globaliziranem svetu apokaliptična nevarnost raste. Po Girardu sodobni človek apokaliptičnih pripovedi ne jemlje resno predvsem zato, ker se novoavezna napoved drugega Kristusovega prihoda, paruzije, (še) ni uresničila, njihovo pravo razumevaje pa onemogoča tudi sodobna katastrofistična drža, ki ne dojema globalnih silnic duha.

Naš čas Girard označi z izrazom »*kairoi ethnōn*« (Lk 21,24). Ta izraz, preveden v slovenščino kot »čas narodov«, prevaja Girard kot »čas poganov« (*le temps des païens*). Naš čas je čas med *pasijonom* in *paruzijo*, drugim Kristusovim prihodom. Je novi čas, ki ima izvor v evangeljskem razodetju; to je ustvarilo nove možnosti in okvire človeškega bivanja in razvoja; osvobodilo je človeškega duha in mu odprlo novo prihodnost. Človeku je dalo moč, ki je prej ni imel, a človek si to moč

prilasti in jo uporabi zase, za izdelavo atomskih bomb na primer. Ta čas se je obrnil proti svojemu izvoru in postal je protikrščanski. Zato ga Girard označi kot ‚čas poganov‘: človek sedaj ne verjame več v poslednjo sodbo, dvomiti začne v apokaliptična besedila, oddaljuje se od Svetega pisma in izgublja vero.

Tudi znotraj ‚časa poganov‘ igrata glavno vlogo temeljni silnici, ki sta se izkristalizirali v novi zavezi: *apokaliptično* in *pasijon*, ki govori o Kristusovem trpljenju, smrti in vstajenju. Nova zaveza govori o njima v različnih oblikah in z različnih vidikov. Novozavezna pripoved govori najprej o pasijonu, nato o apokaliptičnem nasilju, usmerjenem najprej na Jezusove učence, končno k uničenju sveta. Svetopisemska pripoved sledi redu zgodovinskih dogodkov, zato najprej govori o *pasijonu*, nato o prihajajočem *apokaliptičnem nasilju*. Nasprotno pa mimetična teorija ne sledi redu zgodovinskih dogodkov; zanima jo antropološki red. Najprej jo zanima mimetično nasilje, nato izhod iz nasilja. Girardova analiza ‚poganskega časa‘ zato na prvo mesto postavlja *apokaliptično*, na drugo pa *pasijon* kot odgovor na apokaliptično. Mimetične teorije torej ne zanima časovni red dogodkov, ki gradi zgodovino in vodi človeka iz preteklosti v sedanost, ampak antropološki, teološki red, ki gradi človekovega duha in ga vodi iz sužnosti v odrešenje, iz smrti v življenje. S tega vidika analizira Girard novozavezno ‚misel‘ in jo razdeli v dva kroga, v apokaliptično in v pasijon. Kakor bomo videli, je apokaliptično podrejeno arhaični logiki žrtvovanja, pasijon pa kristični logiki darovanja; prva logika prinaša uničenje, druga odrešenje.

Temeljno strukturo evangelijev sestavljata dva istosrediščna kroga. Prvi, zunanji krog je *pasijon*; njegova vsebina je Jezus Kristus, njegovo trpljenje, smrt in vstajenje; konča se z odrešenjem. Drugi, notranji krog je *apokaliptično*: njegova vsebina so človek in mimetična razmerja; konča se z uničenjem. Drugi, notranji krog, ki je del prvega, zunanjega, prikazuje človeka, ki se v mimetičnem nasilju bliža apokaliptičnemu koncu. V evangeljski perspektivi je ta drugi krog le *preludij* v drugi Kristusov prihod ob koncu časov – v odrešenje.

Ustavimo se najprej pri apokaliptičnem. V ‚času poganov‘ se nasilje vedno bolj zaostruje. Toda po Pascalu ima nasilje »omejen tek« (1963, 429). Pascal je verjel, da v človekovi zgodovini zlo ne bo imelo dokončne besede. Tudi Hegel gleda na tek dogodkov optimistično: nanj ne gleda z vidika tega, kako se zgodovina kaže, ampak z vidika zvičajnega uma, ki je onstran zgodovine, od koder zgodovino zvičajno vodi v nasprotju z njenim videzom. Zvičajnost uma tudi Napoleonu da pozitivno mesto. Hegel je moderno zaostrovanje v ‚času poganov‘ razlagal kot samo-umevno dialektično izpeljavo iz evangeljskega razodetja.

Povsem drugače pa gleda na ta čas Girard: konkretno, zgodovinsko in realistično; niti ga ne popravlja niti ga ne olepšava z racionalističnega vidika; razume ga, kakor ga vidi: kot pospešek v smeri najhujšega. Ta čas – pravi – je treba razumeti *religijsko* in ne *racionalno*. ‚Religijsko‘ – to pomeni z vsemi zgodovinskimi protislovji in interakcijami, nad katerimi vlada negativni zakon recipročnosti. (Girard 2007, 201) Po Girardu iz mimetičnega nasilja, ki se v času poganov apokaliptično zaostruje, ni racionalnega izhoda. Iz njega se lahko rešijo le posamezniki, kakršen

je bil apostol Pavel. Njega je ‚po zaslugi‘ njegove radikalnosti še kot preganjalca »nenadoma obsijala luč z neba« in »padel je na tla« (Apd 9,3-4). Iz nasilne recipročnosti ga je rešil nepričakovani dogodek in ga naredil novega človeka. Vedno močnejšemu mimetičnemu nasilju se danes še upirajo nekatere ustanove, a po Girardu se čas dopolnjuje in dovršuje. V svetopisemski perspektivi ga je treba razumeti kot čas med uničenjem Jeruzalema in univerzalnim uničenjem, ki bo sledilo času poganov. Girardov razmislek o času poganov nadaljuje evangeljsko razlago apokaliptičnega dogajanja; mimetična teorija le odkriva to, kar so že odkrili evangeliji: nad človekom vlada mimetizem. Zato je mimetična teorija po svojem bistvu ‚evangeljska teorija‘: navezuje se na evangeljska spoznanja, jih radikalizira in misli naprej. Skupno jima je bistveno: nasilje jemljeta zares. Apokaliptično nasilje zanj ni epizodično, prigradno, ampak ima svoje motive najgloblje, v izvorni človeški naravi. Apokalipsa ima svoj razlog (*une raison de l'apocalypse* (Girard 2007, 204)) – apokaliptični razum (*une raison apocalyptique* (214)) pa je zmožen ta razlog razumeti. Kakor že svetopisemska apokaliptična besedila pred njo tudi mimetična teorija razkriva ta razlog. Njegove izvirne zakonitosti nosi v sebi mimetični princip, v katerem se prepletajo antropološka in teološka razsežnost, človeško in božje, uničenje in odrešenje, apokaliptično in pasijon. Zato niti evangeljska perspektiva niti mimetična teorija nista nihilistični – njun poudarek je na odrešenju, ne na apokaliptičnem razdejanju.

Pred obravnavo Hölderlinovega dojetanja binoma apokaliptično – odrešilno izpostavi Girard temeljne ‚smernice‘ novozaveznega videnja tega vprašanja, ki so vplivale tudi na Hölderlina.

Apokaliptični duh je močnejše navzoč pri sinoptikih, to je v evangelijih po Mateju, po Marku in po Luku. Kaže se, na primer, v »veliki tiski«, o kateri govori Luka. Tedaj bo to ljudstvo »padalo pod ostrim mečem in v sužnost ga bodo vlačili med vse narode. Jeruzalem pa bodo teptali narodi, dokler se ne izpolnijo časi narodov.« (Lk 21,23-24) Odlomek napoveduje padec Jeruzalema, a Girard poudari, da vprašanje padca Jeruzalema ni najprej zgodovinsko, ampak preroško-apokaliptično vprašanje. Bolj kakor zgodovinsko poročanje o dogodku zanima evangeliste boj, ki ga duh bīje v svojih globinah za odrešenje. Evangelisti izhajajo iz judovskega preroškega izročila in jih – ko je govor o času – ne zanima čas, ampak *znamenja časov*. Znamenja časov kažejo od zgodovinske zunanosti k preroškemu videnju resničnosti. Dogodki imajo v eni in drugi perspektivi drugačen pomen. V zgodovinski perspektivi je ‚čas poganov‘ razpuščeni, razbrzdani čas, ki je po razodetju ‚ušel z vajeti‘ in je zato čas neposlušnosti in rastoče slepote. Globlji preroški pogled pa v tem času vidi tudi mesto odrešenja; v nemogočem vidi mogoče. Apokaliptično zlo, o katerem evangeliji govorijo, je izhodišče za vprašanje o odrešenju, na katero odgovarja pasijon.

Ne smemo spregledati temeljne Girardove ideje, da pasijon zgodovino mimetičnega nasilja razdeli na dve fazi: 1) na arhaično fazo, v kateri mimetično nasilje z uporabo mehanizma grešnega kozla samo sebe obvladuje tako, da iz žrtvovanjskega nasilje ustvarja spravo in bogove; 2) na kristično fazo, v kateri mimetičnega nasilja ne nadzoruje več mehanizem grešnega kozla in se zato začne pospešeno

zaostrovati v smeri svojih skrajnih, apokaliptičnih in diaboličnih oblik. Arhaično mimetično nasilje je utemeljevalno, ustvarjalno. To ponazarja mimetični boj med Ojdipom in Tiresiasom v *Kralju Ojdipu*, ki »dobro simbolizira mitološke dvoboje«³ (Girard 2007, 207). Močnejši ko je boj, bliže je božanstvo, bolj je realizirano, dotakljivo, zlito s človekom. Po Girardu je arhaično sveto proizvod mimetičnega nasilja. Po koncu žrtvovanjske krize je vsak prerok; vsi so očarani, polni božanskega, v rokah božanskega, od božanskega obsedeni. Čar, značilen za sveto, je eno z nalezljivim nasiljem. Tako je arhaični svet obvladoval kaos. Evangelist Luka je dobro videl to arhaično utemeljitveno, »koristno« vlogo nasilja: žrtvovanje grešnega kozla skupnost poveže, jo spravi in ji vrne mir, zato je za skupnost koristno in utemeljitveno. Prej sprta sovražnika Herod in Pilat sta se v nasilju nad Jezusom, ki je bil žrtvovan kot grešni kozel, povezala in postala prijatelja (Lk 23,12).

To sprevrženo vlogo mehanizma, ki nedolžne transformira v grešne kozle, da bi jih žrtvoval, je razodel pasijon. S tem je žrtvovanjsko nasilje, na katerem je temeljila arhaična kultura, izgubilo učinkovitost in človeštvo je bilo osvobojeno izpod jarma tega nasilnega mehanizma. Na temelju razodetja se začne »čas poganov«. Pasijon je razodel, da se svet v obliki »vladarstev in oblasti« (gr. *archai kai exousiai*) vzdržuje z žrtvovanjem nedolžnih. Jezus pa je v pasijonu prav ta »vladarstva in oblasti razorožil in jih javno izpostavil, ko je v njem slavil zmago nad njimi« (Kol 2,15); odvzel je moč in oblast mehanizmu grešnega kozla, ki jih je vzdrževal. A »vladarstva in oblasti« se s tem še niso zrušila, začel pa se je njihov razkroj; nadaljujejo se v »čas poganov«, evangelijska perspektiva pa kaže, da njihova nasilna oblast pojema in da bo na njihovo mesto stopilo Kraljestvo. Zato v najstarejšem novozaveznem besedilu, v Prvem pismu Tesaloničanom, mlajšem od dvajset let po križanju Jezusa Kristusa, Pavel Tesaloničane pomirja, naj se ne vznemirjajo, če paruzije še ni in če Kraljestvo še ni nastopilo – mehanizem grešnega kozla in »vladarstva in oblasti« se v luči razodetja razkrajajo postopno.

Ko začenja mehanizem grešnega kozla zaradi razodetja izgubljati oblast, se začne nenadzorovana mimetična želja pospešeno širiti. Mimetično nasilje se začne sproščati in zaostrovati do skrajnosti; iz človeške zgodovine preskoči na naravo; mimetizem postane vsesplošen in zajame vse stvarstvo: onesnaženje narave, potresi ali lakote na primer. To apokaliptično videnje je bilo dano evangelistu Mateju:

»Jezus jim je odgovoril: »Glejte, da vas kdo ne zavede! Veliko jih bo namreč nastopilo pod mojim imenom in bodo govorili: *Jaz sem Kristus*, tako da bodo mnoge zavedli. Slišali pa boste o vojnah in govorice o vojnah; glejte, da se ne vznemirite! Kajti to se mora zgoditi, vendar še ni konec. Vzdignil se bo namreč narod proti narodu in kraljestvo proti kraljestvu in lakote in potresi bodo na raznih krajih, vendar je vse to začetek porodnih bolečin. Takrat vas bodo izročali v stisko in vas morili. Vsi narodi vas bodo sovražili zaradi mojega imena. Veliko se jih bo takrat pohujšalo. Izdajali bodo drug drugega in se med seboj sovražili. Vstalo bo veliko lažnih prerokov in bodo

³ Girardova teza o preobrazbi nedolžne žrtve v mogočnega boga Velesa se v slovanski mitologiji potrjuje v mitu o božanskem boju med Velesom in Perunom (Borenović 2019).

mnoge zavedli. Ker se bo nepostavnost povečala, se bo ljubezen pri mnogih ohladila. Kdor pa bo vztrajal do konca, bo rešen. In ta evangelij kraljestva bo oznanjen po vsem svetu v pričevanje vsem narodom, in takrat bo prišel konec.« (Mt 24,4-14)

Odlomek prikazuje stisko apokaliptičnih razsežnosti, »kakršne ni bilo od začetka stvarstva, ki ga je Bog ustvaril, do zdaj in je ne bo več« (Mr 13,19). Razlog za ‚ponorelost‘ mimetičnega nasilja pripisuje Girard dokončnemu evangeljskemu razodetju v pasijonu. Bolj ko je nasilje razkrito, bolj je nasilno. Pasijon nasilje dokončno razkrije – zato nasilju ostane le nasilje, ki se ne zmore več zaustaviti in gre do konca. Edini nasilju nevarni nasprotnik je resnica; resnica edina lahko nasilje premaga. Odnos med nasiljem in resnico je Pascal (1623–1662) opisal kot paradoksen odnos v 12. pismu Podeželanom. (Petkovšek 2015a, 235–239)⁴ Njegovo misel bi lahko strnili v besede: »Nasilje in resnica drug drugega najostreje izključujeta, a večje ko je nasilje, močnejše resnica sije, močnejše ko resnica sije, bolj se nasilje zaostruje. V tem se kaže paradoksnost njunega odnosa: bolj ko se izključujeta, bolj drug drugega izzivata.« (237) Izid tega medsebojnega izzivanja je samo-umeven: vedno bolj sijoča resnica je vedno veličastnejša; vedno večje nasilje pa je vedno bližje samo-uničenju. Zato Pascal pravi, da ima nasilje »omejen tek po ukazu Boga«. Prav ‚ponorelost nasilja‘ vpričo evangelija je najmočnejši dokaz za resnico evangelija. Vpričo evangelija izgubi nasilje vsako mero, zaostruje se do skrajnosti, do apokaliptičnih razsežnosti, ko uniči vse in seveda tudi sebe; s tem dokazuje, da je absolutna resnica ‚v bližini‘ – »večna in močna kakor Bog sam« – in zato tudi odrešenje. Seveda se število kristjanov v ‚času poganov‘ manjša – večja pa se število lažnih prerokov. K najbolj notranji logiki evangelijev zato sodi njihova napoved, da se bodo spopadi in nasilje v ‚času poganov‘ vrnili v veliko hujši in v bolj strašni obliki. Uničenje bo večje; spopadom narodov proti narodom se bodo pridružili potresi in lakote; posledice vojaških spopadov bodo kozmične; na ravni stvarstva se bodo vrstile ekološke katastrofe; razlike med kulturnim in naravnim se bodo izgubljale. Girard ugotavlja, da se naša, moderna in sodobna resničnost vedno bolj približuje podobam, ki so jih predstavila evangeljska apokaliptična besedila. Toda drugače od arhaičnega nasilja je moderno nasilje, ki je ostalo brez mehanizma grešnega kozla, nerodovitno. Girard meni, da se bližamo koncu notranjega apokaliptičnega kroga, ‚časa poganov‘, ki je sledil uničenju templja, in da je čas Kraljestva pred vrati, ki jih odpira pasijon.

Svetopisemske apokaliptične pripovedi napovedujejo tudi prihod Kraljestva –

⁴ »Nenavadna in dolga je vojna, v kateri nasilje ne neha zatirati (*opprimer*) resnice. Vsi poskusi nasilja, da bi resnico oslabili (*affaiblir*), ji služijo, da jo še bolj povzdignejo (*relever davantage*). Vse svetlobe resnice (*toutes les lumières de la vérité*) pa ne morejo nič, da bi nasilje zaustavile – te jo le še bolj dražijo (*irriter*). Ko sila bije silo, močnejša uniči šibkejšo; ko postavimo razpravo proti razpravi, resničnejše in bolj prepričljive zmedejo in razpršijo tiste, ki so v sebi ničeve in lažne. Nasilje in resnica pa nimata nobenega vpliva drug na drugega. Iz tega pa nikar ne sklepajmo, da so stvari enake. Med njima je namreč ta skrajna razlika, da ima nasilje omejen tek po ukazu Boga (*un cours borné par l'ordre de Dieu*), ki učinkne nasilja vodi k slavi resnice, ki jo ta napada, medtem ko resnica večno je (*subsister*) in končno zmaguje nad sovražniki – ker je namreč večna in močna kakor Bog sam (*elle est éternelle et puissante comme Dieu même*).« (Pascal 1963, 429, v: Girard 2007, 7; Petkovšek 2015, 235–236)

odrešenje. To po Girardu ne pomeni nujno konca fizičnega sveta obenem z ‚vladarstvi in oblastmi‘, ki ta svet vzpostavljajo (Girard 2007, 208). Kakšna je po Girardu povezava med koncem sveta in Kraljestvom?

Omenili smo, da je imelo nasilje v arhaičnem svetu utemeljitveno, ustvarjalno vlogo, v krističnem svetu pa je postalo nerodovitno: brez mehanizma grešnega kozla ostane nasilju le še nasilje. V ‚času poganov‘ je nasilje izgubilo ustvarjalno, utemeljitveno moč. Girard izpostavi dva primera nerodovitnega nasilja v 20. stoletju: komunizem in nacizem. Že Stalin se je zavedal sterilnosti nasilja v komunističnem sistemu. Kakor o tem priča portret generala Kutuzova (1745–1813) v Stalinovi pisarni, se je za pomoč obrnil na duha predkomunistične, carske, krščanske Rusije. Stalin nemške agresije ni premagal s komunizmom, ampak ob pomoči carske Rusije oziroma Petra Vélikega. Nasilje, ki je zgolj nasilje, ne more zmagovati; zmaga je le ustvarjalno, utemeljitveno, k cilju usmerjeno nasilje. Neučinkovitost nasilja pripiše Girard tudi nacizmu. Tudi vedno šibkejša Evropa je danes prostor nasilja zaradi nasilja, ki je neustvarjalno, nerodovitno in neutemeljitveno; drama današnje Evrope se je začela v napoleonskih spremembah, ki so nasilju odvzele utemeljitvene zmožnosti. Prednapoleonska Evropa je bila rezultat vojn in nasilja, ki se je nabiralo okoli Svetega rimskega cesarstva, to pa je imelo vlogo grešnega kozla. Mehanizem grešnega kozla je tu opravljal utemeljitveno vlogo tako, da je prinašal spravo in mir. A po Girardu je – ponovimo! – mehanizem grešnega kozla svojo moč najprej izgubil z evangelijskim razodetjem, nato pa tudi z napoleonskimi spremembami: z nivelizacijo kulture so izničile razlike, ki nasilje zadržujejo. Sodobna družba je torej nezaščiten pred nasiljem, pred katerim so arhaično in tradicionalno družbo varovali mehanizem grešnega kozla in kulturne razlike. Ker misli, da je mogoče kakor bolezn v medicini konflikte zdraviti z modernimi tehničnimi sredstvi, jo Girard označi za ‚sekuristično‘. Človek je zato tu neposredno izpostavljen nasilju zaradi nasilja, ki se lahko vrne kakor tat ponoči, medtem ko si brezskrbno govori ‚mir in varnost‘.

»Ko bodo govorili: »Mir in varnost,« tedaj bo nenadoma prišla nadnje poguba, kakor pride porodna bolečina nad nosečnico, in ne bodo ubežali. Vi, bratje, pa niste v temi, da bi vas ta dan presenetil kakor tat, saj ste vsi sinovi luči in sinovi dneva. Nismo sinovi noči in ne teme ...« (1 Tes 5,1-5)

Utemeljitenega, ustvarjalnega nasilja iz prednapoleonske dobe ni nadomestila druga utemeljitvena sila. Evangeliji res predstavijo Jezusa kot bojevnika, ki ni prišel, da bi prinesel mir, ampak da bi razkril in odpravil skriti mehanizem nasilja, kakršen je vladal arhaični dobi. Jezus torej ne nadomešča arhaičnega utemeljitvenega nasilja, ampak nadaljuje judovsko preroško vizijo, katere cilj je bil, odvzeti nasilju oblast. ‚Vladarstvom in oblastem‘ odvzema moč, ko jim odvzema mehanizem grešnega kozla. S tem se je Bog do konca izpostavil človeškemu nasilju; vprič njega nasilje ‚podivja‘; svetopisemske pripovedi se zato zdijo nasilnejše od arhaičnih mitov. Resnica pa je, da je arhaična doba žrtvovanjsko nasilje nad nedolžnimi skrivala v mitih, razodetje pa je v psalmih in v evangelijskih nasilje razkrilo – posledica tega je bilo zaostrovanje nasilja. (Girard 2007, 211–212)

Tu stoji človek pred alternativo: apokaliptično uničenje ali Kraljestvo. Kristična kultura ne ustvarja več božanstev, na katera je arhaični človek prenašal odgovornost za nasilje. Mimetičnemu principu, ki ustvarja božanstva, se je kristična kultura odpovedala, zato sv. Pavel verne odvrča od spopadov, od recipročnosti in od revolucionarnosti; uči jih biti poslušen ‚vladarstvom in oblastem‘, ki bodo sami propadla pod težo svojega lastnega nasilja. ‚Vladarstva in oblasti‘, ki reda ne vzdržujejo več z mehanizmom grešnega kozla, sedaj vzdržujejo red z golim nasiljem. Nasilje postaja vedno bolj kruto; vse je vedno bolj krhko – iz tega se rodi ‚ponoreli svet‘.

Namen božjega razodetja je, dopolniti in dokončati človeštvo, a človeštvo razodetja ne sprejema. Človeštvo je bilo ‚nedokončano‘ in stari, arhaični človek je sebe ‚dokončeval‘ z žrtvovanjem nedolžnega. Kristus pa je prišel, da bi nedokončano dokončno dokončal. Besede, da Kristus prinaša vojno, je treba vzeti dobesedno: prišel je, da bi uničil stari, nedokončani svet. Apokaliptično uničenje pred drugim Kristusovim prihodom pa potrebuje svoj čas; pasijon, odrešenje predpostavlja apokalipso. Evangeliji so morali najprej pripraviti konec starega človeka, da bi lahko Poncij Pilat pokazal na Jezusa Kristusa in izrekel »*Ecce homo*«, »Glejte umirajočega, nedolžnega človeka«, ne da bi se izrečenega zavedal. (212) Apokaliptična besedila torej oznanjajo Kristusovo vrnitev: vrnil se bo, ko ne bo več mogoče upati, da bo lahko evangeljsko razodetje samo premagalo starega človeka, in ko bo človeštvo dojelo, da mu ni uspelo. V jedru krščanske vere je prepričanje, da se bo Kristus vrnil in spremenil ta neuspeh v večno življenje. Ob tem ne smemo relativizirati delovanja duha v zgodovini in vloge izrednih posameznikov.

Ponovno spomnimo na apokaliptični razum (fr. *raison d'apocalypse*). Apokaliptični razum, ki prepoznava bližino apokaliptične nevarnosti, ni v nasprotju z upanjem. Prihajajočo nevarnost razume tudi kot možnost dovršitve počlovečenja, *humanizacije*. Ko vidi, da je ‚čas blizu‘ (Raz 1,3; Girard 2007, 213), se pokaže, da je moderna ideja o *koncu religije* napačna in lažna. Moderna doba je religijo zavrгла – ta religija pa se danes silovito vrača. Modernemu racionalizmu religijskega ni uspelo odvrniti, ampak ga je le zadrževal kot jez, ki danes popušča. Racionalizem je še zadnja mitologija, slepilo; moderni človek je veroval v razum, kakor so nekoč verovali v bogove. O tem priča Comtova naivna vera v razum, v pozitivizem; razum je bistveno prispeval k temu, da človek danes ni zmožen brati *znamenj časa*. Racionalistični in pozitivistični razum nista zmožna prepoznati grozečih katastrof pred vrati in razumeti mimetične iracionalnosti, ki prinaša katastrofe.

Nasprotno, mimetična teorija, solidarna z dogajanjem sveta, ustvarja novo razumevanje in novo racionalnost, ki temelji na apokaliptičnem razumu. Ta razum ne vidi samo grozeče apokaliptične nevarnosti, ampak tudi možnost odrešenja, ki jo je odprl Kristus v pasijonu. Premik od moderne racionalistične in pozitivistične racionalnosti k mimetični racionalnosti je prehod od mimetičnega, recipročnega načina mišljenja, ki vodi v zlivanje, v stapljanje, k mišljenju, ki temelji na odmiku, na razdalji. Mimetična, recipročna racionalnost je oblikovala arhaične in moderne mitologije; njen temelj je negativno posnemanje. Tej nasprotna je racionalnost, katere temelje je ustvaril Križani, ki je izstopil iz mimetične recipročnosti; to mu

omogoči vzpostavitev prave razdalje; ohranjanje prave razdalje pa je temelj nove, kristične racionalnosti. Zato se Girard sedaj ustavi pri posnemanju Kristusa (214–215), ki tudi posnemovalca postavlja v pravo razdaljo. S posnemanjem Kristusa posnemamo Kristusa, ki se je z Očetom umaknil v odsotnost in v tišino. To posnemanje omogoča odpoved mimetični recipročnosti, poganskemu stapljanju človeškega z božanskim, in obrat v smer, nasprotno nasilnemu zaostrovanju; ta preobrat pomeni: odpreti vrata Kraljestvu, drugemu Kristusovemu prihodu. Oblike drugega Kristusovega prihoda ni mogoče predvideti; vsekakor se je treba odpovedati stari racionalistični refleksiji. Vse pa je odvisno od tega, kakšen smisel bomo dali religijskemu, ki konstituira resničnost.

Mimetična teorija v svojih odgovorih ne prinaša nekaj novega; izhaja iz sveto-pisemskega preroškega izročila, ki ni v nasprotju z razvojem znanosti o človeku. K temu Girard dodaja, da se je edino krščanstvo zmožno soočiti z resnico o izvirnem grehu, to je s spoznanjem, da se je vse začelo z utemeljitvenim umorom, da je človeka ustvarilo žrtvovanje in da je arhaični človek to zavijal v mitološko laž. Krščanstvo je svojo ‚teorijo‘ izpeljalo iz te *arhaične religijske resničnosti* – v pasijonu pa je Kristus to potvarjanje resničnosti razkril. »To, kar je bilo potvarjanje, je postalo razodetje (*Ce qui était méconnaissance est devenu révélation*).« (Girard 2007, 215) Kristus je prekinil arhaično in ustvaril okvire za novega, ‚dokončanega‘ človeka, to je za dokončno *humanizacijo* človeka.

4. »Blizu je in težko dojemljiv bog« (Hölderlin)⁵

Po Girardu se apokaliptična nevarnost v vsej polnosti sprosti v pasijonu – pasijon pa prinaša tudi zdravilo zanjo; v novozaveznem razodetju postaneta vidna apokaliptično zlo in odrešenje. O tem, ali je naša moderna doba še zmožna prepoznati apokaliptično nevarnost pred vrati, pa se Girard sprašuje v podglavju z naslovom „Bog, ki je blizu in težko dojemljiv“ [*Un dieu »tout proche et difficile à saisir«*].

Apokaliptični razum pripiše Girard Carlu von Clausewitzu (1780–1831) in Friedrichu Hölderlinu (1770–1843), sodobnikoma v času, ko so se v začetku 19. stoletja razmere v Evropi mimetično zaostrole (2007, 215–216). Kakor pove ime, je apokaliptični razum dojemljiv za apokaliptično. Zmožnost za dojetje apokaliptičnega se je začela prebujati v svetopisemskem izročilu, v novozaveznih besedilih pa dobi osrednje mesto. Bistvena značilnost novozaveznega evangeljskega duha je njegova dojemljivost za apokaliptično zlo, ki ne pozna meja in teži k skrajnostim. Jezus je napovedal, da zlo odslej ne bo več obvladalo samega sebe, kakor je to zmoglo v arhaični kulturi z uporabo mehanizma grešnega kozla in njegove slepilne moči. Pasijon – po svoji strukturi identičen s strukturo arhaičnega mehanizma grešnega kozla – je smisel žrtve ‚preobrnil na glavo‘: simbol žrtvovanja v arhaični kulturi je grešni kozel, v svetopisemski pa je to nedolžno jagnje. V prvi prenaša krivec svojo krivdo na nedolžnega drugega in ga žrtvuje namesto sebe, v drugi se

⁵ Hölderlin, *Patmos*: »Nah ist und schwer zu fassen der Gott.«

nedolžni daruje za drugega. Ta preobrat – *konverzija* – ne bi mogel biti korenitejši. Temeljna zakonitost pa ostaja v obeh kulturah ista: odrešenja ni brez žrtvovanja; odrešenje ima svojo ‚ceno‘; samo žrtvovanje človeka odrešuje. A arhaični in evangeljski človek žrtvovanje vidita diametralno različno: arhaični človek žrtvuje drugega namesto sebe, evangeljski žrtvuje sebe namesto drugega. Svetopisemska perspektiva žrtvovanje spremeni v darovanje. V luči evangeljskega darovanja se pokaže sprevrženost arhaičnega človeka, ki nasilje odvrča z nasiljem nad nedolžnim; to evangeljsko razkritje ima za posledico propad mehanizma grešnega kozla; zlo pa se sedaj, ko pred seboj nima več zapornic, ki bi ga zadrževale, sprosti in razplamti. Edini odgovor proti zlu sedaj je Jezus Kristus, ki se mimetični želji odpove; s tem zlu odvzame ‚pogonsko sredstvo‘. Začetni opredelitvi sedaj dodajmo, da apokaliptični razum ni samo zmožnost, dana Clausewitzu, da je dojel apokaliptično nevarnost, ampak tudi zmožnost, dana Hölderlinu, da je v apokaliptičnem prepoznal tudi odrešilno.

Po francoski revoluciji je Evropa začela toniti v apokaliptično zaostrovanje, ki so se ga zavedeli le redki, med njimi Clausewitz. Uvid v apokaliptično zlo pa pomeni le eno plat, ki za seboj skriva drugo, odrešilno razsežnost. »Kjer je nevarnost, raste tudi rešilno.« (Hölderlin, *Patmos*) Clausewitz in Hölderlin predstavljata dve stopnji apokaliptičnega razuma: nedozorelo in dozorelo. Prvi vidi v apokaliptičnem le uničenje, drugi pa vidi v apokaliptičnem tudi možnost odrešenja. Razlika med njima ni samo stopenjska razlika med ‚bolj‘ in ‚manj‘, ampak je radikalna in alternativna: ali uničenje ali odrešenje. Zgolj uvid v apokaliptično nevarnost vidca, kakršen je bil Clausewitz, spodbuja k še hitrejšemu zaostrovanju – uvid v možnost odrešenja pa vidcu, kakršen je bil Hölderlin, narekuje spreobrnjenje. Ta meja med enim in drugim zanima Girarda. S tega vidika je zanj posebej pomenljivo leto 1806, ki je razdelilo tri vélike duhove: v Napoleonu je to leto Hegel prepoznal »mimohod duha sveta« in Clausewitz bližino »boga vojne«; Hölderlin pa se je postavil na drugo stran in se za šestintrideset let – vse do smrti – osamil v sobo hišnega stolpa v Tübingnu. Ne da bi prepoznala njegovo usodnost, sta se Hegel in Clausewitz prepuštila čaru mimetičnega modela, Napoleonu – Hölderlin se je mimetičnemu modelu odpovedal, da bi našel odrešenje.

Hölderlin, kakor ga vidi in razume Girard, se je v bazenu občega mimetičnega zaostrovanja, ki ga je sprožil pasijon, oprijel Kristusa. Kristus, novi človek, pokaže izhod iz mimetizma. Arhaični svet se je kakor morje ob oseki začel umikati in arhaični panteon se je začel podirati, mimetična želja pa se je sedaj, ko je ostala brez nadzornega mehanizma, razvnela. Mimetično željo, ki jo je v arhaični fazi nadzoroval mehanizem grešnega kozla, Kristus osvobodi in ji omogoči, da se razplamti in zaostri. Mimetizem ne izgine, ampak se razširi; ustvari svet pospešenega rivalstva; znotraj tega mimetično ‚podivjanega sveta‘ pa kristična kultura (= kultura posnemanja Kristusa) deluje kot kvas ali gorčično zrno, kot odrešenje v rastoči nevarnosti. To je Hölderlin prepoznal in Kristusa izbral kot cilj, kot odrešenika.

Arhaični panteon se je torej porušil – slepilna, čarobna mimetična želja pa ni usahnila. Arhaični bogovi, maliki oziroma ‚idoli‘, ki jih je v mimetičnem krogu ustvarjal mehanizem grešnega kozla, so postopoma izginjali z neba – mimetični

čar pa je človeka še naprej slepil in zapiral v mitični entuziazem: Clausewitz je v Napoleonu videl boga vojne, romantiki so se kakor Nietzsche po bogove vračali v antično Grčijo, Hölderlinovi prijatelji – Fichte, Hegel in Schiller – so začeli verjeti v absolutno. A to iskanje je še vedno usmerjal mimetizem, ki vodi v slepo malikovanje. Tudi Hölderlin je bil poln bipolarne, mimetične razdvojenosti, ki ga je zadrževala v entuziastični naklonjenosti arhaičnim grškim bogov; končno pa se je iz tega vrtinca, ki mu je za nekaj časa podlegel, izvil. Vrnitve v poganstvo se je bal; zajela ga je neznanska žalost. Umaknil se je v samotno tišino, v tem so mnogi videli norost (fr. *folie*), Girard pa ta Hölderlinov umik razlaga kot posledico njegovega apokaliptičnega uvida.

Po Girardu je bil Hölderlin razpet med mimetičnim čarom, ki ustvarja božansko, in izpraznjenostjo neba, med bakhantskim, arhaičnim entuziazmom in odsotnostjo božanskega, med nostalgijo in grozo. Bakhantsko, entuziastično stapljanje z božanskim se vrača v romantiko kot čar – izpraznjeno nebo navdaja s tesnobo. Oboje se je izrazilo v njegovih dveh pomembnih delih *Hyperion* (1797–1799) in *Smrt Empedokla* (1798–1800) – njuni temi sta »prazno nebo« in »skok v vulkan«.

V končni Hölderlinovi odločitvi za Kristusa vidi Girard ponovitev boja med Križanim in arhaičnim – tokrat v novih, modernih okoliščinah. Hölderlinov uvid v ta apokaliptični boj razlaga Girard (2007, 217) ob himni *Patmos* (1801–1803), eni najbolj komentiranih pesmi. Po Heideggerju se v njej kaže uokvirjenost sveta v tehniko,⁶ po Girardu pa pesem govori o vračanju Kristusa; govori o Bogu, ki je »bližu in težko dojemljiv«; o tem, da tam, »kjer je nevarnost, raste tudi rešilno« (*Patmos*). *Navzočnost* božanskega v Kristusu, ki nima nič opraviti z arhaičnim bakhantskim zlivanjem božanskega s človeškim, se krepí, kolikor bolj se božansko umika. Božanska bližina, ki je temelj arhaičnega in se v bakanalijah kaže kot zlitje Dioniza s čistilci, ne izraža *navzočnosti* Boga (fr. *présence*)! Odrešenje ni v dionizičnem razbrzdanem zlivanju božanskega in človeškega, v »božji promiskuiteti« (fr. *promiscuité divine*), ki jo Girard opiše tudi z besedo »bližina« (fr. *proximité*). Hölderlin je dojel, da je bakhantska promiskuiteta nasilna in katastrofična.

Nasprotno, Jezus Kristus se umakne iz *recipročnosti*, iz *mimetične vzajemnosti*, ki ustvarja bakhantsko, dionizično promiskuiteto; nadomesti jo z odmikom, z *razdaljo*. Posnemati Jezusa Kristusa zato pomeni, izogibati se recipročnosti, ki vodi v vedno večjo ‚norost ljudi‘. To je bil namen Hölderlinove osamitve. Arhaično božanstvo, pomešano s človeškim v bakhantski norosti, uničuje.

V nasprotju z arhaično promiskuiteto božanskega in človeškega izpostavlja Hölderlin Jezusovo utelešenje kot edino možnost, ki človeka uvaja v zdravilno tišino Boga. Utelešenje Jezusa Kristusa nadomesti arhaično promiskuiteto. Promiskuiteta uničuje razlike in razdaljo – utelešenje razdaljo ohranja in omogoča različnost. Utelešenje torej odvrta recipročnost, njen slepilni mimetični čar in božansko promiskuiteto – znamenje ne-promiskuitete je križ. Križ pomeni ne-zlivanje Boga

⁶ Heidegger 1981, 178: »Brezpogojna vladavina bistva moderne tehnike izziva človeka tega sveta, da bi skupaj z njo samo celoto sveta vzpostavil v enolično, preračunljivo stanje, ki ga zagotavlja poslednja formula sveta.«

s človekom; pomeni Jezusov odmik. Na križu Jezus *posnema* odmik Očeta; ko bi lahko nad svetom zavladal, se iz sveta umakne; njegova smer je nasprotna smeri sveta. V modernem svetu, ki se je razvil iz razodetja, sta odprti obe smeri: prva je smer recipročnega posnemanja, ki vodi v svet, v zaostrovanje; druga je smer Jezusovega umika. Posnemati Jezusa Kristusa pomeni, odpovedati se recipročnosti, na kateri temelji svet, usmerjen v apokaliptično, in *storiti vse, da ne bi bili posnemani, da se ne bi uveljavili kot mimetični modeli*. Samo tako je mogoče *izstopiti iz kroga mimetičnega nasilja*: biti torej v svetu, ne da bi bili od sveta (Jn 17,16).

Mimetično slepilo se v *tišini Boga* razblinja (2007, 218). Mimetična teorija vabi, naj obraza Boga ne iščemo v slepilni luči mimetičnega čara, ki je ustvaril arhaični panteon, ampak v luči Križanega, umaknjene v tišino Boga. Utelešenje Jezusa Kristusa sedaj nadomesti izgubljene »žrtvovanjske berge«, kakor Girard označuje arhaično žrtvovanje grešnega kozla; te berge so postale neučinkovite (125; 218). Bog Jezusa Kristusa, ki ga ni proizvedel mimetični čar, ni promiskuiteten – nasprotno, je »težko dojemljiv« (Hölderlin 2006, 135 [*Patmos*]), kakor da ga ni ,tukaj', a kljub temu rešuje na krajih pogube. Ta odrešenski odmik in tišino je Kristus izkušal na križu; enako sta umik in tišino Sina izkušala učenca na poti v Emavs. »Bolj ko raste tišina Boga – in z njim nevarnost porasta nasilja, popolnitve te praznine s čisto človeškimi sredstvi, le da odslej brez žrtvovanjskega mehanizma –, bolj se svetost uveljavlja kot razdalja – na novo odkrita – do božanskega (fr. *plus la sainteté s'impose comme une distance retrouvée avec le divin*).« (Girard 2007, 219) Na križu v tišini se na novo vzpostavlja razdalja do božjega, ki odrešuje in je arhaična promiskuiteta ni poznala.

Med najbolj vplivnimi razlagami Hölderlinovega odnosa do grških bogov je Heideggerjeva, a po Girardu ne dojame bistva tega odnosa. Da bi zakril svoje katolištvo, je Heidegger v posnemanju nemškega razsvetljenstva Hölderlinov pogled na grške bogove razlagal kot naklonjenost do grškega panteona. Po Girardu naj bi Heidegger (1976, 122) v svoji misli »Reši nas lahko še samo kak bog« namigoval, da je Hölderlin Dioniza postavil pred Kristusa, a ta razsvetljenska podrejenost poganskemu – tako Girard! – se je Hölderlinu upirala. Po Hölderlinu zanimanje za helenizem ne izključuje krščanskega; težava je le v modernem sovraštvu do Kristusa.

Heideggerjeva interpretacija Hölderlinovega odnosa do helenizma je vplivala na mnoge druge, ki jim je skupno prizadevanje, prikriti, da je bil Hölderlin v jedru kristjan, in to ,bolj in bolj' s tem, ko se je odmikal od sveta (Girard 2007, 219). Njegov skoraj štiridesetletni umik iz sveta je mogoče razumeti le, če poznamo mimetično, bipolarno izkušnjo, iz katere je pesnik izšel; razumeti ga je treba kot iskanje mističnega miru in ne kot posledico želje, da bi se pobožanstvil in »povečnil« (fr. *s'éterniser*). Najmanj pa ga smemo razlagati kot norost. Z umikom pesnik zapušča mimetične vrtnice svetne eksistence; ne pusti, da bi ga prevzel mimetični čar Goetheja ali Schillerja, kakor je Napoleon očaral svojega posnemovalca in tekmeča Clausewitzja. Hölderlin najde mir, ko se oprime Kristusa in se, kakor Kristus, umakne. *Razdalja umika* (fr. *relation de retrait* (220)), ki jo je zavzel, veže Kristusa na Očeta in ga posvečuje; nasprotno pa *recipročnost* razdaljo uničuje in sakralizira, človeka si podredi in mu vzame svobodo. Hölderlin je dojel, da je Kristus merilo

prave razdalje, odmika. Kristus je tu, vendar iz daljave; njegova navzočnost ni bakhantska bližina ali promiskuiteta. Kristus je navzoč, prezenten, a ne zlito, bakhantsko, promiskuitetno, stopljeno s človekom. Zato prevzeti Kristusov pogled, kakor je to storil Hölderlin, omogoča, drugega videti in posnemati iz *prave razdalje*, niti iz prevelike bližine niti iz prevelike oddaljenosti; omogoča pravo, umno poistovetenje z drugim. »Poistovetiti se z drugim – to pomeni posnemati ga na umen način.« (220) Posnemati Kristusa pomeni, izogniti se rivalstvu in tudi do božanskega zavzeti tisto pravo razdaljo, ki omogoča, na njem prepoznati obraz Očeta ter brate in sestre v ljudeh. Kristus se je spustil v to skrivnost Očetovega odmika; tako je dovršil in dopolnil, kar so arhaična božanska že nakazala in očrtala. K temu Kristus vabi; vabi, da kakor on vstopimo v odmik Očeta, ga v svoji volji posnemamo, prisluhnemo njegovi tišini in mu tako postanemo podobni. Biti sin Boga pomeni, posnemati božji odmik in ga skupaj s Kristusom izkušati. Bog se ne razodeva neposredno, ampak po Sinu. Kristus je resda odprl vrata apokaliptični nevarnosti – a ta ista vrata so odprta tudi za odrešenje.

Ob verzih iz Hölderlinove himne *Patmos* »A kjer je nevarnost, raste tudi rešilno (*Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch*)« Girard v nadaljevanju poglobi prikaz apokaliptične logike. Uvid, ki ga je izrazil v himni, je bil Hölderlinu dan v času, ko se je Prusija vrnila na oder nemške zgodovine in se je zgodovinsko dogajanje začelo zaostrovati in pospeševati. Hölderlin je v nasprotju s Heglom zaznal to zaostrovanje, pri ljudeh pa vedno večje nerazumevanje resnice. Teh zunanjih dogajanj ni mogoče ločiti od njegovih najbolj notranjih odločitev in pogledov, ki so bili dramatični. Na zunanje okoliščine se je Hölderlin odzval z osamitvijo, a bil je kompleksen človek in osamitev še zdaleč ni bila samoumevna. V osamitvi, ki je bila posledica apokaliptične stiske, sta se razodeli nedolžnost in svetost kot alternativni nacionalnemu heroizmu, ki ga zaznamo pri Clausewitzu in ki se je začel razraščati v mimetičnih zaostritvah. Tudi Hölderlin ni bil imun pred človeško mimetično naravo, ki se je v danih zgodovinskih razmerah stopnjevala. Pred osamitvijo je bil močno manično-depresiven; od mladosti ga je mučila bipolarnost z melanholičnim nihanjem iz ene skrajnosti v drugo; grizla ga je neutešena ambicija po »biti Schelling ali nič«; izkušnja sveta, ki jo je imel, je bila izkušnja majavega sveta. Njegov čas, za katerega Girard pravi, da je v njem vsak že sodil vsakega, je bil rezultat notranje mediacije, ki ni bila več institucionalno obvladljiva; posamezniki so bili izpostavljeni neposredno drug drugemu v prepričanju, da je vsak samostojen, avtonomen, ne vedoč, da je v resnici vsak odvisen od drugega in da drugi z njim razpolaga. Prava razdalja med enim in drugim se je izgubila – bila sta si ali predaleč ali preblizu. Vse to je bilo posledica neizprosnega recipročnega mimetizma, ki uničuje pravo razdaljo in razliko. V *Hyperionu* se je to pokazalo kot neizprosnost nihanje med trenutki, za katere se zdi, da je v njih vse dobljeno, in trenutki, za katere se zdi, da je vse izgubljeno. Hölderlin je šel skozi pekel te bipolarnosti, nedoločenih in neskončnih nihanj mimetične želje, ki človeka dela vse (ko je Bog blizu) oziroma nič (ko se Bog oddalji).

Žrtev takšne bipolarnosti je bil tudi Nietzsche, ki je nihal med povelečevanjem in zavračanjem samega sebe. Girard (2007, 223) se ustavi pri tem, kar so poime-

novali ‚Nietzschejeva norost‘; ta norost se kaže kot vedno močnejše in neznosno nihanje od Dioniza h Križanemu, od arhaičnega h krščanskemu in narobe. Nietzsche ni hotel sprejeti dejstva, da je Kristus enkrat za vselej prevzel mesto Dioniza in da je s tem preoblikoval grško dediščino. Ostal je ujet v bipolarnost, v recipročni mimetični dvoboj, ki konstituira mimitizem in uničuje resnico. Z uničenjem resnice je Nietzsche uničil tudi razsvetljenstvo.

Drugače od Nietzscheja se je Hölderlin bipolarnosti rešil. Sprejel je prepričanje, da je duh krščanstva preoblikoval grškega, da si zato nista v slepilnem mimetičnem nasprotju in da lahko mirno sobivata. Po Girardu je bil to eden najmočnejših Hölderlinovih uvidov: rešil ga je iz tega, da bi ga ta dva svetova navdajala s slepilnim entuziazmom, ki se rojeva iz mimetičnega zaostrovanja. Hölderlina je rešilo ponesmanje Kristusovega odmika, to je njegovega skrivnostnega odnosa do odsotnega Očeta; v tem je bistvo njegove tišine. V številnih pesmih se je poistovetil s Kristusom, ki se je dvignil nad mimetično bipolarnost, zato ne more nikomur postati rival. Kristus se ni vdal mimitizmu, njegovi logiki ter nasilju in čaru, ki ju mimitizem ustvarja. Zato se nebo okoli njega izprazni. Na nebu, kakor ga pasijon prikazuje, ni več arhaičnih božanstev; to nebo je prazno; arhaična božanstva so se umaknila. Dvoboj, recipročnost, ki ga je gojil arhaični prostor, je rojeval arhaična božanstva – ob Kristusovem nenasilju pa se ta božanstva razblinijo in izginejo.

Prehod od arhaičnega h krističnemu pri Hölderlinu ni niti preprost niti lahek. Romantika med antičnim in krščanskim ni jasno razmejevala; poudarila je potrebo po imaginativnem, ne le razumskem dožemanju božanskega, ne glede na to, ali je to monoteizem ali politeizem. O tem priča rokopis dokumenta z naslovom *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, pod katerega se je podpisal Hegel, za prava avtorja pa sta obveljala Schelling in Hölderlin, kakor je to menil že Franz Rosenzweig, ki je rokopis leta 1917 izdal (Depré 1990). V dokumentu bremo, da tako množica kakor tudi filozof potrebuje religijo, ki govori čutom: »Monoteizem razuma in srca, politeizem domišljije in umetnosti – to potrebujemo.« (Rosenzweig 1917, 7) Nadalje Hegel zapiše, da bo spregovoril o ideji, ki ni še nikomur prišla na misel: potrebujemo novo mitologijo, ki bo v službi idej in bo mitologija razuma. (Girard 2007, 224) Mitologija razuma je bil Schellingov načrt, ki mu ga ni uspelo uresničiti – uresničil pa ga je Hölderlin, a le v fragmentarni obliki. Hölderlin je izhajal iz prepričanja, da sta si arhaično (= grško) in krščansko podobna in obenem različna. Kakor razlaga Girard, so grški bogovi proizvod bipolarnosti, zato v sebi ne nosijo miru. Staviti na Dioniza bi pomenilo, verovati v rodovitnost nasilja – a v času, v katerem je Hölderlin živel, nasilje ni bilo več rodovitno kakor v arhaični dobi, ampak je že postalo bistveno uničevalno. Girard meni, da je Hölderlin v času tega uničevalnega nasilja z izrazom »monoteizem razuma in srca« izrazil svoje zaupanje v katolištvo, v katerem vidi zagotovilo trdnosti v vedno bolj pospešenem, nestabilnem in krhkem svetu; katolištvu je ta svet, ki je posledica razodetja, uspelo ohranjati v ravnovesju. Zaradi teh uvidov se je Hölderlin umaknil iz vrtinca svetne eksistence.

Kako je Hölderlin dojemal in živel napetost med arhaičnim in krščanskim, med Dionizom in Kristusom? Njegove pesmi kažejo, kako si je prizadeval, da bi se rešil bi-

polarnega nihanja (225). V negotovosti je omahoval med grškim in krščanskim; *Patmos* še priča o njegovem sinkretizmu, v katerem ne razlikuje jasno med Kristusom in Dionizom. Drugače je s himno Edini (*Der Einzige*); v njej se jasno opredeli za Kristusa tudi za ceno prijateljev, ki so se obračali nazaj na grški panteon. Že v prvem verzu se kaže njegov notranji boj glede izbire: bega od enega do drugega boga, obenem preiskuje globino božjega umika. Obžaluje, da ne dosega višine svojih prijateljev, a končno izbere Kristusa, skritega za drugimi bogovi. Hölderlinova izbira je tu jasna: ljubezen do krščanstva; pozna Dioniza, pozna Evripidove *Bakhantke*, odloči pa se za Kristusa. V tretji različici Edinega se njegova izročnost Kristusu izrazi še jasneje. Tudi če verjame, da ima Kristus istega očeta kakor grški bogovi, vidi, da je drugačen od njih. Veliko je iskal: »Mnogo sem lepega videl / in opeval božjo podobo, / ki živi med / ljudmi.« In vendarle, stari bogovi mu ne zadoščajo več, zato nadaljuje:

»... Še iščem enega, ki ga / ljubim med vami, / kjer iz rodu zadnjega, / dragotino hiše, mi / hranite, tujemu gostu. / Moj mojster in gospod! / O ti, moj učitelj! / Kaj si daleč / ostal? In ko / sem videl na sredi, med duhovi, med starimi, junake in / bogove, zakaj si / ti izostal? ... / Jaz pa vem, moja krivda / je to! Kajti preveč, / o Kristus! Se tebe držim, / čeprav Heraklov brat, / in drzno izpovedujem, da / tudi si Evijev brat ... / Ovira pa sram / me, da bi s tabo primerjal / svetna moža. In seveda vem, / da ki je tebe spočel, tvoj Oče, je / isti. Kristus je namreč res tudi sam / pod vidnim nebom stal in ozvezdjem ...« (Hölderlin 2006, 127–129)

V eni od različic Hölderlin zapiše:

»Kakor princ je Herkul. Skupnega duha je Bakhus. Kristus pa je / cilj – druge seveda je narave; dopolnjuje pa / kar na njih pojavi / nebeškim manjkalo je drugim (nem. *Wie Fürsten ist Herkules. Gemeingeist Bacchus. Christus aber ist / Das Ende. Wohl ist der noch anderer Natur; erfüllet aber / Was noch an Gegenwart / Den Himmlischen gefehlet an den andern*).« (Hölderlin 1951, 753)

Kristus je prinesel, česar drugi niso: božansko se je v njem izrazilo v polnosti; ko se je umaknil in ostal v božjem umiku, se je dvignil nad druge bogove (Girard 2007, 228). Dopolnil je arhaične bogove, s tem ko je zajel iz globin božanskega, česar arhaični bogovi niso zajeli, in je zato ostalo skrito, pozabljeno in neizraženo. V Kristusu pa se je svetost svetega osvobodila. Tudi Kristus sam je svoboden – sam daje privolitev; drugi bogovi v sebi niso bili svobodni. Zato Hölderlin ne išče več sinteze med grškim in krščanskim; ne poskuša ju zliti, ampak išče *možnost* njunege so-obstoja. Istočasno vidi njuno podobnost in razliko; vidi tudi to, da grškega ne moremo uporabljati kot »vojnega stroja proti krščanskemu« (fr. *une machine à guerre contre le Chrétien*) (Girard 2007, 228). Končno: krščansko je enkrat za vselej preoblikovalo, transformiralo grško.

V čem je Kristus presegel Dioniza, krščansko grško? To se kaže v dveh različnih vlogah, ki ju v življenju človeka igrajo grški bogovi in Kristus. Ta razlika ni lahko

prepoznavna, a je odločilna in usodna. Odnos, ki ga imajo grški bogovi do človeka, označi Girard z izrazom »božanska bližina/promiskuiteta«, odnos Kristusa pa z izrazom »navzočnost Boga«. V tej luči je Hölderlin razlikoval med arhaičnimi bogovi in Kristusom; izraza označujeta bistveno različno vlogo, ki jo imajo v življenju človeka grški bogovi in Kristus. V življenju človeka je Kristus navzoč kot srednik med človekom in skritim Očetom; Kristus se umakne v božjo tišino, v kateri je skrit tudi Oče. Kristus je *navzoč*, ne da bi se stapljal s človekom. To navzočnost, ki je navzočnost iz *prave razdalje*, Girard označi z besedo »navzočnost Boga«. Z grškimi bogovi je drugače; njihovo vlogo Girard ponazori ob liku Dioniza. V nasprotju s Kristusom, ki se je odpovedal mimetičnemu principu in recipročnemu zaostrovanju (fr. *escalade*) – to mu omogoča »razumno posnemanje« Očeta (fr. *imitation intelligente*) –, je Dioniz sad nasilja. Ustvaril ga je mehanizem grešnega kozla s pretvorbo mimetičnega nasilja v božanstvo, v Dioniza. Dioniz je poosebljal nasilje in norost. A mehanizem grešnega kozla se je v razodetju raztopil – z njim pa je umrl tudi Dioniz.

»Kristus obnovi razdaljo do svetega – recipročnost pa nas staplja ene z drugimi in ustvari sprijeno sveto, ki je nasilje. V arhaičnih družbah je bilo nasilje eno z *bližino* boga. Ta bog se danes ne pojavi več; nasilje nima več ventila, ker je ostalo brez grešnih kozlov (teh pobožanstvenih žrtev) – zato je obsojeno na zaostrovanje. Hölderlin je bil edini v času Hegla in Clausewitz, ki je razumel *nevarnost te bližine med ljudmi* (podčrtal R. P.). Bog, ki se je mešal z ljudmi, je imel pri Grkih svoje ime: bil je bog recipročnosti, mimetičnih dvojnikov, nalezljive norosti. Imenoval se je Dioniz. To ime so Grki dali grozi, ki jo je povzročala božanska promiskuiteta.« (186–187)

Dioniz torej ni nasprotnik Kristusa; Dioniz je mrtev; nadomestil ga je Kristus. Ta odnos med arhaičnim in krščanskim je Hölderlina zanimal; ni ga videl kot vojno, v kateri bi eno premagalo drugo, ampak kot preseganje, »po-vzetje' ali ,nad-vzetje', kakor bi lahko prevedli Heglov izraz *Aufhebung*. Ta odnos istočasno pomeni ukinitiv in ohranitev; preseženo se v novi obliki ohrani na višji ravni. (Anton Stres, *Leksikon filozofije*, s. v. *Aufhebung*) Krščanstvo je izčrpalo arhaično in prevzelo vlogo, ki jo je prej arhaično imelo. Tega Nietzsche ni uvidel. Tudi sam – a petdeset let pozneje – je čutil napetost med Kristusom in Dionizom, a je ni razumel v smislu ,po-vzetja' ali ,nad-vzetja', ampak mimetično, v smislu nasprotja in izključevanja. Hölderlin pa je dojemal nekaj globljega in skrivnostnega: Kristus je Dioniza demistificiral, to je: ,raztopil' in ,nad-vzel'. S tem se je sprostilo nasilje, ki ga je Dioniz nosil v sebi, in obrnilo se je proti svojemu osvoboditelju, Kristusu. Tako se je Kristus izpostavil apokaliptičnemu nasilju.

V *Patmosu* se je Hölderlin povsem poistovetil z apostolom Janezom, piscem *Razodetja*, z njim, ki »videl je pazljivi mož / obličje boga« (Hölderlin 2006, 175; Girard 2007, 229). Girard izpostavlja začetna verza himne: »A kjer je nevarnost, raste / tudi rešilno.« Zlo in zdravilo, zaostritev do skrajnosti (božanska *promiskuiteta*, zlitje) in odrešenje (navzočnost Boga, *prava razdalja*) nastopata skupaj. V tem vidi Girard globino in dokončnost Hölderlinovega apokaliptičnega uvida. Gi-

banje v smeri najhujšega, ‚negativ‘, ima tudi sprednjo, razsvetljuječo, pozitivno plat. Po Girardu je Hölderlin mučenec tega apokaliptičnega uvida; ta uvid ga no tranje trga in razdvaja; svojo vero si mora izboriti; čuti resnico, da je Dioniz nasilje in Kristus mir. Girard verjame, da je to najboljša formula za to, kar želi o apokaliptični skrivnosti izreči tudi sam. To formulo, pravi, je izrekel kristjan. Eden redkih stavkov, ki jih je Hölderlin v času svoje osamitve izrekel, je: »Sem na tem, da postanem katoličan.« (Jouve 1963, 130; Girard 2007, 229) Stavek izraža njegovo zapanje v katoliško trdnost, ki ima obenem antropološko razsežnost: v nestabilnem svetu, ki ga je razodetje zamajalo, katoliška trdnost človeku zagotavlja varnost.

Hölderlin je tu mistik, kljub vsemu pa – opozarja Girard – njegovega krščanstva ne smemo preveč poudarjati. Navduševal se je nad francosko revolucijo in je vanjo verjel, bil pa je tudi kritičen do Heglovega naivnega navdušenja nad Napoleonom. A drugače od drugih Heglovih kritikov se je sam vrnil h krščanstvu; razumel je, da sprava, kakor jo je razlagal Hegel, ni mogoča, da zgodovina ni samodejna pot k spravi in da dialektika nasilja ne vodi k odrešenju. (Girard 2007, 230) Odrešenje temelji na spreobrnjenju, na odpovedi mimetičnemu principu, njegovi bipolarnosti in zaostrovanju. Samo odpor zgodovinskemu zaostrovanju, ki pomeni nekakšno zaobrnitev v času, lahko človeštvo reši najhujšega – ni pa zanesljivo, da bo človeštvu uspelo. Svet zato stoji pred nevarnostjo uničenja – to zadeva ta svet, ne Kraljestva, ki je onstran tega sveta. Zato se zanj mnogi ne zmenijo – in Girard dodaja: »Morda imajo prav.« Kako naj ta dva svetova razumemo? Kolikor se, se resnica teh dveh svetov kaže v odmiku, v tišini, v ne-izrekanju, katerega mero Hölderlin postavlja. (230)

5. Racionalni modeli in mimetični modeli

Zadnji del poglavja o Hölderlinovi otožnosti naslovi Girard „Racionalni modeli in mimetični modeli“ (Girard 2007, 231–238). Tu Girard išče odgovor na vprašanje, ali se je človeštvo zmožno upreti neizprosnemu mimetičnemu modelu, ki vodi v apokaliptično uničenje. O usodi človeka v bistvu odločata »dva glavna modela«, med katerima izbira: »Satan in Kristus.« (2004, 138)

Girard ne dvomi v satansko moč mimetičnega principa. Prav tako je jasen glede Kristusa: Kristus je edini, ki se ni uklonil satanski zapeljivosti mimetičnega principa. Manj pa je jasen glede razuma: razum se je zmožen mimetizmu upirati, a Girard dodaja, da je satanska moč mimetizma močnejša. Razum sam ni zmožen odvrniti mimetičnega, apokaliptičnega nasilja. Mimetičnemu modelu nasproti torej stojijo kristični model in racionalni modeli, ki pa so nemočni brez dopolnitve Kristusa oziroma krističnega modela. Na področje racionalnih modelov lahko uvrstimo še modele svetnikov in junakov iz romanov, ki jih omeja Girard; vse te usmerjata razum oziroma Jezus Kristus.⁷

⁷ Tudi v našem času, ko ‚trkajo na vrata‘ sodobne kulture transhumanistične ideje, se posnemanje Kristusa kaže kot model, zmožen, da zavaruje človeka pred dehumanizacijo. (Platovnjak in Svetelj 2019; Osredkar 2019)

Mimetični modeli, ki jih usmerja mimetični princip, vodijo v nasilje, končno k apokaliptičnemu zlu, tudi če tega navzven ne kažejo. V mimetičnem razmerju, podrejenem mimetični recipročnosti, si posnemovalec in posnemani model v vedno intenzivnejšem medsebojnem posnemanju postajata bolj in bolj podobna; recipročnost ju dela vedno bolj odvisna enega od drugega; razlike med njima se izgublajo, toneta v vedno globljo brez-različnost, indiferenciranost; končno se zlijeta v nerazčlenjeno eno (fr. *fusion*) (Petkovšek 2015b, 669). Zlitje pomeni izgubo odnosa, medsebojnih razlik in razdalj, ki so ju prej varovale enega pred drugim; ta ne-odnos ustvarja dvojnike, ki jih miti prikazujejo kot dvojčka, ki sta zaradi brez-različnosti izpostavljena neposrednemu nasilju drugega nad drugim. O tem govorijo bratomori, fratricidi, ki so temeljna sestavina utemeljitvenih mitov: v Svetem pismu Kajn umori Abela, v rimski mitologiji Romul Rema ali Arjuna Karna v *Mahabharati*. Indiferenciacija, brez-različnost je antropološko žarišče nasilja.

Mimetični model, ki človeka vleče v »peklo želje« (Girard 2007, 232), uničuje optimizem. Temu tlakujejo pot ugodne okoliščine, kakršne so bile tudi v Hölderlinovem času. Z Napoleonom in francosko revolucijo, ki je uvedla »totalno mobilizacijo« (28) in izenačila vse z vsemi, je nastopila doba indiferenciacije. Temeljnih medsebojnih odnosov odslej ne urejajo in ne kodificirajo več zunanje ustanove. Odnosi postanejo neposredni: mediacija – to je posredovanje odnosov –, je bila do sedaj zunanja; sedaj se spremeni v notranjo. Do sedaj so odnose posredovale ustanove, kakor sta morala ali religija – sedaj postanejo odnosi neposredni, brez posrednikov. Razmere v Evropi so se začele zaostrovati do skrajnosti; Francija in Nemčija sta se začeli silovito posnemati – obenem sta postali druga drugi ovira, ki jo je treba uničiti. Evropa je postala kraj zaostrenega dvoboja, usmerjenega k skrajnostim; mimetizem je postal glavno gibalo dogajanja.

Vrnimo se k mimetičnemu principu. Tudi če se navzven kaže v prav nasprotni obliki, vodi v brez-različnost, v nerazčlenjeno enost med posnemovalcem in posnemanim modelom. Udeleženca v mimetičnem procesu verjameta, da v njunem intenzivnem, pospešenem odnosu njuna istovetnost postaja vedno bolj jasna in močnejša – v resnici pa slabi in se izgublja. V medsebojnem zlitju, do katerega posnemanje privede, se proces istovetenja zaustavi; ta moment Girard opredeli kot hipnotično blokado. Posnemovalec si brezkompromisno želi tega, kar *ima* ali je njegov oboževani, posnemani model – a prav ta model, ki ga privlači, postane sedaj ovira na njegovi poti do zelenega. Posnemovalec si zato želi polastiti se celo *biti* svojega modela – od njega se ne more več ločiti; nanj se hipnotično fiksira in proces oblikovanja njegove istovetnosti se zaustavi. Ta fiksacija je kakor hipnoza, ki ji ni mogoče ulti. Tako se je Clausewitz fiksiral na Napoleona, ki je postal drama njegovega življenja. Nekaterim, ki so rasli ob dobrih modelih, uspe to blokado premagati, drugim ne. V sodobni, po-napoleonski kulturi, v kateri je notranja mediacija prevladala, mimetični model zmaguje; posledica te prevlade je bilo zrušenje doslej nedotakljivih, spoštovanja vrednih transcendentnih modelov. Končali so se v 18. stoletju; tudi *exempla* (vzorniki) ne obstajajo več.

Čeprav se mimetični model danes uveljavlja kot cilj in ideal, racionalnega modela to ni povsem uničilo. Racionalni model je nasproten mimetičnemu, a ga ni

zmožen prevladati. Racionalni model usmerja onkraj dvoboja in recipročnosti v ‚onstran‘, Girard ga v svetopisemskem jeziku imenuje Kraljestvo, Pascal pa ‚red duha‘, ki je prehod v ‚red ljubezni‘ (fr. *charité*). Znotraj prevladujoče mimetične kulture se Kraljestvo kaže kot možnost, a Girard poudari, da možnost še ne pomeni njene uresničenosti. Tega koraka iz mimetične kulture v Kraljestvo ni zmožna storiti nobena dialektika; racionalizacija si mimetične želje ni zmožna podrediti. Bila pa je nekaterim vélikim duhovom, kakor neki vrsti svetnikov, dana zmožnost, da so drugim pokazali pot iz »pekla želje«: Hölderlinu je bilo to dano v religijski izkušnji, Proustu, Stendhalu ali Cervantesu drugače. Ti ljudje so nepremagljivost mimetizma najgloblje doživljali – kljub temu jim je uspelo najti pot iz »pekla želje« in jo pokazati drugim. Dela omenjenih avtorjev bralca odrešujejo mimetizma. A njihov uspeh ostaja nerazložljiv. Girard poudarja, da nezmožnosti človeka, rešiti se iz »pekla želje«, ne smemo minimalizirati – človek je preveč zaslepljen s svojo »ubogo avtonomijo« (fr. *misérable autonomie*)!

Živimo v svetu, ki ga je ustvarila francoska revolucija z Napoleonom. Bistvena značilnost tega sveta je brez-različnost, indiferenciacija – v svoji naravni obliki pa je negativna, zlasti v času, ko ustanove, ki so pred revolucijo zagotavljale razlike in razdalje, nimajo več vpliva. V kulturi brez-različnosti, indiferenciacije so mimetičnemu principu odprta vsa vrata na poti k skrajnim oblikam zla, h katerim po svoji naravi teži; mimetični princip ‚živi od‘ zaostrovanja do skrajnosti.

Kljub temu obstaja znotraj kulture negativne indiferenciacije tudi možnost pozitivne indiferenciacije. Notranja mediacija – neposredni odnosi brez posredovanja zunanjih ustanov – je negativna, če jo usmerja mimetični princip; če pa jo usmerja razum, je pozitivna. Indiferenciacija, ki je zajela moderni svet, je človeka izpostavila najhujšemu, sovraštvu, omogočila pa je tudi najboljše, ljubezen; naš čas pozna največje število žrtev (= negativna indiferenciacija), a jih tudi reši več kakor katerikoli čas prej (= pozitivna indiferenciacija). Vse se je pomnožilo. Naš čas je sad razodetja, ki je omogočilo čudeže, a je z osvoboditvijo mimetičnega principa odprlo tudi vrata eksploziji zla. Atomizacija sodobne družbe jasno kaže, da razodetje, katerega cilj sta sprava in ljubezen, svojega cilja doslej ni doseglo. Nasprotno, danes je pred vrati nevarnost apokaliptičnega, na katero je človek dolžan iskati rešitev. V svetu, ki mu je okvire dalo razodetje, negativna indiferenciacija prevladuje nad pozitivno.

Tu se sprašujemo, kako je mogoče recipročnost, ki vodi v ne-odnos, v ne-relacijo, preusmeriti v ustvarjanje odnosa, zmožnega, da odpre človeka za »dobro transcenco« (232). Kako je torej mogoče znotraj indiferenciacije, ki je po svoji naravi negativna, ustvarjati pozitivno indiferenciacijo, ki ni nekaj naravnega in je izjema. Kakor smo že videli, Girard to zmožnost pripisuje ‚redu duha‘, ki ustvarja filozofske in matematične koncepte, osebam iz romanov, ki so jih ustvarili véliki pisci in bralca odrešujejo mimetizma, svetnikom in drugim izjemnim osebam, ki si prizadevajo prebuditi občutek za univerzalno. Pozitivno indiferenciacijo poznamo iz krščanske ljubezni; najdemo jo, na primer, v bolnišnicah in rešuje ljudi. Enost, h kateri vodi ljubezen, razdaljo in razlike ohranja; v tej enosti se odnos ne izgubi, ampak se poglobi. Brez ljubezni bi svet že davno propadel. Kljub vsemu je nega-

tivna indiferenciacija zakon – v tej perspektivi pozitivna indiferenciacija nima prihodnosti.

Pojdimo globlje! Obrat od negativne k pozitivni indiferenciaciji zahteva *notranjo mutacijo mimetičnega principa*. »To,« pravi Girard, »nam še ostane, da premislimo.« (232) Mimetični princip je zaslepljen glede avtonomije naše želje: v resnici naše želje niso avtonomne, ampak nam jih narekujejo drugi; moja želja le posnema željo drugega; moja želja ni moja, ampak ima svoj izvor drugje – v želji modela. Notranja mutacija mimetičnega principa pomeni, priznati, da imajo moje želje izvor v želji drugega; to pomeni, »odpovedati se avtonomiji naše želje« (232). Priznati, da je moja želja posnetek želje drugega in da torej ni moja, ni nekaj naravnega. To paradokсно priznanje je nasprotno mojemu naravnemu prepričanju. S tem se posnemovalec odpo- ve utvari o svoji avtonomiji, to je: temeljni, naravni in samoumevni utvari oziroma láži, v kateri živi. Odpoved tej utvari posnemovalcu omogoči, da mimetični model nadomesti z racionalnim; odslej mimetičnemu modelu ne bo več slepo sledil. Kljub vsemu ostaja racionalni model šibkejši od mimetičnega. Moč mimetičnega modela je neusmiljeni zakon fiksacije; posnemovalca fiksira na model, ki mu je obenem rival in ovira. Fiksacija na eno samo figuro posnemovalca ustavi, ga obsede in zaustavi oblikovanje njegove istovetnosti. Temu se tudi racionalni model ne more upreti. Girard ponavlja za Pascalom: »Nič ni z razumom bolj skladnega kot zatajitev razuma.«⁸ Razum samemu sebi ni zvest in zataji samega sebe; mimetizem je močnejši od njega.⁹

A ponovimo: obstajajo posamezniki, geniji in svetniki, ki se dvignejo nad mimitizem in se odprejo »dobri transcendenci«, redu ljubezni, v katerega se morejo povzpeti le tisti, ki s *svetostjo* premagajo skušnjavo herojstva in z *intimno mediacijo* (fr. *médiation intime*) nevarnost, da bi jih neusmiljena notranja mediacija potegnila v nasilje (235).

Svetost¹⁰ in intimna mediacija torej zmoreta osvobajati razum podrejenosti mimitizmu. Svetost je božje delo – zdi pa se, da Girard tudi »intimno mediacijo« razume kot božje delo, ki nemogoče naredi mogoče. Izraz »intimen« moramo razumeti v smislu, kakor ga je uporabil sv. Avguštin, ko je za Boga zapisal, da je »*interior intimo meo*«, da je v človeku »globlji od njegovih najglobljih globočin« (*Izpovedi*, knj. 3,6). Pozor: *intimna mediacija* ni *notranja mediacija*! Notranjo mediacijo vodi recipročnost k izgubi razlik, k zlitju; intimna mediacija pa jo od tega odvrča, »za-obrača«, »v-obrača« ali »noter-obrača« (fr. *inflexion*). Ta zaobrnitev mimetično željo zaustavlja, ozdravlja in »odvrča« od zaostrovanja.

Zdi se, da Girard tu govori o spreobrnenju mimetične želje. Moč intimne mediacije je v posnemanju Kristusa; to pomeni odpoved mimetični želji, zaobrnitev, *inflexion*; ta odpoved se zgodi na ravni, ki je »globlja od najglobljih globočin« človeka; na

⁸ To misel »*Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison*« je prevajalec Misli Janez Zupet poslovenil takole: »Nič ni tako skladnega z razumom kakor to nepriznavanje razuma.« (Pascal 1986, 124 [§ 272])

⁹ V nasprotju z Girardom dokazuje Anthony Ekpunobi, da je nasilje človek zmožen premagati v refleksivnem procesu. To imenuje ustvarjalno odpoved mimitizmu. (Ekpunobi 2018)

¹⁰ O vplivu religije na spoznavno (ne)pravičnost glej Strahovnik 2018.

tej ravni se je mimetični želji še mogoče odpovedati. Ta odpoved ustvarja trdno, zdravo antropološko podstat; ustvarja podlago za kristično kulturo. Že sv. Pavel je vernikom naročal, naj ga posnemajo, ker sam posnema Kristusa (Girard 2007, 235). Tako je znotraj indiferenciacije, ki je po opredelitvi negativna, mogoče ustvariti pozitivno indiferenciacijo; v tej se istovetnost ne izgublja, ampak oblikuje; ne vodi v zlitje z drugim, ampak *k poistovetenju z drugim*. Girard to opredeli kot »bistveno antropološko odkritje« (235), kot antropološko resnico, na kateri je apostol Pavel utemeljil verigo pozitivne indiferenciacije z naročilom: »Posnemajte me!« (prim. Fil 3,17)

Racionalni model dopolnjuje kristični model, model posnemanja Jezusa Kristusa. Jezus Kristus dopolnjuje razum. Kristus, ki ga predstavlja kristični model, ni *zgodovinski*, marveč *eshatološki, prihajajoči Kristus*. Kristični model vodi vernika k poistovetenju z eshatološkim Kristusom, k pričakovanju in ne k zlitju. Z besedami: »Karkoli ste storili enemu od teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili« (Mt 25,40), ni Jezus kazal nase, ki je stal pred množico, ampak na eshatološkega sebe, ki se bo vrnil v paruziji, da bo sodil. »Izbrisati se pred drugim«, ker sem se z njim poistovetil, v resnici pomeni, poistovetiti se z eshatološkim Kristusom. Enost z bližnjim, ki mu služim, temelji na odnosu z eshatološkim Kristusom, ki je odsoten in se bo vrnil ob koncu časov. Posnemanje odsotnega Kristusa omogoča odpoved mimetičnemu modelu.

Za Pascalom Girard ponovi, da je to mogoče, če iz reda teles preidemo v red ljubezni. Samo s tega mesta lahko človek vzpostavi *pravo razdaljo* do drugih, ki ni ne od predaleč ne od preblizu, kakor tudi gledalec slike ne vidi dobro, če ni od nje ravno prav oddaljen. Prava razdalja v medčloveških odnosih je ljubezen. Ta ljubezen ni niti empatija niti indiferenca: prva je pretirana bližina do drugega, druga pretirana oddaljenost od njega. Prava razdalja človeku omogoči, da se z *drugim poistoveti* in se izogne bipolarnosti, ki niha med preveč in premalo. Prava razdalja omogoča, poistovetiti se z drugim. »Kristus edini omogoča odkritje te razdalje.« (Girard 2007, 236) V času, ko *exempla* in *transcendenc modelov* ne obstajajo več, nas te razdalje učijo evangeliji. V bazenu mimetičnega nasilja, usmerjenega k apokaliptičnemu, vidi mimetična teorija odrešenje v krističnem modelu, v Kristusa, ki se je odpovedal mimetičnemu principu. Po Girardu je Hölderlin dojel, da samo odpoved mimetični želji omogoča odnos, relacijo oziroma razdaljo. Razdalja gradi Kraljestvo. To je nauk Hölderlinove osamitve, ki ga je Girard povzel v besede: »Ne več posnemati, da ne bi bili posnemani (*Ne plus imiter pour ne plus être imité!*)!« (Girard 2007, 236)

6. Hölderlin – prerok za naš čas

Odgovor na vprašanje o tem, kaj je tista *prava razdalja* na antropološki ravni, ki omogoča rast človeka in skupnosti, smo iskali v 5. poglavju knjige *Achever Clau-sewitz*, v katerem Girard prikaže Hölderlina kot preroka za naš čas. Med napoleonskimi vojnami po francoski revoluciji se je v odnosu med Nemčijo in Avstrijo mime-tizem silovito razrasel. »Strasti so tiste, ki vodijo svet ... Te strasti pa so ušle z vaje-ti z revolucionarnimi in napoleonskimi vojnami. Počelo vojne, skrito in do tedaj zadržano, se je sprostito ... Vojna kliče vojno.« (Girard 2007, 39) Tako je ta čas opi-

sal Girard in poudaril, da je ta trenutek pospešil razkroj kulturnih ustanov, namenjenih zadrževanju in odvrčanju nasilja, kakor so religija, morala in celo vojna.

Ta trenutek sta Clausewitz in Hölderlin najgloblje doživljala; dan jima je bil uvid v apokaliptično nasilje pred vrati, ki kliče po več nasilja in se, ne da bi poznalo meje, zaostrojuje do skrajnosti. Skrivnost mimetičnega zaostrovanja je v mimetični želji, ki je človeško kulturo ustvarila in jo usmerja kot njen dedni zapis. Clausewitz in Hölderlin pa sta se na apokaliptični uvid odzvala diametralno nasprotno. Oba sta prepoznala, da je mimetično zaostrovanje usodno zaznamovalo njun čas, a Clausewitz se je mimitizmu prepustil, Hölderlin pa se je v iskanju izhoda obrnil v nasprotno smer.

Kdo je Hölderlin v Girardovih očeh? Tudi če teh besed zanj ni uporabil Girard, bi lahko rekli: prerok za današnji čas. Preroka ga delata njegov preroški uvid in njegova preroška drža, ki gre v smer, času nasprotno. Hölderlin se je zavedel, da stoji na usodnem razpotju in da se na dnu evropskega duha dogajajo tektonski premiki: kazalec na tehtnici se je tedaj začel obračati v smer apokaliptične nevarnosti, iz katere je Hölderlin poskušal pokazati rešitev.

