

# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

## **RESONANCA IN ODTUJENOST: KRIZA ODNOSOV V SODOBNEM SVETU**

- |                                |   |
|--------------------------------|---|
| <b>Bojan Žalec</b>             | <i>Resonanca, demokracija in skupno dobro</i>                               |
| <b>Branko Klun</b>             | <i>Rosov pojem resonance v dialogu s fenomenologijo</i>                     |
| <b>Vojko Strahovnik</b>        | <i>Identiteta, etika prepričanja, razumnost in resonanca</i>                |
| <b>Mari Jože Osredkar</b>      | <i>Odnos kot človekova izkušnja Presežnosti</i>                             |
| <b>Borut Pohar</b>             | <i>Resonanca med znanostjo in krščanskim naukom ...</i>                     |
| <b>Robert Petkovšek</b>        | <i>Spreobrnjenje želje v luči mimetične teorije</i>                         |
| <b>Mateja Centa Strahovnik</b> | <i>Spoznavna vloga telesnih občutkov, resonanca in odtujenost</i>           |
| <b>Ivan Platovnjak et al.</b>  | <i>Ancient Greek and Christian Understanding of Contemplation...</i>        |
| <b>Simon Malmenvall</b>        | <i>Georgij Florovski in zgodovina v teologiji</i>                           |
| <b>Stanislav Slatinek</b>      | <i>Motnja spolne identitete</i>   |
| <b>Tomaž Erzar</b>             | <i>Spremembe v pojmovanju psihičnih obramb v psihoanalizi...</i>            |
| <b>Andrej Šegula</b>           | <i>Resonanca in sinoda v kontekstu sodobne pastoralne teologije</i>         |
| <b>Janez Vodičar</b>           | <i>Holarhični model celostne resonančne pedagogike za novo katehezo</i>     |
| <b>Tadej Stegu</b>             | <i>Kerigmatična kateheza in resonanca</i>                                   |
| <b>Iva Nežič Glavica</b>       | <i>Resonanca in edukacija</i>   |
| <b>Urška Jeglič</b>            | <i>Reševanje kriznih odnosov v pedagoškem poklicu s pomočjo supervizije</i> |
| <b>Anton Štrukelj</b>          | <i>Dankbares Gedenken an Henri Kardinal de Lubac ...</i>                    |

**Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani**

**Letnik 82**

**2022 • 3**



# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*  
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**3**

**Letnik 82  
Leto 2022**

**Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani**

**Ljubljana 2022**



**KAZALO / TABLE OF CONTENTS****TEMA / THEME****RESONANCA IN ODTUJENOST: KRIZA ODNOSOV V SODOBNEM SVETU***RESONANCE AND ALIENATION: CRISIS OF RELATIONSHIPS IN THE MODERN WORLD*

- 519 Uvodnik / Editorial (Robert Petkovšek in Bojan Žalec)**
- 521 Bojan Žalec – Resonanca, demokracija in skupno dobro**  
*Resonance, Democracy, and Common Good*
- 535 Branko Klun – Rosov pojem resonance v dialogu s fenomenologijo**  
*Rosa's Concept of Resonance in Dialogue with Phenomenology*
- 547 Vojko Strahovnik – Identiteta, etika prepričanja, razumnost in resonanca**  
*Identity, Ethics of Belief, Rationality, and Resonance*
- 561 Mari Jože Osredkar – Odnos kot človekova izkušnja Presežnosti**  
*Relationship as Man's Experience of Transcendence*
- 573 Borut Pohar – Resonanca med znanostjo in krščanskim naukom kot pot do resonančnosti pluralne družbe**  
*Resonance between Science and Christian Doctrine as a Path to Resonance in a Pluralistic Society*
- 587 Robert Petkovšek – Spreobrnjenje želje v luči mimetične teorije**  
*Conversion of Desire in the Light of Mimetic Theory*
- 611 Mateja Centa Strahovnik – Spoznavna vloga telesnih občutkov, resonanca in odtujenost**  
*Cognitive Role of Bodily Sensations, Resonance, and Alienation*
- 623 Ivan Platovnjak and Tone Svetelj – Ancient Greek and Christian Understanding of Contemplation in Terms of a Resonant Attitude Towards the World**  
*Starogrško in krščansko razumevanje kontemplacije v smislu resonančne držbe do sveta*
- 639 Simon Malmenvall – Georgij Florovski in zgodovina v teologiji**  
*Georges Florovsky and History in Theology*
- 651 Stanislav Slatinek – Motnja spolne identitete: pravne dileme in pravica do poroke**  
*Gender Identity Disorder: Legal Dilemmas and the Right to Marry*
- 667 Tomaž Erzar – Spremembe v pojmovanju psihičnih obramb v psihoanalizi, odnosi izključevanja in empatičnega usklajevanja**  
*Changes in the Conceptualization of Psychic Defenses in Psychoanalysis, Relationships of Exclusion and Empathic Coordination*

- 677 Andrej Šegula – Resonanca in sinoda v kontekstu sodobne pastoralne teologije**  
*Resonance and Synod in the Context of Contemporary Pastoral Theology*
- 691 Janez Vodičar – Holarhični model celostne resonančne pedagogike za novo katehezo**  
*A Holararchical Model of Holistic Resonance Pedagogy for a New Catechesis*
- 705 Tadej Stegu – Kerigmatična kateheza in resonanca**  
*Kerygmatic Catechesis and Resonance*
- 715 Iva Nežič Glavica – Resonanca in edukacija: temeljni poudarki resonančne pedagogike skozi prizmo resonančnih odnosov**  
*Resonance and Education: The Fundamental Emphases of Resonance Pedagogy Through the Prism of Resonance Relations*
- 725 Urška Jeglič – Reševanje kriznih odnosov v pedagoškem poklicu s pomočjo supervizije**  
*Resolving Crisis Relationships in the Teaching Profession through Supervision*

#### **PREDAVANJE NA KONFERENCI / CONFERENCE PAPER**

- 737 Anton Štrukelj – Dankbares Gedenken an Henri Kardinal de Lubac anlässlich seines 30. Todestages**  
*Hvaležen spomin na kardinala Hernija de Lubaca ob 30. letnici smrti*  
*Grateful Remembrance of Henri Cardinal de Lubac on the Occasion 30th Anniversary of His Death*

#### **OCENI / REVIEWS**

- 761 Peter Lah, Navigating Hyperspace: A Comparative Analysis of Priests' Use of Facebook (David Kraner)**
- 765 Zoran Turza, Razgovori o Jobu: filozofski, ekonomski, antropološki i teološki pristup strozavjetnoj Knjizi o Jobu (Janez Vodičar)**

## SODELAVCI / CONTRIBUTORS

### Mateja CENTA STRAHOVNIK

didaktika in pedagogika religije, dr., doc. Didactics and Pedagogy of Religion, Ph.D., Asst. Prof.  
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*mateja.centastrahovnik@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*

### Urška JEGLIČ

religiologija, dr., asist. Religious Studies, Ph.D., Tch. Asst.  
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*urska.jeglic@teof.uni-lj.si*

### Branko KLUN

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

### David KRANER

pastoralna teologija, dr., asist. Practical Theology, Ph.D., Tch. Asst.  
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*david.kraner@teof.uni-lj.si*

### Simon MALMENVALL

religiologija in religijska antropologija, dr., doc. Religious Studies and Anthropology of Religion, Ph.D., Asst. Prof.  
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta / University of Ljubljana, Faculty of Theology /  
 Katoliški inštitut, Fakulteta za pravo in poslovne vede Catholic Institute, 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*

### Iva NEŽIČ GLAVICA

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

### Mari Jože OSREDKAR

osnovno bogoslovje in dialog, dr., izr. prof. Fundamental Theology and Dialogue, Ph.D., Assoc. 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*

### Borut POHAR

filozofija, dr., asist. Philosophy, Ph.D., Tch. Asst.  
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*borut.pohar@teof.uni-lj.si*

**Stanislav SLATINEK**

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

**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, Filozofska fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Arts  
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana  
*vojko.strahovnik@teof.uni-lj.si*

**Tone SVETELJ**

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

**Andrej ŠEGULA**

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

**Anton ŠTRUKELJ**

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



## **RESONANCA IN ODTUJENOST: KRIZA ODNOSOV V SODOBNEM SVETU**

### *RESONANCE AND ALIENATION: CRISIS OF RELATIONSHIPS IN THE MODERN WORLD*

#### **Uvodnik**

Tematski blok<sup>1</sup> z naslovom „Resonanca in odtujenost: kriza odnosov v sodobnem svetu“ odgovarja na sodobno krizo odnosov. Človek je bitje odnosov. V sodobni humanistiki – pa tudi širše – se vse bolj uveljavlja relacijski model, ki je prevladal. Posebno pozornost je v zadnjih letih zbudila teorija resonance, ki jo je razvil nemški sociolog Hartmut Rosa – njegovi teoriji v razpravah posvečamo posebno pozornost. Resonančni odnosi imajo različne oblike in dimenzije. Zato se tudi problemi, ki izvirajo iz pomanjkanja resonance in slabih odnosov, porajajo na različnih ravneh: od ekološke, ki je na nek način najbolj temeljna, preko družbene in politične, pa vse do zdravstvene. Temeljitejše reševanje ekološke krize zahteva radikalno spremembo odnosa do naravnega okolja. Nenazadnje pa okoljska kriza ni samo kriza virov. Na družbeni in politični ravni smo priča odtujenosti med ljudmi in politiko, krizi demokracije, porastu polarizacije in vse bolj vplivnih populističnih antidemokratskih gibanj in strank, ki ogrožajo liberalno demokracijo. Na zdravstvenem področju ugotavljamo naraščanje psihičnih težav (depresija, izgorelost) v državah gmotne blaginje. To so samo nekateri primeri, kjer lahko govorimo o krizi odnosov, celotno področje pa je še veliko širše in kompleksnejše; zadeva človekov odnos do narave, do ‚mrtvih‘ stvari, do drugih ljudi, do transcendence. To so problemi, za katerih reševanje so humanistične vede še posebej poklicane, saj ti problemi zadevajo vprašanje identitetnih in duhovnih podlag, smisla življenja ter številna etična vprašanja. Tudi religijski odnos je v svojem jedru resonančni odnos, zato teorija resonance predstavlja pomembno spodbudo in izziv za znanosti o religiji. Sprememba človekove drže in odnosov je prvovrsten izziv za znanost o edukaciji. Nenazadnje pa se je problem odnosov pokazal kot odločilen v obdobju covid-pandemije. Še bi lahko naštevali probleme, za katere je raziskovanje odnosov, resonance in odtujenosti več kot relevantno.

<sup>1</sup> Tematski blok prinaša rezultate dela raziskovalne programske skupine „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe (P6-0269)“, ki deluje na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani. Program sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS).

Odnosi so danes v krizi, ker so v krizi temeljne, globalne vizije o mestu človeka v razmerju do drugega, do sveta in do presežnega. Čeprav se zdi, da je vprašanje odnosov najprej sociološko ali psihološko, pa je po izvoru to vprašanje primarno filozofsko, antropološko in teološko. Raziskovalci vprašanje odnosov osvetljujejo z različnih vidikov: interdisciplinarno z vidika različnih teorij, kakor so relacijska teorija, geštalt pedagogika, mimetična teorija ali eksistencialna analiza, in avtorjev, kakor so M. Heidegger, R. Girard, G. Lafon ali H. Rosa; z vidika posebno izpostavljenih ‚mest‘ in vprašanj, kakor so zgodovina, vzgoja, katehetika, pastorala ali terapija; z vidika pravnih in moralnih vidikov, kakor sta kanonsko pravo ali sodobna liberalistična etika; z vidika ustanov, idejnih tokov ali sredstev, ki vplivajo na oblikovanje odnosov, kakor so verstva, Cerkev, izročilo, družina, globalizacija, sekularizacija, socializacija, vzgoja, kateheza, pastorala, transparentnost ali skupno dobro.

Od odnosov človek živi – ti so lahko dobri ali slabi, spodbudni ali nesposobni, lahko pa so celo uničujoči, kakor se danes kaže v vseh okoljih in na vseh ravneh, od družinskega okolja do groženj z atomskim orožjem na globalni ravni. Globalizirani čas, v katerem živimo, zato postavlja človeka pred nove izzive, ki terjajo novih odgovorov – verjetno pa korenito spremembo človeka. Tu zbrana besedila poskušajo osvetliti ta temeljni antropološki problem ter ponuditi nekaj rešitev zanj in tako prispevati k bolj kakovostnemu in varnemu življenju.

Robert Petkovšek in Bojan Žalec,  
urednika tematskega bloka

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 82 (2022) 3, 521—533

Besedilo prejeto/Received:10/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 17:321.7

DOI: 10.34291/BV2022/03/Zalec

© 2022 Žalec, CC BY 4.0

*Bojan Žalec*

## **Resonanca, demokracija in skupno dobro<sup>2</sup>**

### *Resonance, Democracy, and Common Good*

*Povzetek:* Avtor v prispevku predstavlja aplikacijo teorije resonance Hartmuta Rose na problematiko demokracije, njene narave in krize. Pokazati želi, da je resonanca sestavni del resnične demokracije, ki je ne smemo zamenjevati z golim uveljavljanjem interesov. Regulativna ideja resnične demokracije je skupno dobro. Demokracija je uveljavljanje in uresničevanje skupnega dobrega – to pa lahko dosežemo samo skozi resonanco. Izvor sedanje krize demokracije je odsotnost resonance oz. odtujenost kot nasprotje resonance. Odtujenost ne obstaja samo med državljani in politiko, ampak tudi med samimi državljani in skupinami državljanov. Rešitev za demokracijo ni v tem, da ta ali ona stranka ali politična opcija prevzame oblast in nadaljuje z golo politiko moči in odtujenosti, ampak v premagovanju odtujenosti in uveljavitvi politike resonance. Drža politike resonance pomena moči ne zametuje, vendar pa se zaveda, da golo uveljavljanje moči in interesov za demokracijo še ne zadostuje. Avtor v prispevku predstavlja analizo skupnega dobrega in demokracije s pomočjo pojma resonance, s katero utemeljuje zgornje trditve. Na tej podlagi orisuje tudi sistemske ukrepe za zaščito in (p)oživitev demokracije.

*Ključne besede:* Hartmut Rosa, resonanca, odtujenost, skupno dobro, demokracija, kriza demokracije

*Abstract:* In the article, the author presents the application of Hartmut Rosa's resonance theory to the question of democracy, its nature and crisis. The author shows that resonance is an integral part of true democracy, which should not be confused with the mere assertion of interests. The regulative idea of true democracy is the common good. Democracy is the enforcement and realization of the common good, and this can only be achieved through resonance. The origin of the current crisis of democracy is the absence of resonance or alienation as the other of resonance. The alienation exists not only between citizens and politics, but also between citizens themselves and groups of citizens. The solution

<sup>2</sup> Raziskovalni program „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe (P6-0269)“ in temeljni raziskovalni projekt „Slovenska intelektualna zgodovina v luči sodobnih teorij religije: od ločitve duhov in kulturnega boja do komunistične revolucije (J6-3140)“ je odobrila in finančno podprla Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS). Članek je nastal v okviru omenjenega programa in projekta.

for democracy is not for this or that party or political option to take power and continue with the bare politics of power and alienation, but to overcome alienation and establish a politics of resonance. The position of the politics of resonance does not deny the importance of power, but it is aware that the bare assertion of power and interests is not enough for democracy. In the paper, the author presents an analysis of the common good and democracy with the help of the concept of resonance, which supports the above claims. On this basis, he outlines systemic measures for the protection and revitalization of democracy.

*Keywords:* Hartmut Rosa, resonance, alienation, common good, democracy, a crisis of democracy

## 1. Uvod

V pričujočem prispevku se bomo oprli na teorijo resonance, ki jo je razvil nemški filozofski sociolog Hartmut Rosa (Rosa 2016; 2017; 2018; 2019a; 2019b; 2019c; 2019č; 2020; Rosa in Henning 2019; Taylor 2017; 2018; 2019; Wils 2019; Kläden in Schüßler 2017; Laube 2018; Peters in Schulz 2017; Klun 2020; 2022; Žalec 2021a; 2021b; 2021c; 2021č; 2021d; 2022a; 2022b; 2022c). Predstavili bomo njevo aplikacijo na problematiko demokracije in njene krize. Rosa dokazuje, da ima odnos resonance štiri konstitutivne značilnosti, ki veljajo za obe strani v resonanci (2019b, 196; Žalec 2021a, 827–828): aficiranost ali dotaknjenost, lastno delovanje ali samodelujočnost, preobrazba in nerazpoložljivost (Rosa 2018; 2019č). Temelj demokracije so ustrezni odnosi med državljani. Pokazali bomo, kako se štiri bistvene značilnosti resonance kažejo v odnosih med državljani resnično demokratične družbe. Pojasnili bomo naslednje glavne trditve: Resonanca je sestavni del resnične demokracije, ki je ne smemo zamenjevati z golim uveljavljanjem interesov. Demokracija je uveljavljanje skupnega dobrega, to pa lahko dosežemo samo skozi resonanco. Izvor sedanje krize demokracije je odsotnost resonance oz. odtujenost kot nasprotje resonance. V dejanski demokraciji resonanca ne obstaja samo med državljani in politiko, ampak tudi med samimi državljani in skupinami državljanov. Rešitev za demokracijo torej ni v tem, da ta ali ona stranka ali politična opcija prevzame oblast in nadaljuje z golo politiko moči in odtujenosti, ampak da odtujenost premagamo in uveljavimo politiko resonance. Drža politike resonance pomena moči ne zametuje, vendar pa se zaveda, da golo uveljavljanje moči in interesov za svobodno demokracijo še ne zadostuje. V prispevku bomo predstavili analizo pojmov resonance in skupnega dobrega, s katero bomo zgornje trditve podprli.

## 2. Rosovo razumevanje politike in demokracije: skupno dobro kot regulativna ideja

Rosa demokracijo razume drugače kot liberalistični individualizem, za katerega je politika le artikulacija ter uveljavljanje interesov in pravic ter razreševanje in reguliranje konfliktov. Razlika je v dvojem: prvič, kakšen odnos imajo državljani

drug do drugega, in drugič, v kakšnem odnosu so s skupnostjo, ki se v političnem ravnanju oblikuje. (2020, 160) Glede na prvi vidik Rosovo pojmovanje temelji na prepričanju, da za člane skupnosti ne velja samo, da imajo skupne vrednote in da so na tej podlagi zmožni razreševati konflikte in sklepati kompromise, ampak več – da lahko drug drugega dosežejo s svojim glasom, s svojimi argumenti; in da lahko v skupnem političnem delovanju svoja stališča, glasove, celo svojo identiteto tako preobrazijo, da je možna skupnost, ki je več kot kompromis in več kot večinska volja. (160–161) Lastno delovanje, ki je za skupnost potrebno, ne pomeni uveljavitve (lastnih) interesov, ampak doseči drugega – priti do drugega. Za demokracijo je potrebno, da so državljani v političnem delovanju v takem odnosu, da oblikujejo skupnost.<sup>3</sup> Ta odnos ima značilnosti resonance. Zato lahko rečemo, da so po Rosovem mnenju za skupnost in za demokracijo, ki skupnost predpostavlja, potrebni resonančni politični odnosi. Demokratična kultura in oblikovanje skupnosti, sveta, ki (si) ga delimo, predpostavljata resonančne politične odnose. Za oboje – demokratično kulturo in skupnost – pa je po Rosovem mnenju potrebno še nekaj: pojmovanje skupnega dobrega, ki je regulativna ideja političnega ravnanja. Brez skupnega dobrega si demokratične kulture in oblikovanja sveta, ki (si) ga delimo, ki nam je skupen, ne moremo niti misliti niti ju ni moč (trajneje) uresničevati. (161)

V demokraciji je treba svoje politične predloge in ravnanje legitimirati glede na skupno dobro.<sup>4</sup> Skupnega dobrega ne moremo vnaprej opredeliti in ga nikoli ne moremo docela definirati. Ostaja določena nejasnost.<sup>5</sup> Ta je trojna: kaj to dobro je, čigavo dobro je in kako naj razumemo pridevnik ‚skupno‘. (Rosa 2020 161) Skupno dobro ni nikoli docela izrekljivo. Da ga ne moremo določiti vnaprej, pomeni, da do tega, kaj skupno dobro je, lahko pridemo samo v skozi skupno (politično) razpravo – in delovanje in primeren vzajemni odnos. V tem smislu je skupno dobro procesne in odnosne narave. Bistvena sestavina tega procesa in odnosa je resonanca med udeleženi oz. državljani. Toda tudi ko smo v procesu resonance, skupnega dobrega ne moremo v nobenem trenutku za vedno oz. vnaprej določiti. Razen kakšnih splošnih določitev – ki pa so operativno in interpretativno zelo odprte – do razumevanja tega, kaj je skupno dobro, lahko zares pridemo samo v konkretni razpravi, dialogu in skupnem delovanju, skozi resonanco. Tega razumevanja ne moremo definirati, ga utemeljiti s kakšnim zares pravim dokazom, ki bi bil dovolj za nekoga, ki z menoj oz. z nami ni v resonanci. Kaj je skupno dobro v konkretni, partikularni situaciji, se lahko izkaže in dojame, začuti samo tako, da so državljani udeleženi v medsebojnem odnosu in skupnem delovanju, ki ima značil-

<sup>3</sup> Po krščanskem nauku je vsak človek poklican, da živi v skupnosti – saj svojo vero v Boga lahko živi samo tako (Platovnjak 2020, 367; Kondrla idr. 2022, 152; Pavlíková 2021; Kardis idr. 2021). V pogledu na potrebnost skupnosti krščansko razumevanje dobrega življenja in Rosovo pojmovanje demokracije oz. politične ureditve, ki je dobra za človeka, sovpadata. »Občestvena duhovnost omogoča in spodbuja medsebojno sodelovanje vseh članov občestva.« (Platovnjak 2020, 367) Prav tako sodelovanje pa je (po Rosovem mnenju) jedro dejanske demokracije.

<sup>4</sup> O pomenu (ideje) skupnega dobrega za etično, družbeno, socialno in politično misel, za krščanstvo ter o njegovi zastopljenosti v vplivnem delu sodobne (družbene) misli prim. Hollenbach 2003.

<sup>5</sup> Rosa ugotavlja, da se zdi, da lahko skupno dobro služi kot regulativna ideja demokracije ravno zato, ker je »notorično nejasno« (2020, 161).

nosti resonance oz. ki je resonančne narave. V tem smislu lahko rečemo, da je Rosa glede skupnega dobrega partikularistični odnosni in procesni ‚intuicionist‘. Skupnega dobrega ne moremo izčrpati s kakšno definicijo ali diskurzivno opredelitvijo. Kaj ono je, čigavo je, v čem je njegova skupnost, lahko uvidimo samo, če oz. ko smo udeleženi v vzajemnih resonančnih odnosih in ravnanju.<sup>6</sup> Skupnost tvorimo samo takrat, kadar delimo skupno dobro, skupno dobro pa delimo samo takrat, ko smo v resonanci. Zato skupnosti brez resonance ni. Rosa je prepričan, da demokracija brez skupnosti ni mogoča – demokracija brez skupnosti ne more delovati, ampak je zgolj uveljavljanje lastnih interesov, kar vodi v to, da eni vladajo nad drugimi. Da se človeku samo vlada – ne da bi tudi sam vladal oz. sodeloval, participiral – je v nasprotju z njegovo politično svobodo. Samo kdor je pri vladanju udeležen, je politično svoboden človek. Ideja politične svobode pa je središčna vrednota in obljuba demokracije. ‚Demokracija‘, v kateri politično niso svobodni vsi državljani, ne izpolnjuje svoje temeljne obljube. Po Rosovem pojmovanju demokracija ne temelji na golem preglasovanju, moči in prevladi, ampak na skupnem oblikovanju skupnosti – saj so lahko samo v skupnosti politično svobodni vsi.<sup>7</sup>

Lahko govorimo o določeni afiniteti med Rosovim in deliberativnim razumevanjem demokracije. Vendar pa Rosovo resonančno razumevanje presega ‚racionalizem‘ ali ‚intelektualizem‘, ki ga lahko pripišemo nekaterim najvidnejšim mislecem, ki se jih po navadi označuje kot predstavnike deliberativnega razumevanja demo-

<sup>6</sup> Rosovo poudarjanje odnosne partikularnosti skupnega dobrega precej spominja na gibanje v smeri vedno večje odnosne partikularnosti poštenega sodelovanja v toku razvoja misli Johna Rawlsa (Žalec 2022č, 120, op. 73). Prav tako se Rosov odnosni partikularizem lepo sklada z Bubrovim odnosnim in partikularnim jaz – ti personalizmom (Buber 1995; 1999; Žalec 2021a, 830). ‚Neizrekljivost‘ (skupnega) dobrega nas spomni na stališče Ludwiga Wittgensteina (iz *Logično-filozofskega traktata*) o zunajsvetnosti – in zato neizrekljivosti oz. ‚transcendentalnosti‘ – smisla življenja in vrednot (Wittgenstein 1976, teza 6.41) oz. etike, estetike in religije (tezi 6.421 in 6.432; Ule 1982, 382). Wittgenstein je – podobno kot Kierkegaard – menil, da gre pri religiji za to, kako ravnamo, živimo, ne pa za kakšen nauk (Wittgenstein 2005, 50; Žalec 2005, 142–143; 2016, 463). Omenimo lahko tudi nemškega razsvetljenca judovskega rodu Moseesa Mendelssohna in njegovo idejo *religio duplex* oz. zamisel primarne religije, ki je univerzalna človeška religija. Ta ni izrekljiva in se kaže v dobrih dejanjih (Assmann 2018, 134–135; Petkovšek 2017, 630; Žalec 2020b; 2022č, 96–98). Tudi Spinoza, prav tako judovskega rodu, je menil, da morajo religijo sestavljati zgolj dejanja (Rosen 1987, 473). Ločevanje med primarnim verskim čustvovanjem (primarno religijo) in konfesijo (sekundarno religijo) kot sistemom prepričanj, ki iz primarne religije izvira, zasledimo pri zgodnjem Francetu Veburu (1923, 168ff). ‚Predmet‘ čustev primarne religije je transcendenca (Žalec 2002, 36). Primarna religija ostaja neubesedena – razodetja in pripovedi (o transcendenca) sodijo v sekundarno religijo (Žalec 2000b, 14–15). Nenazadnje v tem kontekstu lahko pomislimo na Kierkegaarda, ki je krščanstvo opredelil kot komunikacijo eksistence, ki je oblika indirektno neizrekljive komunikacije (Žalec 2020a, 178ff). Religija v končni instanci ni nekaj (docela) izrekljivega, ampak odnos, skozi katerega so nam v bistvu neizrekljive resnice še le dosegljive, dostopne. Rosovo razumevanje skupnega dobrega je torej skladno z razumevanjem D/dobrega kot presežnega, ki so ga poudarjali versko in nazorsko sicer različni misleci. Takšno razumevanje je vtakano v vsako pristno religijo. Podobno lahko rečemo za poudarjanje odnosov (in skupnosti) za »spoznavanje« in uresničevanje (skupnega) dobrega (v konkretnem življenju).

<sup>7</sup> Rosa poudarja, da politika ni niti golo uveljavljanje interesov niti golo tekmovanje – niti njenega bistva ne moremo zajeti s pojmom moči (2020, 161). Bistvo politike je uveljavljanje skupnega dobrega. Tu bi lahko kdo pripomnil, da je to bistvo demokratične politike, saj obstajajo tudi nedemokratične politike – ki v ospredje postavljajo prej omenjene pojme. Vendar Rosa meni, da politika, katere regulativno ideja ni skupno dobro, v ožjem ali strogem smislu besede sploh ni politika. Zavezanost uresničevanju skupnega dobrega ni samó bistvo demokracije, pač pa tudi političnega nasploh. V tem smislu lahko rečemo, da nam danes primanjkuje ne samo demokracije, ampak tudi (resnične) politike.

kracije. Tak primer je Jürgen Habermas, ki je razvil teorijo komunikativnega delovanja.<sup>8</sup> Rosa večji pomen kot Habermas pripisuje afektivni, čustveni in eksistencialni razsežnosti. V Habermasovi teoriji strukturno mesto, ki ga v Rosovi teoriji zavzema resonanca, pripada komunikacijskemu umu, katerega bistveni princip je kolektivno *razumevanje* (nem. *Verständigung*) (Rosa 2019, 348). Rosa po eni strani priznava, da so določeni pomembni momenti Habermasove teorije resonančne narave. Tako ugotavlja, da lahko tisto, kar Habermas imenuje razumevanje, označimo kot dogajanje resonance (349). Po drugi strani izpostavlja pomembne razlike. Prva razlika je, da Habermasova teorija ne upošteva resonance s stvarmi, rastlinami, živalmi, lastnim telesom ali svetom (351). Naslednja razlika (Dörre idr. 2020, 229–230) je pomembnejša (Rosa 2019c, 351): pri Habermasu je bistvena samo kognitivna dimenzija – to, kdo ima boljši argument. Njegova ideja je neprisilna prisila boljšega argumenta v razumni debati. Kolikor lahko govorimo o resonanci, je »reducirana na njene kognitivne vidike odzivnega odnosa, umanjka pa estetska, fizična, čustvena in dejansko erotična plat, ki so jo Fromm, Marcuse in Adorno izrecno razdelali« (Rosa 2019c, 352). Taka redukcija je po Rosovem mnenju velik problem Habermasove teorije (Dörre idr. 2020, 229). Vsekakor se lahko strinjamo, da gola kognitivna dimenzija za potrebe političnega in socialnega življenja ne zadošča. Nasprotno pa je Rosovo razumevanje odnosa slišanja in odgovarjanja, odzivanja – ki je bistvo in srce demokracije – oblika odnosa, ki je telesna, čustvena in afektivna. (230) Pri tem velja opozoriti, da po Rosovem mnenju ni boljša tista intervencija, ki drugemu daje dober občutek, kot je domnevala Nancy Fraser (230). Nikakor ne. Ne gre niti za dobro počutje niti za to, da se na koncu uveljavi boljši argument – temveč za to, da drugega v bivanjski razsežnosti vzamemo resno. To je tisto, kar je po Rosovem mnenju odločilnega pomena. Habermasu gre za uveljavljanje abstraktnega glasu uma (nem. *Vernunft*), medtem ko gre v Rosovi koncepciji za to, da lastni glasovi udeležencev nastopijo kot samodelujoči (nem. *selbstwirksam*). Zato pri Rosi razlike med njimi ne izginejo, ampak se ohranijo in vstopijo v odnos (230).<sup>9</sup> Vsekakor je gola kognitivna ‚resonanca‘, kolikor lahko pri njej o resonanci sploh govorimo, zelo okrnjena – in nezadostna, da bi lahko na politični in socialni ravni nadomestila polno resonanco. Ta je – ne samo v političnem in socialnem smislu, ampak tudi v drugih – za človekovo dobro življenje nepogrešljiva.

### 3. Kriza demokracije

Rosa se strinja z mnogimi, ki ugotavljajo, da je danes demokracija v krizi, in simpatizira s Crouchevo diagnozo o postdemokraciji (Crouch 2013). Kriza je v tem, da ljudje

<sup>8</sup> Rosa je Habermasovo teorijo obdelal v svojem glavnem delu o resonanci (Rosa 2019, 348–352).

<sup>9</sup> Tu lahko začitimo ‚duha‘ Heglove dialektične filozofije, ki je glavne predstavnike kritične teorije – enega od izvorov Rosove misli – zelo zaznamovala. Nenazadnje je Rosa doktoriral pri (levem) heglovcu Axelu Honnethu, Habermasovemu študentu in privržencu – in verjetno najpomembnejšem predstavniku četrte generacije frankfurtske šole. Za Rosovo kritično obravnavo Honnethove teorije pripoznanja (nem. *Anerkennung*) s stališča teorije resonance prim. Rosa 2019c, predvsem 352–356. V istem delu je Rosa kritično obdelal tudi druge predstavnike kritične teorije, kot so Erich Fromm, Herbert Marcuse, Theodor Adorno, in že omenjani Habermas.

niso subjekt odločanja – ljudje pa to čutijo (Dörre idr. 2020, 205–206) in so zaradi tega nezadovoljni. Izraz tega nezadovoljstva so protesti po vsem svetu (Rosa 2019, 215–225; Žalec 2022a). Rosa ugotavlja, da je ključen dejavnik te krize način delovanja kapitalističnega sistema (Dörre idr. 2020, 234–235). To, kar se danes pojavlja kot kriza demokracije, je v močni vzročni zvezi s tem, da je dinamika rasti v vse večji krizi (235). Kapitalizem za svoje delovanje potrebuje nenehno akumulacijo kapitala. Zato nenehno izvaja prisile, čemur služijo stalna racionalizacija, inovacija, pospeševanje (205–206; 235). Če se viri za akumulacijo kapitala oz. za ustvarjanje dobička, ki je način za doseganje akumulacije kapitala, zmanjšujejo, so te prisile še močnejše, še intenzivnejše (235). Te prisile in (vsiljene) reforme delovanje demokracije ovirajo ali kar onemogočajo: ob (preveliki) družbeni pospešenosti (Rosa 2005; 2017), neenakosti (Dörre idr. 2020, 223; 235) in drugih posledicah omenjenih prisil demokracija ne more delovati. Prisila k akumulaciji kapitala – ali tega, kar Rosa imenuje dinamično stabiliziranje – je prisila k nenehni, permanentni rasti, pospešenosti in inovaciji v službi akumulacije kapitala. Ta prisila, ki ji moramo stalno služiti (206), je izredno negativen dejavnik (skupnega) oblikovanja skupnosti (206). Naj naštejemo samo nekatere njene posledice, ki demokraciji škodijo in so med seboj povezane in prepletene. Prva je ustvarjanje množičnih oblik neenakosti (231). Pri taki neenakosti skupnost, demokracija, enakopravnost in enaka slišnost dejansko niso mogoče. Kot drugo se moramo zavedati, da za dejansko izvajanje demokracije potrebujemo čas. Vse večja družbena pospešenost pa povzroča, da politika razvoju dogodkov sledi vse težje – in dejansko za družbenimi in drugimi spremembami vse bolj caplja. Če že sprejme odločitve, so te (prepogosto ali kar praviloma) anahronistične, ker politično odločanje ritma s spremembami ne more držati (Rosa 2019c, 222–223; Žalec 2022a, 108). To še povečuje občutek in podobo, da je politika neučinkovita, nerelevantna in celo škodljiva – izguba časa ter nepotreben strošek, ki služi zgolj manipulaciji in interesom nekaterih ozkih skupin, praznem nastopaštvu in neverodostojnosti. Vse to krepi občutek ljudi, da je odločanje od njih odtujeno,<sup>10</sup> da nimajo vpliva itd. – kar je voda na mlin antidemokracijskim populističnim gibanjem (Rosa 2020, 174), ki svobodno demokracijo resno ogrožajo in jo potiskajo v smeri avtoritarnega kapitalizma ali drugih nedemokracijskih opcij. Prav tako stalna pospešenost in menjavanje okolij (mobilnost in pretok delovne sile) ter (s tem povezano) menjavanje identitet<sup>11</sup> onemogočajo razvoj občutka pripadnosti in (samo)organiziranje ljudi, ki jim poleg drugega primanjkuje časa tudi za politično dejavnost. Temu se pridružujejo »dramatične strukturne spremembe javnosti« (185) oz. učinki sodobnega načina življenja ter bivanjske in medijske krajine sodobne tehnološke družbe. Priča smo vedno večjemu in hujšemu ločevanju življenjskih svetov ljudi in oddaljevanju drug od drugega: v smislu načina

<sup>10</sup> Ta odtujenost je močan dejavnik nezaupanja do politike in institucij (demokracije) (Žalec 2011; 2013; Strahovnik in Scasserra 2021), ki danes tako pesti številne države. Crouch navaja ugotovitve, da so »v t. i. razvitih državah /.../ politiki deležni manj spoštovanja in nekritičnega sprejemanja v javnosti in množičnih medijih kot morda kdajkoli prej.« (Crouch 2013, 20) Zanimivo je, da to dejstvo nasprotniki njegove teze, da smo v razmerah postdemokracije, uporabljajo za zanikanje trditve, da je danes demokracija v krizi – poudarjajo namreč, da so včasih ljudje politike spoštovali in jim verjeli v meri, ki si je ti niso zaslužili. (20)

<sup>11</sup> Ker se moramo pogosto (na novo) socializirati v različnih kontekstih in okoljih, nimamo ene same identitete, ampak celo kopico. Zygmunt Bauman je govoril o garderobnih identitetah (Žalec 2018, 79).