Nasilje je človeštvo spremljalo od njegovih začetkov, a mimetična želja je v arhaični kulturi nasilje, ki ga je ustvarjala sama, tudi sama in po svoje z uporabo mehanizma grešnega kozla uravnavala. Mehanizem grešnega kozla je v trenutku, ko bi se skupnost v sebi zrušila, preusmeril nasilje iz skupnosti in jo očistil – nov mimetični krog se je tako lahko začel. Tega odvoda ali ‚ventila‘ nova kristična kultura nima več. Nasilje v njej se kopiči in zaostrojuje, ne da bi ga ‚grešni kozel‘ sedaj lahko odvedel in skupnost očistil. Po Girardu so znotraj kristične družbe še delovale ustanove, katerih namen je bil, človeka varovati pred njegovim lastnim nasiljem. Tudi razum človeka varuje pred nasiljem, a je šibkejši od mimitizma in mu postopoma podleže. Tretja možnost, ki kristično družbo varuje pred nasiljem, je posnemanje Kristusa: pasijon prikazuje Kristusa, ki se je na križu mimetični želji odpovedal – s tem se je odpovedal maščevanju in nasilju. Odpoved mimetični želji jemlje nasilju moč in človeka rešuje. To odpoved je Hölderlin prepoznal v Kristusu in ga vzel za svoj model. Hölderlin je torej razpet med apokaliptičnim in odrešilnim: »Kjer je nevarnost, raste tudi rešilno.« V tej apokaliptični izpovedi se izraža spopad, ki se je v času Hölderlina bil na dnu evropske kulture med apokaliptičnim in odrešilnim, med mimitizmom in odpovedjo mimitizmu, med Satanom in Kristusom. Drugače od Clausewita se je Hölderlin opredelil za Kristusa, se z njim poistovetil in preroško pokazal svojemu času pot v Kraljestvo.

Laž in slepilo, ki ju je arhaična kultura ustvarjala in je na njima temeljila, je prikazovanje nedolžnega kot grešnega kozla. Arhaična kultura temelji na prenosu krivde na nedolžne – na tujce, berače, albine, dvojčke, pohabljenca in na druge. Brez tega prenosa krivde in zamenjave nedolžnega za krivega, ki temelji na laži, arhaična družba ne bi preživela. To je bil davek arhaične družbe mimetični želji. Evangeljsko razodetje pa je to laž razkrilo in nedolžnemu vrnilo nedolžnost. A tudi sodobna moderna kultura, ki je nastala v okviru evangeljskega razodetja, se še ni rešila iz mimetičnega čara; mimitizem, ki mu podlega, jo dela slepo za žrtve, ki jih sama ustvarja in na njihov račun živi. »Mitično-obredne družbe so ujetnice mimetične krožnosti; tej

ne morejo uiti, ker je niti ne zaznajo.« Ujetniki te zaslepljenosti so danes »vsa naša razmišljanja o človeku, vse naše filozofije, vsa naša družboslovja, vse naše psihoanalize in tako dalje ...« »Ta so,« nadaljuje, »v svojem temelju poganska v tem, da so v svojem jedru slepa za konfliktni mimetizem, podoben tistemu, ki je bil značilen za mitično-obredne sisteme same.« (Girard 1999a, 231) Moderna družba torej ne vidi, da kakor arhaična tudi sama živi na račun nedolžnih žrtev, ker jo še vodi mimetična želja in za svoj model ni sprejela Kristusa, ki se je mimetični želji odpovedal in se izognil mimetičnemu slepilu. Prav to Kristusovo odpoved mimetizmu je sprejel Hölderlin. Odpoved mimetični želji je odpoved njenemu slepilnemu vplivu.

Z zaslepljujočim delovanjem mimetične želje se je od samega začetka spoprimalo svetopisemsko izročilo, ki je dozorelo v ‚edinstveni revoluciji‘ krščanstva, v pasijonu. Arhaično je nastajalo iz tega slepilnega delovanja – svetopisemsko izročilo pa je iskalo pot iz tega slepila. »Kopernikansko revolucijo« v razumevanju želje« (Girard 1999a, 27) pomeni že deseta božja zapoved: »Ne želi hiše svojega bližnjega! Ne želi žene svojega bližnjega, ne njegovega hlapca in dekle, ne njegovega vola in osla, ne česar koli, kar pripada tvojemu bližnjemu!« (2 Mz 20,17) Ta zapoved ne prepoveduje posamičnih dejanj kakor zapovedi pred njo: »Ne ubijaj! Ne prešuštuj! Ne kradi! Ne pričaj po krivem proti svojemu bližnjemu!«, ampak prepoveduje željo: »Ne želi ...!« Ta revolucija se »razcveti v evangelijih« (Girard 1999a, 32). Nastanek monoteizma je s tem povezan: »Monoteizem je istočasno vzrok in posledica te revolucije.« (191) Ves razvoj pa je usmerjen k zaščiti nedolžnega. Bistvo svetopisemske revolucije je v tem, da »njena najbolj učinkovita preoblikovalna moč ni revolucionarno nasilje, ampak moderna skrb za žrtve« (259). Ta skrb za žrtve, ki jo je »začelo Sveto pismo, se je po posredovanju krščanstva postopoma razširila na vse človeštvo, ne da bi to tisti, katerih poklic je vse razumeti, to razumeli« (227). Moč nove, evangeljske kulture je v moči razodete resnice, ki razblinja laž, v katero se nasilje zateka in skriva, in vrača nedolžnemu nedolžnost. Mehanizem grešnega kozla – arhaično orodje za ustvarjanje nasilja in slepila – je bil razkrinkan in moč mu je bila s tem odvzeta.

Svetopisemsko razodetje pa se ne ustavi pri razkrinkanju mehanizma grešnega kozla. Ponudi tudi alternativo zanj: odpuščanje. Odpuščanje, ki temelji na odpovedi mimetizmu, odpravlja nasilje v samih koreninah. Tu žrtvovanje nedolžnega zamenja darovanje samega sebe. Odpuščanje pomeni ne-se-maščevati; pomeni ne-vračati-za-pretrpljene-krivice. Po prepričanju Hanne Arendt je odpuščanje ‚izumil‘ na križu Jezus iz Nazareta (Arendt 1958, 238).¹¹ V arhaični kulturi je imel usodo človeštva v rokah mehanizem grešnega kozla, v katerem Girard prepozna delovanje Satana; v kristični družbi pa ima usodo človeštva v rokah Jezus Kristus, ki pomeni model odpovedi mimetizmu. To usodno prelomnico, ki jo pokaže kot ‚edinstveno revolucijo‘, opiše Girard z naslednjimi besedami:

»Krščanstvo je izvedlo edinstveno revolucijo v obči zgodovini človeštva. Ko je krščanska vera odpravila vlogo grešnega kozla, rešila kamenjane, razgla-

¹¹ O odpuščanju kot višku evangeljske etike glej Osredkar 2018.

sila vrednost nedolžnosti in ponudila drugo lice, je antičnim družbam hipoma odvzela njihove žrtve, ki so jih po svoji navadi žrtvovale. Ta zla ne odstranjuje več s pogromom nad nekom, ki je bil določen za krivega in katerega smrt prinaša le lažni mir. Nasprotno, postavi se na stran žrtve z zavračanjem maščevanja in s sprejemanjem odpuščanja za krivice. To pomeni, da mora z vidika teh temeljnih principov vsak bedeti nad drugim in nad sabo.« (Girard 1999b)

Po Girardu je Hölderlin prepoznal edinstvenost in drugačnost Kristusa v bazenu človeške mimetične kulture, ki gradi na zaslepljenosti in vodi v apokaliptičnost. Edini odgovor nanjo je Kristusov: odpoved in umik. To držo je prevzel Hölderlin. Bistvo Hölderlinovega šestintridesetletnega umika v samoto po Girardu ni posledica norosti, kakor mnogi razlagajo to Hölderlinovo dejanje, ampak posnemanje Kristusovega umika v samoto Očeta. S tem se je izognil neizprosному »elementarnemu naravnemu zakonu« mimitizma (Clausewitz 2009, knj. 3,16). Zgled, ki ga Jezus daje, je, naj drug drugega posnemamo, kakor da se ne posnemamo; naj drug drugega ne posnemamo recipročno, pospešeno, ampak reflektivno, umno, preudarno, iz *razdalje*. Razdalja onesposablja recipročnost, ki ustvarja arhaično, to je nasilje, ki človeka obsede, mu vzame istovetnost, ga uroči in ga entuziastično prevzame, se pravi: u-božanstvi, to namreč izraz *enthousiasmos* v grščini izvorno pomeni. Tako Girard arhaična božanstva tudi razlaga kot rezultat nasilja in blaznosti, ki jo nasilje prinaša. Kristus pa se temu odpove in ‚izmakne‘ ter omogoči Očetu, da razodene svoj pravi obraz, ki človeku vrača istovetnost. Recipročnost, pomešano z nasiljem, blaznostjo in neprepoznavnostjo, nadomesti z razdaljo, ki zlitje preprečuje in vrača istovetnost. Nosilec te razdalje je prihajajoči, eshatološki Kristus, ki človeka ne zblazni kakor Dioniz v bakanalijah. Eshatološki Kristusa je tu – a iz razdalje. Hegel in Clausewitz sta ostala na strani arhaičnega, ki mu je vladal Dioniz; v Napoleonu sta videla boga vojne, duha sveta, ki ju je uročil in navdal z entuziazmom. Hölderlin pa se je umaknil na drugo stran: iz mimetičnih vrtincev tostranske eksistence se je umaknil v oddaljenost, v tišino in se ni prepustil bakhantskemu čaru, da bi ga u-božanstvil. V moči Edinega je našel *pravo razdaljo*, ki vrača istovetnost.

Koga najde Girard v Hölderlinu? V njem najde učitelja razdalje in preroka, ki nasproti mimetični želji postavlja odpoved, nasproti mimetičnemu zlitju umik, nasproti uničujoči nevarnosti rastoče rešilno, nasproti bakanalijam pasijon, nasproti apokaliptičnemu paruzijo, nasproti nasilju ‚vladarstev in oblasti‘ Kraljestvo miru, in končno, nasproti zblaznelemu Dionizu Kristusa, srednika, umaknjenega v tišino Očeta.

»Kristus je cilj« (Hölderlin) – dosegel je tisto, k čemur so bila, kakor je Hölderlin verjel, usmerjena tudi arhaična božanstva, a tega cilja niso dosegla. Kristusu pa je bilo dano ta cilj doseči z odpovedjo mimetični želji. Svoboden se je postavil v *pravo razdaljo*, iz katere je nedolžnega videl kot nedolžnega – s te točke se pokaže Kraljestvo. »Glejte, božje kraljestvo je med vami« – »*Ecce enim regnum Dei intra vos est.*« (Lk 17,21)

Reference

- Arendt, Hannah.** 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press. Slov. prev. Vita activa. Ljubljana: Krtina, 1996.
- Borenović, Mirjana.** 2019. René Girard's Scapogating and Stereotypes of Persecution in the Divine Battle between Veles and Perun. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:1039–1052. <https://doi.org/10.34291/bv2019/04/borenovic>
- Clausewitz, Carl von.** 2009. On War. [B. k.]: Wildside Press. Izvirnik, *Vom Kriege: Hinterlassenes Werk des Generals Carl von Clausewitz*. 3 zv. Marie von Clausewitz, ur. Berlin: Ferdinand Dümmler 1832–1834.
- Depré Olivier.** 1990. Éclairages nouveaux sur Le plus vieux programme de système de l'idéalisme allemand. *Revue Philosophique de Louvain* 88, št. 77:79–98. <https://doi.org/10.2143/rpl.88.1.556080>
- Ekpunobi, Anthony.** 2018. Creative Renunciation of the Will to Violence. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:473–481.
- Girard, René.** 1999a. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Pariz: Grasset.
- . 1999b. La vraie mondialisation, c'est le christianisme. *L'express*, 14. 10.
- . 2004. *Les origines de la culture*. Entretiens avec P. Antonello et J. C. de Castro Rocha. Pariz: Desclée de Brouwer.
- . 2007. *Achever Clausewitz*. Pariz: Carnets nord.
- Hampton, Alexander J. B.** 2019. *Romanticism and the re-invention of modern religion: the reconciliation of German idealism and Platonic realism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin.** 1976. Nur noch ein Gott kann uns retten: Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23. september 1966). *Der Spiegel*, št. 23, 193–219. Slovenski prevod, Pogovor s Heideggrom. *Nova revija*, št. 73/74 (1988): 614–626.
- . 1981. *Gesamtausgabe*. Zv. 4., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Hölderlin, Friedrich.** 1951. *Sämtliche Werke*. Zv. 2/2, *Gedichte nach 1800: Lesarten und Erläuterungen*. Große Stuttgarter Ausgabe. Stuttgart: Kohlhammer.
- . 2006. *Pozne himne*. Prevedel, opombe sestavil in spremno besedo napisal Vid Snoj. Ljubljana: KUD Logos.
- Jouve, Pierre Jean.** 1963. *Poèmes de la folie de Hölderlin*. Pariz: Gallimard. Navaja Jean-Michel Garrigues. Du ,Dieu présent' au ,Dieu plus médiat d'un apôtre'. V: *Hölderlin*, 373. Ur. Jean-François Courtine. Pariz: Éd. de l'Herne, 1989.
- Osredkar, Mari Jože.** 2018. Forgiveness as the Summation of the Gospel Ethics of God. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:313–323.
- . 2019. Religija kot izziv za transhumanizem. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:657–668. 657–668. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/osredkar>
- Pascal, Blaise.** 1963. *Les provinciales*. V: *Œuvres complètes*, 371–470. Pariz: Seuil.
- . 1986. *Misli*. Celje: Mohorjeva družba.
- Petkovšek, Robert.** 2013. Samomor in genocid v luči mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 3:377–388.
- . 2014a. Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 4:575–592.
- . 2014b. Paradokso razmerje med vojno in mirom v mimetični teoriji : Girardova interpretacija Clausewitzovega dela O vojni. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:215–234.
- . 2015a. Demonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:233–251.
- . 2015b. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči evangelijskega klika »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.
- . 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:33–51.
- Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj.** 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. <https://doi.org/10.34291/bv2019/03/platovnjak>
- Rosenzweig, Franz.** 1917. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Ein handschriftlicher Fund mitgeteilt von Franz Rosenzweig. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Heidelberg: Heidelberger Akademie der Wissenschaften.
- Strahovnik, Vojko.** 2018. Spoznavna (ne)pravičnost, krepost spoznavne ponižnosti in monoteizem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:299–311.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 321—334

Besedilo prejeto/Received:08/2020; sprejeto/Accepted:08/2020

UDK/UDC: 004.89:17

DOI: 10.34291/BV2020/02/Strahovnik

© 2020 Strahovnik et al., CC BY 4.0

Vojko Strahovnik, Jonas Miklavčič in Mateja Centa

Etični vidiki uporabe algoritemskega odločanja in ostalih sistemov UI v času pandemij oz. izrednih razmer

Ethical Issues Related to the Use of AI-Based Algorithms in Pandemics and Other Public Health Emergencies

Povzeteke: Netransparentnost delovanja je problem mnogih področij rabe umetne inteligence (UI) – tudi, in morda še posebej, sistemov algoritemskega odločanja. Problem ni le tehnične narave, temveč tudi etične. Kljub temu se algoritemski sistemi, ki temeljijo na umetni inteligenci, uporabljajo vse pogosteje in na vse več področjih. V pomoč so nam tudi v času izrednih razmer in trenutna pandemija COVID-19 ni izjema. V času te pandemije so se mnogi sistemi UI izkazali za izredno uporabne, vseeno pa njihova uporaba – v veliki meri tudi zaradi njihove pogosto netransparentne narave – odpira mnoga etična vprašanja. Postavljeni smo pred dilemo, ali je uporaba uspešnih sistemov, ki pa ne delujejo transparentno, lahko (v izrednih razmerah) etično sprejemljiva. Kot možni se kažejo predvsem trije odzivi: prilagoditev tradicionalnega pojmovanja transparentnosti pri odločanju, prilagoditev normativnih izhodišč ali pa omejitev uporabe netransparentnih sistemov algoritemskega odločanja.

Ključne besede: transparentnost, umetna inteligenca, etika izrednih razmer, pandemija, COVID-19

Abstract: Non-transparency is a problem in many areas of artificial intelligence - including, and perhaps especially, algorithmic decision-making systems. The problem is not only technical but also ethical. Nevertheless, algorithmic systems based on artificial intelligence are being used more and more frequently and in more and more areas. They also help us during emergencies, and the current COVID-19 pandemic is no exception. During this pandemic, many AI systems proved to be extremely useful, yet their use, largely due to their often-non-transparent nature, raises many ethical questions. We are faced with the dilemma of whether the use of successful systems that do not operate transparently can be ethically acceptable (in emergencies). The possible responses are threefold: the adaptation of the traditional notion of transparency in decision-making, the adaptation of normative basis and the restriction of the use of non-transparent algorithmic decision-making systems.

Key words: transparency, artificial intelligence, emergency ethics, pandemic, COVID-19

1. Uvod

Osrednji cilj prispevka je raziskati etične vidike oz. izhodišča za presojo uporabe algoritemskega odločanja in drugih sistemov umetne inteligence (UI) v času pandemij oz. izrednih zdravstvenih razmer. Prispevek se tako umešča v niz splošnejših razprav o etični sprejemljivosti algoritemskega odločanja, pri katerem pogosto umanjka t. i. transparentnost, kakor tudi v okvir razprav o etiki izrednih razmer oziroma nujnih primerov (angl. *ethics of emergencies*). V prispevku najprej opredelimo problem transparentnosti, v tretjem razdelku nato izpostavimo nekatere etične dileme, ki rabo teh tehnologij spremljajo. V četrtem razdelku predstavljamo nekaj primerov uporabe takšnih tehnologij in sistemov odločanja ter jih analiziramo z vidika problematike transparentnosti. V petem, sklepnem razdelku izpostavljamo napetost med problemom transparentnosti ter zahtevami transparentnosti, ki jih vključujejo prevladujoče etike javnega zdravja in nujnih primerov oz. izrednih zdravstvenih razmer. Pokazati skušamo, kako raba obravnavanih tehnologij ni združljiva z izhodišči slednje in na koncu zarisati nekaj možnih razrešitev te napetosti.

Poleg mnogih drugih ved in znanosti je tudi teologija poklicana k temu, da odgovarja na etične izzive sodobnega sveta, ki ga zaznamuje prevlada tehnologije (Petkovšek 2019). Literature in dogodkov (konference, simpoziji), ki razmišljajo o vlogi teologije v sodobnem svetu, je vse več. Profesor moralne teologije in bioetike na Papeški Univerzi Gregoriana v Rimu, br. Paolo Benanti, je na konferenci, ki je na temo etike umetne inteligence potekala konec februarja 2020 v Rimu, pomenljivo dejal: »Sledeč primeru elektrike, umetna inteligenca ni potrebna za izvajanje neke specifične dejavnosti, temveč je namenjena spreminjanju samega načina, kako izvajamo vsakodnevna dejanja.« (Eliazàt 2020) Zaradi razdrobljenosti področij vpliva umetne inteligence (UI) je vpliv težje sledljiv in manj opazen, a morda ravno zaradi svoje ‚skritosti‘ toliko bolj zaznamuje naša življenja – in je tako za etični premislek zelo relevantna tema. Umetna inteligenca s svojim prispevkom in tudi pomisleki, ki so z njo povezani, sega na mnoga področja naših življenj in pandemija COVID-19 pri tem ni izjema – pravzaprav je izvrsten primer. Umetna inteligenca se torej tudi v času pandemije COVID-19 ne uporablja za izvajanje specifične zahtevne naloge, temveč je – kot bomo videli – prisotna pri mnogih korakih, področjih, problemih in rešitvah.

2. Problem transparentnosti algoritmskih sistemov odločanja

Pri umetni inteligenci (UI) in strojnem učenju (SU) se ‚problem transparentnosti‘ (uporabljata se tudi izraza ‚problem motnosti oz. nepreglednosti‘ in ‚problem črne

škatile') ukvarja s težavo, da domnevno nimamo ustreznega vpogleda v postopke odločanja (nekaterih) algoritmov in da podrobnosti vsebine, izračunov in postopkov algoritmov UI človek ne more smiselno razumeti.¹ Algoritmi prejmejo določeno količino vhodnih podatkov, ki jih nato uporabijo za produkcijo izhodnih podatkov, tj. določene konkretne klasifikacije ali odločitve. Kompleksnejši algoritmi so netransparentni v smislu, da ko prejmemo njihov rezultat (npr. določeno odločitev o klasifikaciji), ne vemo, kako in zakaj je bila določena klasifikacija oblikovana ali izbrana (in ali je bila v sam postopek morda vključena pristranskost) (Zhou in Chen 2018). Gre za problem transparentnosti in vprašanja, povezana z razločljivostjo in pristno motnostjo – v nasprotju z motnostjo, ki je posledica ‚tajnosti‘ (npr. države ali podjetja ne razkrivajo svojih algoritmičnih modelov, tj. algoritmov, obsega njihove uporabe in/ali uporabljenih podatkov), ali motnostjo, ki je posledica ‚tehno-loške nepismenosti‘, tj. da nekateri načel in delovanja obravnavanih sistemov odločanja ne razumejo (Burrell 2016). Bistvo te oblike netransparentnosti izhaja iz dejstva, da algoritme odločanja (UI in SU) pogosto težko razumejo celo strokovnjaki, ki jih programirajo (Mittelstadt et al. 2016), in da tisto, kar te težave povzroča, ni le dolžina kode in število ljudi, ki kodo pišejo, ampak tudi nenehne spremembe v logiki postopka odločanja algoritma – ta se namreč uči iz učnih podatkov, zaradi česar sta sledenje in interpretacija (vključno z razlago) izjemno težko dosegljiva, če ne celo nemogoča.

3. Etični problemi, ki jih (ne)transparentnost odpira

Netransparentnost povzroča vrsto problemov, ki so tako praktične (tehnične) kot etične narave. Problemi segajo od ‚zaznavanja napak, pristranskosti in diskriminacije‘, pa vse do vprašanj ‚odgovornosti‘ in ‚zaupanja‘. Večina problemov je med seboj tesno povezanih in tako drug na drugega močno vplivajo. Prvi očiten praktični (tehnični) problem je, da netransparentnost delovanja onemogoča kvalitetno zaznavo napak v algoritmu in njegovem odločanju. To pomeni, da je pri nalogah, ki jih algoritem opravlja, in nimajo jasnega (preverljivega) pravičnega odgovora (npr. odobritev kredita; izbira kandidata za novo delovno mesto), napako v algoritemskem odločanju pogosto skoraj nemogoče odkriti. Veliko časa lahko mine do ugotovitve, da algoritem na primer pripisuje preveliko (glede na zgornja dva primera) težu podatku o rasi osebe, o kateri odloča – praktični problem težavnega zaznavanja napake pripelje do etičnega problema potencialne pristranskosti oz. diskriminacije. Ena izmed ključnih prednosti algoritemskega odločanja (v primerjavi s človeškim) naj bi bila ‚popolna objektivnost‘, ‚nezmožnost biti pristranski‘, ta pa se je, kot smo lahko videli, hitro izkazala za vprašljivo (Mittelstadt et al. 2016). Težava je še v tem, da tudi ko vemo, da je algoritem naredil napako (npr. na fotografiji rume-

¹ Opomba o terminologiji: običajno uporabljamo izraz algoritem kot krajši in enostavnejši način za sklicavanje na niz, ki vključuje tudi elemente, kot so modeli odločanja, priporočila ali druge posebne uporabe algoritmov za določeno nalogo (vključno z izvajanjem in uporabo tehnologij, ki na njih temeljijo), saj je taka uporaba razširjena v literaturi o obravnavani temi. Kadar so te razlike pomembne, to izpostavljamo.

ne žoge je prepoznal luno), sta odpravljanje napak in optimizacija algoritma pogosto težki nalogi, saj sta mesto in vzrok napake pogosto le težko (iz)sledljiva. Tu se skriva tudi vir enega glavnih etičnih problemov netransparentnih sistemov – vprašanje odgovornosti. Ker je mesto in vzrok napake pogosto težko odkriti, je težko določiti tudi, kdo naj za posledice zaznane napake odgovarja: programer algoritma; podjetje, ki algoritem ponuja; podjetje, ki algoritem uporablja; algoritem sam, ker se tudi uči sam ... (Coeckelbergh 2019). Vprašanje odgovornosti je nenazadnje tesno povezano še s problemom zaupanja – sistemom, pri katerih je napako, njeno mesto in vzrok težko izslediti ter posledično težko jasno določiti, kdo za potencialne napake odgovarja, le stežka zaupamo. Problem zaupanja nima le praktičnih posledic, temveč odpira tudi etična vprašanja, npr. ali nam pripada pravica, da algoritemsko odločanje o naši ‚usodi‘ (npr. pri zaposlitvi na novem delovnem mestu) zavrnemo, če sistemom ne zaupamo? In ali podjetju pripada pravica, da izbor zaposlenega opravi po metodi, ki ji samo pač zaupa (Felzmann et al. 2019)? Problem je resen, saj se zdi, da po eni strani veliko besede pri tem, kdaj bodo takšni sistemi uporabljeni za odločanje o nas, nimamo, po drugi strani pa našo besedo zahodna etika skoraj zahteva. »Sestavni del tega, da je nekdo spoštovan kot avtonomni oblikovalec svojega življenja, je, da je vprašan za pristanek glede stvari, ki bistveno in nepovratno, nepopravljivo določajo njegovo življenje« (2019, 640), pravi Žalec in dodaja: »Bistveno poseganje v življenje osebe brez njenega pristanka pa je v nasprotju z moralno slovnico sodobne zahodne družbe.« (640) Poleg tega se v zadnjem času, ko ima algoritemsko odločanje v družbi vse večji dejanski vpliv, vse pogosteje odpirajo tudi vprašanja, povezana z zlorabo netransparentnih sistemov. Pojavlja se namreč zaskrbljenost, da bi podjetja, posamezniki, institucije, ki algoritemske sisteme upravljajo, lahko prirejali rezultate oz. odločitve svojih algoritmov sebi v prid, saj je preverljivost procesa odločanja (in tako verodostojnost rezultatov) zaradi netransparentnosti delovanja pogosto nemogoča. S formulacijo ‚ne vemo sicer zakaj, a algoritemski sistem X, ki mu zaupamo, nam je jasno povedal, da Y‘ je namreč mogoče upravičiti celo vrsto spornih ‚odločitev‘ Y (do katerih morda nikoli sploh ni prišlo). Z vidika etike je glavni raziskovalni izziv, kako povezati transparentnost in možnosti uporabe UI s koncepti zaupanja, odgovornosti in dolžnosti oz. obveznosti (ki so bili prvotno oblikovani v povezavi s človeškim delovanjem). Gre za povezavo med splošnim vprašanjem glede zaupanja – vrste zaupanja, pozitivni in negativni dejavniki zaupanja – in odgovornosti s posebnimi vprašanji, ki se pojavljajo ob uporabi avtomatiziranega odločanja. Z naraščanjem uporabe avtomatiziranih sistemov je pomen tega raziskovalnega problema zelo pomemben in v javni prostor prinaša povsem nove razsežnosti – začenši s tem, da takšni sistemi postajajo zelo učinkoviti in produktivni, kar je pogosto kriterij, ki lahko premaga druge vidike, kot so pravice posameznikov, krivica in nepoštenost, možna povzročena škoda itd. Glavne teorije zaupanja poudarjajo, da sta manjša transparentnost in večja negotovost negativna dejavnika zaupanja, kar vključuje tudi zaupanje v nove tehnologije in subjekte, ki takšne tehnologije v določenem kontekstu uporabljajo. Težava transparentnosti UI zahteva ponovno konceptualizacijo nekaterih vidikov zaupanja. Algoritmi UI lahko vključujejo manipulacijo z veliko količino osebnih in

drugih podatkov in/ali sprejemajo odločitve, ki močno vplivajo na življenje posameznikov – če so nepregledni (netransparentni), je močno oteženo odkrivanje napak (ki so npr. povzročile določeno škodo) ter ustrezno prepoznavanje in določanje, kdo je (pravno) odgovoren za povzročeno škodo (Mittelstadt et al. 2016). Ker nove tehnologije in UI na družbo in posledično na vse ljudi vplivajo vedno bolj, mnogi menijo, da bo treba vprašanja, od katerih je odvisna tudi ustrezna pravna ureditev, ki bo zamejila uporabo sistemov UI na področjih, na katerih težko predvidimo vse možne posledice njihove uporabe in zahtevajo previdnost (Globokar 2019, 620–621), reševati po poti družbene razprave, v katero bodo lahko vključeni vsi (Žalec 2019, 640).

Zakaj je problem transparentnosti še pomemben? S splošne perspektive ter perspektive etike sta presojanje in odločanje v središču naših praks vrednotenja in sta vključena v ključne družbene institucije. Transparentnost, razločljivost, razumljivost, sledljivost, preglednost, poštenost, nediskriminatornost, predvidljivost, odgovornost itd. so vse merila in družbene zahteve oz. načela, ki veljajo za ljudi ali ustanove v družbenih funkcijah. Ko algoritmi UI prevzamejo kognitivno delo s socialnimi dimenzijami in kognitivne naloge, ki so jih prej izvajali ljudje ali institucije, prevzamejo družbene zahteve, vključno z zgoraj omenjenimi merili (Bostrom in Yudkowsky 2014). Ker se uporaba takšnih algoritemskih sistemov hitro povečuje (obdelava medicinskih in zdravstvenih podatkov, analiza strank in oglaševanje, znanstvene aplikacije, upravljanje s človeškimi viri, varnostne aplikacije, odkrivanje in preprečevanje kriminala, razvoj smrtonosnih avtonomnih orožij itd.), se pojavlja izziv, kako zgoraj omenjena merila izvajati in pregledovati (Yeung in Lodge 2019) – in ta izziv postaja iz dneva v dan večji. Ta splošni vidik se odraža tudi v najnovejših in nastajajočih dokumentih EU o urejanju in usmerjanju politik (European Group on Ethics in Science and New Technologies 2014; 2018), saj je transparentnost vključena med sedem ključnih zahtev za oblikovanje in izvajanje zaupanja vredne umetne inteligence (hkrati z vidiki zakonite, etične in robustne UI – transparentnost je vključena v vse tri vidike). Eden izmed raziskovalnih problemov (hkrati pa tudi družbenih izzivov) je razumeti, kaj zahteva po transparentnosti dejansko pomeni in kako oblikovati resnično razločljive sisteme UI. Pogosto deklariran cilj v zvezi s prakso UI je ‚zaupanja vredna UI‘. Ključna sestavina zaupanja vredne UI je sposobnost sistema, da svoje odločitve pojasni – sistem mora biti sposoben razložiti svoje odločitve in svoje razloge na človeku razumljiv način. To zahteva sposobnost sistema, da samodejno oceni, kaj je ljudem razumljivo in kaj ne.

4. Primeri rabe obravnavanih tehnologij v izrednih razmerah oz. v nedavni pandemiji

V okviru nedavne pandemije zaradi virusa SARS-CoV-2 so se modeli in sistemi UI široko uporabljali tako za identifikacijo obolelih kot tudi za napovedovanje lokacije in možnosti okužb, hkrati pa so služili tudi na sekundarni ravni – za oblikovanje vzorcev pri odzivih na pandemijo. Uporabo sistemov UI v pandemiji bi lahko pri-

kazali s pregledom primerov sistemov v vseh ključnih korakih: ‚detekcija, preventivni ukrepi, reakcija/odziv na virus, soočanje s posledicami in pomoč pri znanstvenem raziskovanju‘.

Na področju ‚detekcije‘ se umetna inteligenca uspešno uporablja predvsem za ‚zgodnje prepoznavanje grožnje in postavljanje diagnoze‘. Najprej si nekoliko podrobneje oglejmo primer sistema za zaznavo prihajajočih nevarnosti. Nekateri algoritmi relativno hitro in uspešno zaznavajo prihajajočo grožnjo s pomočjo prepoznavanja vzorcev iz zbranih podatkov, na podlagi katerih jim nato uspe zaznati specifične anomalije in t. i. digitalne ‚dimne signale‘, ki kažejo na bližajočo se nevarnost. Dober primer takega algoritma je BlueDot. BlueDot je program, ki so ga v Torontu začeli razvijati po izbruhu SARS-a leta 2003. Namenjen je odkrivanju, spremljanju in napovedovanju širjenja nalezljivih bolezni. Deluje tako, da zbira podatke o več kot 150 boleznih po vsem svetu – podatke zbira vsakih 15 min, 24 ur na dan. Sicer uporablja tudi podatke Centra za nadzor bolezni in Svetovne zdravstvene organizacije, a njegovi največja prednost in moč sta, da upošteva tudi manj strukturirane informacije. Večina BlueDotovih sposobnosti napovedovanja izhaja namreč ravno iz podatkov, ki niso del uradnih zdravstvenih virov. Spremlja na primer gibanje štirih milijard potnikov, ki letno potujejo s komercialnimi letali; spremlja tudi mnoge podatke, širše vezane na človeško in živalsko populacijo (tj. rodnost, umrljivost, spreminjanje pričakovane življenjske dobe itd.); vremenske podatke iz satelitov; lokalne novice; vsak dan pregleda tudi več kot 100000 spletnih člankov v 65 jezikih (Stieg 2020). Pri svojem napovedovanju uporablja kompleksne načine združevanja podatkov: združuje na primer podatke, v katerem mestu so zaznali novo bolezen, s podatki, v katere države prebivalci tega mesta najpogosteje potujejo in ali je na teh destinacijah za virus primerno podnebje. Razvijalci programa so podatke najprej razvrstili ročno in razvili taksonomijo, ki omogoča, da so relevantne besede v člankih skenirane učinkovito, nato pa so za urjenje programa uporabili strojno učenje in procesiranje naravnega jezika. Posledica natančnega strojnega učenja je, da BlueDot zelo malo primerov označi za takšne, ki bi potrebovali dodatno človeško analizo. Takoj ko program zazna specifične vzorce, ki jih oceni kot relevantne, o tem obvesti tako zdravstvene institucije in državne ustanove kot podjetja, ki so njegovi naročniki (Stieg 2020). Malo po polnoči 30. 12. 2019 je BlueDot v Wuhanu zaznal skupek (točno 27) primerov ‚nenavadne pljučnice‘ in jih povezal z Wuhansko tržnico z morsko hrano in živimi živalmi. Poleg obvestila je BlueDot kot ogrožena mesta navedel tudi lokacije, ki so (predvsem preko letalskega prometa) tesno povezane z Wuhanom, to pa je storil na zelo konkreten način (glede na opravljene nakupe vozovnic) in ne le glede na splošno oceno povprečja gibanja tamkajšnjega prebivalstva. V skladu s tem je na spisek rizičnih mest uspešno uvrstil mesta, ki so se nato tudi dejansko srečala s prvimi okužbami izven Wuhana (Bangkok, Hongkong, Tokio, Tajpej, Phuket, Seul, Singapur). Vse to je BlueDot opravil že 9 dni pred trenutkom, ko je Svetovna zdravstvena organizacija javno izjavila, da so zasledili pojavitev novega virusa. Cilj takšnih sistemov je, kot pravi Kamran Khan (ustanovitelj in direktor BlueDota), »širiti znanje hitreje, kot se širijo bolezni« (Stieg 2020). BlueDot je načeloma svojo

nalogo opravil zelo dobro (napoved je bila hitra in pravilna), a zaradi pomanjkanja zaupanja v tovrstne sisteme je bil domet vpliva njegove napovedi seveda močno omejen. Verjetno smo še daleč od tega, da bi sprožali konkretne družbene spremembe (zaprtje letališč, omejevanje gibanja in zbiranja) zgolj na podlagi algoritemske napovedi.

Popolno zaupanje tem sistemom seveda razumljivo in upravičeno še ni mogoče – in k temu prispeva kar nekaj problemov: problem prevzemanja odgovornosti za neupravičene ekonomske posege (npr. zaprtje letališč), ki so posledica napačne napovedi (težko zaupamo, če ne vemo, kdo za napoved odgovarja), in težka preverljivost uspeha napovedi (če so napoved epidemije in ukrepi pravočasni in uspešni, do epidemije načeloma sploh ne pride). Gotovo pa je zelo pomemben del problema zaupanja in s tem pomanjkanja dejanskega vpliva, ki bi ga napovedovalni sistemi, temelječi na algoritemskem odločanju, lahko imeli, tudi pomanjkanje transparentnega delovanja. Transparentno delovanje bi nam omogočilo vpogled v odločitvene procese, ki jih je algoritem opravil, razumevanje in sledljivost algoritemskega delovanja pa bi naše zaupanje upravičila veliko lažje. Zdi se torej, da bi povečana transparentnost algoritemskih odločitvenih procesov zaupanje povečala, povečano zaupanje pa bi lahko narekovalo dejansko delovanje, kar bi skrajšalo odzivni čas družbe na napovedano nevarnost – to pa je pravzaprav cilj napovedovanja nevarnosti.

Drugo relevantno polje, vezano na področje ‚detekcije‘, je ‚diagnostika‘. Uspešno in hitro diagnosticiranje bolnikov je v času pandemije ključnega pomena. Zdi se, da zamujanje simptomov virusne okužbe za kužnostjo bolnika ter širjenje virusa s takšno hitrostjo, da sredstev in osebja, ki bi pri diagnosticiranju lahko pomagali, močno primanjkuje, sama po sebi kažeta, da je uporaba UI tudi na tem področju zelo na mestu. UI se v diagnostiki COVID-19 uporablja predvsem v obliki avtomatiziranega pregledovanja CT-slik. Avtomatizirano prepoznavanje vzorcev na podlagi medicinskih slik in predhodno zbranih podatkov o simptomih močno olajšuje delo zdravnikov – ročno pregledovanje CT-slike lahko traja tudi do petnajst minut, medtem ko algoritmi UI enako (včasih natančnejšo) analizo opravijo v približno desetih sekundah (Imaging COVID-19 AI. 2020).

Na področju ‚preventivnih ukrepov‘ je pomembna uporaba UI za ‚napovedovanje‘, ‚nadzor‘ in ‚informiranje‘. Pri napovedovanju UI omogoča relativno zanesljivo napovedovanje možnosti okužbe posameznikov in smeri širjenja virusa. Kot primer navedimo EpiRisk – spletno aplikacijo (algoritem UI), ki izračunava tveganja in smer širjenja bolezni glede na strukturo topologije letalskih povezav po svetu (The GLEAM Project 2020). Z izrazom ‚nadzor‘ mislimo zlasti na opazovanje in spremljanje širjenja okužb v dejanskem času z mnogimi aplikacijami, ki npr. preko kamer spremljajo varnostno razdaljo med posamezniki na letališčih ali pa s sledenjem pametnim telefonom nadzorujejo gibanje posameznikov, ki so bili okuženi ali v stiku z okuženimi ljudmi. Algoritmi UI so v pomoč tudi pri zbiranju, filtriranju in širjenju pomembnih informacij npr. po družbenih omrežjih, kar pomaga v boju proti slabi seznanjenosti prebivalstva ali širjenju lažnih informacij. Mnoge aplikacije, ki temeljijo na sistemih UI, omogočajo personalizirane novice, uporabniku ponujene glede na njegovo lokacijo in osebne preference. Te preference so sle-

dljive iz vzorcev, ki so posledica zbranih podatkov iz osebnih iskanj posameznika po spletnih brskalnikih.

Najpogosteje omenjeno področje uporabe UI v ‚odzivu oz. reakciji je avtomatizacija storitev‘. Dober primer je trojica robotov, ki so jih razvili pri UBTECH Robotics in jih uporabljajo v bolnišnici v Shenzhenu: ATRIS, AIMBOT in Cruzr. ATRIS je robot, ki v okolici bolnišnice (tudi ponekod drugod v mestu) med vožnjo predvaja zvočna navodila za boj proti pandemiji, prepozna obraze brez mask, ljudi na to opozarja in razkužuje zunanje površine. Vse to pogosto opravlja sam, brez dodatnega vodenja. Cruzr je različica robota, ki se vozi po bolnišnici in pomaga pacientom, ki potrebujejo kakršne koli informacije. Ponuja tudi t. i. ‚antiepidemiološke konzultacije‘: posameznikom v dialogu zagotavlja odgovore na vsa njihova vprašanja v povezavi s pandemijo in bojem proti njej. Cruzr s kamero v predelu ‚obraza‘ zdravnikom omogoča, da pacientom postavljajo diagnoze, izvajajo razgovore in posvete na daljavo. AIMBOT je tretja različica robota, ki med drugim meri telesno temperaturo ljudi, ki se sprehajajo po avli bolnišnice. Strokovnjaki pravijo, da zdravniki v njihovi bolnišnici opravijo v povprečju 6 izmen meritev temperature na dan, AIMBOT pa temperaturo izmeri kar 200 ljudem na minuto, saj jo lahko meri istočasno vsem v njegovem vidnem polju (Ackerman et al. 2020). Sam tudi razkužuje prostore bolnišnice (medicinsko osebje je to izvajalo 6-krat na dan, AIMBOT razkuževanje opravlja 24 ur na dan) in meri varnostno razdaljo med posamezniki, kršitelje pa na neustrezno opozarja.

Pri ‚soočanju s posledicami‘ se UI uporablja npr. za sledenje ekonomskemu okrevanju mnogih držav. To sledenje po večini opravljajo programi, ki se zanašajo na satelite, GPS in podatke iz družbenih omrežji. Pomoč ob ekonomskih posledicah krize nudi WeBank – digitalna banka, ki ponuja storitve (na primer osebno finančno svetovanje), temelječe na strojnem učenju in orodjih za procesiranje naravnega jezika, govora in spletnega preverjanja identitete. Orodje med drugim samo izvaja storitev osebnega finančnega svetovanja (WeBank Co., Ltd. 2014).

Morda skoraj najbolj ključen vidik uporabe umetne inteligence pa je ‚pomoč pri znanstvenem raziskovanju‘. Sistemi UI so v veliko pomoč pri odkrivanju lastnosti virusa, razumevanje katerih je ključnega pomena pri vzpostavitvi načrta za boj proti širjenju (razumeti želimo načine širjenja, odpornost virusa na temperaturo, imunito ozdravljenih ljudi itd.) ter pri odkrivanju potencialnega zdravila in cepiva. Dober primer je AlphaFold, ki so ga razvili pri družbi DeepMind. Velja omeniti, da laboratoriji z vsega sveta že od začetka pandemije svoje ugotovitve med seboj delijo odprto, saj sta transparentnost rezultatov in njihovo deljenje v kriznih časih ključnega pomena za kar se da hiter napredek pri iskanju rešitev. Sodelovanje laboratorijev se v času pandemije zdi ne le nujno, temveč skoraj samoumevno, razlog pa je verjetno v tem, da se mnogi razlogi za namerno netransparentnost rezultatov (npr. poslovna skrivnost – prednost pred konkurenco) v času pandemije izkažejo za ne najbolj prepričljive. Ravno ob takšni pomoči različnih laboratorijev se je AlphaFold lotil napovedovanja proteinske strukture virusa (Jumper et al. 2020). Algoritem uporablja modele nevronske mreže, ki omogočajo, da na podlagi mnogih podatkov išče specifične vzorce in povezave. Te vzorce se nato nauči uporabljati za iskanje

podobnih vzorcev na novih podatkih. AlphaFold uporablja ta koncept za napovedovanje lastnosti strukture proteinov, analiziranje, ki bi bilo za ljudi dolgotrajno, pa opravi mnogo hitreje (Gulamali 2020). Svojo napoved proteinske strukture SARS-CoV-2 je tako podal že kmalu po razglasitvi pandemije, a v času pisanja tega prispevka proteinska struktura še ni dokončno raziskana in znana; na oceno uspešnosti AlphaFoldove napovedi moramo še nekoliko počakati (Scudellari 2020). Poznavanje oblike proteina bi lahko omogočilo boljše razumeti funkcije v bioloških procesih, povezanih z virusom – to pa je ključno za pripravo zdravila in cepiva, ki bosta v boju proti COVID-19 uspešna. Ko in če bosta zdravilo in cepivo na voljo, bo torej vsaj del zasluga skoraj zagotovo mogoče pripisati tudi algoritemskim sistemom UI.

Algoritmom se pripisuje, da so natančnejši, hitrejši, objektivnejši in večina teh lastnosti izhaja iz dejstva, da imajo opravka z ogromnimi količinami podatkov, ki jih (zaradi svoje visoke zmogljivosti) obdelujejo hitro in natančno. Zdi se, da je največji problem uporabe sistemov UI pri pandemiji COVID-19 ravno pomanjkanje določenih podatkov. Sistemi npr. dobro napovedujejo širjenje virusa, opravljajo diagnoze in spremljajo stike med ljudi (varnostno razdaljo med njimi ipd.), saj so vsi podatki, potrebni za sledenje in napovedovanje, dostopni. Nekoliko počasnejša pa je njihova uporaba pri iskanju zdravil in cepiva, saj relevantnih podatkov (npr. o strukturi virusa) ni v izobilju. Ravno zato so znanstveniki stopili korak nazaj in sisteme UI začeli uporabljati tudi za odkrivanje lastnosti virusa, tako da je podatkov, ki bodo na voljo sistemom algoritemskega odločanja, vedno več – kot rečeno, delno zahvaljujoč ravno umetni inteligenci. Med pandemijo je zaradi vse večje količine podatkov uporaba umetne inteligence tako vse boljša. Zdi se, da se sistemi strojnega učenja ne učijo (povečujejo svojo natančnost, uspešnost in zanesljivost) le med posamezno pandemijo, pač pa je njihov razvoj in napredek očiten ob vsaki novi pandemiji. Razvoj BlueDota je sprožila ideja ob izbruhu SARS-a leta 2003; postopoma so ga vse bolj uporabljali za napovedovanje širjenja mnogih virusov (leta 2014 je napovedal, da se bo ebola razširila iz Zahodne Afrike in leta 2016, da se bo virus zika razširil na Florido). Decembra 2019 je prvi uspešno napovedal, da se bo COVID-19 razširil po vsem svetu. Pričakujemo lahko torej, da bo umetna inteligenca v prihodnjih pandemijah igrala še bolj ključno vlogo, in to ne le zaradi lastnega razvoja, temveč tudi zaradi ,trenin-ga', ki ga je algoritemskim sistemom omogočila prav pandemija COVID-19.

5. Etika izrednih razmer ter dopustnost rabe obravnavanih tehnologij

Opisali smo že, kako netransparentnost samodejnih sistemov odločanja odpira cel niz etični in drugih dilem. Pred umestitvijo rabe takšnih sistemov v okvir izrednih razmer lahko izpostavimo tudi pravne vidike. Evropska unija je trenutno vodilni akter v gibanju za transparentno, razložljivo in na človeka usmerjeno UI in je že storila več korakov v zvezi z urejanjem tega področja, a hkrati jasno priznava pomembno vlogo UI za družbo in njen razvoj. V Splošni uredbi o varstvu podatkov (GDPR; zlasti člena 22 in 13) je navedeno, da regulacija UI vključuje »pravico, da

oseba ni podvržena zgolj avtomatiziranemu odločanju, razen v določenih situacijah«. Prav tako vključuje posebne zahteve glede transparentnosti pri uporabi avtomatiziranega odločanja, in sicer obveznost obveščanja o obstoju/poteku takšnih odločitev in zagotavljanja pomenljivih informacij (pomenljivih razlag) ter pojasnjevanja njihovega pomena in predvidenih posledic za posameznika (Malgieri in Commandé 2017). Po drugi strani nekateri trdijo, da obstaja več razlogov za dvom v obstoj, obseg in izvedljivost »pravice do obrazložitve oz. razlage«, ki je povezana z avtomatiziranim odločanjem (Wacher et al. 2017; 2019). Odprto ostaja vprašanje, kako te domnevne pravice formulirati in, kar je še pomembneje, kako zamejiti in razdeliti odgovornost med različne vpletene organe (vlade, mednarodne organizacije, poslovne korporacije itd.) – to je eden osrednjih nerešenih problemov (Wachter et al. 2018). Vseeno si lahko zastavimo vprašanje, ali niso izredne razmere epidemij in pandemij dovolj tehten razlog, da lahko mnoge izmed etičnih, pravnih in tudi širše družbenih pomislekov postavimo na stran, posebej v luči izkazane učinkovitosti in koristnosti mnogih obravnavanih sistemov. V iskanju odgovora se bomo obrnili k področju etike izrednih zdravstvenih razmer.

Etika izrednih zdravstvenih razmer, kakršne predstavljajo med drugim epidemije in pandemije, sodi v okvir t. i. etike javnega zdravja. Pomembno je najprej razumeti, da slednja vključuje tako vprašanja o odzivih na takšne razmere kot tudi o pripravljenosti sistemov javnega zdravstva ter družbe nasploh na takšne dogodke. Ne gre torej zgolj za določanje etičnih okvirov delovanja, ko se izredne zdravstvene razmere pojavijo, temveč tudi za dolžnosti in druge etične premisleke, ki smo jim zavezani že prej. Izredne razmere za področje javnega zdravja pomenijo »situacijo, v kateri lahko posledice na področje zdravja povsem presežejo običajne zmožnosti družbe, da le-te naslovi« (Ellis et al. 2016, xxii). Epidemije in pandemije, podobne nedavni pandemiji virusa SARS-CoV-2, v ta okvir vsekakor sodijo – so pa njihove posledice lahko izjemno pomembne tudi za druga področja življenja. Tu nas bodo zanimali predvsem vidiki etičnih načel in vodil v takšnih situacijah, posebej tisti, ki zadevajo problem transparentnosti. Eno izmed vodil na področju etike izrednih zdravstvenih razmer je, da takšne razmere sicer predstavljajo poseben izziv za etično odločanje in presojo, vendar pa ne terjajo posebnih ali prilagojenih etičnih načel/vrednot (Ellis et al. 2016, xxii). Tudi zato je ob drugih posebej izpostavljen vidik pripravljenosti na takšne razmere (v smislu prožnosti tako družbe kot zdravstvenih, gospodarskih oz. finančnih, političnih, okoljskih in družbenih struktur, ki družbo vzpostavljajo).

Kakšno vlogo ima pri vsem naštetem transparentnost? Kot etično izhodišče, načelo in vodilo je v etiki izrednih zdravstvenih razmer prisotna predvsem v povezavi z zaupanjem (javnosti) in preglednostjo delovanja odločevalcev ter snovalcev politik. »Zaupanje javnosti in zaupanje nasploh sta ključna za pripravljenost in odzivnost na področju izrednih razmer za javno zdravje. Odločitve glede javnega zdravja bodo tako najbolj učinkovite takrat, kadar bodo transparentne in bodo neposredno povezane s skupnostmi, ki jim služijo.« (Ellis et al. 2016, xxi) Odprto ostaja vprašanje, kaj predstavlja merilo za učinkovitost odločitev oz. ukrepov. To lahko razumemo le v okviru maksimizacije zdravja ali pravične porazdelitve takšnih

najboljših učinkov prizadevanja za javno zdravje, a v nobenem primeru to ne naslavlja vprašanja transparentnosti. Pri slednjem in vprašanju uporabe sistemov UI moramo biti pozorni tudi, da gre pri razmislekih o javnem zdravju in izrednih razmerah skoraj vedno za tehtanje določenih temeljnih vrednot (varnost, zdravje, dobrobit idr.) z drugimi etičnimi premisleki (npr. kratkoročni interesi nasproti dolgoročnim interesom) in pravnimi okviri (človekove pravice, svoboda, lastnina). Treba je biti pozoren še na upravičenje oz. utemeljitev odločitev.

»Etično upravičenje je prav tako zelo pomembno za ukrepe na področju javnega zdravja, kajti večinoma se morajo vodilni na področju javnega zdravja in javne varnosti zanašati na prostovoljno upoštevanje le-teh s strani izjemno velikega števila ljudi. To prostovoljno obnašanje pa je po drugi strani odvisno od tega, ali ti ljudje prepoznavajo dobre razloge za upoštevanje oz. spoštovanje ukrepov, vključno z dobrimi etičnimi razlogi.« (Jennings in Arras 2016, 5)

Vsaj nekateri od predstavljenih sistemov odločanja UI imajo pri navedenem najmanj dve težavi. Prva zadeva prostovoljnost in obveščенost, kajti ni povsem jasno, ali gre pri teh sistemih za kakršno koli privolitev posameznikov. Druga, pomembnejša, zadeva razloge za sprejete odločitve. Netransparentnost pomeni prav to, da ne moremo izpostaviti razlogov, zakaj je neki sistem določeno odločitev sprejel oz. priporočil. Zamislimo si sistem, ki napoveduje širjenje epidemije na podlagi vzorcev in parametrov, ki nam niso razumljivi in dosegljivi. Recimo, da predvidi povišano verjetnost širjenja za regijo A v določeni državi, za regiji B in C pa tega ne predvidi, čeprav vsi običajni statistični podatki relevantnih razlik ne kažejo. Ali lahko v tem primeru rečemo, da poznamo razloge za uvedbo omejitvenih ukrepov v regiji A in da jih lahko sprejmemo kot dobre razloge (razen tega, da sistem deluje dobro)? Verjetno bi temu težko pritrdili.

Jennings in Arras (2016, 13–14) kot jedro etike javnega zdravja in izrednih razmer izpostavljata sedem temeljnih usmerjevalnih načel: zmanjševanje škode in povečevanje koristi, enakopravnost pri svoboščinah in človekovih pravicah, razdelilna pravičnost, transparentnost in vključevanje javnosti, prožnost družb in opolnomočenje, profesionalizem javnega zdravja in državljanska odgovornost ter zavzetost za skupno dobro. Transparentnost je pomembna, ker posamezniku omogoča, da lažje razume, zakaj so mu bile ob izrednih razmerah, kot je epidemija, omejene nekatere svoboščine ali naložene dodatne dolžnosti; da jih lahko razume in sprejme kot pravične in razumne. Ravno zato je poleg samih odločitev v obravnavanem kontekstu pomembno, kako odločitve oblikujemo in sprejmemo.

»Vsi ljudje so prepričani, da je njihovo življenje enako vredno kot življenja drugih ljudi, tako da če bi katera koli tragična odločitev dala prednost tem drugim pred nami ali našimi bližnjimi (na primer, da bi šlo za odločitev o tem, za koga uporabiti medicinski ventilator in ali dati cepivo nekomu drugemu ter bi zaradi tega zelo verjetno umrli ali utrpeli drugo škodo), potem bi vsekakor vztrajali, da želimo izvedeti, kdo je sprejel to odločitev in na podlagi

katerih razlogov jo je sprejel. Vsekakor bomo v takšni situaciji terjali zagotovila, da je bila odločitev pravična in dosežena v poštenem procesu.« (33)

Slednje pa terja troje: javnost ali transparentnost odločanja, možnost pritožbe oz. preveritve odločitve ter relevantnost razlogov za odločitve.

Načelo transparentnosti glede temeljev za odločitve zahteva izkazovanje transparentnosti in javnosti. To preprečuje morebitno pristranskost, predsodke, nepravičnost in napake, za katere sicer ne bi nihče nosil odgovornosti – če bi bile odločitve sprejete v tajnosti. Po drugi strani omogoča, da so odločitve podprte z dobro informiranostjo in bodo zaradi tega tudi pravilnejše (K temu prvemu vidiku se včasih dodaja še, da mora odločevalec transparentno komunicirati tudi navzven, torej tudi z javnostmi, ki jih sicer odločitev ne zadeva neposredno). Načelo možnosti pritožbe terja možnost pritožbe na odločitev ter dolžnost odločevalca, da ostane odprt za morebitne nove poglede in nove argumente proti začetno sprejeti odločitvi. Načelo relevantnosti pa terja, da naj bodo razlogi za odločitev omejeni s tem, kar lahko v družbi sprejmemo kot obče (33–35). Vidimo lahko, da je širši problem transparentnosti vpet v vsa tri omenjena načela, kajti če nimamo pravega vpogleda v sisteme UI, potem ne moremo (v celoti) zadostiti nobenemu izmed omenjenih načel. Ob povedanem lahko oblikujemo širšo in določnejšo obliko načela transparentnosti pri odločanju. Načelo transparentnosti torej terja, da morajo biti odločitve sprejete na odprt način, razlogi za odločitev morajo biti izpostavljeni in pojasnjeni, hkrati pa morajo biti takšni, da jih tisti, ki ga odločitev zadeva, lahko razume in (na načelni ravni) sprejme. Problem pri uporabi tega načela za problem transparentnosti (kot ga odpira uporaba UI in SU) je, da je oblikovano pretežno za sprejemanje odločitev pri človeških odločevalcih – in je tako primarno usmerjeno na področje pojasnjevanja postopkov sprejemanja odločitev ter njihove javnosti. Zato se v mnogočem sploh ne sooča s pravim problemom, ki ga obravnavane tehnologije prinašajo.

Glede problema transparentnosti sistemov UI bi možen premislek šel v smeri, da izredne razmere pri splošnih etičnih načelih – torej tudi načelu transparentnosti – dopuščajo izjeme.

»Vseeno ne moremo povsem kategorično izključiti prisile in zaupnosti oz. namernega skrivanja podatkov pred javnostjo, čeprav se ju moramo kar sedita izogibati. Upravičenje za takšno določitev v posamičnem primeru je stvar konteksta in okoliščin. Prisilne izselitve ali karantena so včasih neizogibne in etično upravičene. Skrivanje informacij pred javnostjo je morda kdaj nujno, da ne prihaja do panike in drugih ravnanj, ki bi v celoti stvari še mnogo bolj poslabšala.« (8)

Ta premislek bi lahko deloma upravičil uporabo obravnavanih sistemov UI, vendar vsekakor ne bi dopuščal rabe vseh. Hkrati pa bi vseeno ostajala etična obveza upravičiti in pojasniti njihovo uporabo (tudi tisto izjemno) pred izrednimi razmerami in po njih – toda zopet bi naleteli na problem transparentnosti, saj javnostim delovanja teh sistemov ne bi zmogli pojasniti v celoti. Težava za takšen premislek se kaže tudi v tem, da so ti sistemi učinkoviti že pred izrednimi razmerami, npr. pri njihovem napovedovanju.

6. Sklep

Kaj torej lahko sklenemo glede problema transparentnosti pri uporabi sistemov odločanja na podlagi UI? Na voljo so tri poti oz. odzivi. Prvi – da prilagodimo tradicionalno pojmovanje transparentnosti pri odločanju (posebej za področje zdravja) tako, da lahko tudi omenjene sisteme (ali vsaj njihovo veliko večino) razumemo kot transparentne. Zagovorniki takšnega odgovora v ospredje postavljajo predvsem dva premisleka. Prvi je, da je za transparentnost povsem dovolj, če delovanje takšnih algoritmov (predvsem s tehničnega vidika) razumemo načelno in nadzorujemo njihovo učinkovitost (da ne prihaja do znatnega deleža napak). Drugi premislek je, da tudi človeško odločanje pogosto ali celo pretežno ni zares transparentno. Zakaj bi torej takšno transparentnost terjali od sistemov algoritemskega odločanja? Drugi – prilagoditev normativnih izhodišč za to področje. Jedro tega pristopa je v zamejitvi domene relevantnosti običajnih (bio)etičnih načel in vodil tako, da obravnavane sisteme iz njih izključimo ali pa se enostavno načelu transparentnosti v celoti odpovemo. Tretji – omejitev uporabe algoritemskih sistemov odločanja zgolj na tiste sisteme, ki lahko zadostijo običajnemu oziroma tradicionalnemu pojmu transparentnosti. To bi pomenilo tudi, da bi se morali odpovedati uporabi nekaterih izmed najbolj učinkovitih orodij, ki omogočajo spopadanje z izrednimi zdravstvenimi razmerami.

Izbira med predlaganimi možnostmi je v današnjem času, ko ima UI vse večjo vlogo, nujna, a zahteva tehten premislek. Premislek, ki bo lahko nato narekoval izbiro poti, bo po našem mnenju moral vključevati vnovičen premislek o izhodiščih etične dileme ob uporabi netransparentnih sistemov odločanja. To najprej zajema premislek o samem ‚konceptu transparentnosti‘ – jasna opredelitev koncepta bo omogočila enotno razumevanje, ki je pogoj za možnost diskurza. Posebej bo treba podrobneje proučiti ‚transparentnost odločanja‘ (tako v algoritemskih sistemih kot pri ljudeh), saj je to nepogrešljiv korak pri oceni ustreznosti vzpostavitve transparentnosti odločanja kot splošnega etičnega načela – in njegove potencialne fleksibilnosti v primeru izrednih razmer. Tak premislek bo morda pokazal, ali etično načelo transparentnosti (vsaj deloma) ustvarja neutemeljena pričakovanja in morda celo nekaj lažnih dilem. Morda bo odprl tudi nekaj novih etičnih vprašanj in dilem, ki jih sedaj še niti ne slutimo. Prav gotovo pa bo pomembno prispeval k polnjenju vrzeli, ki jo manko zavezujočih in učinkovitih smernic, ki bi urejale to področje, pušča med teorijo in prakso etične uporabe umetne inteligence.

Kratice

- UI – umetna inteligenca.
- SU – strojno učenje.

Reference

- Ackerman, Evan, Eric Guizzo in Fan Shi.** 2020. Robots Help Keep Medical Staff Safe at COVID-19 Hospital. *IEEE Spectrum*, 20. 3. <https://spectrum.ieee.org/automaton/robotics/robotics-hardware/video-friday-ubtech-robots-covid-19-shenzhen-hospital> (pridobljeno 13. 7. 2020).
- Bostrom, Nick, in Eliezer Yudkowsky.** 2014. The ethics of artificial intelligence. V: Keith Frankish in William Ramsey, ur. *Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*, 316–334. New York: Cambridge University Press.
- Burrell, Jenna.** 2016. How the machine 'thinks': Understanding opacity in machine learning algorithms. *Big Data & Society* 3, št. 1:1–12.
- Coeckelbergh, Mark.** 2019. Artificial Intelligence, Responsibility Attribution, and a Relational Justification of Explainability. *Science and Engineering Ethics* 26, 24. 10. <https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11948-019-00146-8> (pridobljeno 16. 7. 2020).
- Eliazat, Adolfo.** 2020. Artificial Intelligence: The Holy See Pleads for an Ethical Algorithm. Adolfo Eliazat, 24. 4. <https://adolfoeliazat.com/2020/04/24/artificial-intelligence-the-holy-see-pleads-for-an-ethical-algorithm/> (pridobljeno 15. 7. 2020).
- Ellis, Barbara A., Drue H. Barrett, John D. Arras in Bruce Jennings.** 2016. Introduction. V: Bruce Jennings, John D. Arras, Drue H. Barrett in Barbara A. Ellis, ur. *Emergency Ethics Public Health Preparedness and Response*, xvii–xxxvii. New York: Oxford University Press.
- European Group on Ethics in Science and New Technologies.** 2014. *Opinion No. 28: Ethics of Security and Surveillance*. Bruselj: Directorate-General for Research and Innovation.
- . 2018. *Statement on Artificial Intelligence, Robotics and 'Autonomous' Systems*. Bruselj: Directorate-General for Research and Innovation.
- Felzmann, Heike, Eduard Fosch Villaronga, Christoph Lutz in Aurelia Tamo-Larrieux.** 2019. Transparency you can trust: Transparency requirements for artificial intelligence between legal norms and contextual concerns. *Big Data & Society* 6, št. 1 (januar–julij). <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/2053951719860542> (pridobljeno 12. 7. 2020).
- Globokar, Roman.** 2019. Normativnost človeške narave v času biotehnoškega izpopolnjevanja človeka. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:611–628.
- Gulamali, Faris.** 2020. AlphaFold Algorithm Predicts COVID-19 Protein Structures. *InfoQ*, 31. 3. <https://www.infoq.com/news/2020/03/deepmind-covid-19/> (pridobljeno 12. 7. 2020).
- Imaging COVID-19 AI.** 2020. Home page. <https://imagingcovid19ai.eu/> (Pridobljeno 12. 7. 2020).
- Jennings, Bruce, in John D. Arras.** 2016. *Ethical Aspects of Public Health Emergency Preparedness and Response*. V: Bruce Jennings, John D. Arras, Drue H. Barrett in Barbara A. Ellis, ur. *Emergency Ethics Public Health Preparedness and Response*, 1–103. New York: Oxford University Press.
- Jumper, John, Kathryn Tunyasuvunakool, Pushmeet Kohli, Demis Hassabis in AlphaFold Team.** 2020. Computational predictions of protein structures associated with COVID-19. DeepMind: Version 2, 8. 4. <https://deepmind.com/research/open-source/computational-predictions-of-protein-structures-associated-with-COVID-19> (pridobljeno 11. julija 2020).
- Malgieri, Gianclaudio, in Giovanni Comandé.** 2017. Why a Right to Legibility of Automated Decision-Making Exists in the General Data Protection Regulation. *International Data Privacy Law* 7, št. 4:243–265. doi: 10.1093/idpl/ix019
- 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 apostolake konstitucije Veritatis gaudium. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:17–31.
- Scudellari, Megan.** 2020. The sprint to solve coronavirus protein structures — and disarm them with drugs. *Nature*, št. 581. 19. 5. <https://www.nature.com/articles/d41586-020-01444-z> (pridobljeno 10. 7. 2020).
- Stieg, Cory.** 2020. How this Canadian start-up spotted coronavirus before everyone else knew about it. *Make It*, 3. 3. <https://www.cnbc.com/2020/03/03/bluedot-used-artificial-intelligence-to-predict-coronavirus-spread.html> (pridobljeno 10. 7. 2020).
- The GLEAM Project.** 2020. Vision. <https://www.gleamproject.org/vision> (pridobljeno 12. 7. 2020).
- Wachter, Sandra, Brent Mittelstadt in Luciano Floridi.** 2016. Why a Right to Explanation of Automated Decision-Making Does Not Exist in the General Data Protection Regulation. *International Data Privacy Law* 7, št. 2:76–99.
- WeBank Co., Ltd.** 2014. Home page. <https://ai.webank.com/pages/en.html> (pridobljeno 13. 7. 2020).
- Zhou, Jianlong, in Fang Chen, ur.** 2018. *Human and Machine Learning: Visible, Explainable, Trustworthy and Transparent*. Berlin: Springer.
- Žalec, Bojan.** 2019. Liberalna evgenika kot uničevalka temeljev morale: Habermasova kritika. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:629–642.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 335—344

Besedilo prejeto/Received:07/2020; sprejeto/Accepted:10/2020

UDK/UDC: 2-18

DOI: 10.34291/BV2020/02/Osredkar

© 2020 Osredkar, CC BY 4.0

Mari Jože Osredkar

»Kajti močan sem tedaj, ko sem slaboten« (2 Kor 12,10b)

»When I am weak, I am strong« (2 Co 12:10b)

Povzetek: Koronavirus je spomladi 2020 ustavil svetovno gospodarstvo in promet, onemogočil je kulturne prireditve in zaprl cerkve. COVID-19 je napolnil bolnišnice in v marsikateri državi so mrtvašnice postale premajhne. Ni bilo cepiva ne zdravila in med ljudmi je ob nemoči zavladal strah. V članku razmišljamo o krhkosti človeka, ki je bil še nedavno prepričan, da je na tem svetu vsemogočen. Izhodišče razmišljanja je akademska debata med Georgeom Bataillem in Jeanom Daniéloujem, ki sta sredi prejšnjega stoletja v Parizu razpravljala o grehu in svetosti. Prišli smo do spoznanja, da je krhkost človeku koristna, ker ga vodi k D/drugemu, v občestvo. To pa je za človeka rešitev, ker mu omogoča preživetje. Tomaž Akvinski je prepričan, da je zlo prišlo na svet z Božjo privolitvijo. Človek, ki trpi, potrebuje pomoč drugega in Boga. Tako lahko v krhkosti prepoznamo nekaj dobrega, kar nam pošilja Bog. Vendar je krhkost rodovitna le v primeru, ko jo sprejmemo. Članek se zaključuje z mislijo apostola Pavla, ki ga tudi naslavlja: »Kajti močan sem tedaj, ko sem slaboten« (2 Kor 12, 10b).

Ključne besede: koronavirus, človekova krhkost, smisel trpljenja, Bog, občestvo

Abstract: In the spring of 2020, the coronavirus stopped the world economy and transport, disabled cultural events and closed churches. COVID-19 has filled hospitals, and, in many countries, morgues have become too small. There was no vaccine, no cure, and fear of helplessness reigned among the people. In this article, we reflect on the fragility of a man who, until recently, was convinced that he is omnipotent in this world. The starting point for reflection is the academic debate between George Bataille and Jean Daniélou, who in the middle of the last century discussed in Paris about sin and holiness. We have come to the realization that fragility is beneficial to man because it leads him to (O)ther in communion. This is a solution for man because it allows him to survive. Thomas Aquinas is convinced that evil came into the world with God's consent. A man who suffers needs the help of another and God. Thus, in fragility, we can recognize something good that God is sending us. However, fragility is fertile only if we accept it. The article concludes with the thought of the Apostle Paul, who also addresses it: »Because when I am weak, I am strong« (2 Cor 12: 10b).

Key words: coronavirus, human fragility, meaning of suffering, God, communion

1. Uvod

Pomladni meseci leta 2020 so bili zaznamovani s svetovno pandemijo bolezni, ki jo je povzročil koronavirus. Ljudje so množično umirali za boleznijo, ki so jo strokovnjaki poimenovali COVID-19, zato so vlade po vsem svetu razglasile izredne razmere in za zajezitev širjenja virusa uvedle različne ukrepe. Tudi v Sloveniji se je javno življenje ustavilo. Vlada je uspela z avtoriteto in argumenti državljanke prepričati, da so ostali doma. Gibanje je bilo omejeno na domačo občino. Fakultete smo zaprli in pedagoško delo izvajali na daljavo z video aplikacijami. Ravno tako so se zaprle nekatere tovarne in vse cerkve. Največja kriza po drugi svetovni vojni je ljudi na vseh kontinentih potisnila v osamo, v strah in premišljevanje o krhkosti človeka.

Lahko zapišemo, da je bilo prvo skupno spoznanje človeštva v času, ko so mediji poročali zlasti o razsežnostih bolezni in številu žrtev po svetu, kako krhka je človeška narava. Prepričanje, da na tem planetu o vsem odločajo človeški razum, znanost in ekonomija, ki naj bi imeli ‚vse pod kontrolo‘, se je sesulo kot hiša iz kart. Ni bilo obrambe proti majhnemu virusu, ki je delal sive lase medicinskim delavcem in ki ga niso mogli razumeti preprosti ljudje. Povečevanje veličine človeka in njegovih sposobnosti se je v nekaj mesecih razblinilo v nič. Kljub prizadevanju medicinskega osebja so nekateri bolniki umirali osamljeni. Znanstveniki so se sicer takoj lotili iskanja cepiva in zdravila, težnja politikov in odgovornih pa je bila, da bi se življenje čimprej nadaljevalo po ustaljenih tirnicah. Toda po nekaj mesecih boja z virusom so spoznali, da virus hitro mutira, se spreminja in da zdravila kmalu še ne bo na voljo. Modrim ljudem je postalo jasno, da bo moral človek korenito spremeniti svoje življenjske navade – predvsem pa, da človekova samopodoba močnega ali celo najmočnejšega bitja na planetu ni ustrezna. Zdi se nam torej primerno, da v našem prispevku razumnega človeka povabimo, da se z dejstvom človekove krhkosti sprijazni. V bistvu je bil človek šibek že prej, le da tega ni priznal in si je slepil oči z iznajdbami, ki so mu dajale občutek vsemogočnosti. V nadaljevanju pa kot teolog želim pokazati, da prav zavedanje krhkosti človeku omogoča več človečnosti.

Naše razmišljanje o krhkosti in odvisnosti od drugih bomo utemeljili na akademski debati med dvema francoskima mislecema – sicer iz sredine prejšnjega stoletja, a vsebinsko je v kontekstu COVID-19 še vedno aktualna. Ker je razmišljanje o samozadostnosti in odvisnosti povezano s religioznim pojmom odrešenja, si bomo ogledali tudi, kako na to razmišljanje gleda sodobni katoliški nauk o odrešenju. Diskusijo med Daniéloujem in Bataillem bomo pripeljali k misli, ki jo je apostol Pavel zapisal v drugem pismu Korinčanom: »Vesel sem torej slabotnosti, žalitev, potreb, preganjanj in stisk za Kristusa. Kajti močan sem tedaj, ko sem slaboten.« (2 Kor 12,10) Kakor se danes srečujemo s težavami v družbenem in zasebnem življenju, se je s težavami srečeval tudi apostol Pavel: narava ga ni obdarovala z lepo postavo – zgodovinarji pravijo, da je bil majhne, neprivlačne postave s krivimi nogami; vrh vsega je imel govorno napako, jecljal je. Pri oznanjevanju ni želel uspehov takoj. Prav nasprotno, tožili so ga apostolom in političnim oblastnikom.

Trpel je tudi lakoto in doživljal brodolome. Njegove težave lahko primerjamo z različnimi stiskami, ki jih mi doživljamo danes: segrevanje okolja grozi s sušo, gospodarske in finančne krize se vrstijo in grozijo z brezposelnostjo in lakoto. Koronavirus je začel svoj pohod po planetu in ogroža življenje ljudi vseh starosti in spolov, posebej najšibkejših, na vseh celinah. Borimo se in iščemo rešitve, da bi nam bilo bolje in da bi živeli brez strahu. Ko premagamo eno težavo, že trepetamo, katera bo naslednja. Običajno se ljudje s svojimi slabostmi, napakami ne hvalimo – nasprotno, želimo jih skriti. Pavel pa se želi ponašati zgolj s svojimi slabostmi. Zakaj? Pavel ni iskal krize, ni mazohistično užival, ko je zbolel, ali, ko so ga žalili in je delal napake. V vsem, kar ga je doletelo, pa je prepoznaval Božjo voljo. In zato se je hvalil.

2. Človekova šibkost – znamenje svetosti ali grešnosti?

Sredi petdesetih let prejšnjega stoletja se je v člankih razvnela akademska debata med dvema francoskima mislecema. Na eni strani je bil odločen ateist Georges Bataille, ki ni »niti filozof, niti pisatelj, niti teoretik, pač pa Nietzschejev ‚brat‘, ki poskuša ponesti filozofijo ven iz njegovih hegeljanskih dovršitev« (Matalon 1984, 225). Na drugi strani pa Jean Daniélou, jezuitski duhovnik, teolog in član francoske Akademije nesmrtnikov. Pozorni bomo na razmišljanje tega drugega, ki se nam zdi za našo temo primerno izhodišče. Rdečo nit našega prispevka bomo izpeljali iz njegove kritike Georgea Batailla, ki razvija misel o človekovi veličini v članku „Sur Nietzsche“, ki obravnava Friderika Nietzscheja. Pri tem povzemamo razmišljanje, ki je v sklopu Bataillevih zbranih del izšlo pri pariški založbi Gallimard leta 1973.

Ateistični mislec se je v omenjenem spisu presenetljivo lotil obravnave greha in posledično tudi Boga. Razumljivo je, da njegovo pojmovanje greha in Boga ni krščansko. Bataille namreč pojem Boga enači s popolnostjo – in le s popolnostjo. V njegovem konceptu Bog človeka ne potrebuje; zato se po ateistovem mišljenju tudi svetnik, ker se je približal Bogu, približa idealu popolnosti v smislu, da tudi on ne potrebuje nikogar več. Bataille torej predstavlja svetnika, ki je s svojimi sposobnostmi uspel doseči tako popolnost, da ,mu je Bog pokoren'. Zato njegov svetnik ne dela napak, še več – uspeva mu vse, kar si dobrega zaželi narediti. Bataille po tej logiki razume tudi greh. V svojem članku tako zagovarja misel, da je greh nekaj slabega zato, ker uniči človekovo samozadostnost. Grešnik – po Bataillevi logiki – v svojih prizadevanjih ne uspeva in potrebuje pomoč drugega. Na tem mestu filozof omenja človekovo zmožnost (*le possible*) in nezmožnost (*l'impossible*). Prva je sopomenka dobrega, druga pa predstavlja slabo. To, kar je možno, je vezano na razvoj in na ustvarjanje novega, nezmožnost nasprotno izraža nemoč, uničenje. Bog je pojmovan kot najvišje dobro in kot zmožnost ustvarjanja, pekel pa kot nezmožnost ustvarjanja, nasprotno kot uničenje Božjega stvarstva. Ko si Bataille odrešenje predstavlja kot popolnost in lagodje, je to kot tujek med dvojico mogočega in nemogočega. Če namreč možno pomeni konec nemogočega, odrešenja ne potrebujemo. Še več, v tem primeru bi bilo odrešenje iluzija. Upravi-

čeno se mu zastavlja vprašanje, zakaj odrešenje sploh iskati. V Bataillevem mišljenju je skratka izpostavljeno dejstvo, da je šibkost človekova negativna vrлина, ki ne omogoča napredka. Mislec gre še dlje – greh, po njegovem mišljenju, izniči človekovo prepričanje, da se lahko Bogu približa z lastno sposobnostjo. Skratka, ateist ostaja zvest zamisli o samozadostnemu Bogu, ki je zaprt sam vase, in o samozadostnem svetniku, ki ne potrebuje nobene pomoči. Po drugi strani pa si grešnika predstavlja kot slabiča – ker mu je greh ukradel samozadostnost (Bataille 1973, 307–314).

To razmišljanje je Daniélouja spodbudilo, da se je poglobil v evangelij in ateističnemu mislecju odgovoril, da to pač ni krščanska podoba Boga in še manj evangelijska podoba človeka – bodisi svetnika ali grešnika. V svoji kritiki ateistično razmišljanje o svetništvu in grehu postavi na glavo. Lahko bi rekli, da razmišljanje o Bogu in človeku ovrednoti drugače – ker govoriti o svetništvu pomeni govoriti o Bogu in govoriti o grehu pravzaprav pomeni govoriti o človeku. Po mnenju Daniélouja sprejetje dejstva, da Boga ne moremo imeti v posesti, ni posledica greha, pač pa znamenje svetosti. Šele, ko človeku postane jasno, da Bog ni njegov služabnik, ampak gospodar, se sužnosti greha zares osvobodí. Ker prepričanje, da mora Bog človeka ‚ubogati‘, je grešno! Daniélou nadaljuje svoje razmišljanje, da o svetosti lahko govorimo šele takrat, ko človek sprejme Božjo milost, ki greha osvobaja. Biti osvobojen greha torej pomeni zavedati se majhnosti pred Bogom. Lahko bi celo naravnost zapisali: biti osvobojen greha pomeni sprejeti šibkost človeške narave. Posledično je znamenje svetosti sprejetje Božje volje tudi takrat, ko je treba prenašati poraze. V bistvu je francoski jezuit prepričan, da je temelj svetništva zavedanje, da je človek v življenju vse prejel od Boga – zmage in poraze. Nič ni dosegel po svoji zaslugi! Bog človeka reši uničenja, in sicer tako, da ga odreši iluzije popolnega združenja z Bogom. Bog dá človeku spoznanje, da se lahko Njim sporazumeva le tedaj, ko sprejme tudi popolno ločitev od Njega – čeprav človek misli, da se mora z Bogom združiti (Daniélou 1948, 120–121).

Ker Bataille pri svojem konceptu Boga in človeka vztraja, v nadaljevanju seveda ne more priti do drugačnega zaključka kot do spoznanja, da s takim Bogom odrešenje ni mogoče. Če je Bog samozadosten, mu za človeka ni mar in ga ne skrbi, kako bi mu pomagal. Torej v Bataillevem razmišljanju prostora za odrešenje človeka ni. Pravzaprav bi bila ideja Božjega odrešenja tujek tudi v Bataillevem konceptu človeka. Odrešenje, posvetitev človeka, bi po ateistovi logiki lahko človeku vcepila le samozadostnost, ki jo je spoznal pri Bogu. Toda, nadaljuje razmišljanje in zaključuje Daniélou, tak Bog vernika ne bi mogel rešiti slabosti. Če Bog človeka rešuje, ga ne osvobaja slabosti, temveč ga rešuje tako, da ga sprejema kot slabotnega. V bistvu ga rešuje po milosti – to je zastonski dar, ki je daleč od tega, da bi ga utrdil v samozadostnosti. Nasprotno – človeka vedno bolj usmerja k zavedanju, da potrebuje drugega (121–122).

Zelo milo smo se izrazili, da je bil Bataille ateist. Bil je energičen ateist, religiozni, mistični ateist. Šel je tako daleč, da je povzel Nietzscheja, ki ni želel, da ga Bog reši – nasprotno, želel je mesto, ki gre Bogu, zavzeti, obenem pa ostati človek (Bataille 1973, 311). Bataille razume odrešenje kot Božje plačilo človeku (313) in ne kot Bož-

je sprejetje človekove slabosti. To lahko zapišemo tudi takole: Bataille bi sprejel možnost odrešenja pod pogojem, da bi v sebi vsebovalo nezmožnost odrešenja.

S prikazom krščanskega pojmovanja Boga, kot izhaja iz Svetega pisma, lahko razumemo, zakaj Bataille in Daniélou soglasja nista mogla doseči – in to kljub iskreni besedi, ki jo je spremljalo eruditsko delo obeh avtorjev. Bataillevo pojmovanje Boga je namreč izrazito aristotelsko, saj si zamišlja Boga kot popolno bitje, ki ob človeški tragiki in trpljenju ostaja neprizadeto – prizadetost bi namreč pomenila njegovo ontološko nepopolnost. Zato Aristotelov Bog tudi nima osebnega odnosa ne do človeka in ne do stvari; zato tudi ne more biti stvarnik. Zanimivo je, da je takšno zgolj ontološko pojmovanje Boga pri Aristotelu vplivalo tudi na Aristotelovo etiko in posledično na Bataillevo pojmovanje svetosti. Kot vemo, je pri Aristotelu najvišja vrлина pravo prijateljstvo, ki pa mora vsebovati vse vrline. Za Aristotela je moralno popoln tisti človek, ki drugega ne potrebuje, od njega ni odvisen in če se k drugemu sklanja, tega ne počne iz potrebe ali iz veselja, pač pa zgolj iz čiste radodarnosti (EN VIII–IX). Vidimo, da je biblični Bog nekaj čisto drugega – saj je za trpljenje svojega ljudstva občutljiv, vidi njegove solze v Egiptu in ga tudi spremlja v babilonsko sužnost ter ga tolaži.

3. Polnost življenja ni popolnost

Debata dveh francoskih avtorjev prinaša spoznanje, da je izraz ‚odrešenje‘ mogoče razumeti na različne načine. V kontekstu Georges-a Batailla bi odrešenje lahko bilo prazno nadaljevanje iluzornega duhovnega ugodja – v tem primeru za krščanskega misleca ne bi bilo vredno niti najmanjšega napora. Če pa odrešenje ni prizadevanje za človekovo samozadostnost, temveč jo, nasprotno, neusmiljeno uničuje in če je odrešenje milost, ki vernika rešuje zagledanosti vase, ne pa njegovih omejenosti, potem teolog more in mora tvegati ter o pomenu takega odrešenja za človeka razmišljati. Bog odrešuje tako, da sprejema človeka kot slabotnega. V tem kontekstu lahko razumemo tudi Božje odpuščanje. Človek ponavlja grehe tudi po prejetju odpuščanja, Bog pa ga kot grešnika vedno znova sprejema za svojega otroka. Seveda Bog na tak način uničuje človekovo samozadostnost – človek pa se vedno znova trka na prsi in priznava svojo slabotnost in majhnost. To pa človeku omogoča, da začuti potrebo po drugem, po občestvu. Če Božje odrešenje opredelimo kot »pot, ki vodi iz smrti v življenje«, lahko zaključimo, da Bog človeku s tem, ko ga sprejema kot slabotnega, omogoča življenje. Slabost je torej človekova pozitivna, koristna karakteristika.

Ko v evangeliju beremo, da je Jezus prišel, da bi ljudje imeli ‚življenje v polnosti‘, ta izraz marsikdo meša s podobnim izrazom ‚popolnost‘ – toda med njima je bistvena razlika. Celo francoska *Encyclopædia Universalis*, ki svojim geslom išče sopomenke, geslu ‚*sainteté*‘ (svetost) pripisuje sopomenko ‚*perfection*‘ (popolnost). Svetnika v nadaljevanju opredeljuje kot osebo, ki v Božjih očeh išče moralno popolnost. A vendar – človek, ki bi si domišljjal, da je v Božjih očeh dosegel popolnost, bi bil od prave svetosti daleč. Kot smo zapisali zgoraj, Jean Daniélou pravi, da je

svetost sprejemanje dejstva, da Boga ne moremo imeti v posesti (Daniélou 1948, 120). Še več – rekli bi lahko, da je svetost sprejemanje dejstva, da nismo in ne moremo biti popolni in da popolnosti v Božjih očeh niti ne moremo najti. Svetost je sprejetje dejstva, da smo ljudje nepopolni, grešni in krhki. Stalno priznavanje grešnosti v katoliškem bogoslužju ima en sam cilj: da bi vernik spoznal in priznal svojo majhnost in nemoč. Kesanje nikakor ne odpravlja grešne narave, človeka z njo le seznanja in želi, da bi se človek s svojo krhko naravo sprijaznil. Če ne drugače, pa se človek z njo seznanja in sprijazni ob nesrečah, boleznih in ob soočenju s smrtjo. Kje je smisel kesanja ter priznanja majhnosti in nemoči? Priznanje majhnosti samo po sebi človeku ne koristi. Šele hkratno hrepenenje po Božji pomoči in pomoči drugih ljudi ter sprejemanje krhkosti človeku omogoča odnos vere in ponižen odnos do slehernega drugega. Če človek po Bogu samo hrepeni brez zavedanja svoje krhkosti, potem si zaželi Boga obvladati oz. Mu gospodovati. Krščanski nauk medtem govori o človekovi osebi, ki je slabotna, grešna. Daniélou opredeljuje svetništvo z zavedanjem, da se človek z Bogom zaradi svoje nepopolnosti ne more združiti. V debati z Bataillem, ki je zvest svoji zamisli o samozadostnem Bogu in vidi bistvo odrešenja v pridobitvi občutka samozadostnosti, ki jo je spoznal pri Bogu, pa Daniélou razmišlja, da s takim Bogom odrešenje ni mogoče – ali pa odrešenje v človeka vceplja lažen občutek samozadostnosti. Četudi bi človek samozadostnost ali popolnost dosegel, z njo ne bi nikoli mogel doseči Boga oz. svetosti v evangeljskem pomenu besede.

Svetnik svoj ponižen hrepeneč odnos do Boga pokaže v ponižnem hrepenenju po bližnjem. Po drugem hrepeni – in vendar se zaveda, da ga nikoli ne more doseči ne posedovati, zato mu služi oz. postane zanj odgovoren. Odnos pa je nekaj živega, nekaj, česar človek ne more doseči enkrat za vselej. Zanj se je potrebno vedno znova truditi. Tako tudi za vero, ki jo opredelimo kot odnos med človekom in Bogom. Svetnik torej ne živi v nekem mirnem bivanju – nikoli se ne ustavi, ker ko po milosti sreča Boga, mu ta ne dovoli oddiha, a ga kljub temu rešuje. Bog ga rešuje uničenja – in sicer tako, da mu iluzijo popolnega združenja z Bogom izbriše iz glave. Bog mu daje spoznati, da se človek z Njim lahko sporazumeva le tedaj, ko sprejme tudi popolno ločitev od Njega, s katerim misli, da se mora združiti – torej, ko sprejme dejstvo svoje nepopolnosti. Če nas rešuje slabosti, nas rešuje po milosti – zastonjskem daru, ki je daleč od tega, da bi nas utrjeval v samozadostnosti. Nasprotno – vedno bolj nas usmerja k skupnosti (121–122). V njej se ne izgubimo, temveč se vedno znova prerojevamo. Svetništvo torej ni v tem, da kdo nikoli v življenju ne dela napak – tega Bog od človeka ne zahteva. Svetništvo je v sprejetju nepopolnosti in v človekovem zavedanju, da sam ne more narediti nič dobrega, zato se kot nepopoln oklene Boga. Bistvo svetništva je oklepanje Boga v pomenu spolnjevanja Božje volje. Če se vernik trudi živeti po Božji besedi z malo manj ali z malo več grehi, v tem sploh ni bistvene razlike – važno je, da se jih zaveda. Ravno zavedanje svoje nepopolnosti človeku pomaga, da se oklene Boga.

Na prvi pogled nepopolnost izraža človekov manko. Zdi se nam, da nepopolnost izraža to, kar naj ne bi zagotavljalo posameznikovega razvoja. Ker je neodvisnost pojmovana kot najvišja vrednota, je ‚potreba‘ po drugem oz. odvisnost od drugih

razumljena kot pomanjkljivost. Morda je ravno to tudi razlog, da so si mnogi misleci stanje svetosti predstavljali kot stanje popolnosti. Toda po tej logiki človek, ki je rešen svoje nepopolnosti, resnično ne potrebuje ničesar več – nobenega odrešenja. Če se izrazimo v bibličnem jeziku, lahko rečemo, da svet človek Boga sploh ne bi več potreboval, kar pa je popoln nesmisel. Biti svet dejansko pomeni živeti z Bogom. V takem položaju sta možni dve drži: ali poskus osvoboditi se nepopolnosti – in ne potrebovati več ne sočloveka ne Boga – ali pa sprejeti nepopolnost in potrebovati Božjo pomoč ter človekovo bližino. V bistvu sprejetje odrešenja od Drugega ni odpoved svoji veličini, temveč spoznanje in priznanje svoje majhnosti. Svetost zato ni odpoved neodvisnosti, temveč priznanje stanja povezanosti z drugim oz. priznanje potrebe po D/drugem. Človek, ki išče popolnost, da bi rešil svoje življenje, živi v utvari, ker svojega stanja nepopolnosti ne priznava. Njegova napaka je, da misli, da lahko postane popoln. Svetost pa je konec koncev sprejetje nepopolnosti (Osredkar 2019, 665).

4. Neuspehi človeka spodbudijo k iskanju drugega

Vsaka generacija v zgodovini človeštva je bila deležna takšnega ali drugačnega trpljenja. Naravne katastrofe, bolezni ali vojne so zaznamovale ljudi vseh časov. V bistvu vsak človek v osebnem življenju doživlja padce in neuspehe. Redkokdo se vpraša, kaj nam hoče Bog s takimi dogodki povedati oz. kakšen smisel imajo v človekovem življenju. Ljudje se rajši sprašujejo, kje je Bog, da jih je doletela nesreča in trpljenje – ker se ne zavedajo, da so padci, trpljenje in smrt potrebni, da lahko pridemo do polnosti življenja. Do tega spoznanja nam lahko pomagata dve biblijski zgodbi: Jobova zgodba v Stari in v Novi zavezi Kristusovo trpljenje. Obravnavali ju bomo kot podobni obliki svetopisemske literature (Avsenik Nabergoj 2019, 858).

V obeh primerih nam Božja beseda potrjuje, da je trpljenje prišlo po Božji volji. Kakor nam pripoveduje svetopisemsko besedilo, Job nadlog ni deležen naključno. Bog Satanu dopusti, da Jobu povzroča trpljenje. V Jobovi zgodbi Bog Satanu pravzaprav daje proste roke (Job 1,6-12). Jobova trpljenja se vrstijo – eno za drugim: izgubi svoje črede, izgubi imetje, izgubi otroke, zbolí, je na robu smrti (Job 1,13–2,10). Tudi v evangelijskem poročilu o Jezusovemu trpljenju je jasno povedano, da je Kristus trpel po Božji volji. On sam je molil, naj se zgodi Božja volja (Mt 26,42 in Lk 22,42) in bil izročen v roke ljudem (Mt 17,22) oz. v roke grešnikov (Mt 26,45). Pri branju navedenih besedil lahko hitro ugotovimo, da človek trpi po Božji volji. V nadaljevanju tudi uvidimo, da obe osebi, tako Job kot Kristus, trpljenje sprejmeta – v obeh primerih se Božja služabnika obrneta na Boga, iščeta Boga in se ga oklemeta. Job namreč za svoje nesreče noče obsojati Boga. Celó žena ga prepričuje, naj Boga prekolne – tako kot to počnemo danes. Jobov odgovor pa je: »Če smo dobro prejeli, zakaj bi slabega ne sprejeli«, in ni izrekel žal besede zoper Boga (prim Job 2,7-10). Tako se tudi Kristus križa ne obotavlja sprejeti in celo uči: »Ne bojte se ti-stega, ki umori telo, ne more pa umoriti duše« (Mt 10,28). Tu lahko omenimo tudi element iz duhovnosti sv. Frančiška Asiškega, ki je svoje brate učil, »da je v tem

resnično veselje in popolna krepost ter zveličanje duše, če bi ostal potrpežljiv in se ne bi vznemirjal, ko pridejo padci, težave in stiske» (*Spisi sv. Frančiška in sv. Klare* 1982, 174). Trpeči Božji služabnik namreč spoznava, da je trpljenje nujno potrebno. Ko je bil Jezus še v Galileji, je učence učil, da »Sin človekov mora biti izroččen v roke grešnih ljudi, biti mora križan in tretji dan vstati« (Mt 24,7). Job spoznava, da »je človek rojen za trpljenje« (Job 5,7). Torej mu je jasno, da je trpljenje nujno del življenja. A Satanova moč je omejena – Bog ga je omejil s tem, da mora Joba pustiti pri življenju (Job 2,6). Nasprotno pa ljudje pri Jezusu Kristusu zahtevajo smrt. Bog namreč to dopusti in pusti svojega Sina v roke zla (Mt 17,12). Stara zaveza ni mogla iti tako daleč, da bi Bog Satanu nad Jobovim življenjem dal popolno oblast, ker se je po judovskem verovanju človekovo življenje sklenilo na zemlji; po smrti je bilo vse negotovo. Ko pa se je vera okrepila in spoznala večno življenje (Modrostna knjiga 3,1-10 ali čudovito besedilo o Makabejski materi v 2 Mak 7), Jezus na mejo zla jasno pokaže. Toda pokaže tudi, da velike noči ne bi bilo brez velikega petka – to pa je osmislijev trpljenja. Trpljenje je potrebno, ker vodi v polnost življenja. Na prvi pogled bi lahko zaključili, da je polnost življenja sinonim za večno, posmrtno življenje. Pa vendar ni le to. Job se v trpljenju obrne na Boga (Job 5,8) – in to mu zadoštuje. Tudi Kristus v trpljenju kliče Očeta (Mt 27,46). Človek v polnosti zaživi v povezavi z D/drugim v občestvu. In ker ga prav trpljenje in neuspehi vodijo v občestvo, v polnost življenja, lahko rečemo, da je krhkost, nemoč za človeka zelo koristna – za njegovo preživetje celo nujno potrebna. Zato se Job zahvaljuje: »Glej, srečen je človek, ki ga Bog opominja, ne zavračaj vzgoje Mogočnega!« (Job 5,17) Konec koncev tudi na velikonočno vigilijo v bogoslužju prepevamo ‚O srečna krivda!‘ Da, srečni smo lahko, ker smo krhki, nebogljeni in grešni. Če upoštevamo, da je človek materialno in duhovno bitje in da si svet duhovnosti predstavljamo kot svet odnosov, ki gradijo občestvo, skupnost, potem je jasno, da je življenje v polnosti v bistvu življenje v občestvu: živeti z drugimi in za druge.

Naše razmišljanje potrjujejo spisi Tomaža Akvinskega, ki je prepričan, da je Bog načrtovalec in povzročitelj vsega, kar se zgodi, oz. vse se lahko zgodi samo z njegovim dovoljenjem (*Summa theologiae* I, q.103, a.8). Torej je obstajal nadnaravni načrt, ki je zlo predvidel, če lahko s to besedo zaobjamemo človekovo trpljenje, neuspehe in krhkost – Bog je želel nepopolnost, človekove napake in krhkost za skrivnostno posredništvo do dokončne zmage Dobrega (Tanoüarn 2013, 26). Frančiškanski teolog Duns Scot je nasprotno trdil, da izvirnega greha in tudi greha kot zla v Božjem načrtu stvarjenja pravzaprav ni bilo. Povzročil ga je človek, ki je tudi odgovoren za njegove posledice, ki jih mora sprejeti kot kazen za svojo napako. Če bi nadaljevali razmišljanje v scotistični smeri, bi lahko zaključili, da Božjega odrešenja človeka v prvotnem Božjem načrtu ni bilo (Tresmontant 1996). V tomističnem kontekstu razmišljanja, ki ga je sprejelo katoliško cerkveno učiteljstvo, pa zlo ne more biti nekaj obrobnega, kar bi se zgodilo mimo stvariteljske Božje volje. V katoliški teologiji je prevladalo Tomaževo prepričanje, ki trdi, da je Bog človeku dal svobodno voljo – vedoč, da se bo človek obrnil proti Bogu. Torej je Bog greh dopustil oz. zlo predvidel v svojem prvotnem stvariteljskem načrtu. Še več, Tomaž je prepričan, da Bog vidi v grehu, zlu in trpljenju tudi smisel oz. nekaj dobrega in

koristnega. Tomaž v tretji knjigi *Contra gentiles* piše o odnosu med dobrim in slabim ter pride do spoznanja, da je končni cilj vsakega slabega oz. vsakega zla dobro; absolutno dobro pa je Bog (*Contra Gentiles* III, 10–16). Ta trditev osvetli trpljenje pravičnega v Stari zavezi in evangeljsko poročilo o trpljenju Božjega sina. Prav tako pa nam osmisli nemoč, ki jo človeštvo doživlja danes. Čeprav je človekova krhkost na videz tragična, je to človekova rešilna bilka – kot je za človeka odrešujoč Križ, ko ga namerno zapišemo z veliko začetnico (Osredkar 2019, 665).

Na koncu pa moramo vendar priznati, da je vprašanje zla povezano z najglobljo skrivnostjo življenja, ki jo prav tako lahko razložimo s še večjo skrivnostjo – ki je ljubezen sama. Ob branju Biblije smo v skušnjavi, da bi vse zlo razlagali z grehom. Toda, kot smo videli, trpeči Job to razlago odklanja. Enako to logiko mišljenja odklanja Jezus, ki ob ozdravitvi slepega poudarja, da ni grešil ne on ne njegovi starši, ampak da se je vse to zgodilo, da se na njem razodenejo Božja dela (prim Jn 9,3). Prav ta evangelistov poudarek govori o tem, da je vsako trpljenje in tudi zlo mogoče razumeti le v luči ljubezni.

5. Sklep

Pravijo, da se človek najprej zave samega sebe. Morda glagol ‚zavedeti se‘ niti ni najbolj ustrezen – pravzaprav ne gre najprej za neko védenje, zato tudi o zavesti ne moremo govoriti. Bolje bi bilo reči, da otrok najprej ne vidi drugega kot samega sebe. Zadovoljiti mora svoje potrebe, potem bo tudi sam zadovoljen. Njegovo mišljenje sledi logiki: Najprej sem jaz! Najprej občuti svojo bolečino. Šele, ko nekoliko zraste, opazi, da obstajajo še drugi – z željami, ki niso njegove. Človek v nekem trenutku svojega razvoja opazi, da trpijo tudi drugi. Pravzaprav opazi, da obstajajo tudi drugi. Še dobro, da je tako. Kajti izkušnja lastne bolečine mu omogoči, da razumem trpljenje drugega. V drugem pa lahko najde Boga.

Krščanska antropologija govori o odnosu med človekom in osebnim Bogom. Človek po vesti – vernik tudi iz Božjega razodetja – prepoznava, kaj je dobro in kaj je slabo, ter si prizadeva, da bi dobro tudi dosegel. Toda v svoji slabosti in krhkosti lahko človek z apostolom Pavlom prizna, da »dela to, kar noče« (Rim 7, 19). Zaveda se napak, pa kar ne more drugače. Poleg tega doživlja neuspehe pri delu, njegovo telo je krhko in ga lahko prizadene neviden virus. V našem razmišljanju smo spoznali, da je človek po Božji volji slaboten, sprejetje krhkosti pa ga vodi k D/ drugemu. Človek je lahko Bogu hvaležen za krhkost, ker ga spominja na nepopolnost in ga spodbuja h gradnji skupnosti. Zato se apostol Pavel s slabostmi hvali:

»Ali se je res treba ponašati? To sicer nič ne koristi /.../ s seboj pa se ne bom ponašal, razen s slabotnostmi. Če bi se že hotel ponašati, ne bi bil neumen, saj bi govoril resnico. Pa se rajši zdržim, da ne bi kdo mislil o meni več kakor to, kar na meni vidi ali kar povem. Da pa se zaradi vzvišenosti razodetij ne bi prevzel, mi je bil dan v meso trn, satanov sel, ki naj bi me tepel, da se ne bi prevzel. Trikrat sem prosil Gospoda, da bi ga umaknil od

mene, a mi je rekel: »Dovolj ti je moja milost. Moč se dopolnjuje v slabotnosti.« Zato se bom zelo rad ponašal s svojimi slabotnostmi, da bi se v meni utaborila Kristusova moč. Vesel sem torej slabotnosti, žalitev, potreb, preganjanj in stisk za Kristusa. Kajti močan sem tedaj, ko sem slaboten.« (2 Kor 12, 10)

Naj bo koronavirus naši generaciji opomin pred samozadostnostjo, ki vodi človeka v egoizem. Človek v osebi Adama ne potrebuje ne Boga ne Njegovih zapovedi in prepovedi. Človek v osebi Jezusa Kristusa pa medtem želi, da se zgodi Božja volja. Jezus je namreč z Očetom eno. Današnjega človeka samota ne sme voditi v samozadostnost, temveč k veri, ki je iskanje D/drugega.

Reference

- Aristoteles.** 1994. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2019. Temeljne literarne oblike v Svetem pismu. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:855–875.
- Bataille, George.** 1973. *Œuvres complètes*. Zv. 6, *La Somme théologique*. Del. 2, *Sur Nietzsche; Mémoires; Annexes*. Pariz: Gallimard.
- Danielou, Jean.** 1948. *Dialogues*. Pariz: Le Portulan.
- Matalon, Anne.** 1984. Bataille, George. V: Denis Huisman, ur. *Dictionnaire des philosophes*, 225–227. Pariz: PUF.
- Osredkar, Mari Jože.** 2019. Religija kot izziv za transhumanizem. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:657–668.
- Spisi sv. Frančiška in sv. Klare.** 1982. Celje: Mohorjeva družba.
- Tanoüarn, Guillaume de.** 2013. *Une histoire du mal*. Versailles: Via Romana.
- Tomaž Akvinski.** 1984. *Somme Theologique*. Zv. 1. Pariz: CERF.
- — —. 1993. *Somme contre les gentils*. Pariz: CERF.
- Tresmontant, Claude.** 1996. *La christologie du bienheureux Jean Duns Scot*. Pariz: F.-X. de Guibert.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 345—354

Besedilo prejeto/Received:07/2020; sprejeto/Accepted:08/2020

UDK/UDC: 2-154:343.615

DOI: 10.34291/BV2020/02/Potisek

© 2020 Potisek et al., CC BY 4.0

Janež Potisek in Mari Jože Osredkar

Jezik nasilja nekoč, svoboda izražanja danes

Language of Violence in the Past, Freedom of Expression Today

Povzetek: V prvih letih tretjega tisočletja se je zaradi terorističnih napadov, ki so jih v zahodnem svetu izvedli islamski ekstremisti, tudi v Sloveniji razvnela razprava o povezanosti nasilja in religije. V spisih nemškega egiptologa Jana Assmanna najdemo razvoj misli od mišljenja, da je nasilje sestavni del monoteizma, do spoznanja, da nasilje v monoteizmu ne spada. Kljub temu se del slovenskih razpravljavcev sklicuje zgolj na začetnega Assmanna in za vse zlo na svetu krivi monoteizem, medtem ko drugi del Assmannovo misel sprejema v celoti. V našem prispevku izpostavljamo pisanje Iztoka Simonitija, ki vir vsega zla prepoznava v Svetem pismu. Na vprašanje, zakaj Assmanna ne upošteva v celoti, smo odgovorili, da je razlog njegove obsodbe monoteizma v njegovem odnosu do Katoliške Cerkve, in svojo trditev podkrepili z navedki iz Simonitijevih spisov, ki odražajo njegovo neobvladano jezo in sovraštvo do Cerkve.

Ključne besede: nasilje, monoteizem, Jan Assmann, Iztok Simoniti, Katoliška Cerkev

Abstract: In the first years of the third millennium, due to terrorist attacks carried out by Islamic extremists in the Western world, an academic debate on the connection between violence and religion erupted also in Slovenia. In the writings of the German Egyptologist Jan Assmann, we find the development of thought from the idea that violence is an integral part of monotheism, to the realization that violence does not belong to monotheism. Part of the Slovene debaters refers only to the initial position of Assmann and blame monotheism for all the evil in the world, while others accept the whole development of the thinking of the German. In our paper, we highlight the writings of Iztok Simoniti, who identifies the source of all evil in the Bible. When asked why he does not accept Assmann in full, we answer that the reason for his condemnation of monotheism is in his relationship to the Catholic Church and we support this claim with quotations from Simoniti's writings reflecting his uncontrolled anger and hatred of the Church.

Key words: violence, monotheism, Jan Assmann, Iztok Simoniti, Catholic Church

1. Uvod

Poboji nedolžnih ljudi, ki so jih v začetku tretjega tisočletja v zahodnem svetu izvedli islamski skrajneži, so obudili razprave o nasilju in njegovi povezanosti z religijo, še posebej z monoteizmom. Nekateri vidijo v tem nasilju zgolj teroristične napade. Drugi, ki se sklicujejo na razodeta besedila, ki pozivajo k nasilju in ubijanju, pa v terorističnih napadih prepoznavajo izraz monoteističnega verovanja – Jan Assmann ta besedila imenuje ‚jezik nasilja‘. Pojav t. i. religijskega nasilja v zgodovini in sodobnosti zbujata mnoga vprašanja, tako med verujočimi kot tudi neverujočimi. Verujoči skušajo človekovo nasilje in njegovo odločanje za zlo razumeti v luči razlage o izvirnem grehu in posledično ranjeni človeški naravi. Nasprotniki krščanstva pa tako nasilje uporabljajo kot argument za tezo, da je religija za človeštvo škodljiva; vsekakor je Božji poziv k nasilju kamen spotike za vse ljudi. Pojavlja se vprašanje, ali so monoteistične religije, ki temeljijo na Božjem razodetju, same po sebi nasilne oziroma ali je nasilje res njihov integralni del.

Pri iskanju odgovora na to vprašanje se je v zadnjem desetletju tudi v slovenskem kulturnem prostoru razvnela razprava o povezavi med religijo in nasiljem. Pravzaprav gre za diskusijo, kako razumeti misel Jana Assmanna. Ta nemški egiptolog in religiolog je v svoji obravnavi jezika nasilja v Božjem razodetju napravil pomemben korak. Na začetku svojega obširnega opusa izraža prepričanje, da je nasilje bistvena sestavina monoteističnega verovanja. Ljubosumje pravega Boga do nepravilnih bogov ga je prepričalo, da monoteistični vernik mora iztrebiti drugače misleče. V nadaljevanju raziskovanja pa mu je postalo jasno, da se je jezik nasilja vtihotal v svete knjige iz kultur in političnega mišljenja, v katerih se je monoteizem razvijal. Razdeljenost Slovencev se kaže tudi v interpretaciji Assmannove misli – nekateri slovenski pisci se ustavljajo zgolj pri začetku Assmannovega raziskovanja jezika nasilja in z njim argumentirajo, da je Sveto pismo glavni razlog za trpljenje in nasilje človeštva. Na drugi strani pa misleci, ki izkušajo vero v Boga, v svojih opravičevanjih monoteizma Assmanna obravnavajo v celoti. Postavlja se torej tudi znanstveno vprašanje, zakaj slovenski avtorji, ki monoteizme energično obtožujejo za zlo v človeštvu, vztrajajo zgolj pri ‚prvem‘ Assmannu.

2. Primer jezika nasilja v Svetem pismu

Zaradi omejenosti prostora problematike jezika nasilja v Svetem pismu v celoti ne moremo predstaviti. Za izhodišče obravnave nasilnosti monoteističnih religij bomo tako vzeli reprezentativni odlomek iz Devteronomija, ki med drugim vsebuje Božji poziv izraelskemu ljudstvu k nasilju:

»Kadar greš v boj proti sovražnikom in zagledaš konje in bojne vozove in ljudstvo, številnejše od tebe, se jih ne boj! Kajti s teboj bo Gospod, tvoj Bog, ki te je pripeljal iz egiptovske dežele. Ko boste blizu boja, naj nastopi duhovnik, govori naj ljudstvu in mu reče: ›Poslušaj, Izrael! Danes ste pred bojem s sovražniki. Naj vam ne upade srce; ne bojte se in ne plašite se in naj vas ne

bo strah pred njimi! Kajti Gospod, vaš Bog, hodi z vami, da se bo bojeval za vas z vašimi sovražniki in vam dal zmago.« Nadzorniki pa naj govorijo ljudstvu in rečejo: »Je kdo pozidal novo hišo, pa je še ni posvetil? Naj gre in se vrne v svojo hišo, da ne umre v boju in je ne posveti kdo drug. Je kdo zasadil vinarograd, pa ga še ni začel uživati? Naj gre in se vrne v svojo hišo, da ne umre v boju in ga ne začne uživati kdo drug. Se je kdo zaročil z žensko, pa je še ni vzel? Naj gre in se vrne v svojo hišo, da ne umre v boju in je ne vzame kdo drug.« Nadzorniki naj še naprej govorijo ljudstvu in rečejo: »Je kdo bojazljiv in plašnega srca? Naj gre in se vrne v svojo hišo, da ne preplaši src svojih bratov, kakor je njegovo srce.« Ko nadzorniki nehajo govoriti ljudstvu, naj postavijo vojvode na čelo ljudstva. Ko se približaš mestu, da bi ga napadel, mu najprej ponudi mir! Če ti odgovori miroljubno in se ti odpre, naj ti bo vse ljudstvo, ki se najde v njem, dolžno opravljati tlako in ti služiti. Če pa ne sklene miru s teboj, ampak se hoče bojevati, ga oblegaj! Ko ti ga Gospod, tvoj Bog, da v roke, pobij vse moške v njem z ostrino meča! Le ženske, otroke, živino in vse, kar je v mestu, ves plen v njem zapleni zase in uživaj plen svojih sovražnikov, ki ti ga da Gospod, tvoj Bog! Tako stôri z vsemi mesti, ki so zelo daleč od tebe in niso izmed mest tehle narodov! Toda v mestih teh ljudstev, ki ti jih Gospod, tvoj Bog, daje kot dedno posest, ne puščaj pri življenju ničesar, kar diha, temveč z zakletvijo popolnoma pokončaj Hetejce, Amoréjce, Kánaance, Perizéjce, Hivéjce in Jebusejce, kakor ti je zapovedal Gospod, tvoj Bog, da vas ne naučijo počenjati vseh gnusob, ki so jih počenjali svojim bogovom, da se ne pregrešite proti Gospodu, svojemu Bogu!« (5 Mz 20,1-18)

Navedeno besedilo vsebuje navodila oziroma pravila za vojno, ki jih Bog daje svojemu izvoljenemu ljudstvu. V začetnem delu poglavja (v. 1-4) je najprej spodbuda ljudstvu oziroma možem, ki gredo v boj, naj se ne bojijo, čeprav je nasprotnik številnejši, saj je Gospod z njimi in se bo zanje bojeval; v drugem delu (v. 5-9) so navodila, koga izločiti iz boja; v tretjem, ključnem delu (v. 10-18) pa so navodila za samo vojskovanje in ravnanje s sovražniki. Ta tretji del lahko nadalje še razčlenimo na ‚splošni‘ (v. 10-15) in ‚posebni‘ del (v. 16-18): v ‚splošnem‘ gre za navodila za vojskovanje z oddaljenimi mesti, kjer naj mestu najprej ponudijo mir, če ponudbe ne sprejmejo, pa naj pobijejo le moške – ženske, otroke in živine pa zaplenijo (20,10-15); v ‚posebnem‘ pa gre za navodila za vojskovanje s Hetejci, Amorejci, Kanaanci, Perizejci, Hivajci in Jebusejci: ta mesta so namreč dana Izraelu v dedno posest, zato se morajo kar najbolj varovati pred njihovimi navadami in poganskimi kultu – zato je nujno, da jih iztrebijo (20,16-18).

Ob tej kratki predstavitvi svetopisemskega izhodišča velja poudariti, da se tu ne osredotočamo na zgodovinsko uresničenje teh navodil – omenimo, da si eksegeti niso enotni, ali se je do takega uresničenja kdaj sploh prišlo (Papola 2011, 233–235). Tudi Assmann pravi, da je to »devteronomijsko vojno pravo čista fikcija, nikoli veljavno vojno pravo« (2008, 23–24). Dejstvo pa je, da je to besedilo v Svetem pismu in ko ga kristjani preberemo, vzkliknemo: »To je Božja beseda!« Zanima nas torej, zakaj je ta jezik nasilja v knjigi Božjega razodetja prisoten in kako ga razumeti.

3. Assmannov razvoj misli o ‚jeziku nasilja‘

Assmannova prva teza, ki jo predstavlja v članku „The Mosaic Distinction: Israel, Egypt, and the Invention of Paganism“ (1996) in obširneje razlaga v knjigi *Moses the Egyptian* (1998), zagovarja mišljenje, da je biblični monoteizem bolj kakor ‚iznajditelj‘ enega Boga le začetnik ‚religijskega ekskluzivizma‘, torej verskega izključevanja. Antične religije se namreč v veliki večini niso ponašale s tem, da so ‚edine prave‘ religije. Prvotno Assmannovo mišljenje torej zagovarja idejo, da se nasilni monoteizem pojavi z Mojzesovim razlikovanjem med resničnim in nepravim bogom. Po tej prvotni Assmannovi teoriji naj bi tem razlikovanjem iz judovstva prešlo v krščanstvo tudi nasilje do vseh, ki razmišljajo drugače (Osredkar 2014, 275). Ključ za razumevanje prvotne Assmannove teze je ljubosumje. »Jahvejevo ljubosumje in hkrati jezik nasilja v svetih besedilih je bilo mogoče zaradi navzočnosti drugih bogov.« (276) Analiza Assmannovih del kaže, da je bilo takšno sklepanje možno, ker ni upošteval postopnega prehoda judovskega verovanja iz politeizma v monoteizem preko faze monolatrije. Izpustil je namreč karakteristiko obdobja v judovstvu, ki nam daje bistvene elemente za logični odgovor na vprašanje, v kakšni povezavi sta monoteizem in nasilje (275). Ko je judovstvo postopoma sprejelo absolutno vero v enega in edinega Boga, vzroka za ljubosumje ni bilo več. »Jezik nasilja, ki ga najdemo na mnogih mestih judovskih svetih besedil oziroma v Stari zavezi Svetega pisma, odseva obdobje judovskega verovanja, ki ga imenujemo monolatrija, katere začetnik je Mojzes. Čim bolj pa se verovanje zasidra v prepričanju, da ni nobenih drugih bogov, tem manj jezika nasilja srečamo v božjem razodetju.« (276) Do tega spoznanja v nadaljevanju raziskovanja pride tudi Jan Assmann. Najdemo ga v članku „Monoteizem in jezik nasilja“, ki sta ga Iztok Simoniti in Peter Kovačič Peršin kot uvodni esej uvrstila v zbornik *Religija in nasilje* (2008). Assmann je dve leti prej pri dunajski založbi Picus Verlag objavil članek „Monotheismus und die Sprache der Gewalt“, v katerem tematiko jezika nasilja v monoteističnih svetih spisih, natančneje v Svetem pismu, predstavlja z novega vidika – sprašuje se o funkciji, ki jo »izpolnjuje tema nasilja v besedilih, v katerih biblijski monoteizem pripoveduje o svojem nastanku ter svoji uveljavitvi in nas nanju spominja« (2008, 14–15). Ob tem najprej poudarja, da problem, »ki ga jemlje za iztočnico, ni nasilje, temveč jezik nasilja« (15) in hkrati pravi:

»Ne trdim namreč, kakor mi zmeraj znova podtikajo, da naj bi monoteizem v dotlej miroljubno družbo vnesel nasilje, sovraštvo in pojem greha /.../ Sam zgolj ugotavljam, da je monoteizem religija, katere kanonska besedila pripisujejo temam nasilja, sovraštva in greha opazno veliko vlogo in jim – drugače kakor tradicionalne, ‚poganske‘ religije – podeljujejo nek specifičen, religiozen pomen.« (15)

Po uvodni razjasnitvi se obrne k svetopisemskim primerom jezika nasilja in ob 2 Mz 32,26-28 ter 5 Mz 13,7-12 pokaže, da je na podobo, ki so si jo Izraelci ustvarili o Jahveju, vplival orientalski absolutistični despotizem (Petkovšek 2017, 621; 2018, 241–242; 2019, 19). Assmann tudi nedvomno ugotavlja, da v tem primeru »jezik nasilja izvira iz asirskega kraljevskega prava, ki od vazalov zahteva absolutno

lojalnost»; to besedilo »deloma dobesedno kopira asirske tekste – ne religioznih, marveč politične« (2008, 16–17). Ta jezik nasilja izhaja iz principa, »da sta politika in pravo možna le, če se pri svojem uveljavljanju opreta na fizično nasilje in učinkovito izključita vsako nasprotno nasilje« (18).

Ko pri pregledu primerov za jezik nasilja pride do našega izhodiščnega bibličnega navedka, 5 Mz 20,10-18, Assmann ugotavlja, da je v prvem delu (5 Mz 20,10-14) vse v skladu z dotedanjo »običajno« prakso, stvar pa se spremeni v drugem delu (20,15-18), kjer je nad kanaanskimi mesti potrebno hujše nasilje, popolno iztrebljenje. Kanaan tu predstavlja »šifro« za hebrejske pogane, torej za tiste, ki se še niso pridružili novemu monoteističnemu gibanju, oziroma tudi proti lastni preteklosti; v tem je razvidno, da se »monoteistično nasilje obrača v prvi vrsti navznoter in ne navzven« (Assmann 2008, 22). Čeprav to vojno pravo najbrž nikoli ni bilo zares uresničeno, pa Assmann poudarja, da »je del kulturne semantike monoteističnega gibanja in s tem vsak trenutek sposobno, da se udejani kot zgodovinska stvarnost« (23). Eden od redkih primerov, ko naj bi se ta »vojna navodila« uresničila, je v odporiškem gibanju Juda Makabejca, opisanem v knjigah Makabejcev (v katoliškem krščanstvu sta kanonični 1. in 2. knjiga), ki pa po Assmannovem mnenju kljub vsemu ostaja »čista literatura«, ali pa – vsaj na neki način – dokaz fundamentalističnih načel v gibanju Makabejcev (23–24; Assmann 2012, 56–57). V skladu s temi ugotovitvami Assmann pravi, da »nasilje ni zapisano v monoteizmu kot neizogibna posledica«, temveč »jezik nasilja izvira iz političnega pritiska, iz katerega nas hoče monoteizem ravno osvoboditi« (2008, 29). V izraziti »antikanaanistični« nastrojenosti, ki jo najdemo v 5 Mz 20,16-18, gre pri govoru o Kanaancih in drugih omenjenih ljudstvih za nanašanje na judovsko poganško preteklost in za nespreobrnjenost v lastnih vrstah, pojasnjuje Assmann – in se v opombi strinja oziroma pomensko približuje Origenovi alegorični razlagi o Kanaancih kot »nepredelanih ostankih poganstva v lastni duši« (2018, 45–47).

4. Simonitijeva interpretacija Assmanna

V slovenskem prevodu Assmannovega dela *Totale Religion: Ursprünge und Formen Puritanischer Verschärfung* (2016) je objavljen spremni esej Iztoka Simonitija z naslovom »Modernost je pravi sovražnik monoteizma«. V njem razvija ideje, ki jih utemeljuje na lastnem razumevanju Assmannove analize monoteizma v povezavi z jezikom nasilja. Assmann po njegovem trdi, da je monoteizem »sam po sebi nasilna religija« (Simoniti 2018, 154). Nadaljuje, da sodobna demokracija religijo in Cerkev na neki način zgolj »tolerira« oziroma dopušča, sicer ne bi bila demokracija, potrebni pa ji nista (155). V nadaljevanju razglaša »Biblijski jezik – ukazov, groženj, zaničevanja« – za izvor sovražnega govora na Zahodu. Pravi, da je »Biblija nabita s sovražnim govorom. Stara in Nova zaveza ostajata prvi in večni priložnik nasilja, ki se v orkestraciji klera nujno spremeni v sovražno dejanje.« (171) Simoniti je zato mnenja, da razlaganja Biblije »demokracija ne sme prepuščati kleriškim specialistom« (171), in dodaja, da »če hoče preprečiti nasilje, jih mora razlagati sama« (172). Demokraciji sporočilo biblijskih ukazov pomeni samo eno – uničenje

drugačnih, pri čemer Simoniti navaja tudi svetopisemski stavek, ki je najočitnejši izraz biblijskega jezika nasilja: »Ne puščaj pri življenju ničesar, kar diha« in sobesedilo (5 Mz 20,10-18), ki ga imenuje »univerzalni genocidni recept« (171).

Ob upoštevanju Assmannove analize tega in podobnih besedil je Simonitijeva teza presenetljiva. Navedenemu besedilu namreč niti Sveto pismo niti Assmann ne pripisujeta univerzalnosti (5 Mz 20,16-17; Assmann 2018, 41–48). Še bolj čudno pa je, kako da se pri utemeljevanju svoje teze Simoniti sklicuje na Assmanna – njegovo misel interpretira kot dokaz neizogibne nasilnosti monoteizmov (2018, 54). Assmann namreč v svojih delih to izrecno zanika ko pravi: »Nasilje ni zapisano v monoteizmu kot neizogibna posledica. Zakaj bi moralo biti razlikovanje med pravim in napačnim nasilno?« (Assmann 2008, 29). Prisotnost jezika nasilja ostaja problematična tema monoteizmov, česar se Assmann zaveda; a hkrati poudarja, da se »semantični dinamit, ki tiči v svetih besedilih monoteističnih religij, ne prižiga v rokah vernikov, temveč fundamentalistov, ki jim gre za politično oblast in se okoriščajo z nasilnimi religioznimi motivi, da bi zbrali za sabo množice« (29). Pojavi fundamentalizma so in ostajajo problem, tudi v krščanstvu; jezik nasilja se namreč »kot sredstvo zlorablja v političnem boju za oblast, da bi vzpostavili sovražne predstave, širili strah in zavest o ogroženosti«. Ključno v boju proti temu pa je, tako trdi Assmann, »da te motive opredelimo kot zgodovinske, s tem ko jih povrnemo v njihov izvorni položaj. Razkriti moramo njihovo genezo, da bi omejili njihovo veljavnost« (29). Ob Simonitijevi interpretaciji Assmannove misli se nam zastavlja vprašanje, zakaj Simoniti monoteizem in še posebej krščanstvo obtožuje tako radikalno.

5. Sovrašтво do Cerkve kot ozadje interpretacije

Iztok Simoniti se jasno zaveda, da je Assmann v svojem raziskovanju jezika nasilja v razodetih besedilih začetno tezo, da je nasilje integralni del monoteizma, razvil v spoznanje, da monoteizmu nasilje ni inherentno – v svojem članku v reviji *Sodobnost* to izrecno priznava. Vendar pa hitro pove, da je Assmannov obrat v razumevanju monoteizma zanj neverodostojen (2020b, 532). V istem članku pravi:

»Monoteistični Bog odobrava in zahteva nasilje proti vsem drugačnim itd. Vendar Assmann ‚spregleda‘ (2009) in začne trditi, da monoteizmu nasilje ni inherentno, vrojeno, nujno, zato je tudi skonstruiral ‚izhod‘, ki ga ideja in praksa Enosti zanikata! Assmannov, ki nenadoma spregledajo, tudi danes ni malo. Je padel s konja, ga je presvetlil sv. Duh ali kaj drugega.« (Simoniti 2020b, 530)

Iz tega navedka je razvidno, da je Simonitiju evolucija Assmannove misli poznana. Znanstvenemu raziskovanju – predvsem pa intelektualni poštenosti – je lastno, da avtorje, ki jih obravnavamo in navajamo, upoštevamo v celoti. Iztrgati citat iz konteksta in ga uporabiti v tezi, ki nasprotuje avtorjevi misli v celoti, ni pošteno. Tudi v Bibliji najdemo zapisano: »Ni Boga« (Ps 53,2). Kdor bi uporabil ta navedek, da bi ‚dokazal‘, da Boga ni, bi se mu lahko vsi smejali. Zdi se, da Izток Simoniti prav tako trga pisanje prvega obdobja raziskovanja jezika nasilja iz celote Assmanno-

vega znanstvenega opusa in tako potvarja njegovo celotno znanstveno tezo. Zakaj?

Allan N. Schore v svojih delih razlaga vzroke za človekovo nasilno vedenje. Prepričan je, da je fizično in verbalno nasilje izraz neregulirane jeze in besa (2019, 109). V kontekstu Schorove trditve lahko spoznamo, da Simoniti obtožuje monoteizem in predvsem krščanstvo za vse zlo, ki ga je človek povzročil v zgodovini, zaradi svoje jeze do ustanove, ki se imenuje Katoliška Cerkev. V svojih kritikah namreč judovstvo in islam kritizira le redko; prav tako ne izpostavlja napak pravoslavnih in protestantskih Cerkva. Njegovo pisanje izraža jezo nad voditelji katoliške Cerkve. V nadaljevanju bomo navedli nekaj odlomkov iz Simonitijevih prispevkov, iz katerih je njegova jeza do katoliške Cerkve in predvsem do njenih predstavnikov na Slovenskem jasno razvidna.

Ob študiju Simonitijevih zapisov lahko zaslutimo rdečo nit vsega njegovega pisanja o monoteizmu. Čeprav se je razprava o povezanosti nasilja in monoteizma razvnela ob atentatih islamskih ekstremistov, se v kritiki monoteizma Simoniti ne osredotoča na islamske skupnosti, temveč na katoliško Cerkev. Vse, kar je povezano s katoliško Cerkvijo, je za Simonitija nujno nasilno (2018, 154) in svetu ne prispeva nič pozitivnega (2011, 349). Zanimiva oziroma boljše, radikalno uperjena proti Cerkvi, so tudi njegova stališča glede različnih s Cerkvijo povezanih vprašanj (glej npr. Simoniti 2013, 1183–1195). V skladu z opisanim ni čudno, da se mu je v eseju „O naravi monoteizmov in monizmov“ zapisala sledeča poved: »Ker religije služijo najglobljim človeškim potrebam, so tudi danes usodno žive« (2008, 302). Njegovi ponavljajoči izrazi sovražstva do Cerkve obravnavajo različna področja: spolnost, ekonomijo, dialog itd.

Pri pedofilskih škandalih, ki pretresajo Cerkev in svet, Simoniti trdi, da gre v primeru kaznivih dejanj pedofilije pri klerikih za ‚sistemsko prakso‘, da je Vatikan pedofilijo v bistvu »spodbujal in prikrival do konca« (2011, 349). »Vatikan bi še naprej prikrival in prakticiral pedofilijo, če ga ne bi v nasprotno prisililo pravosodje ‚odprte družbe.‘« (362) Simoniti trdi, da je »sistematično posiljevanje otrok s strani katoliških klerikov vrh Cerkve – papež, kurialni, katedralni kler – ščitil, dokler je mogel« (2018, 169). Papeža Benedikt XVI. in Janez Pavel II. sta po njegovem mnenju od lokalnih cerkvenih oblasti »zahtevala, da prikrivajo, lažejo in premeščajo pedofile in da ne sodelujejo z oblastmi držav« (169).

Posplošenim očitkom o pedofiliji se pridružujejo tudi očitki, povezani z ekonomijo in denarjem. Najprej o t. i. ‚vatikanski banki‘, »ki s perverzним imenom Inštitut za verska dela že desetletja pere umazan denar« (Simoniti 2011, 362). »Požrešnost in sistemska korupcija« se po Simonitijevo »tudi danes kaže v finančnih, premoženjskih in spolnih škandalih klera« (2012, 39). Loti se tudi slovenske situacije in mariborske nadškofije, ki jo imenuje »razbojniška jama«, hkrati pa sovražno nastopa tudi proti njenim nekdanjim voditeljem: »Stres je eden od knezoškofovske kvadrige (Alojz Uran, Marjan Turnšek, Franc Kramberger, Anton Stres), ki jo je papež skoraj istočasno kazensko upokojil in tako obglavil slovensko Cerkev /.../.« (Simoniti 2018, 154) Simoniti je prepričan, da jih papež

»ni destituiral, ker bi bili premalo javno pobožni, ampak zaradi zasebne in poklicne drže: prikrivanja pedofilije, mahinacij s premoženjem, denarjem,

kreditu, nepremičninami – torej požrešnosti in pokvarjenosti na tem svetu /.../ Stres je, skupaj s Krambergerjem in Turnškom, soorganizator razbojniške jame (Irenej Lionski), imenovane Mariborska škofija, prikrivalec pedofilov, navdušenec neoliberalizma in klerik, ki hoče, da vse cerkveno – tudi njega – vzdržuje država.« (154)

O katoliški Cerkvi in njenem dialogu z drugače mislečimi Simoniti meni, da ni uresničljiv, saj je po njegovem mnenju »sovražstvo do drugačnih ... stalna politika bojujoče se Cerkve, oprta na realno moč in citate iz Biblije o naukih in praksah Jahveja in Kristusa« (2011, 360). Trdi, da je izvorni odpor monoteizmov do pluralizma tudi razlog za »odpor Cerkve do zahodne svobode« (Simoniti 2010, 603). V nasprotju z naukom drugega vatikanskega koncila o prizadevanju Cerkve za sodelovanje med krščanskimi Cerkvami in za medreligijski dialog pravi, da

»Vatikan vidi ekumenizem kot priložnost za svoj primat med krščanskimi cerkvami, ne pa kot potrditev legitimnosti mnogih poti hoje za Kristusom. Zato Vatikanu druge krščanske cerkve upravičeno ne zaupajo /.../ Ker Vatikan niti noče niti ne zmore ustvarjati teologije in prakse sodelovanja med religijami, mislim, da sploh ni sposoben prevzeti odgovornosti za duhovno razsežnost sveta, ki ni samo krščanska, ampak tudi muslimanska, judovska, budistična, hinduistična, šintoistična, animistična itd.« (2011, 362)

Eden od klasičnih očitkov, iz katerega Simoniti napaja svoje sovražstvo do Cerkve, je tudi sodelovanje oziroma povezanost Cerkve z nacizmom in drugimi diktatorskimi političnimi sistemi. Že v začetku se sklicuje na idejno skladnost monoteizmov in monizmov, t. i. idejo Enosti (Simoniti 2008, 289–330). Seveda ne pozabi na kolaboracijo v slovenskem prostoru in v Sobotni prilogi pravi, da

»slovenski katedralni kler, edina ‚domača‘ oblast, ni bil nikoli na strani plebsa, raje, stare pravde, proletarcev, ampak vedno na strani tuje, okupatorske oblasti: kurije, fevdalcev, vojaštva /.../ Slovenska klerikalna desnica se ni ujela v past. Zanj kolaboracija ni bila napaka, ampak so se njene ideje/tradicije poistovetile z idejami/ambicijami klerofašizma sil osi o novem evropskem redu brez judov, ciganov, duševno prizadetih, komunistov, svobodomislecev.« (2020a, 22)

Omenja tudi sodelovanje Cerkve s podobnimi sistemi po svetu: »Teološko upravičenje mnogih (ne)moral je omogočilo Vatikanu, da je podprl najslabše režime v Evropi, Aziji, Afriki in Ameriki. Kleriško krščanstvo je vedno zagotavljalo in še danes zagotavlja transcendentni temelj najslabših oblasti. Vatikan je sklenil konkordate s fašisti; Mussolini leta 1929, Hitler leta 1936, Salazar leta 1940, Franco leta 1953. In bi jih tudi s komunisti, če bi ti pristali.« (2018, 160)

Skratka, Simoniti je prepričan, da »svet zaradi kristjanov in klera nikoli ni bil niti ne bo boljši«. Krščanstvo je po njegovem mnenju »religija, ki je *urbi et orbi* – v Evropi in svetu – povzročila več trpljenja, kot ga je preprečila«, krščanski Bog pa je za Evropo »neškodljiv samo, če deluje za zidovi Cerkva« (351–353) Simoniti v

svojih spisih neprestano ponavlja, da monoteizmov brez nasilja ni. Ker kler ne bo izločil genocidnih ukazov, smo po Simonitijevem mnenju »dolžni vedeti, da jih bo, kot pogosto v zgodovini, uporabil, ko bo priložnost; ki vedno pride« (2018, 173). Simoniti pravi, da glede na lastne izkušnje ve, »da se kristjani ne ljubijo med seboj, da ne ljubijo svojih bližnjih, in da še manj ljubijo svoje sovražnike. Kristjani se rajši, kot da ljubijo, maščujejo, in to, če je le mogoče, že na tem svetu.« (2014, 213) »Sveto pismo (in Koran) so za monoteiste knjige, ki vedno upravičujejo uničenje drugačnih« (214); kadar pa papež Benedikt XVI. trdi, »da je edino Rimskokatoliška cerkev prava Cerkev ali da je krščanstvo nad drugimi religijami, trdi tudi, da so vse tragedije, trpljenje in podrejanja legitimni za zmago pravega Boga« (218).

Glede Cerkve in demokracije Simoniti pravi, da »kler(ikalci) na oblasti demokracije nikoli ne bi podpirali, ampak bi jo ukinili. Ko katoliški kler – na primer slovenski – trdi, da je za demokracijo, to počne neiskreno in taktično. Vemo, da sočasna zvestoba domovini in Cerkvi z glavo v Vatikanu ni možna, kar se vedno pokaže v skrajnih položajih – mednarodnih in državljanskih vojnah, kleriškem ali (ko) monističnem totalitarizmu itd. Tudi sočasna zvestoba klerikov demokraciji in Cerkvi ni možna.« (2018, 155) V prispevku v Sobotni prilogi 9. maja 2020 tudi obtožuje vrh Cerkve na Slovenskem, da je »tradicionalno za režime, ki ji omogočajo oblast, last in slast. Zato je zatirala vse, ki so mislili s svojo glavo; upornike, ki so gradniki slovenstva: Trubarja, Linhart, Vodnika, Prešerna, Jurčiča, Cankarja itd. Zatirala bi jih tudi danes, če bi lahko.« (Simoniti 2020a, 22)

Tezo, da Simoniti Assmanna razlaga nedosledno, in da mu je samo v opravičilo za izražanje sovraštva do Cerkve, potrjuje tudi Simonitijeva knjiga *Vode svobode*, ki jo je izdala Cankarjeva založba 2019. Podobno velja za Simonitijevo polemiko z Osredkarjem v reviji *Sodobnost*.

6. Sklep

V našem prispevku smo pokazali, da Iztok Simoniti Assmanna interpretira pristransko. Iz misli nemškega religiologa izpostavlja zgolj njegova prva spoznanja ter jih na podlagi svojih stališč izrablja za izražanje jeze in sovraštva do monoteistične religije. Zgolj nekaj navedenih primerov nam omogoča spoznati, da se za njegovo interpretacijo Assmannove misli skriva sovraštvo do katoliške Cerkve. Dialog, za katerega si, kot pravi Simoniti, sam prizadeva (2018, 154), zahteva najprej medsebojno spoštovanje in s tem odsotnost sovražnosti (Osredkar 2019, 90). Za plodovit dialog in sožitje je potrebno tudi iskreno prepričanje o dobroti in potrebnosti tega, da drugi sploh obstaja; ne zadostuje zgolj 'hladna' toleranca njegovega obstoja (Simoniti 2018, 155). K plodovitemu dialogu zagotovo ne pripomore niti podtikanje oziroma vnaprejšnja prepričanost o 'sistemski' ali 'prirojeni' zlonamernosti drugega (npr. Simoniti 2011, 349); tako ravnanje je v zgodovini vzbujalo odpor oziroma oslabitev dialoga na vseh ravneh in področjih, tudi na nereligiozni osnovi. Navsezadnje pa tudi v Simonitijevih delih lahko najdemo jezik nasilja, ali kot ga danes imenujemo, 'sovražni govor'.

Razprava o religiji in religiozno motiviranem nasilju se v slovenskem prostoru nikoli ni popolnoma polegla – in prav je tako. Resnico je treba iskati. Najdemo jo lahko v srečanju med dvema osebkoma v dialogu (Osredkar 2018a, 25). Drugo vprašanje pa je, v katero smer bo ta razprava vodila in kaj jo bo usmerjalo: če sovražstvo, bo vodila le v poglobljanje sovraštva, če iskrena želja po razumevanju drugega in pristnem sožitju, bodo rezultati drugačni.

V tem prispevku smo navedli besedila, ki nedvoumno kažejo na Simonitijevo jezo in sovraštvo do katoliške Cerkve. Zakaj obravnavani avtor do Cerkve izraža tako militantno, grobo sovraštvo, je drugo vprašanje. Tokrat smo le pokazali, da je razlog njegove pristranske interpretacije Assmannove misli sovraštvo do Cerkve – nismo se spuščali v apologijo Cerkve glede na očitke. Za to bo še priložnost.

Reference

- Assmann, Jan.** 1996. The Mosaic Distinction: Israel, Egypt, and the Invention of Paganism. *Representations*, št. 56:48–67.
- . 1998. *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- . 2008. Monoteizem in jezik nasilja. V: Iztok Simoniti in Peter Kovačič Peršin, ur. *Religija in nasilje: eseji in razprave*, 11–29. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- . 2012. Martyrdom, Violence and Immortality: The Origins of a Religious Complex. V: Gabriela Signori, ur. *Dying for the Faith, Killing for the Faith: Old-Testament Faith-Warriors (1 and 2 Maccabees) in Historical Perspective*, 39–59. Leiden: Brill.
- . 2018. *Totalna religija*. Filozofska knjižnica 65. Ljubljana: Slovenska matica.
- Osredkar, Mari Jože.** 2014. Jan Assmann: monoteizem in nasilje. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:271–280.
- . 2018a. V začetku je bil dialog. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:17–31.
- . 2018b. Forgiveness as the Summation of the Gospel Ethics of God. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:313–323.
- . 2019. Katoliški temelji medreligijskega dialoga. *Edinost in dialog* 74, št. 2:87–97.
- Petkovišek, Robert.** 2017. Vloga razuma v samora-zumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3–4:615–636.
- . 2018. Veselje resnice in svetopisemski monoteizem. *Edinost in dialog* 73, št. 1/2:235–258.
- . 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis gaudium. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:17–31.
- Papola, Grazia.** 2011. *Deuteronomio: introduzione, traduzione e commento*. Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 5. Milano: San Paolo.
- Schore, Allan N.** 2019. *The Development of the Unconscious Mind*. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2012. *The Science of the Art of Psychotherapy*. New York: W. W. Norton & Company.
- Simoniti, Iztok.** 2008. O naravi monoteizmov in monizmov. V: Iztok Simoniti in Peter Kovačič Peršin, ur. *Religija in nasilje: eseji in razprave*, 289–330. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- . 2010. Sovražniki svobode. *Sodobnost* 74, št. 5–6:603–617.
- . 2011. O vrednotah kristjanov. *Sodobnost* 75, št. 4:349–362.
- . 2012. O vrednotah kristjanov, 2. *Sodobnost* 76, št. 1–2:30–43.
- . 2013. O vrednotah kristjanov, 3. *Sodobnost* 77, št. 9:1183–1195.
- . 2014. O vrednotah kristjanov, 4. *Sodobnost* 78, št. 3:208–223.
- . 2018. Modernost je pravi sovražnik monoteizma. V: Jan Assman, *Totalna religija*, 154–186. Ljubljana: Slovenska matica.
- . 2019. *Vode svobode*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- . 2020a. Upor, razkol, nasilje, zločin, maščevanje – logika ideje Enosti. *Delo*, 9. 5., Sobotna priloga.
- . 2020b. Totalna religija za totalitarno mentaliteto. *Sodobnost* 84, št. 4:519–532.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 355—370

Besedilo prejeto/Received:06/2020; sprejeto/Accepted:09/2020

UDK/UDC: 272-46(497.4)

DOI: 10.34291/BV2020/02/Platovnjak

© 2020 Platovnjak, CC BY 4.0

Ivan Platovnjak

Družine s predšolskimi otroki potrebujejo pri svojem poslanstvu posredovanja vere več razumevanja, sprejetosti in bližine v Cerkvi na Slovenskem

Slovenian Families with Pre-school Children Need More Understanding, Acceptance and Closeness from the Church in Passing Their Faith Down to Their Children

Povzetek: Cerkev na Slovenskem je *pastoralno leto* 2018–2019 posvetila spremljanju družin s predšolskimi otroki. Pri tem je bila izvedena spletna anketna raziskava, ki naj bi pokazala, kakšne so izkušnje teh mladih družin, njihove želje in pričakovanja pri poslanstvu posredovanja vere svojim otrokom. V prvem delu razprave avtor predstavlja in analizira rezultate ankete in izpostavlja, kako so v teh družinah v ospredju potrebe po razumevanju, sprejetosti in bližini. V drugem delu pa prikazuje, kako naj bi pastoralna Cerkve na Slovenskem na take potrebe družin odgovarjala in tako staršem s predšolskimi otroki pomagala pri njihovem posredovanju vere. Sklep na kratko predstavlja, kako lahko prenovljena pastoralna vodi k živi veri oz. krščanski duhovnosti, ki omogoča staršem in vsem vernikom rast odpornosti (angl. *resilience*) in podporo, da se lahko konstruktivno soočajo z različnimi preizkušnjami – tudi takšnimi, kot jih povzročila pandemija COVID-19.

Ključne besede: Cerkev na Slovenskem, pastoralna, družine s predšolskimi otroki, troedini Bog, zakramenti, občestvo, sprejetost, bližina, anketa, odpornost, duhovnost

Abstract: In the 2018–2019 pastoral year, the Catholic Church in Slovenia focused on accompanying families with pre-school children. In this context, a web-based survey was conducted, which should reveal the experience of young families, their wishes and expectations in their mission of passing down their faith to their children. In the first part of discussion, the author presents and analyses the survey findings, while highlighting that the need for understanding, acceptance and closeness is of central importance for these families. The second part explains how the pastoral care of the Church in Slovenia could address these

needs and thus help parents with pre-school children in their faith transfer. The paper concludes with a brief description of how renewed pastoral care leads to genuine faith or Christian spirituality, which helps the parents and all believers boost their resilience and support. This way, they can tackle various challenges and trials, including those caused by the COVID-19 epidemic.

Keywords: Church in Slovenia, pastoral care of families with pre-school children, God, Church, eucharist, acceptance, survey, resilience, spirituality

1. Uvod

Cerkev na Slovenskem je v pastoralnem letu 2018–2019 posebno pozornost namenila družinam s predšolskimi otroki in vprašanju, kako staršem čim bolje pomagati pri njihovem poslanstvu, ki so ga sprejeli ob krstu svojih otrok. Takrat so obljubili, da bodo svojim otrokom posredovali vero v Boga in jih uvedli v življenje in poslanstvo Katoliške Cerkve. Kot del priprav na to pastoralno leto je bila izvedena spletna anketna raziskava, ki naj bi pristojnim v Cerkvi omogočila boljše razumeti, s kakšnimi težavami se pri svojem poslanstvu najpogosteje srečujejo starši v družinah z otroki pred vstopom v šolo. V anketi so lahko opisali, kakšne izkušnje imajo s pastoralo Cerkve na Slovenskem pri spremljanju družin z otroki v obdobju med krstom in vstopom v osnovnošolsko veroučno obdobje. Posredovali so lahko tudi želje, kaj pričakujejo od Cerkve kot pomoč pri svojem poslanstvu posredovanja vere otrokom. V prvem delu razprave bomo na kratko predstavili spletno anketo in z analizo rezultatov ankete pokazali, kakšne so temeljne potrebe teh družin. V drugem delu bomo prikazali, kako so lahko te njihove potrebe spodbuda za pastoralo Cerkve na Slovenskem, da bo še bolj pozorna na delovanje duha Jezusa Kristusa in bo lahko v prihodnje družinam s predšolskimi otroki pomoč nudila na bolj primeren način. V sklepu bomo na kratko pokazali, kako lahko prenovljena pastorala vodi k živi veri oz. krščanski duhovnosti, ki lahko omogoči tem staršem in vsem vernikom rast odpornosti (angl. *resilience*) in podporo, da se lahko konstruktivno soočajo z različnimi preizkušnjami – tudi takšnimi, kot jih je povzročila pandemija COVID-19.

2. Temeljne potrebe družin s predšolskimi otroki glede na rezultate opravljene spletne ankete

Anketa (2018) z naslovom Anketa-družine s predšolskimi otroki, ki jo je sestavil avtor razprave, je obsegala 27 vprašanj. Anketa je bila na spletni strani <https://www.1ka.si> aktivna od 15. 1. do 20. 2. 2018 in je bila naslovljena na družine s predšolskimi otroki.¹ 1066 anketiranih je anketo izpolnilo v celoti (453 anketiranih

¹ Spletno anketo 1KA sem poslal na e-naslove tistih zakoncev, ki so v obdobju od 2009 do 2018 prihajali na njim namenjene duhovne programe v Ignacijevem domu duhovnosti v Ljubljani. Poleg tega sem za



Graf 1: *Kako pogosto udejanjate [navedeno] v vašem življenju?*

pa le delno). Izpolnilo jo je 73 % mater, 23 % očetov. 30 % med njimi jih je bilo starih od 26 do 35 let, 47 % od 36 do 45 let. 90 % jih je bilo cerkveno poročenih, 3 % so živeli v zunajzakonski skupnosti, 2 % sta bila civilno poročena, 2 % ločena in 2 % ovdovela. 21 % vseh, ki so na anketo odgovorili, je bilo poročenih manj kot 6 let, 24 % od 7 do 10 let, 22 % od 11 do 15 let, 21 % od 16 do 25 let in samo 3 % poročeni več kot 36 let.² 14 % anketiranih ima enega otroka, 33 % dva otroka, 27 % tri otroke, 17 % štiri otroke in 6 % pet otrok, 3 % pa šest in več otrok. 25 % anketiranih ima najmlajšega otroka starega do 1 leto, v 25 % družin je bil najmlajši otrok star med 2 in 3 leta, v 16 % med 4 in 5 let, v 17 % med 6 in 10 let. 21 % anketiranih se udeleži svete maše večkrat na teden, 55 % pa vsaj enkrat na teden. Med njimi ni bilo nikogar, ki se ne bi udeležil svete maše vsaj enkrat letno. 36 % anketiranih o sebi meni, da so močno verni, 60 % jih meni, da so verni, le 4 % pa menijo, da so šibko verni. Nihče se ni označil kot nevernega. 36 % vprašanih Cerkev kot institucijo sprejema v celoti, 40 % z delnimi zadržki (Anketa 2018). Iz Grafa 1 lahko razberemo, da okoli 70 % anketiranih osebno moli vsak dan, okoli 60 % jih moli skupaj z družino; nad 70 % jih pri sveti maši redno prejema tudi sveto obhajilo, 40 % pa se redno udeležuje srečanj zakonske skupine.

Iz odgovorov v zvezi z vero in njenim prakticiranjem lahko sklepamo, da je ve-

posredovanje vprašalnika prosil tudi odgovorne različnih organizacij, ki imajo stik z družinami s predšolskimi otroki v Cerkvi na Slovenskem: pastoralne službe škofij v Sloveniji, katehetske urade škofij v Sloveniji, katoliške vrtce v Sloveniji, Zavod Družina in Življenje in Zavod Najina pot. Prošnjo sem posredoval tudi na e-naslov pastorala@rkc.si, ki ga spremlja večina duhovnikov, redovnikov, redovnic, bogoslovcev in tudi nekateri kateheti v Sloveniji – s prošnjo, naj jo posredujejo staršem s predšolskimi otroki. Tako je vzorec že v osnovi zajel predvsem tiste družine, ki si resneje prizadevajo za svojo osebno, zakonsko in družinsko versko življenje ter rast v njem.

² K izpolnjevanju ankete so bili povabljeni predvsem starši, ki imajo predšolske otroke.

lika večina anketiranih staršev precej vernih in v življenju Cerkve aktivnih. Ti starši seveda niso tipičen vzorec vseh staršev s predšolskimi otroki v Cerkvi na Slovenskem, zato anketni vzorec ne kaže najbolje (ali vsaj ne v celoti) izkušenj in potreb pri posredovanju vere svojim otrokom in obisku svete maše tistih staršev predšolskih otrok, ki so od Cerkve bolj oddaljeni. Lahko pa rečemo, da je raziskava zajela jedro katoliških staršev/družin s ciljno starostjo otrok v Sloveniji.

Anketna vprašanja smo analizirali s kvantitativno in kvalitativno metodo. Pri vprašanih, kjer je bilo mogoče izbirati med že ponujenimi odgovori, smo uporabili kvantitativno metodo. Pri vprašanih, kjer je bilo treba odgovor napisati, smo uporabili tako kvalitativno kot kvantitativno metodo. Sprva smo odgovore analizirali kvalitativno, nato pa jih razvrstili v različne kategorije in jih prešteli. Na ta način smo dobili kvantitativno vrednost odgovorov.

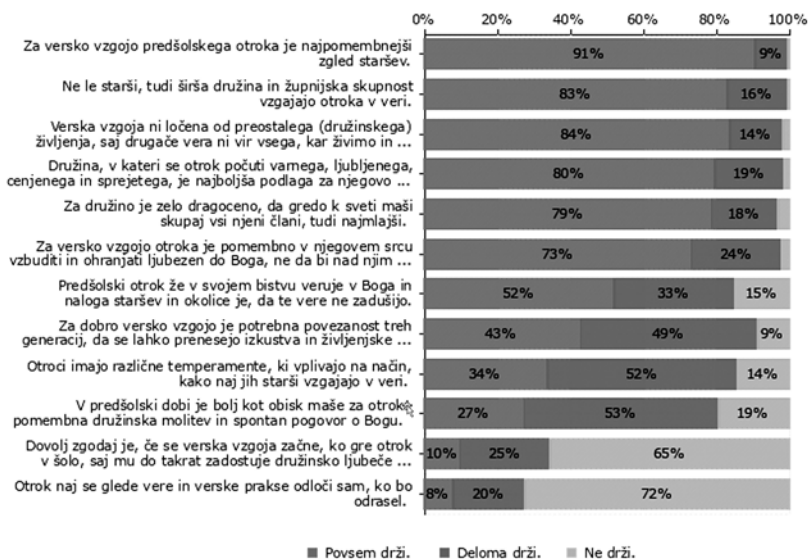
2.1 Potreba staršev po razumevanju in razumni podpori pri njihovem poslanstvu verske vzgoje svojih predšolskih otrok

Kot jasno kažejo izbrane trditve staršev glede verske vzgoje predšolskih otrok v Grafu 2, se starši zelo dobro zavedajo, da so oni prvi, ki s svojim zgledom svoje otroke vzgajajo v veri (90 %) – toda pogosto se pri tem počutijo precej nemočne in slabotne. Potrebujemo in želijo si podporo širšega verskega zaledja, razumevanje, spodbudo. Mnogi se čutijo nemočne, same in za nalogo ne dovolj usposobljene. Celo tisti, ki so pred poroko in rojstvom svojih otrok mislili drugače, potem odkrijejo, kako nemočni so – kot je to izpovedala ena izmed mater: »Ko sem sama bila katehistinja, mi je bilo vse jasno, kako bi morali starši svoje otroke vzgajati. Zdaj ko sem sama mama in moji otroci niso taki, kot sem si jih zamišljala, so namreč taki kot otroci, ki sem jih imela pri verouku, sem v krizi in o tem se nimam s kom pogovarjati.« (Anketa 2018) To potrebo po pomoči zelo jasno kaže Graf 2, kjer vidimo, da za 83 % staršev povsem velja trditev: »Ne le starši, tudi širša družina in župnijska skupnost vzgajajo otroka v veri.«

V odprtih vprašanih, kot na primer »V čem bi si želeli, da bi vas kot mlade starše Cerkev bolj razumela?«, so v odgovorih najpogosteje izpostavili željo, da bi bila Cerkev bolj razumevajoča do preobremenjenosti, s katero se mladi starši soočajo (209 odgovorov) (Anketa 2018). Tako so nekateri zapisali: »Ne moremo in zmoremo tega tempa. Pridemo, nato nas pa postrani gledajo, ne pridemo, se jezi župnik, da nas ni. Shizofreno.« Veliko bi jim pomenilo že to, da bi občutili vsaj nekaj župnikovega razumevanja, saj »smo razpeti med družino, službo, cerkvijo in imam občutek, da se to cerkvenim dostojanstvenikom ne zdi noben problem.«

Želijo si, da bi župniki imeli »nekaj več stika z realnostjo: kako živeti duhovnost, ko se ponoči zbujaš zaradi otroka, ko te čakajo kupi cunj za pranje in likanje, ko se zaradi službe komaj srečaš s svojim možem/ženo /.../«; mnogi so izpostavili, da bi bili veseli, če bi jih župnik kdaj obiskal tudi na domu.

Želijo si, da bi župniki razumeli, »da je v tem obdobju najpomembnejša verska vzgoja doma in da ni nič narobe, če kakšno aktivnost v župniji izpustimo« ter »da moramo svojo pozornost v tem obdobju intenzivno usmerjati k družini«. Posebno

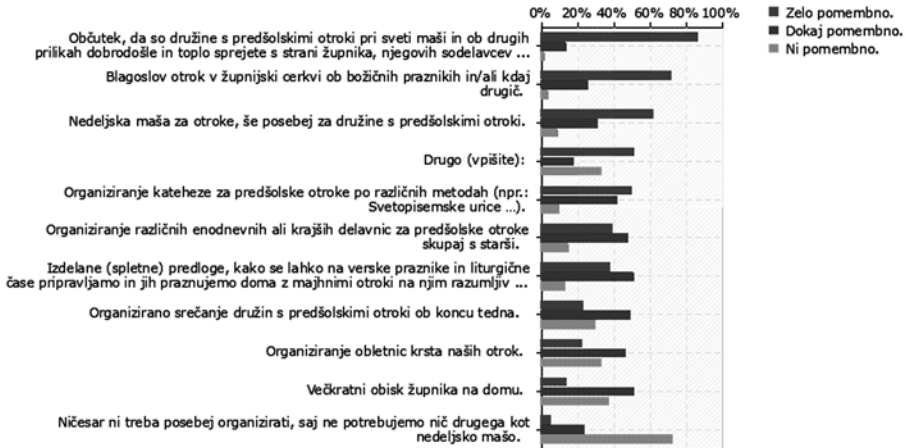


Graf 2: Pomembnost trditev o verski vzgoji predšolskih otrok za njihove starše

ob praznikih »otroci potrebujejo, da si oče in mama vzameta čas za njih«.

Vendar pa je pomembno krik preobremenjenih staršev razumeti pravilno. Kar 65 % anketiranih staršev se namreč ne strinja s trditvijo: »Dovolj zgodaj je, če se verska vzgoja začne, ko gre otrok v šolo, saj mu do takrat zadostuje družinsko ljubeče okolje očeta in mame.« (Graf 2) Prav tako se 72 % anketiranih staršev ne strinja s trditvijo: »Otrok naj se glede vere in verske prakse odloči sam, ko bo odrasel.« (Graf 2) Zato krik preobremenjenih staršev ne izraža, da naj Cerkev na ravni župnije in škofije družine pusti bolj pri miru, temveč izpostavlja predvsem dvoje: 1) pričakovanje, da jih škofje in župniki s svojimi sodelavci slišijo, razumejo in v njihovi stiski spoštujejo; 2) željo, da bi se organizirale različne priložnosti za ,postanek' v tem hitrem tempu: npr. organiziranje varstva za otroke v času, ko je v župniji dogodek, ki je zanimiv za starše predšolskih otrok, duhovni odmiki za zakonce ali čim krajši sestanki za mlade starše s sočasnim organiziranim varstvom ali veroukom za otroke ipd. (Anketa 2018).

Starši predšolskih otrok si želijo tudi, da bi v župniji prejeli pomoč pri konkretni verski vzgoji, ob kateri se marsikdo izmed njih sooča z izzivi, ki jim sam ni kos. Pri označevanju, kako pomembni se jim zdijo različni načini možne pomoči župnije za njihove predšolske otroke (Graf 3), je bilo za 50 % vprašanih zelo pomembno »organiziranje kateheze za predšolske otroke po različnih metodah (npr. svetopisemske urice /.../« (Graf 3). »Organiziranje različnih enodnevnih ali krajših delavnic za predšolske otroke skupaj s starši« ter »izdelane (spletne) predloge, kako se lahko na verske praznike in liturgične čase pripravljamo in jih praznujemo doma z majhnimi otroki na njim razumljiv način,« pa je bilo zelo pomembno za okrog 40 % vprašanih in za okoli 50 % srednje pomembno (Graf 3). Pri odgovarjanju na vprašanje »Kaj si kot starši predšolskih otrok najbolj želite od Cerkve za svoje otroke?«



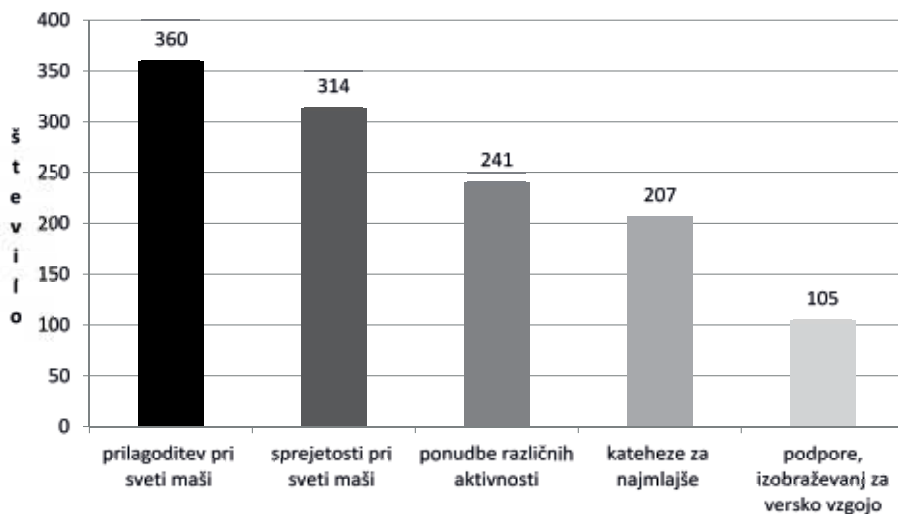
Graf 3: Pomembnost želja, ki jih imajo starši predšolskih otrok v odnosu do župnije

so bili povabljeni, naj napišejo vsaj tri želje. Kot vidimo v Grafu 4, si želijo ponudbe različnih aktivnosti (241-krat), kateheze za najmlajše (147-krat) in podpore, izobraževanja za versko vzgojo (105-krat) (Graf 4).