življenja, kulturnih praks, mnenjskih in védenjskih sestojev (prav tam). Ljudje – tudi če fizično živijo blizu, na primer v isti soseski ali stavbi – živijo v različnih življenjskih svetovih: hodijo v različne šole, obiskujejo različne prireditve, spremljajo različne medije, obiskujejo različne spletne strani, posledično živijo v različnih informacijskih mehurčkih in sobah odmeva (ang. *echo chambers*) itd. (187).

Vse to so izzivi, s katerimi se bomo morali – če bomo hoteli dejansko svobodno demokracijo ohraniti in razvijati – resno spopasti. Delovanje demokracije potrebuje resonančne odnose med državljani, skupinami in institucijami. Pospešenost, neenakost, instrumentalistična drža, razpoložljivost ljudi itd. so negativni dejavniki resonance – in jo lahko povsem onemogočijo. Demokracija pa lahko deluje samo na način resonance, v modusu resonance. V tem smislu je resonanca bistvo demokracije: brez resonance demokracija ne obstaja. Slišanje in odzivanje je bistvo resonance in hkrati tudi bistvo demokracije. Kot že rečeno, demokracija ni golo uveljavljanje določenih interesov. V demokraciji je treba svoje politične predloge in dejanja legitimirati s sklicevanjem na skupno dobro. Skupno dobro je v demokraciji regulativna ideja političnega odločanja in ravnanja. A zanj morajo ljudje kot družba razviti neko pojmovanje skupnega dobrega, ki za politične predloge in ravnanja lahko služi kot regulativna ideja. Za demokracijo oz. njeno delovanje sta torej potrebna tako resonanca kot tudi neko razumevanje skupnega dobrega – oboje je povezano.

Razumevanje skupnega dobrega je procesne narave. Proces, v katerem se oblikuje, je resonanca. Zato ima to razumevanje dimenzije resonance: vertikalno, horizontalno, diagonalno (Rosa 2019c, 195ff; Klun 2020, 288; Žalec 2021a 829; 2021b, 9–10; 14–15). Rosa je prepričan, da je v družbi, ki jo obvladujejo prisile v službi akumulacije kapitala, obstoj resonance močno otežen – otežen, vendar pa ne nemogoč. Nerazpoložljivost resonance ne pomeni le, da je ne moremo poljubno proizvajati ali izsiliti, ampak tudi, da je nikoli ne moremo (institucionalno ali kako drugače) popolnoma umiriti. Še posebej to velja za resonanco na horizontalni ravni, med ljudmi (Rosa 2020, 184). Za to horizontalno resonanco Rosa upa, da je prav z njo našo družbo možno prenoviti v smeri povečanja demokracije. Torej se ne strinja s stališčem, da kapitalistične razmere pozne moderne resonanco onemogočajo do te mere, da je edino upanje za prenovu družbe radikalna sprememba razmer. Revolucija ni potrebna. Treba pa je poskrbeti za intaktne medije in javne prostore resonance, ki so oz. bodo politično institucionalizirani in zajamčeni (187) – in bodo omogočali, da bodo ljudje/državljeni, ki imajo različne nazoře in vrednote, vstopali v resonančne odnose.<sup>12</sup> Tovrstna resonanca bo na koncu povzročila, da bodo ljudje tako spremenjeni, da bodo zmožni oblikovati institucije, ki bodo prisilo zaradi akumulacije kapitala zmanjšale – in tako omogočile oblikovanje razumevanja skupnega dobrega, ki bo uravnavalo politiko (184–188).

Obstaja torej strukturno protislovje (Dörre idr. 2020, 219). Na eni strani imamo idejo da bomo našo skupnost oblikovali demokratično – obljuba demokracije je, da

<sup>12</sup> Da prav takšni prostori – tudi in še posebno medijski – opazno erodirajo, predstavlja za demokracijo enega od glavnih izzivov: to ni postalo jasno šele s populističnimi pretresi v zadnjih letih in diskusijami o postdemokratičnih razmerah (Crouch 2013). Brez takih prostorov je demokratična sfera resonance nepredstavljiva (Rosa 2020, 186).

bo vsakemu državljanu dana dejanska možnost, da bo njegov glas slišan in upoštevan, in s tem tudi možnost, da bo izkusil lastno delovanje (nem. *Selbstwirksamkeit*) v oblikovanju skupnosti. Na drugi strani obstajajo institucionalne prisile, prisile akumulacije kapitala, ki so iz vsakega našega vpliva in oblikovanja – in (zato) izkustva lastne delujočnosti – izvzete. Doživljamo jih kot nekaj osamosvojenega, na kar nimamo in ne moremo imeti nobenega vpliva, saj je na koncu v njih subjekt dogajanja gibanje kapitala (218–219). Obstaja torej strukturno nasprotje med skupnim oblikovanjem skupnosti na eni strani in prisilo akumulacije kapitala na drugi (219).

Po Rosovem mnenju se mora temeljno vprašanje politike glasiti: V kakšnih strukturah skupnosti želimo skupaj živeti? Kakšne morajo biti te strukture? (223) Rosa zavrača antagonistično pojmovanje demokracije, po katerem moramo strateško delovati tako, da se zdi, kot da nam gre za skupno dobro, v resnici pa zasledujemo le lastne interese. Po Rosi je to zgrešitev vsega, kar je lahko demokracija (224). Antagonizmi nedvomno obstajajo, to je dejstvo. Zato se zastavljata vprašanji: Kaj je dejansko antagonizem in kako se nanj odzvati? Ali obstoj antagonizmov res dopušča in terja samo eno držo, da drugega obravnavamo kot sovražnika, ki ga je treba tako ali drugače premagati ali odstraniti – ali pa je mogoča, in pravilna, drugačna drža: zavedamo se, da smo ljudje različni in imamo različne interese. To dejstvo sprejemamo in je izhodišče vsega našega družbenega in socialnega življenja ter ravnanja. Te razlike vzamemo zares, se z njimi ukvarjamo in soočamo. Toda pri tem nam ne gre za uveljavitev zgolj svojega in izločitev drugega in njegovih nam nasprotnih interesov, temveč za doseganje skupnega dobrega. Ko na primer vodimo demokratično antagonistično razpravo, pravi Rosa, nam ne gre za to, da poskušamo strateško kovati zavezništva – ampak da se skupaj borimo za to, da bi ugotovili, kakšen je današnji svet in kako bi ga lahko izboljšali. (224)

Pri tem je ključna lastna konkretna drža, doslednost in oblikovanost. Moje upanje se nanaša najprej na mene samega, je dejal Rosa: da bom lahko slišal, se učil in bil tako zmožen svoje stališče tudi spremeniti. To je bistvena prvina Rosove predstave o demokraciji: moji interesi in prepričanja niso vnaprej in nespremenljivo oblikovani, ampak se lahko v razpravi spremenijo. Politična naloga in izziv je, da ustvarimo pogoje, v katerih se te spremembe dogajajo pošteno in enakopravno – da nobene strukturne ali ekonomske razlike ne bi privedle do tega, da se ena stran (zmeraj) uveljavi, druga pa (nikoli) ne. (224) Tu lahko govorimo o potrebi po solidarnosti, katere bistven del je doživljajska solidarnost, udeleženosť v doživljanju drugega (Hollenbach 2003, 137ff; Žalec 2010, 305; 317; 2020č, 15; 50; 53; 66). Nezmožnost živeti solidarne odnose je, kot ugotavlja Fraserjeva, velik problem današnjih političnih strank (Dörre idr. 2020, 226–227). Politične stranke v Evropi, tako leve kot desne in sredinske, premalo funkcionirajo na način resonančne politike – in preveč kot goli aparati boja za politično moč s takimi odnosi in praksami, ki ljudi odbijajo in odvrčajo. To je pomemben dejavnik odtujenosti med politiko in ljudmi, ki pesti sodobno demokracijo in ogroža celo njen formalni obstoj – tudi tako, da se iz nje hranijo antidemokratična populistična gibanja.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Za analizo vzrokov odtujenosti med politiko in ljudstvom prim. Rosa 2019c, 215–225; 2020, 205–207;

#### 4. Sistemski ukrepi za zaščito in (p)oživitev demokracije

V nadaljevanju se bomo ukvarjali z vprašanjem, kako lahko demokracijo regeneriramo in razvijamo naprej. V kateri smeri jo moramo razumeti, razvijati ter delovati, da jo obranimo pred učinki in pastmi kapitalizma – jo uveljavimo in razširimo oz. povečamo. (Dörre idr. 2020, 243ff)

Akumulacija kapitala ali – z Rosovim terminom – dinamično stabiliziranje je glavno in vitalno načelo kapitalizma. Brez nje sistem ne more delovati. Stalna akumulacija kapitala implicira stopnjevanje prisil akumulacije: racionalizacije, optimizacije, inovacije, pospešenosti itd. (206) To v praksi pomeni, da ima samo tisti, ki je na trgu z neko inovacijo prvi, kdor reagira najhitreje itd. možnost preživetja. Kdor je prepočasen, je kaznovan in na koncu s trga izgine. To stopnjevanje je postalo skoraj samo sebi namen. Stopnjevanje prisil se tam, kjer ni skoraj nobene ali komajda še majhna stopnja gospodarske rasti oz. dobička, ne konča – je kvečjemu še hujše. To pa vodi v krizo demokracije, saj se neenakosti povečajo: ob majhni rasti se lahko dobički realizirajo samo s prerazdelitvijo od spodaj navzgor – tako, da se vzame tistim, ki imajo že tako ali tako manj. To krizo še zaostri. Zato Rosa meni, da ima tisto, kar se danes pojavlja kot kriza demokracije, močne vzroke v tem, da je dinamika rasti v krizi (235). Zato zagovarja družbeno poseganje v gospodarstvo in nasprotuje politiki v smislu prostega trga in šibke države, kot jo zagovarjajo predstavniki liberalnega individualizma oz. liberartizma:

»Če je temeljna ideja politike to, da je politika oblikovanje skupnosti, in če demokracija pomeni, da skupnost oblikujemo skupaj, se demokratičnemu planiranju osrednjih momentov ciljev in načinov produkcije ne moremo izogniti.« (245)

»Način, kako produciramo, konzumiramo in kako proizvedeno delimo, je za skupnost temeljnega pomena /.../ Tako dolgo kot to iz demokracije izvzemamo, tako dolgo demokracije nimamo. Zato morajo biti robni pogoji produciranja izpogajani demokratično. To se nanaša tako na cilje in pogoje, pod katerimi produciramo, kot tudi na načine produkcije.« (245–246)

Rosa v tej smeri zagovarja »neko obliko brezpogojnega temeljnega zavarovanja«. To je po njegovem mnenju nujno. Lahko v obliki zajamčenega temeljnega dohodka ali preko kolektivne in zajamčene socialne infrastrukture. Zagovarja tudi določenost osnovnega delovnega časa in omejitev razlik v plačah. Če te stvari niso urejene, če osnovne potrebe niso zadovoljene – pa bi bile lahko –, če vlada neenakost, to poraja odbojen, repulziven odnos do sveta itd. in negativne dejavnike resonance. Zato je zadovoljitev materialnih in socialnih potreb potreben pogoj ali predpostavka uspešne, resonančne biti-v-svetu ali tega, kar si Rosa predstavlja kot resnično demokracijo. Zato se mu zdi nekaj takega, kot je zajamčeni temeljni dohodek, zelo pomembno. Ali to zajamčimo tudi ustavno, se mu zdi manj pomembno. (246)<sup>14</sup>

Žalec 2022a.

<sup>14</sup> Kljub utemeljeni skrbi za socialno državo (kot dejavniku demokracije) pa ne smemo biti naivni in se moramo zavedati ‚paradoksa‘, na katerega je opozoril Zygmunt Bauman (Žalec 2018, 79–81) – da razcvet

Zelo pomembni so v tem pogledu civilna družba in socialna gibanja, ki kot antagonisti izzivajo gospodujoče elite – in skrbijo za demokratično polariziranje. Njihov prispevek k prenovi in širitvi demokracije je nepogrešljiv in nenadomestljiv. Brez njih ne moremo pričakovati, da bo demokracija vzdržala – in ne postala žrtev avtoritarnega kapitalizma ali drugih nedemokratičnih sil. (243–245) Zato so še toliko bolj škodljive zlorabe civilne družbe v obliki civilnodružbenih gibanj, ki se predstavljajo kot antagonisti obstoječih elit, v resnici pa so njihovi podporniki in tako ali drugače plačana orodja. Obenem s tem izrinjajo in slabijo socialna gibanja, ki so k skupnemu dobremu dejansko usmerjena. Ta zloraba in manipulacija, ki jo spremlja, dobiva v sodobni digitalni dobi nove oblike in dimenzije. Vendar pa morajo tudi socialna gibanja, ki so dejansko antagonisti gospodarskih, političnih in drugih elit, do teh elit v osnovi gojiti dialoško in resonančno naravnost – nikoli ne smejo vnaprej opustiti možnosti dialoga in resonance z njimi in na elite gledati zgolj kot na sovražnika, ki ga je treba premagati ali eliminirati, odstraniti. Taka zgolj negativna drža do elit ali drugih družbenih skupin, osebkov ali institucij dejansko pomeni opustitev resonančno usmerjene drža in priznanje, da resnična demokracija ni mogoča, temveč je mogoča samo politika kot uveljavljanje interesov (Crouch 2013, 21). Resonančno naravnana drža ne pomeni (politične) naivnosti in opustitve ostrejšega političnega boja, če je ta potreben – uporabe sredstev, ki jih demokratične ureditve dopuščajo in predvidevajo (stavka, državljanska nepokorščina, protesti itd.). Nikakor ne. To so tudi za Roso vsekakor legitimne oblike delovanja, in v določenih okoliščinah za preživetje demokracije naravnost nujne. Preko njih demokracija kaže, da je prava demokracija, da je vitalna – in skozi njih se tudi ohranja. Vendar pa sprejemanje vsega navedenega nikakor ne terja gole negativne drža. Poleg tega elite nujno potrebuje vsaka družba. O tem nas neusmiljeno uči zgodovinska izkušnja. Parola »Odstranimo elite!« se je po navadi izkazala za golo populistično geslo, ki je prineslo nadomestitev starih elit z novimi, ki so bile pogosto zgolj lažne – bile so slabše in manj sposobne od prejšnjih elit; storile so veliko slabega in družbi bolj škodile kot koristile.

## 5. Zaključek

Danes ljudje na splošno niso več pripravljeni kar tako sprejeti, da ne bi bili subjekt odločanja. Zato proti stanju, v katerem se njihov glas ne sliši, protestirajo. To izražajo populisti. Njihovo sporočilo je dobro in strnjeno izrazil bivši ameriški predsednik Donald Trump: »Jaz sem vaš glas! (I am your voice!)«

Temu se ne gre čuditi, saj je gre za naravno človekovo težnjo, hkrati pa se demokracija povsod oznanja kot vrednota. Ljudje intuitivno razumejo, da bi v demokraciji

---

socialne države v 20. st. ni prinesel večje politične dejavnosti državljanov, več demokracije in še več socialne države, ampak njeno usihanje. Niti za socialno državo niti za demokracijo le gmotni vidik ni zadosten. Potrebne so državljanske kreposti. Zgolj siti in spočiti državljani, ki imajo dober življenjski standard in dovolj prostega časa, še niso krepostni. Demokracija in gojenje socialne države pa nujno potrebujeta ravno take – krepostne državljane. Kot pravi znani kitajski rek, moramo človeka naučiti ribo ujeti, ne pa mu je samo dajati.

njihov glas moral biti slišan – da v demokraciji želimo resonanco in doseganje skupnega dobrega. Ker upravičeno opažajo, da dejansko niso subjekt ter da v njihovih družbah in politikah ne gre za skupno dobro, ampak za golo uveljavljanje interesov, protestirajo: proti odtujenosti med ljudstvom in politiko in proti hinavščini. Obenem so, kot smo že omenili, dovetni za obljube populistov, da bodo odtujenost premagali in hinavščini naredili konec – tako, da bodo resnično njihov glas in delovali v skupno dobro. Žal se po navadi izkaže, da populist ne znajo poslušati in dejansko niso glas nikogar, ampak služijo predvsem sebi – ker tiste, ki menijo, da zastopajo njihov glas, le izrabljajo in z njimi manipulirajo. Zato tudi ne delujejo v prid skupnega dobrega – tega niti ne morejo, kajti skupno dobro se dosega samo skozi resonanco, ki pa je populist ne gojijo, ampak kvečjemu le posnemajo (ko se pretvarjajo, da poslušajo).

V današnji situaciji nam grozi, da se bo demokracija prelevila v golo dominacijo, gospodstvo, prevlado močnejšega, pa naj bo to v obliki avtoritarnega kapitalizma ali kako drugače. To pa ne predstavlja le hudega udarca za kakovost življenja ljudi, katerega temelj so resonančni odnosi (tudi v sferi političnega), ampak tudi grožnjo svetovnemu miru – resonančni odnosi, dialog in politika resonance so namreč ne samo nepogrešljiv način reševanja konfliktov in njihovih posledic, ampak tudi najboljša preventiva proti njim. Resonanca ni samo temelj dialoga, temveč tudi odpuščanja in sprave. Brez odpuščanja in sprave pa konflikti in njihove posledice niso nikoli zares razrešeni, odpravljeni in pozdravljeni (Juhant in Žalec 2012). Politike, ki ne temeljijo na resonanci med vsemi državljani oz. vsemi tistimi, ki jih zadevajo, ampak na prevladi te ali one strani ali družbene skupine, zato niso rešitev, pač pa del problema. Pomenijo namreč negacijo demokracije in s tem skupnega dobrega – kajti skupno dobro je dosegljivo le po poti demokracije.

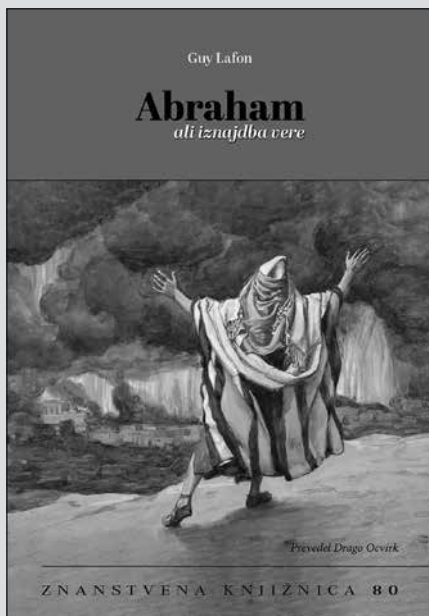
Ker naravne potrebe ljudi po resonanci, demokraciji in skupnem dobrem ne morejo zares zatreti, se morajo nedemokratski režimi zatekati k njihovem obvladovanju: lahko gre za bolj ali manj odkrito nasilje, medijsko manipulacijo, za kupovanje oblasti s potrošniškimi dobrinami in ustvarjanje potrošniškega človeka, ki ga skušajo oblikovati na način korenčka in palice (mehki despotizem (Tocqueville (Taylor 2000, 13–14, 95; Žalec 2000a, 137)), kombinacijo naštetega itd. Toda niti brutalno zatiran niti medijsko ali potrošniško obvladovan človek ne more biti zadovoljen.<sup>15</sup> To se odraža na različne načine. Na političnem področju skozi proteste in prosperiteto populizma, na zdravstvenem pa z naraščanjem duševnih bolezni in obolenj v sodobnih družbah gmotne blaginje – česar ne moremo pripisati samo vse večjemu deležu starejših ljudi. Zato sta demokracija in zdrava družba možna le preko gojenja resonance in uresničevanja skupnega dobrega.

<sup>15</sup> Tu lahko omenimo veselje in zadovoljstvo, ki ga ljudem prinaša politično udejstvovanje, ki ga je tako poudarjala Hannah Arendt. Švicarski ekonomist Bruno S. Frey je ugotovil, da so prebivalci držav z razvejano mrežo demokratičnih institucij s svojim življenjem v osnovi bolj zadovoljni kot tisti, ki v sicer enakih razmerah živijo v manj demokratičnih okoljih. To pomeni, da ima demokracija na zadovoljstvo ljudi pomemben vpliv (Rosa 2019c, 219).

## Reference

- Assmann, Jan.** 2018. *Totalna religija*. Prevedel Alfred Leskovec. Ljubljana: Slovenska matica.
- Buber, Martin.** 1995. *Ich und Du*. Stuttgart: Reclam.
- . 1999. *Dialoški princip*. Prevedel Janez Zupet. Ljubljana: Društvo 2000.
- . 2004. *Božji mrk: Razmisleki o razmerju med religijo in filozofijo*. Prevedel Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba.
- Crouch, Collin.** 2013. *Postdemokracija*. Prevedel Borut Cajnko. Ljubljana: Krtina.
- Dörre, Klaus, Nancy Fraser, Stepen Lessenich, Hartmut Rosa, Karina Becker in Hanna Ketterer.** 2020. Ein Gespräch zwischen Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich, Hartmut Rosa und Karina Becker und Hanna Ketterer. V: Hanna Ketterer in Karina Becker, ur. *Was stimmt nicht mit der Demokratie? Eine Debatte mit Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa*, 205–253. Berlin: Suhrkamp.
- Hollenbach, David D. J.** 2003. *The Common Good and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Juhant, Janez, in Bojan Žalec, ur.** 2012. *Reconciliation: The Way of Healing and Growth*. Zürich; Berlin: Lit Verlag.
- Kardis, Kamil, Michal Valčo, Katarina Valčova in Gabriel Paľa.** 2021. The threat of religious fundamentalism and the European immigration crisis: institutional transfer and social reception. *Bogoslovska smotra* 91, št. 5:1161–1192.
- Kläden, Tobias, in Michael Schüßler, ur.** 2017. *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*. Freiburg: Herder.
- Klun, Branko.** 2020. Reziliencia in resonanca: V iskanju nove drže do sveta. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:281–292.
- . 2022. Resilience and Resonance: Rosa's Conception of the Good Life in Challenging Times. V: Robert Petkovšek in Bojan Žalec, ur. *Ethics of Resilience: Vulnerability and Survival in Times of Pandemics and Global Uncertainty*, 33–41. Berlin: Lit Verlag.
- Kondrla, Peter, Peter Majda, Roman Králik in Tibor Máhrík.** 2022. Transformations of Cyrillo-Methodian tradition in contemporary religiosity. *Constantine's Letters* 15, št. 2:149–159.
- Laube, Martin.** 2018. „Eine bessere Welt ist möglich“: Theologische Überlegungen zur Resonanztheorie Hartmut Rosas. *Pastoraltheologie* 107, št. 9:356–370.
- Pavlíková, Martina.** 2021. Kierkegaard's Controversy with the Corsair. *XLinguae* 14, št. 3:222–229.
- Peters, Christian Helge, in Peter Schulz.** 2017. Einleitung: Entwicklungslinien der Resonanzbegriffs im Werk von Hartmut Rosa. V: Peters in Schulz, 9–26.
- Peters, Christian Helge, in Peter Schulz, ur.** 2017. *Resonanzen und Dissonanzen: Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Petkovšek, Robert.** 2017. Vloga razuma v samora-zumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3–4:615–636.
- Platovnjak, Ivan.** 2020. Družine s predšolskimi otroki potrebujejo pri svojem poslanstvu posredovanja vere več razumevanja, sprejetosti in bližine v Cerkvi na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:355–370.
- Rosa, Hartmut.** 2005. *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.
- . 2016. *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- . 2017. Gelingendes Leben in der Beschleunigungsgesellschaft: Resonante Weltbeziehungen als Schlüssel zur Überwindung der Eskalationsdynamik der Moderne. V: Tobias Kläden in Michael Schüßler, ur. *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zu Beschleunigung und Resonanz*, 18–51. Dunaj: Herder.
- . 2018. *Unverfügbarkeit*. Dunaj: Residenz Verlag.
- . 2019a. Resonanz als Schlüsselbegriff der Sozialtheorie. V: Jean-Pierre Wils, ur. *Resonanz: Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, 11–30. Baden: Nomos.
- . 2019b. Zur Kritik und Weiterentwicklung des Resonanzkonzepts. V: Jean-Pierre Wils, ur. *Resonanz: Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, 191–212. Baden: Nomos.
- . 2019c. *Resonance: A Sociology of our Relationship to the World*. Prevedel James C. Wagner. Cambridge: Polity Press.
- . 2019č. *The Uncontrollability of the World*. Cambridge: Polity Press.
- . 2020. Demokratie und Gemeinwohl: Versuch einer resonanztheoretischen Neubestimmung. V: Hanna Ketterer in Karina Becker, ur. *Was stimmt nicht mit der Demokratie? Eine Debatte mit Klaus Dörre, Nancy Fraser, Stephan Lessenich und Hartmut Rosa*, 160–188. Berlin: Suhrkamp.

- Rosa, Hartmut, in Christoph C. Henning, ur.** 2019. *The Good Life Beyond Growth: New Perspectives*. New York: Routledge.
- Rosen, Stanley.** 1987. Benedict Spinoza. V: Leo Strauss in Joseph Cropsey, ur. *History of Political Philosophy*, 456–475. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strahovnik, Vojko, in José Ignacio Scasserra.** 2021. Avtonomija, avtoriteta in zaupanje: virus in meje leta 2020. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:867–879.
- Taylor, Charles.** 2000. *Nelagodna sodobnost*. Prevedel Bojan Žalec. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2017. Resonanz und die Romantik. V: Christian Helge Peters in Peter Schulz, ur. *Resonanzen und Dissonanzen: Hartmut Rosas kritische Theorie in der Diskussion*, 249–270. Bielefeld: Transcript Verlag.
- . 2018. Resonance and the romantic era: a comment on Rosa's conception of the good life. V: Hartmut Rosa in Christoph Henning, ur. *The Good Life Beyond Growth: New Perspectives*, 55–69. New York: Routledge.
- . 2019. The Ethical Implications of Resonance Theory. V: Jean-Pierre Wils, ur. *Resonanz: Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, 71–85. Baden-Baden: Nomos.
- Veber, France.** 1923. *Znanost in vera: vedoslovna študija*. Ljubljana: Tiskovna zadruga.
- Wils, Jean-Pierre, ur.** 2019. *Resonanz: Im interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*. Baden-Baden: Nomos.
- Wittgenstein, Ludwig.** 1976. *Logično filozofski traktat*. Prevedel Frane Jerman. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- . 2005. *Kultura in vrednota: mešani zapiski*. Prevedel Aleš Učakar. Ljubljana: Študentska založba.
- Žalec, Bojan.** 2000a. Posameznik v skupnosti, perspektive sodobne družbe. V: Charles Taylor. *Nelagodna sodobnost*, 113–139. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2000b. Education from the anthropological point of view. *Anthropological Notebooks* 6, št. 1:9–19.
- . 2002. *Spisi o Vebru*. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2005. Opombe o filozofiji religije o(b) branju Wittgensteina. V: Ludwig Wittgenstein. *Kultura in vrednota: mešani zapiski*, 141–157. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2010. *Človek, morala in umetnost: uvod v filozofsko antropologijo in etiko*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2011. Nezaupanje kot ključni dejavnik slabejšega delovanja skupnosti, organizacij in družbe. *Dignitas: revija za človekove pravice* 13, št. 51–52:351–373.
- . 2013. Trust, Accountability, and Higher Education. *Synthesis Philosophica* 55–56, št.1–2:65–81.
- . 2016. Wittgenstein in vera. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3–4:457–470.
- . 2018. Beganje človeka tekoče moderne. V: Zygmunt Bauman in Thomas Leoncini. *Tekoča generacija: spremembe v tretjem tisočletju*, 71–89. Ljubljana: Družina.
- . 2020a. *Kierkegaard o ljubezni in preizkušnji: krščanska antropologija tesnobe, nasilja in trpljenja*. Ljubljana: KUD Apokalipsa; Srednjeevropski raziskovalni inštitut Søren Kierkegaard.
- . 2020b. Fair Cooperation and Dialogue with the Other as a Rational Attitude: The Grammatian Account of Authenticity. *Annales: Series historia et sociologia* 30, št. 3:383–394.
- . 2021a. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:825–834.
- . 2021b. Religija in narava v luči Rosove teorije resonance. *Poligrafi: revija za religiologijo, mitologijo in filozofijo* 26, št. 103–104:5–22.
- . 2021c. Resonance as an integral part of human resilience. *XLinguae* 14, št. 3:139–150.
- . 2021č. Resonance as a foundation of resilience and as a basic human right in the context of business ethics. V: Roman Králik in Patrik Maturkanič, ur. *Aktualni otázky: filozoficko-sociálního výzkumu*, 108–119. Terezín: Vysoká škola aplikované psychologie.
- . 2021d. Rosa's theory of resonance: its importance for (the science of) religion and hope. *Religions* 12:1–8.
- . 2022a. Contemporary societal division: resonance, alienation, and (politics of) fear. *XLinguae* 15, št. 1:106–114.
- . 2022b. Pedagogika odnosa in resonance. *Vzgoja* 24, št. 3:9–11.
- . 2022c. Realizem in svoboda: resonanca s stvarnostjo in reziliencia človečnosti v luči Komarjeve filozofije. *Zaveza: glasilo Nove slovenske zaveze* 32, št. 123:106–115.
- . 2022č. *Pošteno sodelovanje, religija in racionalnost: solidarni personalizem kot družbena filozofija*. Ljubljana: Družina.



*Guy Lafon*

## **Abraham ali iznajdba vere**

O Abrahamovem zgodovinskem obstoju ne vemo ničesar. Toda njegovo duhovno potomstvo je ogromno in tisti, ki so povezani z njegovim imenom, »so tako številni kakor pesek na morskem obrežju«. Judje, kristjani in muslimani se sklicujejo nanj: za monoteiste je »oče vernikov«. Svetopisemske pripovedi, ki govorijo o njem, so med najbolj znanimi: odhod iz Ura na Kaldejskem v deželo, ki jo je obljubil Bog, neverjetno Izakovo rojstvo in njegovo žrtvovanje, prikazanje Boga pri Mamrejevih hrastih, pripoved o Sodomi in Gomori.

Guy Lafon poskuša torej pokazati, kako je Abraham resnično univerzalen lik. »Bralci Svetega pisma si vedno znova prilaščajo zgodbo o Abrahamu in v njeni pripovedi črpajo tisto, kar jim omogoča, da razumejo sami sebe v družbi, sredi sveta.«

Prevod Lafonove knjige Abraham ali iznajdba vere na razumljiv ter sodoben način slovenskemu bralcu razloži, kaj je Lafonova teologija, kako razume vero in kako so medčloveški odnosi povezani z vero.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta in Celjska Mohorjeva založba, 2022. 124 str. ISBN 978-961-7167-02-3 (TEOF), 978-961-278-574-1 (Moh.), 15€

---

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

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)



Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 82 (2022) 3, 535—546

Besedilo prejeto/Received:09/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 165.62

DOI: 10.34291/BV2022/03/Klun

© 2022 Klun, CC BY 4.0

*Branko Klun*

## **Rosov pojem resonance v dialogu s fenomenologijo**

### *Rosa's Concept of Resonance in Dialogue with Phenomenology*

*Povzetek:* Rosov projekt sociologije dobrega življenja, ki najprej analizira moderno odtujenost človeka v družbi pospeševanja, nato pa zanjo ponudi rešitev skozi pojem resonance, gradi na različnih filozofskih predpostavkah, ki presegajo okvire sociologije. Čeprav se Rosovo misel običajno povezuje s filozofsko tradicijo kritične teorije (frankfurtske šole), pa njegov pristop izkazuje veliko sorodnost s temeljnimi idejami fenomenologije – tako iz njenega zgodnjega obdobja (Husserl, Heidegger) kot pri poznejših avtorjih (Levinas, Henry, Marion, Chrétien). Resonanca predpostavlja nov odnos do sveta, drugačen od moderne (Galilejeve) znanosti in njenega tehničnega obvladovanja sveta. V odnosu do sveta zahteva odprtost za nepredvidljiv dogodek, za držo sprejemanja in dopuščanja. V resonančni drži človek odgovarja na klic, ki prihaja od neobvladljive drugosti. Aktivnost in dominacijo nadomestita odzivnost in odgovornost. Resonančni odnosi človeka spreminjajo – in ga tako rešujejo iz začaranega kroga pospeševanja v odtujenem svetu.

*Ključne besede:* Hartmut Rosa, resonanca, fenomenologija, Husserl, Heidegger, odtujenost

*Abstract:* Rosa's project of a sociology of the good life, which first analyses the modern alienation of man in the acceleration society and then offers a solution to it through the concept of resonance, is based on various philosophical assumptions that go beyond sociology. Although Rosa's thought is usually associated with the philosophical tradition of Critical Theory (of the Frankfurt School), his approach shows a great affinity with the fundamental ideas of phenomenology, both in its early period (Husserl, Heidegger) and in later authors (Levinas, Henry, Marion, Chrétien). Resonance presupposes a new attitude towards the world, different from modern (Galilean) science and its technical mastery of the world. It requires an openness to the contingency of the event, an attitude of acceptance and letting-be in relation to the world. In the attitude of resonance, one answers the call that comes from an uncontrollable otherness. Activity and domination are replaced by responsiveness and responsibility. Reso-

nant relationships transform the human being and rescue him/her from the vicious circle of acceleration in an alienated world.

*Keywords:* Hartmut Rosa, resonance, phenomenology, Husserl, Heidegger, alienation

Hartmut Rosa je sociolog, ki je najprej zaslovel z analizo modernosti z vidika pospeševanja – temu pripisuje temeljno krivdo za sodobno odtujenost človeka. V nadaljevanju je uvedel pojem resonance, s katero na ta problem odgovarja – in se zavzema za celovito spremembo človekove drže do sveta. Nasprotno pa fenomenologija predstavlja filozofsko smer, katere utemeljitelj je Edmund Husserl in se od sociologije po svojih metodičnih predpostavkah in motivih razlikuje. Čeprav gre za metodološko različni disciplini, ne gre pozabiti, da se je sociologija – podobno kot mnoge druge vede – razvila iz filozofije in da je kljub naraščajoči prevladi empirične metode v odnosu do filozofije ohranila privilegiranost. Filozofsko ozadje Rosovih socioloških pogledov običajno povezujemo s kritično teorijo frankfurtske šole, pri kateri so ključna imena Max Horkheimer, Theodor Adorno in Herbert Marcuse ter nekoliko pozneje Jürgen Habermas. Res je, da je tudi pri Rosi v središču pojem odtujenosti, ki že od Marxa dalje povzema kritično držo do moderne družbe in do prevlade kapitalističnega sistema – ki naj bi človeka razčlovečil in ga samemu sebi odtujil. Toda Rosove ambicije so širše od družbene kritike in posegajo na področje temeljnih vprašanj, ki jih običajno povezujemo s filozofijo. Kaj je temelj človekovega odnosa do sveta? Kako človek vrši svoje bivanje v svetu? V čem je ‚dobro‘ življenje človeka in kako naj ga doseže? Čeprav Rosa uvaja »idejo resonance kot sociološki koncept« (2018), pa ta pojem v sebi skriva filozofske predpostavke in implikacije, ki so širše od dediščine kritične teorije. Zato ga želim privedi v dialog s filozofsko dediščino – še posebej s fenomenologijo kot eno najvplivnejših sodobnih filozofskih smeri.