A ponudb ne sme biti preveč. Starše je treba spodbujati, naj najdejo čas za družinsko življenje in odkrijejo dinamiko lastne družine. Družina je običajno lahko skupaj šele za konec tedna, saj je sicer vsaj eden od staršev v službi in starejši otroci v šoli. Zato se je le 30 % vprašanih zdelo zelo pomembno »Organizirano srečanje družin s predšolskimi otroki ob koncu tedna« (Graf 3). Ena izmed anketiranih mater je to povzela zelo dobro: »Pomagati družinam, da jim bo lepo skupaj. Delati za to, da bodo skupaj. Ne jih trgati, ne jim preveč ponujati. Včasih človek hlata po novem in novem, v globino pa ne gre. Potrebno je dajati življenje v vse to, kar počnemo, in ne kopiciti, kaj vse bomo v župniji imeli.«

Nagovarja jih zaupanje vanje, da so zmožni vzgajati svoje otroke, jim biti zgled. Če se zavedajo, da Bog sam »zaupa vanje, da so sposobni to narediti«, in da jim daje svojega Duha, da bi v moči njega zmogli uresničiti svoje poslanstvo, ki jim je bilo dano, svojo odgovornost sprejmejo veliko lažje.

Mnogi anketirani so skozi anketo izrazili veliko veselje in hvaležnost, da jim je dana priložnost, da svoje potrebe in želje ter tudi izkušnje lahko izrečejo, da jih nekdo posluša in želi slišati. Kar nekaj jih je potožilo, da je bila anketa precej dolga, toda izpolnili so jo, ker se jim je zdelo zelo pomembno, da bi jih slišali – še posebej škofje, župniki in vsi pastoralni delavci. Zato so med drugim zapisali tudi, da upajo, da bodo ti za rezultate ankete slišali in jih pri svojem pastoralnem načrtovanju in delovanju upoštevali. Mnogim je bila anketa v veselje tudi zato, ker so imeli tako možnost, da se v tematiko še bolj poglobijo sami, in se obogatijo tudi z nekaterimi idejami, ki jih je anketa ponudila v razmislek (Anketa 2018).



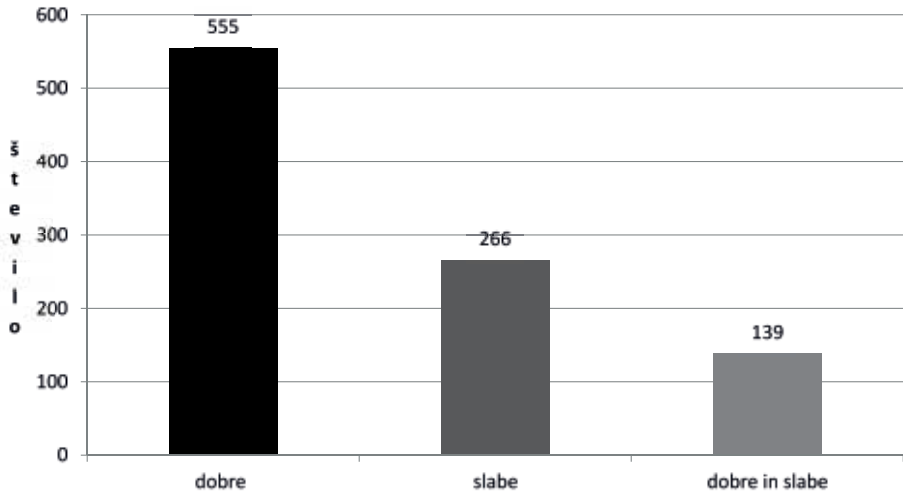
Graf 4: Česa si starši predšolskih otrok želijo od Cerkve v Sloveniji

Anketa je pokazala, da škofje, župniki, drugi pastoralni delavci s svojim sprejemanjem, bližino in razumevanjem zakoncev in njihovih družin te podpirajo, da lahko še bolje odgovarjajo na svojo poklicanost biti priče in oznanjevalci s tem, kar so, kar živijo. Nekateri vprašani so med odgovori izrazili tudi željo, da bi škofija različna laiška združenja in iniciative za zakonce in družine bolj podpirala tudi gmotno (Anketa 2018).

2.2 Potreba po sprejetosti, bližini in vključenosti pri sveti maši

Za 60 % vprašanih (Graf 3) je »nedeljska maša za otroke, še posebej za družine s predšolskimi otroki« zelo pomembna. Kar 80 % pa jih je menilo, da povsem drži, da je za družino zelo dragoceno, »da gredo k sveti maši skupaj vsi njeni člani, tudi najmlajši« (Graf 2). Veliko jim namreč pomeni medsebojna bližina – da so skupaj in da čutijo tudi bližino tistih, ki verujejo in jim je versko življenje pomembno.

Za kar okrog 90 % staršev predšolskih otrok je zelo pomembno, da imajo »občutek, da so družine s predšolskimi otroki pri sveti maši in ob drugih prilikah v cerkvi dobrodošle in toplo sprejete s strani župnika, njegovih sodelavcev in vseh vernikov« (Graf 3). Starši si zelo želijo biti sprejeti pri sveti maši (314-krat) (Graf 4). Željo po sprejetosti so izrazili tudi ob vprašanju, kaj si glede obiska svete maše skupaj s svojimi predšolskimi otroki želijo (148-krat) (Anketa 2018). Mnogi starši so izpostavili še željo, da bi bili z otroki normalno »sprejeti pri sveti maši tudi takrat, ko so njihovi otroci nekoliko bolj živahni« (Anketa 2018). To je prav lepo izrazil eden izmed anektiranih: »Ne potrebujemo posebnega razumevanja, le spoštovati je treba, da je otrok otrok in ne stara mama, ki lahko eno uro nepremično sedi v klopi.« Dragoceno jim je tudi, »da se po maši ne pozabi na druženje, skromno pogostitev«, da začutijo medsebojno bližino (Anketa 2018).



Graf 5: *Izkušnje staršev med obiskom svete maše s predšolskimi otroki v domači župniji ali drugod*

Vsekakor je zelo razveseljivo dejstvo, da ima 555 staršev dobre izkušnje ob obisku svetih maš s svojimi predšolskimi otroki (Graf 5). Kaj to pomeni? V odgovorih z opisom svojih dobrih izkušenj je 108 staršev zapisalo, da jim je dragoceno, da je sveta maša prilagojena predšolskim otrokom – tako s pridigo, kot tudi petjem, vključevanjem otrok in primerno dolžino svete maše. 93 staršem je pomembno prav to, da je duhovnik, ki daruje sveto mašo, do njih in njihovih otrok razumeva-joč. 47 staršem je pomembno, da so otroci v sveto mašo aktivno vključeni. K temu pripomore tudi dejstvo, da so otroci lahko sami ali pa skupaj s starši v Cerkvi v prvih vrstah (70 staršev). 38 staršem je pomembno, da je zanje v cerkvi urejen poseben prostor (Anketa 2018).

Glede na to, da ima 133 staršev izkušnjo, da sveta maša otrokom ni prilagoje-na, 138 staršev izkušnjo godrnjanja (starejših) vernikov nad njihovimi otroki in nad njimi samimi, 115 staršev pa izkušnjo hudega stresa, ki ga pogosto doživlja-jo pri sveti maši, ko se je udeležijo skupaj s svojimi predšolskimi otroki, je še pre-cej malo staršev (266), ki so zapisali, da imajo z obiskom svete maše slabe izkušnje (Graf 5).

Vsekakor je zanimiv podatek (Graf 5), da ima 139 staršev ob udeležbi pri sveti maši skupaj s svojimi predšolskimi otroki tako dobre kot slabe izkušnje. V svojem pojasnilu, kaj to pomeni, so poudarili, da je to, kako se pri sveti maši počutijo in kako jih sprejema celotno občestvo, v marsičem odvisno od župnikov (115 staršev). Namesto, da bi župniki prisotnost predšolskih otrok pri sveti maši javno pod-prli, nekateri menijo, da naj predšolski otroci raje ostanejo doma. Mnogi se zato odločajo za obisk svete maše v drugih župnijah, kjer so mladim družinam bolj na-klonjeni.

Kot smo že videli, so starši pogosto deležni tudi nesprejemanja, kritik ali celo sramotenja zaradi nemira, ki ga povzročajo njihovi nemirni in živahni otroci. Ena od mam je zapisala: »V župniji, kjer živimo, majhni otroci niso zaželeni pri bogoslužju, ker motijo tako župnika kot župljane pri spremljanju svete maše.«

Na drugi strani pa so včasih moteče prav družine, ki svojim otrokom ne postavljajo mejá in s tem v resnici motijo druge – tako otroke kot odrasle. Seveda je odgovornost za otrokovo vedenje najprej na njegovih starših, toda otrok je otrok. Mnogo staršev je na podoben način kot ta mati izrazilo svojo veliko stisko: »Pravzaprav je sveta maša za nas starše velikokrat en sam notranji boj – bo moj otrok zdržal, je že preveč moteč, preglasen, je samo moj otrok tako nemiren, naj grem ven?« (Anketa 2018)

Včasih tudi odrasli župljani s svojim nenaklonjenim obnašanjem do otrok motijo otroke in njihove starše ter povzročajo nemir, kot je zapisala ena izmed mam: »Res me moti, ko moji otroci radostno prepevajo pesmi (ki jih pač znajo), potem pa se vse glave obračajo, češ, kdo zdaj poje.«

Pomembno je, »da župnik jasno pove, kakšno vedenje je pri sveti maši sprejemljivo in kakšno ne.« Dragoceno je tudi, da pojasni »osnovne stvari, kot so: kaj naj naredijo starši, če otrok joka, kam naj gredo z njim na stranišče, kam je zaželeno, da se družine s toliko starimi otroki posedejo v cerkvi, pa tudi kaj več o primernem oblačenju, molitvi, 'hišnem redu', igračah med mašo /.../« – tako »se starši lažje orientirajo, starejši lažje sprejmejo, župnik pa naj pove, da je posebno vesel najmlajših.«

Pomembno se jim zdi druženje po sveti maši, ki je priložnost za povezovanje občestva in tudi za pristen odnos z župnikom. Prav povezovanje občestva je temeljnega pomena, »da se ustvarja okolje, v katerem se bomo lahko skupaj približali veselju v skrivnosti evharistije, namesto da vse 'upe in napore' polagamo v evharistijo in pričakujemo, da nam bo zgolj po tem obredu brez občestvene povezave dano tisto, po čemer v najglobljem hrepenimo.« Kar nekaj anketirancev je predlagalo, da bi se v ta namen v bližini cerkve zgradila igrala za otroke, kjer bi se lahko v času druženja po sveti maši igrali.

Precej jih je kritiziralo deljenje listkov (kot potrdil udeležbe) po sveti maši in druge prakse prisile, ki otroku ne pomagajo, da bi spoznal, v čem je bistvo svete maše. »Torej je sveta maša postala zbiranje listkov, namesto, da bi bila to želja in veselje vseh.« Želijo si predvsem, da bi sveta maša postala prostor in čas, ki bi ga lahko otroci in starši preživeli v pristnem veselju in – kolikor je to mogoče – v miru, v srečanju z Bogom in župnijskim občestvom. Treba je torej storiti vse, kar je mogoče in »ustvarjati okolje, kjer bodo starši lahko odpirali srca, ne pa ves čas skrbeli za svoje otroke«, kot poudarja eden izmed anketiranih.

Nekateri anketirani starši pa poudarjajo, da je temeljni namen svete maše srečanje z Jezusom, Bogom: »K maši pridemo zaradi Jezusa in k Jezusu, zato se temu primerno obnašamo in spoštujemo svetost kraja (cerkve).« Zato nekateri menijo, da je bolje, da predšolski otroci ne hodijo k sveti maši, če ne zmorejo biti čisto pri miru (Anketa 2018).

3. Nekatere smernice za prenovo pastoralne družin s predšolskimi otroki v Cerkvi na Slovenskem glede na analizo rezultatov ankete

Analiza rezultatov ankete je pokazala, da si želijo biti slovenske družine s predšolskimi otroki, ki si prizadevajo svojim otrokom posredovati vero in z njimi obiskovati sveto mašo, sprejete, želijo doživljati bližino in razumevanje duhovnika ter drugih vernikov. Odgovor na te potrebe ni v kopičenju dodatnih ponudb, saj jih je že sedaj veliko, kot so to nekateri izrazili tudi v anketi. Potrebno je nekaj drugega. Potrebna je pastoralna prenova, h kateri kliče papež Frančišek vso Cerkev (Frančišek 2014, 26). Ta prenova zadeva tako strukturo³ kot ljudi, kajti le tako bo lahko Cerkev postala prijazen dom za vse ljudi (Slatinek 2019, 1064) – tudi za družine s predšolskimi otroki. To pa se lahko zgodi le tako, da postane Cerkev še bolj zvesta Kristusu, njegovemu evangeliju, usmiljenju (Frančišek 2014, 26).

3.1 Prenova zakramentalnega in molitvenega življenja

Zakramentalno in molitveno življenje je bistveno za življenje vsakega vernika, tudi za družine s predšolskimi otroki. Večina pastoralne v Cerkvi na Slovenskem je osredotočena na to, da bi lahko čim več vernikov redno prejemalo zakramente in molilo. Pri tem pa lahko hitro pade v skušnjavo kvantitete in težnje imeti več – pozabi pa na bistvo kvalitete in biti. Za kristjana je bistveno, da zakramente živi in ne samo, da ima, da ne samo moli, temveč da njegovo življenje postane molitev (Platovnjak 2009). Tega ne more omogočiti še tako dobra pastoralna struktura; prav tako tega nihče ne zmore sam. Potrebna je prenova razumevanja obhajanja zakramentov in molitve v duhu evangelija, v Svetem Duhu. Le če se obhajajo zakramenti in moli v Njem in z Njim, lahko vse to vodi v polnost življenja in izgrajuje tako posameznega kristjana kot celotno občestvo Cerkve v Kristusu. Resničnost tega je Jezus Kristus vedno znova razodeval s svojim življenjem in delovanjem, s svojimi besedami in naukom, posebej nazorno pa se to razkriva v njegovem pogovoru z Nikodemom (Jn 3).

Anketa 2018 je pokazala, da družinam s predšolskimi otroki zelo veliko pomeni možnost skupne udeležbe pri sveti maši. Enako velja tudi za stalno župnijsko občestvo. Problem nastane, ko se obhajanje maše pozunanji oz. usmeri enostransko. Tako pozunanjenje najhitreje razkrijejo prav predšolski otroci, ki ne zmorejo biti pri sveti maši tako, kot se zdi, da je edino mogoče in pravilno. V tem smislu morda lahko rečemo, da nemirni otroci motijo vernike pri njihovem obhajanju zakramenta evharistije ravno zato, ker se tem zdi bistveno (le), kar se dogaja na mizi Božje besede, še bolj pa tisto, kar se dogaja na mizi evharistične daritve. Gotovo je to središčno. Toda nihče se ne more resnično srečati z Jezusom pod podobo kruha in vina, če ostaja slep za njegovo navzočnost v vseh zbranih pri evharističnem slavlju, saj je celotno občestvo Kristusovo telo (Krajnc 2018, 798–810; Matjaž 2019, 190). Nikdar ne smemo izgubiti izpred oči Janezovih pronicljivih besed: »Če kdo pravi: ›Ljubim Boga,‹ pa sovraži svojega brata, je lažnivec. Kdor namreč ne ljubi

³ Potrebna je tudi prenova pedagoškega in raziskovalnega dela teoloških fakultet (Palmisano 2018, 225–233).

svojega brata, ki ga je videl, ne more ljubiti Boga, katerega ni videl. In od njega imamo to zapoved: Tisti, ki ljubi Boga, naj ljubi tudi svojega brata.« (1 Jn 4,20-21)

Dokler evharistično občestvo tega ne bo vzelo dobesedno in pri sveti maši ne bo namenjalo vsaj toliko pozornosti ljubečemu in spoštljivemu odnosu do konkretnih bratov in sester, vključno z predšolskimi otroki, kolikor vsemu, kar poteka na obeh mizah, tako dolgo je velika nevarnost, da bo v resničnem odnosu z Jezusom Kristusom, tudi v svetem rešnjem telesu, samo na videz.

Na začetku svete maše je kesanje ravno zato, da šele ko so člani evharističnega, oltarnega občestva spravljeni med seboj, lahko v polnosti sprejmejo Božjo besedo in so deležni milosti evharistične zahvalne daritve. Brez medsebojnega odpuščanja in sprejemanja, kot jih sprejema Jezus Kristus, ostajajo namreč za vse to zaprti.

Seveda to ne pomeni, da naj bo pri sveti maši vse dovoljeno – nikakor. Treba je narediti vse, da bi se lahko srečali z Jezusom v medsebojnih odnosih in obhajanju evharistije. Pri sveti maši je narobe samo tisto, kar onemogoča, da bi vsi navzoči lahko vzpostavili globlji osebni odnos z Jezusom – tako v odnosu do bratov in sester pri sveti maši kot v odnosu do Božje besede in evharistične zahvalne daritve na oltarju ter svetega rešnjega telesa in krvi. Če je v njih navzoča ljubezen, ki je potrpežljiva in ji je važnejši odnos kot pa tisto, kar jo trenutno moti, potem jih otroci ne morejo motiti. Njihova navzočnost jih bo razveseljevala, ker razodevajo, kako živo občestvo so, kako jih Bog Oče vse obdarja z novim življenjem – in jih čisto konkretno spodbuja, da bi postali kakor otroci. Le tisti, ki bo postal kot otrok, bo namreč lahko vstopil v Božje kraljestvo (Lk 18,17; Mr 10,15). In kdor sprejme katerega koli otoka v njegovem imenu, njega sprejme (Mt 18,1-5).

To pomeni živeti evharistijo. Biti konkreten dar za druge ljudi, živeti darujočo se ljubezen med obhajanjem svete maše, toda tudi izven nje (Krajnc 2018, 800–811; Ferkolj 2019, 107–109). Pomeni presegati neko intimistično in individualistično pobožnost oz. potrošniško pobožnost, kjer vsak išče samo svoje dobro počutje, svojo popolnost in obilje milosti (Frančišek 2014, 89–90; 262) in dosega ti pobožnost, ki vsakega upodablja po Jezusu Kristusu, da bi mu postajal sam in skupaj z drugimi bolj podoben. Pobožnost pomeni živeti po Bogu, biti njemu podoben: bodite usmiljeni, kakor je usmiljen vaš nebeški Oče (Lk 6,36). To pomeni, da Jezusov način življenja in ponavzočevanja Očeta postane tudi kristjanov slog, ki ga živi v vsakdanjih odnosih, opravih in najrazličnejših obveznostih.

Enako velja tudi za druge zakramente. Ko govorimo o družinah s predšolskimi otroki, je še posebej treba tako gledati na zakrament zakona, ki traja celo življenje. Prav po tem zakramentu želi troedini Bog resnično živeti v medsebojnem odnosu dveh ter prihajati po enem zakoncu k drugemu in obratno. Zakonci ne morejo zares priti k Bogu mimo svojega sozakonca, razen če se je ta povsem zaprl pred Bogom, njegovo ljubeznijo, nežnostjo (Turnšek 2018, 194–198). Papež Frančišek zelo dobro pravi, da zakonska duhovnost vključuje in se izraža skozi prav vse, kar živita zakonca in družina v svojem vsakdanjem življenju in delovanju, od najbolj vsakdanjih opravih pa do največje intimnosti med njima (Frančišek 2016, 313–325). Bog želi biti navzoč v vseh njihinih odnosih, tudi najintimnejših – po njih se jima želi podarjati in razode-

vati svojo nežno ljubezen (Simonič 2018, 212–215). Prav na tem področju bo treba narediti še marsikaj, da bodo krščanski zakoni vse svoje odnose doživljali kot molitev – kot biti z Bogom v vsem in po vsem (Platovnjak 2005). Kristus želi biti vse v vsem, kajti le takrat bodo zakonci in vsa družina zaživeli novo življenje v njem – življenje, v katerem ne bo več tabujev, ki onemogočajo živeti pravo svobodo v Jezusu Kristusu.

3.2 Udejanjanje pastoralne ljubezni

V anketi 2018 je izstopala potreba, da bi bile v Cerkvi v Sloveniji družine s predšolskimi otroki sprejete, slišane, razumljene. To pomeni, da hrepenijo po tem, kar je Bog Stvarnik položil v vsakega človeka, ko ga je ustvaril po svoji podobi in sličnosti. V globino vsakega človeka je vtisnjena ljubezen troedinega Boga in tako njegov odnos, ki ga živi Bog sam v sebi – odnos medsebojne darujoče se ljubezni in nežnosti (Turnšek 2018, 194).⁴ Človek svojega življenja ne more zaživeti v polnosti, če ne vstopi v odnos z d/Drugim – če se ne pusti ljubiti in ne ljubi d/Drugega.

Duhovniki so s posvečenjem prejeli zakrament služenja. Dobili so poslanstvo, da na poseben – zakramentalni – način ponavzočujejo Jezusa Kristusa, njegovo pastirsko, pastoralno ljubezen. Vsak človek, ki jim je poslan na pot življenja, naj bi se prav ob njih srečal s to pastoralno ljubeznijo, ki se je v polnosti razodela v Jezusu Kristusu, dobrem Pastirju. Zato je papež Frančišek v jubilejnem letu usmiljenja v svoji buli „Obličje usmiljenja“ duhovnike posebej vabil, da bi se pustili povsem prežeti s to ljubeznijo. Kakor je bilo poslanstvo, ki ga je Jezus prejel od Očeta, v tem, »da razodene skrivnost božanske ljubezni v njeni polnosti« (Frančišek 2015, 8), takšno je tudi poslanstvo vsakega duhovnika. Tudi v njih bi naj bilo vse tisto, kar je bilo in je v Jezusu: kakor vse v Jezusu govori o usmiljenju in ni v njem ničesar, kar bi bilo brez sočutja, tako naj bi bilo tudi v vsakem duhovniku (8–9).

Kolikor bodo duhovniki stopili na pot pastoralnega spreobrnjenja (2014, 30) in živeli svoje poslanstvo v duhu ljubezni, usmiljenja, sočutja, razumevanja, poslušanja, sprejemanja in bližine, toliko bodo mogli sprejeti obravnavane družine, kot jih sprejema Jezus skupaj z Očetom v Svetem Duhu. Takrat bodo lahko presegli vse tisto, kar jih moti, in vzgajali oltarno občestvo za to Jezusovo odprtost, bližino, sočutje, poslušanje, sprejemanje, razumevanje itd. Še posebej pri soočanju z družinami s predšolskimi otroki se hitro pokaže, koliko je v duhovnikih v resnici navzoč Sveti Duh, ki izliva v njihovo srce Božjo ljubezen (Rim 5,5), in koliko živijo novo zapoved, ki jo Jezus daje vsem: »Ljubite se med seboj, kakor sem vas jaz ljubil« (Jn 15,12). Ta ljubezen je v prvi vrsti potrpežljiva, kot jasno pravi Pavlov slavošpev ljubezni (1 Kor 13,4–8). Seveda je ta ljubezen tudi zahtevna, odločna, razumna – toda nikoli ni nasilna, nerazumevajoča, trda, neizprosna. Nikoli ne ponižuje ali razčlovečuje.

Slog pastoralnega spremljanja teh družin naj postaja vedno bolj Jezusov odnos dobrega Pastirja, ki ga je kazal do vseh oddaljenih, izključenih, javnih grešnikov

⁴ S stališča svetopisemskega razodetja nežnost v čistem pomenu besede presega človeška merila, ker je veličasten sad Božjega dela stvarjenja in odrešenja. Za odnose med člani družine ima zato posebno pomemben pomen zgled svete družine z vrhom v solidarni ljubezni med Marijo in Jezusom. Gl. Irena Avsenik Nabergoj 2016 in 2017.

itd. Ta slog posebej razodevajo prilike, posvečene usmiljenju, v katerih »Jezus razodeva, da je Božja narava kakor narava očeta. Ne prizna poraza, dokler s sočutjem in usmiljenjem ne izniči greha in ne premaga zavračanja.« (Frančišek 2015, 9) To je slog inkarnacije, Boga, ki je blizu svojega ljudstva; Boga, ki je postal pravi človek, da bi bil blizu vsakemu človeku v vsem, kar živi; da bi pokazal, kako je zastojno sprejet in razumljen. To je slog njegove nežne ljubezni (2014, 88).

3.3 Živeti občestveno duhovnost

Največji velikonočni dar Jezusa Kristusa in njegovega Očeta je Sveti Duh, Duh ljubezni med Jezusom in Očetom, Duh njune medsebojne povezanosti in medsebojno darujoče se ljubezni. Sveti Duh oblikuje občestvo po podobi Svete Trojice ter tako spreminja posameznike v brate in sestre v Kristusu. »Izvor tega občestva je krst (Gal 3,27), središče pa evharistični obed, ko verniki po uživanju blagoslovljenega keliha in kruha postajajo deležni Kristusovega telesa oziroma postajajo Kristusovo telo (1 Kor 10,16).« (Matjaž 2019, 190)

Hudi duh ločuje, izolira, zapira drugega pred drugim (1 Mz 3,1-6). Sveti Duh pa združuje, povezuje, oblikuje po Jezusu Kristusu in omogoča, da vsi krščeni postajajo podobni Očetu (Jn 14-16) (Stegu 2019, 691). Usmerja k iskanju dobrega v drugem – in vsega tistega, kar povezuje in omogoča, da vsakdo drugega čuti kot brata in sestro, kot Božji dar.

Bog Jezusa Kristusa je Bog občestva, bogat v odnosih.⁵ Vsak človek je po svoji ustvarjeni naravi tega občestva troedinega Boga deležen in tako poklican, da živi v skupnosti, občestvu (Priatelj 2018, 448–449). Zato je nemogoče, da bi kristjani brez prizadevanja živeti občestveno duhovnost lahko v polnosti živeli svojo vero v Boga. Papež Janez Pavel II. je zazrt v skrivnost Svete Trojice na začetku tega tisočletja spodbudil vso Cerkev, naj začne bolj zavestno gojiti občestveno duhovnost, ki vključuje zlasti tri sposobnosti, ki so tako rekoč njene predpostavke ali pogoji: 1) Sposobnost prepoznati navzočnost Svete Trojice v drugih in jih občutiti kot brate/sestre po veri, v globoki edinosti Telesa Jezusa Kristusa. Prav to daje zmožnost deliti njihovo veselje in trpljenje, videti njihove želje, poskrbeti za njihove potrebe in jim nakloniti pravo prijateljstvo. 2) Sposobnost videti v bratu/sestri predvsem to, kar je pozitivno, zato da je lahko ovrednoten/a kot Božji dar sočloveku. 3) Sposobnost napraviti bratu/sestri prostor z nošenjem njegovega/njenega bremena (Gal 6,2) in zavračanjem sebičnih teženj, ki so neprestano na preži in »povzročajo tekmovalnost, karierizem, nezaupanje, nevoščljivost« (Janez Pavel II. 2001, 43).

Občestvena duhovnost omogoča in spodbuja medsebojno sodelovanje vseh članov občestva. V Cerkvi, ki je občestvo bratov in sester v Kristusu, se vsi čutijo eno v različnosti: kot ena Cerkev, eno telo, kjer ima vsak svoje poslanstvo in je vsak pomemben, nenadomestljiv – papež, škofje, duhovniki in laiki. Nekateri starši so v anketi poudarili tudi, da se na Cerkev ne sme gledati tako, kot da so Cerkev papež, škofje in duhovniki, laiki pa so le zraven (Anketa 2018). Cerkev je eno Božje ljudstvo,

⁵ Vsak posameznik in vsaka družina lahko občestveno naravo Boga doživljata v edinosti z vesoljno Cerkvijo, ki jo je Jezus ustanovil z nalogo, da evangelij oznanja vsem narodom (Avsenik Nabergoj 2019, 457–471).

kjer je vsak na svoj način poklican omogočiti Jezusu Kristusu, da je živo, vidno in dejavno navzoč po Svetem Duhu tukaj in zdaj – kjer koli je že kateri koli od njegovih učencev (Vodičar 2017, 54). Kakor je Bog Oče Sinu prepustil njegovo poslanstvo (ni ga izvajal sam), tako ne želi, da bi pastoralni delavci nadomestili starše pri verski vzgoji njihovih otrok. Po svojem Sinu razodeva, da kakor je njegov Sin lahko uresničil svoje poslanstvo, ker je Oče vanj zaupal, se ga veselil, ga vedno spremljal, ga poučeval in mu dajal Svetega Duha, tako bodo lahko tudi starši predšolskih otrok odgovorno uresničili svoje poslanstvo, če bodo pristopali k njim na podoben način.

Občestvena duhovnost naj bi postala vzgojni princip vsakega kristjana, vsakega občestva. Prav pospeševanje takšne duhovnosti je v tem tisočletju prednostna naloga Cerkve, kajti šele v njenem duhu lahko prav načrtuje svojo pastoralno dejavnost – med drugim pastoralo družin s predšolskimi otroki. Vzgoja za skupnostno razsežnost življenja je v sodobni digitalni družbi, ki je nagnjena k individualizmu in tekmovalnosti, še prav posebnega pomena (Globokar 2018, 558).

4. Sklep

Sprejetost, bližina in razumevanje so temeljne potrebe družin s predšolskimi otroki, ki si prizadevajo, da bi jim posredovale vero in življenje po njej. Zato je treba pastoralo teh družin prenavljati v duhu Jezusa Kristusa. Bolj kot je Kristusov duh navzoč v pastoralnih strukturah in njenih temeljnih akterjih (papežu, škofih, duhovnikih, diakonih, redovnikih, katehistih, katehistinjah in drugih pastoralnih sodelavcih), toliko bolj lahko obravnavane družine začutijo sprejetost, bližino in razumevanje Boga, ki jim želi to omogočiti tudi po vseh zgoraj naštetih. Tako postanejo starši zmožni posredovati svojim otrokom vero, ki vodi v polnost življenja, po čemer vsi skupaj hrepenijo. Postajajo zmožni soočati se z različnimi preizkušnjami, saj se zaradi poglobljene osebne vere in vključenosti v občestvo zavedajo, da niso nikoli sami, temveč da je Bog z njimi na najrazličnejše načine – ne samo po zakramentih, Božji besedi in molitvi, temveč tudi po njihovi medsebojni ljubezni, spoštovanju in usmiljenju. Kolikor bolj živijo vse svoje odnose v Kristusovem Duhu, toliko bolj vedo, da jih ne more nič ločiti od njega, temveč jih lahko vodi v vse globlje življenje z njim, če le vse gledajo v njegovem duhu. Takšna živeta vera oz. krščanska duhovnost v vseh razsežnostih jim omogoča rast odpornosti in daje podporo, da se lahko soočajo z vsemi preizkušnjami in skušnjavami (Simonič 2019, 543–544).

Potreba po bližini je še posebej prišla v ospredje ob pandemiji COVID-19, ki je letos zajela ves svet, tudi vse vernike zaprla v različne ‚karantene‘ in jim onemogočila obhajanje svetih maš skupaj z duhovniki. Mnogi so kljub vsakodnevnemu spremljanju svetih maš preko različnih avdiovizualnih sredstev, prejemanju duhovnega obhajila in redni molitvi doživljali veliko osamljenost in pomanjkanje bližine Boga. Mnogim se je zdelo, da jih je Cerkev pustila same, brez Boga, ker niso smeli biti fizično pri sveti maši in prejeti svetega obhajila.⁶ Vsi ti verniki se niso zmogli globlje zavedati tega, kar je zapisala Chiara Lubich: »Tudi če bi se zaprle vse cerkve, kdo lahko uniči živi božji

⁶ O svojih stiskah tega tipa so ljudje še posebej spregovorili pri osebnih duhovnih pogovorih po telefonu ali drugih elektronskih medijih, ki so jih imeli duhovniki in redovniki ter nekateri laiki v času epidemije COVID-19 z verniki (npr. Ekipa Ignacijevga doma 2020; KORUS 2020).

tabernakelj – Kristusa med nami? Ko bi se celo zaustavilo prejemanje zakramentov, ali mi ne moremo piti iz izvira žive vode, ki je živa ljubezen med nami, Kristus med nami?» (2019, 117–118)

Chiara je opozorila na bistveno veselo vest Jezusa Kristusa, ki je v tem, da je Bog z vsakim človekom in da je navzoč med ljudmi po ljubezni, ki je v njih in med njimi po Svetem Duhu (1 Jn 4,7-21). Ta ljubezen je živa navzočnost Jezusa Kristusa skupaj z Očetom. In te njegove navzočnosti, bližine ne more človeku vzeti nihče, razen sam sebi, če se pred to ljubeznijo zapre. K zaprtosti pred njo lahko vodi tudi pozunanjena vernost, ki gradi na pozunanjenem obhajanju zakramentov in molitvi, ki ne izvira iz osebnega in varnega odnosa z Bogom ter globoke in pristne povezanosti z brati in sestrami v Kristusu. Bog Jezusa Kristusa po svojem učlovečenju, življenju, trpljenju, smrti in vstajenju namreč ni več vezan na tempelj, svetišče, cerkev, temveč je z vsakim človekom tam, kjer je – saj je po krstu njegovo svetišče. Vsak človek v njem živi, se giblje in je (Apd 17,28). A če se kristjan ne nauči prepoznavati te Božje žive, nežne in dejavne navzočnosti, bližine, ostaja sam brez odpornosti in podpore, ki mu jo lahko nudi globoka osebna in celostna krščanska duhovnost v povezanosti z občestvom Cerkve v Svetem Duhu – tudi takrat, ko zaradi različnih razlogov (npr. ukrepov proti pandemiji) fizično ne more biti skupaj z drugimi pri obhajanju svete maše ali ob drugih srečanjih.

Če pogledamo, kako se je pastorala Cerkve na Slovenskem (pa tudi drugje po svetu) odzvala na pandemijo, lahko vidimo, da se je osredinila predvsem na to, kako vernikom omogočiti, da bi lahko bili pri svetih mašah na daljavo in prejeli duhovno obhajilo, ter jih spodbujala k zavzeti molitvi (Slovenska škofovska konferenca 2020). Precej manj pa je bilo prizadevanja, ki bi pomagalo vernikom odkrivati, kako je Bog resnično navzoč v njihovem konkretnem življenju znotraj ‚karanten‘.

Seveda pa mnogi verniki niso pogrešali samo bližine Boga, temveč tudi drugih vernikov, s katerimi so lahko prej skupaj obhajali sveto mašo in se družili ob drugih prilikah. Zato je kriza pandemije na nov način pokazala, kako noben kristjan svojega duhovnega življenja ne more v polnosti živeti sam zase, temveč potrebuje za to tudi fizično bližino drugih vernikov – potrebuje konkretno občestvo Cerkve.

Prvenstvena naloga pastore v Cerkvi je torej nuditi duhovno pomoč vsakemu človeku, da bi lahko odkril resnično in dejavno navzočnost Boga v svojem življenju in delovanju – kjer koli že živi in deluje. Hkrati pa naj bi mu pomagala ozavestiti, kako lahko svojo vero v polnosti živi le, če je v osebnem odnosu z Bogom živo in dejavno vključen v konkretno krščansko občestvo bratov in sester v Kristusu. Le tako bo zmogla odgovoriti na vernikovo osrednjo potrebo po bližini Boga in občestva – po sprejetosti in razumljenosti v vsej človeškosti in bogodobnosti, pa tudi po odpornosti, trdoživosti in prožnosti.

Krajsava

KORUS – Konferenca redovnih ustanov Slovenije 2020.

Reference

- Anketa.** 2018. Anketa: družine s predšolskimi otroki. Avtorjev osebni arhiv.
- Avsenik Nabergoj, Irena.** 2016. Izvori in tradicija literarne zvrsti *vita Christi* v Poljanskem rokopisu. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3–4:585–596.
- . 2017. Marijino sočutje in žalovanje v srednjeveških meditacijah in dramtizacijah evangelijske pripovedi o pasijonu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3–4:655–669.
- . 2019. Narodi, religije in misijon v dokumentih drugega vatikanskega koncila. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:457–471.
- Ekipa Ignacijevega doma.** 2020. Ignacijev dom duhovnosti zaprt, povezani na nov način. *Ignacijev dom*, 20. 4. <https://ignacijevdom.si/events/ignacijev-dom-duhovnosti-zaprt-dopreklica/> (pridobljeno 20. 5. 2020).
- Ferkolj, Janez.** 2019. Ljubezen do Boga in do Cerkev pri Henriju de Lubacu. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:105–114.
- Francišek.** 2014. Apostolska spodbuda Veselje evangelija. Cerkveni dokumenti 140. Ljubljana: Družina.
- . 2015. Bula ob napovedi izrednega jubileja Usmiljenja Obličje usmiljenja. 15. 4. <https://katoliska-cerkev.si/bula-ob-napovedi-izrednega-jubileja-usmiljenja> (pridobljeno 20. 5. 2020).
- . 2016. Posinodalna apostolska spodbuda Radost ljubezni. Cerkveni dokumenti 152. Ljubljana: Družina.
- Globokar, Roman.** 2018. Impact of digital media on emotional, social and moral development of children. *Nova prisutnost* 16, št. 3:545–560.
- Janez Pavel II.** 2001. Apostolsko pismo Ob začetku novega tisočletja. Cerkveni dokumenti 91. Ljubljana: Družina.
- Konferenca redovnih ustanov Slovenije.** 2020. Pomoč redovnikov v času človeške stiske. *Korus*, 20. 3. <http://korus.rkc.si/index.php/content/display/526> (pridobljeno, 21. 5. 2020).
- Krajnc, Slavko.** 2018. Duhovnost, ki temelji na liturgiji in na »liturgiji« po liturgiji. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 3:797–811.
- Lubich, Chiara.** 2019. *Jezus med nami*. Ljubljana: Novi Svet.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2019. Občestvo kljub različnosti: Pavlovo razumevanje koinonije v Pismu Galačanom (Gal 2,9). *Edinost in dialog* 74, št. 1:175–193.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2018. Apostolska konstitucija Veselje resnice (Veritatis gaudium): papeževi izzivi in naš(a) odgovor(nost). *Edinost in Dialog* 73, št. 1–2:225–233.
- Platovnjak, Ivan.** 2005. Ker sta zakonca, smeta moliti kot eno telo. *Družina*, 4. 12. <http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/clanek/54-49-Duhovnost-7?Open> (pridobljeno 20. 5. 2020).
- . 2009. Kako postaja naše življenje molitev? *Tretji dan* 38, št. 3–4:102–106.
- Prijatelj, Erika.** 2018. En Bog, Sveta Trojica in etična praksa. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:443–450.
- Simonič, Barbara.** 2018. Nežnost in njen pomen v medosebnih odnosih in v pastoralni. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:209–218.
- Simonič, Barbara, Elzbieta Osewska in Tanja Pate.** 2019. Partnersko nasilje v krščanskih družinah in vloga vere. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:535–553.
- Slatinec, Stanislav.** 2019. »Pastoralna v spreobrnjenju« papeža Franciška in izzivi za prenavo Cerkev v Sloveniji. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:1063–1073.
- Slovenska škofovska konferenca.** 2020. Duhovne spodbude katoliškim vernikom v času koronavirusa. 3. 4. <https://katoliska-cerkev.si/duhovne-spodbude-katoliskim-vernikom-v-casu-koronavirusa> (pridobljeno 15. 5. 2020).
- Stegu, Tadej.** 2019. Transhumanizem in krščanska antropologija. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:683–692.
- Turnšek, Marjan.** 2018. Nežnost: nekoliko zastavljena krepost. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 78:185–208.
- Vodičar, Janez.** 2017. An Assertive Method as Help in Catechesis? *The Person and the Challenges* 7, št. 2:45–58.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 371—378

Besedilo prejeto/Received:08/2020; sprejeto/Accepted:09/2020

UDK/UDC: 37.01

DOI: 10.34291/BV2020/02/Prijatelj

© 2020 Prijatelj, CC BY 4.0

Erika Prijatelj

Pomen kontekstualne formacije za razvijanje človekove rezilientnosti

The Importance of Contextual Formation for the Development of Human Resilience

Povzetek: Avtorica v prvem delu prispevka predstavlja razumevanje človekovega konteksta in prožne formacije z geštaltskega vidika. Pri tem namenja posebno pozornost konceptu lik – ozadje. V drugem delu spregovori o soočanju s polarnostmi v kontekstu pri razvijanju rezilientnosti in na tem mestu osvetljuje dinamiko človekovih slepih peg. V tretjem delu se posveča zdravemu in nezdravemu kontekstu kot sistemu ter njegovim implikacijam za človekovo rezilientnost.

Ključne besede: kontekstualna formacija, rezilientnost, prožnost, polarnost, inkluzivnost, geštaltski pristop

Abstract: In the first part, from a Gestalt perspective, the author presents an understanding of the human context and flexible formation and pays specific attention to the figure-ground concept. In the second part, she addresses facing polarities in the context of developing resilience. At this juncture, she sheds light on the dynamics of human blind spots. In the third part, she focuses on the healthy and unhealthy context as a system and its implications for human resilience.

Key words: contextual formation, resilience, flexibility, polarity, inclusiveness, gestalt approach

1. Uvod

Z geštaltske perspektive človek vsako izkušnjo pridobi v obstoječem kontekstu življenja. Ta je hkrati kompleksen in prožen sistem, v katerem je vse medsebojno povezano in v vzajemni odvisnosti drugo od drugega. V tem članku želimo raziskati, kaj življenjski kontekst, kot ga razume geštalt, sploh je in kako lahko človek v svojem kontekstu ter v interakciji z njim razvija rezilientnost. S poglobitvijo pomena prožne kontekstualne formacije bo v ospredju razprave prožnost kot ena bistvenih in temeljnih značilnosti človekove rezilientnosti.

2. Razumevanje konteksta in prožne formacije z geštaltskega vidika

Geštaltski pristop¹ je eksistencialen in fenomenološki. Pri prvi opredelitvi gre za to, da človek z novimi izkušnjami in eksperimenti samega sebe neprestano na novo odkriva, pri drugi pa za poudarek na človekovem zaznavanju resničnosti. Ta pristop temelji na domnevi, da je ljudi mogoče razumeti samo v kontekstu njihovega stalnega odnosa z okolico (Gerjolj 2008, 142).

Filozofi kot Edmund Husserl, Martin Heidegger in Maurice Merleau-Ponty so močno vplivali na sodobno geštaltsko psihologijo in pedagogiko, ki zagovarjata tezo, da se človekova izkušnja vedno nanaša na ‚nekaj‘. Sestavljena je namreč iz procesa in objekta oziroma fokusa tega procesa. Ko mislimo, zato mislimo nekaj – in ko čutimo, čutimo nekaj. Liki zanimanja so naravno namenski. Prav tako pod Husserlovim vplivom geštaltska psihologija in pedagogika s sprejemanjem filozofsko-fenomenološke metode ne izhajata iz predpostavk o klientu/učencu, temveč se osredotočata na klientovo/učenčevo »pojavno navzočnost v konkretnem času in prostoru« (Geller in Greenberg 2012, 107) – ta oba tudi kažeta na zelo konkreten življenjski kontekst.

Pod Heideggerjevimi vplivom geštaltska psihologija in pedagogika trdita, da človek že na svet pride v procesu in da se pojavi v določenem kontekstu – biološkem, geografskem, religioznem, družbenem, kulturnem itd.: uči se določenega jezika, razvija specifičen smisel in interpretacijo ali določen način osmišljanja (Stolorow 2011, 25). Človekovo razodevanje in izražanje nista nikoli samo rezultat intrapsihičnih procesov, pač pa sta po svoji naravi vedno kontekstualna in večsistemska. Podobno sta geštaltska psihologija in pedagogika po Merleau-Pontyju prevzeli pogled, da je ključnega pomena situacijskost izkušnje. To pomeni, da se stik in interakcija z okoljem uresničuje skozi telo s pomočjo njegovih senzoričnih sposobnosti (Gerjolj 2017, 95). Osmišljena izkušnja utelešenega organizma se kaže v posameznikovih najbolj običajnih (in tudi izrednih) situacijah, kot je denimo pozdrav ob srečanju z domačimi ali tujci. »Človekove percepcije in interpretacije so odvisne od mesta in pozicije v situaciji, pri čemer ima lahko vsaka situacija različne perspektive.« (Carman 2014, 28)

Pri tem je za integrativno geštaltsko pedagogiko po Albertu Höferju specifično zavedanje, da človeka nenehno spremlja bližina Boga, ki deluje tukaj in zdaj (Platovnjak in Svetelj 2019). Poudarek na teološko-duhovni noti daje posebno mesto metodi simbola, ki predmeta študija ne izolira, ampak spoznanje poveže z izkušnjo. Posameznikova izkušnja se zato ne izraža denimo samo z jezikom, ampak s celovitostjo vsega, kar je človek v svoji telesni, psihični in duhovni razsežnosti; obenem odraža vsebino globlje izkušnje, ki je izkušnja živega konteksta oziroma občestva (Brownell 2011, 152).

Za razumevanje kontekstualne formacije so pomembni naslednji vidiki geštaltskega pristopa: koncept lik – ozadje, koncept bližine, poudarek na tukaj in zdaj, pomen stika, osmišljanja, pristnosti, samoregulacije in dokončevanja nedokončanega. Omenjeni vidiki so kljub navidezni neodvisnosti močno povezani. V naši

¹ Na področju psihologije je geštaltski pristop sredi 20. stoletja pomenil »revizijo psihoanalize in je bil eden prvih primerov integrativne psihoterapije, ali še bolj specifično, teoretične integracije« (Brownell 2016, 418).

raziskavi namenjam posebno pozornost konceptu lik – ozadje.² Eno izmed temeljnih geštaltskih načel je, da smo ljudje rojeni z nekaterimi osnovnimi organizacijskimi naravnostmi, na primer sposobnostjo razlikovanja določenega predmeta od njegovega ozadja. V procesu zaznavanja predmetov posameznik stremi k oblikovanju lika in ozadja. Lik oziroma figura je lahko predmet, element ali oseba, ki iz ozadja izstopi in s tem postane ospredje. Glede na zaznavanje je lik to, čemur posvečamo pozornost, in kar posledično gradi središče našega zavedanja (Wagemans in Kubovy 2012, 1174).

Ozadje lahko simbolično predstavlja človekov notranji sistem ali sistem odnosov, v katere je vključen, ali pa predstavlja širši družbeni sistem – ozadje je torej kontekst, v katerem se lik pojavi in zaradi različnosti glede na ozadje v njem izstopa. Podobno kot geštaltska tudi razvojna psihologija trdi, da se majhni otroci, celo dojenčki, pred katere postavimo neki predmet, zelo pogosto spontano trudijo, da bi ga dosegli – kar pomeni, da so ga ločili od ozadja, čeprav jih tega ni nihče učil (Cottone 2017, 24). Primer sam po sebi nakazuje, da človek pride na svet s prirojeno sposobnostjo, ki mu omogoča, da svet okoli sebe raziskuje in z njim sodeluje.

Od tega, kako določen predmet gledamo, je odvisno, ali je lik v ospredju ali v njegovem ozadju. Isti lik je lahko enkrat v ozadju in drugič v ospredju. Koncept lika in ozadja je torej lahko tudi obrnjen, kar kaže na to, da je konstrukt uma. Podoben proces lahko steče tudi na duševni ravni. Notranji duševni svet se od zunanjega fizičnega sveta po tem, kako ga zaznavamo, lahko razlikuje (Wagemans in Kubovy 2012, 1176; O'Connor 2015, 87). V katerikoli situaciji se zato lahko zgodi, da dva človeka isti dogodek zaznavata povsem različno. Poleg tega lahko celo isti človek na isti sliki enkrat vidi izstopati en lik, ko pa sliko gleda ponovno, postane pozoren na drug lik, s čimer daje prostor nastanku novega geštalta (Lobb 2019, 379). Odvisno torej od tega, čemu človek namenja pozornost, je to bodisi figura ali ozadje – in, kot smo videli, lahko glede na človekovo osredotočenost oziroma naravnost oba medsebojno zamenjata poziciji.

Začetnik geštaltske terapije Fritz Perls je koncept lik – ozadje uporabljal na različne načine. Trdil je, da človekove izkušnje oblikujejo ozadje, na katerem posameznik zgradi novo izkušnjo (lik), in da človekova najnujnejša potreba postane lik, ki najbolj izstopa. Na primer: človekova potreba po varnosti v nevarni situaciji postane mnogo pomembnejša kot njegova potreba po ljubezni. Ko je najnujnejša potreba potešena, izgine v ozadje in naredi prostor novi – v dani situaciji pomembnejši potrebi. Po Perlsu je sprememba prevlade potreb za človekovo preživetje in zdrav razvoj nujna (Crocker 2013, 89).

Podobno kot zamenjava potreb je za človekov zdrav razvoj pomembno rušenje starih geštaltov in formacija novih odnosov lik – ozadje. Če človek tega ne zmore, živi v preteklosti (Gerjolj 2007, 252). Še več, ob nezmožnosti rušenja preživelih geštaltov je človek pretirano, pogosto kompulzivno navezan na preteklost in nedo-

² Geštaltski pristop je pomenljivo vplival na razvoj psihologije percepcije, ki trdi, da je operativni princip percepcije holističen. To pomeni, da najprej vidimo obris celote, ki jo nato postopoma zapolnimo s podrobnostmi. S tem je geštaltska teorija ustvarila dialektiko med t. i. likom in ozadjem (Lobb 2019, 36).

končane situacije. Te vrste rigidnost, ki je pogosto posledica neozdravljene travmatične izkušnje iz preteklosti, dodatno onemogoča, da bi človek kvalitetno odgovoril na nove potrebe, s katerimi se srečuje tukaj in zdaj (Lobb 2019, 390). Cilj koncepta lik – ozadje je živeti prožno formacijo lik – ozadje, t. i. transformacijo – s tem pa izkušati dinamične in svobodno pretakajoče se odnose med likom in ozadjem.

3. Soočanje s polarnostmi v kontekstu pri razvijanju rezilientnosti

Kontekst ali širše področje življenja je vse, kar ima na človeka učinek, in se nanaša tako na njegov občutek bivanja kot na njegov individualni pojavni svet – to je vse, kar človek zaznava, da učinkuje. Gre tudi za t. i. ontični kontekst, področje moči in izrednih relacijskih, terapevtskih ali pedagoških dejavnikov, ki obstajajo in imajo svoj vpliv – ne glede na to, ali se klient/učenec tega zaveda ali ne. Po Assayu je tovrstnega vpliva do 40 %. Nekateri avtorji celotno področje imenujejo kar ‚splošna situacija‘ (Assay 1999, 49).

V tem širšem življenjskem kontekstu oz. v človekovi splošni situaciji se posameznik srečuje s številnimi polarnostmi, ki za njegovo rezilientnost predstavljajo stalen izziv. Navedimo dva primera. V družbenem okviru idejo lika in ozadja z lahkoto razumemo kot ‚jaz in okolica‘. Človek izstopa iz svojega konteksta tako, da se je sposoben z njim povezovati, a tudi od njega ločevati. Za ponazoritev si lahko predstavljamo okolje, v katerem so posamezniki, s katerimi smo v različnih odnosih bližine in oddaljenosti. »V konfluenci ali fuziji distinkcija med likom in ozadjem (seboj in drugimi) postane nejasna.« (Cottone 2017, 104) Primer tega je lahko odrasla oseba, ki živi tako, da skuša vedno ugajati svoji materi. Materino razočaranje in ločitev od nje bi za to osebo pomenila izgubo sebe. »Nasprotje konfluente je izolacija, pri kateri se povezanost z drugimi izgubi.« (105) Družbeno izoliranega človeka razumemo kot osamljenega, ker njegov resnični stik z drugimi ne obstaja.

Navedeno kaže, da ima pri polarnosti vsak pol tudi nasprotni pol, pri čemer gre dejansko bolj za komplementarnost in povezanost polov kot pa dihotomijo in nekaj povsem drugega. Izziv je mogoč zato, ker je mogoča podpora. Diferenciacija je mogoča, ker je mogoče sovpadanje. Nadzor je mogoč, ker je mogoča izročitev. Polarnosti se lahko izražajo na mnogih ravneh: pri posameznikih, parih, v skupinah, institucijah in družbah. Z geštaltske perspektive izražamo z njimi zavedanje in hvaležnost za človeško različnost ter hkrati paradoksalne resnice o vseh nas.

Kljub temu bolj ali manj globokemu zavedanju smo ljudje precej pogosto rigidni in stereotipni. Nekateri ljudje so pogosto pripravljeni na konfrontacijo, drugi večinoma izražajo naklonjenost. Nekateri iz večine zelo izstopajo, drugi se z njo z lahkoto ujamejo. Nekateri hočejo nad seboj in drugimi popoln nadzor, drugi se skoraj v celoti prepustijo. Morda je bil v preteklosti eden od polov za človeka v težki situaciji najboljši način preživetja in prilagoditve, a je sčasoma lahko vodil v zatrdelost. Kadar nam uspe to spoznati in se svoje zatrdelosti zavedeti, se posledično z določenim polom, tako imenovano slepo pego ali s svojo senčno stranjo, identificiramo manj (Lobb 2019, 385).

Polarnosti lahko prinesejo veliko notranjih in medosebnih konfliktov. Slepe pege ne izginejo same od sebe. Pogosto se pojavljajo kot apologetične in sabotažne šibkosti, ki drugemu polu onemogočajo delovanje.³ Tako lahko nastane začaran krog oziroma veriga trpljenja, ki ga povzročamo sami sebi in drugim več generacij – dokler in če se tega ne zavemo. Z zavedanjem, sprejemanjem sebe in drugih ter dialogom s seboj in z drugimi lahko kot posamezniki in družba postanemo prožnejši in zato sposobnejši za bolj celovito delovanje. Sprejemanje različnih polov ali strani pri sebi ali drugih ne pomeni nujno, da vse svoje skrajnosti živimo – mnogokrat to pomeni, da damo več prostora tistemu, kar je že prisotno, vendar redkokdaj sprejeto (Brownell 2018, 37). Sprejemati sebe pomeni predvsem biti sposoben na situacijo odgovarjati zavestno, polno in odgovorno in ne nanjo le avtomatično odreagirati.

Človekovo življenje je v glavnem organizirano tako, da življenje človeku postavlja meje. Odločitve, ki jih človek sprejema, besede, ki jih izgovarja, so osnovane na zavedni ali nezavedni konstrukciji ločnic. Sprejeti odločitev pomeni zarisati mejno črto med tem, kar človek je in česar ni izbral. Hrepeneti po nečem pomeni začrtati mejo med tem, kar mu je v zadovoljstvo, in tem, kar mu ni. Ko je, na primer, sposoben videti kaos in red kot pola, ki nizata različne možnosti, in ne kot sovražnika, ga to osvobaja in dela notranje prožnejšega – kar pomeni, da se lahko premakne naprej in ustvari pogoje za sprejemanje različnosti, ki iz obeh polov izhajajo. Ta proces sprošča povsem novo ustvarjalno energijo. Običajni proces osmišljanja polarnih različnosti dobi svoje mesto v čistem bivanju s pomočjo osvobajajočega dejanja polarne indiferenciacije. Bolj ko se človek približa bivanju, bolj se odpre in naredi rodoviten prostor, v katerem lahko poženejo nove možnosti. To stanje doseže, če je »prožno centriran v svojem indiferentnem središču« (Geller in Greenberg 2012, 88). Indiferentnost na tem mestu ne pomeni brezbrčnosti, ampak svobodo brez vsake navezanosti ali tako imenovano ustvarjalno nepristranskost.

Človek živi med dvema nasprotujočima si percepcijama. Če ali ko zmore doseči točko na sredini ali jeziček na tehtnici, mu to daje občutek ravnotežja – trdnosti in hkrati odprtosti, ukoreninjenosti in hkrati osredotočenosti. To je njegova ‚ničelna točka‘ (Brownell 2016, 411), vzmetna točka zdrave rezilientnosti. Bolj ko človek spoznava, da je prav vsaka njegova izbira v življenju izbira življenja ali smrti, bolj zares v ta proces vstopi in se osebno angažira. Bolj ko je doseganje ničelne točke celosten proces – čustveni, umski, telesni in duhovni –, globlji in trajnejši je.

³ Klient/učenec lahko doživlja, da so njegovi starši in drugi ljudje prepričani, da mora imeti posameznik vedno vse pod nadzorom ali pa mora biti nadzorovan. S pomočjo introjekcije lahko razvije samokritičnost in notranji konflikt z drugim polom, ki od njega zahteva, naj ima popoln nadzor. Z retrorefleksijo lahko šibka stran kot nasprotje nadzora degradira v del telesa, ki se ga človek manj zaveda. Ko človek svojo šibkost projicira na drugega, lahko med klientom/učencem in drugim posameznikom nastane konflikt. Vse to lahko vodi v vedno večje zaplete.

4. Zdravi in nezdravi kontekst kot sistem ter njegove implikacije za rezilientnost

Geštalski koncept razumevanja konteksta zagovarja stališče, da je vsaka človekova izkušnja del širšega konteksta (Gerjolj 2017, 96). Človekovi simptomi, njegovo izražanje oziroma pojavljanje niso le rezultat njegovih intrapsihičnih procesov, ampak nanje vpliva širši kontekst s svojimi številnimi sistemi in podsistemi. Kontekst je tudi poln kompleksnosti (učinek vzrok – posledica je relacijski, kontekstualen in ne linearen), a je prav zato prožen in prilagodljiv sistem. Situacija je stvar trenutne dinamike – tukaj in zdaj –, obenem pa se nenehno spreminja, razvija in nastaja na novo (Brownell 2016, 413–414).

Kontekst ali splošna situacija kot celota definira svoje delovanje v enem ali več večjih sistemih, katerega del je tudi sam(a). Ker je v osnovi odvisen od interakcij med svojimi posameznimi deli, sistem ne more biti razdeljen na neodvisne dele, če svojih značilnosti ne želi izgubiti. Z geštalske perspektive nobena oseba, skupina, družba ali organizacija ni popolnoma samostojna enota. Le skupaj namreč oblikujemo bolj ali manj »funkcionalen sistem, v katerem imamo vzajemen vpliv drug na drugega« (Mann 2020, 49). Pogoji splošne situacije so kombinacija tega, kar je zgradil posameznik, in tega, kar so oblikovali drugi.⁴

Pri oblikovanju pogojev, ki omogočajo tako osebni razvoj, povezanost z drugimi kot tudi življenjskemu kontekstu primerno rezilientnost, ima zelo pomembno vlogo inkluzivnost. Inkluzivnost ni niti preprosto sprejemanje niti ne empatičnost. Pri empatičnosti človek vsaj začasno izgubi občutek bivanja v tem svetu. Inkluzivnost pa je izraz spoštovanja in priznanje izkušnje drugega človeka, ne da bi pri tem pozabili svojo lastno izkušnjo (Gerjolj 2007, 247). Ali kot pravi Mann:

»Potrebno je, da kolikor mogoče spoštljivo vstopimo v svet drugega človeka, v njegov življenjski prostor, ne da bi ga sodili, analizirali ali interpretirali, pri tem pa ohranjamo občutek za svojo lastno, ločeno in avtonomno eksistenco. Drugemu ne vsiljujemo svojih prepričanj o njegovi izkušnji v dani situaciji. Izhodišče je vedno poslušanje tega, kar nam ima povedati drugi. Z načelom inkluzivnosti iščemo smisel, kot ga vidi drugi človek, pri tem pa se zavedamo informacije, ki se razodeva v naših reakcijah.« (Mann 2020, 179)

Zdrav kontekst torej »ni nekaj togega, vnaprej zapečatenega in še manj izključujočega« (Robine in Jurado 2019, 3021). Zdrav kontekst krepi posameznikovo rezilientnost s prožnostjo, ki spodbuja harmonijo med posameznikovimi mislimi, čustvi in dejanji ter omogoča odpiranje sebi, drugemu – in srečanje z drugim. Šele tako je človek za sočloveka lahko polno navzoč. Biti za drugega navzoč pa ne po-

⁴ To kaže na subjektivni in objektivni vidik situacije – čeprav je tu treba opozoriti, da geštalski pristop ne uporablja nujno te distinkcije in terminologije. Vseeno je pri spremljanju posameznika treba biti pozoren, kako razume dogajanje širšega konteksta, kako recimo presoja motive drugih. Eno je, če je posameznik ujet v disfunkcionalnem sistemu, drugo pa, če se, na primer, spopada z osebno notnjo.

meni le biti z njim – pomeni biti z njim in mu biti na razpolago kognitivno, čustveno in duhovno (Geller in Greenberg 2012, 84).

Zdrav življenjski kontekst se zavzema za življenje in s tem krepi zdravo rezilientnost vseh. Njegovi nosilci si prizadevajo za dobro drug drugega in za dobro sistema kot celote. Prav tako si za lastno dobro prizadeva celoten sistem, hkrati pa promovira rast, razvoj ter fizično, psihično in duhovno zdravje vseh svojih delov (Platovnjak 2020, 264–265). Gre za proces medsebojne skrbi tako med posameznimi deli kot v celoti. Vsakdo se zaveda, da je zaradi medsebojne povezanosti in odvisnosti zdravje in dobro vsakega posameznika odvisno od zdravja in dobrega vsakega drugega.

Če sistem postane nezdrav in življenje ugaša, to pomeni, da se celota in posamezni deli med seboj ne podpirajo več – s tem oslabi tudi rezilientnost. Ko hočejo ljudje od družbe zase iztržiti kar največ, ne da bi pri tem skrbeli drug za drugega in za celotno družbo, postane družba disfunkcionalna. Podobna škoda se lahko zgodi, ko sistem ne skrbi več za dobro svojih članov. Primer tega je neprofitna organizacija, ki je tako osredotočena na svoje poslanstvo in služenje drugim, da pri tem pozablja na svoje člane – posledica tega je lahko izgorelost in zamenjava ljudi, kot da bi bili deli stroja. Obstaja tudi sistem, za katerega ne moremo trditi, da življenje spodbuja, čeprav ga ne duši. Njegovi člani in sistem kot celota sicer lahko preživijo, vendar ne cvetijo (Lobb 2019, 394).

Življenjski kontekst kot sistem sčasoma lahko razvije ‚osebnost‘, podobno kot posameznik. Po eni strani ima v sebi moč, da raste in se spreminja, po drugi strani pa teži k ohranjanju svoje identitete ali homeostaze. Če je druga stran zelo dominantna, se oblikuje močna potreba po ohranjanju sistema takšnega, kot je, in posledično po večjem nadzoru – to lahko vidimo denimo v avtoritarnih družinah, diktatorskih sistemih in fundamentalističnih skupinah. Če se človek pritiskov, ki jih sistem (primer tega je lahko potrošniška družba) nanj izvaja, ne zaveda ali se pred njimi čuti nemočnega, pritiskom podleže in nanje reagira refleksno po eni od treh tipičnih možnosti: čuti se žrtev in pasivno čaka, da bo sprememba prišla od zunaj; v sistemu se izgubi, pri čemer pozablja na lastne cilje, vrednote in morda tudi potrebe; izgublja svojo ustvarjalnost in se počuti izčrpanega. V vseh treh primerih človek pristane na izgubo sposobnosti izbiranja, ki je pogoj za rezilientnost.

5. Sklep

Za geštalt je bistveno razumevanje človeka kot celote ‚organizma – konteksta‘. Človek ni le bitje v svojem kontekstu ali od njega ločen ali le pod njegovim vplivom, ampak je ontološko gledano ‚od konteksta‘: okolje je od človeka neločljivo, človek je neločljiv od okolja. Tako je definicija človeka dejansko definicija človeka – konteksta. Človek in njegov kontekst sta v nenehnem odnosu in gibanju, zato tudi v spreminjanju in preoblikovanju, zaradi česar govorimo o prožni kontekstualni formaciji ali transformaciji.

Rezilientnosti človek ne krepi v nezdravem procesu kontekstualne formacije – ko na svoj življenjski kontekst reagira avtomatično in klone pod njegovimi pritiski; v zdravem procesu te formacije si človek neprestano prizadeva za ravnotežje. To se dogaja ob soočanju z napetostmi, polarnostmi in v njih porajajočimi se konflikti, ki jih lahko razrešuje tako, da vzpostavlja stik s svojim najbolj notranjim temeljem, središčem svoje biti, v katerem je navzoča preobražajoča in presegaajoča moč – stik s to resničnostjo ga osvobaja. Obenem krepi njegovo ustvarjalnost in sposobnost, da kljub oviram sprejema svoje odločitve z odgovornostjo in v skladu s tem, kar v življenju hoče, s čimer ohranja prožnost in razvija rezilientnost.

Reference

- Assay, Ted.** 1999. The Empirical Case for the Common Factors in Psychotherapy: Quantitative Findings. V: Mark A. Hubble, Barry L. Duncan in Scott D. Miller, ur. *The Heart and Soul of Change: What Works in Psychotherapy*, 33–56. Washington: American Psychological Association.
- Brownell, Philip.** 2011. Spirituality in the Praxis of Gestalt Therapy: Advances in Theory and Practice. V: Talia Levine Bar-Yoseph, ur. *Gestalt Therapy*, 147–165. Abingdon: Routledge.
- . 2016. Contemporary gestalt therapy: An early case of theoretical integration come of age. V: Howard E. A. Tinsley, Suzanne H. Lease in Noelle S. Giffin Wiersma, ur. *Contemporary Theory and Practice in Counseling and Psychotherapy*, 407–433. Los Angeles: Sage.
- . 2018. *Gestalt Psychotherapy and Coaching for Relationships*. New York: Routledge.
- Carman, Taylor.** 2014. *Merleau-Ponty*. New York: Routledge.
- Cottone, Robert.** 2017. *Theories of Counseling and Psychotherapy: Individual and Relational Approaches*. New York: Springer Publishing Company.
- Crocker, Sylvia.** 2013. *A Well-Lived Life: Essays in Gestalt Therapy*. Cleveland: Gestalt Institute of Cleveland Press.
- Geller, Shari, in Leslie Greenberg.** 2012. *Therapeutic Presence: A Mindful Approach to Effective Therapy*. Washington: American Psychological Association.
- Gerjolj, Stanko.** 2007. Biographisch-ganzheitliches Lernen: ein Weg zur Dialogfähigkeit. V: Peter Hünermann, Janez Juhant in Bojan Žalec, ur. *Dialogue and Virtue: Ways to Overcome Clashes of our Civilizations*, 247–261. Münster: Lit.
- . 2008. Geštaltpedagogika kot celostna pedagogika. V: Petra Javrh, ur. *Vseživljenjsko učenje in strokovno izrazje*, 139–148. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- . 2017. Holistic Approach and Experiential Faith Formation. V: Jadranka Garmaz in Alojzije Čondić, ur. *Challenges to Religious Education in Contemporary Society*, 91–102. Split: Crkva u svijetu.
- Lobb, Spagnuolo.** 2019. Teaching and Conducting Gestalt Research through the Istituto di Gestalt HCC Italy: Capturing the Vitality of Relationships in Research. V: Philip Brownell, ur. *Handbook for Theory, Research, and Practice in Gestalt Therapy*, 370–397. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Mann, David.** 2020. *Gestalt Therapy: 100 Key Points and Techniques*. New York: Routledge.
- O'Connor, Zena.** 2015. Color, Contrast and Gestalt Theories of Perception: The Impact in Contemporary Visual Communications Design. *Color Research and Application* 40, št. 1:84–93.
- Platovnjak, Ivan.** 2020. Spiritual Help for Persons Suffering from Depression. *Nova prisutnost* 18, št. 2:259–277.
- Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj.** 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.
- Robine, Jean-Marie, in Elvira Duenas Jurado.** 2019. Use of Self in Practice. V: Philip Brownell, ur. *Handbook for Theory, Research, and Practice in Gestalt Therapy*, 303–340. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- Stolorow, Robert.** 2011. *World, Affectivity, Trauma: Heidegger and Post-Cartesian Psychoanalysis*. New York: Routledge.
- Wagemans, Johan, in Michael Kubovy.** 2012. A Century of Gestalt Psychology in Visual Perception: Perceptual Grouping and Figure-Ground Organization. *Psychological Bulletin* 12, št. 138:1172–1217.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 379—394

Besedilo prejeto/Received:09/2020; sprejeto/Accepted:09/2020

UDK/UDC: 316.74:272

DOI: 10.34291/BV2020/02/Globokar

© 2020 Globokar, CC BY 4.0

Roman Globokar

COVID-19, nacionalna država in družbeni nauk Cerkev

COVID-19, the Nation State and the Social Doctrine of the Church

Povzetek: V odzivu na pandemijo COVID-19 so nacionalne države igrale ključno vlogo. Zdi se, da je proces globalizacije, ki je predvideval postopno zmanjševanje pomena nacionalnih držav, zašel v krizo. Pri iskanju razlogov za ponovno krepitev nacionalnih identitet v sodobnem globalnem kontekstu se bomo oprli na analizo, ki jo je objavil Francis Fukuyama v svoji zadnji knjigi *Identiteta*. Njegovo prepričanje je, da je nadaljnji razvoj demokratične družbe na globalni ravni, ki bo zagotavljal spoštovanje temeljnih človekovih pravic vseh ljudi, odvisen prav od obstoja nacionalnih držav. Podobno stališče zagovarja tudi družbeni nauk Cerkev, ki pri sodobnih globalnih izzivih – kot so varovanje okolja, migracije, obvladovanje pandemije – na podlagi načel subsidiarnosti in solidarnosti nacionalnim državam priznava pomembno vlogo pri zagotavljanju univerzalnega skupnega dobrega. Hkrati pa zavrača nacionalizem, ki poudarja egoistično skrb le za pripadnike lastnega naroda ter zanemarja vesoljno bratstvo in sestrstvo vseh ljudi.

Ključne besede: pandemija, globalizacija, nacionalna identiteta, subsidiarnost, skupno dobro, solidarnost, rezilientnost

Abstract: In the response to the COVID-19 pandemic, nation states played a key role. It seems that the process of globalisation, which foresaw a gradual reduction of the importance of nation states, has encountered a crisis. In searching for reasons for the resurgence of national identities in a modern global context, we will lean onto the analysis in Francis Fukuyama's newest book *Identity*. His belief is that the continued development of a democratic society on the global level, which will ensure the respect of fundamental human rights for everyone, depends especially on the existence of nation states. A similar viewpoint is shared by the social doctrine of the Church, which in modern global challenges, such as environmental protection, migrations, pandemic control, based on the principles of subsidiarity and solidarity, admits to nation states an important role in providing the universal common good. At the same time, however, he rejects nationalism which stresses egotistical care only for members of one's

own nation and neglects the universal brotherhood and sisterhood of all people.

Key words: pandemic, globalisation, national identity, subsidiarity, common good, solidarity, resilience

1. Uvod

V času krize pridejo močnejše do izraza določeni trendi, ki usmerjajo življenje družbe. Globalna kriza, povezana s širjenjem bolezni COVID-19, ki je praktično ustavila življenje po vsem svetu, je razkrila močne nacionalistične težnje v skoraj vseh državah po svetu. Prvi odziv na krizo je bil zapiranje državnih meja, omejevanje vstopa državljanom iz ogroženih držav, skrb za repatriacijo lastnih državljanov, nabava zaščitnih sredstev za lastno državo za vsako ceno in brez upoštevanja mednarodne solidarnosti. V stanju strahu so ljudje podpirali predvsem lastno nacionalno skupnost (Bieber 2020, 1; Woods idr. 2020). Tudi v državah EU ni bilo dosti drugače – Italija kot najbolj ogrožena država je ob začetku krize na solidarnost drugih evropskih držav upala zaman. Vsaka država se je skušala kar najbolje zaščititi znotraj svojih nacionalnih meja. Po eni strani se zdi takšen odgovor nerazumljiv, saj se je z globalno grožnjo, kot je pandemija bolezni COVID-19, mogoče soočiti samo na globalni ravni, torej z usklajenim delovanjem vseh držav. Po drugi strani pa je tak odziv v številnih državah odraz trenda zadnjih let. Poudarjanje lastne nacionalne identitete nasproti globalnemu povezovanju je prispevalo k zmagi Donalda Trumpa na predsedniških volitvah v ZDA 2016, k odločitvi prebivalcev Združenega kraljestva za izstop iz EU istega leta, k zmagam številnih drugih politikov na volitvah od Poljske in Madžarske do Indije in Filipinov, če navedemo samo nekatere države. Že ob t. i. ‚migrantski krizi‘ leta 2015 v EU ni bilo mogoče doseči skupnega dogovora, ampak je obveljala suverenost posameznih nacionalnih držav.

Vizija globalnega sveta, kjer nacionalne identitete ne bodo več igrale pomembne vloge, se je razblinila. Kriza, ki jo je povzročila pandemija COVID-19 in ki bo imela daljnosežne ekonomske in družbene posledice, predstavlja kritično točko za ponovni premislek o tem, kakšna je vloga nacionalne države znotraj celotne človeške družine. V prvem obdobju pandemije se je pri soočanju z najrazličnejšimi razsežnostmi problema okrepil primat nacionalnih držav, saj je v njihovem interesu zagotoviti zdravje, blagostanje in varnost lastnih državljanov. Zaradi pandemije globalizacija ni več očitna smer nadaljnjega razvoja človeštva, pa tudi nacionalizem se ne zdi več že presežen način političnega razmišljanja (Woods idr. 2020, 6). »(Začasen) vzpon države slabi neoliberalno paradigmo, po kateri lahko trg sam ureja ekonomske potrebe. Dejansko so države posredovale proti prostemu trgu, da bi poskrbele za svoje državljanje. Primat države tudi slabi globalno upravljanje in sodelovanje.« (Bieber 2020, 8)

Vemo, da bo svet po pandemiji COVID-19 drugačen, kot je bil pred njo. Ni še jasno, kam se bo obrnil razvoj na globalni ravni, prav tako tudi ne, kakšna bo pri-

hodnost EU, čeprav so njene članice po začetni razglašeni soglasje glede skupnega odziva na pandemijo dosegle (Evropska unija 2020). Pričakovati je soočenje dveh trendov: krepitev nacionalnih teženj na eni strani in spodbujanje globalne povezanosti na drugi. Iz dosedanjih izkušenj vemo, da naravne nesreče lahko bodisi prispevajo k večji povezanosti in solidarnosti med ljudmi in posameznimi državami bodisi sprožijo nove konflikte in napetosti (Bieber 2020, 3). To, kako se bodo države na pandemijo odzivale v nadaljevanju, bo odločilo, ali bo COVID-19 pomen nacionalne države okreplil ali oslabil (Woods idr. 2020, 12).

Tako krščansko izročilo kot tudi mednarodnopravni dokumenti poudarjajo, da ima vsaka človeška oseba neodtujljivo dostojanstvo in da smo vsi ljudje med seboj enakopravni (Saje 2019, 990). Temelj je torej edinost vseh ljudi, ki v principu onemogoča, da bi se katerakoli skupina ljudi postavljala nad drugo skupino. Zato je treba zavrniti vsako obliko nacionalizma v smislu večvrednosti določenega naroda v odnosu do drugih narodov. To ne pomeni, da nacionalna zavest pri oblikovanju posameznikove osebne identitete nima nobenega pomena – človek je družbeno bitje in tako pripada določenim skupnostim, kot so družina, lokalno okolje, narod, državna skupnost.

V članku bomo skušali naprej pojasniti, kakšno vlogo ima nacionalna identiteta za sodobnega človeka in zakaj je v sodobnem globalnem kontekstu prišlo do ponovnega vzpona nacionalizmov. Proces globalizacije je trčil ob najbolj temeljna občutja človeka, kot so občutek pripadnosti, občutek varnosti, zavest izvora in pomen priznanja. V kriznih trenutkih imajo ti občutki prednost pred racionalnostjo in pragmatičnostjo.

Nato bomo na podlagi družbenega nauka Cerkve (DNC) poskušali najti ravnovesje, ki bi upoštevalo nacionalno identiteto in hkrati podpiralo zavest o univerzalnem skupnem dobrem, ki presega zgolj nacionalne interese. V uvodu v plenarno zasedanje Papeške akademije za družbene vede leta 2019 je papež Francišek izjavil: »Cerkve z zaskrbljenostjo opazuje, da se skoraj po vsem svetu ponovno pojavljajo agresivne naravnosti do tujcev in vseh vrst migrantov ter da je v porastu nacionalizem, ki zanemarja skupno dobro.« (2019, 13) Razmišljali bomo, kako pri katoličanih in tudi pri drugih državljanih spodbuditi rezilientnost proti nacionalizmu, ki poudarja egoistično skrb samo za pripadnike lastnega naroda ter zavrača idejo o vesoljnem bratstvu in sestrstvu vseh ljudi. Rezilientnost razumemo kot zmožnost, da se ob delovanju neugodnih pritiskov ustrezno odzovemo in prilagodimo (Kiswarday 2013, 47). Gre za življenjsko odpornost, povezano s prožnostjo ob spremembah. Ne gre za zavračanje pomena nacionalne zavesti, ampak za njeno ustrezno oblikovanje, ki se je zmožno odzvati na izzive v sodobnem globalnem kontekstu.

2. Krepitev nacionalne identitete v globalnem kontekstu

Proces globalizacije, ki ga zaznamuje vedno večja medsebojna povezanost in soodvisnost vseh držav sveta, je presenetljivo sprožil krepitev nacionalne identitete,

s katero lokalne skupnosti odgovarjajo na izgubljanje svojega specifičnega izročila. Zagovorniki svobodnega globalnega trga so bili prepričani, da bodo gospodarski razlogi dovolj prepričljivi, da bodo ljudje presegli teritorialno pripadnost lastni državi in bo nadaljnji razvoj človeštva potekal v smeri oblikovanja globalne kozmopolitske skupnosti. A to se ni zgodilo. Že konec prejšnjega stoletja je Michael Ignatieff ugotovil: »Če pogledamo nazaj, vidimo, da smo žvižgali v temo. Zatirani se je vrnil in njegovo ime je nacionalizem.« (1994, 2) Natalie Sabanadze v svojem preglednem delu o odnosu med globalizacijo in nacionalizmom trdi, da med obema procesoma obstaja obojestransko koristno zaveznitvo. »Nacionalizem se kaže kot odziv in odgovor na ekonomske, politične, kulturne in psihološke učinke globalizacije na sodobne družbe.« (2010, 19) Po eni strani se zdi, da zaradi globalne prepletenosti gospodarskih povezav, internacionalizacije družbenih gibanj, migracij, hitrih in vsem dostopnih informacij, prevladujočih globalnih kulturnih vzorcev po vsem svetu, prevlade angleščine kot svetovnega jezika pomen nacionalnih držav in narodnih skupnosti v sodobnem svetu upada. Toda prav negotovosti, ki jih proces globalizacije prinaša na različnih ravneh (ekonomski, politični, kulturni), so sprožile različne oblike fundamentalističnih odgovorov, ki skušajo ljudem zagotoviti trdnost in jim dajejo identiteto (Vodičar 2009, 287). V tem smislu prav proces globalizacije prispeva h krepitvi nacionalne zavesti in oživljanju nacionalističnih teženj. Globalizacija naj bi po prepričanju Natalie Sabanadze generirala nacionalizem na štiri načine, ki se med seboj prekrivajo: 1) kot obrambno reakcijo; 2) kot obliko upora; 3) kot odgovor na vse večje potrebe po skupnosti, identiteti in pripadnosti; 4) kot vir smisla, ki zagotavlja skupno razumevanje in skupne vrednote (2010, 15–34).

Zastavlja se vprašanje, kakšen bo nadaljnji razvoj obeh tokov. Že pred pandemijo COVID-19 sta si stala nasproti dva pogleda. Prvi je predvideval, da bodo nacionalizmi postopoma izgubljali svojo moč, da se bo pomen nacionalnih držav zmanjševal in da bo nastala močna nadnacionalna povezava, kot jo zahteva logika globalizacije. Drugi pogled pa je trdil ravno nasprotno – da se bo nacionalizem kot odgovor na globalizacijske težnje le še krepil. Strinjamo se z Sabanadzejevo, da pravzaprav ne gre za nasprotujoča si, prej komplementarna procesa. »Njuno sobivanje ni boj, v katerem je le eden zmagovalec, drugi pa poraženec, ampak gre bolj za obojestransko koristno sobivanje dveh povsem združljivih teženj.« (169)

Podobnega mnenja je tudi ameriški politolog in politični ekonomist Francis Fukuyama. Bil je eden od protagonistov teze, da bosta liberalni kapitalizem in demokratizacija privedla do konca nacionalnih držav in konfliktnosti med različnimi ideologijami ter da bo se bo nadaljnji razvoj človeške zgodovine usmeril v oblikovanje svobodne globalne družbe. Leta 1992 objavil delo z naslovom *Konec zgodovine in zadnji človek*, v katerem zagovarja tezo, da predstavljata liberalna demokracija in kapitalizem končno stopnjo v zgodovini človeštva (Fukuyama 1992). Sámó tezo o koncu zgodovine je Fukuyama zagovarjal že februarja 1989 in v določeni meri pravilno napovedal padec komunizma v vzhodni Evropi ter širitev predstavniške demokracije, svobodnega trga in potrošniške miselnosti po vsem svetu. Vendar Fukuyama trideset let kasneje v svojem delu *Identiteta* ugotavlja, da je sodobni glo-

balni red v krizi, ker je pozabil na človekovo temeljno potrebo po priznanju (Fukuyama 2019). Prav na to zahtevo po priznanju se pri svoji kritiki globalizacije opirajo sodobna nacionalistična gibanja, saj na željo po priznanju ne morejo odgovarjati zgolj ekonomski razvoj in politične reforme.

Namen Fukuyamove knjige *Identiteta* je opozoriti na nevarnosti, ki jih na globalni ravni predstavlja vzpon populističnega nacionalizma v številnih državah, in hkrati poiskati vzroke, ki takšen trend na svetovni ravni porajajo. Mnoge je presemetila zelo odprta kritika predsednika Trumpa, saj je Fukuyama v preteklosti veljal za »močnega apologeta ameriškega neoliberalnega reda« (McManus 2019).

Fukuyama ugotavlja, da je liberalna demokracija pozabila na univerzalno človekovo danost, ki teži po priznanju svojega dostojanstva. »Težnja po priznanju svoje identitete združuje kot vodilni motiv veliko tega, kar se dandanes odvija v svetovni politiki.« (2019, 16) Fukuyama se pri tej diagnozi opira na Heglovo misel, da človeško zgodovino poganja naprej želja po priznanju. Edina racionalna rešitev bi za Hegla bilo univerzalno priznanje človekovega dostojanstva. »Porast identitete politike v modernih liberalnih demokracijah predstavlja eno od njenih glavnih groženj. Če se nam ne uspe vrniti k univerzalnemu priznanju človekovega dostojanstva, potem smo obsojeni na stalne konflikte.« (17) Volivci se odločajo za populistične politike zaradi občutka, da njihova identiteta ni v zadostni meri priznana in upoštevana.

Fukuyama v pojem identitete povezuje tri elemente: a) univerzalni vidik človekove osebnosti, ki teži k ‚priznanju‘ in ki ga Platon opredeljuje z izrazom *thymós*; b) novoveško razlikovanje med resničnim ‚notranjim‘ jazom ter zunanjim svetom družbenih pravil in norm; c) razširitev dostojanstva na vse ljudi brez razlike in s tem ‚enakopravnost‘ vseh ljudi. »Čeprav je *thymós* univerzalni vidik človeške narave, ki je obstajal od vedno, pa predstavlja prepričanje, da ima vsakdo od nas notranji jaz, ki zasluži spoštovanje, in da družba stori napako, če tega stanja ne prizna, sodoben pojav.« (41–42) Fukuyama je prepričan, da se pojem identitete, ki sicer temelji v *thymósu*, pojavi šele v novem veku. Modernizacija na področju gospodarstva je odprla številne nove možnosti za uresničitev življenja posameznikov. Njihova identiteta ni bila več določena vnaprej, kot je to veljalo v fevdalnem hierarhičnem redu, ampak je postala možnost izbire. Zaradi razvoja znanosti in tehnike so nastali povsem novi pogoji za življenje, ki posameznikom omogočajo, da si oblikujejo lastno identiteto (55).

Za antropološki temelj razumevanja identitete Fukuyama jemlje Platonovo delitev duše na tri dele. V sredino med miselnim in želelnim delom človeške duše Platon umešča *thymós*, kot strastni (razburljivi)¹ del duše.

»Je (razburljivi del duše) kaj drugega od miselnega dela ali pa je nekakšna oblika miselnega dela, tako da v duši ne obstajajo tri, ampak dve obliki: miselni in želelni (del duše)? Ali pa je tako, kot so polis držali skupaj trije

¹ Kocijančič prevaja *thymós* kot ‚razburljivost‘, opozarja pa, da je vsak slovenski prevod zgolj približek (2004, 372).

stanovi v njem /.../, tudi v duši obstaja ta tretji del, razburljiv, ki je po naravi pomočnik miselnega dela, če ga ne pokvari slaba vzgoja?» (Platon, *Država* IV, 440e–441a)

Thymós je bila lastnost vojakov, ki jim je pripadalo dostojanstvo, ker so posebej pripravljeni na boj, pogum in drznost. Če *thymós* ni nadzorovan, se izraža v nasilnem delovanju, če pa je pod nadzorom mišljenja, se usmerja v intenzivno obvladovanje želja (Kocijančič 2004, 373). *Thymós* je središče jeze in ponosa, je kraj, kjer človek presoja o vrednosti stvari. »*Thymós* je del duše, ki teži k priznanju.« (Fukuyama 2019, 41) Fukuyama je prepričan, da gre za univerzalno antropološko danost, zaradi katere se v človeku pojavi jeza, kadar doživlja ponižanje ali nespoštovanje. »Če boste deležni pozitivne sodbe, boste čutili ponos, če pa ne, boste občutili bodisi jezo (če boste menili, da ste podcenjeni), bodisi sram (če boste dojeli, da niste izpolnili pričakovanj drugih).« (36)

Človek kot posameznik in skupnosti ljudi težijo po enakopravnosti, kadar doživljajo, da so obrobni, nespoštovani in da so njihove pravice ogrožene. En vidik identitete se kaže v potrebi po tem, da bi bili drugim enakovredni, kar Fukuyama označuje s pojmom *isothymia*. Gre za identiteto kot zavest o skupni pripadnosti določene skupine ljudi, ki se bori za doseg svojih pravic (inkluzivnost). »V Evropi so začele družbe, ki so bile razdeljene v razrede, navadnim državljanom priznavati pravice, in narodi, ki so se skrivali v velikih kraljestvih, so si prizadevali za ločen in enakopraven status.« (40)

Drug vidik identitete pa se kaže v želji, da bi nas drugi priznali kot nekaj posebnega, da bi nam priznali nadvlado, kar Fukuyama imenuje *megalothymia*. Gre za identiteto kot željo po ohranitvi privilegijev nasproti drugim (ekskluzivnost). Tako veliko državljanov ni zadovoljnih s priznanjem enakih pravic priseljencem, ampak zahtevajo zase kot pripadnike določene skupine posebne privilegije (13–14).

Fukuyama opozarja, da se lahko legitimna želja po enakosti (da bi bili obravnavani enakopravno) hitro sprevrže v željo po nadvladi, kar se najbolj očitno kaže prav v različnih oblikah nacionalizmov in verskih fundamentalizmov (40). Prav tako se lahko neka skupina ljudi, ki je imela v družbi določene privilegije, počuti prikrajšana in nespoštovana, če si enak položaj želijo tudi drugi – in si prizadeva za priznanje svojega specifičnega statusa.

Od francoske revolucije dalje je v središču demokratičnih gibanj želja, da država priznava temeljno dostojanstvo – in sicer je ena frakcija zagovarjala priznanje dostojanstva posameznikom, druga frakcija pa priznanje dostojanstva skupnostim.

Prva frakcija je izhajala iz predpostavke, da so vsi ljudje rojeni svobodni in da so zaradi svojega hrepenenja po svobodi enakovredni, zato morajo vse politične institucije zasledovati cilj ohranjanja svobode posameznikov. V središču je varovanje avtonomije vsakega državljana, kar pa lahko vodi do pretiranega individualizma, ki povsem zanemari skupne vrednote (70–76). »Ko izgine trdno skupno moralno obzorje in ga nadomesti kakofonija vrednotnih sistemov, ki tekmujejo med seboj, velika večina ljudi ni ravno navdušena nad svojo na novo odkrito svo-

bodo odločanja. Nasprotno, počutijo se skrajno negotovo in odtujeno, ker ne poznajo več svojega lastnega jaza.« (76–77) Fukuyama želi poudariti, da je človek družbeno bitje in da zaradi pretiranega individualizma lahko zapade v krizo identitete, kar ga posledično vodi v iskanje skupne družbene identitete, »ki bo posameznike ponovno povezala v družbeno skupino in bo ponovno vzpostavila jasno moralno obzorje« (77). To psihološko dejstvo naj bi bilo podlaga za vzpon nacionalizmov.

Druga frakcija pa je poudarjala pomen nacionalnih skupnosti ter zagovarjala svobodo in emancipacijo narodov. Ko se nacionalne države vzpostavijo, želijo varovati svojo državo pred tujci oz. si podrediti druge narode. Vzpon izključujočih nacionalizmov je po Fukuyamovem mnenju pripeljal do številnih konfliktov in tragedije obeh svetovnih vojn (77–78).

Že v izhodišču sodobne zavesti o identiteti in dostojanstvu je prišlo do napetosti med univerzalisti (Luther, Rousseau, Kant, Hegel), ki so zagovarjali enakost dostojanstva vseh ljudi zaradi njihove notranje svobode, in tistimi, ki so zagovarjali poseben pomen narodne in verske identitete. Tako je npr. Herder sprejemal razsvetljensko idejo o enakosti vseh ljudi, hkrati pa zagovarjal mnenje, da je vsaka človeška skupnost enkratna in da se loči od drugih skupnosti. Vsak narod naj bi imel svoje posebne navade in izročila, ki jih je treba spoštovati. Na navade posameznih ljudstev naj bi močno vplivala podnebje in geografija, zato naj bi imel narod svoj lastni izraz (80–82).

Fukuyama sicer priznava veljavnost obeh temeljnih predpostavk globalnih kozmopolitov – 1) da so razsežnosti sodobnih gospodarskih in okoljskih problemov globalne in je zato tovrstne probleme treba reševati na globalni ravni; 2) da obstaja temeljna enakost vseh ljudi, ki zahteva globalno spoštovanje univerzalnih človekovih pravic. Ne strinja pa se s tezo globalnih kozmopolitov, da ti dve predpostavki vodita v preseganje nacionalne identitete in državne suverenosti, ki naj bi ju bilo treba nadomestiti s kozmopolitsko zavestjo in transnacionalnimi institucijami. Prepričan je namreč, da lahko »vzpostavimo mednarodni red na podlagi nacionalnih držav in da najdemo ustrezno nacionalno identiteto znotraj teh držav« (166). Dosedanje izkušnje so pokazale, da se mednarodne organizacije z globalnimi problemi niso sposobne učinkovito spopadati, temveč imajo pri tem še vedno ključno vlogo nacionalne države. Učinkovito sodelovanje med državami sicer lahko vodi k odpovedi določenemu delu suverenosti zaradi skupnih interesov, kot se to dogaja v procesu oblikovanja EU.

Rešitev ni v odpovedi identiteti, temveč v priznavanju identitet posameznim skupinam in v oblikovanju skupne nacionalne identitete. Identiteta nacionalne države temelji na skupni pripovedi zgodovine, na skupni kulturi in skupnih vrednotah (Vodičar 2011, 81). Država tudi opredeljuje uradni jezik oz. uradne jezike ter oblikuje izobraževalni sistem, ki mladim posreduje določen način vzgoje. Fukuyama meni, da nacionalna država ne temelji nujno na izključujočem etnonacionalizmu. »Nacionalne identitete lahko gradijo na liberalnih in demokratičnih političnih vrednotah kot tudi na skupnih izkušnjah, ki predstavljajo vezno tkivo za

cvetoče raznolike skupnosti.« (Fukuyama 2019, 155–156) Kot primere takšnih držav navaja Indijo, Francijo, Kanado in ZDA. Za ohranjanje politične stabilnosti je čut nacionalne identitete pomemben zaradi več razlogov – Fukuyama jih navaja šest: 1) fizična varnost, 2) kakovost upravljanja države, 3) gospodarski razvoj, 4) širitev zaupanja, 5) socialna država, 6) liberalna demokracija² (156–158).

Nacionalne države so torej po Fukuyamovem prepričanju za blagostanje, sožitje in razvoj demokracije v globalnem svetu pomembne. Poleg tega odgovarjajo na temeljno človeško potrebo po priznanju in pripadnosti; pri tem se zastavlja vprašanje, na podlagi česa se nacionalna identiteta oblikuje.

Kot trdi Stres, člane naroda povezujejo med seboj objektivni in subjektivni dejavniki. »Objektivni dejavniki so skupni rodovni izvor, skupen jezik, zgodovina, kultura, pogosto tudi religija in ozemlje, na katerem živi. Subjektivni dejavnik pa je volja pripadati tej skupnosti, da bi skupaj skrbeli za skupno dobro in ohranili svojo kulturno identičnost.« (2018, 560) Glede na to, katerim prvinam se daje večji poudarek, prihaja do razlikovanja med ‚kulturnim‘ in ‚političnim‘ pojmovanjem naroda. Prvo je bolj značilno za Vzhodno in Srednjo Evropo, kjer se poudarja pripadnost skupni kulturi, rodu in jeziku, medtem ko je drugo bolj značilno za zahodnoevropsko miselnost – kjer je v središču zavest svobodnih državljanov, da želijo pripadati določeni družbeni in politični skupnosti.

Kot smo že omenili, se zavest o nacionalni identiteti na političnem področju razvije šele v 18. in 19. stoletju, zato so ‚modernisti‘ prepričani, da je narod izključno moderni pojem, »produkt kapitalizma, birokracije in utilitarizma« (Peteani 2013, 21). Takemu pogledu nasprotujejo ‚primordialisti‘, ki so prepričani, da je narod nekaj tako naravnega kot družina, jezik ali celo človeško telo. Izpostavljajo objektivne in kulturne dejavnike (jezik, rasa, pleme, ozemlje, religija), ki člane skupine povezujejo med seboj in jih ločujejo od drugih (20–21). Nekakšno vmesno pozicijo med obema pogledoma pa daje ‚simbolični‘ pristop sociologa Anthonyja Davida Smitha, ki zagovarja povezavo med narodi v moderni dobi in etničnimi skupinami iz antične dobe. Poseben pomen pri oblikovanju nacionalne identitete pripisuje zgodovini, mitom, spominom, vrednotam in simbolom. Pomembno je, da člani določenega naroda obnavljajo pripovedi o skupni preteklosti, ki imajo svoj konstitutiven pomen za sedanjost in prihodnost. (21–25)

Fukuyama pri razmišljanju o pomenu nacionalne identitete za prihodnost liberalne demokracije v globalni družbi daje prednost subjektivnim dejavnikom in zagovarja oblikovanje »inkluzivne nacionalne identitete« (2019, 171). Taka oblika nacionalne identitete naj bi ustrezala sedanji zelo raznoliki družbeni stvarnosti in bi omogočala vključevanje in asimilacijo novih priseljencev. Narodi zanj niso primarno biološke danosti, pač pa dinamični družbeni konstrukti, ki svojim članom dajejo določeno identiteto. »Državljanstvo ima dve plati. Državljanom zagotavlja pravice, ki jih mora oblast varovati, hkrati pa jim nalaga tudi dolžnosti, še posebej dolžnost lojalnosti do načel in zakonov države.« (177) Fukuyama je kritičen do

² Liberalna demokracija temelji na implicitni pogodbi med državljanji in vlado ter državljanji med seboj. »Če državljanji ne verjamejo, da so del iste skupnosti, sistem ne more delovati« (Fukuyama 2019, 158).

držav EU, ki naj bi priseljencem pridobivanje državljanstva zelo oteževale – sam meni, da bi moralo sodobno pojmovanje naroda upoštevati *ius soli*, ki določa, da je vsakdo, ki je na ozemlju neke države rojen, tudi avtomatično njen državljan. Takšno ureditev poznajo med drugim ZDA, Avstralija, Kanada. Nasprotno pa države, ki upoštevajo tradicionalni *ius sanguinis*, dodeljujejo državljanstvo glede na izvor posameznika. Poleg Nemčije, Avstrije, Švice, Japonske, Južne Koreje in številnih drugih spada med te države tudi Slovenija.³ Fukuyama je prepričan, da Evrope ne ogrožajo migranti, ampak politične reakcije nacionalnih držav, ki so se zoperstavile priseljevanju in kulturni raznolikosti. Pri tem pa rešitev ne vidi v zavračanju nacionalne identitete. »Nasprotno, nacionalne identitete je treba zavestno oblikovati tako, da se bo okrepil občutek demokratične in odprte družbe.« (182) Gre torej za to, da so nacionalne države za sprejemanje novih državljanov odprte, ti pa so hkrati dolžni sprejeti določene vrednote in kreposti, ki podpirajo demokratično ureditev in spoštovanje dostojanstva vsakega človeka. Spodbujanje nacionalne identitete za Fukuyamo ne pomeni podpiranja etnonacionalizma oz. sklicevanja na svoj izvor in svojo kulturo, ampak zavestno odločitev posameznika, da želi pripadati določeni državni skupnosti, sprejeti določene skupne vrednote in živeti v skladu z določenim načinom življenja.

Dejstvo je, da proces globalizacije potrebe po nacionalni identiteti ni izkoreninil, pač pa nacionalistične težnje celo okrepil, kar se kaže tudi v zadnji krizi, povezani s pandemijo COVID-19. Analiza ameriškega politologa Fukuyame kaže na antropološko ozadje človekove potrebe po identiteti, ki je zaznamovano z željo po priznanju lastnega dostojanstva. Kadar se posamezniki in skupnosti čutijo zapostavljene, izkoriščane, ogrožene, se v njih okrepi želja po pripadnosti skupini, ki bo te krivice in nepravilnosti odpravila. Populistični voditelji strahove posameznikov izkoriščajo in obljublajo varnost znotraj svojih ograjenih (ali celo obzidanih) meja. Papež Frančišek je voditelje držav večkrat pozval, naj ne gradijo zidov, ampak mostove. V nadaljevanju bomo predstavili pogled katoliškega družbenega nauka na vlogo narodov in nacionalnih držav pri zagotavljanju globalnega skupnega dobrega.

3. Družbeni nauk Cerkve o vlogi nacionalne identitete

V času pandemije papež Frančišek v svojih govorih neutrudno poziva h globalni solidarnosti in odgovornosti (Comodo 2020). V prvi splošni avdienci po izbruhu pandemije 2. septembra 2020 je izpostavil ključno vprašanje za življenje sveta po pandemiji: »Ali bomo šli naprej po poti solidarnosti ali pa bodo stvari še slabše?« Nato je vernike spodbudil k solidarnosti: »Sredi krize nam solidarnost, ki jo vodi vera, omogoča, da Božjo ljubezen spremenimo v našo globalizirano kulturo, ne z gradnjo stolpov ali zidov – koliko zidov se danes zida –, ki ločujejo in se potem

³ »V Sloveniji velja načelo krvne zveze, kar pomeni, da otrok pridobi državljanstvo ob rojstvu in prevzema državljanstvo po starših, ne glede na kraj rojstva.« (GOV.SI 2020) Pogoj za redno naturalizacijo je znanje slovenskega jezika.

zrušijo, ampak s tkanjem skupnosti in s podpiranjem procesov rasti, ki je zares človeška in trdna.» (Frančišek 2020a)

Pri tem ne gre zgolj za odziv na trenutno kritično stanje, ampak pravzaprav za dolgoročni program, ki si ga je načrtoval že na začetku pontifikata. Papež izhaja iz koncilskega načela o univerzalni namembnosti dobrin ali kot je zapisano v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu, »da so zemeljske dobrine določene za vse ljudi« (GS, § 69). Prioritetno skrb za univerzalno skupno dobro in preseganje egoizma na osebni, lokalni in nacionalni ravni je papež Frančišek močno poudarjal že na področju varovanja okolja in odnosa do migrantov. V okrožnici „Laudato si’“ je okrcal tiste države, ki niso podprle novih mednarodnih dogovorov na področju varovanja okolja: »Mednarodna pogajanja ne morejo ustrezno napredovati zaradi stališč držav, ki lastne nacionalne koristi ščitijo bolj kakor splošno skupno dobro.« (LS, § 169) Vsi ljudje bi morali bolj krepiti globalni pogled, da je zemlja naš skupni dom in da si prizadevamo za solidarni humanizem z vsemi (Petkovšek 2019, 21–25). »Medsebojna odvisnost nas obvezuje, da mislimo na en sam svet, na skupni načrt.« (LS, § 164) Za odgovornejši in učinkovitejši celostni odgovor na izzive varovanja okolja ter izkoreninjenja revščine na našem planetu bi potrebovali močnejše in učinkovitejše mednarodne organizacije (LS, § 175). O tem je pisal že papež Benedikt XVI.:

»Za vodenje svetovnega gospodarstva, za ozdravitev gospodarstva, ki ga je prizadela kriza, za preprečevanje njenega poslabšanja in morebitne večje neuravnovešenosti, za uresničevanje popolne razorožitve, varne prehrane in miru, za zagotavljanje zaščite okolja in za urejanje migracijskih tokov je nujno potrebna svetovna politična oblast, o kateri je govoril že moj predhodnik, Janez XXIII.« (CIV, § 67)

Nobenega dvoma ni, da družbeni nauk Cerkve spodbuja prizadevanja za univerzalno skupno dobro in globalno solidarnost ter zavrača poudarjanje nacionalnih interesov pred univerzalnim skupnim dobrim. Vendar to ne pomeni, da ne vidi pomena v ohranjanju narodnih identitet in v vlogi nacionalnih držav za reševanje globalnih izzivov. V posinodalni apostolski spodbudi Ljubljena Amazonija papež Frančišek izpostavlja pomen identitete posameznih ljudstev in narodov ter opozarja na nevarnost, da bi posamezne kulture, ki so nosilke modrosti številnih preteklih rodov, izginile. Papež Frančišek se izrecno zoperstavi sodobni porabniški viziji sveta, ki želi kulturno raznolikost oslabiti. »Če hočemo preprečiti dinamiko človeškega osiromašenja, moramo ljubiti korenine in zanje skrbeti, saj so izhodišče, ki nam omogoča, da se razvijemo in odgovorimo na nove izzive.« (QAm, § 33) Zavest o lastnih koreninah človeku daje moč za nadaljnjo rast in za dialog z drugimi, v katerem vsakdo spoznava tudi svoje omejitve. Ne gre torej za spodbujanje statične identitete, ki bi se zapirala vase in skušala trajno ohraniti stare oblike življenja ter bi zavračala vsako spremembo. »Istovetnost in dialog nista sovražnika. Kulturna istovetnost sama je zakoreninjena in se bogati v dialogu z drugačnimi in pristno ohranjanje ni osamitev, ki osiromaši.« (QAm, § 37) Vidimo lahko, da je papež Frančišek po eni strani zelo pozoren do posameznih narodov in ljudstev v

njihovi identiteti in da pojmuje raznolikost kultur kot »zakladnico človeštva« (LS, § 144), po drugi strani pa stalno poudarja notranjo povezanost in soodvisnost vseh ljudi, ki vse zavezuje h globalni solidarnosti in odgovornosti (Platovnjak 2019b, 81–90). Že „Kompandij družbenega nauka Cerkve“ išče ravnovesje med nacionalnim in globalnim: »Mednarodna ureditev zahteva ravnotežje med posebnim in splošnim, k čemur so poklicani vsi narodi, ki jim je prva skrb živeti v miru, spoštovanju in solidarnosti z drugimi narodi« (KDNC, § 157).

Opisana vidika – poudarjanje nacionalne identitete in globalne solidarnosti – se sicer ne izključujeta, vendar pa se v kritičnih situacijah tudi znotraj cerkvenih stališč kažejo različni poudarki. Za ponazoritev si oglejmo izjavi poljske in nemške škofovske konference o vlogi naroda pri zagotavljanju skupnega dobrega.

Poljska škofovska konferenca je leta 2017 objavila izjavo z naslovom Krščanska oblika domoljubja (Konferenca Episkopatu Polski 2017), v katerem je oživetev domoljubnega vedenja na Poljskem označila kot ‚zelo pozitiven pojav‘. Prav tako pozdravlja krepitev nacionalne zavesti. Kot negativno pa označuje vedenje, ki zaradi egoističnih razlogov domoljubju nasprotuje. Eno nevarnost vidijo škofije v individualnem egoizmu, ki se kaže v ravnodušnosti do narodne usode in v skrbi posameznikov zgolj za lastne interese. Druga nevarnost pa je po prepričanju škofov nacionalni egoizem oz. nacionalizem, ki spodbuja občutek večvrednosti in se zapira pred odnosi z drugimi narodnimi skupnostmi (Pozielný 2018, 426–428). Pri razlagi, kaj je pravo domoljubje, se poljski škofje opirajo na bogato izročilo družbenega nauka Cerkve, še prav posebej pa na papeža Janeza Pavla II. V svojem govoru pred generalno skupščino Združenih narodov je ta leta 1995 poudaril razliko med nezdravim nacionalizmom, ki druge narode zaničuje, in pravim domoljubjem, ki blagostanja svojega naroda nikoli ne išče na račun drugih (Janez Pavel II. 1995).⁴ Lahko bi rekli, da je po njihovem prepričanju pravo domoljubje najboljši način za spodbujanje rezilientnosti proti nezdravemu nacionalizmu – vzgoja za ljubezen do domovine naj bi namreč mlade obvarovala, da bi postali sovražni in nestrpni do drugih narodov. Mnogi poljski teologi so dokument pozdravili kot pomemben impulz za soočenje vernikov s sodobnimi izzivi (Gočko 2017; Zadykowicz 2017; Podzielný 2018).

Drugačen poudarek najdemo v dokumentu „Krepiti zaupanje v demokracijo“, ki sta ga leta 2019 skupaj izdala Nemška škofovska konferenca in Svet Evangeličanske cerkve v Nemčiji. V odzivu na vedno močnejše populistične težnje na globalni ravni voditelji nemških kristjanov enotno pozivajo h krepitvi demokratičnih institucij na mednarodni ravni, ki bi imele pri reševanju sodobnih globalnih izzivov tudi dejansko moč. Zato podpirajo krepitev EU kot nadnacionalne združbe v smislu multilateralnosti, subsidiarnosti in solidarnosti. »Evropska unija temelji na skupnih vrednotah. Samo sebe razume kot skupnost svobode, prava in solidarnosti.« (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und Kirchenamt der EKD 2019, 11)

⁴ Že v svojem govoru leta 1980 pred skupščino Unesca v Parizu je na podlagi izkušnje poljskega naroda poudaril, da je narodna kultura »trdna prvina človeškega izkustva«, ki omogoča temeljno suverenost družbe, po kateri človek postaja »človek v najvišjem smislu suveren« (Janez Pavel II. 1980). Še bolj poglobljeno spregovori o narodu in kulturi v svoji knjigi *Spomin in istovetnost* (Janez Pavel II. 2004, 85–94).

EU je zanje predvsem zveza državljanek in državljanov, ki morajo prevzeti odgovornost za skupno dobro na nacionalni, evropski in globalni ravni. V skladu z načelom ‚prednostne odločitve za uboge‘ in svetopisemske drže gostoljubnosti do tujcev zagovarjajo odprto politiko do beguncev in migrantov, pri čemer ne zanemarjajo strahov in negotovosti, ki jih je v Nemčiji sprožil velik val priseljevanja v zadnjih letih. Priznavajo, da so vprašanja o lastni domovini in identiteti legitimna, »vendar so težnje po kulturni izolaciji nevarne« (20) tako za avtohtone prebivalce kot za priseljence. Predlagajo model integracije, ki jo razumejo kot obojestranski izziv. Domačini se morajo navaditi večje raznolikosti in od priseljencev ne smejo zahtevati kulturne asimilacije. Priseljenci pa se morajo vključiti v zgodovinsko-kulturni značaj države, kjer želijo prebivati. Zlasti se od njih zahteva, da sprejmejo načela svobodne demokratične države. »K temu spadajo enako spoštovanje vsakega človeka ne glede na spol in spolno usmerjenost, strpnost do drugače mislečih, spoštovanje političnega soočenja kot načina reševanja problemov in še veliko več.« (38) Zaradi zaznamovanosti z nacionalno zgodovino voditelji največjih nemških Cerkev odločno zavračajo vsako obliko rasne, verske in nacionalne diskriminacije in pravo rešitev vidijo v krepitvi demokracije. »Zavezani smo univerzalnim človekovim pravicam in humanitarnim obveznostim, ki iz njih izhajajo za Nemčijo in Evropo. Sožitje ljudi različnega porekla in kulturnega okolja vidimo kot pridobitev in priložnost.« (47) Po njihovem prepričanju je najboljša oblika rezilientnosti proti nacionalizmu poudarjanje univerzalnih človekovih pravic in krepitev nadnacionalnih institucij.

Družbeni nauk Cerkev pri vseh družbenih vprašanjih – tudi pri vprašanju naroda in nacionalne države – ne ponuja dokončnih odgovorov, ki bi veljali v vseh družbenih okoljih in v vseh časih, ampak daje osnovna etična načela (dostojanstvo človeške osebe, skupno dobro, solidarnost, subsidiarnost, skrb za stvarstvo, prednostna odločitev za uboge), ki jih je treba pri iskanju rešitev v konkretnih situacijah upoštevati. Tako pri družbenem nauku Cerkev v ‚ožjem‘ pomenu besede, ki vključuje uradni nauk Katoliške Cerkev, kakor ga razlagajo papeži, koncili, rimske kongregacije in škofje, kot pri družbenem nauku Cerkev v ‚širšem‘ pomenu besede, ki zajema tudi razmišljanja teologov in drugih kristjanov o družbenih vprašanjih, je ob interpretaciji družbenih vprašanj vpliv kulturnega okolja na posameznega misleca viden in opazen. Podobno velja tudi za izjave škofovskih konferenc.

Kljub različnim poudarkom obstajajo določeni skupni elementi, ki določajo pogled Katoliške cerkve na odnos med univerzalnim in nacionalnim skupnim dobrim. Cerkev je univerzalna skupnost Jezusovih učencev in kot taka presega narodne, kulturne in državne meje. Kot taka je poklicana, da v sodobnem svetu s svojo pripovedjo odrešenjske zgodovine spodbuja in gradi edinost ter medsebojno povezanost vsega človeškega rodu. »Cerkev je torej novo vesoljno ljudstvo, v katerem je odpravljena vsakršna diskriminacija, kot vabilo vsem narodom, da premagajo sovraštvo in razvijejo zavest o temeljni edinosti.« (Minnerath 2020, 77) Cerkev je v službi širjenja Božjega kraljestva, ki predstavlja nov način življenja, kjer se vsi ljudje med seboj priznavajo kot bratje in sestre, k izgradnji novega sveta pa vsako prispeva svoj delež (Platovnjak in Svetelj 2019, 678–680).

Središče družbenega nauka Cerkve je načelo ‚dostojanstva‘ vsake človeške osebe. »Ni človek zaradi naroda in kulture, temveč sta narodnost in kultura le izraz in način njegove transcendentne osebnosti.« (Stres 1989, 56) Človek kot posameznik se razvija, živi znotraj določenega kulturnega konteksta in je po eni strani deležen skupnega dobrega, po drugi strani pa to ‚skupno dobro‘ tudi sam ustvarja (Platovnjak 2019a, 77–82). V tem kontekstu prideta do izraza še drugi dve temeljni načeli družbenega nauka Cerkve, in sicer ‚subsidiarnost‘ ter ‚solidarnost‘. Ti dve načeli sta za opredelitev pomena vloge nacionalne države v globalnem kontekstu še posebej pomembni.

Načelo ‚subsidiarnosti‘ po eni strani avtonomijo posameznih nacionalnih držav poudarja, po drugi strani pa preprečuje njihovo absolutizacijo. »Človeške osebe pripadajo človeštvu, čeprav ohranjajo tudi močan občutek pripadnosti svojim narodom. Poleg naroda pripadamo človeški vrsti.« (Minnerath 2020, 79) Univerzalno skupno dobro mora biti obzorje, znotraj katerega si ustrezne avtoritete na različnih ravneh prizadevajo za doseganje (lokalnega, nacionalnega) skupnega dobrega. Nacionalne države se zato pri zagotavljanju skupnega dobrega ne smejo zapirati same vase. Strinjamo se z nadškofom Minnerathom, ko razlaga vlogo nacionalnih držav v globalnem kontekstu tako: »Potrebujemo odgovorne ljudi, ki bodo razumeli, da z zavračanjem nacionalizma in deljenjem suverenosti pripravljajo boljšo prihodnost za vse.« (79) Zaradi takega pogleda na nacionalno državo in oblikovanje nadnacionalnih zvez je po prepričanju Minneratha družbeni nauk Cerkve vseskozi podpiral oblikovanje EU, ki deluje po načelu subsidiarnosti. »Načelo subsidiarnosti ni grožnja, ampak zagotovilo za preživetje nacionalnih držav. Zaprte vase bi bile nemočne pred novimi svetovnimi silami. Združene v tem, kar je potrebno, pa si bodo zagotovile, da se bo njihov glas slišal.« (80) Podobno kot družbeni nauk Cerkve tudi sodobni komunitarizem poudarja pomen subsidiarnosti in zagovarja dopolnjevanje različnih družbenih ravni. Pozitiven odnos do naroda ne nasprotuje globalni pozornosti, ampak se obe ravni dopolnjujeta (Bahovec 2015, 342–343).

Subsidiarnost zagotavlja avtonomijo in demokratično participacijo ter na operativni ravni omogoča, da se skupni cilji lažje uresničujejo in implementirajo na posameznih ravneh. Načelo subsidiarnosti tako zagotavlja spoštovanje lokalnih in nacionalnih identitet ter njihove avtonomije, hkrati pa razodeva, da nacionalne države zaradi prepletenosti gospodarskega trga, mednarodnih povezav, okoljskih vplivov ipd. same pogosto ne morejo več odgovarjati na potrebe skupnega dobrega svojih državljanov, ampak morajo sodelovati z drugimi.

Z izkušnjo slednjega je povezano načelo ‚solidarnosti‘, ki ga pri soočanju s pandemijo COVID-19, kot smo obširneje predstavili že zgoraj, zelo poudarja sedanji papež Frančišek. Frančišek je že v svoji prvi apostolski spodbudi „Evangelii gaudium“ izpostavil medsebojno povezanost in soodvisnost vseh ljudi ter potrebo po pravični razdelitvi dobrin znotraj ‚globalne vasi‘. »Beseda ‚solidarnost‘ se je nekoliko obrabila in jo včasih razlagajo napačno, a označuje veliko več kakor samo priložnostna velikodušna dejanja. Zahteva, da ustvarimo novo miselnost, ki razmišlja občestveno in daje prednost življenju vseh. Dobrin si ne smejo prilasčati samo nekateri.« (EG, § 188)

4. Zaključek

V prispevku smo skušali prikazati razloge za krepitev nacionalnih identitet v času pandemije COVID-19. Ugotovili smo, da gre za močnejši simptom dolgotrajnejšega procesa poudarjanja partikularnih identitet nasproti globalizacijskim in univerzalističnim težnjam. V veliki meri delimo mnenje, izhajajoče iz analize ameriškega politologa Fukuyame – ta ugotavlja, da je vsakemu človeku vrojeno hotenje po priznanju in pripadnosti, ki se v določeni meri izraža tudi na iracionalen način. Zastavlja pa se nam vprašanje, ali opredelitev nacionalnosti, ki upošteva zgolj zavestno željo po pripadnosti določeni skupnosti, to človekovo hrepenenje (*thymós*) po pripadnosti lastni skupnosti in domačnosti izpolnjuje v zadostni meri. Družbeni nauk Cerkve sicer za odnos med nacionalnim in univerzalnim skupnim dobrim končnih političnih rešitev ne daje – daje pa osnovna etična načela, na podlagi katerih lahko iščemo odgovore. Rešitev ni v odpovedi nacionalni identiteti, ampak spodbujanju nacionalnih zavesti, ki bodo predpostavljale splošne človekove pravice za vse ljudi in bodo svoje legitimne nacionalne interese vedno uresničevale znotraj obzorja univerzalnega skupnega dobrega.

Krajšave

- CIV** – Benedikt XVI. 2009 [Caritas in veritate].
GS – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor 1995 [Gaudium et spes].
EG – Frančišek 2014 [Evangelii gaudium].
LS – Frančišek 2015 [Laudato si’].
QAm – Frančišek 2020b [Querida Amazonia].
KDNC – Papeški svet Pravičnost in mir 2007 [Kompendij družbenega nauka Cerkve].

Reference

- Bahovec, Igor.** 2015. Christianity in confrontation with individualism and crisis of Western culture: person, community, dialog, reflexivity, and relationship ethics. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:335–346.
- Benedikt XVI.** 2009. Ljubezen v resnici [Caritas in veritate]. Ljubljana: Družina.
- Bieber, Florian.** 2020. Global Nationalism in Times of the COVID-19 Pandemic. *Nationalities Papers*, 1–13. doi.org/10.1017/nps.2020.35 (pridobljeno 23. 8. 2020).
- Comodo, Vincenzo.** 2020. L’invito di Francesco a ripensare la solidarietà. *Vita*, 1. 4. <http://www.vita.it/it/article/2020/04/01/invito-di-francesco-a-ripensare-la-solidarieta/154804/> (pridobljeno 25. 8. 2020).
- Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor.** 1995. Cerkvev v sedanjem svetu [Gaudium et spes]. Pastoralna konstitucija. V: *Koncilski odloki*, 570–667. Ljubljana: Družina.
- Evropska unija.** 2020. Skupni odziv EU na COVID-19. https://europa.eu/european-union/coronavirus-response_sl (pridobljeno 26. 8. 2020).
- Frančišek.** 2014. Veselje evangelija [Evangelii Gaudium]. Ljubljana: Družina.
- . 2015. Hvaljen, moj Gospod [Laudato si’]. Ljubljana: Družina.
- . 2019. Address of His Holiness Pope Francis to Participants in the Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences. V: Vittorio Höfle in Marcelo Sánchez Sorondo, ur. *Nation, State, Nation-State: the Proceedings of the 22nd Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences*, 12–16. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.

- . 2020a. Ali gremo po poti solidarnosti ali pa bodo stvari še slabše? *Vatican News*, 2. 9. <https://www.vaticannews.va/sl/papez/news/2020-09/papez-ali-gremo-po-poti-solidarnosti-ali-pa-bodo-stvari-slabse.html> (pridobljeno 2. 9. 2020).
- . 2020b. Ljubljena Amazonia [Querida Amazonia]. Ljubljana: Družina.
- Fukuyama, Francis.** 1992. *The End of History and the Last Man*. London: Hamish Hamilton.
- . 2019. *Identität: Wie der Verlust der Würde unsere Demokratie gefährdet*. Hamburg: Hoffmann und Campe.
- Janez Pavel II.** 1980. Discorso all'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'educazione, la scienza e la cultura. Unesco. Pariz, 2. 6. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800602_unesco.html (pridobljeno 21. 6. 2020).
- . 1995. Messaggio di Giovanni Paolo II all'assemblea generale delle Nazioni Unite per la celebrazione del 50° di fondazione. New York, 5. 10. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno.html (pridobljeno 21. 6. 2020).
- . 2005. *Spomin in istovetnost: pogovori na prelomu tisočletij*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Gocko, Jerzy.** 2017. Reaktionen der Kirchen auf Populismus: ein Blick aus der Perspektive der Kirche in Polen. *Roczniki teologiczne* 14, št. 3:63–77.
- GOV.SI.** 2020. Državljanstvo. <https://www.gov.si/teme/drzavljanstvo/> (pridobljeno 26. 8. 2020).
- Ignatieff, Michael.** 1994. *Blood and Belonging*. London: Vintage.
- Kiswarday, Vanja Riccarda.** 2013. Analiza koncepta rezilientnosti v kontekstu vzgoje in izobraževanja. *Andragoška spoznanja* 19, št. 3:46–64.
- Kocijančič, Gorazd.** 2004. Opombe k dialogom in pismom. V: *Platon: Zbrana dela*. Zv. 2, 11–643. Celje: Mohorjeva družba.
- Konferencja Episkopatu Polski.** 2017. Chrześcijański kształt patriotyzmu. <https://episkopat.pl/chrzescijanski-ksztalt-patriotyzmu-dokument-konferencji-episkopatu-polski-przygotowany-przez-rade-ds-spolecznych/> (pridobljeno 21. 8. 2020).
- McManus, Matt.** 2019. Francis Fukuyama's 'Identity': A Book Review. *Areo*, 25. 9. <https://areo-magazine.com/2019/09/25/francis-fukuyama-identity-a-book-review/> (pridobljeno 26. 8. 2020).
- Minnerath, Roland.** 2020. Nation, State, Nation-State and the Doctrine of the Catholic Church. V: Vittorio Hösle in Marcelo Sánchez Sorondo, ur. *Nation, State, Nation-State: The Proceedings of the 22nd Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Sciences*, 70–82. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.
- Papeški svet Pravičnost in mir.** 2007. *Kompendij Družbenega nauka Cerkve*. Ljubljana: Družina.
- Peteani, Loredana.** 2013. *Narodi v luči Božjega ljudstva in njihovo poslanstvo*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis gaudium. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:17–31.
- Platon.** 2004. Država. V: *Platon: zbrana dela*. Zv. 1, 989–1252. Prevedel G. Kocijančič. Celje: Mohorjeva družba.
- Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj.** 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.
- Platovnjak, Ivan.** 2019a. The Role of (Christian) Spirituality in the Economy in the Light of Laudato si'. *Synthesis Philosophica* 67, št. 1:73–86.
- . 2019b. The Ecological Spirituality in the Light of Laudato si'. *Nova prisutnost* 17, št. 1:75–91.
- Podzielný, Janusz.** 2018. Christliche Gestalt des Patriotismus aus der Sicht der Polnischen Bischofskonferenz. *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 51, št. 2:426–434.
- Sabanadze, Natalie.** 2010. *Globalization and Nationalism: The Cases of Georgia and the Basque Country*. Budapest: Central European University Press. <http://books.openedition.org/ceup/556> (pridobljeno 23. 8. 2020).
- Saje, Andrej.** 2019. Sklepanje krščanskega zakona na Zahodu in Vzhodu od pozne antike do zgodnjega srednjega veka. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:989–1000.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und Kirchenamt der EKD.** 2019. *Vertrauen in die Demokratie stärken: ein Gemeinsames Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*. Bonn: Deutsche Bischofskonferenz.
- Stres, Anton.** 1989. *Med Bogom in cesarjem*. Ljubljana: Družina.
- . 2018. *Leksikon filozofije*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Vodičar, Janez.** 2009. Muss man die Globalisierung unterrichten? *Synthesis philosophica* 24, št. 2:281–295.
- . 2011. Narrative as a Means of Creating an Identity for Ourselves and Others. *Synthesis philosophica* 26, št. 1:79–91.

Woods, Eric Taylor, Robert Schertzer, Liah Greenfeld, Chris Hughes in Cynthia Miller-Idriss.

2020. COVID-19, nationalism, and the politics of crisis: A scholarly exchange. *Nations and Nationalism*, 1–19. doi.org/10.1111/nana.12644 (pridobljeno 21. 8. 2020).

Zadykowicz, Tadeusz. 2017. The Moral Dimension of Patriotism. *Rocznik Teologii Katolickiej* 16, št.1:81–92.

Kratki znanstveni prispevek/Article (1.03)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 395—401

Besedilo prejeto/Received:08/2020; sprejeto/Accepted:09/2020

UDK/UDC: 2-78(497.4)

DOI: 10.34291/BV2020/02/Strehovec

© 2020 Strehovec, CC BY 4.0

Tadej Strehovec

Institucionalna religijska rezilientnost v času pandemije koronavirusa v Sloveniji

Institutional Religious Resilience

Amid The Coronavirus Pandemic In Slovenia

Povzetek: Pojav institucionalne religijske rezilientnosti ima dolgo zgodovino. Opre-
deljuje odpornost ter prilagodljivost verskih skupnosti in vernikov na različne
izredne razmere, kot so preganjanja, vojne, totalitarni sistemi itd. V takšnih
položajih pride do omejitev v svobodi delovanja verskih skupnosti ter individu-
alnega in kolektivnega vidika izražanja vesti in mišljenja. Izjema od takega ra-
zumevanja religijske rezilientnosti so epidemije in pandemije, ko se verske sku-
pnosti omejuje same – in iščejo nove izraze izpovedovanja vere v razmerah, ko
je javno izpovedovanje vere omejeno. V Sloveniji so se verske skupnosti v času
epidemije koronavirusa (leta 2020) samoomejile in prenehale z javnim delova-
njem, čeprav jih zakonodaja k temu ni zavezovala.

Ključne besede: Religijska rezilientnost, epidemija, svoboda vesti, verska svoboda,
slovenska ustava, verske skupnosti

Abstract: The phenomenon of institutional religious resilience has a long history
and defines the resilience and adaptation of religious communities and believ-
ers to various emergencies such as: persecutions, wars, totalitarian systems,
etc. In such situations, there is a restriction of the freedom of religion and the
individual and collective aspect of the expression of conscience and thought.
The exception to such an understanding of religious resilience is a time of epi-
demics and pandemics, when religious communities limit themselves and seek
new expressions of freedom of religion in situations where publicreligious prac-
tice is limited. In Slovenia, during the coronavirus epidemic (in 2020), religious
communities limited themselves and ceased to operate in public, despite leg-
islation that did not oblige them to do so.

Key words: religious resilience, epidemic, freedom of conscience, religious free-
dom, Slovenian constitution, religious communities

1. Uvod

Individualna in institucionalna rezilientnost je temelj delovanja vseh večjih monoteističnih verskih skupnosti. Ohranjanje zvestobe doktrinalnim in moralnim normam ter prilagajanje delovanja različnim okoliščinam je bistveni del poslanstva verskih skupnosti, ki ni omejeno le na obdobje miru in družbenega razcveta. Ta zavzetost se še posebej pokaže v času preganjanj, notranjih in zunanjih razdorov, kršenja človekovih pravic in omejevanja verske svobode. Zgodovina krščanstva in zlasti Katoliške Cerkve kaže na izjemno spodobnost individualnega in institucionalnega (kolektivnega) rezilientnega odzivanja, ki je omogočalo ohranjanje versko-moralnega sporočila tudi v totalitarnih režimih ter neugodnih družbenih razmerah. Leta 2020 je spomladi izbruh epidemije COVID-19 svobodo delovanja verskih skupnosti drastično omejil in onemogočil. Prav tako so morale verske skupnosti svojo rezilientnost korigirati s kolektivno skrbjo za zdravje ter premisliti svoj odnos do države in širše družbe. Ob tem velja omeniti, da slovenska ustava omejevanja verske svobode ne dovoli niti v izrednih razmerah niti v vojnem stanju. Zato je čas epidemije za verske skupnosti v Sloveniji pomenil izziv, ko so v rezilientno delovanje vključevale tudi odločitve, s katerimi so omejile svojo svobodo delovanja in temeljno pravico svojih vernikov do kolektivnega izražanja svobode mišljenja in vesti. Osnovna teza našega prispevka zato obravnava dolžnost verskih skupnosti, da svojo rezilientnost kot moralno in doktrinalno odpornost ter prilagajanje izrednim razmeram presojujejo glede na okoliščine – in se z vidika epikije svojim pravicam na področju verskega delovanja za zaščito zdravja vernikov za določen čas odpovedo ter tako zaščitijo skupno dobro, to je družbo in državo. V nadaljevanju je ob kratkem zgodovinskem pregledu religijske kolektivne in individualne rezilientnosti predstavljena pravica vsakogar do osebnega in kolektivnega izpovedovanja svobode mišljenja in vere ter svoboda verskega delovanja. Nato na primeru pandemije COVID-19 sledi analiza rezilientnega odgovora verskih skupnosti v Sloveniji v času prvega vala pandemije.

2. Monoteistični pomeni rezilientnosti

Rezilientnost se je kot pojem pojavila v drugi polovici 20. stoletja. Na splošno jo je mogoče opredeliti kot odpornost in prožnost posameznika ter skupnosti v različnih izrednih razmerah (Kiswarday 2013, 26-47; Masten A. S. in Obradovič, J. 2006, 14). Takšne okoliščine morajo obsegati dva temeljna pogoja: 1. daljša navzočnost izrednih razmer in nasilja, ki jih posameznik ali skupnost (družba) razume kot grožnjo svojemu obstoju; 2. pozitiven odgovor posameznika ali družbe na izredne razmere. Danes se pojem rezilientnosti v takem ali podobnem pomenu uporablja na področju varovanja narave, družbenih znanosti (družbena organizacija, urejanje urbanega okolja in psihologija) ter na področju tehnologije (splet, omrežja, materiali, zgradbe itd.) (Norris et al. 2008, 127–128). Čeprav je pojem rezilientnosti terminološko novejšega izvora, imajo zgoraj opisani položaji in rezilientni pojavi že dolgo zgodovino. Mogoče je celo trditi, da je ena od temeljnih

značilnosti vseh družb skozi zgodovino prav rezilientnost: omogočala jim je razvoj in ohranitev identitete ter dolgoročno preživetje. To še posebej velja za monoteistične verske skupnosti, pri katerih je ena temeljnih značilnosti prav rezilientnost oz. doktrinalna in moralna odpornost. Iz zgodovine izhaja, da so v preteklosti vse družbe temeljile na religijskih izročilih in da so verske (monoteistične) skupnosti zagotavljale nujno potrebno kohezivnost njihovega prebivalstva in osmišljale njihovo življenje. Slednje se je še posebej kazalo v vlogi religije pri glavnih prehodih v življenju posameznika, pri oblikovanju praznikov in kulture ter pri odgovarjanju na temeljna eksistencialna vprašanja – vključno z vprašanji o smislu življenja, o trpljenju, smrti in večnem življenju. Ta vloga religije prihaja še posebej do izraza v času izrednih razmer, ki lahko izhajajo iz notranjih in zunanjih napetosti znotraj verske skupnosti oz. države ali so posledica epidemij, vojn in preganjanj. Rezilientnost tvori sestavni del življenja vernikov in verskih skupnosti, ker po eni strani omogoča doktrinarno poenotenost, po drugi pa ohranja upanje in smisel življenja v razmerah nasilja, trpljenja in preganjanja. Vse naštetu je mogoče prepoznati v judovskih, krščanskih in islamskih družbah. Vsaka od njih je v določenem obdobju izkusila preganjanja, v katerih je razvila verska prepričanja in drže, ki so omogočile rezilientnost na individualni in kolektivni ravni.

Judovsko ljudstvo in vera sta bila v zgodovini med najbolj preganjanima. Tako so leta 586 pred Kristusom Babilonci uničili jeruzalemski tempelj in prebivalce odpeljali v t. i. babilonsko suženjstvo. Leta 70 po Kristusu so Rimljani uničili drugi tempelj in po genocidu, v katerem je umrlo več kot milijon Judov, prisilili preživete, da so zapustili Palestino. Vrh preganjanja so nacistična koncentracijska taborišča, v katerih so Jude pobijali sistematično. Kljub številnim preganjanjem so Judje ohranili rezilientno držo in versko prakso, ki so jo ustrezno prilagajali – tako kot željo po vrnitvi v Palestino in ustanovitvi svoje države, kar jim je uspelo leta 1948. Vendar tudi ustanovitev lastne države rezilientnosti ni zmanjšala, saj so sledile tri vojne in stalen spopad z avtohtonim palestinskim prebivalstvom. To rezilientnost je mogoče še posebej prepoznati pri Mojzesu, ki se je uprl terorju Egipčanov in popeljal svoje ljudstvo v obljubljeni deželo. Podobno držo je mogoče prepoznati tudi v sodobnem obdobju po holokavstu, ko je judovska rezilientnost institucionalizirana – in omogoča, da se judovstvo uspešno afirmira in ohranja v sodobni postmoderni družbi. Življenje Jezusa Kristusa, Janeza Krstnika, apostolov in Pavla iz Tarza kaže, da je rezilientnost kot odpornost in prilagoditev delovanja ob soočenju z različnimi oblikami nasilja zapisana v samo izhodišče krščanstva. Lastna je bila krščanskim skupnostim, ki so se nenehno soočale z notranjimi in zunanjimi izrednimi razmerami (rimska preganjanja, krivoverstva, verske vojne med katoličani in protestanti, soočenje s fašizmom, nacizmom in komunizmom) (Pacek 2019, 155–157). Temelj krščanske rezilientnosti je zvestoba verskemu nauku, ki je stalni vir poenotenja verske skupnosti in ki daje smisel trpljenju preganjanja kot semenu novega upanja ter zaupanja, da Bog svojih vernikov nikoli ne zapusti. Takšna rezilientnost je kristjanom omogočila, da so se tako na individualni (mučenci) kot na kolektivni ravni zoperstavili ideologijam in idejam, ki so si za cilj zadale uničenje krščanstva ter razgradnjo judovsko-krščanskega vrednostnega sistema. Kot za judovstvo in krščanstvo

tudi za islam velja, da je sposoben rezilientnega delovanja. Tako je že Mohamed leta 622 zaradi svojega oznanjevanja bežal iz Meke v Medino (t. i. *hegira*). Kasnejša prilagoditev izrednim razmeram, izvedba upora in zavzetje Meke lahko razumemo kot izhajanje iz rezilientne notranje moči prve skupine muslimanov, zbranih okoli preroka Mohameda. To rezilientnost islamskih skupnosti je mogoče prepoznati v celotni zgodovini – vključuje denimo rezilientnost v času preganjanj pod Mongoli, preganjanj na Iberskem polotoku, genocida v Srebrenici in tudi današnjih preganjanj Ujgurov na Kitajskem. Rezilientnost (monoteističnih) verskih skupnosti je danes mogoče razumeti kot nenehno prizadevanje za ohranitev svobode lastnega delovanja ter svobode vesti in mišljenja svojih vernikov. Rezilientnost se še posebej izrazi v času izrednih razmer, ko vera in odnos do Boga postajata vir upora in vztrajanja v trpljenju, naj gre za ideologije (npr. Kitajska), pravice avtohtonega prebivalstva do okolja (Amazonija) ali naravne katastrofe (npr. pandemija COVID-19).

3. Slovenska religijska rezilientnost v kontekstu globalne pandemije COVID-19

V začetku leta 2020 je na Kitajskem in kasneje drugod po svetu izbruhnila pandemija COVID-19. Države in mednarodne organizacije so naenkrat morale javno zdravje zaščititi z drastičnimi ukrepi. V teh prizadevanjih so morale omejiti tudi nekatere temeljne človekove pravice – kot npr. svobodo gibanja, zagotavljanje pravice do zdravja, pravico delavcev do socialne varnosti, pravico otrok do izobraževanja, pravico do svobode izražanja itd. Med njimi še posebej izstopa pravica vsakega človeka do svobode mišljenja in veroizpovedi ter pravica verskih skupnosti do svobode delovanja. Ohranjanje te pravice se je izkazalo za zelo težavno še posebej tedaj, ko so bili objekti verskih skupnosti središča okužb. Številne verske skupnosti v različnih delih sveta so morale svoje delovanje omejiti. Rezilientnost verskih skupnosti je bila na preizkušnji, saj so številne države omejevale tako javni kot zasebni vidik svobode mišljenja in vesti. Drugače kot marsikje med prvim valom epidemije verske skupnosti v Sloveniji delovanja niso bile dolžne omejiti, pač pa so se v kontekstu izrednih razmer omejile same in vernike pozvale k spoštovanju državnih ukrepov (Skupna izjava verskih skupnosti v času epidemije COVID-19 2020). Temeljno vodilo rezilientnega delovanja verskih skupnosti je bila zaščita zdravja vernikov in javnega zdravja ter zagotavljanje individualnega in kolektivnega vidika verske svobode. Za lažje razumevanje rezilientnega delovanja s tega vidika velja izpostaviti, da je verska svoboda v slovenski ustavi opredeljena v dveh členih. 7. člen pravi, da so država in verske skupnosti ločene. Prav tako so verske skupnosti v svojem delovanju enakopravne in svobodne. 41. člen govori o svobodi vesti: izpovedovanje vere in drugih opredelitev je v zasebnem in javnem življenju svobodno. Podobno izhaja iz „Evropske konvencije človekovih pravic“, ki svobodo mišljenja, vesti in vere opredeljuje v 9 členu:

»Vsakdo ima pravico do svobode mišljenja, vesti in vere. Ta pravica vključuje svobodo /.../, da človek bodisi sam ali skupaj z drugimi ter zasebno ali

javno izraža svojo vero ali prepričanje, pri bogoslužju, pouku, praksi in verskih obredih. Svoboda izpovedovanja vere ali prepričanja se sme omejiti samo v primerih, ki jih določa zakon, in če je to v demokratični družbi nujno zaradi javne varnosti, za varovanje javnega reda, zdravja ali morale ali zaradi varstva pravic in svoboščin drugih ljudi.« (Evropska konvencija o človekovih pravicah 2002, 457)

Čeprav v prvem valu pandemije v Sloveniji zgradbe verskih skupnosti niso bile vir večjih okužb, je bila pozornost verskih skupnosti usmerjena tudi v skrb, kako zaščititi javno zdravje. Najprej Katoliška Cerkev, za njo tudi druge verske skupnosti (Evngeličanska Cerkev, Srbska Pravoslavna cerkev, Islamska skupnost, Binkoštna cerkev) so spomladi 2020 samoiniciativno sprejele ukrepe za zaščito zdravja svojih vernikov ter prepovedale javno organizacijo verskih obredov in izvajanje pastoralnega dela (Slovenska škofovska konferenca 2020). Takšen odziv verskih skupnosti na pandemijo koronavirusa je še posebej pomemben, saj iz slovenske ustave izhaja, da država tudi v izrednih razmerah in vojnem stanju ne more omejiti individualnega in kolektivnega vidika svobode vesti. 16. člen ustave, ki govori o začasni razveljavitvi in omejitvi pravic, namreč pravi, da lahko država omeji določene človekove pravice zgolj v vojnem in izrednem stanju. Ob tem pa je izrecno zapisano, da tudi v takšnih razmerah ne more razveljaviti ali omejiti pravic iz prej omenjenega 41. člena ustave, ki govori o svobodi vesti in mišljenja. Teoretično in dejansko to pomeni, da država v Sloveniji nima zakonodajne podlage, da bi javno delovanje verskih skupnosti kakorkoli omejevala – naj bo to času vojne, izrednih razmer ali pa v razmerah epidemije, kot je COVID-19. Ustavno gledano so edino verske skupnosti same tiste, ki lahko omejijo kolektivni vidik svobode svojega delovanja ter javno izpovedovanje vere svojih vernikov. Ob tem velja omeniti, da imajo nekatere verske skupnosti z državo sklenjene posebne sporazume, v katerih se zavezujejo k spoštovanju državnega pravnega reda, še posebej v času izrednih razmer. To velja tudi za Katoliško Cerkev v Sloveniji, ki ima z državo sklenjen meddržavni sporazum (Zakon o ratifikaciji Sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih, Uradni list RS).

4. Konfliktnost rezilientnega zavzemanja za versko svobodo in varovanje javnega zdravja v času pandemije

Iz zgodovine verskih (monoteističnih) skupnosti izhaja, da je religijska rezilientnost – kot odpornost na izredne razmere – sestavni del njihove svobode delovanja. Pravica do bogoslužja ter svoboda izpovedovanja vere v osebni in javni življenju sta del temeljnih človekovih pravic. Monoteistična verstva so se v zgodovini neutrudno zavzemala za svobodo lastnega delovanja in zaščito svojih vernikov. Zanimivo je, da ista zgodovina v institucionalni religijski rezilientnosti pozna tudi primere izjem, ko verske skupnosti lastno svobodo delovanja in javno izražanje vere svojih vernikov omejijo. Takšne izjeme se sicer pojavljajo le v kontekstu veli-

kih epidemij in pandemij, ko verske skupnosti s svojim ukrepanjem ščitijo zdravje svojih vernikov in državi pomagajo pri soočanju z epidemijo. Primer takšnega v nekem smislu protislovnega rezilientnega delovanja je denimo čas kuge v Milanu 1576. Za omejevanje širjenja epidemije so takratne cerkvene oblasti odredile zaprtje cerkva, prepovedale procesije, romanja in javne pridige (Vatican news 2020). Edine izjeme so bile posebne prošnje procesije, kot npr. v Milanu, ki so se je lahko udeležili samo zdravi odrasli moški, med seboj oddaljeni tri metre. Tedanji kardinal sv. Karel Boromejski je prebivalcem Milana tudi naročil, naj se za 40 dni zaprejo v svoje domove in se tako zaščitijo pred epidemijo. Prav tako je zaprl vse cerkve in na večjih križiščih ukazal postavitev provizoričnih oltarjev – da so duhovniki lahko maševali, verniki pa so mašo spremljali iz oken svojih hiš oz. stanovanj. Zaradi previdnosti je bilo javno obhajanje božiča prepovedano. Podobno so tudi največje verske skupnosti v Sloveniji spomladi leta 2020 ob epidemiji COVID-19 svoje javno delovanje omejile ter prenehale izvajati javno bogoslužje in pastoralo. Rezilientno delovanje verskih skupnosti, ki je v običajnih razmerah usmerjeno v ohranjanje bogočastja, izobraževanje, pastoralno in karitativno dejavnost, se je v spremenjenih razmerah prilagodilo tako zelo, da so verske skupnosti pravico do svobode delovanja in javnega izražanja svobode mišljenja vernikov omejevale same – v želji ohraniti zdravje vernikov in državi pomagati v izpolnjevanju njenega poslanstva pri zagotavljanju javnega zdravja.

5. Zaključek

Institucionalna religijska rezilientnost je v epidemijah in pandemijah vedno usmerjena v zaščito zdravja vernikov in javnega zdravja. Slovenija s svojo zakonodajo in specifičnimi ustavnimi določili verskim skupnostim omogoča, da se o tem, kdaj in kako se pridružiti prizadevanjem države za omejitev pandemije, odločijo same. Čas pandemije COVID-19 je prvič po epidemiji španske gripe v letih 1918–1920 verske skupnosti v Sloveniji postavil v položaj, ko so se morale odzvati hitro in sprejeti odločitve, s katerimi so javno versko življenje ustavile – a obenem omogočile nove izraze kolektivnega vidika verske svobode: individualni obisk kapel do deset oseb brez organiziranega bogoslužja, spremljanje bogoslužja po spletu in televiziji, pastoralna srečanja po spletu itd. Rezultati takega delovanja verskih skupnosti kot izraz njihove rezilientnosti so verjetno (so)prispevali k umiritvi prvega vala epidemije v Sloveniji konec maja in v začetku junija 2020.

Reference

- Evropska konvencija o človekovih pravicah.** 2002. V: *Dokumenti človekovih pravic s pojasnili*, 449–528. Ljubljana: Društvo Amnesty International Slovenije.
- Kiswarday, Vanja.** 2013. Analiza koncepta rezilientnosti v konceptu vzgoje in izobraževanja. *Andragoška spoznanja* 19, št. 3:46–64.
- Masten, Ann, in Jelena Obradovič.** 2006. Competence and resilience in development. *Annals of the New York Academy of Science*, št. 1094:13–27.
- Norris, Fran H., Susan P. Stevens, Betty Pfefferbaum, Karen F. Wyche in Rose L. Pfefferbaum.** 2008. Community resilience as a metaphor, theory, set of capacities, and strategy for disaster readiness. *American Journal of Community Psychology*, 41 št. 1–2:127–150.
- Pacek, Dejan.** 2019. Odziv oblasti na pastoralno dejavnost Katoliške Cerkve v Sloveniji v letih 1965–1975 (2. del). *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:153–179.
- Skupna izjava verskih skupnosti v času epidemije COVID-19.** 2020. 23. 3. <https://katoliska-cerkev.si/skupna-izjava-verskih-skupnosti-v-casu-epidemije-covid-19> (pridobljeno 16. 7. 2020).
- Slovenska škofovska konferenca.** 2020. Izredna navodila slovenskih škofov za preprečevanje širjenja COVID-19: odpoved svetih maš do preklica. 13. 3. <https://katoliska-cerkev.si/izredna-navodila-slovenskih-skofov-za-preprecevanje-sirjenja-koronavirusa-covid-19-odpoved-svetih-mas-do-preklica> (pridobljeno 16. 7. 2020).
- Vatican news.** 2020 Epidemics, quarantines, empty churches: historical precedents. 9. 4. <https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2020-04/epidemics-quarantines-empty-churches-history-tornielli.html> (pridobljeno 16. 7. 2020).
- Zakon o ratifikaciji Sporazuma med Republiko Slovenijo in Svetim sedežem o pravnih vprašanjih.** 2004. *Uradni list RS*, št. 13/04.



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 živečih 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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 403—413

Besedilo prejeto/Received:06/2020; sprejeto/Accepted:09/2020

UDK/UDC: 27-72-284(497.4)

DOI: 10.34291/BV2020/02/Slatinek

© 2020 Slatinek, CC BY 4.0

Stanislav Slatinek

Pastoralno-liturgična navodila slovenskih škofov v času razglasitve epidemije nalezljive bolezni SARS-CoV-2 in neposredno po njem

Pastoral-Liturgical Instructions of Slovenian Bishops during the Proclamation of the Epidemic of the Infectious Disease SARS-CoV-2 and Immediately after It

Povzetek: Nedeljo, na katero se obhaja velikonočna skrivnost, je treba po apostolskem izročilu v celotni Cerkvi praznovati kot glavni zapovedani praznični dan. V nedeljo in na druge zapovedane praznike so se verniki dolžni udeležiti maše (kan. 1246 §1; 1247 ZCP). Dolžnosti posvečevanja nedelje, zlasti z udeležbo pri evharistiji in s počitkom, ki je prežet s krščanskim veseljem in z bratsko povezanostjo, ni težko razumeti, če upoštevamo različne razsežnosti tega dneva, ki jim bomo v razpravi namenili pozornost (DD, tč. 7). V razpravi želimo posebej izpostaviti empatično in zaščitniško držo slovenske škofovske konference, saj je s številnimi navodili v vernikih krepila odpornost (rezilientnost), da bi v času epidemije uspešno premagali svojo ranljivost, ohranili življenjsko odpornost, vzdržljivost, prožnost, optimizem ter človeško solidarnost. Navodila slovenskih škofov tako obravnavajo številne varnostne ukrepe v zvezi z javnim izpovedovanjem vere ter obhajanjem nedeljske in prazniške maše.

Ključne besede: nedelja, Cerkev, Slovenska škofovska konferenca, navodila, odpornost

Abstract: Sunday, on which the paschal mystery is celebrated, must be by apostolic tradition observed in the universal Church as the primordial holy day of obligation. On Sundays and other holy days of obligation, the faithful are obliged to participate in the Mass. (can. 1246 §1, 1247 CCL) The duty to keep Sunday holy, especially by sharing in the Eucharist and by relaxing in a spirit of Christian joy and fraternity, is easily understood if we consider the many different aspects of this day upon which the present discussion will focus our attention. (DD No. 7) In the discussion, we would like to emphasize the empathic and protective attitude of the Slovenian Bishops' Conference, as they strengthened the resilience of believers in order to successfully overcome their own vulnerability, maintain resilience, per-

sistence, flexibility, optimism and human solidarity. The instructions of the Slovenian bishops deal with a number of security measures in connection with the public confession of faith and the celebration of Sunday and holiday masses.

Key words: sunday, Church, Slovenian Bishops' Conference, instructions, resilience

1. Uvod

Nedelja je »Gospodov dan« (DD, tč. 1) in »središče življenja Cerkve« (KKC 2177). Je »dan vere« (SŠK 2013, 3), »veselja in počitka« (Francišek 2017). V nedelji so skrite »korenine nove evangelizacije« (Šegula 2018, 453). V KC se ob nedeljah obhaja ‚velikonočna skrivnost‘, zato je nedeljo treba praznovati »kot glavni zapovedani praznični dan« (ZCP, kan. 1246, § 1). Z rednim obhajanjem nedeljske maše vernik postaja ‚Božji domačin‘, drugače je le izbirni ali ‚oddaljeni kristjan‘ (SŠK 2018, 1). Udeležba pri nedeljski maši verniku podeli »milosti, ki pritekajo iz obhajanja Gospodovega dne« (DD, tč. 30. 34). S fizično udeležbo pri maši vernik obudi spomin na odrešenje, ki mu je bilo podarjeno v krstu in ga je napravilo za novega človeka v Kristusu (tč. 25). Kdor prave potrebe po nedeljskem obhajanju svete evharistije in oltarnem občestvu ne čuti, se počasi oddaljuje ne le od svojih bratov in sester, ampak tudi od Boga (SŠK 2013, 3). Pri tem je treba poudariti, da ‚nedeljska dolžnost‘ udeležiti se nedeljske ali prazniške svete maše veže vse vernike. Nedeljska dolžnost je »osebna« (Smodiš 2020b, 15). Izpolni se z udeležbo pri sveti maši na sam praznični dan v nedeljo ali pa zvečer prejšnjega dne – v soboto zvečer (Pighin 2006, 443). Prav tako slovesno se praznujejo prazniki, ki so tesno povezani z velikonočno skrivnostjo, kot so božič, Gospodovo razglašenje, Gospodov vnebohod, sv. rešnje telo in kri, brezmadežno spočetje Device Marije, Marijino vnebovetje, sv. Jožef, sv. Peter in Pavel, vsi sveti itd. (ZCP, kan. 1246, § 1). Verniki se ob nedeljah in zapovedanih praznikih osebno udeležijo maše v cerkvi »zaradi pričevanja o svoji identiteti in o svoji pripadnosti Gospodu« (Ouellet 2009, 26; SŠK 2017, 3). K praznovanju nedelje pa spada tudi »duševni in telesni počitek« (ZCP, kan. 1247): da se vernik vzdrži vseh tistih del, ki ovirajo bogočastje, veselje, ki nedeljo delajo enako delavniku. Na Gospodov dan se počiva in praznuje. Verniki se lahko ob nedeljah med seboj srečujejo in pogovarjajo. Počitek duha in telesa daje verniku novih moči za službe, naloge in opravila, ki ga čakajo.

2. Odzivi Cerkve na razglasitev epidemije nalezljive bolezni SARS-CoV-2 (COVID-19)

Ko je direktor svetovne zdravstvene organizacije (WHO) Tedros Adhanom Ghebreyesus 11. marca 2020 na novinarski konferenci v Ženevi dejal, da COVID-19 lahko označimo za pandemijo (WHO 2020), so se brž odzvale številne države¹ in cer-

¹ Na območju Republike Slovenije je minister za zdravje 12. marca 2020 s posebno odredbo (Šabeder 2020) razglasil epidemijo nalezljive bolezni COVID-19, ki jo povzroča virus SARS-CoV-2.

kvne oblasti po vsem svetu in razglasile bolj ali manj stroge ukrepe za omejitev širjenja epidemije na posameznih območjih. SŠK je po zgledu nekaterih evropskih škofovskih konferenc za vernike pripravila vrsto previdnostnih ukrepov za preprečevanje širjenja COVID-19.

2.1 Navodila SŠK ob razglasitvi epidemije COVID-19

Virusna bolezen COVID-19 je razkrila krhkost človeške družbe. Ogrozila je eno od univerzalnih temeljnih dobrin človeštva – zdravje. Da bi zdravje ljudi zaščitili, so slovenski škofje pripravili vrsto navodil, ki so bila prednostno naravnana na zaščito vsakega življenja; od kanonskopравnih norm, zapisanih v ZCP, so izrazito odstopala. Škofje so vernikom podelili spregled od nedeljske maše, jih vabili, naj ob nedeljah ostanejo doma in nedeljsko mašo spremljajo po medijih, jo nadomestijo z molitvijo ali udeležbo pri maši čez teden. Ukrepi so bili izrazito človekoljubni, a so se nekateri verniki nad njimi tudi pohujševali in jih razlagali negativno kot opuščanje redne verske prakse. Drugi verniki so navodila škofov pozdravili kot za čas epidemije najprimernejša. Tudi Jezus je v svojem času učil, da je življenje treba rešiti, ne pa uničiti (Lk 6,9), in da je »sobota ustvarjena za človeka in ne človek zaradi sobote« (Mr 2,27). V razpravi želimo posebej izpostaviti empatično in zaščitniško držo škofov, ki so s številnimi navodili v vernikih krepili odpornost (rezilientnost), da bi v času epidemije lahko uspešno premagovali svojo ranljivost, ohranjali življenjsko odpornost, vzdržljivost, prožnost, optimizem ter človeško solidarnost.

Navodila SŠK so prinašala številne varnostne ukrepe v zvezi z javnim izpovedovanjem vere. Posebno pozornost so škofje namenili obhajanju nedeljske in prazniške maše. V sodelovanju z vlado in Nacionalnim inštitutom za javno zdravje (NIJZ) so škofje prva navodila izdali isti dan, ko je bila razglašena epidemija, to je 12. marca 2020, v veljavo pa so stopila naslednji dan opolnoči. Z namenom preprečevanja širjenja COVID-19 in ohranjanja zdravja prebivalstva so škofje zapisali:

»Do nadaljnjega so odpovedane vse svete maše. Duhovniki darujejo svete maše po sprejetih namenih izključno zasebno, brez prisotnosti vernikov. Somaševanje duhovnikov in skupno obhajanje nista dovoljena. /.../ Svete maše na prostem niso dovoljene.« (SŠK Navodila 1, tč. 1–5)

Kljub prepovedi obhajanja javnih bogoslužij so cerkve ostale odprte za osebno molitev »zdravih vernikov brez simptomov akutne pljučne bolezni« (tč. 5a). Pri prilagajanju na nove »življenjske situacije« (Filej in Kavčič 2019, 564) je bil potreben velik napor. Vernike, zlasti bolne in starejše, so škofje vabili, da ostanejo doma ter posvetijo ta čas molitvi za zdravje bolnikov, zdravstvenega osebja, za čimprejšnji konec epidemije (tč. 16) in za blagoslov naroda (tč. 17).

Ko je 4. maja 2020 nevarnost epidemije nekoliko popustila in je bilo javna bogoslužja v cerkvah postopno mogoče vzpostaviti, so se z zdravimi verniki ponovno začele obhajati tedenske in nedeljske maše (SŠK Navodila 7, tč. 1). Da bi se »v okrilja oltarnih občestev« (Stres 2020, 141) vrnilo čim več vernikov, so škofje dovolili, da župniki uvedejo ‚dodatne nedeljske maše‘ (npr. sobotno večerno mašo,

ki velja za nedeljsko, ali dodatno nedeljsko mašo) ali da nedeljske maše darujejo ,na prostem' (SŠK Navodila 6, tč. 5). Prav tako so bili ponovno dovoljeni krsti, prva obhajila, birme, poroke in pogrebi.²

2.1.1 Spregled od nedeljske maše

Da bi preprečili širjenje nalezljive bolezni COVID-19, so škofje takoj ob razglasitvi epidemije v navodila zapisali, da vernikom podeljujejo »spregled od dolžnosti udeležbe pri nedeljski maši« (SŠK Navodila 1, tč. 4–5). To misel zasledimo v novinarskih prispevkih in strokovnih člankih (Valentan 2020, 12), saj so škofje tudi kasneje, ko se je epidemiološka slika že izboljšala, ponovno zapisali, da lahko verniki nedeljsko mašo v času epidemije nadomestijo z »molitvijo, postom, dobrimi deli in s prebiranjem Božje besede« (SŠK Navodila 1, št. 4; Navodila 4, tč. 1).

Treba je poudariti, da omenjeno navodilo škofov izraža skrb za sleherno človeško življenje. Škofje namreč vedo, da vernikom spregleda od udeležbe pri nedeljski maši ne morejo podeliti. ,Spregled' od nedeljske dolžnosti v kanonskopravnem smislu lahko vernikom podeli samo kanonsko pravo – če seveda za to obstajajo upravičeni razlogi. Obstajajo številne okoliščine, ko kanonsko pravo verniku nedeljsko dolžnost ,spregleda'; teh okoliščin je veliko in jih je nemogoče vse naštet. Kanonsko pravo najpogosteje omenja bolezen, oskrbovanje dojenčkov, dejstvo, da imajo starejši verniki daleč do cerkve, da so resno bolni, da nimajo ustreznega prevoza ali pa, da zanje obstaja velika nevarnost virusne okužbe in podobno (KKC 2181). Vsi naštet primeri se uvrščajo med kanonskopravne spreglede od udeležbe pri nedeljski maši (ZCP, kan. 1248, § 2). Vsak vernik je zato dolžan po vesti presojati, ali zanj obstajajo upravičeni razlogi, da se nedeljske maše ne udeleži. Če ugotovi, da bi (npr. v času epidemije COVID-19) z udeležbo pri nedeljski maši resno ogrozil svoje zdravje ali zdravje drugih ljudi, lahko (brez greha)³ ostane doma. Kanonsko pravo mu v takem primeru podeli tako imenovani ,spregled' od nedeljske dolžnosti. Dolžnost udeležiti se nedeljske maše pa prav tako ne obvezuje tistih, ki niso krščeni, ki ne morejo zadosti razumno ravnati (npr. zaradi duševne bolezni), in otrok, ki še niso stari sedem let (Chiappetta 1988, tč. 4090).