## 1. Pojem resonance v sociološkem kontekstu

Rosa povezuje vznik sociologije kot samostojne vede z razvojem modernosti, ki je zamajala »prejšnje politične in filozofske oblike refleksije o družbi« (Rosa, Strecker in Kottmann 2018, 15). Sociološke teorije so se razvile kot »teoretska reakcija na opazovane procese sprememb« (17) – in prav zato Rosa zasnuje celovit pregled moderne sociologije ter njenih poglavitnih predstavnikov.<sup>1</sup> Toda bolj kot ta pregled

<sup>1</sup> V tem zelo uspešnem učbeniku, ki je doživel tretji ponatis, Rosa sistematično povezuje poglavitne sociološke teme in avtorje. Pri razvoju modernosti razlikuje štiri razsežnosti: domestikacija (človekovo naraščajoče podrejanje naravnih sil in virov), racionalizacija (racionalno utemeljevanje, razumsko obvladovanje sveta), diferenciacija (razpad enotnosti družbe v različne samostojne sfere) in individualizacija (posameznik postane zadnja instanca vseh utemeljevanj). Obenem pa v razvoju razlikuje tri faze: zgodnja modernost (razkroj tradicij in institucij), razvita modernost (trdnost, gotovost, predvidljivost) in pozna modernost oziroma postmodernost (problem stalne odprtosti in nedoločljivosti). Iz križanja treh faz razvoja s štirimi razsežnostmi Rosa postavlja osnovo za razdelitev poglavitnih socioloških avtorjev. V zgodnjo modernost šteje Marxa (domestikacija), Webra (racionalizacija), Durkheima (diferenciacija) in Simmla (individualizacija). V razviti modernosti prednjačijo predstavniki frankfurtske šole:

je za Rosovo prepoznavnost pomembno njegovo prvo izvirno delo, v katerem je podal celovito analizo razvoja modernosti z vidika temporalnosti in spreminjanja časovnih struktur (2013). Že izbira vidika je pomenljiva in priča o domiselni sintezi filozofske refleksije s sociološko empirično stvarnostjo. Rosa ne analizira časovnega poteka modernosti – kar bi bilo trivialno –, temveč razvoj časovnih struktur, ki so temu poteku osnova. Njegova temeljna hipoteza je, »da modernizacija ni le večstopenjski proces v času, temveč pomeni najprej in v prvi vrsti strukturno (ter kulturno zelo pomenljivo) transformacijo samih časovnih struktur in obzorij. Smer sprememb najbolje povzame pojem *družbenega pospeševanja*.« (5) Filozofsko bi rekli, da je njegovo vprašanje glede časa *transcendentalno* – v smislu kot čas razume Kant in pozneje v spremenjeni obliki Heidegger. Čas ima določeno shemo (Kant) ali strukturiranost obzorja (Heidegger), ki pogojuje doživljanje sveta, človeka in posledično družbe na transcendentalen način. Rosova teza je, da se skozi razvoj modernosti to obzorje časa nenehno krči oziroma da se vse dogajanje pospešuje. Za primer lahko vzamemo čas, ki je bil nekoč potreben za proizvodnjo nekega produkta, npr. dežnika. S tehnološkimi izboljšavami je nekoč dolgo obrtniško izdelavo posameznega dežnika nadomestila masovna proizvodnja, ki za izdelavo potrebuje le nekaj minut dela. Toda s spremljajočo pocenitvijo se je zmanjšala ‚živiljenjska doba‘ dežnika, ki ima kratek čas uporabe. Danes se dežnika ne izplača nositi v popravilnico, ker to z vidika cene in časa ni smotrno. Ob tem primeru lahko razložimo Rosovo razlikovanje treh razsežnosti pospeševanja (71). Najprej gre za tehnično pospeševanje, ki s tehničnimi inovacijami omogoča hitrejšo produkcijo, transport in komunikacijo – kar pa vpliva na pospeševanje družbenih sprememb. V primerjavi s starejšo generacijo je pri današnjih mladih v odnosu do dobrin prišlo do velike spremembe, začenši z banalnim primerom, kot je dežnik. Tehnično in družbeno pospeševanje pa vplivata tudi na tempo življenja na individualni ravni. Čeprav bi morala lažja cenovna dostopnost dežnika posamezniku omogočiti več časa za počitek, v resnici narašča potreba po vse boljših in modernih dežnikih, predvsem pa po mnogih drugih dobrinah, ki v sodobnem času ne smejo manjkati. Tako se sklene »krog pospeševanja« (151), ki je v resnici nevarna spirala: tehnične izboljšave, ki naj bi prihranile čas, pospešujejo družbene spremembe. Te vplivajo na vse hitrejši tempo življenja, ki zato sili k novim tehničnim izboljšavam, ki naj bi nam čas privarčevale. To sebe poganjajoče pospeševanje Rosa imenuje tudi »frenetično mirovanje« (111) in ga primerja s hrčkovim kolesom. Lahko bi rekli, da se čas pospešuje do te mere, da na koncu skoraj obstane – v sodobni družbi nenehno tečemo in smo v stiski s časom, da bi v tej družbi sploh lahko »obstali« (119).

Ujetost posameznika v cikel pospeševanja hkrati pomeni ujetost v družbeno prevladujoči ideal življenja. Izpolnjeno življenje je namreč čim bolj ‚napolnjeno‘ življenje: posameznik naj bi v omejenem času življenja izkusil, užil, doživel čim več:

---

Adorno in Horkheimer (domestikacija) ter Habermas (racionalizacija). Razsežnost diferenciacije v tej fazi povezuje s Parsonsom in z Luhmannom, diferenciacijo pa z Eliasom. Zanimiva je tudi izbira in razdelitev avtorjev v postmodernem obdobju: Latour (domestikacija), teorija racionalne izbire (racionalizacija), Hardt in Negri (diferenciacija) ter Foucault (individualizacija). Tu se sicer na vrednotenje Rosovega pregleda sociologije ne osredotočamo, je pa to pomembno za razumevanje širšega konteksta, v katerem se giblje njegova sociološka misel in njene filozofske predpostavke.

»kdor živi dvakrat hitreje, lahko uresniči dvakrat več možnosti, ki jih nudi svet, in tako živi dvakratno življenje v času enega.« (310–311) Toda v resnici je ta drveči človek samemu sebi odtujen – in s tem Rosa povezuje tudi vse bolj razširjeno bolezen sodobnega časa: depresijo. Marsikdo bi rekel, da je rešitev v odločitvi posameznika, da iz začaranega kroga pospeševanja izstopi, vendar pa se pri tem podcenjuje moč družbe, iz katere ni mogoče kar tako izstopiti. Zato je po Rosi toliko bolj pomembno, da vladavino pospeševanja in naš odnos do časa problematiziramo na ravni celotne družbe. »Kako hočem preživeti svoj čas?« je časovna različica etičnega vprašanja »Kako hočem živeti?« (315) Zato že v uvodnem poglavju napove, kaj je daljnosežnejši cilj njegovega projekta: sociologija dobrega življenja (32). Drugače kot »filozofija dobrega življenja, ki bi morala razviti abstraktne etične kriterije za način življenja«, naj bi sociologija izhajala »iz družbeno prevladujočih idej uspelega življenja« in jih kritično preverjala glede na njihove »strukturne pogoje« (32).

V svojem drugem glavnem delu Rosa (2019) podaja odgovor na človekovo odtujitev v družbi pospeševanja. Ob tem uvaja pomembno metodično predpostavko: »[K]ako se razlikuje dobro življenje od manj dobrega življenja, lahko prevedemo v vprašanje, kako se razlikujeta uspešen in neuspešen odnos do sveta.« (5) Sociologijo dobrega življenja lahko prevedemo v sociologijo človekovega odnosa do sveta, kar je tudi podnaslov knjige. Kot antipod odtujenemu odnosu do sveta Rosa uvaja pojem resonance (30) – ta postane središče in hermenevitično orodje vseh nadaljnjih analiz. Pri tem lahko opazimo metodični premik od tematike časovnosti k tematiki sveta. Rosa želi pokazati, kako pospeševanje temelji na določenem odnosu do sveta – in da je problem pospeševanja moč reševati zgolj v okviru celovite spremembe človekovega odnosa do sveta. Kaj so temeljne razlike med odtujenim in pristnim, tj. resonančnim odnosom do sveta? Pri odtujenem odnosu manjka ustrezna odzivnost, zato svet človeka ne more ‚nagovoriti‘. »Odtujitev je torej odnos, ki ga zaznamuje odsotnost resnične, živahne izmenjave in vezi: med tihim in sivim svetom ter ‚otopelim‘ subjektom ni življenja, oba se zdita ali ‚zamrznjena‘ ali pa zares kaotična in vzajemno odbijajoča.« (Rosa 2018) Nasprotno pa se pri resonančnem odnosu subjekt čuti nagovorjenega. Ljudje, kraji, stvari in vse, kar v svetu srečuje – vse se ga dotakne, ga razgiba, ga kliče k odzivu in odgovoru. Ob tem ne zadostuje zgolj občutenje (afektiranost kot pasivno doživetje nagovorjenosti in prva razsežnost resonance), ampak je potreben dejaven odziv. Ne zgolj mehaničen in instrumentalen odziv, temveč kreativen odgovor, skozi katerega subjekt samega sebe (razsežnost lastne učinkovitosti) izrazi in s tistim, kar ga je nagovorilo, vzpostavi vez. Tako nastopi živ odnos, sposoben preobražati tako subjekt kot njegov korelat (razsežnost transformacije). Četrta razsežnost resonančnega odnosa je ‚neobvladljivost‘ (nem. *Unverfügbarkeit*, angl. *uncontrollability* [Rosa 2020]), ki pomeni nasprotje načrtovanju, nadzoru in razpolaganju. Vznik in izvrševanje odnosa ne moreta biti podvržena nadzoru in obvladovanju subjekta, temveč ohranjata značaj nepredvidljivosti, presenečenja – in s tem tudi zastojnosti.

Resonanca kot odgovor na odnos z ‚drugim‘, ki si ga subjekt ne more podrediti, ni isto kot konsonanca oziroma popolna harmoničnost – ki bi razliko med členi v

odnosu ukinila. Prav tako pa resonanca ni možna pri drugi skrajnosti, pri disonanci, kjer gre za nepremostljivo razglašenost in konflikt (Rosa 2018). Resonanca drugost in razliko zahteva, toda obenem se je sposobna z njo ‚uglaševati‘ in tako vzpostavljati pristen odnos (Žalec 2021, 830–831). Rosa (2019, 195) razlikuje različna področja sveta in resonančne odnose deli v horizontalne (do soljudi), diagonalne (do stvari) in vertikalne (do presegaajočih celot). Zdi se, da skozi ta pojem zasnuje celovito sociološko razlago sodobnega sveta in njegove (post)moderne krize. Še več, Rosov pojem resonance ima normativni značaj: njegova sociologija dobrega življenja vključuje etiko, ki jo uteleša resonančni imperativ. Tudi nasploh je Rosov pristop prežet s filozofskimi elementi, za katere je navdih dobil zunaj kritične teorije in sociološke tradicije frankfurtske šole. To še posebej velja za njegov odnos do fenomenologije, katere predstavniki so v Rosovih delih sicer navajani le redko.

## 2. Problem odnosa do sveta v fenomenologiji

Čeprav Husserl izraza ‚odtujenost‘ ne uporablja, je prepričan, da človek v svoji »naravni držici« (Husserl 1977, 56) do sveta živi v določeni nevednosti oziroma – kot pravi – »naivnosti« (1954, 14). Ko človek svojo odprtost do sveta živi skozi védenje in zavedanje, ‚zapade‘ načinu, kako se stvari v svetu zaveda in – povratno – tudi sebe razlaga na način danosti stvari. To je poglobitna značilnost naturalizma, ki človeka vidi zgolj kot del naravnega (materialnega) sveta. Toda človek je edino bitje v svetu, ki ima zavedanje in posledično zasnuje razumevanje sveta. Zato ne moremo naivno začeti le pri stvareh sveta, temveč pri *razumevanju* (oziroma *zavest*) stvari in sveta. Človek bi moral najprej razumeti svoje razumevanje: njegova zavest namreč ni ‚del‘ sveta, kajti v njej se svet sploh razume. Šele če naivnost presežemo in se v refleksiji vprašamo po značaju lastnega zavedanja, se lahko začnemo čuditi »uganki subjektivnosti« (3) in svojo ‚naravno držico‘ do sveta postavimo pod vprašaj. Zavest kot sedež naše subjektivnosti ima specifičen, od stvari sveta drugačen značaj, ki ga Husserl imenuje intencionalnost (1977, 74). Zavest (védenje, razumevanje) se vedno nanaša na nekaj, česar se zaveda oziroma kar lahko imenujemo predmet zavedanja. Zavedam se drevesa, pred katerim stojim, in šele skozi zavedanje drevo dobi pomen ter postane del sveta. Če se drevesa nihče ne bi zavedal, o njem sploh ne bi mogli govoriti. In obratno – v vsakem govoru o svetu predpostavljamo, da je svet predmet človekovega zavedanja oziroma je od človeka razumljeni svet.

Seveda so ti temeljni filozofski razmisleki za sociologijo, ki je človekova subjektivnost kot ontološki in epistemološki problem ne zanima, preveč abstraktni. Pa vendar se Rosa zaveda, da ima človek lahko do sveta različen odnos – in ta pogojuje, kako človek svet in svoje življenje v njem razume. To pa že je eminentna fenomenološka tema. Husserl namreč intencionalnost razlaga kot odnos med zavestjo in predmetom, pri čemer zavest poseduje določeno ‚strukturo‘ in jo tvorijo različni akti zavesti (158). Ko se zavedamo drevesa, se na podlagi čutnih zaznav

vzpostavi določen pomen ali intencionalni smisel tega drevesa (203). Tu ne gre za padec v subjektivizem, temveč vprašanje, kaj sploh pomeni nekaj razumeti oz. zavedati se. Res pa je, da je poleg invariantnih struktur in aktov zavedanja pri določenem področju predmetnosti vedno navzoča dodatna interpretativna svoboda – ali bomo npr. drevo razumeli kot biološki ekosistem (v intencionalni drži znanstvenika) ali pa kot ‚vez‘ med zemljo in nebom (v intencionalni drži umetnika). To, kar imenujemo svet, torej pogojuje intencionalna zavest. Če prevedemo v Rosov besednjak: svet je odvisen od človekovega odnosa do njega. Odtujenost človeka od sveta hkrati pomeni odtujenost sveta od človeka. Človek je za svet zaprt oziroma bolje rečeno, do sveta je odprt na način, ki z njim ne dovoljuje resničnega srečanja, ker ga želi zgolj podrediti svoji moči in z njim razpolagati.

Ideja odprtosti človeka do stvarnosti predstavlja samo srčiko fenomenologije. Husserlov poziv ‚k stvarjem samim‘ pomeni iskanje takšnega intencionalnega pristopa (oziroma odnosa), ki bi stvarjem (fenomenom) dovolil, da se pokažejo takšne, kot so, v svoji pristnosti – in ne na način odtujenosti, ko jih človek svoji želji po obvladovanju podredi in jim narekuje ali celo vsili svoj pomen. Takšen pristen intencionalni odnos bi lahko primerjali z idejo resonance. Človekovo razumevanje naj bi se ‚uglasilo‘ (‚resoniralo‘) s stvarmi samimi. Namesto da jih podreja lastni volji in egoističnim interesom, bi moralo odgovoriti na to, kakor se fenomeni kažejo »sami od sebe« (Heidegger 1986, 34). V tem odzivnem značaju fenomenološkega spoznanja je razvidna sorodnost z resonanco. To seveda ni omejeno le na fenomenologijo – vsako pristno filozofsko prizadevanje po spoznanju in doseganju resnice je zaznamovano z odzivno oziroma resonančno držo: upovedati to, kar je. Spoznanje resnice oz. resnično spoznanje zahteva, da priznamo prvenstvo stvarnosti, ki ji spoznanje ‚od-govarja‘ in od katere jemlje svojo mero.<sup>2</sup> Toda ob tem je glede lastnega intencionalnega pristopa nujna refleksija (subjekta) – sicer vse prizadevanje za ‚objektivno‘ spoznanje lahko zapade naivnosti.

Tudi Husserl razvije razlago modernosti, ki jo tesno povezuje z vzponom moderne znanosti, in obenem ugotavlja, da je ta znanost – z njo pa tudi moderna družba – zašla v globoko krizo. V svojem delu *Kriza evropskih znanosti in transcendentna fenomenologija* analizira moderno znanost kot matematični projekt narave, ki ga je razvil Galilej (Husserl 1954, 20) in ki je postal merilo ter ideal znanstvenosti. Pravzaprav gre za prevlado enostranskega pristopa k stvarnosti, ki na prvo mesto postavlja idealizirane matematične relacije in z njimi razlaga svet. Matematizirano razumevanje narave postane ideal spoznanja in (‚znanstvene‘) resnice. A pri tem človek ‚pozabi‘ na svoje lastno mesto: ni znanost pred človekom, temveč je človek tisti, ki izvršuje znanost oziroma si prizadeva za (spo)znanje. Človek živi najprej v ‚pred-znanstvenem‘ svetu, ki že ima lastna spoznanja in pomene.

<sup>2</sup> Tomaž Akvinski spoznanje resnice opisuje z ‚resonančnimi‘ pojmi: človekov um (*intellectus*) se želi ponačiti (*adaequatio*) s stvarmi (*res*) tako, da od njih sprejema mero (*mensuratus*) oziroma da so one zanj ‚mero-dajne‘ (*Questiones Disputatae de Veritate* 1,2). Gre celo tako daleč, da besedo duh (*mens*) poveže z »merjenjem« (*mensurare*), od koder naj bi ta etimološko izhajala (*nomen mentis a mensurando*) *Questiones Disputatae de Veritate* 10,1). Pri spoznanju naj bi um »prišel skupaj« (*convenientia*) s stvarjo, naj bi se ji »prilagodil« (*assimilatio*), z njo dosegel »soglasnost« (*concordia*) in »sooblikovanost« (*conformitas*) (*Questiones Disputatae de Veritate* 1,1). Več o tem Klun 2000, 454.

Ta svet našega vsakdanjega in neposrednega življenja Husserl imenuje »življenjski svet« (48). Moderna znanost pa tega sveta sploh ne opazi, ker je povsem okupirana z matematično oziroma ,znanstveno‘ razlago. Kot primer lahko vzamemo sonce, katerega pomen v našem življenjskem svetu je zelo drugačen od njegove znanstvene (fizikalne) razlage. Naše življenje bi bilo zelo osiromašeno, če bi sonce doživljali le kot fizikalni objekt, in ne v vseh drugih pomenih, ki jih ima v našem vsakdanjem življenju. Ker je modernost znanstveni pristop k naravi in svetu preveč favorizirala, je to pripeljalo do odtujenosti – in do krize, ki jo doživlja sodobni človek.

V ozadju gre torej za problem odnosa do sveta. Moderna galilejevska znanost je posebna oblika intencionalnega pristopa k svetu. Ta pristop že vnaprej zahteva, da se tisto, kar hočemo spoznati (fenomeni), prevede v merljive količine in matematične relacije. Takšen pristop ne uteleša drže, ki bi fenomenom najprej prisluhnila in se poskusila z njihovo specifičnostjo ,uglasiti‘, temveč od njih zahteva, da se podvržejo merljivosti (oz. kvantifikaciji) – in da v eksperimentu jasno odgovorijo, katere matematične relacije lahko njihovo delovanje (zakovitosti) razložijo. Potem ko znanost to delovanje ,obvlada‘, stvari in fenomene sveta podredi svojim ciljem in skozi tehnološki razvoj naravo in svet vse bolj obvladuje. Obenem pa takšen pristop človek povratno uporabi tudi za lastno razlago: človekovo znotraj živeto življenje (kar se običajno imenuje duša) želi moderna empirična psihologija razložiti po istih načelih, kot razlaga naravne pojave (215–218). Pri tem po Husserlu prihaja do usodne naivnosti, ki človeku preprečuje pristno spoznanje sebe in svoje vloge pri spoznanju sveta (oziroma znanosti).

Tudi Martin Heidegger fenomenologijo razume kot posluš za resnico stvarnosti, ki je pogosto zakrita zaradi nezavednih ali tudi zavestnih teženj, ki spremljajo človeško spoznanje. Tudi on do modernosti razvije kritičen odnos, ki ga postopoma razširi na celotno tradicijo zahodne misli, ki jo razlaga kot dobo metafizike. Po njegovem je glavni motiv metafizike želja po moči. Metafizično spoznanje hoče premagati in obvladati s časom in končnostjo zaznamovano ,bit‘. V modernosti se je ta motiv moči in obvladovanja preselil v znanost in tehniko (Heidegger 2009, 294). Heidegger sicer pojma intencionalnosti ne uporablja, temveč govori o razumevanju biti (ki ga je treba razlikovati od razumevanja posameznega bivajočega oziroma fenomena v svetu), ki ga človek izvršuje kot ,tu-bití‘. Ne glede na novo terminologijo je Heideggerjeva kritika Husserlu blizu, le da je še zaostrena. Problem znanstvenega pristopa k naravi (kot specifičnega odnosa do sveta) ni le nasilna matematizacija, temveč celovit način mišljenja, ki v sebi razodeva ,tehnični‘ značaj (1981, 17). Heidegger tako ost svoje kritike usmerja v sam pojem (znanstvenega) uma, ki je danes dobil popolno prevlado in ki temelji na operacijah postavljanja, razstavljanja, sestavljanja, seštevanja, zaradi česar Heidegger bistvo današnjega ,tehničnega‘ mišljenja imenuje »postavje« (1994, 23). S tem postane razumljivo, zakaj Heidegger trdi, da je znanost utemeljena v tehniki, in ne obratno. Znanost je privzela tehnični pristop – ki nikakor ni nujen, čeprav se danes zdi samoumeven. V njem se skriva želja po obvladovanju bivajočega, toda moč nad bivajočim obenem prinaša ,pozabo‘ in zapuščenost pristnega ,bití‘, ki si ga ni možno

podvreči in z njim razpolagati. Če je za Husserla moderna znanost zapadla naivnosti in jo lahko osvobodi šele celovita filozofska refleksija, ki bo razširila pojem umnosti in pristnega (spo)znanja (Husserl v možnost pristne znanosti še vedno verjame), pa Heidegger možnost prenove znanosti zavrača in rešitev vidi v povsem drugačni paradigmi mišljenja, ki je bližje pesniškemu logosu. Heidegger znanosti – že od ‚episteme‘ pri Aristotelu dalje – očita iskanje trdnega bistva stvari, s katerim bi bilo možno premagati čas in si na ta način zagotoviti trajnost in trdnost. Čas namreč pomeni spreminjanje in minevanje – ‚zob časa‘ predstavlja grožnjo vsaki obstojnosti. Heidegger verjame, da je boj proti času v resnici bežanje pred resnico minljivega bivanja in iskanje varnega zatočišča v neminljivosti ter večnosti. Tudi moderna družba pospeševanja, ki jo tako uspešno analizira Rosa, bi bila z vidika Heideggerja le posebna oblika boja proti času in poskus zagotovitve čim več ‚doživetij‘ v minljivem življenju. Gre za drugačno strategijo iskanja obstojnosti, ki pa ima isti motiv tega pred minljivostjo.

Temu nepristnemu ali odtujenemu bivanju Heidegger postavlja nasproti pristnost, ki zahteva spremenjen odnos do časa in posledično do sveta. Z časom zaznamovanega bivanja – glede na iluzoren ideal večnosti – ne smemo vrednotiti negativno, temveč ga pozitivno ceniti glede na možnost ‚ničā‘. Gre za Nietzschejevo gesto, da je treba pritrditi našemu končnemu času in omejenemu življenju brez bega v iluzije brezčasnosti in večnega smisla. Zato je po Heideggerju potreben nov, pozitiven odnos do časa – ta pa gre z roko v roki z novim razumevanjem biti. Osrednji filozofski pojem pri poznem Heideggerju je ‚dogodje‘, ki predstavlja diametralno nasprotje metafizičnemu pojmu bistva (1989, 8). Kar se dogodi, je nepredvidljivo in nepreračunljivo: ni izpeljivo iz brezčasnih zakonitosti (vzročnosti) in podredljivo kalkulacijam. Tudi ga ne moremo zadržati v trajanju, ker se enako nepredvidljivo ‚od-godi‘. Dogodje človeka vedno prehití in ga postavi v vlogo naslovnika: človeka nagovori in ga pozove k odgovoru. V resnici se za človeka dogodje zares dogodi šele takrat, ko nanj odgovori, ga sprejme, ga ‚usvoji‘ – in ga tako resnično doživi (fenomen se zares ‚pojavi‘ šele takrat, ko se ga ustrezno zavemo). Šele skozi človekov aktivni odgovor dogodje pride do svoje (samo)lástnosti ali pristnosti. Toda obenem ta ‚usvojitev‘ (*Er-eignung*) dogodja preobrazi tudi človeka. Ker človek nad dogodjem nima moči in nadzora, je dogodje ‚neobvladljivo‘ (*unverfügbar*) in z njim ne more razpolagati (*verfügen*). Dejansko ima pojem ‚neobvladljivosti‘ pri poznem Heideggerju pomembno vlogo. Znanstveno-tehnični odnos do sveta vodi želja po razpolaganju, po obvladovanju. Znana je Heideggerjeva omemba hidrocentrale na Renu (1994, 19); z njo ponazarja tehnično obvladovanje narave: elektrarna si reko podredi in iz nje napravi zalogo energije. S to energijo razpolaga, jo skladišči in prestavlja po svoji volji. V taki tehnični intencionalnosti reka pridobi povsem drugačen pomen, kot ga je imela prej – posledično pa se spremeni razumevanje sveta in človekovo bivanje v njem. Človek namreč tako v svetu ne živi na način odgovarjanja, temveč zapovedovanja. Toda v želji, da bi si vse podvrigel in napravil razpoložljivo, se v resnici svetu, življenju in samemu sebi odtuji.



### 3. Fenomenološka drža dopuščanja in odgovarjanja v dialogu z resonanco

Pozni Heidegger nov odnos do sveta povezuje s pojmom ‚dopuščanja‘ (*Seinlassen*) in z njim povezano ‚sproščenostjo‘ (*Gelassenheit*) (Heidegger 1959); ta pojem je težko prevesti z vsemi konotacijami, ki jih ima v nemškem izvirniku. V njem lahko prepoznamo sekularizirano misel krščanskega mistika Mojstra Eckharta, ki poudarja držo prepuščanja in predanosti (‚prostega srca‘) in jo povezuje s svojim osrednjim pojmom ‚odmaknjenosti‘ (*Abgeschiedenheit*) (Eckhart 1995, 56). Pristno duhovni človek se egoističnim težnjam in zasledovanju lastne volje odpove. Zato sebe ‚napravi prostega‘ – in se odpre za ‚dogajanje‘ Božje volje. Nenavezanost na lastno (voljo) vključuje odmaknjenost in nenavezanost na stvari sveta. Prav v tej drži pa se zato lahko stvarem in ‚dogodkom‘ zares odpre ter nanje v vsej svobodi odgovori.<sup>3</sup> Eckhart verjame, da v drži, ki je osvobodjena vse ‚lastnosti‘ ali ‚svojosti‘ (151), človek ne le izpolnjuje Božjo voljo, temveč se mistično združuje tako z Bogom kot z dogajanjem sveta. Heidegger Eckhartovo držo, ki nad svetom noče gospodovati, temveč do njega zavzame sprejemajoč in dopuščajoč odnos, ceni. Odpoved obvladovanju pomeni (do)puščati stvarem njihovo (samo)lastnost. Seveda se ni moč slepiti, da človek pri svojem bivanju v svetu stvari uporablja in jih v svoje namene tudi izkorišča – toda po Heideggerju naj bi človek nanje ‚pazil‘ (*schonen*) (Heidegger 1994, 145) in z njimi ‚lepo‘ ravnal. Lahko bi rekli, da bi do njih zavzel resonančni odnos. Toda če Heidegger z držo dopuščanja povezuje človekovo stanje ‚sproščenosti‘, pa je Emmanuel Levinas v svoji interpretaciji fenomenologije v ospredje postavil pojem ‚odgovornosti‘ (1974, 10).

Res je, da že Heidegger v svoji misli uvaja pojmovni par klica in odgovora (Heidegger 1986, 274). Bit(i) človeka kliče in človek na ta klic odgovarja, pri čemer lahko prepoznamo obliko resonančnega odnosa. Toda Levinas je tisti, ki poudarja poseben status sočloveka in njegovega klica. Odgovarjati klicu sočloveka ima drugačen značaj kot odgovarjati nagovoru neosebnega sveta. Zato Levinas kot temeljno držo človeka vidi etično odgovornost do sočloveka (Dirscherl 2019, 325). Odgovornost do sveta je tej prvotni odgovornosti podrejena, kajti svet je skupni svet ljudi – in pomen črpa iz etične odgovornosti, ki primarno med seboj povezuje ljudi. Čeprav Levinas fenomenološko držo odgovarjanja v etičnem smislu zastruje, pa vseeno deli temeljno fenomenološko naravnano: odgovarjati na to, kar nas kliče in se nam daje. Zato srečujemo latinsko predpono ‚nazaj‘ *re-*: fenomenološki subjekt je ‚re-sponziven‘ (Heidegger), je ‚re-sponzibilnost‘ (Levinas) in ga zato lahko razumemo tudi kot ‚re-sonanco‘ (Rosa). Tudi drugi predstavniki sodobne francoske fenomenologije, zlasti tisti, ki se jim očita ‚teološki obrat‘ (torej Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien), v ospredje postavljajo izhodiščno pasivnost človeka, na katero pa človek pozabi, ko se opija v svoji drži obvladovanja sveta. Zato fenomenološka ‚redukcija‘ vodi k uvidu, da je subjekt na začetku pasivni prejemnik – in da je njegovo aktivno delovanje šele nekaj poznej-

<sup>3</sup> To držo bi lahko povezali tudi s pravilno razumljeno ‚ponižnostjo‘ (*humilitas*), kot jo analizira Petkovšek (2018, 37).

šega. Za Chrétien je človek kot celota v dinamični strukturi klica in odgovora (Chrétien 1992). Pri Henryju pa je človek najprej prejemnik življenja v jedru svojega sebe-občutja (avto-afekcije), toda v pozabi tega notranjega življenja se povsem usmeri v zunanji svet in si ga želi podrediti z galilejevsko znanostjo – kar po Henryju vodi v sodobno ‚barbarstvo‘ (Henry 1987). Henry zato rešitev vidi zgolj v novem posluhu za notranje življenje, ki bo odnos do zunanjega sveta spremenilo in bo sposobno drža, ki je nadvse podobna Rosovi resonanci. Podobno, čeprav s svojimi poudarki, novo drža do sveta vidi tudi Marion. Najprej mora človek priznati, da večine fenomenov, ki tvorijo svet, ne more obvladati, ker njegovo sposobnost sprejemanja presegajo, in da njihova ‚danost‘ presega meje intencionalne zavesti (Marion 2005, 314). Ti ‚nasičeni‘ fenomeni človeka postavijo v vlogo prejemnika, ki si mora na koncu priznati, da prejema celo samega sebe (361). Človek je ‚obdarjeni‘ (*l'adonné*) (343), zato ni svoj lasten temelj – in tudi ni ‚gospodar in posedovalec‘ sveta (Descartes). Nova drža do sveta zahteva odprtost do tistega, kar človeka presega in česar si ne more podrediti. Zahteva držo sprejemanja presežne ‚danosti‘, ki je obenem nepredvidljivi in neobvladljivi ‚dar‘. Ko človek odgovori in se z danostjo ‚uglasi‘, ko v svetu živi na resonančen način, se mu ta svet šele zares odpre – in človek doseže pristnost svoje eksistence.<sup>4</sup>

Rosova ideja resonance se tako razodeva kot eden možnih izrazov za raznoliko iskanje novega načina bivanja človeka v modernem tehniziranem svetu. Rosa vztraja pri socioloških okvirih svojih analiz in pojma resonance, zato se zastavlja vprašanje, v čem filozofski (fenomenološki) pristop lahko take sociološke analize nadgradi. Sociološki pristop problem sodobne odtujenosti identificira in ponuja rešitev resonančnih odnosov znotraj različnih področij človekovega sveta in življenja. V skladu z moderno znanstveno metodologijo ostaja sociologija osredotočena na razlago procesov delovanja (*kako*) in na njihovo pragmatično reševanje, filozofija pa si dovoli postavljati temeljna vprašanja – med drugim *kaj* je svet in tudi ‚kaj‘ je človek. Ko se grška filozofija sprašuje po *dobrem* življenju, je to neločljivo povezano z globljim vprašanjem, kaj ali kdo je človek. Ali za resonančne odnose, ki nas bodo osvobodili pospeševanja in odtujenosti od sveta, zadostuje poziv? Ali sprememba drža do sveta ne zahteva poglobljenega razumevanja, kaj pomeni biti človek? Fenomenologija je pokazala, da moramo naivno razumevanje človeka in sveta preseči. Človek ni zgolj bitje v svetu, ki je samoumevno navzoč ‚tam zunaj‘, temveč je posebno in edinstveno bitje, saj se sebe in sveta *zaveda*. Če dojamemo, da je na začetku zavedanje – in ne materialne danosti –, potem nam to omogoča povsem nov odnos do sveta. V tem primeru je naš ‚zavedani‘ svet – torej svet kot intencionalno sovisje *pomenov* – bolj primaren kot materialni svet, v katerem svoje zavedajoče se življenje vršimo na utelešeni način. To pa ne pomeni degradacije materialne danosti sveta (na račun ‚duhovnega‘ razumevanja), temveč najprej njeno ustrezno spoštovanje. Ko gledam drevo na vrtu, se moram *ovedeti* njegove

<sup>4</sup> Obstaja osupljiva bližina med Rosovo idejo resonance in fenomenološko drža do sveta, kot jo opisuje slabo poznani in zgodaj umrli avstrijski filozof Fridolin Wiplinger (1932–1973). Ko Wiplinger (2018) opisuje temeljne poteze pristnega oziroma ‚izvornega izkustva‘, izpostavlja skoraj identične razsežnosti, kot jih pri svoji karakterizaciji resonance opisuje Rosa (Klun 2020, 289).

,presežne' danosti, če ga ne želim ponižati na lesen objekt, ki služi mojim interesom. Ob tem pa se šele lahko zavem, da čeprav kot človek sem ,v svetu', nisem povsem ,od sveta'. Svet je najprej od nas ljudi razumljeni svet in v svetu ni ničesar, kar ne bi svojega pomena dobilo od nas – in tako postalo del sveta. V takšnem dojetju, kaj svet sploh je, tudi pojem resonance dobi globljo utemeljitev. Ne gre več za pragmatično rešitev praktičnega problema, v katerem se je znašel moderni človek, temveč za bistveni uvid, kaj je svet za človeka. Odgovornost za svet – kot specifična oblika resonančnega odnosa – ne pomeni le skrbi za naravne danosti v svetu (kar povezujemo s pojmom okolja), temveč za njegovo ustrezno razumevanje, ki je zasnovano na intersubjektivni (oziroma družbeni) način. Kakor je po eni strani utelešeni človek od sveta odvisen, je po drugi strani svet odvisen od človeka in njegovega razumevanja. Nobeno dejanje človeka se ne izvrši brez predhodnega razumevanja (pri čemer je nerazumevanje tudi eden od modusov razumevanja) – zato je za celovito spremembo človekove drže do sveta poglobljen filozofski razmislek nujen.

Čeprav omejena na sociološki kontekst, je Rosova ideja resonance zaveznica temeljnega motiva fenomenologije, ki želi ustrezno odgovoriti na to, kar se nam daje. Govor (*logos*), ki človeka med vsem bivajočim odlikuje, je utemeljen v odgovoru. Človek najprej odgovarja sočloveku, ki ga nagovori kot prvi – nato pa se mora naučiti odgovarjati tudi sebi in svetu. Ta odgovorna drža ni nič drugega kot posebna oblika resonance, pri kateri človek odgovarjajoč drugemu od sebe prihaja do sebe – in do svoje pristnosti.

## Reference

- Chrétien, Jean-Louis.** 1992. *L'appel et la réponse*. Pariz: Les éditions de minuit.
- 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.
- Eckhart, Meister.** 1995. *Pridige in traktati*. Celje: Mohorjeva družba.
- Heidegger, Martin.** 1959. *Gelassenheit*. Pfullingen: Neske.
- . 1981. *Grundbegriffe*. GA 51. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1986. *Sein und Zeit*. 16. izd. Tübingen: Niemeyer.
- . 1989. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. GA 65. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1994. *Vorträge und Aufsätze*. 7. izd. Stuttgart: Neske.
- . 2009. *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*. GA 76. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Henry, Michel.** 1987. *La barbarie*. Pariz: Grasset.
- Husserl, Edmund.** 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana 6. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1977. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Husserliana 3/1. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Klun, Branko.** 2000. Pojmovanje resnice pri Tomažu Akvinskem. *Bogoslovni vestnik* 60, 4:449–470.
- . 2020. Rezilienca in resonanca: V iskanju nove drže do sveta. *Bogoslovni vestnik* 80, 2:281–292.
- Levinas, Emmanuel.** 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Marion, Jean-Luc.** 2005. *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. 3. izd. Pariz: Presses Universitaires de France.
- Petkovšek, Robert.** 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:33–51.