Kljub temu lahko krajevni škofje (ZCP, kan. 87) in župniki »obveznost praznovanja praznika ali spokornega dneva« (ZCP, kan. 1245) v posameznih primerih spregledajo. Pri tem so mišljeni zapovedani in slovesni prazniki med tednom (ne pa nedelje), ki jih verniki pobožno cenijo. Nekateri izmed njih (npr. sv. rešnje telo in kri, srce Jezusovo, sv. Ciril in Metod, cerkveni zavetnik, žeganje ali proščenje) se lahko prenesejo na nedeljo pred praznikom ali po njem, če sta to nedelji med letom. Kadar pa se praznik praznuje v nedeljo, se vernikom spregled ne more dati. Če so verniki zadržani upravičeno, kot smo razložili zgoraj, jih od obveznosti udeležbe pri ,praznovanju praznika' na nedeljo oprosti kanonsko pravo (ZCP, kan. 1247). Kadar pa se ,praznovanje praznika' (npr. božič, Marijino vnebovzetje in vsi

² Epidemija COVID-19 je zaročence zelo prizadela. Želja po poroki je bila v tem času zelo velika. Podobne stiske so ljudje doživljali tudi skozi zgodovino. Glej Saje 2019, 991–996.

³ »Tisti, ki preišljeno opustijo to obveznost, storijo veliki greh.« (KKC, tč. 2181)

sveti) ne prenese na nedeljo, se vernikom lahko podeli spregled od ‚obveznosti praznovanja‘ (npr. od obvezne udeležbe pri sveti maši, od opravljanja težkih del ali od telesnega počitka). Spregled se lahko dá posameznim vernikom, družinam ali tudi večji župnijski skupnosti, če so seveda za to upravičeni razlogi (Chiappetta 1988, tč. 4079).

2.1.2 Nedeljske maše po spletu

Ker so bila v času epidemije javna bogoslužja z navzočnostjo vernikov prepovedana, so škofje vernikom naročili, naj svete maše spremljajo »po radiu, TV oziroma spletu« (SŠK Navodila 1, tč. 4; Navodila 3, tč. 1; Navodila 4, tč. 1; Navodila 6, tč. 1). Škofje so objavili dolg seznam družbenih medijev, ki so zagotavljali spletni prenos nedeljske maše (SŠK Navodila 2); seznam so sproti posodabljali. Škofje so duhovnikom sicer naročili, naj v času epidemije COVID-19 vernikom omogočijo spremljanje neposrednega prenosa nedeljske maše iz ene izmed cerkva, ki imajo že postavljeno tehnično opremo. Kljub temu je javna TV SLO od 15. marca naprej iz mariborske stolnice prenašala (zaradi tehničnih težav) zgolj posnetke nedeljske maše.⁴ Tudi za velikonočne praznike so škofje duhovnike spodbujali, naj (če je to le mogoče) poskrbijo za neposredni spletni prenos bogoslužij cvetne nedelje, velikega četrtega, velikega petka in velike sobote.⁵ Nekaterim župnijam je to uspelo – in verniki so lahko velikonočno mašo spremljali neposredno po spletu (npr. Facebook, YouTube, TV Exodus, Radio Ognjišče).⁶ S temi ukrepi se je želelo predvsem zaščititi bolne, ostarele ter tiste, ki niso mogli v cerkev in so bili v strahu za zdravje sebe in drugih ljudi. Tudi potem ko so se 4. maja 2020 ukrepi, povezani z epidemijo, nekoliko sprostili, so škofje »starejšim, kroničnim bolnikom in drugim zdravstveno ogroženim osebam« priporočali, da še naprej ostanejo doma in nedeljsko mašo spremljajo po »televiziji, radiu ali spletu« (SŠK Navodila 6, tč. 1a). K takemu načinu praznovanja nedelje so bile v tem času vabljeni tudi družine z majhnimi otroki (SŠK Navodila 7, tč. 13).

Neposredni prenos nedeljske maše po radiu, TV ali spletu je pomembna oblika oznanjevanja evangelija. Tovrstni prenosi so bili v Sloveniji v času epidemije COVID-19 namenjeni zlasti starejšim, bolnim in onemoglim, da bi jih okrepili in naredili odpornejše na pojav COVID-19. Neposredni prenos je vernikom omogočal stik z živo Cerkvijo in oltarnim občestvom – takšen način praznovanja nedelje je bil v tem času svetovan vsem vernikom. Ker so duhovniki v času epidemije smeli obrede obhajati zgolj zasebno v zaprtih cerkvah in kapelah, da bi tako zmanjšali možnost širjenja epidemije (SŠK Navodila 5), so nekateri mediji to resničnost vidno in zvočno prenašali vsem, ki se zaradi posebnih razmer »evharistije kot gostije«

⁴ Nedeljsko mašo z nadškofom Alojzijem Cviklom je TV SLO vsako nedeljo – od 15. marca do 7. junija 2020 – zjutraj posnela v mariborski stolnici, posnetek pa predvajala ob 10. uri. Gledalci, ki so mašo spremljali po TV SLO, niso bili poučeni, da gledajo zgolj posnetek nedeljske maše. S tem je bila kršena njihova pravica do pravilne informacije, saj imajo posnetki maš le dokumentarno vrednost, ker v ozadju posnetka ni občestva, ki bi bogoslužje dejansko obhajalo.

⁵ TV Exodus je obrede velikega tedna in velikonočno mašo neposredno prenašal iz stolne cerkve v Murski Soboti.

⁶ TV SLO je na svojem drugem kanalu prenašala zgolj posnetke velikonočnih obredov.

(IRS 2004, tč. 38) niso mogli udeleževati osebno. Neposredni medijski prenos nedeljske maše je vernikom v tem času pomenil dragoceno povezavo z duhovniki, ki so bogoslužja obhajali sami v zaprtih cerkvah. Verniki, ki so spremljali neposredni prenos, so bili deležni vseh milosti, ki izhajajo iz radijskega in TV-prenosa nedeljske maše. Kdorkoli je mašno daritev spremljal neposredno po sredstvih javnega obveščanja, npr. po Facebooku, TV Exodus ali Radiu Ognjišče, ter opravljal dobra dela, je bil deležen ‚milosti Gospodovega dne‘ – čeprav nedeljske dolžnosti tisti dan ni mogel izpolniti osebno (Štumpf 2007, 58). Ko pa je vlada RS epidemijo preklcala, so bili predvsem zdravi verniki dolžni spletne maše opustiti ter se z osebno udeležbo pri nedeljski maši zopet srečati z oltarnim občestvom in vstalim Kristusom. Od zdravih vernikov se je pričakovalo, da se evharističnega slavlja v svojih župnijah osebno udeležijo, takoj ko je to mogoče – zdravim vernikom namreč nič ne more nadomestiti živega občestva pri oltarju.

2.1.3 Enkrat med tednom k maši

Po 4. maju 2020 so se škofje odločili za postopno vzpostavljanje javnega bogoslužja v cerkvah. Čeprav epidemija COVID-19 še ni bila končana, so želeli vernikom z novimi navodili udeležbo pri mašah ponovno omogočiti. Da bi preprečili širjenje epidemije in ohranili zdravje vernikov ter slovenskega prebivalstva, so škofje osebno udeležbo pri nedeljski in prazniški maši svetovali samo »zdravim osebam« (SŠK Navodila 6, tč. 1a). Vsem drugim so predlagali, naj »dolžnost nedeljske svete maše izpolnijo tako, da se udeležijo svete maše enkrat v tednu na kateri koli dan« (tč. 6), in dodali, da »obisk svete maše čez teden velja za obisk nedeljske svete maše« (SŠK Navodila 7, tč. 12; Smodiš 2020a, 2). Žal je treba opozoriti, da so z omenjenim navodilom škofje predlagali prakso, ki je cerkveni disciplini nasprotna. Tega sicer niso storili z namenom, da bi obstoječo cerkveno prakso kršili, ampak v skrbi za javno zdravje vernikov (Smodiš 2020c, 3). Navodilo škofov, da »obisk svete maše čez teden velja za obisk nedeljske svete maše«, je zbegalo mnoge vernike – bili so negotovi glede pravilnega razumevanja, kaj pomeni osebni ‚obisk nedeljske maše‘. Prav je, da nedeljsko dolžnost opredelimo ponovno: dejstvo je, da obiska nedeljske maše z obiskom maše čez teden ni mogoče nadomestiti. To je zapisano tudi v Apostolskem pismu Gospodov dan (DD, tč. 54). Cerkev je v vseh časih zatrjevala, da so se verniki dolžni v nedeljo in na druge zapovedane praznike osebno udeležiti svete maše. Kadar se verniki evharistije v nedeljo ne morejo udeležiti iz upravičenih razlogov, se jih lahko k maši kdaj med tednom zgolj povabi. Jasno pa je, da obisk tedenske maše vernikom ne omogoča, da bi izpolnili ali nadomestili nedeljsko dolžnost. Kdor se nedeljske maše ne more udeležiti, ga tudi zapoved ne veže. Zato je v tem primeru navodila škofov nemogoče opravičevati – čeprav jih je morda vodila želja, da bi v izrednih razmerah epidemije zaščitili vsako človeško življenje.

2.2 Navodila nekaterih evropskih škofovskih konferenc ob epidemiji COVID-19

Ob razglasitvi pandemije so se podobno kot v Sloveniji odzvale evropske škofovske konference in vernikom določile pravila, kako tudi v spremenjenih razmerah ohr-

ni verško življenje ter poskrbeti za svoje zdravje. Škofje so v glavnem povsod uvedli podobne previdnostne ukrepe kot v Sloveniji: cerkve so zaprli za redna bogoslužja z navzočnostjo vernikov. V drugi polovici maja so nekatere škofovske konference previdnostne ukrepe začele postopno sproščati in s tem vernikom zopet omogočile osebno udeležbo pri nedeljskem bogoslužju.

Švicarska škofovska konferenca je že v začetku aprila objavila svoj načrt, da se bodo strogi ukrepi za zaščito pred epidemijo COVID-19 postopno umirjali v več fazah. Nedeljsko mašo z navzočnostjo vernikov so zopet dovolili 28. maja, vendar ob strogem upoštevanju previdnostnih ukrepov. V pastirskem pismu so vernikom sporočili, da se cerkve lahko napolnijo samo do ene tretjine, duhovnikom pa so naročili, naj vernikom ponudijo več nedeljskih maš na različnih krajih in ob različnih urah, da bo zagotovljena varnost navzočih. Bolnim so priporočali, naj ostanejo doma (Schweizer Bischofskonferenz 2020).

Tudi nemški in hrvaški škofje so od sredine aprila vernike seznanjali s postopnim omiljevanjem ukrepov za zaježitev epidemije. Obisk nedeljske maše je bil vernikom zopet omogočen po 27. aprilu. Podobno so ravnali tudi avstrijski škofje in 3. maja objavili pastirsko pismo, v katerem so vernikom sporočili, da nedeljsko mašo lahko obhajajo le v velikih cerkvah, ki zagotavljajo varno razdaljo med ljudmi. Verniki so bili povabljeni k nedeljskim mašam v centrih na prostem, posebej organiziranih za ta namen, oziroma v velikih dvoranah. Duhovnikom so naročili, naj vernikom ob nedeljah ponudijo več maš (Österreichische Bischofskonferenz 2020).

Predsednik italijanske škofovske konference je v vladni palači Chigi 7. maja 2020 skupaj s predsednikom vlade in ministrom za notranje zadeve podpisal poseben „Protokol glede liturgičnih obredov“. V skladu z zdravstvenimi predpisi za obvladovanje izrednega stanja ob epidemiji COVID-19 je protokol določal, da se nedeljske maše od sredine maja v zaprtih cerkvah smejo obhajati z največ 200 ljudmi, sicer pa na prostem; nedeljske maše v manjših cerkvah so škofje odsvetovali, bolni pa so lahko nedeljsko mašo spremljali po spletu (radio Rai 1, Radio Vaticana, TV 2000) – škofje so jim svetovali, naj ostanejo doma in se »posvetijo molitvi« (Semeraro 2020, tč. 1–15; Ministero dell’Interno 2020), saj je njihova udeležba pri nedeljski maši nemogoča (ZCP, kan. 1248, § 2).

3. Preklic epidemije nalezljive bolezni SARS-CoV-2 (COVID-19) v RS

14. maja 2020 je vlada na območju RS epidemijo nalezljive bolezni SARS-CoV-2 (COVID-19) z odlokom preklicala. Odlok o preklicu epidemije je začel veljati 31. maja 2020 (Vlada Republike Slovenije 2020).

Po vladnem preklicu epidemije so škofje še dvakrat (2. junija in 30. junija 2020) izdali posebna navodila za dodatno sproščanje preventivnih ukrepov glede javnih bogoslužij v cerkvah. Priporočale so se nedeljske in prazniške »maše na prostem« (SŠK Navodila 10, tč. I, 4), za starejše in bolne vernike pa je še naprej veljalo, naj

nedeljske maše spremljajo »po televiziji in radiu« (SŠK Navodila 8, tč. 5; Navodila 9, tč. 3). Duhovnikom so škofje naročili, naj maše po spletu prenehajo prenašati in naj zdrave vernike vabijo, da se ponovno vrnejo v svoja domača oltarna občestva ter ‚Gospodov dan‘, to je nedeljo, spet praznujejo kot dan kristjanov (DD, tč. 2). Kljub temu da so se duhovniki ponovne vrnitve vernikov v oltarna občestva (SŠK Navodila 9, tč. 3) veselili, so iz strahu, da se bodo s svojo udeležbo izpostavili nevarni okužbi s COVID-19, mnogi ostali doma.

4. Sklep

Epidemija COVID-19 v Sloveniji je imela določene pastoralne posledice. Številni previdnostni ukrepi SŠK so versko življenje po župnijah spremenili. Tudi po preklicu epidemije se verniki v svoja oltarna občestva vračajo le počasi. Bolni in ostareli raje ostajajo doma, kakor da bi se z obiskom nedeljske in prazniške maše v cerkvah izpostavili nevarnosti okužbe. Navodila SŠK, da je mogoče nedeljsko mašo spremljati po medijih (radio, TV, FB, splet), so številne vernike – tako bolne in ostarele kot tudi mlade in zdrave – spomnila, da vera ne sloni zgolj na zvestem izpolnjevanju predpisov in zapovedi, ampak temelji bolj na osebnem odnosu človeka z Bogom. Ekstremni pojav COVID-19 je po eni strani razkril ranljivost človeštva, po drugi strani pa je v ljudeh prebudil zavest, da so za človeški obstoj izrednega pomena solidarnost, skrb za drugega in osebna vera. Med ljudmi se je okreplila zavest, da je mogoče tudi v zapletenih razmerah, kot je epidemija COVID-19, živeti nedeljo kot »Gospodov dan« (DD, tč. 1) in da KC v prihodnosti čakajo nekatere posebne naloge:

Vlada RS, strokovne službe in NIJZ nenehno opozarjajo, da epidemija COVID-19 še ni končana in da nas bo spremljala kar nekaj časa. Temu primerno bo treba organizirati pastoralno življenje po škofijah in župnijah – še posebej pa praznovanje nedelje kot Gospodovega dne. Škofje, duhovniki in drugi pastoralni delavci so dolžni vernike tudi v kriznih časih spominjati na nedeljsko dolžnost in jih spodbujati k zvestobi.

Dušni pastirji in še posebej spovedniki so dolžni v kriznih časih vernikom pomagati pri pravilnem oblikovanju vesti, da bodo znali prav presoјati, kdaj so v stanju, da nedeljsko dolžnost lahko izpolnijo, in kdaj tega ne zmorejo. K tej nalogi so še posebej zavezani župniki. Za mnoge vernike je že majhna stvar (npr. da se slabo počutijo, jih boli glava oziroma se jim k maši ne da) zadosten razlog, da nedeljsko ali prazniško mašo opustijo.

Pastoralne službe so dolžne premisliti, kako čim več zdravim vernikom zagotoviti, da se bodo v primeru ponovnega vala epidemije COVID-19 nedeljske ali prazniške maše lahko udeleževali nemoteno. Strateško je treba vnaprej izbrati velike cerkve, prostorne dvorane ali hale, kjer se lahko pri obhajanju nedeljske maše zbere tudi več ljudi. Vsi verniki bi takšne strateške kraje, ki bodo pastoralno zaživel v času ponovne razglasitve epidemije ali kakšne podobne krize, morali pozna-

ti. Za vernike, ki nimajo prevoza, bi bilo treba predvsem v večjih župnijah omogočiti mašo tudi v soboto zvečer, ker sobotna večerna maša že velja za nedeljsko – prav tako pa tudi več svetih maš ali pa vsaj dobro pripravljenih bogoslužij Božje besede v nedeljo.

V času epidemije COVID-19 so zaživele nekatere dobre prakse (kot so npr. duhovna in materialna pomoč bolnim in ostarelim vernikom; odprti telefon za osamljene; skupna molitev in branje Svetega pisma preko medijev; verouk od doma itd.), ki se ne smejo pozabiti. Za prihodnost je treba dobre prakse načrtno zbrati, jih ovrednotiti in ohraniti za primer ponovnega vala epidemije COVID-19. Dobre prakse lahko tako postanejo nove oblike duhovnega življenja župnije – in garancija, da bodo oltarne skupnosti vernikov odporne tudi v kriznih trenutkih, ko epidemija običajen ritem življenja zaustavi.

Naloge, ki smo jih našteli, so preprosti namigi, da bi verniki tudi ob ekstremnih pojavih, kot je epidemija COVID-19, nedeljo znali praznovati kot Gospodov dan. Naloga Cerkve je zlasti, da prebujata zavest posameznika in skupnosti ter v ljudeh ohranja čuječnost za odgovorno ravnanje. Le takšen pristop ohranja v ljudeh zavest, da nedelja spada v središče krščanskega življenja (Vodičar idr. 2019, 1091).

Kratice

DD – Janez Pavel II. 1998 [Dies Domini].

IRS – Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov 2004 [Istruzione Redemptionis Sacramentum].

Kan. – kanon(i).

KC – Katoliška cerkev.

KKC – Katekizem katoliške Cerkve 1993.

RS – Republika Slovenija.

SŠK – Slovenska škofovsko konferenca.

SŠK Navodila 1– Slovenska škofovsko konferenca 2020a [Izredna navodila slovenskih škofov za preprečevanje širjenja COVID-19: odpoved svetih maš do preklica, 13. 3.].

SŠK Navodila 2– Slovenska škofovsko konferenca 2020b [Spremljanje svetih maš preko spleta, radia in televizije, 13. 3.].

SŠK Navodila 3– Slovenska škofovsko konferenca 2020c [Duhovne spodbude katoliškemu vernikom v času koronavirusa, 14. 3.].

SŠK Navodila 4– Slovenska škofovsko konferenca 2020d [Najpogostejša vprašanja in odgovori za katoličane ob epidemiji COVID19, 15. 3.].

SŠK Navodila 5– Slovenska škofovsko konferenca 2020e [Navodila slovenskih škofov za velikonočne praznike 2020 v času epidemije COVID-19, 25. 3.].

SŠK Navodila 6– Slovenska škofovsko konferenca 2020f [Navodila slovenskih škofov za vzpostavitev javnega bogoslužja v slovenskih cerkvah v času epidemije COVID-19, 4. 5.].

SŠK Navodila 7– Slovenska škofovska konferenca 2020g [Vprašanja in odgovori ob vzpostavitvi javnega bogoslužja v slovenskih cerkvah v času epidemije COVID-19, 4. 5.].

SŠK Navodila 8– Slovenska škofovska konferenca 2020h [Navodila slovenskih škofov v slovenskih cerkvah v času začasne umiritve epidemije COVID-19, 2. 6.].

SŠK Navodila 9– Slovenska škofovska konferenca 2020i [Pogosta vprašanja in odgovori o bogoslužju v slovenskih cerkvah v času začasne umiritve epidemije, 2. 6.].

SŠK Navodila 10– Slovenska škofovska konferenca 2020j [Navodila slovenskih škofov v slovenskih cerkvah v času krepitve epidemije COVID-19, 30. 6.].

TV SLO – Javna televizija Slovenija.

WHO – World Health Organization 2020.

ZCP – Zakonik Cerkvenega prava 1983.

Reference

- Chiappetta, Luigi.** 1988. *Il Codice di Diritto canonico: Commento giuridico – pastorale*. Napoli: Edizione Dehoniane.
- Filej, Bojana, in Boris Miha Kaučič.** 2019. Vpliv duhovnosti na kakovost življenja starejših v domačem in v institucionalnem okolju. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:555–576.
- Frančišek.** 2017. Udienna generale. Perché andare a Messa la domenica? http://w2.vatican.va/content/francesco/it/audiences/2017/documents/papa-francesco_20171213_udienza-generale.html (pridobljeno 7. 7. 2020).
- Janez Pavel II.** 1998. Gospodov dan [Dies Domini]. Apostolsko pismo. Ljubljana: Družina.
- Katekizem katoliške Cerkve.** 1993. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov.** 2004. O zakramentu odrešenja [Istruzione Redemptionis Sacramentum]. Navodilo. Ljubljana: Družina.
- Ministero dell'Interno: Dipartimento per le libertà civili e l'immigrazione.** 2020. Protocollo circa la ripresa delle celebrazioni con il popolo. https://www.interno.gov.it/sites/default/files/allegati/protocollo_per_la_ripresa_delle_celebrazioni_con_il_popolo_7_maggio_2020_.pdf (pridobljeno 7. 7. 2020).
- Österreichische Bischofskonferenz.** 2020. ‚Gebet und stiller Dienst‘: Hirtenwort der österreichischen Bischöfe. https://www.katholisch.at/dl/MoMpJKJ-KkOnkNJqx4KJK/2020_05_01_Hirtenwort_der_Bischofskonferenz_Corona-Pandemie.pdf (pridobljeno 7. 7. 2020).
- Ouellet, Marc.** 2009. Evharistija, Božji dar za življenje sveta. Cerkveni dokumenti 123. Ljubljana: Družina.
- Pighin, Bruno Fabio.** 2006. *Diritto sacramentale*. Venezia: Marcialum Press.
- Saje, Andrej.** 2019. Sklepanje krščanskega zakona na Zahodu in Vzhodu od pozne antike do zgodnjega srednjega veka. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:989–1000.
- Schweizer Bischofskonferenz.** 2020. Coronavirus: Gottesdienste wieder möglich. 28. 5. <http://www.bischoefe.ch/dokumente/botschaften/coronavirus-gottesdienste> (pridobljeno 7. 7. 2020).
- Semeraro, Marcello.** 2020. Disposizioni per la celebrazioni liturgiche con il popolo. Prot. N. 115/20, 14. 5.
- Slovenska škofovska konferenca.** 2013. Pastirsko pismo za postni čas 2013. *Sporočila slovenskih škofij* 1:1–4. Priloga 1.
- . 2017. Bodite ponosni in ustvarjalni kristjani: Drugi del. Pastirsko pismo za postni čas 2017. *Sporočila slovenskih škofij* 2:3–4. Priloga 2.
- . 2018. Po evharistiji postajamo Božji domačini: Prvi del. Pastirsko pismo za postni čas 2018. *Sporočila slovenskih škofij* 2:1–2. Priloga 2.
- . 2020a. Izredna navodila slovenskih škofov za preprečevanje širjenja COVID-19: odpoved svetih maš do preklica. 13. 3. <https://katoliska-cerkev.si/izredna-navodila-slovenskih-skofov-za-preprecevanje-sirjenja-koronavirusa-covid-19-odpoved-svetih-mas-do-preklica> (pridobljeno 7. 6. 2020).
- . 2020b. Spremljanje svetih maš preko spleta, radia in televizije. 13. 3. <https://katoliska-cerkev.si/spremljanje-svetih-mas-preko-spleta-radia-in-televizije> (pridobljeno 7. 6. 2020).

- . 2020c. Duhovne spodbude katoliškim vernikom v času koronavirusa. 14. 3. <https://katoliska-cerkev.si/duhovne-spodbude-katoliskim-vernikom-v-casu-koronavirusa> (pridobljeno 7. 6. 2020).
- . 2020d. Najpogostejša vprašanja in odgovori za katoličane ob epidemiji COVID19. 15. 3. <https://katoliska-cerkev.si/najpogostejša-vprašanja-in-odgovori-za-katolicane-ob-epidemiji-covid19> (pridobljeno 7. 6. 2020).
- . 2020e. Navodila slovenskih škofov za velikonočne praznike 2020 v času epidemije COVID-19. 25. 3. <https://katoliska-cerkev.si/navodila-slovenskih-skofov-za-velikonocne-praznike-2020-v-casu-epidemije-covid-19> (pridobljeno 7. 6. 2020).
- . 2020f. Navodila slovenskih škofov za vzpostavitev javnega bogoslužja v slovenskih cerkvah v času epidemije COVID-19. 4. 5. (zadnja posodobitev navodil 8. 5. <https://katoliska-cerkev.si/navodila-slovenskih-skofov-za-vzpostavitev-javnega-bogoslužja-v-slovenskih-cerkvah-v-casu-epidemije-covid-19> (pridobljeno 7. 6. 2020).
- . 2020g. Vprašanja in odgovori ob vzpostavitvi javnega bogoslužja v slovenskih cerkvah v času epidemije COVID-19. 4. 5. <https://katoliska-cerkev.si/najpogostejša-vprašanja-in-odgovori-za-katolicane-ob-vzpostavitvi-javnega-bogoslužja-v-slovenskih-cerkvah-v-casu-epidemije-covid-19> (pridobljeno 7. 6. 2020).
- . 2020h. Navodila slovenskih škofov v slovenskih cerkvah v času začasne umiritve epidemije COVID-19. 2. 6. <https://katoliska-cerkev.si/navodila-slovenskih-skofov-v-slovenskih-cerkvah-v-casu-zacasne-umiritve-epidemije-covid-19> (pridobljeno 7. 6. 2020).
- . 2020i. Pogosta vprašanja in odgovori o bogoslužju v slovenskih cerkvah v času začasne umiritve epidemije. 2. 6. <https://www.katoliska-cerkev.si/pogosta-vprašanja-in-odgovori-o-bogoslužju-v-slovenskih-cerkvah-v-casu-zacasne-umiritve-epidemije> (pridobljeno 7. 6. 2020).
- . 2020j. Navodila slovenskih škofov v slovenskih cerkvah v času krepitve epidemije COVID-19. 30. 6. <https://www.katoliska-cerkev.si/navodila-slovenskih-skofov-v-slovenskih-cerkvah-v-casu-krepitve-epidemije-covid-19> (pridobljeno 7. 7. 2020).
- Smodiš, Karlo.** 2020a. K mašam z maskami. *Družina*, 10. 5., 2–3.
- . 2020b. Plaho vračanje občestva v cerkve: Maša je najprej dar, šele nato nedeljska dolžnost. *Družina*, 25. 5., 15.
- . 2020c. Ukrepi so bili temeljito premišljeni. *Družina*, 10. 5., 2–3.
- Stres, Anton.** 2020. Škofova beseda sobratom. *Sporočila slovenskih škofij* 7:141.
- Šabeder, Aleš.** 2020. Odredba o razglasitvi epidemije nalezljive bolezni SARS-CoV-2 (COVID-19) na območju Republike Slovenije. *Uradni list RS*, št. 19:1455.
- Šegula, Andrej.** 2018. Evangelizacija kot ena od poti do enega Boga v sodobnih pastoralnih smernicah. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:451–460.
- Štumpf, Peter.** 2007. Prenos bogoslužja po radiu in televiziji. *Sporočila slovenskih škofij* 3:58–59.
- Valentan, Sebastijan.** 2020. Omejitve verske svobode v obdobju razglašene epidemije. *Pravna praksa*, št. 17–18:12–14.
- Vlada Republike Slovenije.** 2020. Odlok o preklicu epidemije nalezljive bolezni SARS-CoV-2 (COVID-19). *Uradni List RS*, št. 68:2495.
- Vodičar, Janez, in Józef Stala.** 2019. Kateheza v službi vzgoje za kulturo poklicanosti. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:1087–1096.
- World Health Organization.** 2020. Director-General's opening remarks at the media briefing on COVID-19. 11. 3. <https://www.who.int/dg/speeches/detail/who-director-general-s-opening-remarks-at-the-media-briefing-on-covid-19---11-march-2020> (pridobljeno 7. 7. 2020).
- Zakonik Cerkevnege prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 415—423

Besedilo prejeto/Received:08/2020; sprejeto/Accepted:10/2020

UDK/UDC: 159.972:27-246

DOI: 10.34291/BV2020/02/Erzar

© 2020 Erzar, CC BY 4.0

Tomaž Erzar

Stiska, iskanje opore, predanost in razvijanje odpornosti

Distress, Seeking Support, Surrender, and Developing Resilience

Povzeteke: V prispevku poskušamo odgovoriti na vprašanje, kakšni so pogoji, da ljudje lahko izražajo stisko na čustveno podprt način in iščejo oporo v smislu varnega navezovanja na bližnje. In še, zakaj v krščanskem izročilu izražanje stiske ter iskanje opore pogosto razumemo moralistično, in ne v novozaveznem duhu predanosti in zaupanja, kakor nakazujeta odlomka Lk 18, 35-43 in Lk 19, 1-10. Kadar se ljudje v stiski ne počutijo dovolj varne, da bi svojo nemoč razkri- li, in se bojijo zavrnitve, pomoč zavračajo ali izkoriščajo. Moralistična drža do človeške stiske in iskanja opore predstavlja nereflektirano reakcijo na omenje- ni način soočanja s stisko. V strahu, da bi ponujeno sočutje in podpora človeku v stiski spodbudila njegov egoizem in sebičnost, se moralist nanj jezi in izkorišča njegovo stisko za kritiko in poduk. Kadar so pretekle izkušnje s stiskami ljudi naučile, da je stiska kraj globoke povezanosti in bližine, lahko v stiski začutijo z njo povezana čustva in sprejmejo oporo: stiska lahko zanje predstavlja prilo- žnost za osebno, medosebno in duhovno rast. V prispevku ugotavljamo, da človek v časih stiske razvije odpornost, kadar na podlagi pozitivne izkušnje is- kanja opore razvija tudi vse večjo sposobnost predanosti, zaupanja in odpiranja Dobremu.

Ključne besede: stiska, soočanje, izražanje stiske, iskanje opore, moralizem, odpor- nost, predanost, Nova zaveza.

Abstract: In this article, we try to answer the question of what are the conditions for people to express distress in an emotionally supported way and seek support in terms of secure attachment to loved ones. And further, why in the Christian tradition the expression of distress and the search for support is often understood moralistically, rather than in the New Testament spirit of surrender and trust, as indicated by Luke 18: 35-43, and Luke 19: 1-10. When people in need do not feel safe enough to reveal their helplessness, and are afraid of re- jection, they decline or exploit the offered help. The moralistic attitude towards human distress and the search for support represents an unreflected reaction

to the aforementioned way of coping with distress. Fearing that compassion and support offered to a person in need would encourage one's egoism and selfishness, the moralist angrily uses his/her distress for criticism and unsolicited instruction. If, on the other hand, people have learnt from past experiences of distress that distress is a place of deep connection and closeness, they will be able to get in touch with the feelings associated with distress and accept help. Distress then presents them with an opportunity for personal, interpersonal, and spiritual growth. We suggest that people develop resilience in times of distress, when, based on a positive experience of seeking support, they also develop an increasing ability to surrender, trust and open up to the Good.

Key words: distress, coping, expression of distress, search for support, moralism, resilience, surrender, New Testament

1. Uvod

Ljudje nenehno doživljajo različne oblike stresa in stiske. Proučevanje travmatičnih izkušenj je v zadnjih petdesetih letih prineslo ugotovitve, da stiske ne nastanejo samo zaradi vzrokov, ki so zlahka prepoznavni – na primer naravne nesreče, bolezni, smrti, ali izgube. Enako hude ali celo hujše so notranje stiske, ki jih navzven včasih ni opaziti, pa vendar osebo obremenijo z občutji nemoči, strahu, groze, nevrednosti in nezaželenosti (Fisher 2017). Ugotovljeno je bilo tudi, da se travmatične izkušnje iz otroštva v odraslosti pogosto ponovijo ali kopičijo – in imajo dolgoročne, prikrite in nezavedne posledice (Felitti idr. 1988). Različne stroke so se v zadnjem času naučile te posledice dobro prepoznavati in izdelale merila, kakšno naj bi bilo življenje brez travme in kaj polno ustvarjalno življenje (Earls 2018). Prav tako v zadnjem času ugotavljamo, kakšni so pogoji za učinkovito soočanje z življenjskimi tiskami in kako lahko človeku pri tem pomaga vera (Folkman in Lazarus, 1988; Pargament idr. 1988). V prispevku bomo najprej raziskali pogoje, kako se lahko stiska izraža na čustveno podprt način in išče opora v smislu varnega navezovanja na bližnje. Nato bomo pojasnili, zakaj v krščanskem izročilu izražanje stiske in iskanje opore pogosto razumemo moralistično in kako lahko ljudje v stiski razvijejo odpornost – če jim stiska nudi priložnost za razvijanje občutka predanosti in povezanosti.

2. Soočanje s stisko

Večina ljudi se dobro sooča s posledicami travmatičnih izkušenj v ožjem pomenu besede – to so stiske, ki jih povzročata enkratna izkušnja na enem ali več področjih. V ZDA ocenjujejo, da bo travmatično izkušnjo vsaj enkrat v življenju doživelo 60 % ljudi, in čeprav nihče ne bo neprizadet, si bo kar 70 % ljudi opomoglo – in le pri 30 % bodo škodljive posledice ostale (Meichenbaum 2012). Soočanje z zahtevno

stresno situacijo, ki lahko izčrpa posameznikove vire moči, v prvi vrsti vključuje obrambno reakcijo kot beg ali boj, toda kmalu vključi tudi bolj zapletene kognitivne in čustvene procese, ki so potrebni za iskanje in načrtovanje rešitev ali opore ter uravnavanje potreb in čustev (Folkman in Lazarus 1988, 466).

Šele vključevanje čustvene podlage – skupaj s spodobnostjo načrtovanja, uporabe preteklih izkušenj in ustvarjalnega razmišljanja – osebi v stiski omogoča, da se s težavami učinkovito spopriime in zmanjša negativne posledice stiske. Vključitev čustvene podlage v proces soočanja najprej hitro omili alarmno odzivanje, čemur pravimo tudi uravnavanje čustev ali regulacija (Kopp 1989). V nadaljevanju pa osebi v stiski omogoča, da svoje razmišljanje, vedênje in pozornost prožno prilagaja okoliščinam in svoje ravnanje ciljno usmerja – kar označuje pojem samouravnavanja ali samoregulacije (Károly 1993, 25).

Med oblike soočanja štejemo tudi versko soočanje, ki zajema vse oblike spoprijemanja z življenjskimi težavami, opirajoče se na osebno vero in na odnos z Bogom. Raziskave kažejo, da je versko soočanje povezano z obiskovanjem obredov, podobo Boga, motivi za verovanje ter splošno psihično sposobnostjo odzivanja in funkcioniranja (Schaefer in Gorsuch 1991). Raziskovalci v grobem ločujejo tri načine ali stile verskega soočanja: samoupravljalni stil, pri katerem se oseba zanaša zlasti nase, stil prelaganja, pri katerem je oseba v stiski pasivna in pričakuje Božji poseg, ter sodelovalni stil, pri katerem gre za držo, ki računa na obojestransko delovanje in uglaševanje (Pargament idr. 1988). V zadnjem času je bil trem stilom dodan še četrti, t. i. stil izročanja ali predanosti, pri katerem oseba vlogo odločanja izroča Bogu in skuša slediti Njegovi volji. Za razliko od prelaganja je izročanje izrazito aktivna in sodelovalna drža – pri tem je sodelovanje usmerjeno na to, da oseba prepozna Božji načrt ali voljo in jo upošteva (Wong-McDonald in Gorsuch, 2000).

Versko soočanje ima na psihične težave posameznika dokazano pozitivne učinke in znižuje tveganje za samomor (Bjorck in Thurman 2007), če gre za držo, ki je s čustvenega, socialnega in splošnopsihološkega vidika prožna in prilagojena. Velja tudi nasprotno – kadar ima versko soočanje značilnosti psihološke in socialne neprilagojenosti, ko na primer doživlja Boga kot strogega moralnega razsodnika in kaznovalca, tedaj je povezano s več psihičnimi simptomi (McConnell idr. 2006).

3. Izražanje stiske

Pomembno vlogo ima pri soočanju s stisko tudi njeno izražanje. Predstavlja namreč prvi in neposredni poskus, da se oseba v stiski na strah odzove – in si z izražanjem čustev poveča možnosti preživetja. Hkrati z izražanjem čustev sporoča (in ubeseduje) svojo stisko drugim. Izražanje stiske je najprej spontana fiziološka reakcija na občutje bolečine, šoka, strahu ali groze, a hkrati tudi način osebnega in medosebnega uravnavanja teh občutij in soočanja z njimi, se pravi način njihovega lajšanja ali premagovanja (Shariff in Tracy 2011). Izražanje stiske vključuje tako verbalne kot neverbalne oblike izraza, oblike, ki vključujejo polno zavedanje in

čustveno podlago, kot tudi tiste, ki se jih zavedamo manj ali sploh ne.

Pri travmatičnih izkušnjah se pogosto zgodi, da oseba stiske ne izraža, ker se pri tem ne počuti varno ali ker se utiša sama, saj smisla v izražanju stiske ne vidi. Posebej otroci svojo stisko težko izrazijo: ne prepoznajo vira težav, ne najdejo ustreznih besed in ne znajo pojasniti, kaj se jim dogaja, ker so žrtve zlorabe ali čustvene manipulacije. Zato stisko pogosto izražajo skozi vedenjske in telesne simptome, saj nimajo možnosti, da bi stisko čustveno ustrezno ubesedili v varnem, zaupnem odnosu.

Po drugi strani je izražanje stiske lahko znak, da je oseba v stiku s svojo nemočjo, strahom, osamljenostjo in drugimi negativnimi čustvi. Takrat z izražanjem teh čustev svoja afektivna stanja tudi spreminja ali modulira (Kennedy-Moore in Watson 2001). Raziskave navezanosti med materjo in otrokom so dognale, da obstajajo trije načini ali stili otroškega izražanja stiske: varni stil, pri katerem izražanju stiske sledi čustvena uglasitev z materjo in s tem tudi pomiritev, ambivalentni ali tesnobni stil, pri katerem se kljub izražanju stiska podaljšuje in do pomiritve ne pride, ter izogibajoči stil, kjer je izražanje utišano oz. zadržano. Izražanje stiske je tako lahko bodisi pretirano bodisi minimalizirano, v obeh primerih pa izraz ni v skladu s čustveno podlago, ki jo je stiska sprožila. V prvem primeru se alarmni odziv ne ustavi, v drugem pa je zatrt ali prezrt.

Čustveno podprto izražanje stiske pomeni, da je oseba v stiku s čustvi strahu, jeze, bolečine, o katerih govori. Gotovo je v fazi šoka tak stik slab. Oseba sicer lahko govori kar naprej, a ji ne odleže. Odleže ji šele takrat, kadar lahko izražena čustva tudi začuti prek telesnih občutkov in se zaveda, da jih čuti. Skrajni primer tega, kako zatrto izražanje stiske vpliva na dolgoročno soočanje s stresom in prožno odzivanje nanj, je t. i. učinek sirote. Gre za držo odraslih otrok, ki so svojo temeljno prikrajšanost nadomestili z držo preživetja, odpornosti in uspeha za vsako ceno. To močno ovira in krni njihovo odraslo socialno in čustveno življenje (Miller 1990).

Ko sprejmemo, da smo nemočni, da stvari ne moremo spremeniti (oživiti pokojnega, ozdraviti invalidnega ipd.), začnemo spreminjati sebe tako, da se naučimo s temi čustvi živeti, ne da bi se jim izogibali. Sprejeti nemoč torej pomeni razširiti nabor svojih čustvenih stanj s stanjem nemoči, obupa, žalosti in si dovoliti to stanje v celoti začutiti, preiskovati, ubesediti in izraziti (Graham idr. 2008).

4. Iskanje opore

Z vidika sporočanja predstavlja izražanje stiske klic na pomoč soljudem. Kaže se kot potreba osebe v stiski po fizični ali čustveni bližini druge osebe, ki ji je naklonjena in od katere lahko pričakuje olajšanje stiske. Prestrašen otrok išče materino zavetje in poskuša z njo vzpostaviti fizični stik, npr. objem. Raziskovalci navezanosti ugotavljajo, da je iskanje opore, podobno kot izražanje stiske, lahko varno ali ne-varno (Schore in Schore 2008). Za ne-varni stil iskanja opore je značilno fizično in čustveno oklepanje osebe, na katero je otrok navezan, pri čemer oseba v stiski

pomoči ne sprejema ali ne more sprejeti, temveč jo vztrajno zavrača. Otrok se na primer mame vztrajno oklepa in se ne pomiri, kar pomeni, da se ne more posvetiti okolici, sebi, svojim potrebam ali željam. V primeru varne navezanosti se medtem otrok kljub pretresu in stiski kmalu pomiri in posveti sproščeni igri ali raziskovanju okolice (Kompan Erzar 2020, 12).

Od tod izhaja, da iskanje opore, kakor bi pričakovali, ni samoumevno ravnanje, ampak v sebi skriva dvojno držo: na eni strani držo zaupanja in predanosti, ki prejme tolažbo in z bližnjo osebo vzpostavi čustveno poln stik, na drugi držo dvoma, prikrievanja in prilagajanja, ki tolažbe ne sprejema in se mora zadovoljiti s površnim stikom in čustveno ambivalentnimi odnosi. Prva drža vodi v medosebno povezanost, druga v le navidezno povezanost, v kateri stiska drugemu ni izročena oz. predana (Bellis idr. 2017). Kadar taka drža pri iskanju opore postane stalna strategija, oseba nehote privzame držo neranljivosti, nedostopnosti, zapiranja vase in skrivanja. To vedénje lahko opišemo kot nihanje med dvema skrajnostma, na eni strani samozadostnost, na drugi nesamostojnost, pri čemer nobena ni usklajena s čustveno podlago, zaradi česar se oseba z bližnjimi ne more pristno in tesno povezati.

Kadar stiska vodi v varen objem, se človek lahko svoje stiske čustveno zave, sprejme svojo nemoč in nebogljenost ter sprejme pomoč. Takrat okusi globino medčloveške povezanosti, za katero čuti, da je od stiske močnejša, in lahko v stiski poišče tudi globlji, največkrat duhovni pomen (Kompan Erzar in Erzar 2011). To iskanje pomena ali smisla stiske ni izumetničeno niti ni obrambna racionalizacija, ki bi poskušala čustveno podlago stiske odpraviti, ampak naravno nadaljevanje procesa. Ta se je začel s sprejemanjem stiske in novo medosebno povezanostjo, ki je nastala prav ob njenem izražanju. Tako stiska spontano postane del novega pomena.

5. Nevarnost moralizma

Dosedanje raziskovanje navezanosti in soočanja s stisko in travmo je pokazalo, da je za ozaveščeno zdravljenje ter razumevanje celotnega procesa okrevanja in rasti ključno, kako stisko, izražanje stiske in iskanje opore dojemamo. Gre za tri vidike stiske:

- a. oseba v stiski je prizadeta na način, ki presega njene trenutne sposobnosti soočanja, zato doživlja razpad svojega varnega sveta, ob katerem je prepuščena sama sebi;
- b. oseba v stiski se je znašla v preizkušnji, v kateri se bodo v njej prebudile pretekle izkušnje, ki se jih ne zaveda, in jo vodile v smeri, ki je nepričakovana in nepredvidljiva;
- c. medtem ko neuspešno soočanje lahko pomeni retravmatizacijo in utrditev negativnega cikla soočanja, uspešno soočanje prinaša izkušnjo bolj varne povezanosti, predanosti in zaupanja, poglobljeno duhovnost ter možnost bolj polnega in

ustvarjalnega življenja.

Moralizem lahko definiramo kot držo, ki na prvo mesto postavlja skrb za to, kar je spodobno, prav in pravično. Zato tudi nesrečo ali stisko soljudi pogosto uporablja za moralni nauk, ki naj pokaže, kaj da so ljudje naredili prav in kaj narobe (Taylor 2012). Moralizem tako lahko vodi v razvrednotenje stiske, njenega izražanja in iskanja opore ter onemogoča, da bi se pokazalo pravo bistvo moralne skrbi za druge (Archer 2018). Osebi v stiski moralist na primer očita, da se obrača na soljudi, ker je v stiski, medtem ko da ji je takrat, ko ni prizadeta, za soljudi ali določene vrednote malo mar. V skrajni obliki predstavlja moraliziranje držo, ki se ne zaveda, da svoje potrebe pokroviteljsko in nesočutno postavlja nad potrebe drugih – in da stiske ne razume kot resnične bolečine.

Novozavezna besedila držo moraliziranja grajajo tako pri farizejih in pismoukih kot tudi pri Jezusovih učencih (Platovnjak in Svetelj 2018). Ti v grešniku ne vidijo osebe v stiski, ampak zgolj greh sploh. Jezusu poskušajo svetovati, kaj je v takem primeru prav, in ga odvrniti od pomoči. Prav tako imajo oni in množica, ki Jezusa obkroža, do izražanja stiske in iskanja opore negativen odnos: slepemu, ki svojo stisko glasno izraža, je rečeno, naj utihne ali počaka (Lk 18, 39). Nasprotno Jezusova drža do izrazov stiske in iskanja opore vedno izkazuje pozornost – tudi v fizičnem stiku prepozna klic na pomoč in potrebo po čustvenem in odrešenjskem srečanju (Lk 8, 43-48). Vedênje ljudi, ki iščejo stik z Jezusom in pri tem prekršijo pravila vedênja ali premagajo navidez nepremostljive ovire, je pozitivno ovrednoteno (Sveto pismo in morala, 50). Jezus v njihovi drži prepozna svoje poslanstvo: prišel je zaradi njih, ne zaradi tistih, ki niso v stiski (Mt 9, 13 in Mt 18, 10-12).

Opis srečanja Jezusa s cestnarjem Zahejem v Lk 19,1-10 na zgoščen način kaže, kakšna naj bo krščanska nemoralizirajoča drža sočutja, odpuščanja in usmiljenja. Iz konteksta razberemo, da je življenje cestnarja Zaheja pod veliko težo bremena, ki ga predstavljajo njegovo bogastvo kot duhovna ovira, služba cestnarja kot socialna ovira in majhna postava kot fizična ovira. Prav tako lahko njegov vzpon na drevo razumemo kot neverbalno izražanje stiske in iskanje opore. Visoko na drevesu se Zahej znajde na prelomnici življenja, ki ima sicer značilnosti stiske – le da te značilnosti niso vidne in očitne kot na primer ob ozdravljenju slepega (Lk 18,35-43). Jezusov nagovor Zaheju in nadaljnji razplet njunega srečanja za nazaj potrdi, da je bil Zahej v veliki stiski, ki je sam z besedami ni uspel izraziti. Hkrati osvetljuje zgoraj opisane ugotovitve sodobne psihološke stroke o pomembnosti prepoznavanja stiske in o tveganjih, povezanih z iskanjem opore.

6. Rast in razvijanje odpornosti

Ugotovili smo, da sta pri uspešnem soočanju s stisko pomembna dva pogoja. Prvič, da je izražanje stiske v skladu s čustveno podlago. Na ta pogoj med drugim opozarja razlika med dvema stiloma verskega soočanja, prepuščanjem in izročanjem: medtem ko je prepuščanje možno tudi brez stika s čustveno podlago, je

izročanje uspešno le, če človek v stiski to najprej sprejme in izroči Bogu tudi z njo povezana čustva (Rosequist idr. 2012). Drugič, da je iskanje opore sposobno predanosti in zaupanja – ki nista samoumevna, ampak prinašata tveganje, da bo iskanje prezrto ali celo razvrednoteno. Pogost primer takega razvrednotenja v verskem okolju je moralizem, medtem ko pristna krščanska moralna drža, ki sledi modelu Jezusovega delovanja, tveganje prepozna in ga podpre.

Zdaj bomo proučili, ali raziskave o posttravmatski rasti in odpornosti podpirajo omenjena dva pogoja. Raziskovalca Tedeschi in Calhoun, avtorja izraza posttravmatska rast, sta opredelila sedem področij, kjer se pri osebah, ki so se s stisko soočile uspešno, pokažejo nove ali povečane sposobnosti: višje vrednotenje življenja, izboljšano vrednotenje in krepitev bližnjih odnosov, povečano sočutje in dobrotelost, prepoznavanje novih možnosti in smisla v življenju, večje zavedanje osebne moči in njena uporaba, globlji duhovni razvoj in ustvarjalna rast (Tedeschi in Blevins 2016). Na prvi pogled bi torej rekli, da sta pogoja potrjena če osebe kažejo znake rasti, do stiske izražajo sočutje, se bolj zavedajo sebe (prvi pogoj), so odprte za odnose in sprejemajo tveganja (drugi pogoj).

Tudi natančen pregled raziskav o rasti, ki jo doživljajo osebe, ki so se uspešno soočile z zlorabo, izgubo ali drugo obliko travme, kaže, da je rast povezana z ustreznim čustvenim odzivanjem na stisko ter odprtostjo do novih izkušenj (Tedeschi idr. 2018). K ustreznemu odzivanju spada zlasti opustitev izkustvenega izogibanja (Kashdan in Kane 2010). Ugotovljeno je bilo, da večja kot je bila stiska, večja je bila rast – če se prizadeta oseba čustev, povezanih s stisko, ni pretirano izogibala. Glede izogibanja pa so odkrili, da je večja stiska povzročila več vsiljivega tuhtanja o lastni nesreči ter manj učinkovitega načrtovanja in razmišljanja o načinih reševanja (Forgeard 2013). Raziskave so še pokazale, da rast ni nujno posledica predhodne odpornosti. Gre za dva delno različna procesa, pri čemer rast vključuje sprejemanje negativnih čustev in simptomov ter soočanje z njimi, odpornost pa lahko vključuje tudi izkustveno izogibanje (Shakespeare-Finch in Lurie-Beck 2014). Iz tega sklepamo, da lahko ljudje razvijejo odpornost samo tako, da se naučijo stisko sprejemati izkustveno.

Kar zadeva zaupanje, sposobnost izročanja in predanost, so raziskave navezanosti pokazale, da je uspešno soočanje s stisko povezano z doživljanjem Božje bližine in zvestobe (npr. Kelley in Chan 2012). Doživljanje Boga kot osebe, ki človeku v stiski prihaja na pomoč, verni osebi v stiski omogoča, da stisko izroči Bogu, kar ima blažilne učinke samo po sebi (Gall idr. 2005). Taka odprtost za sprejemanje pomoči nikakor ni samoumevna, kakor opisuje Myung (2019) – zlasti ne za osebe, ki so se iz izkušenj ne-varne navezanosti na bližnje v preteklosti naučile, da se lahko v stiski zanesejo samo nase. Predanost in odpiranje pomoči je namreč tesno povezano z globokim notranjim občutkom, da je človek v stiski vreden opore in da je – ne glede na to, kaj je zagrešil ali k svoji stiski prispeval – ljubljen, prav to pa je za ranjene osebe večkrat težko dosegljivo stanje ali občutje. Podobno velja za intimne odnose, kjer so ugotovili, da sprejemanje odvisnosti od sozakonca, kadar je zakonec v stiski, občutek samostojnosti pospešuje (Feeney 2007).

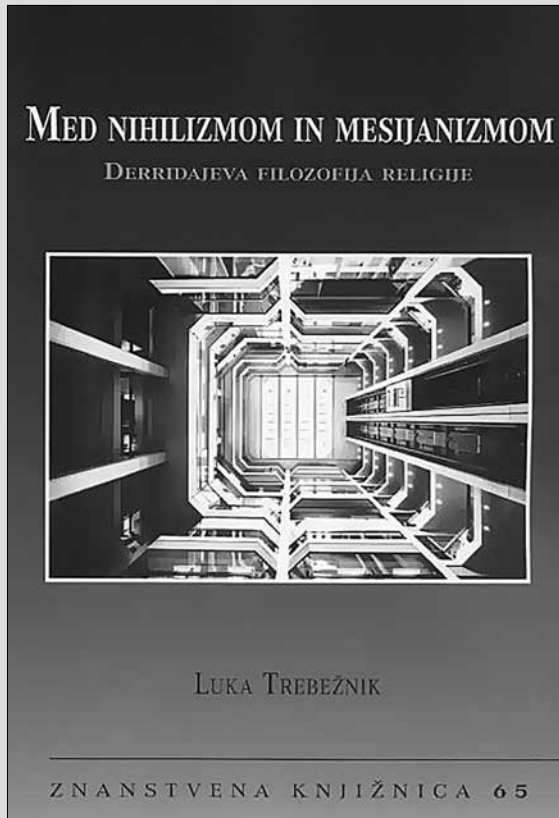
7. Zaključek

Soočanje s stisko človeka postavi pred izziv, ko lahko sprejme tudi odrinjene in boleče vidike svojega doživetja sebe, sveta in spremljajoča čustva, ki bi se jim sicer raje izognil. Če sta pri tem izpolnjena oba pogoja uspešnega soočanja, se lahko v tem procesu odpre in preda tudi nečemu, česar ne nadzoruje in kar ga objektivno presega – dobroti soljudi in Božjemu objemu.

Reference

- Archer, Alfred.** 2018. The Problem with Moralism. *Ratio* 31, št. 3:342–350.
- Bellis, Mark A., Katie Hardcastle, Kat Ford, Karen Hughes, Kathryn Ashton, Zara Quigg in Nadia Butler.** 2017. Does continuous trusted adult support in childhood impart life-course resilience against adverse childhood experiences - a retrospective study on adult health-harming behaviours and mental well-being. *BMC Psychiatry* 17, št. 1:110.
- Bjorck, Jeffrey P., in John W. Thurman.** 2007. Negative life events, patterns of positive and negative religious coping, and psychological functioning. *Journal for the Scientific Study of Religion* 46, št. 2:159–167.
- Earls, Marian F.** 2018. Trauma-Informed Primary Care: Prevention, Recognition, and Promoting Resilience. *North Carolina Medical Journal* 79, št. 2:108–112.
- Feeney, Brooke C.** 2007. The Dependency Paradox in Close Relationships: Accepting Dependence Promotes Independence. *Journal of Personality and Social Psychology* 92, št. 2:268–285.
- Felitti, Vincent J., Robert F. Anda, Dale Nordenberg, David F. Williamson, Alison M. Spitz, Valerie Edwards, Mary P. Koss in James S. Marks.** 1988. Relationship of childhood abuse and household dysfunction to many of the leading causes of death in adults: The Adverse Childhood Experiences (ACE) Study. *American Journal of Preventive Medicine* 14, št. 4:245–258.
- 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 Richard A. Lazarus.** 1988. Coping as a mediator of emotion. *Journal of Personality and Social Psychology* 54, št. 3:466–475.
- Forgeard, Marie.** 2013. Perceiving Benefits After Adversity: The Relationship Between Self-Reported Posttraumatic Growth and Creativity. *Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts* 7, št. 3:245–264.
- Gall, Terry L., Claire Charbonneau, Neil H. Clarke, Karen Grant, Anjali Joseph in Lisa Shouldice.** 2005. Understanding the Nature and Role of Spirituality in Relation to Coping and Health: A Conceptual Framework. *Canadian Psychology* 46, št. 2:88–104.
- Graham, Steven M., Julie Y. Huang, Margaret S. Clark in Vicki S. Helgeson.** 2008. The Positives of Negative Emotions: Willingness to Express Negative Emotions Promotes Relationships. *Personality and Social Psychology Bulletin* 34, št. 3:394–406.
- Karoly, Paul.** 1993. Mechanisms of self-regulation: A systems view. *Annual Review of Psychology* 44, št. 1:23–52.
- Kashdan, Todd B., in Jennifer Q. Kane.** 2011. Post-traumatic distress and the presence of post-traumatic growth and meaning in life: Experiential avoidance as a moderator. *Personality and Individual Differences* 50, št. 1:84–89.
- Kelley, Melissa M., in Keith T. Chan.** 2012. Assessing the Role of Attachment to God, Meaning, and Religious Coping as Mediators in the Grief Experience. *Death Studies* 36, št. 3:199–227.
- Kennedy-Moore, Eileen, in Jeanne C. Watson.** 2001. How and when does emotional expression help? *Review of General Psychology* 5, št. 3:187–212.
- Kompan Erzar, Katarina, in Tomaž Erzar.** 2011. Čustvena povezanost in notranje življenje. *Bogoslovni vestnik* 71, št. 3:457–462.
- Kompan Erzar, Katarina.** 2020. Bog je mlad: nevroznanstveno ozadje papeževega razmišljanja o mladih. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 1:7–21.
- Kopp, Claire B.** 1989. Regulation of distress and negative emotions: A developmental view. *Developmental Psychology* 25, št. 3:343–354.
- McConnell, Kelly M., Kenneth I. Pargament, Christopher G. Ellison, in Kevin J. Flannelly.** 2006. Examining the links between spiritual struggles and symptoms of psychopathology in a national sample. *Journal of Clinical Psychology* 62, št. 12:1469–1484.

- Meichenbaum, Donald.** 2012. *Roadmap to resilience: A guide for military, trauma victims and their families*. Clearwater: Institute Press.
- Miller, Alice.** 1990. *The Untouched Key: Tracing Childhood Trauma in Creativity and Destructiveness*. London: Virago Press.
- Myung, Hannah S.** 2019. Existing in the Heart of God. *Journal of Psychology and Christianity* 38, št. 4:277–282.
- Pargament, Kenneth I., Joseph Kennell, William Hathaway, Nancy Grevengoed, Jon Newman in Wendy Jones.** 1988. Religion and the problem-solving process: Three styles of coping. *Journal for the Scientific Study of Religion* 27, št. 1:90–104.
- Platovnjak, Ivan, in Tone Svetelj.** 2018. Anatheism – an Incentive to Discover the Importance of Discipleship in Christianity. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:375–386.
- Rosequist Lisa, Kathleen Wall, Diana Corwin, Jeanne Achterberg in Cheryl Koopman.** 2012. Surrender as a form of active acceptance among breast cancer survivors receiving Psycho-Spiritual Integrative Therapy. *Supportive Care in Cancer* 20, št. 11:2821–2827.
- Schore, Judith R., in Allan N. Schore.** 2008. Modern attachment theory: The central role of affect regulation in development and treatment. *Clinical Social Work Journal* 36, št. 1:9–20.
- Shaefer, Charles, in Richard L. Gorsuch.** 1991. Psychological adjustment and religiousness: The multivariate belief-motivation theory of religiousness. *Journal for the Scientific Study of Religion* 30, št. 4:448–461.
- Shakespeare-Finch, Jane, in Janine Lurie-Beck.** 2014. A meta-analytic clarification of the relationship between posttraumatic growth and symptoms of posttraumatic distress disorder. *Journal of Anxiety Disorders* 28, št. 2:223–9.
- Shariff, Azim F., in Jessica L. Tracy.** 2011. What Are Emotion Expressions For?. *Current Directions in Psychological Science* 20, št. 6:395–399.
- Papeška biblična komisija.** 2009. Sveto Pismo in morala: Svetopisemske osnove krščanskega delovanja. Cerkveni dokumenti 124. Ljubljana: Družina.
- Taylor, Craig.** 2012. *Moralism: A study of a vice*. Durham: Acumen.
- Tedeschi, Richard G., in Cara L. Blevins.** 2016. Posttraumatic Growth: A Pathway to Resilience. V: Updesh Kumar, ur. *The Routledge international handbook of psychosocial resilience*, 324–333. London: Routledge.
- Tedeschi, Richard G., Jane Shakespeare-Finch, Kanako Taku in Lawrence G. Calhoun.** 2018. *Posttraumatic Growth: Theory, Research, and Applications*. New York: Routledge.
- Wong-McDonald, Ana, in Richard Gorsuch.** 2000. Surrender to God: An additional coping style? *Journal of Psychology and Theology* 28, št. 2:149–161.



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 tekstem 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 80 (2020) 2, 425—432

Besedilo prejeto/Received:10/2020; sprejeto/Accepted:10/2020

UDK/UDC: 27-472

DOI: 10.34291/BV2020/02/Stegu

© 2020 Stegu, CC BY 4.0

Tadej Stegu

Pandemija in oznanilo kerigme

The Pandemic and the Proclamation of the Kerygma

Povzetek: Pandemija COVID-19 razkriva veliko krhkost družbe in posameznikov, ki se nepričakovano znajdejo v neznani situaciji. V tej jim negativne novice, ki jih posredujejo mediji, povzročajo še večji strah. Posamezniku so lahko v takšnih razmerah v oporo različni dejavniki, ki vplivajo na krepitev njegove psihološke trdnosti in rezilientnosti. Prispevek raziskuje sodobne usmeritve kateheze v Katoliški Cerkvi; pri tem posebej osvetljuje kerigmatično katehezo, ki je usmerjena k poglobljanju osebne vere kot odnosa – kar verujočemu daje življenjsko trdnost tudi v času negotovosti ali stiske, ki zadene posameznika ali skupnost. Kerigmatično razsežnost kateheze kot eno najbolj pomembnih razsežnosti poudarja tudi novi „Pravilnik za katehezo“, ki postavlja glavne usmeritve kateheze v prihodnjih letih.

Ključne besede: Pandemija, kerigma, kerigmatična kateheza, rezilientnost, Pravilnik za katehezo

Abstract: The COVID-19 pandemic has revealed a great vulnerability of society and individuals who had been caught by it. The fear caused by this crisis is often augmented by the mass media spreading negative reports. However, even in such situations both individuals and communities can find faith related psychological support and resilience. The paper explores the modern trends of catechesis in the Catholic Church, with a special emphasis on the kerygmatic catechesis. This aims at deepening personal faith as a relationship, which gives the believer stability even in times of uncertainty or distress. The kerygmatic dimension of catechesis is also emphasized in the new „Directory for Catechesis“ which set out the main directions of catechesis in the coming years.

Keywords: pandemic, kerygma, kerygmatic catechesis, fortitude, Directory for Catechesis

1. Uvod

V mesecih ukrepov za zajezitev pandemije COVID-19 se je človeštvo znašlo v okoliščinah, ki so nepričakovano razkrile veliko krhkost tako družbe kot tudi posameznikov. Po le nekaj dneh zajezitvenih ukrepov, ki so nekatere dejavnosti in socialne odnose radikalno omejili, so bili odzivi in stiska nekaterih posameznikov nesorazmerno burni in obupani. Obenem pa je bilo pri posameznikih in skupinah mogoče zaznati tudi bolj uravnovešene odzive, kar že samo vzbuja vpraševanje, kaj odziv posameznika ali skupine na določeno krizno dogajanje pogojuje in kaj nanj vpliva. Psihološki vidiki človekove rezilientnosti so sicer raziskani razmeroma dobro, manj raziskan pa je neposreden vpliv človekove vernosti na njegovo rezilientnost. Vendarle pa odzivi nekaterih posameznikov ali skupin v mesecih ukrepov za zajezitev pandemije COVID-19 kažejo na globoko povezavo med vernostjo in zmožnostjo posameznika ali skupine za soočanje s kriznimi situacijami, kar so predhodno nazočovale tudi nekatere raziskave. V izrazito kriznih situacijah, v katerih se znajde družba ali posameznik, je odziv globoko verujočega posameznika po večini predvidljiv – kaže na veliko rezilientnost, ki jo skupnosti ali posamezniku daje osebna vera. V prispevku iščemo glavne elemente kateheze, ki posamezniku daje globljo trdnost in mu pomaga, da v kriznih časih v veri najde oporo in gotovost. Raziskali bomo, kako se v zadnjih letih usmeritev kateheze v Katoliški Cerkvi radikalno preusmerja od katekizemskega pristopa h kerigmatični katehezi in kateri so temeljni poudarki kerigmatične kateheze, za katere menimo, da vodijo k poglobitvi posameznikove osebne vere – posledično pa tudi njegove odpornosti v nepričakovanih življenjskih situacijah, ki človeka brez globokega verskega življenja navadno zlahka pahnejo v življenjsko krizo in obup.

2. Pandemija kot čas preverjanja smisla in odnosov

V obdobju pandemične krize je že občasno spremljanje medijev pokazalo prenetljiv odziv na ukrepe za zajezitev širjenja COVID-19 pri nekaterih posameznikih – apokaliptične izjave o doživljanju tega obdobja, konec marca 2020 objavljene v Sobotni prilogi Dela, zelo nazorno prikazujejo izrazit strah, gnus in malodušje, ki so ga ljudje javno izražali že po nekaj dneh izrednih razmer. »Človeška vrsta je bolna. Virus jo bo uničil ali ozdravil,« pravi nemški pisatelj in scenarist. »Vem, da nič več ne bo tako, kot je bilo doslej. Vse nas bo bolj strah. Tako krhki smo, goli. Gola masa, in ne več bogovi, kot se nam je dozdevalo še pred mesecem dni,« priznava Cristina Battocletti, italijanska pisateljica in urednica. Znani italijanski biolog, primatolog in profesor, ki dela v New Yorku, pa: »Z družino sem zaprt v našem njujorškem stanovanju, postajam nor. Tolažim se, da je za zdaj vse naše trpljenje zreducirano na dretje enega na drugega.« (Maličev 2020, 4–7) »COVID-19 je svet vrgel s tečajev in marsikomu zamajal filozofijo in vero, zameglil ali pa, nasprotno, zbistril pogled nase, na bližnje, na vse, kar človek v življenju je, kar si nikoli ni upal biti, kar počne ali česar si nikdar ni upal početi.« (Malovrh 2020, 1) Mediji, ki se jim tovrstna eksistencialna vprašanja običajno ne zdijo vredna omembe, so na

naslovnica povzemali mnenja in strahove psihiatrov, da bo po koncu epidemije razpadlo mnogo več prijateljstev in partnerstev, kot jih sicer. Noben človek pa ni otok in ne (z)more živeti sam, ampak potrebuje odnos z drugim, skupnost, bližino. »Dlje ko smo bili izolirani, bolj ko je bila ta izolacija stroga, močnejša je želja po tem, da bomo spet skupaj,« ugotavlja psihiater Vladimir Milošević (Milek 2020, 5). »V karanteni je bilo dovolj časa za obračun s seboj, za bilanco življenja: Sem bil ljubljen? Sem dovolj ljubil? Sem srečen? Sem v življenju tudi osrečeval? Sem morda preveč sebičen? Koliko pohlepa je zaznamovalo moj mali svet, nakopičen z nepotrebni rečmi vse naokrog?« (Malovrh 2020) Pandemijo COVID-19 so nekateri prepoznali kot »črno luknjo smisla« (Kravanja 2020) in ugotavljali, da bo po njej vse – tudi odnose in vrednote – treba postaviti povsem na novo. Postala je *kairos*, v katerem človek vstopa v resnico o sebi: »Trenutek, ko se človeško bitje počuti natanko tako majhno, kot je v resnici.« (Bakovič 2020, 14)

Relativno majhna stvar, kot je mogoča okužba z virusom, ki se za večino ne zdi bistveno hujša od gripe ali celo navadnega prehlada, je pri mnogih sprožila pretrse, ki kažejo na pomanjkanje rezilientnosti in razkrivajo izrazito krhkost njihove osnovne življenjske osmislitve in odnosov.

3. Rezilientnost, smisel in duhovnost

Med prvim valom pandemije in neposredno po njem je bilo mogoče tudi v različnih medijih spremljati izkušnje posameznikov in družin, ki so isto obdobje doživljali ne tragično, temveč kot čas, ko so bili kljub preizkušnji zadovoljni. »Dobra stran tega časa je bila, da smo spoznavali drug drugega v svojih obveznostih, otroci so dejansko videli, kaj dela mož v službi, drug drugemu smo se morali prilagajati, se naučiti med seboj dogovarjati, kdo bo kdaj uporabljal računalnik, načrtovati svoje delo, reševati konflikte, ki so nastali med nami, in podobno,« pravi katehistinja, žena in mati štirih otrok (Jeretina 2020, 18). »Osebnost sem se počutil odlično,« pravi duhovnik, ki je v času *lockdowna* sv. mašo prenašal po Facebooku, stike z verniki pa ohranjal po telefonu in Messengerju (Perše 2020, 29). Duhovnik, ki je prebolel okužbo in ob tem veliko pretrpel, celo trdi, da je za to izkušnjo hvaležen (Bitno.net 2020). Zastavlja se torej vprašanje, kateri dejavniki vplivajo na to, da nekdo objektivno podobno situacijo doživlja kot tragično in ga preskušnja stre, medtem ko jo drugi doživlja kot nekaj koristnega in je za isto ali objektivno gledano še težje preizkušnjo celo hvaležen.

Psihološko gledano lahko rezilientnost, prožnost ali odpornost v časih preizkušenj opredelimo na več načinov (Fletcher in Sarkar 2013). Nekateri avtorji izpostavljajo zaščitne dejavnike, ki preoblikujejo, blažijo ali spreminjajo odziv na nevarnost iz okolja, ki grozi z negativnim izidom (Rutter 1987, 316), proces uspešne prilagoditve kljub ogrožajočim okoliščinam (Masten, Best in Garmezy 1990, 426), dinamičen proces, ki vključuje pozitivno prilagajanje v precejšnji stiski (Luthar, Cicchetti in Becker 2000, 543). Avtorji se večinoma strinjajo, da gre za sposobnost posameznika, da je kos pomembni spremembi, stiski ali tveganju, in njegovo sta-

bilnost ali celo rast v neugodnih okoliščinah. V stiski so takšni posamezniki sposobni pozitivne prilagoditve (Fletcher in Sarkar 2013, 13).

Ob tem nekateri avtorji odkrivajo, da je za prilagajanje ključna čustvena komponenta smisla, ta pa je nujno povezana z zaznavanjem smisla, ki posameznika poveže z vsemi človeškimi bitji in z višjo silo, Bogom. Tudi v času številnih travmatičnih izgub, ki jih je povzročila pandemija COVID-19, je možen sistemski pristop, ki je namesto ukvarjanja zgolj s posameznimi simptomi in stiskami usmerjen v krepitev odpornosti. Walsh (2020) med stiskami analizira tisto, ki jo povzroča pandemija, obenem pa izpostavlja tudi vire za podporo pozitivnemu prilagajanju. Pri tem se osredotoča na pomen skupnih sistemov prepričan v procesih ustvarjanja pomenov; na pozitiven pogled, upanje in aktivno delovanje; zlasti pa na presežne vrednote, ki osebi dajejo duhovno trdnost ter spodbudo za preobrazbo in pozitivno rast. APA (Ameriška psihološka zveza) med nasveti, kako rezilientnost okrepiti, svetuje pripadnost skupini – posebej ob tem izpostavlja verske skupine in skupnosti – ter duhovne dejavnosti, kot sta molitev in meditacija. (American Psychological Association 2012)

Več avtorjev, ki so raziskovali mehanizme, ki krepijo rezilientnost, ugotavlja, da marsikdo najde smisel za premagovanje preizkušnje v veri ali duhovnosti. Pri vernikih lahko travmatično doživetje vero še poglobi – in tudi sicer so iskreno verni ljudje prožnejši in bolj nagnjeni k notranji rasti. »Ko najdemo Boga ali višjo silo, se zavemo, da nismo središče vesolja. Marsičesa ne razumemo o človeškem obstoju, vendar ima vse svoj red in namen. To nam pomaga k spoznanju, da naše trpljenje ni naključno ali nesmiselno.« (Sherly 2019, 115) Svojo človeškost – voljo do življenja in sposobnost ljubezni – posameznik odkriva v medsebojnih vezeh. Kakor lahko doživi posttravmatsko rast in se okrepi posameznik, enako velja tudi za skupnosti (182). Borysenko med ključnimi lastnostmi, ki vodijo k večji prožnosti, navaja globoko prepričanje, da je življenje smiselno (Borysenko 2010, 13–27). Duhovnost v tem kontekstu ni razumljena kot nasprotje telesnega ali materialnega – pomeni najvišjo kakovost popolnega človeka, ki omogoča uresničevanje osebnosti in spreminjanje sveta (Sittser 2019).

Ljudje so duhovna bitja, saj se nenehno sprašujejo: kdo sem, kaj je smisel mojega življenja, kaj je smisel trpljenja, od kod sem, kam grem. Višja kot je stopnja vernosti in duhovnosti, boljša je kakovost življenja. Po ugotovitvah nekaterih raziskav kategorije duhovnosti (molitev, vera, religija) na mentalno zdravje vplivajo močnejše kot kategorije fizičnega zdravja (Filej in Kaučič 2019).

4. Vprašanje smisla in kerigmatična kateheza

Odpiranje eksistencialnih vprašanj v katehezi ni nekaj novega in nikakor ni posledica krize, v kateri se je znašlo človeštvo v letu 2020. Holandski katekizem npr. že leto po zaključku II. vatikanskega koncila v izhodišče govora o Bogu postavi vprašanja, ki so človeka vznemirjala od nekdaj: Kdo sem? Kaj je človek? Kaj je smisel

tega življenja? Je človek res podoben vrabcu, ki v to življenje prileti iz temne noči in že odleti ven, v neznano noč? Danes si človek vprašanje postavlja drugače, kot so si ga Germani v času kralja Edvina – a vprašanje ostaja isto (Holandski škofje 1972, 20–21). Kateheza že dolgo ni več le pouk o resnicah, v katere (naj) skupnost skupaj veruje, pač pa klic Boga posamezniku k polnosti življenja (Vodičar in Stala 2019, 1088). Kateheza pomaga izčiščevati podobo Boga in ga vedno bolj spoznavati. Stisko pandemije je tako mogoče videti kot priložnost – ko se o smiselnosti bivanja ter o obstoju ali neobstoju Boga in večnega življenja sprašujejo mnogi. Priložnost za oznanilo dobre novice, ki odmeva med slabimi: da krščanski Bog ni zlovoljni režiser in se ne skriva za kulisami, temveč je v svetu, deluje v ljudeh ter jih odrešuje groze in strahu pred smrtjo, ki jih hromi. V času katastrofe kristjan Boga ne vidi kot zlobnega in zlovoljnega režiserja, ki udobno sedi za kulisami in se naslaja nad dogodki, ki se odvijajo v svetu, ampak prepozna v Bogu vir moči, delujoč v posameznikih in občestvih, ki v takšnih situacijah izkazujejo solidarnost in požrtvovalno ljubezen. (Halík 2020)

Papež Frančišek v apostolski spodbudi Veselje evangelija poudarja, da je Cerkev v zadnjih letih na novo odkrila bistveno vlogo prvega oznanila ali kerigme:

»V ustih katehistov vedno znova zveni prvo oznanilo: ›Jezus Kristus te ljubi in je daroval svoje življenje, da bi te odrešil. Zdaj vsak dan živi ob tebi, da bi te razsvetlil, krepil in osvobodil.‹ To oznanilo imenujemo ‚prvo‘, pa ne zato, ker je na začetku in ga potem pozabimo in nadomestimo z drugimi vsebinami, ki ga presegajo. ‚Prvo‘ je v kvalitetnem smislu, ker je ‚poglavitno‘ oznanilo, ki ga moramo vedno znova in na različne načine slišati na novo in ga vedno znova oznanjati v eni ali drugi obliki v teku kateheze na vseh njenih stopnjah in v vseh trenutkih. Ne smemo misliti, da se *kerigma* v katehezi kasneje opusti v prid domnevnemu ‚solidnemu‘ oblikovanju. Ni ničesar trdnejšega, globljega, varnejšega, bolj strnjenegega in modrejšega kakor to oznanilo. Celotno krščansko oblikovanje je v prvi vrsti poglobljanje *kerigme*, ki jo vedno bolj in bolje osvajamo in ki nikoli ne preneha osvetljevati katehetskega delovanja ter pomaga, da ustrezno dojamemo vsako vprašanje, ki ga obravnavamo v katehezi.« (EG 164–165)

Papež Frančišek je v nadaljevanju tudi zapisal, da »oznanjati Kristusa pomeni pokazati, da verovati vanj in hoditi za njim ni le nekaj resničnega in pravilnega, ampak tudi lepega, kar more tudi sredi preizkušenj napolnjevati življenje z novim sijajem in globokim veseljem« (EG 167).

Pandemija je v kratkem času razkrila krhkost odnosov, v katerih živijo nekateri posamezniki. Kerigmatična kateheza človeka nagovarja na način, ki pušča svobodo in tako vabi v svoboden odnos. Kateheza, ki daje primat kerigmi, se ogiba vsakemu vsiljevanju – tudi različnim načinom evidentiranja, ki ne bi puščali svobodne izbire. Izbira vere je namreč prej kot sprejetje vsebin, s katerimi se človek strinja, dejanje svobode – saj odkriva, da je ljubljen, in zato vstopa v odnos. (DPC 18)

5. Kerigmatična kateheza in katehetski pravilnik

Papeški svet za pospeševanje nove evangelizacije je 25. junija 2020 javnosti predstavil nov „Pravilnik za katehezo“. Pravilnik ni neposredni odgovor na izzive, pred katere čas pandemije postavlja tudi katehetsko dejavnost v Katoliški Cerkvi, temveč je sad trajnega prizadevanja Cerkve, da bi njeno oznanilo in kateheza sodobnemu človeku pomagala rasti v veri. Ob tem pa se vse bolj jasno izrisujejo nekatere temeljne prvine kateheze, ki jih „Pravilnik“ močno poudarja in bodo zaznamovale katehezo v prihodnjih letih.

Cerkev se v svojem oznanjevanju v zadnjih letih srečuje z izzivi digitalne kulture. Drugače kot v preteklosti, ko je bila kultura povezana z zemljepisnim okoljem, je digitalna kultura globalna, kar zaznamuje tudi njen razvoj, vpliva na oblikovanje osebne identitete in medosebnih odnosov. Katehetski pravilnik ne predstavlja le problematike, ki je povezana z digitalno kulturo, temveč nakazuje tudi poti, kako naj kateheza postane ponudba, ki bo prejemniku pomagala, da v svojem svetu sprejme njeno sporočilo (DPC 359–361).

Srce kateheze je oznanilo osebe Jezusa Kristusa, ki presega omejitve prostora in časa, da bi se predstavil vsaki posamezni generaciji kot vedno nova ponudba za doseganje smisla življenja. V tej perspektivi se izriše eden temeljnih poudarkov, ki je katehezi lasten: usmiljenje. Kerigma je oznanilo usmiljenja Očeta, ki gre naproti grešniku. Ta ni več izključen, temveč privilegiran in povabljen na gostijo odrešenja, ki je v odpuščanju grehov. V tem kontekstu v ospredje močno stopa izkušnja katehumenata kot poti ponujenega odpuščanja in novega življenja v občestvu z Bogom – prav praksa katehumenata je tista, ki navdihuje katehetsko prakso in ji daje značaj trajnega spreobračanja (DPC 61–64).

Središčnost kerigme je treba razumeti v kvalitativnem, ne v časovnem smislu. Prisotna mora biti v vseh fazah kateheze – in to vsake kateheze. Je ‚prvo oznanilo‘, ki se dogaja vedno, saj je Kristus edini, ki ga človek potrebuje. Vera ni nekaj očitnega, česar se človek oprime, ko je v potrebi, temveč dejanje svobode, ki vključuje celotno življenje.

»Krščanska vera je predvsem sprejetje Božje ljubezni, ki se je razodela v Jezusu Kristusu, iskreno sprejetje njegove osebe in svobodna odločitev za hojo za njim. Ta ‚da‘ Jezusu Kristusu vključuje v sebi dve razsežnosti: zaupno prepustitev Bogu (*fides qua*) in ljubečo privolitev vsemu, kar je On razodel (*fides quae*)« (DPC 18), poudarja pravilnik in se ob tem sklicuje na Katekizem: »Verovati se torej nanaša na dvoje: na osebo in na resnico; na resnico prek zaupanja v osebo, ki to resnico zatrjuje.« (KKC 177)

Pravilnik poudarja središčnost kerigme, ki se v trinitaričnem smislu razodeva kot trud celotne Cerkve in prežema celoten katehetski proces ter kristjanovo rast v veri, ki je rast odnosa s Kristusom. Ta ima posledice v življenju vsakega posameznika in ga vodi k temu, da sam postaja učenec in evangelizator, ki z Odrešenikom živi v vse globljem odnosu – kar mu daje trdnost tudi v preizkušnjah in njegovo življenje napolnjuje z globoko srečo. (EG 167)

6. Sklep

Obdobje pandemične krize je razkrilo krhkost odnosov in osmišljanja življenja pri mnogih, ki so se na dogodke odzivali s strahom, gnusom, malodušjem. Samota in samo dejstvo pandemije je zamajalo nekatera prepričanja in gotovosti ter sililo k ponovnemu osmišljanju življenja in delovanja posameznika in družbe ter iskanju dejavnikov, ki bi človeku tudi v časih stiske in preizkušenj zagotavljali večjo rezilientnost in sposobnost, da iz stiske pride trdnejši. Med temi dejavniki se kot pomembna kažeta duhovnost in verska utemeljenost človekovega življenja. Zato se zdi rast v osebni veri eden pomembnih elementov, ki prispevajo k rezilientnosti tako posameznika kot skupnosti. Pravilnik za katehezo, ki ga je Papeški svet za pospeševanje nove evangelizacije predstavil ravno v obdobju, ko se človeštvo sooča z vsestranskimi posledicami pandemije, katehezi v prihodnjih letih zarisuje odločno usmeritev v oznanilo kerigme. Ta želi posamezniku in krščanskemu občestvu pomagati rasti v veri, ki je predvsem živ odnos z osebo (verovati Kristusu) – in ne le pritrditev določenim resnicam. Kerigmatična kateheza se tako tudi v preizkušnjah, kot je obdobje pandemije COVID-19, kaže kot nujna razsežnost cerkvenega oznanjevanja, saj oznanilo o Božjem usmiljenju in njegovi ljubezni do človeka posamezniku pomaga iz strahu in brezsmiselnosti bivanja vstopati v novo razsežnost odnosa, ki se ne konča s smrtjo.

Kratice

- DPC** – Pontificio consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione 2020 [Direttorio per la catechesi].
- EG** – Frančišek 2014 [Evangelii Gaudium].
- KKC** – Katekizem katoliške Cerkve 1993.

Reference

- American Psychological Association.** 2012. Building your resilience. <https://www.apa.org/topics/resilience> (pridobljeno 1. 10. 2020).
- Baković, Zorana.** 2020. Trenutek, ko se človeško bitje počuti natanko tako majhno, kot je v resnici. *Delo*, 28. 3.
- Borysenko, Joan.** *Saj ni konec sveta: razvijanje prožnosti v časih sprememb*. Nova Gorica: Eno 2010.
- Filej, Bojana, in Miha Kaučič.** 2019. Vpliv duhovnosti na kakovost življenja starejših v domačem in institucionalnem okolju. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:555–576.
- Fletcher, David, in Mustafa Sarkar.** 2013. Psychological resilience: A review and critique of definitions, concepts and theory. *European Psychologist* 18, št. 1:12–23.
- Frančišek.** 2014. Veselje evangelija [Evangelii Gaudium]. Apostolska spodbuda. Cerkevni dokumenti 140. Ljubljana: Družina.
- Halík, Tomáš.** 2020. Christianity in a time of sickness. *America* 222, št. 8:26–30. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=f5h&AN=142679112&lang=sl&site=eds-live> (pridobljeno 16. 9. 2020).
- Holandski škofje.** 1972. *Krščansko oznanilo: Holandski katekizem za odrasle*. Maribor: Obzorja.
- Jeretina, Simona.** 2020. Izkustvena kateheza. *Naša kateheza*, št. 69:15–19.
- Kravanja, Aljoša.** 2020. Pandemija kot črna luknja smisla. *Delo*, 28. 3., Sobotna priloga, 12.
- Luthar, Suniya. S., Dante Cicchetti in Bronwyn Becker.** 2000. The construct of resilience: A

critical evaluation and guidelines for future work. *Child Development* 71, št. 3:543–562.

Maličev, Patricija. 2020. Ves svet je kakor. *Delo*, 28. 3., Sobotna priloga.

Malovrh, Polona. 2020. Čas po epidemiji: več ločitev, manj prijateljev. *Delo*, 18. 4.

Masten, Ann S., Karin M. Best in Norman Garmezy. 1990. Resilience and development: Contributions from the study of children who overcome adversity. *Development and Psychopathology* 2, št. 4:425–444.

Milek, Vesna. 2020. Dlje ko smo bili izolirani, močnejša je želja po tem, da bomo spet skupaj. *Delo*, 25. 4. Sobotna priloga.

Perše, Brigita. 2020. Pastoralna v času koronavirusa? *Cerkev danes* 54, št. 3:29–31.

Pontificio consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione. 2020. *Direttorio per la catechesi*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Rutter, Michael. 1987. Psychosocial resilience and protective mechanisms. *American Journal of Orthopsychiatry* 57, št. 3:316–331.

Sandberg, Sherly. 2019. *Možnost B: kako se spopravimo s stisko in se pod pritiskom ne stremo, temveč v sebi odkrijemo moč in življenjsko radost*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Sittser, Gerald L. 2019. *Resilient Faith: How the Early Christian 'Third Way' Changed the World*. Grand Rapids: Brazos Press.

Katekizem katoliške Cerkve. 1993. Ljubljana: Družina.

Doljanin, Šime. 2020. Zbog 'Covida groznog' borio sam se za život, ali sam mu ipak itekako zahvalan. *Bitno.net*, 28. 9. <https://www.bitno.net/vjera/svjedocanstva/ekskluzivno-splitski-svecenik-sime-doljanin-zbog-covida-groznog-borio-sam-se-za-zivot-ali-sam-mu-ipak-itekako-zahvalan> (pridobljeno 1. 10. 2020).

Vodičar, Janez, in Stala Józef. 2019. Kateheza v službi vzgoje za kulturo poklicanosti. *Bogoslovni vestnik* 29:1087–1096.

Walsh, Froma. 2020. Loss and Resilience in the Time of COVID-19: Meaning Making, Hope, and Transcendence. *Family Process* 59, št. 3:898–911.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 433—442

Besedilo prejeto/Received:09/2020; sprejeto/Accepted:09/2020

UDK/UDC: 27-46(497.4)

DOI: 10.34291/BV2020/02/Segula

© 2020 Šegula, CC BY 4.0

Andrej Šegula

Sledi rezilientnosti – pastoralna ranljivost in preživetje v času pandemije

Traces of Resilience – Pastoral Vulnerability and Survival in the Time of the Pandemics

Povzetek: Časovni lok, ki se pne od časa pred pandemijo, od prvega do drugega vala bolezni, ki jo povzroča novi koronavirus, nam lahko pomaga pri razumevanju rezilientnosti, povezane z življenjem Cerkve in s pastoralno zaznamovanostjo. Da bi razumeli sedanjí trenutek, je prav, da pogledamo v pastoralno življenje in delo pred pandemijo. Osredotočili se bomo na občestvo in oznanjevanje. Leta 2012 nam je dokument „Pridite in poglejte“ prinesel slovenski pastoralni načrt. Pandemija je v prvi vrsti prizadela občestvo – živo občestvo, ki je srčika pastoralne teologije. Oznanjevanje se je preselilo iz cerkva, iz učilnic na spletne aplikacije, ki so čez noč postale priporočljive. Nekaj povratnih informacij nam pri naša anketa, ki jo je v času pandemije izvedel prof. dr. Vinko Potočnik. Čeprav smo še vedno sredi procesa ‚ozdravljanja‘, se že sprašujemo, kaj nam je pandemija s svojo rezilientnostjo prinesla in kaj nam je odnesla. Med pozitivnimi stvarmi, ki jih je pandemija prinesla, so gotovo ‚rojstvo domače (družinske) Cerkve‘, ovrednotenje malih občestev, mesto medijev v procesu nove evangelizacije.

Gljučne besede: pastorała, rezilientnost, občestvo, oznanjevanje, pandemija, družinska Cerkev

Abstract: The time span that reaches from the time before the pandemics over the first wave of the Coronavirus and all the way to the second can help us understand the resilience connected to the life of the Church and pastoral marking. To understand the present moment, we should examine the pastoral life and work prior to the pandemics. For this, we are going to focus on the religious community and preaching. In 2012, the document entitled „Pridite in poglejte“ [Come and See] brought us the Slovenian pastoral plan. First and foremost, the pandemics stroke the religious community, the living religious community, which is the heart of the pastoral theology. Preaching moved from churches and classrooms to website apps, which became recommendable overnight. We get some feedback information from the questionnaire prepared in the time of the pandemics by Prof. Vinko Potočnik, Ph.D. Even though we are still in the

middle of the process of ‚healing‘, we have already begun to wonder what the pandemics with its resilience brought us and what it carried away. One of the positive things the pandemics brought is certainly ‚the birth of a domestic (family) Church‘, the evaluation of small religious communities, and the place of the media in the process of new evangelisation.

Keywords: pastoral care, resilience, religious community, preaching, pandemics, family Church

1. Uvod

V članku bomo najprej razložili temeljne pojme, ki so pomembni za razumevanje tematike: pastorala, občestvo, oznanjevanje, katehetska dejavnost, evangelizacija, rezilientnost. Prispevek želi orisati stanje pastorale pred pandemijo, pa tudi spremembe, ki jih je prinesla pandemija. Področje je zelo obširno, zato se pri naši predstavitvi omejujemo – poudarjamo občestvo in medije, ki so bili ravno v času pandemije pri oznanjevanju in katehezi v veliko pomoč. Prav v tem kontekstu odkrivamo sledi rezilientnosti – zmožnost prilagoditve na težke in ogrožajoče okoliščine. Ker smo še vedno v času širjenja pandemije COVID-19, je ‚prihodnost‘ zelo težko napovedovati. Lahko pa iz dosedanjih izkušenj izluščimo tisto, kar nam je pandemija prinesla in kar želimo ‚vzeti‘ kot popotnico za prihodnost.

2. Temeljni pojmi

Za razumevanje konteksta pastoralne ranljivosti in preživetja v času pandemije je treba razumeti temeljne pojme.

Pastoralna teologija je aplikativna veda, ki ‚razmišlja‘, kako oznanjati evangelij danes. Pastoralna je konkretno delo na terenu, ki temelji na štirih pastoralnih dejavnostih: bogoslužju, oznanjevanju, diakoniji in koinoniji. V našem članku se bomo osredotočili na nekaj vidikov temeljnih dejavnosti, kot so občestvo (koinonija), oznanjevanje, bogoslužje.

Občestvo (koinonija) temelji na svetopisemskih besedah: »Resnično, povem vam tudi: Če sta dva izmed vas na zemlji soglasna v kateri koli prošnji, ju bo uslišal moj Oče, ki je v nebesih. Kjer sta namreč dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem sredi med njimi.« (Mt 18,19-20) Že v dokumentih II. vatikanskega koncila je zapisano, da se je treba truditi, da se razcvete zavest župnijskega občestva zlasti v občestvenem obhajanju nedeljske maše (B 42).

Z oznanjevanjem mislimo na oznanjevanje evangelija. V „Odloku o sredstvih družbenega obveščanja“ beremo, da je Katoliško Cerkev ustanovil Kristus Gospod v zveličanje vseh ljudi, ki jim mora brezpogojno oznanjati evangelij (O 3).

Katehetsko dejavnost razumemo kot ‚umetnost vzgoje‘, ki jo Bog uporablja, da

bi se »razodel človeški osebi«. Katehetska dejavnost »sporoča svetu razodetje po delih in besedah. Je hkrati pričevanje in oznanilo, beseda in zakrament, nauk in obveznost« (SPK 39). Gre za nepogrešljiv del evangelizacije (SKN 12).

Evangelizacija je v našem kontekstu mišljena kot nova ali tako imenovana druga evangelizacija. Biti kristjan pomeni biti pričevalec. Tako sledimo naročilu Jezusa Kristusa in veselo oznanilo posredujemo ljudem okrog sebe v vsakdanjem svetu, in to na vseh področjih življenja: v družini, ekonomiji, družbi, šolstvu, skratka povsod. S tega vidika krščanska vera presega ozko gledanje na vero skozi dogmatiko, moralo, tradicionalno pobožnost, intimizem. Nova evangelizacija ne nudi nove vsebine, temveč se trudi iskati prenovljeno navdušenje oznanjevalcev, nov jezik in nove metode (poti) oznanjevanja (SKN 21).

Rezilientnost srečujemo v najrazličnejših kontekstih od psihologije (Mazi 2020), filozofije in pedagoškega področja do industrije in drugih področij tehničnih znanosti. Rezilientnost lahko opredelimo kot dinamičen proces: gre za zmožnost prilagoditve posameznika oziroma skupine posameznikov na težke in ogrožajoče okoliščine, ki so lahko trajne ali pa situacijske (Masten et al., 1990). Rezilientnost – dinamični proces prilagoditve – se je pojavila tudi na področju pastorale. Pogled v čas pred pandemijo in v čas pandemije nam bo pomagal vstopiti v dinamiko prilagoditve razmeram. Ob pojavu rezilientnosti na področju pastorale se človek sprašuje, kaj je tisto, kar nam pandemija prinaša, kaj nam bo prinesla in kaj je tisto, kar nam ostaja kot dobro – ali kaj je tisto, kar bi si želeli, da kot dobra zapuščina, zaželena posledica ostane.

John C. Lennox je zapisal, da živimo v edinstvenem, prelomnem času. Pandemija bolezni, ki jo povzroča koronavirus, je prizadela in 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. Kako naj vse to razumemo, sprejmemo in premagamo (Lennox 2020, 19)? Tudi glede teh vprašanj smemo odgovor iskati v moči rezilientnosti.

Ko proučujemo čas pandemije, je nevarno, da obstanemo samo pri tehničnih stvareh, samo pri človeških dejavnostih. In ko gledamo v prihodnost, gledamo le, kako bi se te nevarnosti znebili, kako bi se ,vrnili nazaj' v stare čase. Papež Frančišek nas je 5. avgusta 2020 v svoji katehezi opozoril na vse dimenzije pandemije, hkrati pa je skušal preusmeriti našo pozornost od telesne pandemije k duhovnemu zdravlju. Pravi, da je na vseh celinah veliko ljudi umrlo, zelo veliko je bolnih. Mnoge osebe in družine živijo negotovosti zaradi socialno-ekonomskih problemov, ki še posebej prizadenejo najrevnejše. In papež, tako pravi, ,ima zdravilo': sredi pandemije moramo svoj pogled odločno upreti v Jezusa (Heb 12,2). V tej veri moramo objeti upanje Božjega kraljestva, ki ga prinaša sam Jezus (Mr 1,5; Mt 3,17; KKC 2816). V krščanski tradiciji so vera, upanje in dejavna ljubezen mnogo več kot občutje ali drže (Papež Frančišek). Papež v tej katehezi ne spregleduje, ne zanemara različnih dimenzij nevarnosti – ob tem nas želi samo ,spomniti' še na eno dimenzijo: duhovno dimenzijo, ki za vernega človeka gotovo ni zanemarljiva.

3. Pastoralna pred pandemijo

Temelje pastoralnim principom je postavil že II. vatikanski koncil z dvema pomembnima konstitucijama. Najprej z „Dogmatično konstitucijo o Cerkvih“, kjer o Cerkvih spregovori kot Kristusovem skrivnostnem telesu:

»Kristus svojo Cerkev ljubi kot svojo nevesto; postal je zgled moža, ki ljubi svojo ženo kakor svojo telo (prim. Ef 5,25-28); Cerkev sama pa je podrejena svoji glavi (Ef 5,23-24). In ker »v njem prebiva vsa polnost božanstva telesno« (Kol 2,9), napolnjuje s svojimi Božjimi darovi Cerkev, ki je njegovo telo in njegova polnost (Ef 1,22-23), da se Cerkev razširja in pride do vse Božje polnosti (prim. Ef 3,19).« (LG 7).

Ista konstitucija obravnava tudi laike, kajti občestvo je občestvo posvečenih in laikov. V konstituciji tako beremo, da imajo vsi laiki pravico, da od posvečenih pastirjev v obilju prejemajo duhovne dobrine Cerkve, zlasti pomoč Božje besede in zakramentov (C37). V teh vrsticah začutimo celostno podobo občestva: posvečenih in laikov. In mnoga prizadevanja na področju pastorale so (v času pred pandemijo) potekala v smeri ustvarjanja takšne koinonije (prim. življenje prvih vernikov, Apd 2,42-47).

Tudi „Pastoralna konstitucija o Cerkvih v sedanjem svetu“ obravnava človeško skupnost. Pravi, da h glavnim značilnostim današnjega sveta spada množitev medsebojnih povezav med ljudmi – k temu razvoju zelo prispeva napredek tehnike. Vendar bratski pogovor med ljudmi ne najde svoje dovršitve v tem napredku, temveč globlje v skupnosti oseb, v tisti skupnosti, ki zahteva medsebojno spoštovanje do njihovega celotnega duhovnega dostojanstva (GS 23). Omenjeni konstituciji torej poudarjata občestvo (skrivnostno Kristusovo telo) in krepitev medsebojnih odnosov tudi s pomočjo tehnike.

Papež Pavel VI. je v apostolski spodbudi „O evangelizaciji današnjega sveta“ zapisal, da je vsebina evangelizacije sicer pomembna, toda to ne sme zakriti pomembnosti poti in sredstev. Vprašanje »Kako oznanjati evangelij?« je vedno aktualno, ker se načini s časovnimi, krajevnimi in kulturnimi okoliščinami spreminjajo. Te razlike so nekakšen izziv naši sposobnosti za odkrivanje in prilagajanje (2006, 40). Papež različne poti evangelizacije sicer res omenja, toda še vedno je – vse do pandemije – prevladovala ‚klasična‘ občestvena pastoralna.

Tudi „Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem“ (SPZ) daje smernice za konkretno pastoralno dejavnost. Občestvo je kraj, kjer se uresničujejo pastoralne smernice, je kraj, kjer se srečujejo različni stanovi. Različni darovi posameznih stanov v Cerkvih so njeno bogastvo, izziv in vabilo za sodelovanje v občestvu, ki je temeljna naloga kristjanov. Le živo občestvo je uresničitev Božjega odrešenjskega načrta in vidno znamenje Božje prisotnosti v svetu (SPZ, 393).

»Slovenski pastoralni načrt“ izhaja iz potrebe po močnejši osebni veri ter iz potrebe po novi evangelizaciji. Njegov temeljni namen se glasi: »Živa občestva Cerkve in njihovi posamezni člani bodo z novo apostolsko goreč-

nostjo vabili in spremljali brate in sestre k osebni veri, k osebnemu srečanju s Kristusom kot Odrešenikom človeka, da bi se lahko drug drugemu darovali v ljubezni.« (PIP 59)

Ob tem bi lahko izpostavili »živa občestva Cerkve« in pa »spremljanje bratov in sester k osebni veri, k osebnemu srečanju s Kristusom kot Odrešenikom človeka« (Nežič Glavica 2019, 191–202).

Od II. vatikanskega koncila dalje vidimo, kako vsi dokumenti poudarjajo občestvo. V času pred pandemijo se je utrdila klasična, ustaljena župnijska pastoralna praksa. Glavna področja pastoralnega delovanja, na katerih vesoljna Cerkev in posamezne krajevne Cerkve uresničujejo svoje poslanstvo, so: oznanjevanje, bogoslužje, diakonija in graditev občestva – koinonija. In prav občestvo je tisto, ki je bilo v času pandemije najbolj »ranjeno«. Bili smo navajeni »priti skupaj« in »oznanjati« ljudem, ki so prišli (maša, kateheza, zakramenti, blagoslovi,...). Tudi pri dobrodelni dimenziji (Karitas) so ljudje, da so lahko dobili pomoč (če govorimo o materialni pomoči), največkrat morali nekam priti.

To je bila praksa, to je bil način delovanja. V času klasične in ustaljene pastora- le smo se o morebitnih alternativah pogovarjali le teoretično, »futuristično« – redko pa v obliki konkretnih dejavnosti. Pogosto smo poudarjali graditev malih občestev: družinska Cerkev, večja uporaba družbenih omrežij, elektronski mediji itd.

4. Pandemija, rezilientnost in pastoralna iznajdljivost

John C. Lennox pravi, da je eden od glavnih učinkov epidemije vsesplošni občutek ranljivosti in nebogljenosti. Marsikdo se je navadil na stabilen svet, v katerem se zdi življenje dokaj predvidljivo. Zdaj pa se zdi, da vse razpada: tega, na kar smo se vedno zanašali, ni več. Kot še nikoli se počutimo izpostavljeni silam, nad katerimi nimamo nadzora. Ljudje se bojijo za svoje zdravje, tako telesno kot duševno, za svoje sorodnike in prijatelje, zlasti ostarele in bolne, za svoja družbena omrežja; pa za preskrbo s hrano, za delovna mesta, ekonomsko varnost in še marsikaj drugega (Lennox 2020, 22). Cerkev in njeno življenje je del tega sveta, tako da se je tudi v Cerkvi oblikoval način življenja in dela, za katerega smo še do nedavnega mislili, da je »nespremenljiv« in »trajen«. Potem pa smo bili priče neverjetnega obrata – najprej sploh nismo dojemali, potem pa se je pojavil »rezilientni naboj«. To pomeni, da se je kljub zelo težkim okoliščinam oblikovala neka oblika preživetja.

Predsednica Zbornice kliničnih psihologov Slovenije dr. Sana Čoderl Dobnik je v začetku pandemije zapisala, da smo v izrednem stanju. Svetovna pandemija boleznih COVID-19 je v psihološkem smislu kriza. To pomeni, da se je zgodila ogromna sprememba, ki zahteva od nas veliko prilagoditev. Ta hip smo na točki, ko obseg krize dojemamo postopno. Ob soočenju s hudimi dogodki imamo na voljo obrambne mehanizme, ki nam pomagajo, da težke razmere doživimo v obliki, ki smo jo sposobni predelati. Normalen psihološki odziv na krizo svetovnih razsežnosti je v prvi vrsti zanikanje. Če bi v celoti dojeli, kaj se dogaja, bi bilo pretežko. Toda zdi

se, da smo Slovenci rezilienten narod. V zgodovini smo doživeli že kar nekaj kolektivnih travm, a nas to ni ustavilo, da ne bi zmogli živeti naprej kot ustvarjalna skupnost. Že zdaj lahko vidimo, da smo stopili skupaj – in to bo odločilno (Čoderl Dobnik 2020). Pri rezilientnosti vidimo dva pola. Ob prvem se ustrašimo, ker mišlimo, da nas bo uničil ali zlomil. Drugi pol pa je tisti, pri katerem ,vidimo čez' in iščemo rešitve, odgovore.

4.1 Pandemija in občestvo

Pojav rezilientnosti opazimo tudi na področju pastorale. V začetku pandemije se je zelo hitro pokazala rezilientnost Cerkve, pastoralnih delavcev in vernikov. Kot so se zapirala vrata vrtcev, šol, fakultet in knjižnic, tako so se zaprla vrata cerkva in drugih župnijskih prostorov. Tam, kjer je prej potekalo pastoralno življenje, je v trenutku nastal »mrtev prostor«. Slovenska škofovska konferenca (SŠK) je pri tem sledila smernicam in navodilom Vlade Republike Slovenije. Mnogi verniki so se začeli zavedati, da sta v nastali situaciji vernost in praktično krščansko življenje v njihovih rokah. In čez noč se je poživila ,domača' (družinska) Cerkev, malo občestvo. Všeč mi je šala, ki naslika navidezen poraz kot zmago – Hudič se smeje Bogu in pravi: »Pa sem ti končno uspel zapreti vse cerkve po svetu.« Bog odgovarja: »To pa ne bo čisto držalo. Zaprl si župnijske cerkve, odprlo pa se je na milijone družinskih cerkva.« Tudi v tej šali bi lahko iskali sledi rezilientnosti.

Na eni strani iznajdljiva ,družinska Cerkev', na drugi strani pa je tudi Cerkev (SŠK) s svojimi ukrepi in navodili na nastalo stanje odgovorila hitro. Pri tem je treba poudariti, da je SŠK hitro oblikovala smernice, ki so bile usklajene z Agencijo za javno zdravje. Prav tako so se brez zavlačevanja odzvale druge službe SŠK: SKU, pastoralne službe itd.

Tako je torej krajevna Cerkev poskrbela za vsa področja svojega delovanja: oznanjevanje in bogoslužje (množični prenosi svetih maš, molitev in drugih liturgičnih dejavnosti); tudi na področju diakonije (Karitas in druga pomoč) so bile nekatere župnije zelo iznajdljive, saj so priskočile na pomoč tistim najbolj potrebnim (pomoč pri hrani, nakupovanju stvari in dostavi ipd.). Lahko bi rekli, da se je občestvo kljub vsem omejitvam in ukrepom na svoj način krepilo.

4.2 Pandemija in oznanjevanje

Oznanjevanje je eno izmed pomembnejših področij naše pastorale. Če bi poenostavili, bi lahko rekli, da smo, ker oznanjamo. In če pogledamo zaplet pandemije, nas je ,udarilo' ravno tam, kjer smo se čutili žive, poslani in potrjeni – pri oznanjevanju.

Mediji (telekomunikacijska sredstva in druge aplikacije), ki smo jih še ,včeraj' (zlasti mladim) odsvetovali, so čez noč postali edino ali eno redkih sredstev, ki je nadomestilo živi stik z drugim človekom. Odsvetovali smo jih, ker smo v teh sredstvih videli več nevarnosti kot pa dobrega (Spitzer 2016, 232). Bali smo se raznih odvisnosti, bali smo se neprimernih vsebin (Cucci 2014, 58). Čez noč pa so ravno ta sredstva postala edini kanali komunikacije, pa tudi evangelizacije. Oznanjevanje besede življenja se je preselilo na virtualne poti komunikacije (Šegula 2020, 21–23).

Pojavili so se mnogi prenosi – po spletnih aplikacijah in kanalih. Del župnijske pastorale se je preselil na splet: prenašale so se svete maše, molitve hvalnic in večernic, različna predavanja (Teološka fakulteta) ipd. Določene skupine (biblične, mladinske, zakonske, skavti) so v času pandemije prav tako živele (in preživele) s pomočjo spletnih aplikacij.

Mitja Markovič, župnijski upravitelj župnije Krško-Videm ob Savi, je z drugimi delil primer dobre prakse oz. izkušnje v času koronavirusa. Pravi, da je navdušen tudi na ,koronamašami': nikoli se mu ni zdel ideal maše, da duhovnik sam le ,prebere' vse od začetka do konca. In v koronačasu niso bile njihove maše nič manj občestvene kot sicer – njegovi verniki so se namreč vključevali od doma: z branjem Božje besede, s pripravljenimi razmišljanji, prošnjami, uvodi ipd. Večinoma so se vključevali kar z zvočnimi posnetki, ob nedeljah pa celo z video posnetki od doma. Marsikdo mu je zaupal, da se je v tem času z občestvom čutil bolj povezan kot kadar koli doslej (Perše 2020, 31). Kljub temu moramo biti pri definiranju občestva previdni – kajti eno je virtualno občestvo, drugo pa zakramentalno (živo) občestvo.

Dejstvo je, da je Cerkev reševala situacijo na amaterski način – to pomeni, da se je virtualno oznanjevanje pojavilo čez noč. Bilo pa je tudi veliko individualnega reševanja situacij. V tej spontanosti čutimo sledi rezilientnosti. Pri tem ni šlo za neki vnaprej pripravljen scenarij, ampak se je ta fleksibilnost pojavila v trenutku, ko se je pojavila potreba. In ravno na tem področju se ponuja nova niša, nova priložnost evangelizacije s pomočjo sodobnih medijev.

5. Tukaj in zdaj – kot izhodišče za pogled v pastoralno prihodnost

Situacija, v kateri smo se znašli, in poskus analize katere koli perspektive za prihodnost sta še delna in pomanjkljiva, zato ju je treba jemati in interpretirati z veliko mero zadržanosti. Stanje je akutno, o njem se pogovarjamo sredi dogajanja (med enim in drugim valom ali pa celo sredi drugega vala). Travme še ni konec, nismo še dovolj odmaknjeni, da bi že zmogli objektivni in neobremenjen pristop (Janko Petrovec, osebna korespondenca, 16. avgust 2020).

V medijih in na raznih forumih se pojavlja vprašanje: Kaj nam je pandemija prinesla in kaj nam je odnesla? Nas zanima predvsem pastoralno področje – mislimo na področje cerkvenega življenja, na področje naših župnij. Pandemija je pospešila nekatere procese, hkrati pa ponudila nekatera nova spoznanja, ki se še vedno porajajo in oblikujejo. Ne samo teoretična (do teh smo prihajali že pred pandemijsko), ampak predvsem eksistencialna in empirična. Škoda bi bilo, da bi tisto, kar smo odkrili kot pozitivno, s sprostivjo ukrepov čez noč opustili in nadaljevali, kakor da te izkušnje ne bi bilo. Kaj bomo torej vzeli kot popotnico v življenje? Če se je prebudila družinska Cerkev, bi bilo škoda, če bi kar čez noč ugasnila. Potrebne bi bile jasne smernice, navodila, spodbude za njihovo uresničevanje od SŠK ali pa po načelu subsidiarnosti tudi nižjih institucij.

Janko Petrovec, dopisnik RTV Slovenija iz Rima, se v svoji knjigi z naslovom *Karantena: Rim*. sprašuje, ali bo skupnost (občestvo) zaradi nesreče, ki jo doživljamo, res postala boljša. Težko je odgovarjati sredi travme, ki ji še ne vidimo konca. Pravi, da upa, da ne bo obveljala teorija izpred nekaj tednov, izpod peresa francoskega pisatelja Michela Houellebecqa, ki je zapisal, da se bomo zanesljivo vrnili v normalnost, kot smo jo poznali – samo da bo slabša (Petrovec 2020, 139). Dejansko je tako kompleksen dogodek, kot je pandemija, težko interpretirati in ob tem napovedovati prihodnost.

Profesor dr. Vinko Potočnik je v času pandemije sestavil anketo (predstavljena na pastoralnem tečaju 2020), ki pokaže nekatere specifične znotraj Cerkve. V anketi je sodelovalo 259 škofijskih duhovnikov, 68 redovnikov, 134 redovnic in 1702 vernikov. Zanimiv je odgovor na vprašanje, kako duhovniki razumejo pandemijo v družbi in Cerkvi. 57 % jih je odgovorilo, da jo razumejo kot izziv k prenovi verskega življenja. V tem odgovoru lahko vidimo optimističen pogled. Kljub »nesrečik« pandemije mnogi duhovniki v njej vidijo priložnost za reformo. Preseneti pa nas, ko anketne odgovore pregledujemo naprej: da je skoraj 60 % duhovnikov odgovorilo, da se jim karantena zdi koristna – ker da so ljudje bolj začutili, kako nas pogrešajo, kako dragoceno je dogajanje v Cerkvi; zato se bo versko življenje kmalu obnovilo. Gre za razkorak, razdeljenost: istočasno so prisotne težnje po prenovi, hkrati pa neka sila, ki teži k ustaljenim, starim navadam. Po eni strani ti odgovori presenečajo, po drugi kažejo realno sliko – v spremembah vidimo priložnost, hkrati pa se oglašajo domotožje po »preverjenih praksah«.

Gre za čas, ko je na rezilientnost – ki se kaže v viziji za prihodnost – pokazal tudi Slovenski katehetski urad (SKU). Simona Jeretina je v uvodniku *Naše kateheze* z naslovom „Čas, kot ga še ni bilo“ predstavila nekaj izzivov za prihodnost. Prvič, kako biti družinam v oporo, da bodo vedno bolj postajale Cerkev v malem. Drugič, kako posamezniku empatično prisluhniti in mu vzbuditi zaupanje v Božjo moč tudi v negotovem obdobju – ne le v molitveni podpori, temveč tudi z iskanjem konkretnega stika in zanimanjem za življenje družine. Tretjič, kako poskrbeti za digitalno pismenost katehetskih sodelavcev, da bo vsebina lahko našla pot do katehizirancev kljub morebitni karanteni (Jeretina 2020, 4). Med različnimi področji oznanjevanja je kateheza gotovo eno ključnih področij. V slovenskem prostoru smo 2018 dobili „Slovenski katehetski načrt“ (SKN), v katerem je jasno zapisano, da gre pri katehezi za vseživljenjski proces. Treba pa se bo prilagoditi na nove okoliščine, ki jih pandemija prinaša oz. pušča za sabo. Kateheza ostaja kateheza, oznanjevanje oznanjevanje, toda najti bo treba oblike, načine, ki bodo dopuščali čim učinkovitejšo evangelizacijo v popandemičnem času. Za samo evangelizacijo je na voljo veliko smernic. Rezilientnost pušča svoje sledi in treba bo iskati nove poti. Pri tem je lahko v spodbudo knjiga z naslovom *Živi in pričuj*, kjer se avtor sprašuje, kako evangelizirati katoličane. Poudarja, da je nova evangelizacija vseživljenjsko delo (Hahn 2019, 45).

Če izhajamo iz izkušenj, ki smo jih pridobili oziroma jih pridobivamo, bodo – s pastoralnega vidika – občestvo (domača Cerkev), uporaba virtualnih pripomočkov in univerzalnost kateheze gotovo tista področja, ki jih bomo morali krepiti in nadgrajevati (Kraner, Vodičar 2019, 89–91).

6. Namesto zaključka

Po mnenju zgodovinarjev je strašna antoninska kuga, ki je v drugem stoletju pokončala skoraj četrtino prebivalcev rimskega cesarstva, istočasno pripomogla k širjenju krščanstva. Kristjani so namreč skrbeli za bolne in jim predstavili duhovnost, po kateri kuga ni bila delo besnih in muhastih božanstev, ampak posledica upora stvarstva proti ljubečemu Bogu (Lennox 2020, 73). Na pandemije lahko gledamo na različne načine. Fokus gledanja je lahko usmerjen v ‚izgubo‘, lahko pa optimistično iščemo prečiščene pridobitve na prvi pogled katastrofalne pandemije. Škof dr. Anton Jamnik je v spremni besedi h knjigi *Kje je Bog v času koronavirusa?* zapisal misel A. de Saint-Exuperya, da kup kamenja preneha biti samo kup kamenja v trenutku, ko ga pogleda nekdo, ki nosi v duhu podobo katedrale (Lennox, 2020, 13). In prav tu se skriva izziv za pastoralno teologijo, za konkretno praktično teologijo – kje so ‚pridobitve‘ koronavirusa in ali jih bomo znali ‚obdržati‘ tudi v času po pandemiji?

Ob izidu dokumenta „Pridite in poglejte“ je ljubljanski nadškof in metropolit dr. Anton Stres v spremni besedi zapisal pomembne besede. Te besede lahko ponovimo tudi danes, ko zremo v prihodnost – v čas po pandemiji. Pravi, da prva in glavna naloga ni neposredna izdelava akcijskega načrta, ampak dejstvo, da najprej prisluhnemo Božjemu Duhu. »Kdor ima uho, naj prisluhne, kaj govori Duh Cerkvam« (Raz 2,7.11.17.29; 3,6.13.22). Eno in drugo je potrebno. Paziti pa moramo, da ne bi ostali samo na človeški interpretaciji in človeškem iskanju izhoda.

Rezilientnost na pastoralnem področju se je pokazala predvsem na dveh področjih. Zaprte Cerkve in pastoralni prostori so Cerkev iz skupne cerkve potisnile v domačo družinsko Cerkev – gre za očiten kazalec rezilientnosti. Drugo področje, oznanjevanje, pa prav tako – ko smo mislili, da nam je pandemija zamašila usta, se je ‚glas‘ preselil v virtualne medije in se širil po njih. Ob teh medijskih ‚rešitvah‘ so se sicer odprle mnoge dileme. Eno pa je gotovo – da je Cerkev začutila, da se v vseh teh sredstvih skriva še veliko manevrskega prostora za zdravo, novo evangelizacijo.

Kratice

- GS** – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor 1995a [Gaudium et spes].
- LG** – Drugi vatikanski vesoljni cerkveni zbor 1995b [Lumen gentium].
- PIP** – Slovenska škofovska konferenca 2012 [Pridite in poglejte].
- SKN** – Slovenski katehetski urad 2018 [Slovenski katehetski načrt].
- SKU** – Slovenski katehetski urad.
- SPK** – Kongregacija za duhovščino 1998 [Splošni pravilnik za katehezo].
- SPZ** – Slovenska škofovska konferenca 2002 [Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem].
- SŠK** – Slovenska škofovska konferenca.

Reference

- Cucci, Giovanni.** 2015. *Paradiso virtuale o infer. net? (Rischi e opportunità della rivoluzione digitale)*. Milano: Ancora Editrice.
- Druhi vatikanski vesoljni cerkveni zbor.** 1995a. O Cerkvi [*Lumen gentium*]. Dogmatična konstitucija. V: *Koncilski odloki*, 129–204. Ljubljana: Družina.
- — —. 1995b. Cerkev v sedanjem svetu [Gaudium et spes]. Pastoralna konstitucija. V: *Koncilski odloki*, 570–667. Ljubljana: Družina.
- Hahn, Scott.** 2019. Živi in pričuj: Kako evangelizirati katoličane. Ljubljana: Družina.
- Jeretina, Simona.** 2020. Čas, kot ga še ni bilo. *Naša kateheza* 69 (maj-julij): 3–4.
- Kongregacija za duhovščino.** 1998. Splošni pravilnik za katehezo. Ljubljana: Družina.
- Kraner, David, in Janez Vodičar.** 2019. Vpliv komuniciranja na učenje: mladostnik in njegovo okolje. V: Blaženka Valentina Mandarič, Ružica Razum in Denis Barič, ur. *Nastavniške kompetencije*, 89–104. Zagreb: Katoliški bogoslovni fakultet.
- Lennox, John C.** 2020. *Kje je Bog v času koronavirusa?* Ljubljana: Družina.
- Masten, Ann, Karin Best in Norman Gamezy.** 1990. Resilience and development: Contributions from the study of children who overcome adversity. *Development and Psychopathology* 2, št. 4:424–444.
- Mazi, Blaž.** 2020. »Slovenci smo odporen narod, tudi to bomo preživeli« [pogovor s predsednico Zbornice kliničnih psihologov Slovenije Sano Čoderl Dobnik]. 23. 3. <https://ars.rtvsl.si/2020/03/slovenci-smo-odporen-narod/> (pridobljeno 16. junija 2020).
- Nadškofija Ljubljana.** 2020. Pastoralna služba. <http://www.nadskofija-ljubljana.si/nadskofija/ordinariat/pastoralna-sluzba/> (pridobljeno 16. junija 2020).
- Nežič Glavica, Iva.** 2019. Vloga izkustvenega učenja v geštaltpedagoškem modelu učenja in poučevanja po Albert Höferju. *Bogoslovni vestnik* 79, št 1:191–202.
- Frančišek.** 2020. Kateheza: Papež spominja na rane pandemije; Upreti pogled v Jezusa. *Vatican news*, 5. avgust. <https://www.vaticannews.va/sl/papez/news/2020-08/kateheza-papez-spominja-na-rane-pandemije-upreti-pogled-v-jezu.html> (pridobljeno 13. septembra 2020).
- Pavel VI.** 2006. O evangelizaciji današnjega sveta [Evangelii nuntiandi]. Apostolska spodbuda. Ljubljana: Slovenski katehetski urad.
- Petrovec, Janko.** 2020. *Karantena: Rim*. Novo mesto: Goga.
- Pontificio consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione.** 2020. Direktorio per la Catechesi. Milano: San Paolo.
- Perše, Brigita.** 2020. Pastorala v času koronavirusa? *Cerkev danes* 54, št. 3:29–31.
- Pelletier, Anne-Marie.** 2020. Rétablir ou sortir ? Les défis de l'Église après la crise. *La vie*, 5. 5. https://lumen-vitae.be/moodle/pluginfile.php/1835/mod_resource/content/4/200510%20AM%20Pelletier%20Les%20de%CC%81fis%20de%20Eglise%20apre%CC%80s%20la%20crise.pdf (pridobljeno 12. september 2020).
- Slovenska škofovska konferenca.** 2002. Izberi življenje: Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem. Ljubljana: Družina.
- — —. 2012. Pridite in poglejte: Slovenski pastoralni načrt, krovni dokument. Ljubljana: Celjska Mohorjeva družba.
- Slovenski katehetski urad.** 2018. Slovenski katehetski načrt. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Spitzer, Manfred.** 2016. *Digitalna demenca: Kako spravljamo sebe in svoje otroke ob pamet*. Celovec: Mohorjeva.
- Šegula, Andrej.** 2020. Sodobni mediji in oznanjevanje v času pandemije. *Cerkev danes* 54, št. 3:29–31.

Kratki znanstveni prispevek/Article (1.03)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 443—451

Besedilo prejeto/Received:10/2020; sprejeto/Accepted:10/2020

UDK/UDC:141.319.8

DOI: 10.34291/BV2020/02/Stivic

© 2020 Štivič, CC BY 4.0

Stjepan Štivič

Body in Temptation: An Attempt at Orientation in a Boundary Situation

Telo v skušnjavi: poskus orientacije v mejni situaciji

Abstract: In this article, author seeks a point of reference regarding the status of the human body in times of health crisis caused by the pandemic. He finds that point in the notion of the boundary situation and through it, from a historical perspective, emphasizes the social and epidemiological features of a pandemic. The author asks about the meaning of the term 'health crisis'. The author points out that this crisis is predicated upon a narrative predominantly about the body. Furthermore, the author sees the basis for this direction of the crisis narrative in the contemporary anthropological assumption about the body, which has the characteristics of Gnostic dualism. Finally, the author points out that this particular assumption can also become the guiding thread in devising the notion of a new normality through the way of permanent virtualization of real processes.

Key words: boundary situation, crisis, narrative, pandemic, body, new normality

Povzetek: V tem besedilu avtor išče referenčno točko glede stanja človeškega telesa v času zdravstvene krize, ki jo je povzročila pandemija. To točko najde v pojmu mejne situacije in skozi to z zgodovinskega vidika poudarja socialne in epidemiološke značilnosti pandemije. Avtor se sprašuje o pomenu izraza zdravstvena kriza. Avtor poudarja, da kriza temelji na narativu, ki se pretežno nanaša na telo. Poleg tega avtor vidi osnovo za to smer kriznega narativa v sodobni antropološki predpostavki o telesu, ki ima značilnosti gnostičnega dualizma. Na koncu avtor poudarja, da lahko ta predpostavka postane tudi vodilna nit pri oblikovanju pojma nove normalnosti s pomočjo trajne virtualizacije resničnih procesov.

Ključne besede: mejna situacija, kriza, pandemija, izolacija, telo, nova normalnost

1. Crisis during a pandemic

In 1919, the German philosopher Karl Jaspers introduced the term boundary situations (*Grenzsituationen*) into modern philosophical terminology.¹ It is one of the fundamental concepts of his philosophy, which characterizes situations in which man feels unconditionality, opens the boundaries of self-awareness and tries to understand his finitude. Jasper hints that boundary situations involve experiences of struggle, death, accident or guilt. In these situations, predominate feelings of fear, guilt and anxiety are essentially those that ‚shake‘ human existence. These experiences shed light on limitations, require more original knowledge, and have a formative character primarily for the individual, but consequently for society as well. (Grieder 2009, 331; 334)

The emergence of the COVID-19 virus has, in many aspects, created an atmosphere of boundary situation on an individual level as well as a mood of uncertainty on a social level. The virus itself is marked as *novum* in terms of cause, spreading and consequences. The World Health Organization (WHO) swiftly declared it a pandemic in early March. In search for a coordination point, there was an attempt to make a comparison with the Black Death and the Spanish flu, as something that remained deeply inscribed in the consciousness of humanity.

The first situation left us in *The Decameron*, a classic work by Giovanni Boccaccio, who in the very beginning describes a state of mind that we can use to understand social circumstances in our situation. »[I]n the minds of such as were left alive, inclining almost all of them to the same harsh resolution, to wit, to shun and abhor all contact with the sick and all that belonged to them, thinking thereby to make each his own health secure.« (2004, 5)

In this radical social change, the writer speaks of three kinds of people and one utter confusion among men. a) »There were those who thought that to live temperately and avoid all excess would count for much as a preservative against seizures of this kind. Where-fore they banded together, and, dissociating themselves from all others, formed communities in houses where there were no sick.« (5); b) »Others, the bias of whose minds was in the opposite direction, maintained, that to drink freely, frequent places of public resort, and take their pleasure with song and revel, sparing to satisfy no appetite, and to laugh and mock at no event, was the sovereign remedy for so great an evil.« (6); c) »Not a few there were who belonged to neither of the two said parties, but kept a middle course between them.« (7) The contagion brought disorder to interpersonal relations. Some good customs disappeared, and new, not so good ones arose. Society was in disarray.

The Spanish flu, which took 50 million lives at the beginning of the 20th century, is closer in time and comparisons with it were more important in epidemiological terms (Mussat 2020). However, there are currently just over fifteen million people infected in the world, of which more than six hundred thousand have died (Coro-

¹ The term is first mentioned in the chapter „The Life of the Mind“ in the book *Psychology of World Views* (ger. *Psychologie der Weltanschauungen*).

navirus 2020). The prevailing view is that this statistical difference can be attributed to better conditions than during the Spanish flu or earlier and better organization, which is linked to advances in science and technology. The pandemic has brought us into a crisis situation, which is described in medical conditions as a ‚health crisis‘. On the other hand, the pandemic has made us aware of the fact that people have always lived with viruses and faced the consequences of infection. (Mussat 2020)

It is difficult to talk about the duration of the crisis, given the meaning of the term health crisis. To understand its meaning, it would be necessary to look at the WHO’s definition of health: »Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity.« According to the definition, it is obvious how the crisis is still ongoing and a postcoronary situation looms beyond our cultural imaginary at the moment, although the post-coronary situation will also belong to the discourse of this crisis.² Thus, the crisis situation, according to the official definition, affects much more than the state of the disease. Although based on the facts of the illness, the crisis narrative challenges the very paradigm of man that prevails in our time.

2. Narrative in the crisis

What makes this crisis visible is its narrative – as an outburst of its internal dynamics and that what concurrently setting up its external framework. This narrative, both medical and political, is focused on epidemiological measures, which have a social dimension that intends to combat the disease. Furthermore, the crisis as a boundary situation has shown that the prevailing concept of the human body is theoretically and practically insufficient in our new conditions.

At a time of the infection’s rapid spread, an isolation measure was introduced, historically known as *lazaretto*. The goal is to control the body for a prescribed time in order to monitor the outbreak of the infection and neutralize the spread. At some point, isolation becomes the same for an infected body as for a healthy body in danger from the outside. In such a situation, the body is a carrier of infection and, on a symbolic level, a carrier of danger - unwanted and unexpected. The body as a carrier of danger becomes the principle of perishability and fragility, in short, a burden to the flow of life. At the level of interpersonal relationships, the body of another becomes a threat to my own existence.

On the contrary, long-term isolation is gradually proving to be a burden on health (Singer 2018). Social isolation breaks the established physical connection with others. Some also experience a feeling of loneliness. These problems, although having been scientifically researched for a long time, are given special emphasis

² This definition is very questionable, as according to it, the slightest deviation from emotional well-being (comfortable, happy, health) could be considered as a disease (lack of health). Is it possible to determine an objective measure of well-being? This definition opens the door to the medicalization of human life not only at the individual level but also at the social level. The term ‚complete‘ is also indefinite, as it is not clear what it means to be complete.

in the health crisis, due to the character of forced isolation and the impact it has on the health of the individual.³

Rather than merely analysing the surface phenomena of medical symptoms and psychological indications, one should go back to the basic anthropological starting point conceptualized by Aristotle: *anthropos physei zoon politikon* (*Politics* 1.1253a). That concept implies that man is not only to be understood in the political sense as ‚being of the polis‘, but above all, that there is in man some inclination to step into a relationship with others, for only in this way can man be realized as a human. Isolation symptoms speak against the concept of isolation in the long-term (Petkovšek 2019, 22). More strikingly, this traditional anthropological conception stands in opposition to the idea of isolation as a new health paradigm.

The meaning of the human well-being or the meaning of the body cannot be exhausted by medical notions about physical health or infection. If the rhetoric remains superficial, then we are left with an unresolved paradox – isolation as help and harm at the same time. However, if the conversation scratches the surface to the level of the anthropological assumption about the human body, the current discussion can become clearer.

3. The image of the body

The predominant image of the body is associated with the predominant contemporary image of man. The latter is under the constant interpretive influence of contemporary technology. The internal dynamics of technology are reflected in techno-economic practice or economic interests. The prevailing techno-economic interests tend to establish absolute supremacy over life. Man is here only as a function of the broader designed frame. The world, man and life are already trying to be exhausted with techno-scientific methodology, which is at the core of totalization, the setting up of the world, man and life – the construction of *totalitarium* (Komel 2019, 5; 14; 16).

Modern man is ‚thrown‘ into the ‚technosphere‘, where clear boundaries between nature and culture, animal and man, world and machine are disappearing.⁴ It is not about a new dimension, but about narrowing everything down for easier surveillance. In this context, the common perception is that the body is the material or physical structure of man, and according to some, this aspect of man is contrary to the spirit and is a principle of disorder and evil. According to such an understanding of the body, it is possible to establish supremacy and ‚make it available‘; to surveil, adapt and refine it at all its developmental stages.

³ This is supported by a psychological study on lifestyle during the pandemic in Croatia, which talks about lifestyle changes and the occurrence of depression, anxiety and stress in a certain percentage of people, which is directly related to the new situation (Jokić Begić 2020). In addition, we refer to the instructions on the official WHO website on how to behave during isolation in relation to an individual's possible mental health problems (WHO Mental Health).

⁴ Žarko Paić introduces the terminus technicus ‚technosphere‘ in his five-volume book *Tehnosfera*.

This ingrained definition present in modern society contains an old and questionable image of man (and the world) which is otherwise present in its technological language. In principle, the consideration is that man is composed of a spiritual and a material principle which are in constant hostility. The set of views and beliefs that emerge from this reasoning are usually classified as gnostic dualism (Špelič 2019, 10–11).⁵

This gnostic attitude towards man is characterized by the perception of the body as a principle of decomposition. So, the body is a carrier of fragility, danger and insecurity. What follows is the conclusion that the body (matter) is evil. This relationship can be identified by two dominant views that follow technological practice.

According to the first view, man is only a body and the body is only matter. If we want to talk about the spirit, we should understand it as an emanation of biological processes. As a result, human life ends with biological death or the beginning of the disintegration of the body. Nevertheless, current technology and science can provide the conditions by which man can quicken death, prevent premature death, or prolong his biological life. Suffering and pain are part of physical life that man can overcome to some extent at this stage of technological development (Stegu 2019, 685). In a moral sense, they are evil, and as such they must be eradicated. Technology therefore confronts the imperative of removing the state of suffering and pain or providing a state of physical, mental and social well-being, at the curative level with medical intervention, and at the preventive level with techniques of positive thinking, orthorexia, physical exercise, etc.

These sets of opinions have two fundamental dogmas. First, hedonism as an ethical starting point. Second, the character of the laws of matter are mechanistic.⁶ Both assumptions are directed towards the fundamental goal of a happy and healthy life, and the criteria for such a life are somewhere in the subjective domain of the individual. Such a goal justifies the means used in establishing such a life. These include, among others, the uncritical psychiatrization of human emotional and mental states and the associated medicalization (Fukuyama 2003, 47–6; Torre 2018, 125). A society built on three principles is characterized by ‚wellness syndrome‘ (Cederström 2015, 4–8). The notion of health or disease, happiness or sorrow, man and the world, is proportional to the constellation of emotions.

Such an established anthropological image leads us to a fluid reality. This starting point cannot answer the fundamental borderline question of the importance of a healthy and happy life. Freedom is realized within the limits of subjective thought, desire and action, and it is responsible only to the subject of action. Con-

⁵ At the zenith of the pandemic there was only talk of the impact on the body – we would like to call this the first phase. The second phase is the prediction that the impact of the pandemic atmosphere will have on the state of mind – behaviour, the change in established life and psychological consequences.

⁶ Pearce is an advocate of the abolitionist project, which represents a strategy for resolving the fact of human suffering and suffering in the world in general. The very idea of man's ability to eliminate suffering is based on the assumption of evolutionary progress, which does not raise the question of whether this anthropological step is possible, but only ‚an explanation of progress‘, ‚how‘ and ‚when‘.

trary to the worldview of wellness, human life consists of joy, sadness, suffering, unhappiness, and it does not lose its meaning even in radical situations, which speaks precisely against the thesis that the meaning of life is in happiness and health (Frankl 1984, 88–89).

The second image of man turns out to be very similar to the previous one in terms of its effects. Yet here man is a spirit in a body. Body and spirit are in a caterpillar-butterfly relationship. The body does not matter much in this relationship, as it belongs to the world of matter, which is changeable, perishable, dangerous etc. The body as such is a carrier of suffering and pain. Technology as a product of the spirit has reached a high level so that it can bring victory over physical pain and suffering. This victory can mean changing or manipulating the body in order to resolve the disease and prolong life, and in the long run, to change or replace the body with some better materials. Finally, the body, as we know it, is a ballast and needs to be removed.⁷

Its consequences are very similar to those of the first position, wherein it claims that the approach to the body needs to be stronger and completely controlled, according to the spirit. Although present in transhumanist fictions, this dualism also prevails in technological practice. This assumption finds it difficult to answer the question of how the spirit would have developed if it were separated from the body. Is it even possible to talk about perception if there were no body? (Siegel 2012, 1–46)

In the age of a pandemic, man is viewed from the physical point of view as passive matter. Like any reductionism, these views ‚anesthetize‘ and make unanswerable issues irrelevant (Guardini 2002, 96). Thus, the human body, only as matter, can be subjected to disposition, recreation, and modification. Therefore, it is not surprising that in the world (man, existence, society) man has actually technicalized, in order to create new circumstances and arrange ‚objects‘ according to man’s own feelings. However, the crisis caused by the pandemic has shown that something is significantly eluding the process of technicalization in its unpredictability, as evidenced by human casualties. There is something that goes beyond the controlled framework of life, and it is life itself that is most evident in bodily presence.

4. Virtual body as a new normality

The abolition of social contact and physical contact with others has accelerated the digitization (virtualization) of a large number of processes in just a few months – schools, lectures, meetings, medical diagnostics, etc. The University of Cambridge has already announced its next online academic year. At the technical level, everything went without saying, as it was a ‚global crisis‘ that needed to be overcome (Klun 2019, 594). After several months of experience of the crisis situation,

⁷ Both attitudes towards man (body) clearly show why eugenics, abortion and euthanasia are in principle acceptable for modern man.

the concept of ‚new normality‘ was introduced into the public space. In new normality, it is necessary to ask about the human body, the co-carrier of intersubjectivity, and to critically evaluate the transfer of life to the Internet in the long term.

The prevailing ethical postulate of contemporary technology says that what can be technically done needs to be done. This postulate does not derive from the requirement of acknowledgment of reality, but from the fact of technical superiority over reality. The problem of digitalization (virtualization) needs to be addressed in the light of this ethical starting point. Thus, justifying the digitization of life with the phrase ‚new normality‘ is, due to the possibility of transferring life to the Internet, uncritical. There is a lack of an attempt to look at the whole and answer the far-reaching consequences of such processes. In short, the possibility of digitization is based on the experience of isolation, but it evaluates neither the negative and positive effects of the concept, nor the negative effects of technology on the health or transformation of the human body (Spitzer 2018, 67–91; 149–176).

If the new normality means the digitization of the body, the interpretation of such virtualization can acquire an unambiguous character. In this case, digitalisation only loses its characteristic of a technical tool (assistance) in overcoming a crisis situation, but becomes a surrogate, which in a crisis acquires the characteristic of a completely new reality. This empowered construct has no longer a reference point with reality. In this new reality, the body is an avatar and the digital body is its more sterile and resistant version. Such a human presence is purely verbal-auditory.

There are therefore two possible explanations. A digitized body can be a temporary substitute for a real presence and real interpersonal relationships – help in crisis situations to maintain the system. The second explanation is based on a technological imperative – that what can be done needs to be done - and says that the digital body is a permanent replacement for an unbearable material body. The latter is understood as a deviation from the material body, waiting for the long-term end of the body and futuristic ‚uploading‘ of the spirit to the computer (Bostrom 2014, 47–48).

Digitalization and virtualization of life are between two pillars on which further processes depend. First, the aforementioned technological imperative is based on the idea of progress, and the ideal of good is in technological progress itself. Each option takes precedence over the initial factual situation in a fundamental sense. The second and last in contrast is the demand for the acknowledgment of reality. It represents an obligation to examine the effects and consequences before realizing the technological possibility. Reality is the reference point for each possibility.

5. Conclusion

In the text, we tried to find a landmark regarding the status of the body during a health crisis caused by a pandemic. We found this point in the notion of the boun-

dary situation of the German philosopher Karl Jaspers. The medieval plague and the Spanish flu are the two most important examples from the past, which tell us about the possible scale of the pandemic. Very similar social proportions to today's can be found in the classical masterpiece *The Decameron* by Giovanni Boccaccio. The Spanish flu in epidemiological terms had a greater devastation than the current pandemic, because technical conditions are much better today.

These questions start from questioning the prevailing narrative, as an attempt at orientation. The resulting health crisis is composed and revealed by the prevailing narrative in which indirectly the body plays an important role. This narrative echoes the paradox, which is visible in an epidemiological measure, of the need for isolation to prevent infection but at the same time long-term isolation as a threat to health. In other words, the body is shown to be the carrier of the infection and at the same time the body as the bearer of sociability.

The direction of the crisis narrative is based on the contemporary anthropological assumption of the body whose fundamental feature is Gnostic dualism. Here we recognize two models. The first, in which man is only a body and the body is only a matter, and the second in which body and spirit are in a caterpillar-butterfly relationship. In both assumptions, the body is mere matter, and its technical improvement or overcoming is desirable. This particular assumption tends to become the guiding thread in devising the concept of a new normality. The notion of new normality is closely related to the possibilities of modern technology whose fundamental ethical postulate is what can be technically done needs to be done. However, problems arise because this technological principle is not interested in what reality is. Finally, the establishment of a new normality, on the principle of a technological imperative, is in danger of violating reality.

References

- Aristoteles.** 2010. *Politika* [Politics]. Ljubljana: GV založba.
- Boccaccio, Giovanni.** 2004. *The Decameron*. Translated by J.M. Rigg. Coradella: Collegiate Bookshelf Editions. https://flc.ahnuc.edu.cn/___local/7/E7/75/6AB8DEBA692DD0CF6790CA70701_26DE4EC2_17EED4.pdf?e=.pdf (Accessed 22. 7. 2020)
- Bostrom, Nick.** 2014. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: University Press.
- Cederström, Carl, and André Spice.** 2015. *The Wellness Syndrom*. Cambridge: Polity Press.
- Coronavirus.** 2020. Worldometers. <https://www.worldometers.info/coronavirus/> (Accessed 22.7.2020)
- Frankl, Viktor.** 1984. *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*. New York.
- Fukuyama, Francis.** 2003. *Konec človeštva. Posledice revolucije v biotehnologiji*. Tržič: Učila International.
- Grieder, Alfons.** 2009. What are Boundary Situations? A Jaspersian Notion Reconsidered. *Journal of the British Society for Phenomenology* 40, no. 3:330-336.
- Guardini, Romano.** 2012. *Konac novog vijeka*. Split: Verbum.
- Jokić Begić, Nataša, Ivana Hromastko, Tanja Jurin, Željka Kamenov, Gordana Kereteš, Gordana Kuterovac Jagodić, Anita Lauri Korajlija, Darja Maslić Seršić, Jasmina Mehulić, Una Mikac, Meri Tadinac, Jasmina Tomas and Claire Sangster Jokić.** 2020. *Kako smo? Život u Hrvatskoj u doba korone*. Zagreb: Odsjek za psihologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu. https://web2020.ffzg.unizg.hr/covid19/wp-content/uploads/sites/15/2020/06/Kako-smo_Preliminarni-rezultati_brosura.pdf (Accessed 10. 7. 2020)
- Klun, Branko.** 2019. Transhumanizem in transcendenca človeka. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 3:589–600. <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Klun>
- Komel Dean.** 2019. *Totalitarium*. Ljubljana: INR.
- Pearce, David.** 2015. The Hedonistic Imperativ. <https://www.hedweb.com/hedethic/tabconhi.htm> (Accessed 1. 7. 2020).
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis Gaudium. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 1:17–31.
- Siegel, J. Daniel.** 2012. *The Developing Mind*. New Yourk-London: The Guilford Press.
- Singer, Clifford.** 2018. Health Effects of Social Isolation and Loneliness. *Journal of Aging Life Care* (Spring). <https://www.aginglifecarejournal.org/health-effects-of-social-isolation-and-loneliness/> (Accessed 1. 7. 2020)
- Spietzer, Manfred.** 2018. *Digitalna demencija*. Zagreb: Ljevak.
- Stegu, Tadej.** 2019. Transhumanizem in krščanska antropologija. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 3:683–692. <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Stegu>
- Špelič, Miran.** 2019. Telo – ječa? *Božje okolje* 44, no. 2:10–11.
- Torre, Robert.** 2018. *Ima li života prije smrti? Iskustvo prvog lica*. Zagreb: Media bar doo.
- World Health Organization.** 2020a. Frequently asked question. <https://www.who.int/about/who-we-are/frequently-asked-questions> (Accessed 1. 7. 2020).
- . 2020b. Mental Health. <https://www.who.int/campaigns/connecting-the-world-to-combat-coronavirus/healthyathome/healthyathome---mental-health> (Accessed 10. 7. 2020).



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 80 (2020) 2, 453—462

Besedilo prejeto/Received:08/2020; sprejeto/Accepted:10/2020

UDK/UDC: 27-34

DOI: 10.34291/BV2020/02/Malmenvall

© 2020 Malmenvall, CC BY 4.0

Simon Malmenvall

Samožrtvovanje in stanovitna ljubezen do bližnjega: mučeništvo Jovana Vladimirja iz Duklje in Magnusa Erlendssona z Orkneyjskih otokov¹

Self-Sacrifice and Perseverant Love towards One's Neighbor: Martyrdom of Jovan Vladimir of Dioclea and Magnus Erlendsson of Orkney

Povzetek: Med zgodnjim 10. in zgodnjim 12. stoletjem so severno in vzhodno obrobje Evrope sestavljale politične tvorbe, ki so nedavno sprejele krščanstvo kot uradno vero. Tu se je razvila posebna vrsta čaščenja vladarskih svetnikov, ki so jih zaradi političnih ciljev umorili kristjani sami, ne pripadniki drugih religij iz sovraštva do krščanske vere kot take. Članek se posveča zgodovinski in teološki analizi primerov dveh umorjenih knezov: Jovana Vladimirja (umrl leta 1016/1018) iz Duklje, današnje Črne gore, in Magnusa Erlendssona (umrl leta 1115/1117) z Orkneyjskih otokov (tedaj del Norveške). Vsi ti svetniki se pred smrtno nevarnostjo niso zatekli k maščevanju ali bratomoru kot sredstvu boja za oblast, temveč so raje prostovoljno ostajali stanovitni v visokih krščanskih (moralnih) idealih, izhajajočih iz zapovedi ljubezni do Boga in bližnjega. To jih je vodilo k temu, da so sprejeli svojo smrt za mir v domovini in tako poudarili relativno vrednost politične oblasti. Obravnavani pojav je povezan še s samozavestjo cerkvene in politične elite obrobnih političnih tvorb – lastno nedavno pokristjanjeno domovino so želeli prikazati kot duhovno ‚zrelo‘, kar je bilo v veliki meri mogoče prav zaradi pojavitve domačih vladarskih svetnikov.

Ključne besede: Jovan Vladimir, Magnus Erlendsson, Duklja, Orkneyjski otoki, vladarski mučenci, samožrtvovanje, stanovitnost

Abstract: Between the early tenth and early twelfth century the northern and eastern periphery of Europe was composed of polities which had recently adop-

¹ Članek je vsebinsko povezan s podoktorskim temeljnim raziskovalnim projektom s področja teologije „Z6-1883 Vladarski svetniki (mučenci) na obrobju srednjeveške Evrope: Kijevska Rusija, Norveška, Duklja“, ki poteka pod okriljem Fakultete za pravo in poslovne vede in ga financira Agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS).

ted Christianity as the official religion. Here a special type of sainthood emerged, characterized by a martyr's death caused out of political self-interest by Christians themselves, not by members of other religions as a result of hatred against the Christian faith as such. This article is dedicated to the historical and theological analysis of two murdered princes: Jovan (John) Vladimir (died in 1016/1018) from Dioclea, present-day Montenegro, and Magnus Erlendsson (died in 1115/1117) from the Orkney Isles, then part of Norway. In the face of mortal danger, all these saints did not resort to revenge or fratricide as a means of struggle for power, but rather voluntarily persevered in high Christian (moral) ideals, stemming from the imperative of love towards God and one's neighbor, by accepting their death for the benefit of peace in their homelands and thus accentuating the relative value of political power. This phenomenon is additionally connected with the self-esteem of the ecclesiastical and secular elite of the peripheral polities – they wanted to present their newly-Christianized homelands as religiously ‚mature‘, which was to a large extent possible due to the emergence of the local ruler saints.

Key words: Jovan (John) Vladimir, Magnus Erlendsson, Dioclea, Orkney Isles, ruler martyrs, self-sacrifice, perseverance

1. Uvod

Med zgodnjim 10. in zgodnjim 12. stoletjem so severno in vzhodno obrobje Evrope sestavljale politične tvorbe, ki so nedavno sprejele krščanstvo kot uradno vero. Marsikje tu se je – ne glede na postopno naraščanje kulturnih in doktrinarnih razlik med vzhodno (pravoslavno) in zahodno (katoliško) Cerkvijo – razvila posebna vrsta čaščenja vladarskih svetnikov, ki so jih zaradi političnih ciljev umorili kristjani sami, ne pripadniki drugih religij iz sovraštva do krščanske vere kot take. Vsi ti svetniki se pred smrtno nevarnostjo niso zatekli k maščevanju ali bratomoru kot sredstvu boja za oblast, temveč so raje prostovoljno ostajali stanovitni v visokih krščanskih (moralnih) idealih, izhajajočih iz zapovedi ljubezni do Boga in bližnjega; to jih je vodilo k temu, da so sprejeli smrt za mir v svoji domovini in tako poudarili relativno vrednost politične oblasti. Med vladarskimi svetniki, katerih življenje in smrt obravnava ta članek, je treba izpostaviti kneza Jovana Vladimirja iz Duklje (današnje Črne gore) kot predstavnika vzhodne Cerkve in jarla (grofa) Magnusa Erlendssona z Orkneyjskih otokov na severu Škotske (ki so bili takrat del norveškega kraljestva) kot predstavnika zahodne Cerkve. Oba svetnika sta predstavljena v luči zgodovinskih okoliščin in teoloških utemeljitev svojega časa. Pri tem se avtor članka opira na semiotično kulturološko metodo,² ki temelji na globoki analizi pri-

² Za enako metodologijo, vključno z uporabo pojma ‚zgodovine odrešenja‘, se je avtor članka odločil že v svojih predhodnih objavah (Malmenvall 2019a; 2019b; 2019c), ki obravnavajo značilnosti hagiografskih pripovedi in oblikovanje zgodovinske zavesti med srednjeveškimi (pravoslavnimi) Slovani v času neposredno po uradnem sprejetju krščanstva.

povednih postopkov v zgodovinskih virih ter njihovih duhovnih in družbenopolitičnih posledic – da bi bilo tako mogoče razkrivati samorazumevanje pripadnikov cerkvene in posvetne elite, ki stojijo za njimi.

Zgodba o Jovanu Vladimirju je osvetljena ob analizi obsežnega hagiografskega poročila o njegovem življenju in smrti, ki je kot 36. poglavje vključeno v latinsko zgodovinopisno besedilo z naslovom *Gesta regum Sclavorum*, bolj poznano kot *Kronika/Letopis duhovnika iz Duklje* (srb. *Летопис попа Дукљанина*). To besedilo naj bi po mnenju večine raziskovalcev nastalo v drugi polovici 12. stoletja in predstavlja najstarejši srednjeveški pripovedni vir na območju zahodnega Balkana.³ Pisna pričevanja o Magnusu Erlendssonu pa posredujejo zlasti tri sage, sestavljene v staronordijskem jeziku, ki so nastale med sredino 12. in koncem 13. stoletja. V obravnavanem primeru njegovo življenje in smrt osvetljuje *Dolga Magnusova saga* (*Magnus Saga Lengri*), ki se odlikuje po svoji vsebinski izčrpnosti in idejni jasnosti.⁴

2. Zgodovinsko ozadje

Vladimir, krščen kot Jovan ali Ivan, je bil sin kneza Petra, ki je vladal Duklji, južno-slovanski politični tvorbi na ozemlju današnje Črne gore in severozahodne Albanije. V vojaških spopadih med bizantinskim cesarjem Bazilijem II. (976–1025) in bolgarskim carjem Samuelom (997–1014) se je Jovan Vladimir izkazal kot zvest bizantinski vazal. Ko je Samuel zasedel Dukljo, je Jovan Vladimir proti bolgarskemu carju organiziral vstajo, a ga je pri tem izdal eden izmed njegovih poveljnikov (t. i. župan). Jovana Vladimirja so odpeljali v mesto Prespa, Samuelovo prestolnico v Makedoniji, in ga vrgli v ječo, od koder ga je bolgarski car kmalu osvobodil – saj je ugodil prošnji svoje hčere Kosare, ki se je zaljubila v lepoto, krepost in pobožnost, ki naj bi dukljanskega kneza odlikovale. Jovan Vladimir se je nato s Kosaro poročil, z njo živel vzdržno in Bogu predano, njegov tast pa ga je poslal nazaj v Dukljo kot novega bolgarskega vazalnega kneza. Kmalu po Samuelovi smrti leta 1014 je Samuelov nečak Ivan Vladislav umoril svojega bratranca in zakonitega naslednika Gavrila Radomirja ter tako nasilno zasedel bolgarski prestol. Novi car je Jovana Vladimirja poklical v Prespo in nadenj poslal vojake, da bi ga po poti umorili iz zasede, a jim to ni uspelo, saj naj bi pravičnega kneza varovali angeli. Ko je Jovan Vladimir prispel v bolgarsko prestolnico in se odpravil v eno izmed cerkva, da bi tam molil, so ga pred cerkvijo čakali morilci, ki jih je zopet poslal zavistni in oblastijeljni car. Preden je knez stopil iz cerkve, se je spovedal in prejel obhajilo, nato pa se je morilcem predal prostovoljno. Njegovo truplo je Kosara pokopala v cerkvi svete Marije v Krajini na obali Skadrskega jezera, kamor so kasneje položili tudi

³ Nastanek, zgodovinsko (ne)verodostojnost in literarne značilnosti tega vira med drugim obravnavajo naslednje kritične izdaje: Mošin 1950; Lešny 1988; Živković 2009.

⁴ Tu je vredno izpostaviti doslej najpopolnejšo (staronordijsko – islandsko) kritično izdajo korpusa besedil, ki se nanašajo na Magnusa Erlendssona: Guðmundsson 1965. Nastanku, razvoju in literarnim značilnostim teh virov se med drugim posveča prvi sklop v monografiji Antonsson 2007, 5–67.

njeno truplo. Nedolgo po smrti nedolžnega kneza je Ivana Vladislava ob obleganju mesta Drač na podoben način izdajalsko umoril eden izmed njegovih vojakov, ki je prestopil na bizantinsko stran. Tik pred smrtjo naj bi bolgarski car zagledal angela – njegov obraz je spominjal na Jovana Vladimirja, v katerem je prepoznal maščevalca za storjeni zločin (Polyvjannyj in Turilov 2010, s. v. „Ioann Vladimir“; Trajković-Filipović 2013, 259–260).

Magnusa Erlendssona, jarla Orkneyjskih otokov (1106–1115/1117), je na veliko noč, ki obuja spomin na nedolžno umorjeno Jagnje, to je na Jezusa Kristusa, dal pokončati njegov bratranec in sovladar Hakon Palsson – ta namreč z Magnusom oblasti ni hotel deliti. Svojega sorodnika je pod pretvezo mirovnega srečanja zvalil na otok Egilsay, kjer so ga iz zasede napadli njegovi možje. Magnus se je odrekel odporu, da bi ohranil življenja svojih vojakov. Odpravil se je v cerkev in se po maši predal morilcem. Hakon je nato Magnusovemu kuharju ukazal, naj svojega gospodarja obglavi. Kmalu po Magnusovi smrti naj bi se na njegovem grobu začeli dogajati čudeži. Leta 1135 so prebivalci omenjenega otoka zahtevali, naj se njegove relikvije prenesejo na uglednejše mesto, a sta temu nasprotovala tako jarl Hakon kakor tudi škof Viljem. Kot kazen za svojo nevero naj bi škof začasno oslepel in pod vplivom takšnega znamenja naposled potrdil Magnusovo svetništvo ter dovolil prenos relikvij v cerkev v mestu Birsay, takratnem političnem in cerkvenem središču Orkneyjskih otokov. Čez dve leti je jarl Rogvald Kali Kolsson (1136–1158), Magnusov nečak, po kanonizaciji ob koncu 12. stoletja znan kot sveti Rogvald, položil temelje katedrali, posvečeni svetemu Magnusu, v mestu Kirkwall – novi vladarski in škofijski prestolnici otoške politične tvorbe. Magnusov kult se je hitro razširil po vsej Skandinaviji, posebej veliko častilcev je dobil na Islandiji (Antonsson 2006, 145; Ingham 1973, 7–9; Tomany 2008, 139).

3. Jovan Vladimir in podoba dobrega pastirja

Prikaz življenja in smrti Jovana Vladimirja, kakor ga posreduje *Kronika*, je najbolj smiselno razumeti v hagiografski razsežnosti – v luči krščanskega ideala prostovoljnega žrtvovanja za dobro drugih ljudi (Ingam 1990, 890–891; Kostić Tmušić 2016, 129). Med drugimi vladarskimi mučenci z obrobja srednjeveške Evrope (Borisom in Glebom iz Kijevske Rusije ali Magnusom z Orkneyjskih otokov) na eni ter Jovanom Vladimirjem na drugi strani lahko opazimo vrsto tipoloških podobnosti: vsi so živeli v okvirno istem obdobju, pripadali so vladajoči posvetni eliti, bili so knezi v razmeroma nedavno pokristjanjenih državnih tvorbah, vse so zaradi političnih koristi umorili njihovi sorodniki, vsi so prostovoljno sprejeli smrt, da bi ohranili mir v svoji domovini in preprečili smrt drugih ljudi. Vsi so bili naposled razglašeni za svetnike, pri katerih se odraža uveljavljanje krščanskega ideala stanovitne in samožrtvujoče se ljubezni na področju družbeno pomembnih odločitev in s tem umestitev ozemelj na takratnem evropskem obrobju v svetovno krščansko skupnost. Kljub podobnostim pri Jovanu Vladimirju odkrijemo opazno razliko: sestavljačev pripovedi o dukljanskem knezu pomembno vlogo pripisuje njegovi ženi

Kosari – kar z literarnega in idejnega vidika pomeni posebnost v primerjavi z izključno moškimi oz. vojaškimi okoljem, kakršno je prisotno pri drugih vladarskih mučencih (Živković 2006, 72–73; Ingam 1990, 893).

Osrednji literarni in teološki motiv v hagiografskem poročilu o Jovanu Vladimirju, vključenem v *Kroniko*, črpa navdih iz prilike v Janezovem evangeliju (Jn 10,11) o Jezusu Kristusu kot o dobrem pastirju. Ta motiv življenjsko zgodbo dukljanskega kneza spremlja že vse od odločitve, da se za mir v svoji domovini preda carju Samuelu:

»Zdi se mi dobro, moji najdražji bratje, izpolniti evangelistove besede, ki pravi: dobri pastir podari svoje življenje za svoje ovce. Zato je, bratje, bolje, če svoje življenje namenim vsem vam in svoje telo prostovoljno predam v zakol ter vas tako rešim lakote ali meča.« (Živković 2009, 1:126)

Motiv dobrega pastirja se navezuje tako na Kristusovo avtoriteto oz. njegovo božjo naravo kakor tudi na njegovo ljubezen do človeštva, ki se uresniči s tem, da ,podari življenje za svoje ovce'. Umorjeni dukljanski knez se tako kaže kot pravični kralj in ,dobri pastir' obenem, saj položaj posvetnega vladarja uporablja za posnemanje Kristusove ponižnosti (Kostić Tmušić 2016, 130). Pri tem je mogoče izpostaviti pomenljivo dejstvo, da Jovana Vladimirja preganjajo dvakrat, najprej pod Samuelom, nato pod Ivanom Vladislavom – oba preganjalca sta njegova (bodoča) sorodnika, ki v določenem trenutku zasedata bolgarski prestol. Omenjena preganjalca predstavljata dve strani tematsko zaključene celote. V razmerju do prvega pisec *Kronike* izdajo dukljanskega kneza, ki jo je zagrešil eden izmed njegovih ,županov', primerja z izdajo Kristusa, za katero se je odločil eden njegovih apostolov, Juda Iškarijot (Živković 2009, 1:126; Mt 26,14-16.21-25; Mt 27,3-10; Jn 12,4-6; Jn 13,21-30; Jn 18,2-5). Ta primerjava pomeni tipološko napoved prihodnjih dogodkov. Prvi prihod v Prespo, ki ga zaznamuje trpljenje v ujetništvu, je napoved drugega prihoda v isto mesto, ki ga zaznamuje smrt, oba prihoda pa povezuje knezova duhovna zmaga – njegova končna ,vrnitev domov', ko ga pokopljejo v cerkvi svete Marije v Krajini, kjer se po ženini smrti z njo združi »v večnosti« (Ingam 1990, 886). Od tod izhaja, da življenje Jovana Vladimirja opredeljuje izdajalsko ravnanje njegovih bližnjih, njegova pristna ljubezen do žene, ponižnost do ljudi in brezmejno zupanje v Boga, ki je zgled stanovitosti in si upa ,iti do konca', do prostovoljnega žrtvovanja za druge – kot dobri pastir, ki ,podari življenje za svoje ovce'. Ob upoštevanju literarne in idejne zasnove 36. poglavja *Kronike* je pripoved o Jovanu Vladimirju mogoče razumeti tudi v navezavi na teološko večplastno evharistično podobo dobrega pastirja, katerega kri je bila »prelita za mnoge« (Mt 26,28; Mk 14,24; Lk 22,20). Kakor sinoptični evangeliji razlagajo zadnjo večerjo, pri kateri je Kristus napovedal svojo prostovoljno smrt na Kalvariji, ki se je zgodila po Judovem izdajstvu, tako tudi 36. poglavje najprej omenja izdajalsko ravnanje enega izmed Jovanovih ,županov', nato pa pripoveduje zgodbo o pravičnem vladarju – njegovo življenje in smrt spominjata na dobrega pastirja, ki se žrtvuje za druge. Zadnje dejanje Jovana Vladimirja je namreč prejem obhajila, to je Kristusovega ,telesa in krvi' (Živković 2009, 1:134); od tod izhaja, da se ob smrti istoveti s Kristusovo smrtjo.