- Rosa, Hartmut, David Strecker in Andrea Kottmann.** 2018. *Soziologische Theorien*. 3. izd. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Rosa, Hartmut.** 2013. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. Prevedel J. Trejo-Mathys. New York: Columbia University Press.
- . 2018. The Idea of Resonance as a Sociological Concept. *Global Dialogue: Magazine of the International Sociological Association*. 9. 7. <https://globaldialogue.isa-sociology.org/the-idea-of-resonance-as-a-sociological-concept/> (pridobljeno 31. 8. 2022).
- . 2019. *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*. Prevedel J. C. Wagner. Cambridge: Polity Press.
- . 2020. *The Uncontrollability of the World*. Prevedel J. C. Wagner. Cambridge: Polity Press.
- Wiplinger, Fridolin.** 2018. Filozofija kot fenomenologija izvornega izkustva. *Kud Logos*. 24. 5. <http://kud-logos.si/2018/filozofija-kot-fenomenologija/> (pridobljeno 31. 8. 2022).
- Žalec, Bojan.** 2021. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:825–834.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 82 (2022) 3, 547—559

Besedilo prejeto/Received:09/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 17:159.923.2

DOI: 10.34291/BV2022/03/Strahovnik

© 2022 Strahovnik, CC BY 4.0

*Vojko Strahovnik*

## **Identiteta, etika prepričanja, razumnost in resonanca**

### *Identity, Ethics of Belief, Rationality, and Resonance*

*Povzetek:* Prispevek<sup>1</sup> se ukvarja z vprašanji spoznavnih dokazil za naša prepričanja oz. etiko prepričanj, pri čemer se podrobneje posveča problematiki nestrinjanja. Kaj obstoj nestrinjanja med menoj in drugim pomeni za razumnost sprejemanja prepričanja, ki je predmet tega nestrinjanja? Tu zagovarjamo stališče, da zgolj obstoj takšnega nestrinjanja ne pomeni nujno, da je (najbolj ali celo edino) razumno naše prepričanje opustiti – zlasti v primeru verskih prepričanj. To tezo lahko opremo na izhodiščno raven razumnosti, ki jo poimenujemo izkustvena razumnost in ki v veliki meri vključuje tudi spoznavna dokazila, ki jih ne moremo nujno izrecno ubesediti ali posredovati. In prav ta v položaju nestrinjanja pogosto igrajo pomembno vlogo. Obenem pa je ta tema povezana z mislijo Hartmuta Rosa, posebej njegovo teorijo resonance in tezo o oblikah novih identitet, ki so posledica družbene pohitritve časa. Te so zelo pomembne tudi z vidika posameznikovih prepričanj ter razumnosti. Teorija resonance ponuja tudi nastavke za razumevanje vidika, da je nestrinjanje inherentni gradnik resonance – in ne nekaj, kar bi slednja izključevala ali odpravljala. Ob koncu na tej podlagi oblikujemo tudi novo osvetlitev nekaterih izzivov sodobnega časa, kot so spoznavni mehurčki, odmevne komore in spoznavni vidiki identitetne politike.

*Ključne besede:* etika prepričanj, nestrinjanje, razumnost, identiteta, resonanca

*Abstract:* The paper deals with the issues of evidence for our beliefs or the ethics of belief, with a specific focus being on the problem of disagreement. What does the existence of a disagreement between me and others mean for the rationality of accepting the belief in question that is the subject of disagreement? In connection with this, we advocate the view that the mere existence of such disagreement does not necessarily mean that it is most (or even only) rational to abandon our belief, especially in the case of religious beliefs. The

<sup>1</sup> Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa „P6-0269 Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiozija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje“, ki ga sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna, ter s podporo John Templeton Foundation v okviru projekta „New Horizons for Science and Religion in Central and Eastern Europe“.

latter can be linked to a primary level of rationality, which we call experiential rationality and which, to a large extent, also includes evidential support that one cannot necessarily express explicitly or communicate. This aspect often plays a vital role in a situation of disagreement. At the same time, this topic is related to the thought of Hartmut Rosa, especially his theory of resonance and his thesis about the forms of new identities that result from the social acceleration of time. The latter identities are very important from the point of view of individual beliefs and rationality. The theory of resonance also offers means for understanding the aspect, according to which disagreement itself is an inherent building block of resonance and not something that the latter excludes or eliminates. At the end, on this basis of all this, a new illumination of some challenges of modern times, such as epistemic bubbles, echo chambers, and epistemic aspects of identity politics, is put forward.

*Keywords:* ethics of belief, disagreement, rationality, identity, resonance

## 1. Uvod

---

Nemški sociolog Hartmut Rosa je v zadnjem desetletju postal izjemno vpliven predvsem zaradi svoje teorije resonance kot načina naše povezanosti s svetom – vzbudila je številne odzive praktično na celotnem polju družboslovnih in humanističnih znanosti (Rosa 2019; Žalec 2021; Klun 2020). Pred tem je sistematično proučeval vidike razvoja sodobnega sveta – predvsem dojemanje struktur časa, ki jih je strnil v teorijo družbene pohitritve (Rosa 2013). Kot del slednje je razvil tudi misel o časovnih vzorcih identitet, ki jih lahko razumemo kot odziv na omejeno pohitritev.

Rosa trdi, da je v obdobju pred družbeno pohitritvijo prevladoval model stabilne osebne identitete, ki je bila usklajena z generacijskim tempom družbenih sprememb. Ko pa pride do družbene pohitritve, model tradicionalne stabilne identitete razpade – in ga nadomestijo drugi modeli, ki so posledica te pohitritve ali pa nanjo vsak na svoj način odgovarjajo. Tradicionalna stabilna identiteta je bila oblikovana na temelju posameznih določil identitete, kot so poklic, družina, religija, politični pogledi ipd. To stabilno vrsto osebne identitete nadomesti t. i. performativna identiteta, saj zaradi družbene pohitritve identitete ni več mogoče oblikovati kot učasovljen projekt, vzpostavljen v okviru trajanja posameznikovega življenja, ampak jo moramo prilagajati – se zanjo odločati od konteksta do konteksta, iz ene časovne stopnje v drugo. Tako identiteta postane performativna oz. določena s posamičnimi (poklicno-profesionalnimi, družinskimi, političnimi, verskimi) dejanji, dosežki ali privzetimi vlogami. Rosa izpostavlja štiri take modele performativne identitete, in sicer: (1) identiteto jezdeca valov, (2) identiteto klateža oz. brezciljneža kot brezciljno in stalno premikajočo se identiteto, (3) identiteto depresivneža in (4) identiteto skrajneža (Rosa 2011). Jezdec valov je oblika identitete, ki zna družbeno pohitritev z vidika lastnega uspeha najbolje izkoristiti. Premika se

od vala do vala te pohitritve in sprememb – in jih uspešno izkorišča, ne da bi bil pri tej identiteti vezan na kakršno koli obliko stabilnosti (npr. zavezanost določenim vrednotam, ki bi ga določale). Ker pa to v omenjenem kontekstu uspe le nekaterim oz. maloštevilnim, se ta oblika identitete pogosto pretvori v eno od drugih treh. Identiteta brezcilnejša je oblika identitete, kjer posameznik ne jezdi na vrhovih valov, temveč je nenehno podvržen temu, da ga valovi premetavajo sem in tja, včasih tudi potopijo pod vodo. Večinoma se zgolj prilagaja in nima posebnega nadzora ali avtonomije. Morda se drži nekaterih ustaljenih vzorcev, npr. v vsakdanjem življenju, a teh ne povezuje z dalj časa trajajočo identiteto kot življenjskim projektom. Ker so tako poskusi jezdenja valov kot nenehno prilagajanje (psihološko) utrujajoči, se oblikuje tretja oblika identitete, to je identiteta depresivnejša oz. izgorelejša, kjer zaradi stanja psihološke izčrpanosti in izpraznjenosti nastopi stanje ravnodušnosti do vsega – in nezmožnost strukturiranja celo vsakdanjega življenja. Zadnja, četrta oblika identitete pa je identiteta skrajnejša, ki se oklepa nekakšnega trdnega jedra identitete, prežemajočega celotno življenje – toda tega jedra ne morejo več predstavljati služba, družina ali lokalna skupnost, temveč nekaj, kar sam razume kot neko transcendentalno zasidrano resnico. Gre za obliko identitete, ki je zelo tesno vezana na religijo, pozna pa tudi nereligiozne oblike, ki so organizirane okoli idej nacionalizma, rasizma ali političnega radikalizma in ekstremizma (218–221).

Teorija resonance in teza o družbeni pohitritvi sta – skupaj s spremljajočimi uvidi in koncepti – seveda izjemno kompleksni in večplastni. V tem prispevku nam bo vse omenjeno predstavljalo zgolj ozadje za razpravo o vlogi verskih prepričanj pri verski identiteti ter vidikih njihove razumnosti. Posebej nas bo zanimal vidik etike prepričanj v povezavi s problemom nestrinjanja kot nečesa, kar naj bi *prima facie* zmanjšalo obseg upravičenja za naša prepričanja – in posledično privedlo do njihove opustitve. Širši okvir raziskovalnega problema torej predstavlja razprava o nestrinjanju in o tem, kaj zavedanje o obstoju tega nestrinjanja pomeni za razumnost sprejemanja prepričanj. Odgovor na ta izziv bo razvito stališče o izkustveni ravni racionalnosti pri tvorbi in ohranitvi prepričanj, ki opustitve tistih naših prepričanj, za katere vemo, da se pri njih (nekateri) drugi z nami ne strinjajo, ne terja nujno. V zaključku se bomo vrnili k teoretskemu okviru Hartmuta Rose in pokazali, kako lahko njegovo teorijo resonance povežemo z odgovorom na izziv nestrinjanja – in kako lahko oboje skupaj plodno uporabimo pri vrsti izzivov sodobne družbe, ki so povezani z vprašanji identitete, dialoga in razumnosti. Hkrati bomo pokazali še, kako lahko prej navedene oblike performativne identitete razumemo tudi glede na vidik prepričanj in nestrinjanja.

Uvodoma dodajamo kratko pojasnilo o razumevanju in vlogi verskih prepričanj. Obstaja seveda več različnih razumevanj verskih prepričanj – vključno z različnimi razumevanji njihove vloge. Eno izhodišče predstavlja to, da vse verske pojave preprosto razdelimo v dve široki kategoriji, kot to dela Durkheim, ko piše, da jih lahko razvrstimo »v dve osnovni kategoriji: verovanja in obrede. Prva so prepričanja in so sestavljena iz reprezentacijskih stanj, obredi pa so posebni načini delovanja.« (1995, 34) Po Durkheimu so verska prepričanja razumljena kot reprezentacijska

stanja in kot pristna prepričanja. Nekateri avtorji temu nasprotujejo: trdijo, da je treba k verskim prepričanjem dejansko pristopiti z vidika drugih duševnih stanj ali drž, kot so upanje, predanost ali vera; pri tem so slednje nezvedljive na prepričanja, čeprav jih je včasih mogoče razumeti kot doksatične ali takšne, da do prepričanj lahko vodijo (Audi 2011, 51–52). Še ena možnost je razumeti vero kot posrednika med verskim izkustvom in verskim prepričanjem – tako da oboje, tako izkustvo kot prepričanje, izhaja iz vere. V prispevku so pristna prepričanja razumljena kot doksatična stanja, ki v vključujejo nosilčevo zavezanost njihovi vsebini. To pomeni zavezanost misli, da sta svet oz. stvarnost dejansko takšna, kot ju prepričanje predstavlja. Posledično ima prepričanje konstitutivni smoter – cilj, ki je resnica; če imamo določeno prepričanje, potem to meri na resnico. Ima pa prepričanje – ali tudi celoten skop prepričanj posameznika – lahko tudi druge spoznavne cilje, kot so znanje, razumevanje, izogibanje zmoti, zadostna moč prepričanj (tj. imeti dovolj ustreznih prepričanj, ki nam omogočajo delovanje v svetu), prepričanost v skladu z intelektualnimi vrlinami itd. Tem se lahko pridružijo še bolj pragmatični cilji, npr. preživetje, prispevanje k zadovoljevanju bioloških potreb, zadovoljevanje želja itd. (Strahovnik 2022).

Verska prepričanja lahko razumemo kot prepričanja, ki se nanašajo na božansko ali sveto. Durkheim trdi, da verska prepričanja

»delijo skupno lastnost. Predpostavljajo razvrstitev stvarnih ali idealnih stvari, ki si jih ljudje lahko zamislijo, v dva razreda oz. dva nasprotna rodova, ki ju lahko zelo na široko označimo z izrazoma, ki ju posredujeta besedi profano in sveto. Razdelitev sveta na dve domeni, od katerih ena vsebuje vse sveto, druga pa vse, kar je profano, je značilna lastnost verskih prepričanj. Verovanja, miti, dogme in legende so bodisi reprezentacije bodisi sistemi reprezentacij, ki izražajo naravo svetih stvari, odlik in moči, ki so jim pripisane, njihovo zgodovino in medsebojne odnose, vključno z njihovimi odnosi do profanih stvari.« (1995, 34)

Naj dodamo, da tukaj naš namen ni na kakršen koli način zvajati vero, versko izkustvo, versko raznolikost ali pa medreligijski dialog zgolj na verska prepričanja. V okviru nekaterih razumevanj medreligijskega dialoga imajo sicer prepričanja manjšo vlogo – in so podrejena bodisi vidiku verskih izkustev bodisi vidiku gradnje odnosov ter drugih praks. Kljub temu pa je vlogo prepričanj v verskih tradicijah nemogoče povsem zapostaviti – ker so tudi verska prepričanja pomemben del medverskega dialoga in si zato zaslužijo pozornost. Prav tako ne trdimo, da so preostali vidiki posameznikove identitete vedno v skladu z verskimi prepričanji. Na različna razumevanja in izhodišča smo zgolj opozorili – in na jedro naše nadaljnje razprave o nestrinjanju in razumnosti nimajo večjega vpliva. Vsekakor pa igrajo pomembno vlogo znotraj širšega vidika razprave o sodobnih oblikah identitet in z njimi povezanih praks.



## 2. Etika prepričanja in problem nestrinjanja

Kot začetnika razprave o etiki prepričanja običajno štejemo angleškega matematika in filozofa Williama K. Clifforda – zlasti njegov sloviti esej s prav takšnim naslovom „Etika prepričanja“ (1877/1886). V njem se Clifford sprašuje, kdaj smo določeno prepričanje glede na spoznavna dokazila, ki ga zanj imamo, upravičeni sprejeti (ali obdržati). Primer za ponazoritev tega vprašanja je lastnik ladje, ki kljub temu, da se mu porajajo upravičeni dvomi, ali je ladja za plovbo varna, te dvome potisne na stran – prepričan, da je ladja do sedaj varno in zanesljivo prestala vse pomorske teste, in bo zato lahko prestala še enega. Svojo vero polaga v božjo previdnost, ki naj zaščiti življenje pomorščakov in ladjo samo. Tik pred plovbo ima iskreno in pomirjujoče prepričanje, da je ladja varna – in jo opazuje, kako zapušča pristanišče. A ladja potone, posadka umre, na koncu pa lastnik zanjo prejme tudi zavarovalnino. Clifford začena svojo razpravo z ugotovitvijo, da je lastnik za smrt pomorščakov vsekakor odgovoren, a hkrati je odgovoren tudi za svoje prepričanje – ki je bilo rezultat tega, da je sam sebe povsem zavestno pripeljal do stanja duha, v katerem je prepričanje lahko tvoril in sprejel: zanj je kriv oz. odgovoren. Ta sodba bi obveljala tudi, če bi se izkazalo, da je ladja konec koncev bila varna in bi predvideno plovbo opravila srečno. Pravilnost ali napačnost prepričanja namreč ne zadevata njegove vsebine, temveč njegov izvor – torej ne tega, kaj nekdo verjame, ali tega, ali se to izkaže za resnično ali neresnično, ampak to, ali smo to prepričanje glede na dokazila zanj v prvi vrsti sploh smeli oz. imeli ‚pravico‘ sprejeti. Vse to je potem tudi podlaga za načelo, ki za Clifforda tvori jedro etike prepričanja: »*Napačno je, vedno, povsod in za kogar koli, biti v nekaj prepričan brez zadostnih dokazil.*« (Clifford 1886, 70) Vse to nakazuje tudi na tesne vzporednice med našimi deontološkimi etičnimi presojami (na primer o naših dolžnostih ali nedopustnosti dejanj) ter spoznavnim vrednotenjem, ki se navezuje na tvorbo in ohranjanje prepričanj (Feldman 2000, 667).

Čeprav je Clifford svoje razmišljanje razvil na povsem splošen in nevtralen način, je vendarle jasno, da so bila glavna tarča njegovega načela verska prepričanja. Predviden končni rezultat, ki ga je želel doseči, je bil pokazati, da je večina verskih prepričanj (npr. o obstoju Boga, o posmrtnem življenju idr.) takšnih, da to načelo skoraj vedno in povsod kršijo. Van Inwagen (1996) lepo pokaže, kje so znaki, da Clifford zares meri na verska prepričanja. Clifford je želel pokazati, kako večina ljudi, ki verska prepričanja sprejema, to dela na podlagi nezadostnih dokazil – ta pa so nezadostna, ker se verniki določenih dokazil, ki so za njihova prepričanja pomembna (na primer, da Bog obstaja), ne odločijo pretehtati, čeprav se mnogi z njimi ne strinjajo. Tu se s močjo ali zdravostjo njegovega argumenta ne bom posebej ukvarjal. Izpostavil pa bi vidik, na katerega je opozoril Peter van Inwagen – da sprejemanje tega osrednjega načela etike prepričanj privede do precej nesprejemljivih posledic, zlasti na področju političnih in filozofskih prepričanj. Na obeh področjih lahko namreč glede posameznih stališč srečamo neodpravljlivo nestrinjanje. Edini smiselni odgovor, zakaj je za mnoge od udeležencev v razpravi razumno reči, da lahko pri svojem stališču, vztrajajo, je, da imajo prav poseben spoznav-

ni vpogled – ki je takšen, da ga ne morejo neposredno ubesediti ali oblikovati v argument (van Inwagen 1996, 134). Če tudi to zavrnamo, nam ostaneta le še stanji filozofskega in političnega skepticizma (predstavljata stališče skepticizma v praktičnem smislu – da torej konec koncev ne sprejmemo nobenega izmed političnih ali filozofskih stališč). Enak odgovor pa lahko sedaj podamo tudi za verska prepričanja. Tudi pri slednjih se lahko opremo na poseben spoznavni vpogled, ki ga ne moremo vedno deliti z drugimi. Druga možnost je zopet le ta, da poskušamo pokazati, kako so verska prepričanja povsem drugačna od političnih ali filozofskih – npr. v smislu, da so merila za spoznavna dokazila pri njih višja. In prav to je pri avtorjih, ki se nagibajo v smeri nenaklonjenosti do religije, zelo pogosto stališče, čeprav zanj običajno ne podajajo nobenih argumentov. To lahko trdimo tudi za Clifforda samega, saj je prav to implicitna teza, ki jo želi s svojim načelom izraziti. Van Inwagen sicer pravi tudi, da je Clifford svoje načelo zamešal z ‚Drugim‘ načelom, ki se glasi »Vedno, povsod in za vsakogar je napačno ignorirati dokazila, ki so relevantna za njegovo prepričanje oz. takšna dokazila zavriniti na hiter in poenostavljen način«.

Izpostavljeni problem nestrinjanja se še posebej zaostri, če ga vzpostavimo v okviru nestrinjanja med posamezniki, ki jih lahko označimo za enakovredne oz. tako imenovane spoznavne vrstnike (angl. *epistemic peers*). Ta pojem lahko opredelimo na več načinov – najprej, da je moj spoznavni vrstnik pri vsebini določene ga prepričanja nekdo, ki ima glede te vsebine enaka spoznavna dokazila kot jaz in je enako razumen. Na drugi strani so manj stroge opredelitve, ki izpostavljajo, da mora moj spoznavni vrstnik z mano deliti temeljni obseg spoznavnih dokazil – to je dokazila, o katerih se oba strinjata, da so za vsebino omenjenega prepričanja relevantna, in jih je mogoče jasno artikulirati (Henderson et al. 2017, 196–197). K temu lahko dodamo še dodatne zahteve, da mora moj spoznavni vrstnik biti spoznavno bolj ali manj enako razumen, odgovoren in spoznavno vrl. Zastavlja se vprašanje, kaj razumnost od mene terja, če se znajdem v položaju, ko se moj spoznavni vrstnik o določenem prepričanju z mano ne strinja. Glede tega vprašanja sta se v literaturi oblikovali dve stališči, ki ju lahko poimenujemo stališči spravljalcev in vztrajnežev. Stališče spravljalcev pravi, da moramo v primeru takšnega nestrinjanja med vrstniki naše prepričanje vedno in povsod opustiti – ali vsaj prilagoditi oz. zmanjšati našo stopnjo verjetja vanj. Stališče vztrajnežev pa nasprotno trdi, da lahko ne glede na vednost glede obstoja nestrinjanja pri našem izhodiščnem prepričanju vztrajamo – pa smo vseeno razumni. Izpostavimo lahko še, da v primeru vztrajanja pri prvotnem prepričanju tudi v luči zavedanja o nestrinjanju ne gre zgolj za obtožbo o nerazumnosti, ampak so pogoste obtožbe tudi v smeri, da za naše prvotno prepričanje nimamo dovolj upravičenja – in pa da s tem izkazujemo pomembne moralne in spoznavne hibe, kot so na primer nadutost, trmo glavost in egocentričnost (Plantinga 2000). Na te obtožbe lahko odgovorimo podobno, kot je za obtožbo o nerazumnosti predstavljeno v nadaljevanju, zato te dodatne vidike zaradi jasnosti razprave puščamo ob strani.

Težava pri obeh stališčih je ta, da na eni strani izpostavljam vrsto primerov, za katere se zdi, da je ustrezno spravljlivo stališče, na drugi strani pa niz primerov, za

katere se zdi, da je ustrezno stališče vztrajneža. Primer za prvo bi bila situacija, kjer s prijateljem po večerji poskušam preračunati, koliko bo znašal končni račun. V seštevanju sva oba približno enako dobra, strinjava se, katere stvari sva naročila in kakšna je njihova cena – pa vseeno prideva do različnih seštevčkov. V primeru takega nestrinjanja se zdi povsem ustrezno, da svoje prepričanje opustim, saj nimam nobenega razloga za to, da bi lastnemu seštevku verjel bolj kot seštevku prijatelja. Podobno velja, če bi z enako metodo in enako mero skrbnosti znanstvenici pri določenem vprašanju prišli do različnih eksperimentalnih rezultatov. Na drugi strani imamo primer filozofskih prepričanj, ki so značilno takšna, da se odgovori na posamezna vprašanja neizogibno razlikujejo. Vzemimo primer paradoksa oz. problema Trnuljčice oz. Speče lepotice, pri katerem sta se oblikovali dve glavni skupini avtorjev. Prva trdi, da je raven verjetja, ki ga naj lepotica pripiše trditvi, da je med njenim spanjem kovanec pristal na grbu, ena polovica, druga skupina pa pravi, da je ta raven verjetja ena tretjina.<sup>2</sup> Pri tem ena skupina drugi težko oporeka, da je kakšen vidik tega problema spregledala – ali da so drugi avtorji filozofske misli in argumentacije manj vešč. Podobno van Inwagen (1996, 30) navaja primer svojega nestrinjanja o obstoju možnih svetov s filozofom Davidom Lewisom. Slednji je trdil, da možni svetovi tudi dejansko obstajajo, medtem ko Inwagen to zanika. Med obema se je vnela razprava o pravilnosti enega ali drugega, pri čemer sta oba avtorja pri svojih stališčih vztrajala. Zopet – težko bi enemu ali drugemu očitali pomanjkljivo poznavanja tega filozofskega vprašanja. A vseeno se zdi, da tudi v luči nestrinjanja njuna drža vztrajanja ni nerazumna.

Glede na razlike med dvema skupina primerov nestrinjanja nam tako preostanejo trije glavni možni odzivi. Prvi je ta, da odziv spravljalivosti zagovarjamo v vseh primerih. V tem smislu moramo vztrajanje pri prepričanju v luči nestrinjanja vedno označiti kot nerazumno. To bi posledično pomenilo bodisi opustitev večine naših moralnih, političnih, filozofskih, verskih ipd. prepričanj bodisi, da jih ohranimo, a hkrati sprejmemo oznako nerazumnosti. Drugi odziv je, da za vse primere nestrinjanja sprejmemo držo vztrajanja, vključno s primeri tipa seštevanje vsote na računu ali razlika med rezultati. Tretji možen odziv pa je najti razliko med enim in drugim nizom primerov in pokazati, kako ta razlika upravičuje različna odziva na nestrinjanje – torej opustitev prepričanja v prvi skupini primerov ter vztrajanje pri prepričanju v drugi skupini. V tem prispevku bomo nakazali, kako ta odziv oblikovati in zagovarjati (preostanek tega razdelka) – in kako je to povezano tudi z ustreznim pojmovanjem spoznavne razumnosti (naslednji razdelek).

Odziv, ki ga bomo zagovarjali, se v veliki meri opira na izkustvene razlike med primeri preprostega seštevanja ter primeri filozofskih, verskih ali pa političnih prepričanj. Da bi to razliko lahko vzpostavili, si lahko pomagamo z razlikovanjem med globalnim in lokalnim spoznavnim vrstnikom (Henderson et al. 2017). Pri obeh vrstah nestrinjanja drugega razumemo kot globalnega spoznavnega vrstnika – torej kot približno enako razumnega, za dokazila občutljivega, natančnega ipd. Kako široko področje te enakosti zajamemo, se lahko od primera do primera spreminja.

<sup>2</sup> Za več o tem kompleksnem problemu glej Horgan (2004).

Denimo – moj prijatelj iz primera večerje in višine računa je lahko precej slab v prostorski orientaciji ali pri prepoznavanju drevesnih vrst, vseeno pa ga, kar zadeva seštevanje stvari na računu, lahko razumem kot vrstnika. Prav tako vrstnika pri prvi vrsti nestrinjanja razumem kot lokalnega vrstnika, se pravi glede zadevnega vprašanja (seštevka na računu) približno enako dobro spoznavno umeščena. Ravno zato imamo v takšnih primerih občutek, da je lahko en ali drugi enako v zmoti – in je zato najbolj razumen način opustitev prvotnega prepričanja. Pri drugi vrsti nestrinjanja pa je običajno tako, da drugega sicer razumemo kot globalnega vrstnika, a glede zadevnega vprašanja kot takšnega, da samo njegovo nestrinjanje nad nami nima avtoritete – in pri svojem prepričanju lahko vztrajamo. Vzemimo primer, ko sam menim, da je moralnost na neki način objektivna – utemeljena v moralnih dejstvih, ki so od naših gledišč neodvisna. Sogovornik pa je na drugi strani prepričan, da je moralnost posledica naših projekcij v svet, ki je sam po sebi sicer vrednostno nedoločen. In to nestrinjanje vztraja ne glede na to, da oba dobro pozna in sva pretehtala filozofske argumente za in proti obema stališčema. Vseeno se zdi, da je sprejemljivo, da svoje prepričanje ohranim. Hkrati svojega sogovornika v tem primeru ne dojemam kot lokalnega vrstnika, ampak mu pripisujem določeno zmoto ali pomanjkljiv uvid v vprašanje, pa čeprav tega ne zmorem povsem natančno formulirati ali formulirati na način, da bi ga lahko prepričal v svoj prav (Plantinga 2000, 182). To je tudi poglobljena izkustvena razlika med obema vrstama nestrinjanj, ki jo potrjuje siceršnja praksa nestrinjanja – in enako je z verskimi prepričanji. Pogosto takšni drži glede verskih prepričanj pridajamo oznako verskega ekskluzivizma (172–174; Žalec 2022, 139–140) oz. je nanj tesno vezana.

### 3. Izkustvena razumnost in nestrinjanje

Kot je bilo izpostavljeno že v uvodnem razdelku, prepričanje razumemo kot doksatično stanje, ki vključuje nosilčevo zavezanost k vsebini tega stanja. V primeru prepričanja gre za zavezanost misli, da je stvarnost dejansko takšna, kot jo prepričanje predstavlja. Zato ima prepričanje minimalni konstitutivni smoter oz. cilj, ki je resnica – če imamo določeno prepričanje, potem to meri na resnico. Ima pa prepričanje (ali tudi celoten skop prepričanj posameznika) lahko tudi druge spoznavne cilje. Posebej lahko tukaj izpostavimo vednost in razumevanje. Ne gre nam namreč zgolj za to, da so naša prepričanja resnična, ampak tudi, da so utemeljena, predstavljajo vednost – in da so takšna, da nam pomagajo razumeti svet okoli nas ali nas same. Prav tako je treba dodati, da konstitutivni smoter prepričanj ni, da bi bili prepričani v vse, kar je resnično, saj številnih resnic ni vredno poznati – npr. natančnega števila travnih bilk na določenem travniku.

Če razumemo resnico na takšen način, potem lahko oblikujemo tudi bolj določno strukturo spoznavnih sredstev in ciljev prepričanja. Posamezniki smo kot spoznavalci v svetu umeščeni glede na (1) nam razpoložljiva spoznavna dokazila in (2) lastno, globoko spoznavno občutljivost glede tega, kar je resnično. Prav takšna umeščenost – skupaj z dejstvom, da ima prepričanje konstitutivni cilj resnice –

ustvarja ugnezdjeno hierarhijo konstitutivno povezanih spoznavnih sredstev in ciljev (Horgan et al. 2018). Tukaj te ravni predstavljamo od najvišje oz. zadnje do najnižje oz. izhodiščne. Najvišja raven je raven resnice. Gre za to, da si prizadevamo, da bi bilo prepričani zgolj o tem, kar je resnično, a v praktičnem smislu je ta cilj nedosegljiv. Raven pod najvišjo ravno lahko poimenujemo raven objektivne razumnosti. V njenem okviru si prizadevamo verjeti tistemu, kar je objektivno (torej glede na vsa razpoložljiva dokazila) zelo verjetno res – to delamo tako, da sledimo objektivni teži naših dokazil in prepričanje tvorimo na njihovi podlagi. (To je konstitutivno najboljši razpoložljivi podcilj kot sredstvo za najvišjo raven oz. resnico.) Raven pod to je raven subjektivne razumnosti, ki od nas terja, da smo prepričani samo to, kar je subjektivno zelo verjetno resnično – glede na našo lastno globoko epistemično občutljivost in glede na razpoložljiva dokazila. (To je konstitutivno najboljši razpoložljivi podcilj kot sredstvo za doseganje ravni objektivne razumnosti.) Najnižja oz. izhodiščna pa je raven izkustvene razumnosti, kar pomeni, da smo odgovorno prepričani samo tisto, kar je v skladu s spoznavnimi dozdevki oz. videzi, ki jih imamo. Na primer, če imam zaznavni dozdevek, da je pred menoj na mizi rdeče jabolko, in se hkrati spominjam, da sem jabolka zjutraj obral in jih pustil na mizi – in se mi tudi zdi, da sta moj vid in spomin, vsaj kar se tiče običajnih, vsakdanjih prepričanj, razmeroma zanesljiva –, potem je zame razumno, da sprejemem prepričanje, da je pred menoj rdeče jabolko. (Hkrati je to tudi konstitutivno najboljši razpoložljivi podcilj za doseganje ravni subjektivne razumnosti.)

Naj dodamo še nekaj pojasnil. Na najnižji (torej izkustveni) ravni razumnosti gre za to, da prepričanje tvorimo ali ohranimo glede na ravnovesje med vsemi spoznavnimi dozdevki. Na primer, če vidim v vodo potopljeno palico kot prelomljeno, gre le za enega izmed dozdevkov; pri tem mi preostala ozadna vednost ter pretekla izkustva omogočajo, da – upošteva vse skupaj – vseeno tvorim prepričanje, da palica ni zlomljena. Podobno če me kdo vpraša, kakšna je verjetnost, da bo kovanec (pri poštemem metu) pristal na grbu, če je prej že desetkrat zaporedoma padel grb. Morda se mi lahko po eni strani zdi, da je verjetnost, da bo grb padel tudi enajstič, manjša od polovice. Kljub temu pa lahko na podlagi ostalih spoznavnih dokazil in moje spoznavne občutljivosti vseeno tvorim prepričanje, da je verjetnost natanko ena polovica. Stopnje v hierarhiji so konstitutivno povezane v smislu, da ne moremo biti subjektivno razumni, če nismo tudi izkustveno razumni itn. Noben v dani situaciji umeščen spoznavni akter ne more ubežati svoji lastni spoznavni perspektivi in lastni spoznavni občutljivosti. Lahko pa se seveda kot spoznavni akter skozi čas izboljša – zlasti z gojenjem spoznavnih vrlin, na primer tako, da razvija spoznavno pazljivost, spoznavni pogum, vztrajnost, spoznavno poštenost ipd. In tretjič, jedrna struktura spoznavne razumnosti sama po sebi ne zagotavlja vseh prepričanj, ki jih želimo. Posameznik seveda stremi k temu, da bi imel dovolj prepričanj in prepričanja, ki jih je vredno imeti. Vseeno pa teh ne more tvoriti mimo jedrne strukture – če želi ohraniti spoznavno razumnost.

Glede na vse to lahko sedaj rečemo, da je mora posameznik tvoriti in ohranjati prepričanja na način, ki sledi najboljšemu razpoložljivemu sredstvu za doseg resnice kot konstitutivnega smotra prepričanja. In ko se pomikamo po strukturi ravni

od resnice navzdol, se kot najboljše sredstvo na koncu razkrije izkustvena razumnost – se pravi, da mora posameznik oblikovati in ohranjati prepričanja, ki so v danem trenutku v skladu z ravnotežjem spoznavnih dozdevkov. Oblikovali bi torej lahko tudi naslednje normativno načelo: Napačno je vedno, povsod in za vsakogar, da oblikuje prepričanja ali jih ohranja na način, ki je v nasprotju z njenim oz. njegovim izkustvenim dojemom pomena in teže razpoložljivih dokazil (Horgan et al. 2018). Vse to pa nas sedaj že privede v bližino Cliffordovega načela, da je napačno, vedno, povsod in za vsakogar, tvoriti prepričanje oz. verjeti karkoli na podlagi nezadostnih dokazil. Prvo normativno načelo lahko opredelimo kot zahtevo za prepričanost v dobri veri, medtem kot Cliffordovo načelo prepoveduje prepričanost v slabi veri.

Tako vzpostavljeno razumevanje razumnosti nam lahko sedaj pomaga tudi pri ustreznemu odzivu na problem nestrinjanja – posebej kar zadeva verska prepričanja. V prejšnjem razdelku predstavljena rešitev problema nestrinjanja se namreč v veliki meri opira na vidike izkustva oz. na izkustvene razlike med primerom, ko v luči nestrinjanja naše prvotno prepričanje opustimo, in primerom, ko pri njem vztrajamo. Ključni ugovor proti takšni rešitvi se sklicuje na simetrijo med spoznavnima položajema obeh strani. Če sledimo zgolj vidiku izkustev oz. fenomenologiji nestrinjanja, zaradi te predpostavljene simetrije znova zapademo v enako težavo, kajti odprto ostaja vprašanje, zakaj smem svoji fenomenologiji oz. svojemu izkustvu dati prednost. Toda glede na zasnutje izkustvene razumnosti je prekršitev te simetrije za obe vpleteni strani dopustna, če ne celo obvezna, vsaj spoznavno. Tako je pri nestrinjanju, ki ga spremlja izkustvo ohranitve in resničnosti prvotnega prepričanja (Plantinga 2000, 181), vztrajati pri svojem prepričanju za obe strani izkustveno razumno kljub temu, da nestrinjanje samo predstavlja eno izmed dokazil, da bi morali prepričanja opustiti.