V političnem in kulturnem pogledu je glavna razlika med drugimi vladarskimi mučenci (npr. vzhodoslovanskima knezoma Borisom in Glebom) ter Jovanom Vladimirjem v tem, da njegovemu kultu niso pripisovali izrazitejše dinastične ali domovinske razsežnosti. Spomin na dukljanskega kneza je namreč že v 13. stoletju izpodrinil spomin, ki se je oblikoval okrog nove južnoslovanske vladarske rodbine Nemanjičev s svojima svetnikoma, to je Stefanom Nemanjo (umrl leta 1199) in njegovim sinom Rastkom Nemanjo, prvim srbskim nadškofom z meniškim imenom Sava (1208–1236) (Ingam 1990, 877). Kljub temu ni mogoče izključiti možnosti, da je zgodba o Jovanu Vladimirju, kakor jo posreduje *Kronika*, vplivala na *Simeonovo žitje* – prvo znano cerkvenoslovansko hagiografijo, ki je nastala na ozemlju današnje Srbije (Juhas Georgijevska, Mirković in Bašić 1988, 13). Ta hagiografija pripoveduje o Stefanu Nemanji, ki je bil prvi samostojni vladar (veliki župan) Srbije iz rodbine Nemanjičev, svoje življenje pa je sklenil kot menih Simeon. To delo, ki predstavlja ključno besedilo, s katerim se vzpostavlja duhovni ugled rodbine Nemanjičev, je med letoma 1208 in 1216 napisal Simeonov sin Stefan Nemanjič, znan tudi kot Stefan Prvovenčani (1196–1227), brat svetega Save (11). Osrednje sporočilo omenjene hagiografije je usmerjeno v poudarjanje ‚božje milosti‘, ki deluje v vseh zgodovinskih obdobjih ter vsakemu ljudstvu podarja lastne ‚svete može in žene‘ in ‚svete zemeljske vladarje‘ – v obravnavanem primeru naj bi Bog Srbom podaril Simeona (16–17). Njegova zgodba tako pomeni ureničitev ‚božje milosti‘ v zgodovinsko in prostorsko omejenih okoliščinah, a znotraj svetovnega procesa zgodovine odrešenja. Med Jovanom Vladimirjem in Simeonom je mogoče prepoznati vrsto tipoloških podobnosti: oba sta bila svetnika iz vrst posvetnih vladarjev, oba sta izhajala iz politične tvorbe na zahodnem Balkanu, oba so odpeljali v ujetništvo njuni sorodniki, oba je iz ujetništva rešil čudežni božji poseg, oba sta naposled (bodisi duhovno bodisi neposredno) kaznovala svoje nasprotnike in oba sta v hagiografskem smislu postala ‚dobra pastirja‘ svojega ljudstva (Juhas Georgijevska, Mirković in Bašić 1988, 28; 22–34; 65–70; 136–137; 140–148; Hafner 1964, 44–53). Na ravni zgodovinskih okoliščin, teoloških idej in literarnih podob je smiselno domnevati, da Simeonov kult in s tem začetek hagiografske tradicije, povezane z rodbino Nemanjičev, ni pomenil popolne novosti brez vsaj delnega zgledovanja pri obstoječem vzorcu, ki ga je ponujala pripoved o Jovanu Vladimirju. O tem je mogoče domnevati tudi na podlagi prostorske in zgodovinske bližine obeh vladarskih svetnikov. Vseeno pa je glede razmerja med Jovanom Vladimirjem in Simeonom primerno izpostaviti pomembno razliko: slednjega ni mogoče uvrstiti v skupino vladarskih mučencev v ožjem pomenu, saj se kaže kot vojaški svetnik, ki se je proti domačim in tujim nasprotnikom zavestno bojeval. Stefanovo uspešno vladavino je namreč naposled dopolnila drugačna vrsta samožrtvovanja – to je odločitev za ‚angelsko življenje‘, ki ga prinaša Bogu v celoti predano meništvo.

4. Magnus Erlendsson in znamenje (nove) zaveze

Kult vladarskih mučencev ni bil prisoten zgolj med srednjeveškimi Slovani na vzhodnem in jugovzhodnem obrobju Evrope, ki so spadali pod okrilje bizantinsko-pra-

voslavnega krščanstva, kakor velja za Dukljo ali Kijevisko Rusijo, temveč tudi v skandinavskih deželah na evropskem severu. Niso pa tovrstnega svetništva poznali niti v takratnem bizantinskem cesarstvu niti v romanski južni Evropi – pojav vladarskih mučencev je bil značilen za tiste dele srednjeveške Evrope, kjer so krščanski ideali šele začeli postopno oblikovati družbene vrednote. Vladarske mučence so njihovi sodobniki dojemali kot uresničevalce novega ideala krščanskega monarha ali člana vladajoče rodbine in kot simbol zavrnitve nedavne poganske preteklosti. Njihova smrt je namreč v hagiografskih in drugih besedilih predstavljena predvsem v okviru spopada med ‚zgodnimi‘ in ‚lažnimi‘ kristjani – ti drugi so pravzaprav še pogani (Paramonova 2010, 281; Klaniczay 2010, 288–289; 302–304).

Obravnavani pojav je mogoče globlje pojasniti s pomočjo dveh temeljnih ugotovitev: vladarski mučenci niso pripomogli le k umestitvi na novo pokristjanjenih vladarskih rodbin in njihovih domovin v zgodovino odrešenja, temveč so jih tudi postavljali v simbolno središče takratne evropske kulture. To pa je povzročilo premik duhovnega pogleda, po katerem je prostorsko obrobje postalo simbolno središče. Tako postane razumljivo, zakaj je med najstarejšimi pisnimi besedili, ki so nastala na severnem in vzhodnem obrobju srednjeveške Evrope, najti prav hagiografska poročila o domačih vladarskih mučencih. Pripadniki cerkvene in posvetne elite na novo pokristjanjenih političnih tvorb so namreč želeli, da bi utemeljitev in razglasitev svetosti domačih vladarjev, ki naj bi s svojim življenjem in smrtjo posnemali Kristusa, predstavljala zagotovilo o božji navzočnosti v njihovi lastni zgodovini in s tem o enakovrednosti evropskega obrobja v razmerju do drugih krščanskih dežel (Trajković-Filipović 2013, 9–10; Klaniczay 2002, 327). Ker naj bi tovrstni svetniki posnemali Kristusa in kakor velikonočno Jagnje prelili svojo ‚nedolžno kri‘, kar je pri Kristusu pomenilo sklenitev nove zaveze med Bogom in ljudmi, so prostovoljno žrtvovanje svetih vladarjev razlagali tudi kot znamenje zaveze med Bogom in ljudmi v političnih tvorbah, kjer so se tovrstni svetniki pojavili (Trajković-Filipović 2013, 14–15; Sciacca 1990, 254–257).

V zvezi z navedenim je med svetniki na severnem evropskem obrobju, ki tipološko med drugim spominjajo na Jovana Vladimirja, vredno izpostaviti norveškega jarla Magnusa Erlendssona z Orkneyjskih otokov (Ingham 1973, 7). Magnusovo mučeništvo lahko vzporejamo s pripovedjo o Jovanu Vladimirju v skladu z naslednjimi literarnimi podobami: smrtjo nedolžnega vladarja zaradi notranjepolitične zarote, ki jo je skoval njegov (bližnji) sorodnik; zarotnikovo prevaro, s katero je svojo žrtev zvabil na kraj daleč od njenega doma, zaradi česar je bila še bolj ranljiva; odločitvijo napadenega vladarja, da se zlu ne upre s silo; predsmrtnimi trenutki nedolžne žrtve, ki jih preživi v molitvi in zaključi s prejemom obhajila. Za razliko od hagiografskega poročila o Jovanu Vladimirju, kjer proces postopnega uveljavljanja krščanstva v Duklji neposredno ni omenjen, je interpretacija Magnusovega svetništva, kakor jo predstavlja sestavljavec *Dolge Magnusove sage*, tesno povezana s prepričanjem, da so prebivalci Orkneyjskih otokov uradno sicer že kristjani, v resnici pa se še vedno ravnavajo po poganskih navadah. Zanimiva je pripomba, da naj bi Magnusov nasprotnik Hakon Palsson med svojim potovanjem na Švedsko obiskal vedeževalca, ki mu je napovedal prihodnost in mu obljubil, ze-

meljsko slavo' (Guðmundsson 1965, 341–343). Prav na ozadju duhovnega boja med poganstvom in krščanstvom v zgolj navidezno pokristjanjeni otoški družbi ,na koncu sveta' je mogoče razumeti naslednje besede v uvodu omenjene sage:

»Naj bo slava in veličastvo in čast Vsemogočnemu Bogu, našemu odrešniku in stvarniku, zaradi njegovega obilnega usmiljenja in milosti, ki jo deli nam, ki prebivamo na skrajnem koncu sveta. Tako se izpolnjujejo besede učenjakov, ki so jih zapisali v svojih knjigah; zdi se jim namreč, da izviramo zunaj tega sveta.« (335)

Predstava o oddaljenosti in napol ,barbarskem' značaju dežel evropskega severa se odraža v številnih (latinskih) virih, ki so v tistem času nastali izven Skandinavije. Enega takih primerov je mogoče najti v pismu papeža Gregorja VII. (1073–1085) norveškemu kralju Olafu III Haraldssonu (1067–1085) iz leta 1079. V tem pismu papež prosi Olafa, naj se ne vpleta v boj za nasledstvo danskega prestola med sinovi pokojnega kralja Svena II. Estrindssona (1047–1076) in naj pošlje mlade norveške plemiče na izobraževanje v Rim, da bi se kasneje vrnili v svojo domovino kot učeni razširjevalci krščanskega nauka ali kot sposobni kraljevi uradniki. Pri tem papež kralja in njegovo politično tvorbo naslavlja z besedami o »najbolj oddaljenem obrobju na zemeljski obli« (Bagge 2011, 171–172; Vandvik 1959, 30). Podobno sestavlja *Dolge Magnusove sage* meni, da je obravnavano deželo ,na koncu sveta' vendarle dosegla božja milost ter jo z lastnim svetnikom obdarila in povzdignila: življenje in smrt posvetnega vladarja se umešča v zgodovinski in duhovni kontekst – pomeni namreč preobrat v zgodovini določenega krščanskega ljudstva, ki je imelo za vladarja (kasnejšega) svetnika. Svojevrstna ponovitev Kristusovega križanja in njegova zmaga nad zlom, ki se odraža v Magnusovem sprejetju nasilne smrti, predstavlja pomemben korak v uresničevanju ,božjega načrta', da se krščanska vera utrdi tudi na Orkneyjskih otokih. Čeprav Magnus svojega ljudstva v krščanstvo uradno ne spreobrne, ga s svojim mučeništvom simbolno vendarle umešča v svetovno skupnost krščanskih ljudstev. Mučeništvo nedolžnega vladarja je s tega vidika prikazano kot boj med Bogom in hudim duhom, ki sledi podobi starozaveznega pravičnega Abela in krivičnega Kajna (1 Mz 4,1-18).

»Nihče ne more biti kakor Abel, razen tisti, ki prenaša in razkriva Kajново jezo in nevoščljivost. Kakor je sveti Ezekiel (Ezk 3–33) prebival med strupenimi ljudmi in kakor so pravičnega Lota (1 Mz 1–14; 1 Mz 19) preganjali krivičniki, tako je sovražnik celotnega človeškega rodu na vseh straneh zbudil skušnjavo in ogenj preganjanja proti temu božjemu bojevniku [Magnusu], spodbujajoč neslogo in sovraštvo med brati in vojščaki in dragimi prijatelji, da bi ga tako vpeljal v malodušje in izničil te čudežne darove, ki so v njem začeli rasti.« (354)

Magnusova nedolžna kri je tako izmila nasilno pogansko preteklost in za Orkneyjske otoke odprla novo dobo.

5. Zaključek

Izziv, ki se mu pri primerjalni analizi hagiografskih in drugih besedil o vladarskih mučencih na obrobju srednjeveške Evrope ni mogoče izogniti, je razmeroma zahtevno razlikovanje med tistimi literarnimi podobami in duhovnimi razlagami, zaradi katerih je smiselno prepoznavati obstoj določenih tipoloških podobnosti, ter literarnimi podobami in duhovnimi razlagami, ki so posledica enkratnih dejstev in družbenih okoliščin pri posameznih vladarskih mučencih ali njihovih kultih. Na splošno je številne podobnosti med tovrstnimi svetniki mogoče zaobjeti z ugotovitvijo, da so sestavljavci zgodovinskih pripovedi in hagiografskih besedil posegali po razmeroma razumljivi podobi Kristusove prostovoljne žrtve na križu, s katero je neposredno povezana podoba izdajstva Jude Iškarijota. Nedolžnost žrtve in njena prostovoljna odpoved upiranju zlu z nasiljem sta tako postali ključni prvini, s katerima so srednjeveški pisci ustvarjali predstavo o vladarskih mučencih kot Kristusovih posnemovalcih. Tako enkratne značilnosti posameznih svetnikov kot tipološke podobnosti so izoblikovale pojav vladarskih mučencev, ki se je med 10. in 12. stoletjem razvil v na novo pokristjanjenih političnih tvorbah na severnem in vzhodnem obrobju Evrope. Posamezen vladarski mučenec je ne glede na svojo zgodovinsko in literarno enkratnost postal del nove svetniške tradicije, v skladu s katero so lahko vladarja razglasili za mučenca po zaslugi njegove pravičnosti in ponižnosti, ki se je izpolnila v stanovitni ljubezni ‚do konca‘ in s tem v prostovoljnem žrtvovanju za druge ljudi in za dobro domovine. Tak svetnik je poudarjal relativno vrednost politične oblasti, podrejene ‚nebeškim dobrinam‘, in podpiral predstavo o duhovni zrelosti na novo pokristjanjenega ljudstva na obrobju takratne Evrope – svoje ljudstvo je s prostorskega in kulturnega obrobja postavil v simbolno središče krščanstva.

Smrt Jovana Vladimirja in Magnusa Erlendssona ter celoten pojav srednjeveških vladarskih mučencev je smiselno pojasnjevati tudi s pomočjo teorije o ‚mimetičnem nasilju‘ francoskega kulturologa Renéja Girarda (1923–2015) (1987, 235–245). Po Girardu so arhaične družbe spodbujale rabo cikličnega nasilja za odstranjevanje vsakokratnega ‚grešnega kozla‘, pri čemer je ključno vlogo igrala nedolžna žrtev, bodisi skupina bodisi posameznik. Tako žrtev so pogosto razumeli kot brata tekmeča (Abel in Kajn, Romul in Rem ipd.); žrtvovana je bila za ponovno vzpostavitev miru v določeni skupnosti. Vzorec cikličnega nasilja je, kakor ugotavlja Girard, ‚enkrat za vselej‘ (simbolno) prekinil Jezus Kristus – s prostovoljnim darovanjem svojega življenja za odrešenje vsake posamezne osebe. S tega vidika je vredno izpostaviti nezdružljivo dvojnost med arhaičnim svetom in evangelijem – med nasilnim žrtvovanjem drugega zaradi domnevne dobrobiti skupnosti in prostovoljnim samožrtvovanjem iz ljubezni do vsakega nezamenljivega človeškega življenja (Petkovšek 2016; 2018, 37–40). Glavna razlika med mimetičnim nasiljem in krščanskim pogledom na človeka se tako izrisuje v razmerju do drugega – krščanski pogled predpostavlja ljubezen do vsake osebe in jasno priznava nedolžnost žrtve. V tem kontekstu je za Jovana Vladimirja in Magnusa mogoče trditi, da sta s samožrtvovanjem za druge po Kristusovem zgledu uspela (simbolno) prekiniti dotakratni krog nasilja in s tem zavrniti nedavno pogansko preteklost.

Reference

- Antonsson, Haki.** 2007. *St. Magnús of Orkney: A Scandinavian Martyr-Cult in Context*. Leiden: Brill.
- . 2006. St. Magnús of Orkney: Aspects of his Cult from a European Perspective. V: Olwyn Owen, ur. *The World of the Orkneying Saga: The Broad-cloth Viking Trip*, 144–159. Kirkwall: Orkney Isles Council.
- Bagge, Sverre.** 2011. The Europeanization of Europe: The Case of Scandinavia. V: Thomas F. X. Noble in John V. Engen, ur. *European Transformations: The Long Twelfth Century*, 171–193. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.
- Juhas Georgijevska, Ljiljana, Lazar Mirković in Milivoje Bašić, ur.** 1988. *Stefan Prvovenčani: Sabrani spisi*. Beograd: Prosveta.
- Girard, René.** 1987. *Things Hidden Since the Foundation of the World: Research Undertaken in Collaboration with Jean-Michel Oughourlian and Guy Lefort*. Stanford: Stanford University Press.
- Guðmundsson, Finnbogi, ur.** 1965. *Orkneying saga. Legenda de Sancto Magno. Magnúss saga skemmri. Magnúss saga lengri. Helga þáttir ok Úlfs*. Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélag.
- Hafner, Stanislaus.** 1964. *Studien zur altserbischen dynastischen Historiographie*. München: Oldenbourg Verlag.
- Ingham, Norman W.** 1973. The Sovereign as Martyr, East and West. *The Slavic and East European Journal* 17, št. 1:1–17.
- Ingam, Norman.** 1990. Mučeništvo svetog Jovana Vladimira Dukljanina. *Letopis Matice Srpske* 166:876–896.
- Klaniczay, Gabor.** 2010. Conclusion: North and East European Cults of Saints. V: Haki Antonsson in Ildar H. Garipzanov, ur. *Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000–1200)*, 283–304. Turnhout: Brepols.
- . 2002. *Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kostić Tmušić, Aleksandra.** 2016. Poetski elementi i struktura Žitija svetog Jovana Vladimira. *Crkvene studije* 13:127–136.
- Leśny, Jan, ur.** 1988. *Historia Królestwa Słowian czyli Latopis Popa Duklanina*. Varšava: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Malmenvall, Simon.** 2019a. Ruler Martyrs among Medieval Slavs: Boris and Gleb of Rus' and Jovan Vladimir of Dioclea. *Orientalia Christiana Periodica* 85, št. 2:395–426.
- . 2019b. Boris and Gleb: Political and Theological Implications of Overcoming Violence through Sacrifice in Kiever Rus'. *Konštantínove listy* 12, št. 2:43–58.
- . 2019c. *Kultura Kijevske Rusije in kršćanska zgodovinska zavest*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Mošin, Vladimir, ur.** 1950. *Ljetopis popa Dukljanina*. Zagreb: Matica Hrvatska.
- Paramonova, Marina.** 2010. The Formation of the Cult of Boris and Gleb and the Problem of External Influences. V: Haki Antonsson and Ildar H. Garipzanov, ur. *Saints and their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000–1200)*, 259–282. Turnhout: Brepols.
- Petkovšek, Robert.** 2016. Spomin kot obljava: pogled z vidika mimetične teorije in hermenevtike eksistence. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4:495–508.
- . 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:33–51.
- Polyvjannyj, Dmitrij I., in Anatolij A. Turilov.** 2010. Ioann Vladimir. V: *Pravoslavnaja énciklopedija*. Zv. 23. Moskva: Cerkovno-naučnj centar 'Pravoslavnaja énciklopedija'.
- Sciacca, Francis A.** 1990. In Imitation of Christ: Boris and Gleb and the Ritual Consecration of the Russian Land. *Slavic Review* 49, št. 2:252–260.
- Tomany, Maria-Claudia.** 2008. Sacred Non-Violence, Cowardice Profaned: St Magnus of Orkney in Nordic Hagiography and Historiography. V: Thomas A. Dubois, ur. *Sanctity in the North: Saints, Lives, and Cults in Medieval Scandinavia*, 128–153. Toronto: Toronto University Press.
- Trajković-Filipović, Stefan.** 2013. Inventing a Saint's Life: Chapter XXXVI of The Annals of a Priest of Dioclea. *Revue des études Byzantines* 71, št. 1:259–276.
- Vandvik, Eirik, ur.** 1959. *Latinske dokument til Norsk historie*. Zv. 2. Oslo: Samlaget.
- Živković, Tibor, ur.** 2009. *Gesta regum Sclavorum*. Zv. 1, *Prevod i kritičko izdanje*, del. 2, *Komentar*. Beograd: Istorijski institut.
- . 2006. *Portreti srpskih vladara*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

RAZPRAVA / ARTICLE

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 80 (2020) 2, 463—475

Besedilo prejeto/Received:02/2020; sprejeto/Accepted:06/2020

UDK/UDC: 37.01

DOI: 10.34291/BV2020/02/Korzhuev

© 2020 Korzhuev et al., CC BY 4.0

*Andrey V. Korzhuev, Nikolay N. Kosarenko, Irina I. Belozherova,
Dmitry V. Bondarenko, Alfia M. Ishmuradova
and Yulia N. Sushkova*

The Dialogue between Religious Educational Tradition and Scientific Pedagogy of Morality: Cognitive Schemas in the Logic of Similarities and Differences

Dialog med religioznim vzgojnim izročilom in znanstveno pedagogiko morale: kognitivni vzorci v okviru logike podobnosti in razlik

Abstract: The purpose of this article is to search for correlations that would be meaningfully verified and logically justified, such as pedagogical description of an individual's social behavior, which would be focused on a priori personal recognition of the religious form as the standard of building individual moral intentions and their social embodiment, and social behavior, emphasizing the conscious derivation of moral principles from non-religious human values and secular ethics. The authors substantiate the essential difference between religious and traditional scientific interpretation of the basic principles of moral behavior related to the degree and methods of individual's comprehension of the moral 'proto-form'. It is substantiated that the religious form of moral behavior is characterized by a significant degree of inclusion of apriorism, which frees the individual from the need to independently seek the basic moral principles, confining him/herself to *a priori* faith in 'religious maxims'. It is shown that the traditional scholarly intentional-and-semantic representation of morality presupposes 1) the 'withdrawal' of moral positions from religious content by means of empirical, conceptual-and-theoretical and contextual 'tools' and the resulting 2) independent construction by the individual of a moral improvement roadmap, which would enable non-religious multi-aspect reflection. This conclusion is supplemented by the identification of the correlation of religious and scholarly pedagogical interpretation of the concept of 'tolerance'.

Key words: moral reflection, scientific pedagogy, religious tradition of worldview, authoritarian conscience, tolerance, logic of similarities and differences

Povzetek: Cilj tega članka je poiskati utemeljeno preverjene in logično upravičene korelacije (kakor denimo pedagoški opis posameznikovega obnašanja v družbi), ki so osredotočene na apriorno osebno prepoznavanje religijskih oblik kot merila za vzpostavljanje posameznikovih moralnih namenov in njihovega družbenega uveljavljanja ter na obnašanje v družbi ob poudarjanju zavestnega izpeljevanja moralnih načel iz nereligioznih človeških vrednot in sekularne etike. Avtorji jedrnato prikazujejo bistveno razliko med religiozno in tradicionalno znanstveno interpretacijo temeljnih načel moralnega ravnanja v razmerju do stopenj in metod posameznikovega razumevanja moralne ‚praoblike‘. Ključna ugotovitev je, da je religiozna oblika moralnega ravnanja zaznamovana z očitno mero vključevanja vnaprejšnjih prepričanj, ki posameznika osvobajajo potrebe po samostojnem iskanju temeljnih moralnih načel in ga potrjujejo v vnaprejšnji veri v ‚religiozne maksime‘. Članek prikazuje, da tradicionalna znanstvena (intencionalna in semantična) predstava o morali predpostavlja: 1. ‚umik‘ moralnih stališč iz religioznih vsebin s pomočjo empiričnih, konceptualno-teoretičnih in kontekstualnih ‚orodij‘; 2. posledično posameznikovo oblikovanje načrta za moralno izboljšanje, ki omogoča nereligiozno in večplastno refleksijo. Omenjeni zaključek je dopolnjen s prepoznavanjem korelacije med religiozno in znanstveno pedagoško interpretacijo koncepta ‚strpnosti‘.

Ključne besede: moralna refleksija, znanstvena pedagogika, religiozno svetovnonazorsko izročilo, avtoritarna zavest, strpnost, logika podobnosti in razlik

1. Introduction

Just like in our recent memory, today religion claims the right to exert full-fledged pedagogical influence on the emerging society, somehow entering into competitive interaction with scientific secular pedagogy. Under such circumstances, the mentioned religious challenge in respect to the right of pedagogical influence on society should receive a verified correct response of the scientific and pedagogical community. This, at least, requires a deep understanding and reflection on the degree to which the cognitive forms and schemes attributing religious worldview are compatible with traditional scientific and pedagogical perception of the problems ‚prescribed‘ to pedagogical resolution by the social order and humanitarian scholarly community.

Attempts to build the content of pedagogy and methods of its research around the religious worldview have a solid historical background. Western philosophy teachers, propagandizing the ideas of pedagogy and its methodology in a religious format, formed two groups: monoconfessionals advocating the use of the views of one particular denomination in pedagogical and methodological knowledge, and polyconfessionals standing outside a certain religious ideology. The first group is associated with the neotomists, including such French philosophers as A. E. Burt (1939), F. Brunetière (1916), and J. Maritain (1999), the American theologians R. M. Hutchins (1956) and A. Mortimer (2015), as well as the German phi-

osopher F. W. Foerster (2010). The second group can be personified by the names of A. N. Whitehead (1990) (UK), R. Steiner (2005) and M. Buber (1995) (Austria) and several others. The neotomists compared the educational process with the road predetermined by God, along which the student moves to perfection, facilitated by the teacher, and the options of the interpretation of faith aligned it with the pedagogical teaching. The duality of the pupil's personality (God- and Devil-inspired) noted by F.W. Foerster (2010) can be overcome by the imposed requirements of discipline and obedience; the idea of Christian philanthropy, introduced into the consciousness of the pupil by the mentor, belongs to J. Maritain (1999). The idea of a person 'meeting' the surrounding divine world, initially detached from him/her, which is supposed to gradually become significant and interesting for the fostered personality, was developed by M. Buber (1995). The anti-confessional mystical-and-anthropological theory of R. Steiner (2005), the closest one to pedagogy in the above list, stated that the school should focus on a deep understanding of the pupil's personality along with the search for ways to form a humane emotionally and aesthetically developed personality (Steiner 2005).

The modern stage of pedagogy development is characterized by the return of Christian teachings to its scientific landscape, claiming to regain as many supporters as possible, and this poses the task of a deep understanding of the links between scientific and religious worldview, especially in the perspective of approaches to moral education. Therefore, possible reflexive content in this regard may include understanding of the overlap of the regulatory, in the field of morality, function of religion and the similar function of scientific pedagogy. Primarily, it refers to the development of a system of norms and values that determine religious behavior and govern other forms of human life, such as culture, marriage, family, daily routine, etc. The latter directly falls within the scope of the functions of scientific pedagogy, which fulfills social order in the field of education and the content of the individual's personal development. This is the first substantiating conclusion regarding the relevance of the topic of this article.

2. Literature review

The relevance of the topic is also proved by the polemics between science and religion in the social and humanitarian knowledge domains, which is indicated in the works of P. A. Alexander (2017), B. J. Barczyński and R. M. Kalina (2015), B. Magolda (2004), and W. Brezinka (2012). In this regard, the essence of the problem is limited to the authors' statement, on the one hand, of the need for methodological and meaningful separation of religious and scientific description of educational reality, and, on the other hand, the feasibility of searching ways of productive synthesis of religious and pedagogical ideas in the area of moral education and behavior. Revealing the duality mentioned, we consider it necessary to note that in recent decades some works have appeared in the field of pedagogical knowledge that demonstrate the possibility and feasibility of 'scientific and

religious synthesis', revealing a positively valuable educational role of religion both in the historical past and at the current stage (Bauer 1988; Koskinen 2018; Shepperd 2016; Nuno 2014; Ceccarell 2012; Gregory 2016). The reasons given by their authors cannot be ignored by scientific pedagogy and its methodology.

This situation is complicated by the fact that despite the progress in the development of logical and epistemological structure of modern humanitarian knowledge, pedagogy still often fails to present its findings in an evidence-based format, resorting only to descriptive declarations, and therefore it looks like a set of sermons one must blindly believe in. It involuntarily provokes a wrong, in our opinion, point of view that the pedagogical and religious knowledge are identical. These circumstances, on top of what is justified above, make us consider the topic stated in the title relevant.

Today, some foreign researches contain a wide range of opinions that the pedagogical knowledge pertains to the field of Arts and Humanities ('high art', including, in particular, ways of representation following the pattern of the religious doctrine) and that it cannot be presented in the scientific and theoretical form. Such conclusions are presented in detail in the works of domestic and foreign philosophy, methodology of science, and pedagogical science researchers (Anderson 1961; Bauer 1988; Brezinka 2012; Billig and Waterman 2014; Shirish 2013). However, the analysis of other academic sources has confirmed our conclusion that even within the social studies and humanities the 'weak epistemological version' should be presented in a theoretical form, which is practically incompatible with religious tradition (Coney 2014; Gardiner 2015; Hanan 2016; Wettersten 1987). Even today a number of logical and epistemological components identified by science studies that sharply contrast with the theistic discourse are manifested in one way or another in the pedagogical knowledge and the process of its production (Wettersten 1987, Lundie 2015, Leś 2017, Mallaband et al. 2017). The need to seek a way to present pedagogy and educology in a theoretical format, focused on the basics of logic and epistemology, is clearly indicated in the books and articles by A. A. Kornienko (2015), B. J. Barczyński and R. M. Kalina (2015), B. Mallaband et al. (2017). The necessity of projecting the logical-and-epistemological field of pedagogical research onto the context of philosophy and psychology of understanding is highlighted by the authors (Wettersten 1987, Kornienko 2015, Foucault 2007) – this also contradicts the approaches and methods of religious-and-pedagogical perspective, especially in terms of interpreting the phenomenon of understanding, although even in scientific pedagogy, this phenomenon hardly fits into the correct methodological framework.

Despite the very broadly presented content of the works on the methodological aspect of pedagogy and educology, many topics are presented and covered polyphonically, and the problem of understanding the theoretical (and in particular, logical-and-epistemological) horizons of pedagogical knowledge and search remains unresolved – this is confirmed by the findings in the works dedicated to methodological-and-pedagogical reflection: B. Magolda (2004), G. Gardiner 2015, D. Lundie (2015), and D. Pritchard (2013), whose studies are connected with the

idea that in the modern environment critical discourse continues to be relevant in the discussion around building a generalized pedagogical knowledge, claiming to fit into the scientific-and-theoretical humanitarian norm.

The whole range of covered publications enables us to conclude that the problem of connection between religious tradition of education and scientific pedagogy is represented by three groups of authors: a) denying the presence of religion in the pedagogical scientific field; b) implicitly connecting scientific pedagogy with religious tradition and sometimes even completely embedding the former in the religious discourse because the scientific character the pedagogy is not recognized; c) assimilating religious forms into scientific pedagogy, where the latter communicates its conclusions in a very vague fashion. Such a polyphony makes it difficult to address the issue – which is topical nowadays – of the possibility of combining the efforts of scientific secular pedagogy and religious community in the field of education.

Stating the research problem, we would like to emphasize that the claims of religious tradition to dominate over scientific pedagogy in terms of the influence on the right to determine the conceptual foundations of education and pedagogical practices arising therefrom do not correspond to the modern level of social development. The same is true for the standpoint opposing scientific and religious moral pedagogy and denying religious tradition. The analysis of quite a broad publication content allows for the conclusion that the scientific pedagogical community, as well as the practical education it prescribes, requires such a study of the problem, which, first, would explore it in the perspective of a correct scientific dialogue (scientific pedagogy – religious and religious-and-pedagogical tradition) and, second, would bring this dialogue to a number of specific and substantiated conclusions.

3. Results and discussion

3.1 Moral behavior in terms of religious norms and scientific-and-humanitarian conditionality

Moral behavior is an integral component of the religious glossary and an attribute of the religious worldview, transmitted to the community of believers as an absolute norm of social and intra-family behavior, and any deviations therefrom are viewed as highly negative. This is reflected in the Russian Synodal Bible in the form of ten commandments that include such moral taboos as »you shall not make for yourself an idol«, »honor thy father and thy mother«, »thou shalt not kill«, »thou shalt not steal«, »thou shalt not commit adultery«, »do not plan evil against your neighbor«, »thou shalt not bear false witness« and some others. In contrast, the religious format displays sins, such as pride, envy, wrath, greed, gluttony and lust. Normative theonomic ethics explores these phenomena, revealing the highest degree of the ideal, absolute norms, feasible and explicable in the

recognition by the individual that the world is the creation of Almighty God – the way it conforms to the Christian worldview.

At the same time, it should be noted that the requirements of Christian normative ethics can neither be scientifically proved nor justified, of course, if we base on sensory or empirical experience or mathematical processing of the result. Justification is possible only at the level of intellectual intuition, which takes roots in axiological experience, which is, in a sense, the immediate perception of absolute objective values, and increased intentional orientation of the individual towards them. The foundations of the conceptual representation of such experience are shown by the author we have quoted based on the works of N. O. Lossky (1991), S. H. Billig and A. S. Waterman (2014) in which all types of axiological experience are linked to the moral experience, which initiates the individual into the requirements of the absolute ideal and conformity to the latter, expressed by the word ‚perfection‘. The significant maturity of the components of axiological and moral experience is inevitably accompanied by religious experience, in which God as the highest value is revealed to the individual. Theonomic ethics with all forms of experience,

»supplemented by Revelation, states that this is sufficient to guide the individual's moral conduct. That said, the Revelation that tells about the Trinitarian nature of God, the incarnation of the Second Person of the Trinity, the Transfiguration, and the Kingdom of God enables in-depth understanding of the moral ideal and ways of its implementation in the life.« (Lossky 1991)

At the same time, it should be recognized that theonomic ethics is based on truths that cannot be substantiated by scientific sources of knowledge and scientific tools.

Let us substantiate the scientific unprovability of theonomic ethics by the example of the interpretation of the ‚Divine Scourge‘ concept by Christian preachers. All kinds of derivative evil, such as disease, death or natural disasters, are natural punishments for the moral evil of egoism that arise as a natural consequence of the detachments and antagonisms inherent in the realm of human existence. However, all these disasters are not directly connected with the bad deeds marked with certain time and space, and Christian interpreters argue that Providence helps align circumstances in such a way that disasters and catastrophes, that are natural in ordinary consciousness, act as punishment for individual bad deeds and encourage the sinner to reconsider his/her life and repent. In opposition to this theory, ordinary consciousness observes that the most ‚sinful‘ egoists and villains have a relatively happy life without being subjected to any punishment. Along with that, however, there is a popular saying in the national consciousness: »God sees the truth, but waits« (equivalent of »The mills of God grind slowly«).

When asked why the God's judgment often comes late after the time of committing ‚sin‘, Christian preachers answer very vaguely: inscrutable are the ways of

the Lord, and the providence of God inflicts vengeance only in cases when the individual committing a sinful deed has a sufficient degree of moral maturity to ,hear' the voice of God. »Those whom I love, I reprove and discipline«, the Holy Scripture says, which means that the unpunished villain is less lucky than a punished one. Since punishment is a means of restoring justice and correcting the ,sinner', delayed vengeance aggravates the situation of the individual awaiting punishment. At the same time, a person who has embarked upon the path of good and virtue is subjected to increasingly sophisticated tests and constantly finds him/herself in such situations where no wrong step can be hidden.

Here we would like to express and justify our reflexive position, which is determined by the author's affiliation to scientific pedagogy, on these religious interpretations of the ,morality' concept. From the standpoint of scientific pedagogy, which has inherently absorbed logical-and-epistemological attributes, for example, ,delayed punishment' discussed above falls under the category of ,quantity' (which, according to Kant, is associated with the concept of size or value, i.e. something that can be increased or decreased), and, therefore, the statement about the duration inevitably triggers associations with the measurement of time intervals between the commitment of a bad deed and vengeance inflicted by the Supreme Power.

Moreover, such measurements should be associated not with one individual, but rather have a statistical nature, with a large number of people in the studied sample. The second thing, which should be mentioned from the point of view of scientific pedagogy, is associated with the measurement of the degree, to which the mentioned above tests are sophisticated: the statement of Christian interpreters that the most sophisticated and intricate challenges are sent by God to the former sinner, who has reformed and embarked upon the path of good, requires substantiations that are called empirical in the scientific language of logic and epistemology. Otherwise such a maxim expressed by Christian preachers looks speculative: how to evaluate and identify, at least in a qualitative comparative format, the challenges inflicted by the ,tester' upon the individual who has embarked on the path of good, subjecting the sinner who has reformed earlier to a moral maturity test.

3.2 Reflexive moral position of the individual in the religious and scientific-and-pedagogical traditions

The next difference between religious and classical scientific-and-pedagogical moral maxims is a much greater degree of representation and breadth of the reflective palette in the latter. Moral reflection in religious and scientific pedagogy is associated with the concept of ,conscience' – this is the primary and primordial property of man, inherent in the individual as a substantial figure, whose being-for-self contains his/her individual normative idea, which serves as a criterion and guide for assessing the individual's behavior. Thus, the basis of conscience, i.e. individual normative idea, in religious tradition is the principle which is so primal and detached from miserable earthly life that it cannot be clearly identified

in the earthly realm – this is how Christian preachers justify the appeal to the Almighty as the only possibility to ‚bring the conscience into play‘.

Scientific pedagogy ‚brings‘ the conscience into play by projecting this content into the field of value-based reflection. Thus, scientific pedagogy somehow presents the hierarchy of values to society and provides the individual with the right to comprehend and recognize values with the same degree of certainty as the existence of colors or sounds, as a scientific fact, along with its causal and conditional formality.

In contrast to scientific pedagogy, the religious tradition exposes values to society in the form of imperatives or a kind of orders (here it would be fair to remember Kant’s maxim »If you must, then you can!«), supplemented by regulations in the form of various kinds of abstention (Christian fasts, prohibiting consumption of a particular food, drinks, etc. during strict or relatively non-strict fasting), rites of appeal to the Almighty in the form of prayers, appeals to the priest with a confession about the bad deeds committed and the desire for repentance and redemption. Non-observance of such regulations imposed by the religious form can be considered just a similar deviation from the norm of morality as any bad deed that inflicted evil on someone. A planetary-scale adherent to religious morality, L. Tolstoy (1937) by all means emphasizes the moral indisputable imperative of the ‚movement‘ of the individual’s consciousness to the true faith, which enables a person to feel part of the Universe and realize the meaning of his/her own being. In addition, Tolstoy emphasizes that human life is governed by two principles: the power of animal nature and the power of awareness of ‚sonship to God‘; the thinker also argues that man has power over himself only in the pursuit of awareness of his engagement with the Divine Nature L. Tolstoy (1937). The moral code and affiliation with the community of believers in the religious worldview are inseparable.

In contrast, we focus on the fact that scientific pedagogy provides the individual with a wider field of moral reflection, which is described by philosophers and psychologists through such components as detachment, stopping, fixation, and retrospection. Detachment is represented by attempts to see yourself through the eyes of relatives and colleagues, for example, through the orientation towards the maxim »Do not do unto others what you would not have done unto you«. Stopping can be defined as an individual’s recognition of the need to artificially interrupt the ‚forward movement‘ in life and in the profession in order to understand the degree of conformity of actions and intentions to the moral code, of course, for the purpose of correcting further movement. We understand retrospection as an initial effort to make a judgement about the life journey passed, the estimation of the ‚milestones of reflection‘ and ways of its implementation. Fixation is a product of ‚crystallized‘ answers to questions, identification of reference points of the route that would be the benchmarks in making judgements, as well as the ‚coordinate systems‘, in which these judgements are made, ‚photographing‘ of fragments of the past life, and walking through the individual’s own (facing the truth all alone) and external reactions to some certain actions. That

said, unlike in the religious tradition, the choice of reflection milestones shifts from a very narrow and limited by religious dogma ‚affiliation‘ with the Supreme Power to a wider morally-and-ethically verified content, accompanied by such fragments of internal speech of the reflecting individual as »I do not do unto others what I would not like others to do onto me« (the format of analogy, widely represented in scientific pedagogy), »I do not try to influence the opinion of others, if they are strongly convinced in it and the social implementation of their views does not violate moral principles« (the format used in scientific pedagogy that shows the limits of applicability of pedagogical principles, expressed in the particular educational technique), as well as a number of other similar fragments.

Content-wise, this scientific reflection, unlike in the religious tradition, provides the individual with the opportunity to choose a moral route, the right to present his/her moral position to society and the way of manifesting him/herself in the world (Foucault 2007).

3.3 The concept of ‚tolerance‘ in the religious and scientific-and-pedagogical tradition and the conclusions arising from various interpretations thereof

Discussing the differences between religious and classical scientific-and-pedagogical moral principles, we now refer to the concept of ‚tolerance‘ (Petkovšek 2014; Žalec 2018). In the religious tradition, this phenomenon, widely represented in the Western society, is quite strongly associated with humility.

Here, we again refer to the idea discussed in the previous paragraph about curing spiritual illnesses and complexes discovered by Freud through the rejection of ‚self‘ as a source of thoughts and feelings arising in connection with the success or failure, as well as a manifestation of vanity or selfishness (Pavlíkova and Žalec 2019), that must be replaced by ‚self-rejection‘ and the appeal to God as a perfect moral being, insulted by a vicious self-aggrandizing focus of the individual on him/herself. This is briefly manifested through the idea of Christian humility as a radical remedy for the believer’s soul, which would destroy the primal cause of its ‚ills‘, such as egoism, pride, vanity, and everything that exalts the self in the eyes of the individual (Petkovšek 2019). The idea of Christian suffering as the highest value comes to the fore (we have already mentioned in the first paragraph that the former sinner who has embarked on the path of good is subjected to quite sophisticated challenges by the Supreme Power). In contrast to the religious tradition, scholarly secular pedagogy provides the individual with a right to poly-aspect moral reflection of his/her ‚self‘, allowing to recognize the latter not only as a moral sin of undue self-aggrandizement, but also as a morally justified form of positively valuable self-manifestation, which does not violate the interests of others and even helps bring goodness and virtue to others for the individual’s own satisfaction.

Unlike the religious imperative tradition, scientific pedagogy considers tolerance as a form of the individual’s search for a certain degree of concordance with

the opinion opposite to his/her own without violating morality, the inclusion of the opponent's right to express a point of view different from his/her own in the moral content, and the initiation of a correct dialogue of two discrepancies. To continue identifying the differences between tolerance in the religious discourse and tolerance in the scientific pedagogy coordinates, we come across the need to resort to the idea of the pedagogy's immanent inclusion in the segment of social order and the dialogue of morality, as it is understood in the religious context, and state power (Kardis and Valčo 2018). For example, a pro-religious writer L. Tolstoy, rejecting the idea of the unity of society and personality, ended up with the denial of Orthodox statehood, supported by the majority of Slavophiles. The thinker believed Christianity and the state are incompatible: »To understand the Christian truth people should free themselves not only from the false forms of perverted Christianity, but also from the belief in the necessity of a social state founded on the false religion of the Church.« (Tolstoy 1937, 17) Scientific pedagogy cannot accept such a detachment from the state, since immanently, by virtue of its very purpose, it is embedded into the social order, which imposes onto pedagogy the function of communicating the spiritual and intellectual potential of the nation (Žalec 2019).

Getting back to tolerance in the context of moral reflection in scientific pedagogy, we would like also to note the research conducted in the proper humanitarian scholarly format of studying the forms of pedagogical suppression of the aggressive nature emanating from the biological nature of man. Such studies include the book of E. Fromm (2017, 40–41) *The Anatomy of Human Destructiveness*, which provides a comparative analysis of the psychology reflected in the works of instinctivists and neo-behaviorists, referring to a number of personalities. Fromm focuses on the achievements of modern neurophysiology and thoroughly, analyzes the causes and mechanisms of human aggression and destructive behavior, and most importantly, attempts to identify the pedagogical possibilities of reducing such negative forms of human manifestation. Combining the ideas of humanistic enlightenment and pedagogical influence, Fromm states that the main defect of authoritarian religious ethics is that it declares obedience to be the main virtue, and deviation from obedience to be the main vice, which shall be inevitably punished by the Supreme Power. Fromm criticizes religious ethics for the denial of the individual's psychoanalytic attempts to build his/her moral behavior and thoroughly reflects on the works of psychoanalysis researchers, eventually arriving at the maxim about the incapacity of modern religious and moral culture, which promotes the suppression of human egoistic thoughts in the context of the individual's self-perception only as an instrument of God's Providence (Kardis 2019). Fromm substantiates the idea that an authoritarian conscience is a bad adviser, and a person who unconditionally follows the 'orders' of an authoritarian conscience naturally diminishes him/herself and becomes an irresponsible being, in fact turning into a puppet, an executor of the authority's will. In contrast to religious and moral obedience, Fromm puts forward the idea that the individual's main task is to learn to 'hear' his/her inner voice and develop not an irrational

faith, but rather a rational one, based on productive intellectual and emotional activity, thus, in fact, fitting into the scientific and pedagogical idea that moral behavior is the product of the individual's deep reflection on his/her spiritual and mental nature that are based on a scientific approach to exploring all components of the individual's own 'ego'. According to Fromm, such an exploration eventually leads the individual to the reflexive conclusion that his/her life is the product of his/her own efforts, a creative process described by the metaphor »life is a piece of work«, the embodiment of one's creative morally verified plans.

4. Conclusion

The proper comparison of the religious moral educational tradition and the principles of pedagogical science helps to present the problem in the dialectical unity of categories of similarity and difference, as opposed to their uncritical opposition, that can be displayed as a set of the following theses.

1. The substantive component of scientific pedagogy, in contrast to the methodological one, meaningfully correlates with the religious worldview in terms of the 'moral imperative' concept. The return of Christian teachings to the scientific pedagogy landscape is associated, in particular, with the recognition of the similarity between scholarly ideas of humane pedagogy and religious commandments that set standards of moral behavior and determine psychologically careful attitude of the teaching mentor to the pupil and of the religious confessor to the believer who makes confession and asks for advice. This is explained by the similarity of religious and scholarly-and-humanistic 'proto-form of morality', as well as the original interpretation of such concepts as 'good', 'virtue', 'justice', 'moral value', 'nobility' and a number of related concepts. At the same time, the examples used in the article illustrate also that religious benchmarks, rules and models of moral behavior in many respects cannot be substantiated from the standpoint of logic and epistemology and thus shall be inevitably included in the content of dogmatics.
2. That said, a significant difference between the classical scientific-and-pedagogical and religious traditions is manifested in the field of moral reflection; thus, in contrast to religious pedagogy, scientific pedagogy offers the individual a much wider range of reflexive practices implemented in the format of logical-and-epistemological attribution (in comparison with the feeling of the degree of affiliation with the Supreme Power and the illegality of deviations from religious principles considered as an insult to the Creator). This brings into the reflexive field such categories as 'following', 'mediation', 'meaningful and logical validity of conclusions', as well as 'the use of empirical, ethical-and-theoretical and contextual extra-religious justifications'.
3. A significant difference between religious and scientific pedagogical tradition is manifested in the segment of a social and scientific concept of 'tolerance':

- a. in contrast to religious tolerance, scientifically and pedagogically grounded tolerance provides the individuals with a wider range of productive comprehension of various aspects of reality projected onto their own behavior, as well as correct intentional challenges to society, combining the interests of the individual's self-manifestation and his/her positive involvement in the life of society – it does not violate the norms and rules of universal human morality (Nguyen and Vo 2019);
- b. the ideas of the Russian Christian maxim widely known in the West, which detaches moral behavior from authorities in case that the latter are not recognized as complying with the moral ideal, are reinterpreted in scientific pedagogy into the format of a correct scientific dialogue; otherwise pedagogy is unable to fulfill the social order and communicate the spiritual potential of the nation from generation to generation;
- c. despite all the significant differences from the religious tradition of influencing society, scientific pedagogy does not reject the latter as the opposite; on the contrary, by all means it demonstrates readiness for a constructive dialogue with religion (Valčo 2017; 2018).

References

- Alexander, Patricia A.** 2017. Reflection and Reflexivity in Practice Versus in Theory: Challenges of Conceptualization, Complexity, and Competence. *Educational Psychologist* 25, no. 4:307–314.
- Anderson, Arnold C.** 1961. Methodology of comparative education. *International Review of Education* 7, no. 1:1–23.
- Barczyński, Bartłomiej Jan, and Kalina Roman Maciej.** 2015. Science of Martial Arts – Example of the Dilemma in Classifying New Interdisciplinary Sciences in the Global Systems of the Science Evaluation and the Social Consequences of Courageous Decisions. *Procedia Manufacturing* 3:1203–1210.
- Bauer, Norman J.** 1988. Foundational Studies as a New Liberal Art: Educology. Paper presented at Annual Convention American Educational Studies Association, 2. 11. 1988. <https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED303446.pdf>
- Billig, Shelley H., and Alan S. Waterman.** 2014. *Studying Service-Learning: Innovations in Education Research Methodology*. London: Routledge.
- Brezinka, Wolfgang.** 2012. *Philosophy of Educational Knowledge: An Introduction to the Foundations of Science of Education, Philosophy of Education and Practical Pedagogics*. New York: Springer Science & Business Media.
- Brunetière, Ferdinand.** 1916 *La science et la religion*. Paris: Perrin.
- Buber, Martin.** 1995. *Two Types of Faith; Republic*. Moscow: Nauka.
- Burt, Edwin A.** 1939. *Types of religious philosophy*. New York: Harper & Brothers.
- Ceccarelli, Paulo, and Cristina Lindenmeyer.** 2012. Avatars of magic thoughts. *Cliniques Méditerranéennes* 85, no. 1:41–49.
- Coney, Christopher Leigh.** 2014. Critical Thinking in its Contexts and in Itself. *Educational Philosophy and Theory* 47, no. 5:515–528.
- Foerster, Friedrich Wilhelm.** 2010. *The Lifestyle We Choose*. Moscow: Reichl.
- Foucault, Michel.** 2007. *The Hermeneutics of the Subject*. St. Petersburg: Nauka.
- Fromm, Erich.** 2017. *The Anatomy of Human Destructiveness*. Moscow: AST.
- Gardiner, Georgi.** 2015. *Teleologies and the Methodology of Epistemology: Epistemic Evaluation; Purposeful Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- Gregory, W. Dawes.** 2016. *Religion, Philosophy and Knowledge*. London: Palgrave Macmillan.
- Hanan, Alexander A.** 2016. What is critical about critical pedagogy? Conflicting conceptions of criticism in the curriculum. *Educational Philosophy and Theory* 50, no. 10:903–916.
- Hutchins, Robert Maynard.** 1956. *Freedom, education and the Fund; essays and addresses*. New York: Meridian Books.
- Kardis, Mária.** 2019. The Presence of God – Certainty or Uncertainty? Religious Experience in

- the Biblical Tradition. *Theologos* 21, no. 1:121–129.
- Kardis, Kamil, and Michal Valčo.** 2018. Future of Religious Faith: The Case of Present-Day Slovakia. *European Journal of Science and Theology* 14, no. 4:95–107.
- Kornienko, Anna A.** 2015. The Concept of Knowledge Society in the Ontology of Modern Society. *Procedia – Social and Behavioral Sciences*, no. 166:378–386.
- Koskinen, Heikki J.** 2018. Antecedent Recognition: Some Problematic Educational Implications of the Very Notion. *Journal of Philosophy of Education* 52, no. 1:178–190.
- Leš, Tomas.** 2017. The research potential of educational theory: On the specific characteristics of the issues of education. *Educational Philosophy and Theory* 49, no. 14:1428–1440.
- Lossky, Nikolay O.** 1991. *Conditions of Absolute Goodness*. Moscow: Political Literature Publishing House.
- Lundie, David C.** 2015. The Givenness of the Human Learning Experience and its Incompatibility with Informational Analytics. *Educational Philosophy and Theory* 49, no. 4:391–404.
- Magolda, Marcia B. Baxter.** 2004. Evolution of a Constructivist Conceptualization of Epistemological Reflection. *Educational Psychologist* 39, no. 1:31–42.
- Mallaband, Becky, Georgina Wood, Kathryn Emma Buchanan, Sam C. Staddon, Nataliya M. Mogles, and Elizabeth Gabe-Thomas.** 2017. The reality of cross-disciplinary energy research in the United Kingdom: A social science perspective. *Energy Research & Social Science* 25:9–18.
- Maritain, Jacques.** 1999. *Science and Wisdom*. Moscow: Nauchny Mir.
- Mortimer, Adler.** 2015. *Six Great Ideas*. Moscow: Mann.
- Nguyen, Thu Nghia VO Ngoc Quan.** 2019. A Critical Reflection on Jean Jacques Rousseau's Conception of Education. *Theologos* 21, no. 2:166–178.
- Nuno, Anton Alvar.** 2014. Sympathetic magic and magic-religious mentality from Antiquity to the modern world: a longlasting mental structure? *Dialogues d'Histoire Ancienne* 40, no. 1:147–162.
- Pavlíková, Martina, and Bojan Žalec.** 2019. Struggle for the human self and authenticity: Kierkegaard's critique of the public, established order, media, and false Christianity. *Bogoslovni Vestnik* 79, no. 4:1015–1026.
- Petkovšek, Robert.** 2014. Nasilje in etika križa v luči eksistencialne analitike in mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 74, no. 4:575–592.
- . 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis gaudium. *Bogoslovni Vestnik* 79, no. 1:17–31.
- Pritchard, Duncan.** 2013. Epistemic Virtue and the Epistemology of Education. *Journal of Philosophy of Education* 47, no. 2:236–247.
- Shepperd, Josh.** 2016. Heidegger on Transforming the Circumspect Activity of Spatial Thought. *Educational Philosophy and Theory* 48, no. 8:752–763.
- Shirish, Tirhekar Sushma.** 2013. *Research Methodology in Education*. New York: Lulu Publication.
- Steiner, Rudolf.** 2005. *Wonders of the World: Trials of the Soul and Revelations of the Spirit; A cycle of ten lectures*. Moscow: Novalis.
- Tolstoy, Leo.** 1937. Diaries 1904–1906. V: *Complete Works*. Vol. 55, 104–110. Moscow: State Publishing of Literary Arts.
- Valčo, Michal.** 2018. Sekularizácia ako výzva pre tradičné náboženstvá Európy podľa Charlesa Taylora. *Historia Ecclesiastica* 9, no. 1:173–190.
- Valčo, Michal, and Armand Boehme.** 2017. Christian faith and science: can science enhance theology? *European Journal of Science and Theology* 13, no. 3:89–97.
- Wettersten, John.** 1987. On the unification of psychology, methodology, and pedagogy: Selz, Popper, and Agassi. *Kluwer Academic Publishers* 18, no. 4:1–14.
- Whitehead, Alfred North.** 1990. *Selected Philosophical Works*. Moscow: Progress.
- Žalec, Bojan.** 2018. Religious Tolerance and Christianity. *Bogoslovni Vestnik* 78, no. 2:325–334.
- . 2019. Between Secularity and Post-Secularity: Critical Appraisal of Charles Taylor's Account. *Bogoslovni Vestnik* 79, no. 2:411–423.



Tanja Pate

Kronična bolezen v družini

Kronična bolezen pomembno poseže v vsakodnevno življenje posameznika in njegove družine. Bolezen se nepovabljeno vrine pred osnovno nalogo staršev, partnerjev, sorojencev. Celotna družina se mora soočiti z izgubo možnosti, ki bi jih življenje predpostavljalo, spremeniti že vzpostavljene čustvene, miselne in vedenjske vzorce ter razviti nove, ki bodo omogočali prilagoditev na novo situacijo, nadaljnji razvoj in funkcionalnost.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 112 str. ISBN 978-961-6844-72-7, 11€.

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

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

Bibliografija doktorskih disertacij

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, 2009–2019

Celotni seznam do vključno novembra 2008 je objavljen v zborniku *90 let Teološke fakultete v Ljubljani* (Norčič 2009, 131–138). Doktorske disertacije do leta 1986 so bile popisane že prej (Smolik 1962, 381–383; 1969, 396–400; Valenčič 1990, 163–164). V tem seznamu so doktorske disertacije razporejene kronološko, za lažje iskanje po skladišču knjižnice v Ljubljani so v oklepajih dodane signature.

2009

1. **Benedik, Marko:** Delovanje slovenskih duhovnikov v Rimu v dvajsetem stoletju: službovanje v vatikanskih uradih, papeških izobraževalnih ustanovah in pastoralno delo med Slovenci v Rimu (G 151)
2. **Trdan, Veronika:** Pastoralno in rehabilitacijsko pedagoško spremljanje družine s članom po travmatski poškodbi glave (G 152)
3. **Cevc, Marjeta Pija:** Antropologija Angele Merici v luči sodobnih spoznanj o človeku (G 153)
4. **Perše, Brigita:** Slovenska katoliška župnija na prehodu iz drugega v tretje tisočletje (G 155)
5. **Zorec, Franc:** Petdeset let župnijske kateheze na Slovenskem (1953–2003), njena srednjeevropska primerljivost in smernice za njen nadaljnji razvoj (G 156)
6. **Maršič, Franc:** Konceptualizacija religijske pedagogike v preventivnem vzgojnem sistemu Janeza Boska: zgodovinski in idejni vplivi na pedagogiko Janeza Boska (G 158)

2010

7. **Kmetec, Martin:** Islamizem v Turčiji in njegova kritika (G 154)
8. **Simonič, Barbara:** Empatija kot temeljni antropološki odnos: od izročila preko Edith Stein do relacijske teorije (G 157)
9. **Krajnc, Silvin:** Brata Angelik in Roman Tominec ter njun prispevek k podobi predvojnega in povojnega katolištva na Slovenskem (G 159)
10. **Jensterle, Lea:** Semantika izrekov o kraljestvu v Tomaževem evangeliju (G 160)

2011

11. **Poljak Lukek, Saša:** Kaznovanje kot vzgojno sredstvo in proces predelave starševskih stisk v relacijski družinski terapiji (G 161)

12. **Demšar, Mateja:** Odpuščanje v evangeliju po Luku v luči starozaveznih prerokov (G 162)
13. **Peteani, Loredana:** Narodi v luči Božjega ljudstva in njihovo poslanstvo (G 163)
14. **Seles, Veronika:** Čustveni procesi v zakonski terapiji parov z zakonsko nezvestobo (G 164)
15. **Stanonik, Marija:** Teologija besede v slovenskem kulturnem in duhovnem prostoru (G 165)

2012

16. **Leskovec, Jožef:** Sledenje posledicam: pragmatizem Williama Jamesa (G 166)
17. **Rožič, Tatjana:** Dogodki sprememb v superviziji, njihova povezanost s terapevtskim procesom in spremembo v terapiji (G 167)
18. **Vesel Mušič, Polona:** Birmanska pastorala na prepihu: vzgojno-pastoralni model kot oblika celostne vzgoje v cerkvi na Slovenskem (G 168)
19. **Dular, Katja:** Proces relacijske družinske terapije pri osebah odvisnih od psihoaktivnih substanc (G 169)
20. **Poljanec, Andreja:** Varno starševstvo z vidika relacijske družinske teorije in terapije (G 170)
21. **Malovrh, Maja:** Relacijski pogled na ustvarjalnost in možne aplikacije za terapevtsko delo v kontekstu psihodinamične psihoterapije parov (G 171)
22. **Kristovič, Sebastjan:** Eksistencialna kriza in kriza smisla z vidika logoterapije (G 172)

2013

23. **Ferčak, Klauđija:** Vloga interoceptivnega doživljanja za regulacijo afektov v procesu relacijske družinske terapije in supervizije (G 174)
24. **Cvetek, Mateja:** Čustveno procesiranje in spodbujanje razvoja čustvenega procesiranja v relacijski zakonski in družinski terapiji (G 175)

25. **Sečnik, Janez:** Medgeneracijski prenos sramu v družini (G 176)
26. **Šimac, Miha:** Vojaški kurati iz osrednjih slovenskih dežel v avstro-ogrskih oboroženih silah v prvi svetovni vojni (G 177)
27. **Koprivc Prepeluh, Anica:** Posledice ne-varne navezanosti v odnosu mati-hči in njeno preoblikovanje v odnosu terapevtka-klientka (G 178)
28. **Arko, Andraž:** Edukativna razsežnost in katehetsko-pastoralna uporabnost filma Kristusov pasijon režiserja Mela Gibsona (G 179)
29. **Hočevnar, Ivan:** Maitreja B. Crema in Jezus Kristus : med samouresničenjem in odrešenjem (G 180)
30. **Kozina, Anja:** Povezava med travmatiziranostjo v primarni družini in nezvestobo v partnerskih odnosih (G 181)
31. **Žibert, Alfons:** Terapevtski elementi v procesu celostne religiozne vzgoje in izobraževanja s poudarkom na geštaltističnem pristopu (G 183)
32. **Ferkolj, Janez:** Prenova iz izvira : kardinal Henri de Lubac kot interpret cerkvenih očetov in živega izročila (G 184)
33. **Novšak, Rachel:** Attachment styles echoed in couples' comings and goings to therapy sessions and their transformation in the therapeutic relationship : towards establishing a secure base (G 185)
34. **Jerebic, Drago:** Odnos mama in sin v povezavi s kasnejšo sinovo zasvojenostjo z alkoholom (G 186)
35. **Jurič, Sabina:** Medgeneracijski prenos elementov starševstva, religioznost staršev in odrasla navezanost otrok (G 190)

2014

36. **Onušič, Simon:** Predstavitev vere (credo) in njeni poudarki od rimskega katekizma do katekizma Katoliške Cerkve (G 182)
37. **Novak, Barbara:** Ponovna vzpostavitev zaupanja v terapiji para z zunajzakonsko nezvestobo (G 187)
38. **Štrancar, Klelija:** Eksistencialna misel pri Martinu Heideggerju in Emmanuelu Levinasu ter njena uporaba pri duhovnem spremljanju v paliativni oskrbi (G 188)
39. **Gunjevič, Lidija:** Biblical jubilee : biblical perspectives and the interpretation of jubilee in the theology of Jürgen Moltmann (G 189)
40. **Dežman, Jože:** Etično-personalistični pristop k popravi krivic žrtvam titoizma po arhivu Komisije Vlade RS za izvajanje Zakona o popravi krivic (G 191)
41. **Kovačevič, Petja:** Medgeneracijski prenos travme v povezavi z vlogo očeta in odgovornim starševstvom (G 192)

42. **Pate, Tanja:** Stres, anksioznost in družinska čvrstost pri starših otrok in mladostnikov s SBT 1 (G 193)

2015

43. **Scobie, Chris J.:** The body of Christ in 1 Corinthians : a fresh reading, implications for faith communities, and an ecumenical dialog between Catholics and Pentecostals (G 194)
44. **Hamler, Lidija:** Etična merila medgeneracijskega dialoga v vzgojno-izobraževalnem procesu: dijaški domovi v srednjeevropskem prostoru in njihova prihodnost (G 195)
45. **Korošec, Brigita:** Potreba odraslih po religioznem izobraževanju v pluralni družbi na primeru Nadškofije Maribor (G 196)
46. **Avsenik Nabergoj, Irena:** Resničnost in resnica v literaturi, v izbranih bibličnih besedilih in njihovi literarni interpretaciji (G 197)
47. **Skralovnik, Samo:** Pomen in interpretacija poželenja v deseti Božji zapovedi (2 Mz 20,17): semantični študij besednega polja hmd in ,wh (G 198)
48. **Mozetič, Iztok:** Katoliška cerkev v Slovenskem poročevalcu, Ljudski pravici in Delu v letih 1953–1961 (G 199)
49. **Rahne Mandelj, Tina:** Prehod v starševstvo kot priložnost za ustvarjanje varne navezanosti v paru in v odnosu z otrokom: proces soustvarjanja ranljivosti (G 200)
50. **Martinjak, Ana:** Totalitarizem kot skrajna oblika kršenja osnov personalistične etike (G 202)

2016

51. **Kreš, Barbara:** Analiza sprememb pri udeležencih v relacijski družinski terapiji in ključni trenutki teh sprememb z vidika udeležencev (G 203)
52. **Peček, Aljaž:** Vidiki odrešenja v računalniških igrah (G 204)
53. **Stepišnik Perdih, Tjaša:** Fiziološke mere čustev in njihov pomen v procesu relacijske zakonske in družinske terapije (G 205)
54. **Rutar, Miha:** Kakovost življenja pri parih s kronično vnetno črevesno boleznijo ter relacijska družinska terapija (G 206)
55. **Trtnik, Nada:** Skupinska terapevtska pomoč odraslim otrokom alkoholikov po metodi relacijske družinske terapije (G 207)
56. **Kraljik, Dalibor:** The notion of communio in the theology of Joseph Ratzinger/Benedict XVI – an eucharistic theology (G 208)
57. **Katona, Mateja:** Navezanost na mater in doživljanje materinstva (G 209)

58. **Tisovec, Maja:** Obvladovanje poporodne depresije pri mladih materah v procesu relacijske družinske terapije (G 211)
59. **Trebežnik, Luka:** Odnos med dekonstrukcijo in religijo pri Jacquesu Derridaju: med nihilizmom in mesijanizmom (G 212)
60. **Hrovat, Lucija:** Predelava ne-varne navezanosti in strahu pred intimo z relacijsko družinsko terapijo pri predzakoncih ter stališča o zakonu (G 213)
61. **Oblonšek, Cecilija:** Ustvarjalnost v liturgično-inkulturacijskih procesih glede na slovensko bogoslužje (G 214)
62. **Šetina, Mik:** Etika po meri človeka v sodobnih družbeno-gospodarskih odnosih (G 215)
63. **Nared, Matija:** Antešaske sodne prakse na podlagi verovanja in vprašanje človekovih pravic (G 216)
64. **Potočnik, Darja:** Odziv družine na kronično bolezen in relacijska družinska terapija (G 217)
65. **Guzelj, Martina:** Značilnosti udeležencev programa Projektno učenje za mlajše odrasle in intervencije relacijske družinske terapije (G 218)
66. **Nastran, Peter:** Trinitaričnost krščanske molitve (G 219)
67. **Miklič, Mirko Bogomir:** Idejno-politična dediščina Edvarda Kocbeka in slovenski kristjani (G 220)
68. **Naglič, Andrej:** Redefinicija odnosa med državo in verskimi skupnostmi v Sloveniji: poskus znanstvene utemeljitve izvršilno-upravnih tez iz leta 2010 in njihova kritična presoja (G 221)
69. **Jerebic, Sara:** Travma spolne zlorabe v otroštvu in intimni partnerski odnos (G 222)
70. **Rožman, Aleksandra:** Trpinčenje otrok v družini (G 223)

2017

71. **Cerar, Janez:** Nasilje žensk v partnerskem odnosu skozi prizmo relacijske družinske paradigme (G 224)

Viri in reference

- IZUM.** 2019. Vzajemni katalog. <https://plus.si.cobiss.net/opac7/bib/search?db=teoflj> (pridobljeno 26. 11. 2019).
- Norčič, Mateja.** 2009. Bibliografija doktorskih disertacij Teološke fakultete v Ljubljani 1923–2008. V: Bogdan Kolar, ur. *90 let Teološke fakultete v Ljubljani*, 131–138. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Smolik, Marijan.** 1969. Popis doktorskih disertacij Teološke fakultete v Ljubljani 1952–1969. *Bogoslovni vestnik* 29, št. 3–4:396–400.

72. **Lipovšek, Milena:** Stili navezanosti in odnosi v orkestru (G 225)
73. **Centa, Mateja:** Pomen čustev za vzpostavitev dialoško-etičnih odnosov (G 226)
74. **Stvarnik, Alja:** Psihološka pomoč neplodnim parom v procesu relacijske zakonske in družinske terapije (G 227)
75. **Nežič Glavica, Iva:** Izkustveno učenje in poučevanje po Albertu Höferju (G 228)
76. **Žabkar, Blaž:** Vloga očeta pri vzgoji, problematično vedenje otrok in relacijska družinska terapija (G 229)
77. **Hedl, Matej:** Preskus vloge etike pripadnikov obveščevalnih služb v različnih političnih sistemih (G 230)

2018

78. **Pohar, Borut:** Dialog med znanostjo in religijo pri Alistru E. McGrathu (G 231)
79. **Djokić, Tea:** Navezanost pri starostnikih in razvoj modela supervizije za osebe v domovih za starejše (G 232)
80. **Malmenvall, Simon:** Oblikovanje kulture Kijevske Rusije v luči pojmovanja zgodovine odrešenja (G 233)
81. **Čampa, Boštjan:** Socialna anksioznost in proces relacijske družinske terapije (G 234)
82. **Mirt Čampa, Vesna:** Motnje hranjenja in proces relacijske družinske terapije (G 235)

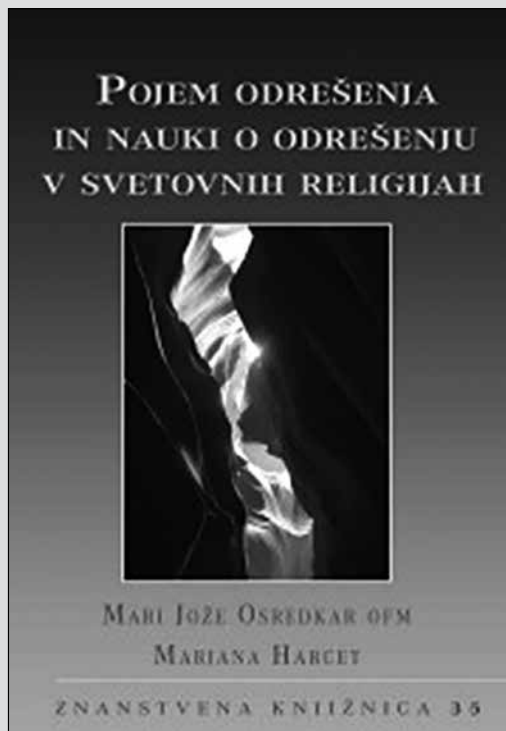
2019 (3, 26, 11, 2019)

83. **Filipič Sterle, Mojca:** Analysis of challenges, resources and adjustment in expatriates (G 237)
84. **Brozovič, Maruša:** Svetopisemske in ljudske osnove ter literarne oblike motiva Marije v slovenskem pesništvu med obema svetovnjima vojnama (G 238)
85. **Guček, Boštjan:** Družbeni položaj duhovščine na Slovenskem med vojnama (G 239)

— — —. 1962. Teologija in Slovenci. V: Stanko Cajnkarkar, ur. *Zbornik razprav Teološke fakultete v Ljubljani*, 372–387. Ljubljana: Teološka fakulteta.

Univerza v Ljubljani. 2019. RUL – Repozitorij Univerze v Ljubljani. <https://repozitorij.uni-lj.si/info/index.php/slo/> (pridobljeno 10. 6. 2020).

Valenčič, Rafko. 1990. Doktorji teologije. *Bogoslovni vestnik* 50, št. 1–2:163–164.



Mari Jože Osredkar in Marjana Harcet

Pojem odrešenja in nauki o odrešenju v svetovnih religijah

Monografija obravnava religiološki pojem odrešenja in predstavlja nauk o odrešenju v najpomembnejših verstvih: v judovstvu, krščanstvu, islamu, hinduizmu in budizmu. Delo najprej predstavlja koncept odrešenja, nato je obdelan nauk o odrešenju v judovsko krščanski tradiciji, v tretjem poglavju spoznamo nauk o odrešenju v islamu in v zadnjem poglavju knjiga primerja pojmovanje odrešenja v religijah indijske podceline. Delo predstavlja prvo tovrstno predstavitev v slovenskem jeziku. Posebna pomembnost za slovenski prostor je v tem, da predstavi odrešenje kot eno najpomembnejših poglavij pri obravnavi sleherne religije. Avtorja v monografiji obravnavata uporabnost religije v tuzemskem življenju in eshatologijo omenjenih verstev.

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2012. 96 str. ISBN 978-961-6873-14-7. 9€.

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

e-naslov: frs@teof.uni-lj.si

Navodila sodelavcem

Navodila sodelavcem

Rokopis znanstvenega ali strokovnega članka, ki ga avtor/ica pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki še ni bilo objavljeno drugod niti ni drugod v recenzijem postopku. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska oblika naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word s standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna oblika rokopisa naj ima velikost črk 12 pt (Times), razmik med vrsticami 1,5, opombe 10 pt.

Zaradi **anonimnega recenzijskega postopka** mora imeti vsak rokopis prijavo oziroma spremni list, na katerem avtor/ica navede svoje ime in priimek, naslov članka, svoje ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, elektronski naslov itd.) in izjavo, da besedilo še ni bilo objavljeno in da še ni v recenzijem postopku. Obrazec prijave je na spletni strani revije (<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>). Na drugi strani, ki je prva stran besedila, pa naj navede samo naslov članka brez imena avtorja.

Rokopis znanstvenega članka ima **povzetek in ključne besede**, in sicer na posebni strani (listu). Povzetek naj obsega do 160 besed oziroma do 800 znakov. Povzetek obsega natančno opredelitev teme članka, metodologijo in zaključke.

Obseg rokopisa izvirnega znanstvenega članka naj praviloma ne presega dolžine ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave naj ne obsegajo več kot 20.000 znakov, poročila ne več kot 10.000 znakov, ocene knjig ne več kot 8.000 znakov. Za obsežnejša besedila naj se avtor dogovori z urednikom. Besedila daljša od 8.000 znakov morajo vsebovati podnaslove. Tabele in slike morajo biti izpisane na posebnem listu papirja, v besedilu članka mora biti označeno mesto, kam sodijo.

Naslov članka mora biti jasen, poveden in ne daljši od 100 znakov.

Na koncu članka pripravimo **seznam referenc oz. literature**. Knjižna dela navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Kraj: Založba. Npr.: Janžekovič, Janez. 1976. *Krščanstvo in marksizem: od polemike do razgovora*. Celje: Mohorjeva družba. Članke iz revij navajamo v obliki: Priimek, Ime. Letnica. Naslov članka. Ime publikacije letnik:prva-zadnja stran. Npr.: Krašovec, Jože. 1991. Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje. *Bogoslovni vestnik* 51:270-285. Pri referencah z interneta navedemo spletni naslov z datumom pridobitve dokumenta. Če je bil dokument objavljen v periodični publikaciji, to označimo za naslovom dokumenta. Priimek, Ime. Letnica. Naslov. Ime publikacije, dan. mesec. URL (pridobljeno datum. mesec leto). Npr.: Rebula, Alojz. 2006. Rekatolicizacija ali recivilizacija? *Družina*, 7. aprila. [Http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/](http://www.druzina.si/ICD/spletnastran.nsf/) (pridobljeno 16. oktobra 2006).

V besedilu navajamo citate po sistemu avtor-letnica. Priimek avtorja, letnico izida citiranega dela in stran zapišemo za citatom v obliki (priimek letnica, stran).

Npr. (Janžekovič 1976, 12). Na isti način navajamo tudi citate iz periodičnih publikacij in s spletnih strani. Če sta avtorja dva, navedek zapišemo v obliki (Priimek in Priimek letnica, stran). Npr. (Rode in Stres 1977, 33). Pri več kot treh avtorjih uporabimo obliko (Priimek idr. letnica, stran) ali (Priimek et al. letnica, stran). Npr. (Lenzenweger et al. 1999, 51). Če avtor dela ni naveden, namesto priimka uporabimo naslov, lahko tudi skrajšanega, npr. (*Devetdnevnica k časti milostne Matere Božje 1916*, 5). Če priimek navedemo že v citatu, ga v navedku izpustimo in navedemo samo letnico in stran.

Npr.: »Kakor je zapisal Anton Strle (1988, 67) [...]. Če v istem oklepaju navajamo več del, ločujemo eno od drugega s podpičji. Npr. (Pascal 1986, 16; Frankl 1993, 73). Če citiramo v istem odstavku isto delo, navedemo referenco v celoti samo prvič, v nadaljevanju v oklepajih navedemo samo številko strani. Okrajšave »Prim.« ne uporabljamo. Po ustaljeni navadi v besedilu navajamo Sveto pismo, antične in srednjeveške avtorje, koncilske in druge cerkvene dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP), Katekizem katoliške Cerkve (KKC) in druge dokumente, ki jih obravnavamo kot vire. Natančnejša navodila za citiranje so na spletnem naslovu <http://www.teof.uni-lj.si/obrazci/citiranje.doc>.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (splošni seznam: List of serial title word abbreviations, COBISS.SI-ID: 61626368, dostopen v NUK-u; za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »BV« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi. Pravila glede prečrkovanja (transliteracije) iz grščine in hebrejščine so dostopna v uredništvu.

Objave v Bogoslovnem vestniku se ne honorirajo. Uredništvo zavrnenih rokopisov ne vrača.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Naslov / Address

Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

ISSN

0006-5722

1581-2987 (e-oblika)

Spletni naslov / E-address

<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>

Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief

Robert Petkovšek

E-pošta / E-mail

bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si

Namestnik gl. urednika / Associate Editor

Vojko Strahovnik

Uredniški svet / Editorial Council

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)

Pomočniki gl. urednika / Editorial Board

Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Vojko Strahovnik, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar

Tehnični pomočniki gl. ur. / Tech. Assistant Editors

Liza Primc, Jonas Miklavčič in Aljaž Kranjc

Lektoriranje / Language-editing

Rosana Čop in Domen Krvina

Prevodi / Translations

Simon Malmenvall

Oblikovanje / Cover design

Lucijan Bratuš

Prelom / Computer typesetting

Jernej Dolšak

Tisk / Printed by

KOTIS d. o. o., Grobelno

Za založbo / Chief publisher

Janez Vodičar

Izvečke prispevkov v tej reviji objavljajo / Abstracts of this review are included in

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)

Letna naročnina / Annual subscription

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

Transakcijski račun / Bank account

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 laičskih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.