Za primere nestrinjanja glede verskih prepričanj lahko dodatno opozorimo tudi na to, da pri veliki večini dejanskih primerov v praktičnem smislu do popolne simetrije med stranema, ki se ne strinjata, ne pride skoraj nikoli. Eden izmed razlogov je seveda ta, da je vsaj del verskih izkustev – ki ležijo v temelju verskih prepričanj – tak, da teh izkustev drugemu pogosto ne moremo posredovati, ker so izkustveno edinstvena in neposredljiva. Nekateri avtorji (Reining 2016) zato raje uporabljajo izraz globoko versko nestrinjanje. Gre za nestrinjanje, pri katerem ne moremo govoriti, da obe strani mislita na povsem enaka spoznavna dokazila, saj so nekatera od teh dokazil takšna, da jih druga z drugo ne moreta deliti – ne glede na to, kako odprti sta do različnosti in pogledov drugih ter kako iskreno sta zavezani k doseganju resnice. Kljub temu tudi za takšno nestrinjanje smiselna izbira ostaja predstavljena rešitev, ki vključuje sklicevanje na izkustveno razumnost (prim. tudi razlikovanje med trivialno in netrivialno oz. eksistencialno racionalnostjo, ki ga razvije Žalec (2022, 94–105)).

## 4. Zaključek

V zadnjem razdelku bomo predstavljeni problem nestrinjanja ter oblikovano razumevanje izkustvene razumnosti povezali s teorijo o resonanci Hartmuta Rose

(2019). Najprej lahko obe polji razprave povežemo s pojmom kognitivne ali spoznavne resonance. Resonanco lahko opredelimo kot stanje, pri katerem posameznik svoja prepričanja umerja glede na dokazila zanje – vključno z vidikom, katera prepričanja sprejemajo drugi, posebej tudi spoznavni vrstniki. Pravzaprav je takšna spoznavna resonanca jedro tega, kar smo zgoraj opredelili kot izkustveno raven razumnosti. Na tej ravni gre za spoznavno odgovorno uskladitev našega prepričanja glede na čim bolj celosten dojem dozdevkov. Kdor tvori prepričanja v neskladju s to minimalno zahtevo razumnosti, ga ne moremo označiti kot razumnega – kot denimo v primeru, da bi kdo posamezna dokazila za prepričanje povsem zanemarlil ali navkljub nestrinjanju trdovratno vztrajal pri svojem, zgolj zaradi tega, ker bi želel, da ima on prav.

Resonanca in resonančna izkustva so po Rosi nekaj, kar zadeva nas same kot celoto. Podobno Theisen (2019) verska izkustva razume kot odzivna resonančna izkustva. Resonanca zanj meri predvsem na

»subjektivno plat verskega izkustva – v gibanje spravi zelo globoke plasti človeškega bitja. Resonanca je tudi izkustvo z izrazito intenzivnostjo. Ne gre toliko za poudarek na tem, da je v tem izkustvu zajet celoten svet, ampak na tem, da izkustvo zajame ‚celotno osebo‘. /.../ Tako spreobrnitev kot občutek ponovnega rojstva sta verski kategoriji. Oba sta vrsti verskega izkustva, za kateri je konstitutivno ujemanje s stvarnostjo, ki presega subjekt; ‚resonanca‘ je odmev gibanja, ki prevzame človeško bitje in ki ne izhaja iz njega, ampak ga zajame od zunaj ter ga vibrira.« (685)

Hkrati opozarja tudi, da gre pri izkustvih resonance, ki se dotikajo vere, za zelo raznolik nabor izkustev, ki so zelo intenzivna. Vključujejo izkustvo presežnega in ujemanja. Samo stvarnost izkušamo kot resonanco preko verskih podob in pripovedi, kar nakazuje tudi, da ti temelji verskih izkustev ne morejo biti zgolj naše projekcije v svet ali iluzije (695). Takšna verska izkustva postanejo tudi del naših spoznavnih dokazil za verska prepričanja – hkrati pa niso nujno posredljiva ali izrazljiva. In zgolj obstoj nestrinjanja glede teh prepričanj jih še ne more nujno omajati ali pa nas storiti nerazumne, če pri njih vztrajamo.

Tudi Rosa izpostavlja, da resonančni odnos ni niti odnos strinjanja niti odnos popolnega zavračanja oz. zaprtosti pred drugim. Rosa to ponazarja s primerom pogovora, ki je takšen, da nas lahko tudi spremeni.

»Vzemimo primer razprave. Če se v njej vsi v popolnosti strinjamo, potem ne gre za resonanco; če se moj sogovornik vedno strinja, potem ni resonance, je zgolj monolog. Resonanca ni konsonanca. S svojimi najboljšimi prijatelji venomer razpravljam o vsem. To vključuje poslušanje glasu, ki trdi nekaj drugačnega in ki me pozove k temu, da odgovorim. Pri tem gre za proces, kjer se oba spremeniva oz. predrugačiva v nekaj drugega. Vse to pa se lahko spremeni, če mi na primer nekdo reče: ›Ti si zgolj rasistični idiot.‹ V tem primeru se zaprem, vse se ustavi in nič več si ne želim da kdo vpliva name. Gre za drugačno držo do sveta in rad bi vzpo-

stavil pojmovno razliko med tema dvema gradnikoma; prvi je odpor oz. odboj, drugi pa resonanca. Pri resonanci ne gre za strinjanje; resonanca je med konsonanco in disonanco. Seveda se na trenutke pojavi tudi disonanca, kjer pride do odpora in ni resonance, ampak v okviru hermenevitične tradicije nahajamo naslednjo misel, ki jo je morda prvi formuliral Gadamer, vsekakor pa jo najdemo tudi pri Taylorju. Ustrezen odziv na trditev ›Jaz tega ne razumem‹ je lahko ›Potem pa se spremeni na način, da boš lahko razumel«. Resonanca je najbolj naravno udejanjenje te misli.« (Lijster in Celikates 2019, 74–75)

Za takšno spremembo skozi čas pa je (poleg osnovne razumnosti) ključno gojenje spoznavnih vrtilin, še posebej vrtilin, kot so spoznavna ponižnost, odprtost ipd. (Centa in Strahovnik 2020; Strahovnik 2018). Lahko bi celo dejali, da je v odnosu do stvarnosti končni spoznavni cilj postati spoznavno resonančna oseba – to pa omogoča gojenje spoznavnih vrtilin.

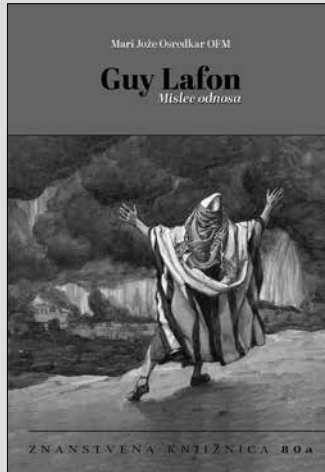
Sedaj se lahko vrnemo tudi k v uvodu predstavljenim oblikam novih identitet, ki se nam po premislekih o prepričanjih in nestrinjanju razkrijejo kot pomenljive. Zlahka jih prenesemo tudi na polje spoznavnih identitet, ki delijo podobne pogloblitvene probleme, kot so bili že izpostavljeni. Prilagodljivi brezcilnejši je neke vrste skrajni prilagodljivejši, ki bo svoja prepričanja vedno znova prilagajal prepričanjem drugih ali jih bo opuščal. Na drugi strani pa je skrajnejši, ki se posameznih prepričanj oklepa ne glede na spoznavna dokazila zanje – kajti ta prepričanja zanj lahko predstavljajo stabilnost, ki jo njegova identiteta predpostavlja. In tu vidimo še eno šibkost tega, da identiteto razumemo le kot posledico naše izbire ali naše želje – kot je to pogosto pri pojavu, ki mu lahko nadenemo krovno ime identiteta politika. Tako namreč določena identiteta lahko pomeni privilegiranost določenega gledišča, vključno s temeljnimi spoznavnimi gledišči. Vse to razumemo kot posledico tega, da identiteto razumemo kot (performativno) izbiro ali željo. V kontekstu pandemije in odzivov nanjo ter pojavov, ki so jo spremljali, lahko to ponazorimo z naslednjim primerom povezanosti med identiteto in prepričanja. Najprej sem antecipilec ali antecipilka, šele potem iščem dokazila, ki to mojo izbiro potrjujejo. Ali: najprej sem nasprotnik ukrepov določene vlade, npr. nošenja mask, potem pa najdem in uporabljam neko kvaziznanstveno razlago o tem, kako je virus manjši od lukenj na maskah – in zato te niso in ne bodo učinkovite. Vse to se odmika tudi od najnižje oz. osnovne izkustvene razumnosti, hkrati pa ne predstavlja resonančnega odnosa do sveta in družbe. Drug pojav so t. i. spoznavni mehurčki in odmevne komore. Prve lahko opredelimo kot spoznavno strukturo, ki zajema le stališča in gledišča, ki potrjujejo moja že obstoječa prepričanja, vse druge pa (nenamerno) izključuje. Kot član spoznavnega mehurčka nisi izpostavljen drugim informacijam, stališčem in argumentom. S tem se povsem izbriše tudi vsak vidik nestrinjanja in njegova vloga. Odmevne komore so spoznavni prostori, kjer se posamezna prepričanja še okrepijo in kjer so nasprotujoča mnenja iz tega prostora namerno in aktivno izrinjena. Ko smo enkrat v primežu takšne komore, se je iz nje težko izviti



(Nguyen 2020). Opozorimo lahko, da do podobnih pojavov pogosto pride tudi pri verskih prepričanjih. Theisen govori celo o t. i. ‚resonančnih katastrofah‘, kjer posamezniki v relativno zaprtih skupinah drug drugega okrepijo in motivirajo – celo do ravni fanatizma in uporabe nasilja (Theisen 2019, 694). V prispevku smo pokazali, kako spoznavno resonanco ustrezno razumeti, kakšna je njena vloga ter vloga razumnosti in spoznavnih vrlin pri preseganju vseh tovrstnih negativnih pojavov.

## Reference

- Audi, Robert.** 2011. *Rationality and Religious Commitment*. Oxford: Oxford University Press.
- Centa, Mateja, in Vojko Strahovnik.** 2020. Epistemic virtues and interreligious dialogue: a case for humility. *Annales, Series historia et sociologia* 30, št. 3:395–404.
- Clifford, William K.** 1886. The Ethics of Belief. V: Leslie Stephen in Frederick Pollock, ur. *William K. Clifford: Lectures and Essays*, 163–205. London: Macmillan.
- Durkheim, Émile.** 1995. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.
- Feldman, Richard.** 2000. The Ethics of Belief. *Philosophy and Phenomenological Research* 60, št. 3:667–695.
- Henderson, David, Terry Horgan, Matjaž Potrč in Hannah Tierney.** 2017. Nonconciliation in Peer Disagreement: Its Phenomenology and Its Rationality. *Grazer Philosophische Studien* 94, št. 1–2:194–225.
- Horgan, Terry.** 2004. Sleeping Beauty Awakened: New Odds at the Dawn of the New Day. *Analysis* 64, št. 1:10–21.
- Horgan, Terry, Matjaž Potrč in Vojko Strahovnik.** 2018. Core and Ancillary Epistemic Virtues. *Acta Analytica* 33 št. 3:295–309.
- Klun, Branko.** 2020. Rezilienca in resonanca: V iskanju nove države do sveta. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:281–292.
- Lijster, Thijs, in Robin Celikates.** 2019. Beyond the Echo-Chamber: An Interview with Hartmut Rosa on Resonance and Alienation. *Krisis* 39, št. 1:64–78.
- Nguyen, C. Thi.** 2020. Echo Chambers and Epistemic Bubbles. *Episteme* 17, št. 2:141–161.
- Plantinga, Alvin.** 2000. Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism. V: Philip L. Quinn in Kevin Meeker, ur. *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, 172–192. New York: Oxford University Press.
- Reining, Stefan.** 2016. Peerhood in Deep Religious Disagreements. *Religious Studies* 52, št. 3:403–419.
- Rosa, Hartmut.** 2011. Terrorists and High-speed Surfers: Towards a Sociological Conception of Performative Identity. *BIOS: Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen* 24, št. 2:204–223.
- . 2013. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. New York: Columbia University Press.
- . 2019. *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*. Cambridge: Polity Press.
- Strahovnik, Vojko.** 2017. Religija, javni prostor in zavzetost v dialogu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:269–278.
- . 2018. Spoznavna (ne)pravičnost, krepost spoznavne ponižnosti in monoteizem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:299–311.
- . 2022. Holism of Religious Beliefs as a Facet of Intercultural Theology and a Challenge for Interreligious Dialogue. *Religions* 13, št. 7:633.
- Theissen, Gerd.** 2019. Religious Experience: Experience of Transparency and Resonance. *Open Philosophy* 2, št. 1:679–699.
- van Inwagen, Peter.** 1996. It is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence. V: Jeff Jordan in Daniel Howard-Snyder, ur. *Faith, Freedom, and Rationality*, 137–153. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Žalec, Bojan.** 2021. Rosa's Theory of Resonance: Its Importance for (the Science of) Religion and Hope. *Religions* 12, št. 10:797.
- . 2022. *Pošteno sodelovanje, racionalnost in religija: solidarni personalizem kot družbena filozofija*. Ljubljana: Družina.



*Mari Jože Osredkar*  
**Guy Lafon – Mislec odnosa**

Guy Lafon (1930–2020) je francoski teolog, ki v svoji relacijski teoriji pokaže, da niso osebki tisti, ki vzpostavljajo odnose med seboj, temveč odnos rodi osebke. Kakor se človek brez lastnih zaslug (z)najde v življenju, tako se oseba (z)najde v odnosu, torej tudi v veri. Lafon preseže nasprotje med objektivnostjo in subjektivnostjo ter izpostavi odnos kot tisto najpomembnejše za razumevanje stvarnosti, in sicer v treh stopnjah: na spoznavoslovni ravni v *Esquisses pour un christianisme [Orisi nekega krščanstva]*, v filozofskem smislu v *Le Dieu commun [Skupni Bog]*, na teološki ravni pa v *L'autre-roi [Drugi je kralj]* in v *Abraham ou l'invention de la foi [Abraham ali iznajdba vere]*.

Guy Lafon izpeljuje svojo teologijo iz antropologije, kjer ne govori le o fizičnem trpljenju in smrti, temveč o vseh stiskah, v katerih se znajde moderni človek. Hkrati z opisovanjem življenja govori o odrešenju. Še več, njegovo razmišljanje o dogajanju med ljudmi je v bistvu razmišljanje o Bogu med nami. Njegovi spisi so izraz vernika, ki prepozna Božjo podobo in njegovo delovanje med nami.

Študija ob Lafonovi knjigi *Abraham ali iznajdba vere* želi na razumljiv ter sodoben način slovenskemu bralcu razložiti, kaj je Lafonova teologija, kako razume vero in kako so medčloveški odnosi povezani z vero. Vsekakor ima osrednje mesto v Lafonovi teologiji odnos.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta in Celjska Mohorjeva založba, 2022. 108 str. ISBN 978-961-7167-01-6 (TEOF), 978-961-278-575-8 (Moh.), 15€

---

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

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 82 (2022) 3, 561—571

Besedilo prejeto/Received:09/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 2-18

DOI: 10.34291/BV2022/03/Osredkar

© 2022 Osredkar, CC BY 4.0

*Mari Jože Osredkar*

## **Odnos kot človekova izkušnja Presežnosti**

### *Relationship as Man's Experience of Transcendence*

*Povzetek:* Odkar obstaja človek, je na našem planetu prisotna njegova religijska dejavnost oz. je prisotno tudi verovanje. Postavljamo tezo, da se bo človek po tem, kar ga presega, stegoval tudi v prihodnosti. V prispevku skušamo pokazati, da je verovanje zelo tesno povezano z odnosom. Ker je človek bitje odnosov, je tudi *homo religiosus*. Bistvena dejavnost bitja v odnosu je namreč iskanje partnerja, s katerim se je v odnosu znašel. Ko človek v odnosu do drugega ne prepozna zgolj drugega, ki ga izkuša s svojimi čutili, temveč ob tem prepozna tudi odnos do Drugega – ki človeka sicer presega, pa vendar se mu On v odnosu pusti prepoznati –, človek postane vernik. Če drugega, ki ga vidi, sliši in občuti, človek nagovarja s ‚ti‘, komunicira z nekom iz svojega sveta. Ko pa Nekoga, ki je onkraj zmožnosti biti izkušan s človekovimi čutili, človek nagovarja s ‚Ti‘, komunicira s Presežnostjo – oz. človek z molitvijo izraža svojo vero. Vernik v medčloveškem odnosu izkuša Presežnost. Vera je namreč sposobnost prepoznavanja prisotnosti Presežnosti v njeni odsotnosti oz. sposobnost prepoznavanja prisotnosti Drugega v odnosu do drugega. Ta sposobnost se, hkrati s sposobnostjo komuniciranja, v človeštvu ohranja iz roda v rod.

*Gljučne besede:* oseba, odnos, teološka relacijska teorija, presežnost, Bog

*Abstract:* Ever since man has existed, his religious activity has been present on our planet, so belief has been also present all this time. We posit the thesis that man will continue to strive for what is beyond him in the future too. In our paper, we namely show that belief is very closely related to the relationship. Since man is a Being in a Relationship, he is also *Homo Religiosus*. The essential activity of a being in a relationship is the search for a partner with whom he found himself in a relationship. When a person in relation to another does not only recognize the other, which he experiences with his senses, but in relation to the other, he also recognizes the relation to the Other, who otherwise surpasses man, and yet He allows himself to be recognized by man in the relation, the person becomes a believer. When a person addresses another whom he sees, hears and feels with “you”, he communicates with someone from his world. But when one addresses Someone who is beyond the ability to be experienced by human senses with “You”, one communicates with Transcendence or man

expresses his faith by prayer. Man experiences Transcendence in interpersonal relationships. Namely, faith is the ability to recognize the presence of Transcendence in its absence or it is the ability to recognize the presence of the Other in relation to the other. This ability, along with the ability to communicate, is preserved in humanity from generation to generation.

*Keywords:* person, relationship, theological relational theory, transcendence, God

## 1. Uvod

V začetku tretjega tisočletja po Kristusu vero izpoveduje približno 85 % človeštva – na različne načine sicer, a velika večina ljudi veruje. Tudi v preteklosti ni bilo nič drugače. To nam potrjujejo izkopanine, ki pri ‚pračloveku‘ znamenja religioznosti najdejo vedno znova. Danes pogosto slišimo mnenje, da je vera nekaj zaostalega in da moderni človek religije ne potrebuje. Pa je res tako? Zakaj je torej človek veroval v preteklosti in zakaj človek veruje tudi na začetku tretjega tisočletja? Zakaj – kljub napakam in celo škandalom v religijskih ustanovah – človek še vedno prihaja k obredom, da bi molil in izražal svojo vero? Sociologi so v drugi polovici prejšnjega stoletja religiji napovedovali zaton – v zadnjih dvajsetih letih poteka ravno nasproten proces. Religija je v družbi čedalje bolj prisotna in sociologi priznavajo napako v napovedi, ko ugotavljajo, kako močno verski nauki vplivajo na družbo. V našem prispevku iščemo odgovor na vprašanje, zakaj človek veruje. Pri iskanju nam bo v pomoč relacijska teorija francoskega misleca Guya Lafona. V njegovi misli je ključ za razumevanje verovanja povsem vsakdanji medčloveški odnos, v katerem se znajde vsak človek – da sploh lahko živi. Človekovo bivanje je namreč v svojem bistvu sestavljeno iz odnosov. Lafon je zapisal: »Alors entretenir, surtout quand il s’agit des hommes, signifie faire vivre.« (1982, 16)<sup>1</sup> »Živimo, ker komuniciramo med seboj!« (Osredkar 2020, 82) Naše razmišljanje se dotika tudi slovenskega filozofa Antona Stresa, na katerega je Lafonova teologija vplivala (Osredkar 2020, 84), in Roberta Spaemanna, ki sicer neodvisno, pa vendar na podoben način kot Guy Lafon razmišlja o ‚osebi‘. V prvem poglavju bomo opredelili pojem presežnosti in predstavili človekove sposobnosti govorjenja o njej. V nadaljevanju bomo pokazali, na kakšen način lahko človek v medčloveškem odnosu presežnost izkuša – in kako se lahko sporazumeva s Presežnostjo. Prispevek bomo zaključili s trditvijo: ker je človek bitje odnosov, je istočasno tudi *homo religiosus*.

## 2. Presežnost

V *Slovarju slovenskega knjižnega jezika* lahko preberemo, da je presežno oz. transcendentno vse tisto, »kar je nedostopno človekovim telesnim čutom in obstaja

<sup>1</sup> »Biti v odnosu, predvsem ko gre za človeka, pomeni omogočati življenje.« (Prevod avtorja tega prispevka)

zunaj človekove zavesti« (s.v. „presežno“). Filozof Anton Stres, izhajajoč iz Kantove filozofije, pravi, da je človekovo »izkustvo omejeno samo na izkustvo predmetov tega sveta, ne sega pa na tisto mejno področje, kjer se izkuša in doživlja meja tega predmetnega sveta« (1994, 275). Toda če bi bila presežnost, v absolutnem pomenu besede same, človeku zares popolnoma nedosegljiva, potem zanjo niti ne bi vedel in je tudi ne bi poimenoval. Dejstvo, da v človekovem besednjaku ‚presežno‘ obstaja, daje vedeti, da transcendenca človeka ne presega v absolutnem pomenu besede – ker jo namreč človek pozna oz. ker ve, da obstaja; to dejstvo nam torej daje slutiti, da človek presežnost do neke mere, na neki poseben način lahko izkuša in tudi jo izkuša. Tako tudi Stres nadaljuje: »Vendar Kant sam pravi, da je prav, če razmišljamo o tem dejstvu, da imamo posebno *razmerje* ali *odnos* do nečesa zunaj meja našega izkustva.« (275) V religioznem kontekstu besedo ‚Presežno‘<sup>2</sup> enačimo z besedo Bog. Človek Presežnega res ne more videti, slišati ali otipati in ga ne more opredeliti z merskimi enotami prostora in časa, ker človekov spoznavni svet presega. Toda, ker Vanj veruje in o Njem govori, ga mora na nek način izkušati oz. je vera Vanj odnos z Njim – neko posebno izkustvo. Ko torej govorimo o človekovi izkušnji presežnosti, v bistvu govorimo o človekovem odnosu do Boga, torej o veri. Najprej želimo povedati, da človek izkuša presežni svet na način, ki mu omogoča spoznanje, da obstaja nekaj, česar ne more v polnosti izkusiti in razumeti, kakor sicer lahko izkuša in razume objekte in dogodke materialnega sveta. Če želimo biti dosledni, moramo sicer priznati, da človek v vsej polnosti ne more izkusiti in razumeti ničesar. Niti imanentne stvarnosti, v kateri živi, človek v vsej polnosti ne razume. Toda nekaj gotovega, recimo objektivnega ali preverljivega, človek o imanentni stvarnosti le lahko pove. Tisto pa, kar njegova čutila in razum presega do te mere, da lahko reče zgolj to, da ve, da obstaja, vendar ne more o njem povedati nič preverljivega, bomo poimenovali presežnost. Robert Spaemann v svoji knjigi *Persons, The Difference between ‚Someone‘ and ‚Something‘* presežnost opredeljuje z naslednjimi besedami: »Transcendence means, in the first place, a graduated enlargement of the horizon of intentionality by conceptual abstraction.« (2017, 62)<sup>3</sup> O presežnosti pa razmišlja na temelju človekovega bivanja. Dejstvo bivanja je v njegovi misli že nekaj presežnega – ker ga ne moremo v polnosti razumeti. V nadaljevanju razmišljanja primerja Descartesa in Hegla. Najprej navaja francoskega filozofa, ki je bivanje razložil s prisotnostjo Boga: »Descartes held that the disclosure of the absolute and infinite dimension of being was not only underived, but also irrefutable. Since it allows suspicion of the deviance of all our thought, we cannot regard this dimension as deviant itself. For Descartes it can be understood only as immediate presence, i.e. the presence of God.«<sup>4</sup> (65) Spaemann ugotavlja,

<sup>2</sup> Kadar besedo ‚presežno‘ pišemo z malo začetnico, mislimo na transcendenco, ki je človekovim telesnim čutom nedostopna. Kadar z veliko začetnico, takrat z njo poimenujemo osebno transcendentno bitje, s katerim človek komunicira – je torej sopomenka za besedo Bog.

<sup>3</sup> »Presežnost je najprej postopno širjenje obzorja spoznanja s pojmovno abstrakcijo.«

<sup>4</sup> »Descartes je bil prepričan, da je (človekovo) spoznanje popolne in neskončne razsežnosti (torej presežnosti) bivanja pomanjkljivo, vendar zanesljivo. Čeprav dopušča nepravilnost vseh naših misli, te razsežnosti ne moremo obravnavati kot nepravilne. Descartes jo razume kot bližnjo prisotnost, to je prisotnost Boga.«

da se Hegel s Francozom strinja: »Hegel agrees, when in the Introduction to the *Phenomenology of Mind* he conceives of the Absolut as ‚beside us‘ and ‚wishing to be beside us‘, which conveys the underived and contingent character of this thought of the Absolute.«<sup>5</sup> (65) Spaemann svojo obravnavo presežnosti nadaljuje z vidikom človekovega razumevanja ‚bivanja‘ samega po sebi, a poudarja: »Being-in-itself, by definition, is not an object of intention.«<sup>6</sup> (66) Dejstvo bivanja je torej človekovim čutom – izkustvu – posredno sicer dosegljivo, a za človeka vendarle ostaja velika neznanka.

Tudi naše lastno razmišljanje o presežnosti bomo nadaljevali na temelju razumevanja bivanja. Človek izkuša bivanje in posredno presežnost v svojem zemeljskem bivanju s pomočjo prostora in časa. Pri teh dveh pojavih, ki izkustvo bivanja omogočata najprej, se bomo nekoliko ustavili – brez njiju se človek namreč ne bi zavedal, da ‚je‘. Otrok najprej izkusi prostor, kjer razbira tri dimenzije. V prostoru se lahko giblje s svojim materialnim telesom in s svojimi čutili zaznava tudi druga tvorna telesa, ki prostor napolnjujejo. Toda že v začetku človeštva se je človek zavedel, da mu ves prostor ni dosegljiv oz. poznan. Ko se je ozrl v zvezdno nebo, se je lahko le čudil in priznal, da nebesni obok njegovo sposobnost spoznavanja in razumevanja močno presega. Zvezdno nebo je lahko izkusil samo toliko, da je vedel, da obstaja. Kako so zvezde videti, kaj se tam zgoraj dogaja – to pa mu je ostalo popolnoma neznano. Čeprav danes s pomočjo teleskopov o zvezdnatem nebu vemo precej več od naših prednikov, je to védenje še vedno omejeno – in tudi danes morajo astronomi ponižno priznati, da odgovorov na temeljna vprašanja o prostoru ne poznajo. Priznati morajo, da vse to, kar je prostorsko od nas oddaljeno, človekovo sposobnost izkušanja in spoznavanja presega. Ne le zaradi prostorske razsežnosti – predvsem zaradi dejstva, da človek neskončnosti prostora ne more neposredno ne izkusiti ne razumeti. Zgodovinar in antropolog Julien Ries postavlja vprašanje: »Ali se na začetku odkritja Presežnega, do katerega je prišel ta človek, odkritja, ki je temelj vernosti, morda ne nahaja neprestana izmenjava med njegovimi subjektivnimi nagibi in objektivnimi zapovedmi, ki izvirajo iz opazovanja nebesnega svoda?« (2020, 62) V bistvu gre za retorično vprašanje, ki mu v nadaljevanju avtorjeve razprave *Odkritje Presežnosti* sledi pritrditveni odgovor, da je človekovo priznanje, da je ‚nekaj nad njim‘, nekaj, česar ne pozna, po gojeno prav z izkušnjo neskončnega prostora.

Takoj za prostorom otrok izkusi čas. Ljudje živimo v času, kjer razlikujemo preteklost, sedanost in prihodnost. Sedanosti se zavedamo, preteklosti se spominjamo, prihodnost pa lahko samo predvidevamo. Ta zadnja dimenzija časa v bistvu ostaja nepoznana, ker o njej ne moremo imeti izkušnje. Da – lahko predvidevamo, lahko si domišljamo in sklepamo, kaj vse se bo v življenju, recimo v bližnji prihodnosti, še zgodilo, toda o tem nimamo nobene izkušnje in nobenega védenja. O daljni prihodnosti smo sploh popolnoma nevedni. Zato lahko ponižno priznamo,

<sup>5</sup> »Hegel se (s tem mišljenjem) strinja, ko v uvodu v *Fenomenologijo duha* Absolutno opredeljuje kot ‚(nekoga) ob nas‘ in ‚(nekoga), ki želi biti ob nas‘, kar izraža nedorečeno in možno pojmovanje Absolutnega.«

<sup>6</sup> »Bivanje – samo po sebi – ne more biti predmet spoznanja.«

da ne vemo, kaj nas čaka, oz. rečemo, da nas tudi prihodnost presega. Tudi preteklost je zgodovinarjem samo delno poznana – velika večina preteklosti je človeku nedostopna. Kot pri presežnosti prostora lahko tudi sedaj omenimo, da ne gre zgolj za človekovo nesposobnost dojemanja časovne razsežnosti, ki nima ne začetka ne konca, temveč za dejstvo, da človek časa, ki nima začetka in je obenem konec neznan, ne more razumeti. Ker je beseda ‚neskončnost‘ pri obravnavanju presežnosti v prostoru in času ključnega pomena, ji bomo v našem prispevku posvetili precej pozornosti. Kenan B. Osborne, frančiškan iz sodobne ameriške frančiškanske teološke šole, v uvodu v svoje delo *The Infinity of God and a Finite World* navaja, da v Bibliji besed ‚neskončen‘ ali ‚neskončnost‘<sup>7</sup> ne najdemo ne v Stari ne v Novi zavezi.<sup>8</sup> V nadaljevanju pravi, da se ta izraza tudi v patristiki uporabljata le redko. Pač pa ju teologi in filozofi začnejo redno uporabljati med 13. in 15. stoletjem – ko se pojavijo latinski prevodi Aristotelovih del: »With these Latin translations, Western medieval theologians were able to read and study the philosophical writings of Aristotle, who used the term infinite in a philosophical way especially in the *Physics* and *Metaphysics*.«<sup>9</sup> (Kenan 2015, xx) Avtor v nadaljevanju svoje knjige sicer nadaljuje z eklesiološkimi temami, za nas pa je pomembna njegova pripomba, da so evropski misleci prav s pomočjo izraza ‚neskončnost‘ o presežnosti začeli razmišljati sistematično.

Vse, kar ‚je‘, torej biva v času in prostoru. Pravzaprav vse, kar človek, ki tudi sam živi v času in prostoru, v času in prostoru izkuša in zaznava, biva oz. obstaja. Zunaj časa in prostora človek ne zaznava ničesar – zato tisto (zanj) ni bivajoče. Zdi se, da človek izkuša in razumeva zgolj tisto bivanje, ki se je pojavilo v času in prostoru in je tako postalo njegovim čutom in razumu dostopno. Pojaviti se v času in prostoru pa pomeni imeti v času in v prostoru začetek in konec: bivati tu ali tam. Ljudje sicer priznavamo, da je materija, ki je ujeta v prostoru in času, večna, le da se stalno spreminja. Toda izkušamo jo lahko le tukaj in sedaj, ne pa v njeni večnosti – torej jo lahko vidimo in otipamo le v časovni in v prostorski prisotnosti. Ne moremo zaznati materialnih predmetov iz preteklosti ali tistih, ki šele bodo obstajali v prihodnosti. Prav tako ne moremo zaznavati odsotnih tvarnih predmetov. Časovno in prostorsko odsotna stvarnost nas presega in je ne moremo videti, slišati ali otipati – pa vendar lahko o njej govorimo. Navedimo nekaj primerov. Govorimo o Bogu, čeprav ga ni nikoli nihče videl, govorimo o posmrtnem življenju, ki ga ni od živih nihče izkusil. Toda ne mislimo le na filozofe in teologe. O Bogu in posmrtnem življenju lahko govori vsak vernik. Zakaj? Ker so mu o tem nekaj povedali drugi: duhovniki, kateheti, vzgojitelji, starši ... Oni pa so mu o presežnih stvareh to lahko povedali, ker so Presežnost na neki način izkusili v času in prostoru – kakor lahko tudi mi vsi nekako izkušamo Presežnost v času in prostoru. Človek izkuša Boga, ker se je znašel z Njim v odnosu: ker vanj veruje. In ne gre le za vero v Kristusa, torej

<sup>7</sup> Avtor uporablja angleški izraz ‚infinite‘ oz. ‚infinite God‘ in ‚infinity‘ oz. ‚infinity of God‘.

<sup>8</sup> V slovenskem prevodu Svetega pisma najdemo zapis ‚večni Bog‘ trikrat, biblično besedilo pa izraza ‚neskončni Bog‘ ne vsebuje.

<sup>9</sup> »Zahodni srednjeveški teologi so s pomočjo teh latinskih prevodov lahko brali in proučevali Aristotelove filozofske spise, kjer se izraz ‚neskončno‘ uporablja na filozofski način – zlasti v *Fiziki* in *Metafiziki*.«

v učlovečenega Boga po krščanski podobi, ki zaživi v času in prostoru. Bolj mislimo na dejstvo, da se je človek znašel v odnosu, da sploh lahko biva v imanenci – v imanentnem odnosu pa lahko izkuša transcendenco.

### 3. Izkušnja Presežnosti v odnosu

Naj pojasnimo, da gre v našem razmišljanju za čisto vsakdanji medčloveški odnos z drugo osebo. Postavljamo tezo, da odnos, ki je bistveni sestavni del človekovega bivanja, ne spada v tvorni svet, temveč imanentni svet presega – spada na področje transcendence. Kako lahko to trditev upravičimo? Ker je neskončnost ključna za opredelitev presežnosti, bomo tudi presežnost odnosa utemeljili z njegovo neskončno razsežnostjo. Oprli se bomo na dve dejstvi. Najprej bomo pozorni na to, da človek odnosa ne more ustvariti, temveč se v njem (z)najde.<sup>10</sup> Če prištejemo še dejstvo, da odnos ne izgine, čeprav eden od partnerjev telesnim čutom ni več dosegljiv, lahko ugotovimo, da se naše razumevanje odnosa ujema z opredelitvijo, s katero smo zgoraj orisali presežnost.

O medčloveških odnosih govorimo zelo veliko. Pa vendar, če ostanemo v okvirih že omenjene relacijske teorije, ljudje odnosov ne ustvarjamo in nismo njihovi gospodarji, kakor sicer navadno razmišljamo. V odnosu se človek kot oseba (z) najde, vanj ne vstopi – vemo, da življenja nihče ni načrtoval, temveč mu je bilo podarjeno: v njem se je (z)našel. V bistvu lahko govorimo o množici medčloveških odnosov, v katerih se (z)najdemo ljudje, povezani med seboj kot osebe. Guy Lafon, ki ga imenujemo mislec odnosa, poudarja, da odnos rodi osebe – mene, tebe, njega, nas in vas: »... l'entretien n'est pas un champ impersonnel. Nous ne pouvons pas nous en isoler, nous qui en parlons. Il est cette dimension inaliénable où nous nous adressons les uns aux autres, où naît le je, le tu, le nous, le vous, le il, et où tous naissent ensemble. L'entretien est toujours, de quelque façon, notre entretien.«<sup>11</sup> (1982, 17) Na neki način je odnos obstajal pred ‚menoj‘ in ‚teboj‘ – v njem sva se le znašla. Tega dejstva ne moremo v polnosti razumeti, ker nas odnos pač presega. Kakor ne moremo v polnosti razumeti večnosti časa in prostora, tudi neminljivosti odnosa ne moremo povsem razumeti. Odnosi se namreč ves čas spreminjajo – vendar ne izginejo, kot se zgodi z objekti v materialnem svetu. Osebi, ki sta se (z)našli v odnosu, tega ne moreta izničiti. Tudi če se ločita, razideta, odnos med njima ostane. Marsikdo je lahko iz osebne izkušnje spoznal, da mu je ljubljena oseba tudi v odsotnosti – na primer po smrti njenega biološkega telesa – ostala blizu. Na temelju že objavljene predstavitve delovanja odnosov v *Bogoslovnem vestniku* (Osredkar 2021, 857–866) lahko rečemo, da če bi odsotnost prisotnost (in s tem odnos) izničila, drugega ne bi več prepoznavali – in ga ne bi

<sup>10</sup> Ta način pisanja ima dva pomena. Človek se v odnosu znajde, začne bivati in se v njem hkrati najde oz. prepozna svojo identiteto.

<sup>11</sup> »Odnos ne spada na brezosebno področje. Mi, ki o njem govorimo, nismo zunaj odnosa. Ko smo v odnosu, se znajdemo v neizbežni dimenziji, kjer drug drugega nagovarjamo – kjer se rojevajo jaz, ti, mi, vi, on in kjer se rojevamo skupaj. Odnos je vedno, na neki način, naš odnos.«



mogli več poklicati s ‚ti‘. Dejstvo, da drugega lahko nagovarjamo tudi v njegovi odsotnosti, je kazalec ohranjanja odnosa. Prisotnost in odsotnost med subjekti se razmakneta do skrajnosti, ko drugi iz končnosti prestopi v neskončnost, da se zdi, da se je izničil – a vendar se odnos med partnerjema ne prekine. Drugega lahko še vedno pokličem s ‚ti‘ in se v odnosu do njega vedno znova rojevam (Lafon 1982, 17). Drugi se sicer v nekem trenutku oddalji do te mere, da se moj odnos do njega popolnoma spremeni. Takrat subjekt ni več vezan na objekt, na neko materialno telo, na katerem bi se naš pogled lahko ustavil – subjekt postane neopisljiv in se iz spoznavnega premeni v nespoznavega. In vendar je še vedno prisoten, ker se odnos z njim ohranja.

V materialnem svetu smo priče minevanju časa. Izkušamo, kako se naše materialno telo spreminja oz. stara in posledično izkušamo minljivost. V duhovnem svetu<sup>12</sup> pa izkušamo, da to, kar ljudi kot osebe povezuje – odnos – minljivosti ni podvrženo. Človek v odrasli dobi ali v starosti in onemoglosti telesa drugega še vedno lahko pokliče s ‚ti‘ oz. ga ljubi ali sovraži, kot je to delal, ko je bil otrok. Edina človekova izkušnja neminljivosti v bivanju, ki smo je deležni, je torej odnos. Odnos do drugega se tudi z odhodom drugega, z biološko smrtjo, ne izniči – se sicer spremeni, a ohranja. Zato odnos materialni svet presega in spada na področje presežnega – v skladu z opredelitvijo, ki smo jo podali zgoraj. Hkrati pa odnos človekova čutila in razum presega do te mere, da lahko rečemo le to, da vemo za njegov obstoj, vendar ne moremo o njem povedati ničesar zares preverljivega. V vsakem odnosu, v katerem se oseba (z)najde, zato izkuša presežnost, ne da bi jo razumela ali da bi jo zmogla opredeliti.

Spoznali smo, da človek v odnosu do drugega izkuša, da obstaja še nekaj več kot materialni svet. Drugega kot materialni objekt lahko opredeli z merami in številkami fizičnega sveta. Odnosa do drugega – kot osebe – pa na tak način ne more opredeliti. V tem odnosu sicer išče način, kako bi drugega kot osebo spoznal. Toda v tem iskanju prej ali slej spozna, da sploh ni nujno, da bi drugega zares spoznal in opredelil.<sup>13</sup> Postane mu jasno, da je odnos do drugega pomembnejši kot drugi. Ker ne drugi, temveč odnos do drugega mu omogoča bivanje. Zgoraj smo zapisali, da prostor in čas človeku omogočata izkušnjo bivanja. Sedaj lahko gremo še korak dalje: odnos do druge osebe, v katerem se oseba lahko (z)najde le v prostoru in času, omogoča izkušnjo bivanja oz. bivanje *sámo*. Ko torej človek v prostoru in času izkuša odnos do drugega, ki ga ne more izmeriti, opisati in izreči, v bistvu izkuša presežnost.<sup>14</sup> V tej izkušnji pa se tudi (z)najde na področju presežnega. Še več, (z)najde se v odnosu do Presežnega. Ko se namreč na temelju odnosa do drugega oseba (z)najde v odnosu do Drugega in to izraža z nagovarjanjem Drugega s ‚Ti‘, se (z)najde v odnosu do Presežnega. V odnosu do drugega namreč prepozna tudi odnos do Drugega. Kakor je komunikacija z drugim kazalec odnosa do

<sup>12</sup> Svet odnosov lahko imenujemo tudi duhovni svet.

<sup>13</sup> Čeprav vernik o Bogu ne ve nič preverljivega, je lahko z njim v odnosu.

<sup>14</sup> Beseda, zapisana z malo začetnico, ima filozofski pomen transcendence – torej to, kar je človekovim čutilom nedostopno.

njega, tako je komunikacija z Drugim kazalec, da se je človek znašel v odnosu do Presežnega. Ko oseba v svoji komunikaciji ne nagovarja drugega, temveč reče ‚Ti‘ Drugemu, ki ga ne vidi, spoznamo, da se je znašla v odnosu do Presežnega.

Lahko torej rečemo, da se človek v odnosu do drugega hkrati (z)najde tudi v odnosu do Presežnega. Toda vsak človek odnosa do Drugega ne prepozna. Zato raje recimo, da človek v medčloveškem odnosu odnos s Presežnim ‚lahko‘ prepozna in izkuša.<sup>15</sup> Zakaj je pomembno poudariti, da oseba odnos do Presežnega ‚lahko‘ prepozna? Ni namreč nujno, da bi vsak človek v odnosu do drugega prepoznal tudi odnos do Drugega. Vsak človek se znajde v odnosu do Presežnega, a vsi ljudje ne verujejo. Dejstvo, da se je človek v odnosu do Presežnega znašel, še ni zagotovilo, da bo ta odnos tudi prepoznal. Kot je bivanje v času in prostoru, torej odnos do drugega, človeku podarjeno in zanj nima nobenih zaslug, tako je tudi sposobnost prepoznavanja odnosa do Drugega podarjena – nihče je ni načrtoval in nihče nima zanjo nobenih zaslug.

#### 4. Komunikacija s Presežnostjo

Ko se oseba znajde v odnosu do Drugega, si začne o Njem kmalu ustvarjati podobe. Božja podoba je skupek predstav, mnenj in prepričanj, ki si jih vernik – s pomočjo simbolnega mišljenja – oblikuje v kulturi, kjer živi. Vernik kot simbolno bitje podobo Boga nenehno išče in želi izraziti neizrekljivo. S Tomažem Akvinskim ponavljamo, da je Bog sicer popolnoma drugačen od naših predstav o Njem – in vendar vernik stalno ustvarja nove Božje podobe: »Ker naš razum ni sorazmeren z božjim bistvom, ostane prav to, kaj božje bistvo je, nekaj naš razum presegajočega in zato nam prikritega. To je razlog, da je višek človeškega spoznanja o Bogu v tem, da uvidi, da Boga ne pozna, kolikor dožene, da tisto nekaj, kar je Bog, presega vse tisto, kar o njem doumemo.«<sup>16</sup> (*Quaestiones disputatae de potentia Dei* q. 7, a. 5, ad 14) Vsekakor pa je odnos, kot smo omenili že zgoraj, pomembnejši od spoznanja partnerja v odnosu – tako lahko tudi pri veri zapišemo, da Božja podoba ni najpomembnejša. Vernik jo ustvarja najprej zato, da lahko o Bogu govori. Ker si Ga lahko predstavljamo, lahko ‚o Njem‘ tudi govorimo. Vendar je drugi razlog pomembnejši – podobe Boga verniku pomagajo ohranjati odnos z Njim.

Vse do sedaj smo poudarjali, da je znamenje, da se je človek znašel v odnosu do Boga, njegovo nagovarjanje Drugega s ‚Ti‘. To nagovarjanje je v bistvu iskanje Boga. ‚Ti‘, ki je kazalec vernikovega odnosa do Boga, pa ni vedno ‚Ti‘ in ni le ‚Ti‘, temveč se odnos do Boga izraža z vedno novimi Božjimi podobami: Najvišji, Večni, Pravični ... Vernik Boga nagovarja z vedno novimi izrazi, ki so v bistvu podobe Boga. Zato, ker se z Njim je znašel v odnosu – in da bi v tem odnosu tudi ostal – v svojem nagovarjanju Boga vedno znova išče izraze, s katerimi bi ga lahko nagovoril. Odnos

<sup>15</sup> Evangeljska zapoved ljubezni: ne moreš reči, da ljubiš Boga, če ne ljubiš bližnjega – karkoli ste storili kateremu mojih najmanjših bratov, ste meni storili.

<sup>16</sup> Prevod Janeza Janžekoviča (1966, 189).

je namreč nekaj živega, dinamičnega, kar se odraža tudi v vedno novih besedah, s katerimi vernik Boga nagovarja, da bi odnos do Njega ohranil. Religiologi takšno nagovarjanje Boga imenujejo molitev ali preprosteje ‚pogovor z Bogom‘. Toda kakor pogovor med ljudmi ni zgolj nagovarjanje drugega, tako tudi komunikacija med vernikom in Bogom ni enosmerna. Vera se ne izraža le z nagovarjanjem Presežnega. Vera ni namreč zgolj iskanje Boga kot bitja ali podobe, temveč iskanje Božje volje – torej iskanje Božje Besede. Zato vernik prepozna prisotnost Presežnega tudi s prepoznavanjem Božjega nagovora človeku. Lahko rečemo, da je komunikacija med Bogom in vernikom dvosmerna. Ko vernik prepozna Božjo besedo, dopusti, da ga Bog nagovarja. V teologiji to področje obravnavamo v poglavju, ki se imenuje Božje razodetje in ga poznajo mnoge religije. Pri krščanskih obredih na primer prebiramo odlomke iz Svetega pisma. Bralec zaključi berilo z vzklikom »Božja beseda«. S tem želi reči, da nam govori Bog. Božja je tista beseda, za katero je Cerkev prepoznala Božji izvor – tako nam Bog govori. Na podoben način se Bog razodeva muslimanom v Koranu in Judom v Tanahu. Duhovni učitelji tudi prebiranje ali poslušanje Božje besede obravnavajo kot način molitve, kar dejansko tudi je. Kakor ima nagovarjanje Presežnega z besedo funkcijo ohranjanja odnosa, tako ima enak namen sprejemanje Božje besede. Vsak odnos, tudi vera, rojeva subjekte. Toda odnos do Boga novega rojevanja vernika ne more omogočiti, če ta Boga ne nagovarja in ne posluša. Brez komunikacije med vernikom in Bogom se namreč vera spremeni v nekaj, kar v krščanstvu imenujemo malikovanje.

Vrnimo se na nagovarjanje Boga z Božjimi podobami. Omenili smo, da vernik z nobeno podobo ni dokončno zadovoljen, zato v odnosu do Boga vedno znova išče nove podobe, nove načine nagovarjanja. Zdi se, da je podoba Boga, s katero je vernik v nagovarjanju Boga najbolj prepričljiv, Njegova lastna Beseda – zato Boga nagovarja z Božjimi besedami. V *Bogoslovnem vestniku* 2021 smo verovanje poimenovali sposobnost prepoznavanja prisotnosti Drugega v njegovi odsotnosti (Osredkar 2021, 859–860). Vernik, ki to sposobnost ima, moli oz. Drugemu reče ‚Ti‘. V bistvu je vernik človek, ki se je znašel v odnosu do Drugega in s tem prepozna Njegovo Besedo – in ne more, da ne bi odnosa do Presežnega izražal z molitvijo tako, da bo Drugega nagovarjal z besedami, oz. ne more, da ne bi Boga nagovarjal z Njegovo besedo.<sup>17</sup>

## 5. Bitje odnosov je *homo religiosus*

Izhajajoč iz teološke relacijske teorije, ki jo je v svojih spisih postavil Guy Lafon, lahko trdimo, da je razlog za človekovo verovanje prisoten v bistvu njegovega bivanja. Razlog za verovanje je povezan z dejstvom, da se človek kot oseba v odnosu do drugega prepozna kot bitje odnosov. Kakor materialno telo hlata po zraku, da bi lahko preživel, tako človek kot oseba hrepeni po odnosu do drugega, da bi lahko bival kot oseba. Ker pa je vera odnos med človekom in Bogom, lahko

<sup>17</sup> Molitev brevirja, ki jo prakticirajo katoliški duhovniki in redovniki, je primer, ko vernik Boga nagovarja z Njegovo Besedo.

verniki postane samo bitje v odnosu. Zahvaljujoč dejstvu, da se je človek znašel v odnosu do drugega človeka, se lahko znajde tudi v odnosu do Drugega – in se prepozna kot vernik. Zato lahko trdimo, da človek v Boga veruje, ker se je znašel v odnosu do drugega človeka. Razlog za verovanje, za človekovo religijsko dejavnost, je torej dejstvo, da je človek bitje odnosov; lahko bi rekli, da je razlog verovanja človekova sposobnost prepoznati sebe kot osebo. Ta razlog pa ni intelektualen, temveč eksistencialen: sovpada s hrepenenjem po odnosu do drugega človeka, v katerem prepoznava Božjo podobo – v odnosu do drugega lahko prepoznava odnos do Drugega. Če človek odnos zavrača,<sup>18</sup> onemogoča svoje bivanje in hkrati onemogoča verovanje.

Človek torej veruje, ker je povezan z drugimi, ker je bitje odnosov. Bolj kot človek spoznava, da se rojeva v odnosu in da ga odnos ohranja pri življenju, bolj hrepeni po Presežnem. V prejšnjem poglavju smo dejali, da je nagovarjanje Presežnega, molitev, izraz in ohranjevalec verovanja. Molitev je torej za vernika kot dihanje za telo – brez zraka umre. Tako tudi vernik, ki Boga preneha iskati, v odnosu do Njega sicer ostane, vendar se ne prepoznava več kot vernik. Razvoj in izražanje vere sta odvisna še od drugih dejavnikov, vsekakor pa lahko ponovimo, da človek v odnosu do drugega človeka izkuša presežnost in Boga. Zgoraj smo rekli, da je presežno tisto, kar človek sicer izkuša, a ne razume. Tako tudi ljudje živimo v odnosih, ki nas povezujejo, a jih povsem ne razumemo. Objekte iz materialnega sveta lahko opišemo in razložimo. Odnosa, v katerem smo se znašli, pa ne moremo opredeliti, ker spoznanje presega.

Prepričani smo, da je človeka ustvaril prav odnos – in da bo človeški rod obstal, dokler bo človek v odnosu do drugega sebe prepoznaval kot osebo. Ker pa lahko v tem istem odnosu človek kot oseba prepoznava tudi odnos do Presežnega in se v tem odnosu rojeva kot vernik, so religiologi človeka poimenovali *homo religiosus*. Človek je religiozno bitje, ker lahko v medčloveških odnosih izkuša Presežno. Filozof Branko Klun pravi, »da je človekovo izkustvo neskončnosti v medosebnih odnosih sled tiste transcendence, ki jo imenujemo Bog« (Klun 2020). Vera je za človeka, posebej mladega, zelo pomembna, posledično pa je pomembna tudi religija, ki vero ohranja. To nam dokazuje stalna verska dejavnost v zgodovini človeškega rodu. Lahko se naslonimo na Darwinovo evolucijsko teorijo o razvoju živih bitij – ta so se razvijala tako, da so ohranjala sposobnosti, ki so jim omogočale preživetje. Tiste vrste, ki so sposobnosti, ki so služile preživetju, izgubile, so izginile. Ker je sposobnost verovanja vedno bila in je tudi danes človekova dejavnost, lahko analogno sklepamo, da je za človekovo preživetje in njegov razvoj zelo pomembna – sicer se ne bi ohranjala. Zato človek veruje tudi na začetku tretjega tisočletja.

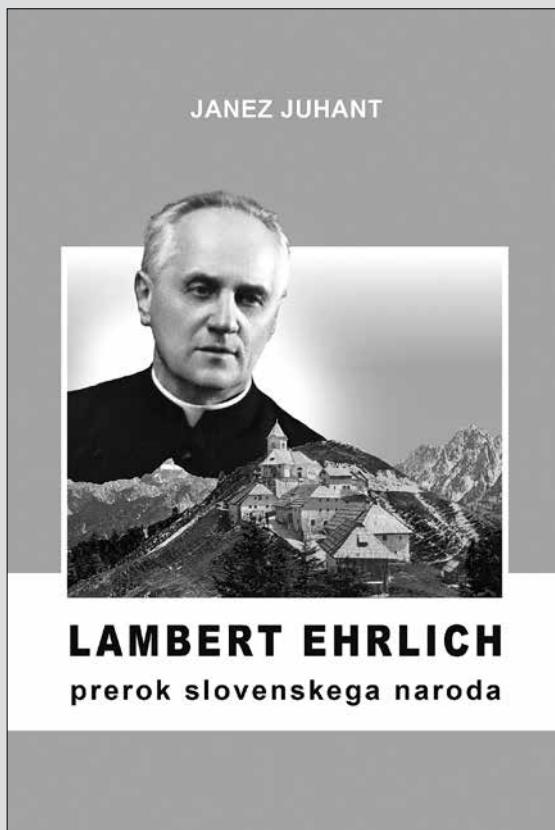
<sup>18</sup> V praksi ni mogoče, da bi človek odnos popolnoma zavračal, ker potem ne bi mogel živeti. Bivati pomeni biti v odnosu.

## 6. Sklep

Zakaj človek veruje? To je temeljno vprašanje, ki si ga postavljajo religiologi. A to ni vprašanje le zanje. Mnogim danes ni jasno, zakaj v tretjem tisočletju religije še obstajajo. V razpravi smo bralca korak za korakom pripeljali do spoznanja, da je odgovor skrit v dejstvu, da je človek bitje odnosov. V medčloveškem odnosu, v katerem se oseba znajde, da sploh lahko biva, človek izkuša presežnost – in prepoznava, da obstaja nekaj, kar ga presega. To ‚nekaj‘ je človek v preteklosti poimenoval Bog – in tudi v tretjem tisočletju po Kristusu človek, ker še vedno živi povezan s soljudmi, išče Boga. To iskanje imenujemo vera. Molitve, obredi, tudi zapovedi in prepovedi, ki jih vernik prepoznava kot Božji nagovor, so urejeni v religijske sisteme, ki danes (še vedno) oblikujejo življenje posameznih vernikov in celotne družbe. Ker je temeljna lastnost človeškega življenja medosebni odnos in je ta isti odnos razlog za človekovo verovanje – torej za njegov odnos do Presežnega –, je z religijskimi aktivnostmi prežeta vsa zgodovina človeštva. Odkar človek obstaja na tem planetu, obstaja tudi religija. In dokler bo človek obstajal kot bitje odnosov, bo veroval – in bo obstajala tudi religija.

## Reference

- Janžekovič, Janez.** 1966. *Smisel življenja*. Celje: Mohorjeva družba.
- Klun, Branko.** 2020. Presežnost. Teološka enciklopedija. Videoposnetek, 5:05. Youtube. 19. 11. <https://www.youtube.com/watch?v=QRD4ZcMbWPO> (pridobljeno 20. 9. 2022).
- Lafon, Guy.** 1982. *Le Dieu commun*. Pariz: Seuil.
- Osborne, Kenan B.** 2015. *The infinity of God and a Finite World*. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute Publications.
- Osredkar, Mari Jože.** 2020. "S smrtjo se odnos spremeni, ne pa uniči": Življenje in teologija Guya Lafona. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 1:73–88.
- . 2021. Upanje kot teološka krepost v luči relacijske teorije Guya Lafona. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:857–866.
- Ries, Julien.** 2020. *K izvirom verstev*. Celje: Mohorjeva družba.
- Spaemann, Robert.** 2017. *Persons, The Difference between 'Someone' and 'Something'*. Oxford: Oxford University Press.
- Stres, Anton.** 1994. *Človek in njegov Bog*. Celje: Mohorjeva družba.
- Tomaž Akvinski.** 1952. *Quaestiones disputatae: De potentia Dei [On the Power of God]*. Westminster: The Newman Press.



*Janez Juhant*

## **Lambert Ehrlich, prerok slovenskega naroda**

Knjiga je celovit prikaz osebnosti Lamberta Ehrliche (1878–1942) ter njegovega vsestransko bogatega delovanja v Cerкви in družbi na Koroškem in v Sloveniji. Deloval je kot duhovnik, profesor, veroslovec, misijonar, socialni in narodno-politični delavec. Odlikujejo ga izjemna sposobnost, treznost, preudarnost in človeška bližina pri presoji problemov ter zmožnost vključevanja različnih ljudi pri iskanju najprimernejših rešitev za narod in Cerkev.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, Mohorjeva družba in Društvo ob Lipi sprave, 2022. 640 str. ISBN 978-961-7167-03-0 (TEOF), 42€

---

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

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 82 (2022) 3, 573—585

Besedilo prejeto/Received:10/2022; sprejeto/Accepted:11/2022

UDK/UDC: 27-1

DOI: 10.34291/BV2022/03/Pohar

© 2022 Pohar, CC BY 4.0

*Borut Pohar*

## **Resonanca med znanostjo in krščanskim naukom kot pot do resonančnosti pluralne družbe**

### *Resonance between Science and Christian Doctrine as a Path to Resonance in a Pluralistic Society*

*Povzetek:* V zahodni družbi za medsebojno odtujitev ljudi obstaja veliko razlogov.

Mednje sodi tudi vera, ki temelji na razodetju, saj tega materialistična miselnost dojema kot nezanesljiv in za razvoj znanosti moteč vir védenja. V praksi takšno dojemanje razodetja, zlasti krščanskega, vodi do odtujitve med vernimi in nevernimi, saj imajo ti pripadnike razodete religije za nerazumne in neumne ljudi, s katerimi se je nesmiselno pogovarjati, ker naj bi živeli v neresnici in ovirali napredek. Vendar pa so se v zadnjem obdobju pojavile številne težnje, da je treba vero narediti razumno in smiselno: verujočim je treba spet povrniti izgubljenost dostojanstvo in jih narediti za enakovredne sogovornike civilne družbe. Eden od takšnih poskusov je tudi trinitarična naravna teologija iz ateizma v krščanstvo spreobrnjenega znanstvenika in teologa Alistra McGratha. Ta si je trinitarično naravno teologijo zamislil kot iskanje resonance med krščanskim naukom in izsledki znanosti, ki ima za rezultat ugotovitev razumnosti in smiselnosti krščanske vere. V tem članku trdimo, da je ugotovljeno izkustvo resonančnosti med vero in znanostjo eden od načinov, kako odtujitev med verujočimi in neverujočimi premostiti ter med njimi vzpostaviti resonančni odnos – ta je možen le, če oba sogovornika drug drugemu priznavata razumnost in smiselnost dialoških izhodišč. Prednost te metode vzpostavitve resonance je, da je znanstveno in teološko teoretično védenje javno dostopno, kar pomeni, da lahko pristnost izkustva resonančnosti med znanostjo in krščanskim naukom, o kateri govori McGrath, preveri vsak sam – in s tem naredi korak proti večji resonančnosti družbe, v kateri živimo.

*Ključne besede:* resonanca, Alister McGrath, znanost, religija, epistemične vrednote, sklepanje o najboljši razlagi, smiselnost, razumnost

*Abstract:* In Western society, there are many reasons why people are alienated from each other, one of which is that religion based on revelation is perceived by the materialistic mindset as an unreliable source of knowledge and as a distraction to the development of science. In practice, this perception of revela-

tion, especially Christian revelation, leads to alienation between believers and non-believers, since the latter regard the followers of revealed religion as unreasonable and stupid people with whom it is pointless to talk because they are said to live in untruth and obstruct the way of progress. However, in recent times there have been numerous attempts to make the Christian faith reasonable and senseful and to restore the lost dignity of believers and make them equal interlocutors in civil society. One such attempt is the Trinitarian natural theology of Alistair McGrath, a scientist and theologian who converted from atheism to Christianity. He conceived of Trinitarian natural theology as a search for a resonance between Christian doctrine and the findings of science, resulting in a conclusion about the reasonableness and sensefulness of the Christian faith. In this article, we argue that the established experience of resonance between faith and science is one way of bridging the alienation between believers and non-believers and establishing a resonant relationship between them since this is only possible if both interlocutors acknowledge the reasonableness and sensefulness of each other's dialogical premises. The advantage of this method of establishing resonance is that scientific and theological theoretical knowledge is publicly available, which means that everyone can verify for himself the authenticity of the experience of resonance between science and Christian doctrine that McGrath speaks of, and thus take a step towards a greater resonance of the society in which we live.

*Keywords:* resonance, Alister McGrath, science, religion, epistemic values, inference to the best explanation, sensefulness, reasonableness

## 1. Uvod: moderna doba in nerazumnost oz. nesmiselnost vere

Živimo v sekularni pluralni družbi; v njej so verske skupine samo eden od številnih elementov, ki gradijo civilno družbo – ta se z dialogom med temi skupinami oblikuje in napreduje. Vendar pa je lahko dialog oviran, med drugim zaradi očitka nerazumnosti in celo nesmiselnosti verskih prepričanj, ki naj bi bila za skupno iskanje resnice in napredka ovira. Ta očitek se pojavlja tako na neakademski kakor tudi na akademski ravni. Filozofija znanosti je bila na primer še v začetku preteklega stoletja dialogu z religijo precej nenaklonjena, saj so antimetafizične pozitivistične predpostavke vsakršno pobudo za dialog zavračale.

Michael Banner (roj. 1961) ugotavlja, da mit o dihotomiji med znanostjo in religijo v zahodni družbi kroži še danes: »Pogosto je slišati, da med znanstvenim prepričanjem in religijsko vero obstaja ostra dihotomija, in še posebno to, da naj bi znanost upoštevala kanone razumnosti, medtem ko naj bi se religijski vernik tem kanonom rogal in jih kršil. Medtem ko nam znanost predstavlja paradigmo zdravega razmišljanja, vidimo v religiji paradigmo razmišljanja, ki je z dejstvi nepovezano in neutemeljeno. Prav zares so nekateri prepričani, da gre pri veri za



neke vrste kognitivno akrobatiko, kjer razum brez omahovanja pristane na trditve, ki so dejansko dvomljive.« (Banner 1990, 1)

Takšno razmišljanje je ostanek duha pozitivizma, ki se je razvil v okviru moderne dobe. Gre za časovno obdobje od približno leta 1500 do nastopa postmoderne dobe. Zanj je značilen beg pred avtoriteto in s tem pred preteklostjo ter izročilom. Moderna doba je v središče postavila razumnost avtonomnega subjekta, ki naj bi bil osvobojen spon avtoritativnega izročila in tako gotov epistemološki temelj, iz katerega naj bi izhajalo upravičevanje trditev gotovega védenja (van Huyssteen 1999, 23).

Ključna za razvoj pozitivizma sta bili filozofija zgodovine, ki jo je na začetku 19. stoletja razvil Auguste Comte (1798–1857), in filozofija znanosti, ki jo je razvil »dunajski krog« na začetku 20. stoletja. Comte je zagovarjal tradicionalno empiristično stališče, da v razumu ne more biti nič, kar ni bilo prej v čutilih. Tu je zavračal vse, česar ni mogoče potrditi s čutnim opazovanjem – pri čemer je imel v mislih zlasti metafiziko. Po njegovem prepričanju naj bi bile vse znanosti utemeljene v eni sami metodi, ki je najprej prišla v uporabo v matematično-fizikalnih znanostih. Zahteval je, naj se znanost razmeji od neznanosti, vsa znanost pa zvede na eno samo teorijo, ki mora biti utemeljena v fiziki (Zammito 2004, 6–7). Comtove ideje so v 19. stoletju prevzeli misleci naravoslovnih, pa tudi družboslovnih znanosti. Trdili so, da do védenja vodi le ena sama metoda, tj. metoda naravoslovnih znanosti, da je enost vseh znanosti utemeljena v materializmu, kakor ga podaja fizikalna znanost. Humanistične znanosti so imeli za popolnoma subjektivno področje (8).

Logični pozitivizem dunajskega kroga lahko imenujemo neopozitivizem, saj je zagovarjal vsa jedrna epistemološka načela pozitivističnega izročila, še posebej pa se je osredotočil na iskanje razmejitvenega (ang. *demarcation*) kriterija, »ki loči znanstveno védenje od metafizičnih teorij, nerazumnosti, vraževerja in psevdoznanosti ter zagovarja kumulativen napredek znanosti.« (Bem in De Jong 2006, 58) Razmejitveni kriterij naj bi bila univerzalna, nadzgodovinska in splošna metoda racionalnosti, ki bi jo lahko uporabili na algoritmični način in pri tem izključili vse subjektivne dejavnike, kot so na primer osebna sodba ali družbeni in zgodovinski dejavniki (57).

Logični pozitivisti so kot razmejitveni kriterij najprej predlagali načelo verifikacije, ki zahteva, naj se vse hipotetične izjave empirično verificirajo z uporabo petih čutil. Če denimo za poved ne moremo z gotovostjo dokazati, ali je resnična ali napačna, jo moramo po pozitivističnem prepričanju imeti za nesmiselno – to je brez pomena. Na področje smiselnega govorjenja naj bi spadale le čiste opazovalne trditve (na primer tekočina v epruveti je spremenila barvo v rdečo). Metafizika, poezija in teologija so bile zato za pozitiviste brez pomena oziroma čisti nesmisel (Bem in De Jong 2006, 58–59). Vendar pa se je kmalu izkazalo, da je bila začetna formulacija kriterija razmejitve preozka, zato so jo logični pozitivisti omehčali v empirično konfirmacijo (ang. *confirmation*). Tako npr. izjave, da baker prevaja električno, sicer ne moremo verificirati, lahko pa jo potrdimo s postopkom konfirmacije (Vickers 2009).

Tej pozitivistični miselnosti je sprva pripadal tudi Alister McGrath, kar je tudi iskreno priznal: »Oklepal sem se tega, za kar sem kasneje spoznal, da je bil pretirano poenostavljen znanstveni pozitivizem.« (2015, 50) Pravi, da je bilo njegovo zaupanje v znanstvena empirična dejstva neomajno: »Prepričan sem bil, da nam znanost lahko pove, kaj je prav in dobro /.../ da nam tega, kaj je pravilno in kaj je napačno, ne določa družbena konvencija niti individualna čustva, ampak določajo empirična dejstva. Pravzaprav sem bil prepričan, da je znanost neke vrste metatejzik, ki je zmožen presojeti o veljavnosti vseh drugih oblik človeškega diskurza in intelektualnega projekta.« (184)

## 2. Postpozitivistična filozofija in vloga teorij pri osmišljanju presenetljivih dejstev

---

V drugi polovici dvajsetega stoletja se je v filozofiji znanosti zgodil velik premik, imenovan postpozitivizem, ki je toga načela pozitivizma omehčal – in odprl možnosti za dialog z religijo. Odkritje postpozitivistične filozofije je bil za McGratha prelomen trenutek, ki mu je omogočil, da je ateizem opustil in celo postal strasten teolog.

Wentzel van Huyssteen ugotavlja, da je postmoderna miselnost izvedla prelom z miselnostjo pozitivizma. Za postmodernost znanstvena racionalnost ni več večvredna oblika racionalnosti – pojavlja se v metodološki kontinuiteti z drugimi oblikami védenja, še posebej z vsakodnevnim védenjem. Razumemo jo lahko kot eno izmed najbolj vzorčnih oblik človeške racionalnosti. Za postmodernost znanost kot takšna ne obstaja več; obstaja pa pluralnost znanosti, ki imajo svoja lokalna pravila, po katerih usmerjajo svoje delovanje (van Huyssteen 1999, 36–44).

James Garrison zato trenutno stanje v filozofiji znanosti opisuje takole: »Na splošno je sprejeto, da je pozitivizem mrtev in da sedaj živimo v postpozitivističnem obdobju znanstvenega raziskovanja.« (1986, 12) Izkazalo se je, da ima logični pozitivizem številne težave. Kot prvo, teorija in opazovanje medsebojno nista neodvisna, zato je popolnoma objektivno opazovanje nemogoče. To so dokazovali filozofi kot na primer Wittgenstein, Sellars, Quine in Hanson. Poleg tega filozofi znanosti niso našli nobenega ustreznega razmejitvenega kriterija. Podvomili so tudi o ideji kumulativnega napredka (Bem in De Jong 2006, 63). In kar je najpomembnejše, praksa je prevladala nad filozofsko spekulacijo. Če na primer v času pozitivizma znanstveniki niso ravnali v skladu s pravili verifikacije oziroma konfirmacije, so jih logični pozitivisti imeli za nerazumne. Postpozitivisti pa so obratno kriterije za racionalnost začeli iskati v dejanski znanstveni praksi (Matheson in Dallmann 2015).

Teorijo so pozitivisti imeli za nekaj drugotnega in problematičnega, saj vključuje bitnosti, ki jih ne moremo neposredno testirati (McMullin 2008, 500). V postpozitivizmu pa je teorija iz ozadja stopila na prvo mesto, s čimer se je pojavil tudi nov način upravičevanja védenja, namreč falzifikacija oz. ovrženost, ki jo je teoretično

razvil filozof znanosti Karl Popper (1902–1994). Popper je zavračal indukcijo ne samo kot metodo formacije teorije, temveč tudi kot metodo konfirmacije. Po načelu ovrženosti teorija postane ovrgljiva – in s tem znanstvena – le, če lahko formuliramo najmanj eno temeljno trditev (ang. *basic statement*), ki dani teoriji nasprotuje (Van Huyssteen 1989, 29). Evolucijo bi na primer lahko ovrgli s temeljno trditvijo, da so znanstveniki v plasti kamnin ob ostankih dinozavrov našli ostanke modernega človeka, kar pomeni, da je teorija evolucije načeloma ovrgljiva in s tem znanstvena. Popper je trdil, da naloga znanstvenika ni, da za svoje teorije išče podporne dokaze, ampak da jih poskuša ovreči na podlagi napovedi, izpeljivih iz hipotez. Če teorije testa ne prestanejo, jih zavržemo; preostale začasno sprejmemo kot trenutno najboljše oz. podkrepljene (ang. *corroborated*). (Sankey 2008, 253).

Teorije nam omogočajo umevanje oziroma osmišljanje sveta. Umevanje je kontekstualizacija pojavov – to je njihova umestitev v teorijo oziroma model, ki je del večje celote. Pojave torej razumemo v njihovem razmerju do celote. McGrath pravi: »Kakor so poudarjali filozofi znanosti, na primer Charles Peirce, je eden od ciljev znanstvene razlage v tem, da presenetljiva opazovanja postavi v kontekst, v katerem postanejo nepresenetljiva, morda celo napovedljiva.« (2015, 92) Clayton ugotavlja: »Konec koncev, osmišljanje sveta je edini kriterij, ki ga nekateri kontekstualisti zahtevajo od razlag.« (1989, 39) McGrath dodaja, da je kontekstualizacija tudi naloga teoloških razlag: osmisлити pojave v svetu. Ker teološke razlage kriteriju hermenevtične razlage lahko zadostijo, jih imamo lahko za razumne in smiselne.

### 3. Sodobna krščanska apologetika kot dokazovanje razumnosti in smiselnosti verovanja

Alister McGrath je prepričan, da zavest o razumnosti vere v javnosti narašča: »Obstaja vse večje soglasje o tem, da je vera v Boga popolnoma razumna – seveda če »razumnosti« ne opredelimo tako, da pri tem namerno izključimo takšna prepričanja.« (McGrath 2012, 81) Podaja tudi dva razloga, zakaj razumnost in smiselnost krščanske vere sam poskuša pokazati: »Kot prvo, zaradi kulturnega predsodka ,nerazumnosti‘ vere, ki ga lahko najdemo v pisanjih Richarda Dawkinsa in drugih, je dobro razvidno, da je treba bralcu zagotoviti, da vera ima smisel – tako v svojih temeljih kakor tudi v svojih izidih. In kot drugo, moje lastno odkritje intelektualne zmogljivosti vere je bil pomemben mejnik na mojem potovanju razumevanja in raziskovanja. Zame je bil to nepričakovan in pomemben trenutek vpogleda, zlasti zato, ker je moje razmišljanje temeljilo na bolj enostavnih oblikah ateizma, na katerega sem naletel kot najstnik, še posebej na njegovi retoriki o iracionalnosti religije in vernikov.« (2015, 212) Razloga sta torej očitek iracionalnosti vere, ki kroži v javnosti, ter njegova osebna izkušnja, ki govori prav o nasprotnem.

In kateri so pogoji, ki jih mora krščanska vera izpolniti, da jo imamo lahko za upravičeno in s tem za dokazano? Pokazati moramo, da je krščanska vera upravičljiva na vseh ravneh in da je tako:

Razumska oz. racionalna – če izpolnjuje deduktivno načelo verifikacije: njene načelne trditve morajo biti preverljive z opazovanji. Trditev, da Bog obstaja, je mogoče preveriti z opazovanji oz. ‚zunanjimi dokazi‘, na primer s temi, ki jih navaja Katekizem katoliške Cerkve: »čudeži Jezusa Kristusa in svetnikov (Mr 16,20; Heb 2,4), prerokbe, širjenje in svetost Cerkve, njena plodovitost in trdnost.« (KKC, tč. 156)

Razumna – izpolnjuje induktivno načelo potrditve: namenske hipoteze je možno potrditi z izkustvom, torej z induktivno metodo in ‚notranjimi‘ dokazi. Teološko trditev, da je Jezus Pot k Očetu (Jn 14,6-12), da je torej namen Jezusovega življenja ljudi pripeljati k Očetu, lahko izkustveno potrdimo na vsakem sodišču, kjer se vedno znova izkaže, da je resnica pot do pravice, kajti z lažjo pravice ni mogoče doseči. Jezus je sebe poistovetil z Resnico (Jn 14,6), Nebeški Oče pa je Pravica – ki je ena sama, nedeljiva in sveta.

Smiselna – izpolnjuje abduktivno načelo falzifikacije: smiselne teoretične hipoteze vere je moč ovreči z občutenjem umanjkanja osmišljenosti presenetljivih dejstev. Krščanski nauk o stvarjenju sveta je na primer mogoče falzificirati z občutenjem umanjkanja osmišljenosti presenetljivega dejstva, da je svet večten. Če bi znanost odkrila, da je svet večten, potem bi se v krščanskem nauku pojavila anomalija umanjkanja smisla, s čimer bi nauk postal nesmiseln in s tem nemogoč. Podobno je McGrathovo smiselno hipotezo, da je krščanski nauk najboljša razlaga, moč ovreči z odkritjem presenetljivega dejstva, da je drug svetovnonazorski nauk z znanstvenimi opazovanji, izkustvom in teorijami v večji resonanci kot krščanski nauk. Nesmiselno bi bilo torej trditi, da je krščanski nauk najboljša razlaga, če ne bi obstajal način, kako dokazati, da ni tako, saj se nam pri takšni hipotezi zastavi vprašanje: »Kako pa to veste?«

Resnična – izpolnjuje eduktivno načelo pritrditve: znanstvena skupnost strokovnjakov jo enoglasno doživlja kot resnično, saj se je o tem zedinila.

To pomeni, da moramo krščansko vero dokazati z deduktivnimi, induktivnimi, abduktivnimi in eduktivnimi argumenti (Pohar 2022), kar so različni tipi upravičevanja hipotez. Alister McGrath želi prikazati smiselnost krščanske vere z uporabo resonance in metode sklepanja o najboljši razlagi – da je upravičena z abduktivno metodo zatrjenega konsekvensa, konkretno z metodo sklepanja o najboljši razlagi, zato lahko velja kot ‚možna‘. Lahko bi sicer dokazovali tudi razumskost, razumnost in resničnost krščanske vere, vendar, kot rečeno, to v domet našega prispevka ne spada: hočemo samo pokazati, da je za premostitev odtujitve med krščanskimi in nekrščanskimi sogovorniki mogoče uporabiti idejo resonance. Ta odtujitev obstaja tudi zaradi očitka o nesmiselnosti krščanske vere, ki pravi, da krščanska vera ni niti verjetna – še manj pa možna.

McGrath trdi, da je krščanski nauk smiseln, če resničnost osmišlja bolje kot njegove alternative. Krščanstvo se po njegovem lastnem občutenju resonance našim opazovanjem in izkustvom prilega bolje kot pa njegove alternative. Pri tem opozarja na vzporednico z znanstveno metodo: »V tem primeru gre za jasno analogijo s preizkušanjem znanstvenih teorij, ki jih običajno sodimo po tem, kako dobro se opazovanjem prilegajo oziroma kako dobro jih razlagajo.« (2012, 72) McGratho-

vo osebno spoznanje ob spreobrnitvi iz ateizma je tako, da krščanstvo resničnost osvetljuje bolje kot pa njegove sekularne alternative. Krščanska apologetika se namreč trudi pokazati, kako se krščanski teoretični okvir prilaga globokim strukturam sveta, ki jih odkrivajo naravoslovne znanosti (2012, 79–80). Ta McGrathova smiselna hipoteza ima smisel, ker jo lahko ovržemo.

#### 4. Razlaganje presenetljivih dejstev kot eden od namenov krščanskega nauka

Ko govorimo o krščanskem nauku kot o najboljši razlagi, moramo najprej razložiti sam pojem razlage in odgovoriti na vprašanje, ali je krščanski nauk sploh razlaga.

Razlaga je za znanost ena najpomembnejših stvari. Kakor pravi slovenski filozof Andrej Ule (roj. 1946), »je osnovni cilj znanosti, ki jo loči od drugih kognitivnih strategij, sistematična in metodična pojasnitev pojavov, dogodkov ali ugotovljenih splošnih povezav med pojavi.« (1992, 38) Podobno menita Bem in De Jong: »Naloga znanosti je, da razlaga pojave in dogodke v svetu.« (2006, 27)

Razlaga je torej za znanost bistvenega pomena. Kaj pa za religijo? Wilko van Holten trdi, da ni soglasja o tem, ali religija razlagalno funkcijo ima ali ne:

»Pri filozofih religije obstaja velik prepad med tistimi, ki interpretirajo religijsko prepričanje in jezik na realističen in faktografski način, s čimer religiji dovoljujejo, da ima kognitivno vsebino, da dela razlagalne trditve in da je po naravi hipotetična, in drugimi, ki poudarjajo, da funkcija religije ni v tem, da razlaga oziroma da podaja stanje dejstev, ampak da zastavlja vprašanja, ki zadevajo vrednote in pomen, da izraža odnos do življenja itd. Kot pri mnogih drugih zadevah se resnica verjetno nahaja nekje med tema dvema nasprotjema, na primer s tem, da razlikujemo med primarnimi in drugotnimi funkcijami religijskega prepričanja ali da pokažemo na dejstvo, da vsaka religijska predanost predpostavlja določene dejstvene trditve.« (van Holten 2002, [1])

Tudi Alister McGrath je prepričan, da je razlagalna funkcija religije zelo pomembna, celo tako pomembna, da jo lahko uporabimo za krščansko apologijo. Tako pravi: »Vendar je prav, da izpostavimo dejstvo, da čeprav poudarek krščanskega oznanjevanja v prvi vrsti ni namenjen razlaganju, skoraj ne moremo dvomiti v to, da ima njegova značilna intelektualna osnova zmožnost osmisлити to, kar lahko opazujemo.« (McGrath 2009, 38) McGrath namen krščanskega nauka povzema takole: »Krščanska vizija resničnosti govori o resnici, poleg tega pa poseduje tudi razlagalno moč, saj ustreza načinu, kako stvari v resnici so.« (2009, 40)

Pojave, ki kličejo po razlagi, McGrath imenuje presenetljiva dejstva. O njih pravi: »Obstajajo določena dejstva, ki so ‚presenetljiva‘. Vendar si lahko zlahka predstavljamo razgledno točko, s katere *niso* presenetljiva in jih morda lahko celo pričakujemo. Krščanska vizija resničnosti /.../ nam ponuja razgledno točko, s katere

lahko opazujemo naravni svet in vidimo določene stvari, ki se drugim zdijo čudne ali nenavadne – kakor na primer natančna naravnost –, skladne z večjo sliko, ki jo ponuja krščanstvo.« (2009, xiii) S tem želi povedati, da krščanstvo s svojo zgodbo daje presenetljivim dejstvom smisel.

Krščanstvo je po mnenju avtorjev, kot je McGrath, smiselno zato, ker podaja najboljšo razlago sveta. Vendar moramo pri tem takoj opozoriti na dejstvo, da vsaka razlaga ni dobra oz. lepa – znanstvena. Pozitivistična filozofija znanosti je postavljala kriterije za znanstvenost razlage, ki jih krščanska razlaga ni mogla izpolnjevati. Postpozitivistična filozofija znanosti pa je kriterije občutno spremenila in celo obrnila krščanstvu v prid – vse kot posledica premika od formalnega v hermenevitično pojmovanje znanstvene razlage.

## 5. Premik iz formalističnega modela znanstvene razlage v kontekstnega (hermenevitičnega)

Ta premik je hkrati premik od iskanja naravnih zakonov k formuliranju teorij. Postpozitivistična znanost je prišla do spoznanja, da cilj znanosti ni kopičenje dejstev v obliki zakonov, temveč razlaga – zakaj so dejstva takšna, kakršna so.

V prvi polovici 20. stoletja so filozofi znanosti iskali kriterije za jasno razmejitev znanosti od neznanosti, zato so za razlage predlagali stroge pogoje. Če naj bo razlaga resnično znanstvena, bi morala po mnenju pozitivistov ustrezati določenim logičnim normam. Ortodoksna oziroma klasična teorija znanstvene razlage pravi, da razložiti dogodek pomeni uvrstiti ga pod splošni zakon – pokazati, da gre za poseben primer splošnega zakona. Explanandum oziroma dogodek, ki ga razlagamo, uvrstimo pod zakon narave, s čimer pokažemo, da gre za primer splošnega pravila. To razlago imenujemo deduktivno-zakonska (ang. *deductive-nomological*), ker lahko dogodek logično deduciramo iz zakona narave in nekaterih specifičnih pogojev (Bem in De Jong 2006, 27–28).

A filozof znanosti Ernan McMullin (1924–2011) poudarja, da je umeščanje explananduma pod regularnost samo prvi korak do tega, da ta postane umljiv. Še več, McMullin trdi, da ta korak v očeh znanstvenikov običajno niti ne velja kot razlaga – razlaga je nekaj drugega kot splošni zakon: je nekaj, iz česar lahko zakon šele izpeljemo. McMullin poudarja, da nam deduktivno-zakonska razlaga ne more dati odgovora na vprašanje »Kako to, da se železo razteza, ko ga segrevamo?« Trdi, da zatekanje k bolj splošnemu zakonu, katerega poseben primer bi bil ta zakon, ne zadošča. Potrebujemo nekaj več kot le empirično posploševanje (1978, 143–145).

Raztezanja železa pod vplivom toplote torej ne razložimo z empiričnim zakonom, ampak s smiselno hipotetično razlago, ki pravi, da ima železo molekularno strukturo, na katero toplota na določen način vpliva; pri tem potrebujemo še teorijo toplote. Smiselna razlaga ne pokaže le tega, da lahko explanandum deduciramo iz explanansa (kakor to dela deduktivno-zakonska razlaga), podaja tudi hipotetične trditve o elementih in povezavah, ki explanandum sestavljajo. Triumf sodobne znan-

stvene razlage je odkritje neopaznega in nevidnega področja teoretičnih bitnosti mikro- in makrosveta. Skriti deli v nekem smislu ostajajo skriti, saj je smiselna razlaga analogna, vendar kljub temu omogoča ontološke trditve (1978, 145).

## 6. Ključna vloga epistemičnih vrednot pri izboru najboljše razlage

Pokazali smo, da religijske razlage izpolnjujejo prvi kriterij znanstvenosti – da imajo strukturo znanstvene razlage. Sedaj je treba pokazati še, da krščanska vera opazovanja razlaga bolje kakor njene alternative, s čimer postane podkrepljena. Zopet se bomo oprli na pričevanje Alistra McGratha, ki je ob spreobrnitvi iz ateizma v krščanstvo občutil povečanje smiselnosti svojega svetovnonazorskega okvira – kar pomeni, da je na lastni koži občutil, da je krščanski nauk najboljša razlaga. Ker govorimo o občutenju povečanja osmišljenosti resničnosti, pri tem ne gre za objektivna dejstva, ki bi bila očitna in univerzalno dostopna, temveč za pričevanje, ki nas vabi, da bi svojo vero na podoben način kakor McGrath podkrepili tudi sami.

McGrath je prepričan, da lahko krščanstvu upravičeno verjamemo: »Krščanstvo je odprto za kritiko na mnogih področjih, vsekakor pa ni dozvetno na obtožbe, da v nasprotju z znanstveno oziroma empirično mislijo temelji ‚samo na veri‘.« (McGrath 2011, 113) McGrath trdi, da nobenega svetovnega nazora, vključno s krščanstvom, ne moremo dokazati: »Za krščanstvo ne moremo *dokazati*, da je resnično, lahko pa na podlagi dobrih razlogov trdimo, da je *upravičeno* /.../ Dokažemo lahko samo plitve resnice. A čeprav najgloblje resnice ležijo onkraj absolutnega dokaza (ang. *proof*), jim kljub temu lahko zaupamo.« (McGrath 2015, 170) Boga sicer res ne moremo dokazati, lahko pa imamo dobre razloge za vero vanj, kot je na primer spoznanje, da je obstoj Boga najboljši okvir za osmišljanje sveta (64). G. K. Chesterton je dejal: »Pojav ne dokaže religije, vendar religija razlaga pojav.« (69)

Pomembno je McGrathovo spoznanje, da so za upravičenje krščanskega nauka ključni dobri razlogi. Ti dobri razlogi pa niso nič drugega kot epistemične vrednote, ki nam pomagajo, da na podlagi vrednostne sodbe dobimo najboljšo razlago resničnosti, ki s tem postane podkrepljena – vedno jo je mogoče falzificirati z razlago, ki je z epistemičnimi vrednotami ocenjena bolje.

Eden ključnih postpozitivističnih filozofov znanosti, Thomas Kuhn (1922–1996), je prišel na dan z ugotovitvijo, da teorij ne izbiramo na podlagi dokončnih dokazov (ang. *proofs*), kakor to velja v matematiki in logiki, temveč na podlagi pričevanja (ang. *persuasion*), ki temelji na dobrih razlogih oziroma na vrednotah, kot so točnost, domet, enostavnost, rodovitnost itd. (Banner 1990, 19; 20). Pravi namreč: »Ne zanikam torej niti obstoja dobrih razlogov niti tega, da so ti razlogi vrste, kot jo navadno opisujejo. Vendar vztrajam, da ti dobri razlogi niso pravila za izbor, ampak vrednote, ki jih uporabljamo pri izbiranju. Znanstveniki, ki jih delijo, lahko v isti konkretni situaciji kljub temu izberejo različno.« (Kuhn 1970, v: Banner 1990, 20)

Filozofinja znanosti Dana Tulodziecki podaja naslednjo definicijo epistemičnih vrednot: »To so lastnosti naših znanstvenih teorij, za katere so znanstveni realisti prepričani, da so po svoji naravi epistemične: če jih naše teorije vsebujejo, je zanje bolj verjetno, da so resnične. Kot rezultat imajo sposobnost, da našim teorijam podeljujejo dodatno epistemično moč, s čimer preprečujejo scenarije poddoločenosti.« (2014, 247) Čeprav je res, da obstajajo empirično enakovredne in logično nezdružljive konkurenčne teorije, tovrstne teorije epistemološko niso enakovredne, saj niso enake glede na nekatere druge teoretske vrline, ki so pomembne za izbor teorije (Tulodziecki 2014, 250).

Izbiranje najboljše teorije na podlagi epistemičnih vrednot pa ne poteka le v znanosti, temveč tudi pri upravičevanju svetovnih nazorov. William Hasker (roj. 1935) je zato prepričan, da pri izbiranju najboljše razlage med znanstvenimi in metafizičnimi kriteriji obstaja analogija, saj v obeh primerih vrednotenje poteka na podlagi vrednot. Po njegovih besedah metafizične teorije »delujejo na podoben, vendar ne na identičen način kot znanstvene teorije; poenotijo področja naše izkušnje in nam jih delajo razumljive. Če je to res, potem lahko ovrednotimo metafizične teorije s kriteriji, ki so podobni tistim, ki jih uporabljamo za znanstvene teorije.« (Hasker 1983, 25; 26)

Ernan McMullin trdi, da glede taksonomije vrednot ni dogovora. Prva delitev, ki jo je uvedel sam, je razlika med empiričnim prileganjem (ang. *empirical fit*), ki je osrednja epistemična vrednota, in ostalimi vrednotami, ki jih imenuje komplementarne (nekateri jih imenujejo tudi neempirične). Komplementarne vrednote je razdelil na notranje (notranja konsistenca, notranja koherenca, enostavnost), kontekstne (zunanja konsistenca oziroma konsonanca in optimalnost) ter diahronne (rodovitnost, združljivost (ang. *consilience*) in trdoživost). Te zadnje se pokažejo šele sčasoma, ko se teorija razvija (2008, 502; 504); v nasprotju z nekaterimi drugimi vrtilinami njihova odsotnost ni pomembna – zato so z vidika falzifikacije problematične (1996, 26). McMullin pravi, da seznam ni izčrpen in dokončen, ampak bi lahko dodali še druge kriterije (1982, 16).

## 7. Resonanca kot glavna epistemična vrednota Alistra McGratha

Za McGratha je resonanca osrednji pojem njegove prenovljene trinitarične naravne teologije, s katerim poimenuje empirično in izkustveno prileganje ter teoretično konsonanco. Pravzaprav gre za tri različna prileganja krščanskega nauka: opazovanjem, izkustvom in hkrati znanstvenim teorijam. McGrath pravi: »krščanstvo se prilega našim opazovanjem in izkustvom bolje kakor alternative.« (2012, 72)

Pojem resonanca sicer povezujemo predvsem s fiziko, vendar pa se v zadnjem času pojavlja tudi v socioloških razpravah, sama ideja resonance kot preobražanje posameznika s strani izvornega izkustva pa se pojavlja tudi v fenomenologiji, na primer pri Husserlu, Heideggerju, Levinasu, Marionu in Derridaju (Klun 2020, 289).



Vrednota empiričnega prileganja je za potrjevanje razumnosti krščanstva po mnenju McGratha osrednja: »Kjer so različne tradicionalne oblike naravne teologije poskušale deducirati Boga iz opazovanih lastnosti narave, poskuša moj pristop pokazati na veliko ‚empirično prileganje‘ trinitaričnega svetovnega nazora temu, kar lahko opazujemo v naravnem svetu, človeškem razumu, izkustvu in kulturi na splošno.« (57) Empirično prileganje je resonanca med krščansko teorijo in opazovanjem. McGrath pravi, da je »popolnoma primerno govoriti o ‚resonanci‘ med teorijo in opazovanji.« (2009, 20) Drugače kot pri empiričnem prileganju pa pri konsonanci govorimo o resonanci med krščansko teorijo in znanstvenimi teorijami. Resonanca je torej navzoča v treh oblikah: kot empirično in izkustveno prileganje ter kot konsonanca.

Resonanca po besedah McGratha potrjuje dejstvo, da »temeljne teme krščanske vere ponujajo najboljšo razlago tega, kar lahko vidimo.« (2009, 20) Krščanski nauk o izvirnem grehu se denimo prilega opazovanjem, da noben človek ni brez greha in da ljudje sebi in drugim vedno znova povzročamo trpljenje – v nasprotju z razsvetljskim prepričanjem, da si lahko človek ustvari raj na zemlji, ker da je njegova narava brezmadežna. Podobno se krščanski nauk o perihoretičnem notranjem življenju Troedinega Boga Ljubezni – ki ga zaznamuje so-bivanje oz. ko-eksistenca (vse Božje osebe so med seboj enakovredne), bivanje ‚zunaj‘ sebe oz. ek-sistenca (osebe se ne zapirajo vase, ampak gredo druga k drugi), bivanje ‚za druge‘ oz. pro-eksistenca (vse tri osebe živijo druga za drugo) in bivanje ‚v drugem‘ oz. in-sistere (osebe so druga pri drugi doma) (prim. Sorč 2012, 82–85) – dobro prilega fenomenološkemu izkustvu samo-razložljivosti ljubezni. Ljubezen je namreč edina stvar, ki je lahko sama sebi razlog (*ratio-sui*), pri čemer lahko vsakdo izkusi, da je dejanje ljubezni, na primer zastonsko odpuščanje, storjeno ‚iz‘ ljubezni do bližnjega (Marion 2007), kar pomeni da je razlog za ljubezen ljubezen sama. Če je Bog kot *causa-sui* ljubezen (1 Jn 4,8), njegovo življenje pa je perihoretično, potem je pričakovano, da bo sledi Božje ljubezni nosila tudi človeška ljubezen, kot je *ratio-sui*, saj smo ljudje ustvarjeni po Božji podobi (1 Mz 1,27). Podobno se krščanski nauk o stvarjenju prilega znanstveni teoriji o velikem puku, ki pravi, da vesolje ni večno, ampak ima začetek v času. To so samo trije primeri, kako se krščanski nauk znanstvenim ugotovitvam in spoznanjem prilega.

Trinitarična naravna teologija naj bi bila tista, ki gleda naravo skozi krščanski interpretativni okvir in z znanstvenimi spoznanji išče resonanco. McGrath pravi: »Pristop, ki ga uporabljamo, vodi v to, da pojave naravnega sveta opazujemo z vidika krščanske tradicije; nato se vprašamo, ali obstaja znatno ‚empirično prileganje‘ med teoretičnim in empiričnim.« (2009, 33) McGrath trdi, da je rezultat preverjanja spoznanje, da »med krščansko teorijo in empiričnim opazovanjem obstaja temeljna skladnost oziroma resonanca« (33–34).

McGrathov argument bi lahko zapisali v obliki zatrjenega konsekvensa:

Vélika premisa: Če je razlaga najboljša, potem bo z opazovanji, izkustvi in teorijami v večji resonanci kot alternative.

Mala premisa: Krščanski nauk je z znanostjo v večji resonanci kot pa ateizem.

Sklep: Krščanski nauk je najboljša razlaga.

McGrath tako trdi, da se je v krščanstvo spreobrnil zaradi velike razlagalne zmoglosti krščanske vere: »Dejstvo je, da je bil eden od najbolj pomembnih dejavnikov, ki me je odločilno odtrgal od mojega mladostniškega ateizma in me privedel v krščanstvo, vedno večje zavedanje o tem, da krščanska vera to, kar vidim okoli sebe in izkušam znotraj sebe, osmišlja veliko bolje kakor pa njene ateistične alternative.« (2015, 64)

Da je ugotavljanje resonance ena izmed nalog teologov, je prepričan tudi teolog in filozof Niels Henrik Gregersen (roj. 1956). Poudarja, da mora biti teolog tudi konstruktiven: »Od teologa v tem primeru pričakujemo [...], da ima kompetenco za ovrednotenje različnih načinov, na katere so – oziroma naj bi bile – znanosti v resonanci z religijskimi pogledi na resničnost. Teolog bo seveda to interpretativno vlogo včasih opravil bodisi v sozvočju bodisi na način tekmovanja z drugimi pogledi na življenje, najsi bodo ti areligijski, antireligijski ali pa iz drugih religijskih tradicij. Toda notranjeteološka funkcija je tako opisna kakor tudi konstruktivna: kako se zvoki posameznih kosov človeškega védenja (znanstvene teorije) vklaplajo v celotno orkestralno melodijo človeškega védenja? Kako lahko prenovimo tradicionalne načine izražanja, da bodo v večji resonanci z znanostjo in bodo bolj izražali avtentičnost krščanske perspektive?« (1998, 187)

## 8. Sklep

Smisel ugotovljene resonance med krščanskim naukom in znanstvenimi opazovanji, izkustvi in teorijami – zato jo McGrath vidi kot ‚najboljšo razlago‘ – je v rešitvi življenjskega problema odtujenosti med ateisti in kristjani. Ta odtujenost izvira iz pozitivističnega očitka nerazumnosti in nesmiselnosti verskega nauka, ki temelji na razodetju. Ko je McGrath s pomočjo resonance ugotovil, da je krščanski nauk zanj najboljša razlaga, in je to sporočilo v svojih številnih objavah posredoval tudi drugim, je omogočil, da lahko zaupanje v smiselnost krščanskega razodetja pridobijo tako verni kot neverni – in kristjane pri iskanju resnice zopet vidijo kot enakovredne sogovornike. Pojem resonance je zato v okviru McGrathove trinitarične naravne teologije za premagovanje odtujenosti, ki jo je med vernimi in nevernimi povzročil pozitivizem s svojim naukom – za katerega pa je postpozitivizem pokazal, da je v marsičem zmoten –, ključni pojem. Seveda dokaz za smiselnost krščanskega nauka, namreč občutje večje resonance z znanstvenimi izsledki kot alternative, ni objektivni, kar pomeni, da ga ni mogoče opazovati, ampak se je treba potopiti v teoretični nauk Cerkve in znanosti ter prisluhniti njenemu sozvočju oz. resonanci, kar zahteva veliko truda in časa – zato ne moremo pričakovati, da bodo McGrathovemu zgledu sledile množice. Kljub temu pa nam je odprl zanimivo in koristno pot, kako priti do Resnice in s tem do zmanjšanja odtujenosti med kristjani in nekrstjani v sodobni pluralni družbi, pri čemer igra ključno vlogo prav občutje resonance.

## Reference

- Banner, Michael C.** 1990. *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief*. Oxford Philosophical Monographs. Oxford: Clarendon Press.
- Bem, Sacha, in Huib Looren de Jong.** 2006. *Theoretical Issues in Psychology: An Introduction*. 2. izd. London: SAGE Publications.
- Clayton, Philip.** 1989. *Explanation from Physics to Theology: An Essay in Rationality and Religion*. New Haven: Yale University Press.
- Garrison, James W.** 1986. Some Principles of Postpositivistic Philosophy of Science. *Educational Researcher* 15, št. 9:12–18.
- Gregersen, Niels Henrik.** 1998. A Contextual Coherence Theory for the Science-Theology Dialogue. V: Niels Henrik Gregersen in J. Wentzel van Huyssteen, ur. *Rethinking Theology and Science: Six Models for the Current Dialogue*, 181–231. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Hasker, William.** 1983. *Metaphysics: Constructing a World View*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Klun, Branko.** 2020. Rezilienca in resonanca: V iskanju nove drže do sveta. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2: 281–292.
- Marion, Jean-Luc.** 2007. *The Erotic Phenomenon*. Prevedel Stephen E. Lewis. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Matheson, Carl, in Justin Dallmann.** 2015. Histori-  
cist Theories of Scientific Rationality. V: Stan-  
ford Encyclopedia of Philosophy. Uredil Edvard  
N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=rationality-historicist> (pridobljeno 6. 1. 2017).
- McGrath, Alister.** 2009. *A Fine-Tuned Universe: The Quest for God in Science and Theology*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- — —. 2011. *Surprised by Meaning: Science, Faith, and How We Make Sense of Things*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- — —. 2012. *Mere Apologetics: How to Help Seekers and Sceptics Find Faith*. Grand Rapids, MI: Baker Books, a division of Baker Publishing Group.
- — —. 2015. *The Big Question: Why We Can't Stop Talking About Science, Faith and God*. New York: St. Martin's Press.
- McMullin, Ernan.** 1978. Structural Explanation. *American Philosophical Quarterly* 15, št. 2:139–147.
- — —. 1982. Values in Science. *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* 1982, št. 2:3–28.
- — —. 1996. Epistemic Virtue and Theory Appraisal. V: Igor Douen in Leon Horsten, ur. *Realism in the Sciences: Proceedings of the Ernan McMullin Symposium Leuven 1995*, 13–34. Louvain Philosophical Studies 10. Leuven: Leuven University Press.
- — —. 2008. The Virtues of a Good Theory. V: Stathis Psillos in Martin Curd, ur. *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, 498–508. London: Routledge.
- Pohar, Borut.** 2022. The Gospel's Double Antisymmetry as the End-Point of the Development of Western Society. *Religions* 13, št. 1:80. <https://doi.org/10.3390/rel13010080>
- Sankey, Howard.** 2008. Scientific Method. V: Stathis Psillos in Martin Curd, ur. *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, 248–258. London: Routledge.
- Sorč, Ciril.** 2012. *Povabljeni v Božje globine: Prispevek k trinitarični duhovnosti*. Znanstvena knjižnica 27. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Tulodziecki, Dana.** 2014. Epistemic Virtues and the Success of Science. V: Abrol Fairweather, ur. *Virtue Epistemology Naturalized: Bridges Between Virtue Epistemology and Philosophy of Science*, 247–268. Synthese Library 366. Cham: Springer International Publishing Switzerland.
- Ule, Andrej.** 1992. *Sodobne teorije znanosti*. Zbirka Družboslovje 5. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- van Holten, Wilko.** 2002. Theism and Inference to the Best Explanation. *Ars Disputandi* 2, št. 1:262–281.
- van Huyssteen, J. Wentzel.** 1989. *Theology and the Justification of Faith: Constructing Theories in Systematic Theology*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.
- — —. 1999. *The Shaping of Rationality: Toward Interdisciplinarity in Theology and Science*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Vickers, John.** 2009. The Problem of Induction. V: Stanford Encyclopedia of Philosophy. Uredil Edvard N. Zalta. <https://stanford.library.sydne.edu.au/archives/spr2009/entries/induction-problem/#VerCon> (pridobljeno 14. 8. 2017).
- Zammito, John H.** 2004. *A Nice Derangement of Epistemes: Post-positivism in the Study of Science from Quine to Latour*. Chicago: The University of Chicago Press.



*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](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)

Izvorni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 82 (2022) 3, 587—610

Besedilo prejeto/Received:10/2022; sprejeto/Accepted:11/2022

UDK/UDC: 1Girard R.

DOI: 10.34291/BV2022/03/Petkovšek

© 2022 Petkovšek, CC BY 4.0

*Robert Petkovšek*

## **Spreobrnjenje želje v luči mimetične teorije<sup>1</sup>**

### *Conversion of Desire in the Light of Mimetic Theory*

*Povzetek:* Prispevek obravnava Girardovo idejo spreobrnjenja mimetične želje.

Človek dolguje svoj nastanek in razvoj mimetični želji, ki ga vodi v konflikte in vojne, v moderni dobi pa tudi v apokaliptično nevarnost. Mimetična želja je relacijska – kopija želja drugih ljudi, čeprav sama živi v iluziji, da so njene želje neodvisne. To jo vodi v rivalstvo z drugimi, v nasilje, ki pa v moderni dobi nima nadzornih mehanizmov, ki bi nasilje iz skupnosti odvajali. To postavlja človeštvo pred alternativo: ali apokaliptično uničenje ali odpoved mimetični želji. Po Girardu je apokaliptično nevarnost prepoznal Hölderlin – in odgovor nanjo dobil v Jezusu Kristusu, v katerem je prepoznal odpoved mimetizmu. Mimetizem je nemogoče premagati, mogoče pa se mu je odpovedati. To dokazujejo veliki modreci in duhovni učitelji, načeloma pa je tega zmožen vsak.

*Gljučne besede:* mimetična teorija, René Girard, Friedrich Hölderlin, Carl von Clausewitz, Jean-Michel Oughourlian, odpoved, apokaliptično

*Abstract:* The paper discusses Girard's idea of the conversion of mimetic desire.

Man owes his origin and development to a mimetic desire that leads him to conflicts and wars, and in the modern age, to apocalyptic danger. Mimetic desire is relational – a copy of other people's desires, even though it itself lives under the illusion that its desires are independent. This leads one to rivalry with others, to violence, which in the modern age has no mechanisms that would divert violence from the community. This presents humanity with an alternative: either apocalyptic destruction or the renouncement of mimetic desire. According to Girard, Hölderlin recognised the apocalyptic danger and found the answer in Jesus Christ as a model of the renunciation of mimeticism. It is impossible to overcome mimeticism, but it is possible to renounce it. The great sages and spiritual teachers prove this, but in principle everyone can do it.

*Key words:* mimetic theory, René Girard, Friedrich Hölderlin, Carl von Clausewitz, Jean-Michel Oughourlian, renouncement, apocalyptic

<sup>1</sup> Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega programa „Religija, etika, edukacija in izzivi sodobne družbe (P6-0269)“ in temeljnega raziskovalnega projekta „Slovenska intelektualna zgodovina v luči sodobnih teorij religije: od ločitve duhov in kulturnega boja do komunistične revolucije (J6-3140)“, ki ju sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS), ter v okviru projekta „New Horizons for Science and Religion in Central and Eastern Europe“, ki ga podpira fundacija „John Templeton“.

## 1. Uvod

---

Vprašanje o krizi odnosov v modernem svetu lahko umestimo v širši kontekst, ki je posledica spremembe miselne paradigme v zadnjih desetletjih. V nasprotju s tradicionalno, substancialno usmerjeno mislijo je sodobna misel usmerjena relacijsko in poudarja konstitutivno vlogo odnosov. Tradicionalna misel je izpostavljala odvisnost odnosa od subjekta, sodobna misel pa – nasprotno – odvisnost subjekta od odnosa. Že ta razmislek razkriva napetost med dvema skrajnima možnima tezama: 1) subjekt ustvarja odnose; 2) odnosi ustvarjajo subjekt. Za tezama se tudi skrivata dve podobi sveta, statična in dinamična, ki sta jima smer začrtala že dva izmed začetnikov filozofije: Parmenid (ok. 540–470) z idejo, da je bitje le eno, v sebi nespremenljivo in statično; Heraklit Efeški (ok. 535–470) z idejo, da je bitje nekaj mnogege, v nenehnem spreminjanju in dinamično. Filozofija se je torej že od svojih začetkov vrtela okoli vprašanja o odnosu in se spraševala: (a) ali je odnos le *navidezen* glede na to, da je mnogo videz in je resnično eno, ki se za njim skriva; (b) ali je odnos *resničen*, ker na njem temelji mnogo, ki je resnično in stikano iz odnosov.

Vprašanje o krizi odnosov v modernem svetu, ki si ga tu zastavljamo, pa ni ontološko, ampak antropološko vprašanje in zadeva medčloveške odnose. Te je mogoče obravnavati v različnih kontekstih (na primer sociološki, psihološki, ekonomski ali politični kontekst) (Žalec 2021, 829), naš namen pa je medčloveške odnose osvetliti v njihovem jedru, kakor se kažejo v luči mimetične teorije.<sup>2</sup> Mimetična teorija, ki jo je razvil René Girard (1923–2015), namreč verjame, da je odnos v izvoru in središču človeške kulture, da torej odnos ustvarja človeškost oziroma – recimo temu – ‚antropološko substanco‘: tisto, po čemer je človek človek. Trdi tudi, da je medčloveški odnos v svojem bistvu posnemanje: *mimesis*. Po Girardovem prepričanju namreč definicija človeka kot mimetičnega bitja razloži vso človeško kulturo – od njenih najbolj preprostih vsakdanjih oblik do najbolj zapletenih, abstraktnih oblik, pa tudi njene začetke, razvoj in prihodnost. Ni mogoče zanikati, da je *izkušnja medsebojnega posnemanja* univerzalna in temeljna. Zato danes mimetično teorijo za okvir svojih raziskav mnogokrat jemljejo tudi druge znanosti o človeku – kot na primer sociologija, psihologija, teologija ali filozofija. Ta področja tudi Girardu, ki je bil sam univerzalni duh, niso tuja: naravo človeka je raziskoval v različnih kontekstih in njegova mimetična teorija je sinteza prav teh obširnih raziskav. Njegovo antropologijo zato imenujemo ‚mimetična antropologija‘; isto oznako privzemajo znanosti, ki mimetično teorijo jemljejo za izhodišče. Primer take znanosti je ‚mimetična psihoterapija‘ Girardovega učenca Jean-Michela Oughourliana (2010, 13), na čigar delo *Geneza želje* (angl. 2010; fr. 2007) se bomo v prispevku večkrat sklicevali.

## 2. Značilnosti mimetične želje

---

Kako se v luči mimetične teorije kažejo medčloveški odnosi? Njihov izvor mimetična teorija pripisuje želji. Želja, ki je v svojem bistvu posnemanje, je osrednji

<sup>2</sup> Več o mimetični teoriji Petkovšek 2013, 2014a, 2014b, 2015, 2016 in 2018.

predmet mimetične teorije. Preprosto, elementarno dejstvo, da ljudje drug drugega posnemamo, je po Girardu ključ za razumevanje človeške kulture; to po njegovem potrjujejo klasiki svetovne literature, mitologija in sveta besedila, zlasti svetopisemska.

Kakšna je po mimetični teoriji narava želje in katere so njene zakonitosti? Izhodišče mimetične teorije je prepričanje, da se želja razlikuje od potreb in gonov, ki so značilni za živali – želja je specifična lastnost človeka. Ta želja je v svojem bistvu želja po posnemanju, po ‚biti kakor ...‘, kot se kaže že v temeljni pripovedi naše kulture, v svetopisemski pripovedi o Adamu in Evi, ki sta želela ‚biti kakor Bog‘. ‚Želeti si‘ pomeni ‚posnemati‘, želeti si to, kar drugi ima ali je. »Prava narava želje je njen mimetični značaj.« (Oughourlian 2010, 12). A mimetična teorija gre še dlje in dokazuje, da je usmerjenost želje k temu, kar drugi je ali ima, zgolj zunanja, navidezna: v resnici je želja usmerjena *k želji drugega* – želja želi željo, želja posnema željo in naše želje so zato kopije želj drugih. Dalje, želja se z željami, ki jih posnema, primerja, to pa vodi v tekmovalnost, rivalstvo, konflikte, vojne – in naposled v umor. Mimetična želja je zato smrtonosna želja. Posnemanje socializira, človeka oblikuje in ga dviguje k človeškosti, a ga tudi ogroža in uničuje. Delovanje mimetične želje je torej ambivalentno: obenem pozitivno in negativno, ustvarjalno in rušilno. Mimetična želja ima za svojo uničevalno naravo tudi zdravilo: mehanizem grešnega kozla. Ta mehanizem je mimetični želji inherenten, lasten; samodejno se sproži vedno, ko je skupnost v nevarnosti, da bi jo notranje rivalstvo in konflikti uničili. Mehanizem izbere nedolžno žrtev, jo diabolizira in nanjo prenese krivdo za nasilje v skupnosti: in ko nedolžno žrtev žrtvuje, linča, se ‚vojna vseh proti vsem‘ preusmeri v ‚vojno vseh proti enemu‘. Skupnost, ki obsodbo nedolžne žrtve enodušno sprejme, pa se spravi in izgubljeni mir se zopet vrne vanjo. Mehanizem deluje samodejno, ne da bi se skupnost njegovih zakonitosti zavedala; v skupnosti so prepričani, da je izbrana žrtev tudi v resnici kriva – v resnici je žrtev nedolžna. Bistvo mehanizma je, da nasilje transformira v spravo. Girard ugotavlja, da mehanizem grešnega kozla najdemo v vseh kulturah, čeprav pod različnimi imeni: ‚grešni kozel‘ je svetopisemski izraz (3 Mz 6), Grki pa so ta obred imenovali *pharmakos* (Burkert 1977, 139–142; Girard 1999, pogl. 6 [Sacrifice]). Mimetična želja je torej nasilna in rušilna, vendar ima za to nasilje ‚zdravilo‘ – zmožno, da nakopičeno nasilje iz skupnosti izloči.

Naslednji pomemben pojem mimetične teorije je ‚mimetični krog‘. Mimetični krog se začne s posnemanjem, v katerem „jaz“ posnema svoj model, to vodi v rivalstvo med njima in v nasilje, ki se pospešeno širi na skupnost; nasilje zaustavi mehanizem grešnega kozla, ki izbere nemočno in nedolžno žrtev, jo najprej diabolizira, po žrtvovanju – s katerim se v skupnost vrne mir – pa sakralizira in divinizira, pobožanstvi. Na tem zadnjem delu mimetičnega kroga temelji sveti red sveta. Mimetični krog se s tem sklene in začne se novi. Na takšen način krog deluje v arhaični, predevangeljski kulturi. Ta krog pa prekine Kristus, kakor ga predstavlja evangelij – predvsem v pripovedi o njegovem trpljenju, smrti in vstajenju, to je v *pasijonu*; po Girardu je to največja prelomnica v zgodovini človeštva. Mimetični krog je nad človekom in človeško kulturo ‚od začetkov sveta‘ (Mt 13,35)

pa vse do pasijona vladal na temelju laži, ki je nedolžno žrtev lažno prikazovala kot krivo za nasilje v skupnosti – in to laž, ki je skupnosti omogočala nakopičeno nasilje iz skupnosti odvajati z manjšim nasiljem, je pasijon razkrinkal.

A tudi v novi, evangelijski kulturi, utemeljeni na razodetju, mimetična želja še vedno deluje – še ustvarja rivalstva in nasilje, diabolizira nedolžne in jih žrtvuje kot ‚grešne kozle‘. Ker pa je pasijon laž o krivdi nedolžne žrtve razkrinkal, mehanizem grešnega kozla diabolizirane žrtve ni več zmožen pretvarjati v nekaj svetega in božanskega. Sodobni sekularizirani svet je rezultat evangelijskega razbožanstvenja in desakralizacije sveta, kar je svetu in družbi odvzelo sveti red. V tej novi družbi, ki jo lahko imenujemo tudi ‚kristična‘ (ker ima svoje korenine v pasijonu), mehanizem grešnega kozla ne deluje več celostno – mimetični krog se ne zaključí s svetim redom, zmožnim zadrževati nasilje. Kristična kultura je tako ostala brez ‚varnostnega ventila‘, brez zaščite pred eskalacijo mimetičnega nasilja – zato je ta kultura apokaliptična.

### 3. Odnos v luči mimetične teorije

V luči teh temeljnih značilnosti mimetične želje bomo razčlenili vprašanje o krizi odnosov v modernem svetu, ki si ga zastavlja naš prispevek. Človeški odnosi izvirajo iz želj. Žival želja nima – ima samo potrebe in gone, na katerih temeljijo živalski odnosi. Odnosi med ljudmi se zato od odnosov med živalmi razlikujejo. Oughourlian v psihološki perspektivi željo razlaga kot nosilko odnosa do drugega – v tem vidi izvor počlovečevanja:

»Vedno sem mislil, da je želja srce in energija odnosa do drugega, prvi gib, ki nas nosi k življenju. Leta mojega raziskovanja in kliničnih opazovanj so me prepričala, da je želja v resnici tista, ki nas počlovečuje [angl. *humanize*], ki nas žene k temu, da smo z drugimi eno, se drug z drugim družimo, se povezujemo v skupine in smo drug drugemu podobni. Oblikuje nas sorazmerno temu, kolikor nas animira in spodbuja naše misli in čutenja.« (Oughourlian 2010, 11)

Na isto vprašanje odgovarja Girard, vendar s širšega, antropološkega vidika. Girard poudarja rivalski naboj želje: ker je mimetična želja sama v sebi primerjalna, tekmovalna in rivalska, maje in lomi hierarhični red človeškega sveta. Rivalstvo je značilno tudi za odnose med živalmi, a tu poraz ne vodi v maščevanje – v živalskem dvoboju se poraženec zmagovalcu podredi, pri človeškem dvoboju se mu želi maščevati. Maščevanje je po Girardu temeljna prelomnica med živalskim in človeškim svetom. »Hominizacija [fr. *hominisation*] se je začela, ko so notranja rivalstva postala dovolj močna, da so razbila mreže živalske prevlade in sprostila nalezljivo maščevanje.« Obenem Girard že ugotavlja, da je maščevanje človeštvu pomagala premagovati religija. »Človeštvo se je lahko *rodilo in je istočasno preživel* le, ker so že zgodaj nastale tudi religijske prepovedi, ki so tveganju samouničenja kljubovale.« (Girard 2007, 122) Če torej z nastankom človeka nastane maščevanje, potem istočasno nastanejo tudi religije, katerih naloga je maščevalnost



odvračati. Kot lahko beremo v Lessingovem *Modrem Natanu*, religija verniku pomaga »biti ljub človeku in Bogu«.

Želja ustvarja odnose, ker je mimetična – to je prva resnica o želji. Njen mimetični značaj pa ima za posledico rivalstvo in konflikte – to je druga resnica o želji:

»Druga bistvena resnica o želji je, da je rivalstvo vedno povezano z njo: ker jaz želim isto stvar kot drugi in zavračam njegov zahtevek, da je on izvor te želje – tako si ga naredim svojega rivala. In ko se to rivalstvo vzpostavi, me to vodi k temu, da si še bolj želim tega, kar si želi on, in mu to odvzeti. Tako se želja in konflikt zaostri.« (Oughourlian 2010, 12).

Izvor človeka je torej v mimetični želji. Želje pa Girard ne razlaga z vidika individualnega ali kolektivnega ‚nezavednega‘, kakor jo razlagata Freudova psihoanaliza ali Jungova globinska psihologija, temveč z vidika ‚drugega‘: mimetična teorija vidi ‚drugega‘ kot model, ki ga ‚jaz‘ posnema – izvor jaza ni v nezavednem, ampak v *drugem*. Mimetična teorija poudarja izvorni pomen drugega, ki v vlogi modela okoli sebe navdihuje in spodbuja željo po posnemanju – mimetično željo. Tako model ‚ustvarja‘ posnemovalce, ki ga posnemajo ali pozitivno kot učenci ali negativno kot marionete. Posnemanje praviloma vodi v rivalstvo, ki pa ga mimetična želja prikriva v obliki nevroz in psihoz – s tem, da jaz kot izvor svojih želj vidi samega sebe in svojo mimetično naravo zanika. S temi patološkimi oblikami obnašanja jaz prikriva svojo odvisnost od drugega – to, da ima svoj izvor izven sebe, v drugem, ki ga posnema; da je drugoten in od njega odvisen. Mimetična želja torej ustvarja patološki jaz, ki živi v iluziji, v utvari, da so njegove želje izvorne in avtonomne. Namesto, da bi sprejel resnico o tem, da so njegove želje izposojene od drugega, drugega obsoja, češ da mu hoče prevzeti to, kar si sam želi, na primer njegovo službo, ženo ali identiteto. Mimetični jaz je po Oughourlianu izvorno patološki jaz, ki je rezultat posnemanja in ki zanika, da so njegove želje sposojene od drugega, od modela. To iluzorno, lažno dožemanje samega sebe je v jedru vsakega medčloveškega odnosa: je pra-zmota, iz katere ni samoumevnega, naravnega izhoda. Človeka lahko tega lažnega dožemanja samega sebe odreši le odpoved mimetični želji.

Mimetična želja počlovečuje, ko jaz usmerja in vodi k drugemu. Odnosi, ki jih ustvarja, pa niso linearni, enostavni – brez nevarnosti in stranpoti. Mimetična želja ima ‚kameleonsko naravo‘ (Oughourlian 2010, 19), saj svoj model obenem časti in sovraži; obljub, ki jih daje jazu, ne izpolnjuje. Njeno delovanje je ambivalentno – sredi svoje ustvarjalne narave nosi še močnejšo uničevalno silo, ki se lahko zaostri do peklenskih razsežnosti. Zato je vse, kar človek ustvari, nenehno izpostavljeno nevarnosti implozije, ki se končuje v konfliktih, v ubojih in vojnah; v sodobnih okoliščinah je človeštvo izpostavljeno tudi apokaliptični nevarnosti, ki si jo pripravlja samo. Ta vidik implozivnih odnosov je Girard še posebej poudaril v svojem delu *Dokončati Clausewitz* (Achever Clausewitz, 2007), v katerem dovršuje misel, ki jo je v svojem delu *O vojni* (Vom Kriege, 1832) načel pruski general in vojni teoretik Carl von Clausewitz (1780–1831). To von Clausewitzovo delo je po Girardu »morda največja knjiga o vojni, ki je bila kdaj koli napisana« (Girard 2007, 13).

Pomembna značilnost mimetične želje je tudi, da deluje kot mehanizem – Girard ga imenuje ‚mimetizem‘. Želja posnema mehanično, ne da bi se njen nosilec tega zares zavedal. Brez tega mehanizma si človeka kot družbenega bitja ni mogoče predstavljati. Socializacija temelji na mimetizmu, na nenehnem, nezavednem, mehničnem posnemanju drug drugega. Tako ljudje prevzemamo družbene vzorce, brez katerih se v družbo ne bi mogli vključiti. Mimetizem je torej okvir, znotraj katerega želja deluje, želja pa je gibalno, ki mimetizem premika in mu daje moč za prehod iz enega stanja v drugega – od slabšega k boljšemu –, za preseganje starega in ustvarjanje novega. Vprašanje o povezanosti med željo in mimetizmom ter o njuni razmejitvi je zelo verjetno celo ključno vprašanje mimetične teorije. Povezanost med mimetizmom in željo se zdi samoumevna: 1) zdi se, da želje brez posnemanja ni: želim si tega, česar si želijo drugi – želja se torej uresničuje skozi posnemanje; 2) prav tako se zdi, da posnemanje predpostavlja željo – če si nečesa ne želimo, potem ne posnemamo. Vendar pa kljub povezanosti ta pojma nista istovetna ali ekvivalentna. Treba ju je razmejiti in se vprašati: 1) Ali si nečesa lahko želim, ne da bi pri tem posnemal neki model? 2) Ali nekoga lahko posnemam, ne da bi si tega želel? Po Girardu je treba ključni moment razveze med mimetizmom (= posnemovalni mehanizem) in željo iskati v Kristusovem pasijonu, ki bi ga lahko opisali kot moment spreobrnjenja želje (Doran 2011, 171–172; Palaver 2011). Gre za vprašanje, ali lahko jaz svoj model posnema, kakor da ga ne bi posnemal – tako torej, da posnemanje ne bi bilo usmerjeno k uničenju njunega odnosa.

### 3.1 Odnosnost in interdividualnost želje

Oughourlian željo najprej opredeli kot gibanje, kot »psihološko gibanje« (Oughourlian 2010, 17): v psihologiji ni gibanja, ki ne bi bilo želja, in ni želje, ki ne bi bilo gibanje oziroma energija – gibanje pa ima svoj cilj, predmet, idejo ali ideal, ki željo narekuje, jo privlači in določa. Izraza ‚psihologija‘ in ‚psihološko gibanje‘ pri Girardu in Oughourlianu pokrivata ‚jaz‘: to, kar jaz je in kar ga ustvarja. Želja v svojem gibanju jaz in njegovo identiteto ustvarja, a ta ista želja lahko identiteto jaza tudi uniči. Mimetična teorija se od drugih psiholoških teorij – psihoanaliza, behaviorizem ali kognitivna psihologija, na primer – razlikuje po tem, da izvor ‚psihološkega gibanja‘ pripisuje modelu, želji drugega. Jaz na primer vzljubi določeno osebo – ta torej postane ‚predmet‘ njegove želje –, ker ga k njej usmerijo modeli in pričakovanja, ki jih je prejel v času vzgoje ali iz okolice; njegov odnos do zelene osebe pa lahko spodbudijo tudi nasprotovanja in prepovedi. Vendar pa ‚mehanizem posnemanja‘, mimetizem, ki želje jaza ustvarja, jazu ostaja skrit; jaz se giblje v okviru svojih želja in se za mimetizem, ki ga pri tem usmerja, ne zmeni – kakor gledalca v gledališču zanima igra na odru, ne pa dogajanje za odrom. Jazu se namreč zdi samoumevno, da je avtor svojih želja sam.

Jaz je torej rezultat psihološkega gibanja, ki ga nosi in usmerja mimetična želja, katere izvor je v posnemanju druge želje – zato je želja sama po sebi ‚odnosna‘. Ta odnosnost želje jaz vodi v primerjanje in rivalstvo z drugimi. Želja se primerjanju in rivalstvu ne more upreti. Zato vsak odnos v svojem jedru nosi naboj skrajnih oblik nasilja, kakor sta demonično ali apokaliptično, torej tudi najgloblje in vseob-

segajoče nasilje. Ta neobvladljivi potencial mimetičnega nasilja, navzočega v najbolj elementarnem odnosu, analizira von Clausewitz v svojem delu *O vojni*.

Ker jaz nastaja iz željá, ki so kopije željá drugih, postaja del mreže medsebojnega zrcaljenja željá – v to mrežo je jaz ‚vpoklican‘ (interpeliran). To tezo o zrcaljenju želja je potrdilo tudi odkritje ‚zrcalnih nevronov‘, ki kaže na usklajeno delovanje nevronov pri dveh posameznikih: posameznik ne posnema šele dejanj drugega posameznika, ampak že njegove namene – dejanje, ki ga kdo namerava storiti, a ga ne stori, lahko na podlagi nevronskega zrcaljenja naredi ali dovrši njegov posnemovalc (88–95). Ker mimetična teorija jaz umešča v okvir medsebojnega zrcaljenja željá, ne govorimo več o ‚individualni psihologiji‘, o psihologiji individuum (85–86), temveč o ‚interdividualni psihologiji‘: o psihologiji ‚odnosnega jaza‘.

### 3.2 Zunanja in notranja mediacija

Girard uvaja razliko med ‚zunanjo mediacijo‘ in ‚notranjo mediacijo‘, ki opredeljuje dve vrsti odnosov med jazom in modelom. ‚Mediacija‘ označuje vlogo modela v odnosu do jaza: model jaz navdihuje, je njegov srednik, mediator, prek katerega se v posnemanju jaz uresničuje; jaz samega sebe ne ustvarja sam iz sebe, ampak s posnemanjem modela, brez katerega jaza ne bi bilo.

Zunanja in notranja mediacija se razlikujeta po *razdalji* med jazom in modelom. Kjer je razdalja med jazom in modelom časovno, prostorsko ali hierarhično dovolj velika, med njima ne prihaja do rivalstva in konfliktov – dovolj oddaljen model tako Girard imenuje ‚transcendentni model‘ (2007, 183). Tu gre za zunanjo mediacijo. Na dovolj oddaljenih modelih so temeljile tradicionalne, predmoderne družbe; te so kot posnemanja vredne modele postavljale junake, ki jih je krščanstvo dopolnilo z modelom Kristusove svetosti in z modeli svetnikov. Tradicionalne družbe so bile tudi hierarhično trdno urejene: močna hierarhija jazu ni dopuščala, da bi z modelom prišel v neposreden stik in se z njim zapletel v rivalstvo. Prostorska ali časovna oddaljenost modela rivalstvo torej onemogoča, saj model ostaja zunaj praktičnega dosega posnemajočega jaza; jaz svoj model zato posnema od zunaj, od daleč ali v okviru jasno določenih, nespremenljivih hierarhičnih odnosov, ki med jazom in modelom onemogočajo neposreden stik, zaplet in konflikt.

Nasprotno pa izraz ‚notranja mediacija‘ označuje odnos, v katerem med jazom in modelom ni jasne hierarhične meje ali zadostne prostorske, časovne razdalje – tu ni zadostne razdalje, ki bi jaz in model enega pred drugim varovala (44). Notranja mediacija se je razbohotila z romantiko, ki je hierarhični ureditvi sveta odvzela veljavo in moč. Sodobna kriza odnosov izvira iz tega, da odnosov ne regulirajo več zunanji in transcendentni modeli. Odnosi jaz – model, posnemajoči – posnemani so tu prepuščeni sami sebi, stihiji in samovolji, zato sta jaz in model nezavarovano izpostavljena drug drugemu, mimetizmu in rivalstvu; ker med njima ni več zadostne *razdalje*, *distance*, je njun odnos odvisen od recipročnosti. S tem pa se tudi dotikamo jedra vprašanja o mimetičnih odnosih. V svojem jedru so mimetični odnosi recipročni. Recipročnost, vzajemnost Clausewitz (2000, knj. 3,16) označuje kot ‚elementarni naravni zakon‘: človeku omogoča, da se nad svojo na-

ravo dvigne, a ga hkrati vodi v samouničenje. Kljub temu želi Girard pokazati, da omenjeni ,elementarni naravni zakon' ni neizogiben.

### 3.3 Recipročnost – jedro mimetičnega odnosa

Moderna doba je torej doba notranje mediacije, čas odnosov, prepuščenih recipročnosti. Kaj to pomeni? V recipročnosti se jaz in model obnašata zrcalno: oba izhajata iz prepričanja, da sta avtonomna nosilca svojih želja, ki jih drugi odtujuje, krade. A to prepričanje vsakega o svoji avtonomiji in individualnosti je lažno, iluzorno – in vodi v rivalstvo. V recipročnem odnosu izmenično prevzemata vlogo posnemajočega jaza in posnemanega modela; ko učenec prehití učitelja, začne učitelj posnemati učenca, da bi ga ujel in prehitel. To vodi v spiralo rivalstva, v kateri postane sporni predmet ničén, nepomemben, brez pomena. Njun cilj sedaj ni več drugemu želeni predmet odvzeti, temveč drugega uničiti. To željo, ki jo žene le še rivalstvo, Girard imenuje ,metafizična želja'. »Metafizična želja – poslednja faza mimetične želje – nas privede k ,ne-več-nekaj' želeti in naredi iz nas morilce.« (Oughourlian 2010, 25) Želja tu torej preskoči s predmeta na model. Izraz ,ne-več-nekaj želeti' (angl. *to desire ,nothingness'*; fr. *désirer le ,néant'*) označuje izpraznjeno željo – to ni več želja po nečem, temveč le še želja po izničenju modela. Mimetična želja v jazu ustvarja iluzijo o njegovi avtonomiji, o izvornosti njegovih želj; iz te iluzije pa mimetična želja prerašča v metafizično željo, ki ne vidi nič več – razen same sebe kot absolutne entitete, edine in totalne. Metafizična želja ne vidi več drugega, njegove drugosti, zato je izpraznjena, brez zelenega – metafizična želja le še želi. Iz te želje nastane totalitarizem, ki ga v delu *Dokončati Clausewitz* – v poglavju ,Dvoboj in sveto' – Girard razlaga tudi ob pomoči Lévinasove kritike ontologije. Girard in Lévinas se strinjata, da je ontologija – mišljenje biti – sama v sebi nasilje, usmerjeno k totalnosti, kot se to izraža v vojni. »Izkušnja vojne bi bila razodetje, da je značaj vsake ontologije po njenem bistvu nasilen.« (Girard 2007, 180) Torej – že primarni način bivanja v sebi nosi potencial skrajnega nasilja. In tu Girard izpostavlja bistveno: recipročnost, ki vsebuje potencial skrajnega nasilja, lahko v modernem kontekstu dobi apokaliptične razsežnosti.

Pojem recipročnosti pomaga razumeti krizo odnosov v moderni družbi. Recipročnost je gonilna sila mimetičnega odnosa. Posnemanje nas medsebojno bogati – udeleženca v odnosu drug od drugega nekaj prejemata. Odnos je torej vzajemen: vzajemnost ju dela medsebojno privlačna, da se posnemata, drug v drugem se prepoznavata in sta drug drugega deležna – brez vzajemnosti odnosa ne bi ustvarila. Ta privlačna, ,koristna' vzajemnost pa nosi v sebi tudi nevarnost, ki je lahko celo večja od medsebojne koristi. Recipročnost je namreč primarno tekmovalna, rivalska, uničevalna sila; odnose, ki jih ustvarja, uničuje. V tekmi, ki jo recipročnost ustvarja, udeleženca izmenjujeta vlogi, tako da je enkrat model za drugega eden, drugič drugi – in v tem si postajata vse bolj podobna, razlike med njima se izgublajo. To izgubljanje razlik v mimetičnem procesu Girard imenuje ,indiferenciacija' (fr. *indifférenciation*), ki označuje proces izničevanja razlik ali pa končno ,brez-različnost'. Girard izraz opredeljuje takole:

»Indiferenciacija je izraz, ki ga *La violence et le sacré* uporablja za opis stanja družbene skupine v ‚mimetični krizi‘: v skupini se je nasilje tako razširilo, da so vse razlike (družbene, družinske, posamezne) izginile.« (Girard 2007, 36)

‚Indiferenciacija‘ vodi v neposredno mediacijo, k nereguliranim mimetičnim odnosom, kjer sta udeleženca drug drugemu izročena ‚na milost in nemilost‘. Ta neposredovanost, nereguliranost je usodna. Girard prevzema Clausewitzovo tezo, da je že najbolj primaren odnos dvoboj, vojna v malem – sama vojna pa je razširjen dvoboj. Clausewitz pravi:

»Vojna je le razširjen dvoboj – če naj mislimo številne posamične dvoboje, iz katerih vojna sestoji, kot enoto, bo bolje, da imamo pred očmi dva, ki se borita. Vsak poskuša drugega prisiliti k izvrševanju njegove volje s fizičnim nasiljem. Njegov naslednji cilj je nasprotnika potolči na tla in ga onesposobiti za vsak nadaljnji odpor. [...] je dejanje nasilja, da bi prisilili nasprotnika k izvrševanju naše volje.« (Clausewitz 2000, knj. 1,1,2)

Mimetična želja torej ustvarja odnose – ti odnosi pa so v svojem jedru dvoboj; usmerjeni so k uničevanju sebe. Mimetična želja, katere dozdevni cilj je to, kar drugi je ali ima, se spreminja v metafizično željo, katere končni cilj je svoj model uničiti in stopiti na njegovo mesto; zato je mimetična želja smrtonosna. Ob tem se zastavlja vprašanje, kako da človeštvo, utemeljeno na smrtonosni želji, še obstaja? Po Girardu zato, ker vsebuje mimetična želja zdravilo proti svoji samouničujoči naravi – obrambni mehanizem, ki jo varuje pred samo seboj. Ta obrambni mehanizem – mehanizem grešnega kozla – z žrtvovanjem nedolžne žrtve nasilje iz skupnosti odreja: žrtvovanje pomeni ‚izločiti‘, ‚izključiti‘. Žrtvovanje s tem ustvarja temeljno razdaljo znotraj: zunaj – s tem indiferenciacijo preusmerja v diferenciacijo, brezrazličnost v različnost, notranjo mediacijo v zunanjo mediacijo ter v kaotično, promiskuitetno skupnost vrača razlike in razdalje, ki odnose varujejo.

#### 4. Moderna doba – od pasijona do apokalipse

Mimetična želja – kakor smo že pokazali – se vrti v mimetičnem krogu: posnemanje, rivalstvo, konflikt, mimetična kriza, diabolizacija nedolžne žrtve in njena transformacija v grešnega kozla, žrtvovanje in končno divinizacija oziroma sakralizacija žrtve, na kateri temelji sveti red sveta in družbe – nato se začne nov krog. Ta krog se v polnosti udejanja v arhaični, predkristični kulturi, ki se je pred mimetičnim samouničenjem varovala z žrtvovanjem nedolžnih. Obred grešnega kozla zato ni samo obrobni kulturni pojav, ampak je *utemeljitveni dogodek*, ki ustvarja simbolni, božanski red skupnosti. Brez žrtvovanja nedolžnih skupnost ne bi preživela.

#### 4.1 Pasijon Jezusa Kristusa: odrešenje nedolžnih

Svetopisemsko razodetje<sup>3</sup> je usmerjeno v nasprotno smer: k odrešitvi nedolžne žrtve. Osrednji moment svetopisemskega razodetja je namreč Kristusov *pasijon*, ki razodene nedolžnost žrtve. Arhaična doba je temeljila na linčanju, na žrtvovanju nedolžne žrtve, glede katere se je prej sprta množica sedaj enodušno strinjala, da je kriva – to je v skupnost vrnilo mir. Nasprotno pa je Jezus, žrtvovan kot grešni kozel, iz žrtvovanja, iz pasijona izstopil čist kot nedolžno jagnje, ki odrešuje. V pasijonu se je torej razodela resnica o nedolžnosti žrtve oziroma grešnega kozla – to je sedaj žrtvovanju odvzelo legitimnost, saj če žrtev ni kriva, potem tudi žrtvovanje ni več legitimno. Brez lažnega videza o krivdi žrtve arhaični obred iz skupnosti ni več zmožen odvajati nasilja in žrtve transformirati v sveto, žrtvovanje pa je tako izgubilo učinek sakralizacije in divinizacije – sveti red se z njim ni več obnavljal. Pasijon razbožanstvuje, desakralizira, to je sekularizira. Zato Girard v pasijonu vidi izvir modernega sveta. Moderni svet se od arhaičnega razlikuje po tem, da v njem nasilje ne ustvarja več svetega.

A človeštvo, ki je ‚proizvod‘ mimetične želje, brez žrtvovanja ne more preživeti – žrtvovanje je zdravilo za mimetično nasilje, ki ga mimetična želja ustvarja kot svoj ‚stranski proizvod‘. V arhaični dobi so bili žrtve nemočni, nedolžni posamezniki, ki jih je mehanizem grešnega kozla odbral iz množice. V pasijonu je Jezus vlogo žrtve vzel nase in se daroval za ‚življenje sveta‘; s tem je mehanizem grešnega kozla prehitel. Tako je pasijon žrtvovanje pretvoril v darovanje, zgodovino sovražstva pa v zgodovino ljubezni (Petkovšek 2018). Na nasilje se namreč ni odzival z maščevanjem, ampak z odpuščanjem, ki ga je s križa izrekel svojim preganjalcem. Rekli smo, da človeka prav maščevanje loči od živali; zgodovina človeštva je zato zgodovina maščevanja, resentmenta. Ta satanski krog maščevanja, katerega generator je mimetizem, je Jezus prekinil tako, da se na nasilje ni odzval z nasiljem, ampak z odpuščanjem. V svetopisemskem besednjaku: Jezus – prvi in edini – je prehitel Satana. Arhaična doba je mimetično nasilje zdravila z manjšim nasiljem, z žrtvovanjem nedolžnega, Jezus pa ponudi novo zdravilo – odpoved mimetizmu. Jezus se recipročnosti, ‚povračilnim ukrepom‘ odreče – Jezus odpušča. V končni fazi »obstajata dva najvišja modela: Satan in Kristus.« (Girard 2004, 138) Jezusovo ravnanje – odpuščanje – ni človeško delo; odpuščanje odpušča to, kar je neodpušljivo, to, česar ni mogoče opravičiti; odpuščanje naredi nemogoče mogoče. Kar je s človeškega vidika nemogoče, postane v luči razodetja mogoče. V tem je skrivnost križa. Križ je satanskemu modelu žrtvovanja nedolžnih, ki deluje kot neizprosn naravni ‚elementarni zakon‘ (Clausewitz), odvzel moč in ga nadomestil z novo kulturo odpuščanja, ki je izven Kristusa ni možno razumeti. Znotraj bazena mimetičnega nasilja, ki ga ustvarja človeška narava, je Jezus odprl možnost dejavnega nenasilja, odpuščanja, ki ima svoj izvor v skrivnosti križa. Pasijon je zato trenutek radikalne preobrazbe človeštva – na mesto ustanovnega nasilja, ki je nad človeštvom vladalo vse od začetkov, stopita odpuščanje in ljubezen. Jezus Satana, gospodarja sveta, ni premagal, ampak se mu je odrekel.

<sup>3</sup> O raznolikosti pojma ‚razodetje‘ Greisch (2022) in Petkovšek (2022).

Nesporno je evangelij sprožil desakralizacijo, razbožanstvenje sveta: evangelij je svet razčaral.<sup>4</sup> Stare, arhaične, poganske religije so izgubile vlogo regulacije; s tem je svet izgubil mehanizem za transformacijo mimetičnega nasilja v sveti red, zmožen ustavljati nasilje (Girard 2007, 208–209). Z razveljavitvijo mehanizma grešnega kozla je nasilje izgubilo zmožnost samoregulacije. Zato po evangeljskem razčaranju svet stoji pred nevarnostjo, da se utopi v mimetičnem nasilju, ki ga na njegovi poti k apokaliptičnemu samouničenju ne more nič več zaustaviti. Mehanizem grešnega kozla je proces indiferenciacije preobračal v diferenciacijo, v ustvarjanje razlik in razdalj, ki odnose varujejo. Moderni človek pa se brez tega mehanizma znajde sredi sveta brez razdalj in brez razlik, v bazenu indiferenciacije, kjer je v odnosih – ti so *per definitionem* dvoboj – vsak izpostavljen nasilju vsakega brez odvodnega regulacijskega mehanizma. Vse to nasilje sveta pasijon reprezentativno preloži na Kristusa – trpeči Kristus je sedaj kot predstavnik vsega človeštva izpostavljen apokaliptični grožnji. Obenem pa pasijon Kristusa prikazuje tudi kot model, ki človeštvo odrešuje iz tega mimetičnega, satanskega »pekla želje« (232). S tem pasijon sporoča, da drži moderni človek svojo usodo v svojih rokah.

## 4.2 Friedrich Hölderlin in Carl von Clausewitz: apokaliptična misleca

V moderni dobi, ki je po svojem izvoru kristična – s koreninami v pasijonu Jezusa Kristusa – Girard prepozna dva apokaliptična duhova, pruskega generala in vojaškega teoretika Carla von Clausewita (1780–1831) in pesnika Friedricha Hölderlina (1770–1843); v času Napoleona sta oba zaznala nevarnost apokaliptičnega uničenja, na nevarnost pa sta se odzvala diametralno nasprotno, eden kot heroj, drugi – posnemajoč Jezusa Kristusa – z odpovedjo.

Moderna doba je po Girardu čas širjenja in zaostrovanja mimetizma, ki ima za posledico vedno večjo antropološko in kulturno indiferenciacijo, izgubo razdalj in razlik, stapljanje in zlivanje duhov v anonimno množico. Mimetično nasilje, ki ga mimetizem ustvarja v moderni dobi, ni več ustvarjalno in se ne vrača v red, ampak se stopnjuje in zastruje – nasilje je tu dobro le še za nasilje. Clausewitz je to prepoznal v možnosti absolutne vojne, to je v eskalaciji nasilja do skrajnosti, Hölderlin pa je uvid o grozeči nevarnosti strnil v svoji himni ‚Patmos‘: »Kjer je nevarnost, raste tudi rešilno.« (Petkovšek 2020; 2014b) Po Girardu sta bila oba, Clausewitz in Hölderlin, mimetična duhova – otroka svojega časa –, kar ju je delalo razpoložljiva, da sta ujela apokaliptični utrip trenutka.

Girard poudarja, kako je Hölderlin, navdušen nad antično mitologijo, zaznaval indiferenciacijo antičnega panteona že v času Jezusa Kristusa – njegove himne prikazujejo brezrazličnost, zlivanje (fr. *fusion*) in ‚promiskuiteto‘ v odnosu med grškimi bogovi in ljudmi. V tem antičnem bazenu izgubljenih identitet, zlivanja,

<sup>4</sup> Rémi Brague (2003, 155) je zapisal: »Povzemimo neko misel grških očetov v nekoliko spremenjenem smislu: ›Beseda se je zgostila‹ (*ho logos pachynetai*). Ali recimo s sv. Bernardom, Kristus je ›povzeta Beseda‹ (*Verbum abbreviatum*). To dejstvo prelamlja z razpršeno sakralnostjo, ki je bila značilna za stari svet, za ‚poganski svet‘, če hočete, vendar pa tudi za svet Stare zaveze. Če je Oče vse dal v svojem Sinu, nam nima ničesar več dati, in kakor si upa reči sv. Janez od Križa, Bog ostane kakor nem. Neposredna posledica učlovečenja je torej nekakšno ‚odčaranje sveta‘. Novozavezna besedila to dejstvo izražajo z besedami, da ›so prvine sveta‹ izgubile moč ...«

promiskuitete in nasilja je bil Jezus Kristus, Edini, drugačen – ni deloval mimetično, promiskuitetno, ampak se je mimetizma, posnemanja vzdržal. Odrekel se je medsebojnemu ‚mešanju‘ in se umaknil na samo, v samoto Očeta – s tem se je indiferenciaciji in nasilju izognil. Ta Kristusov model samoosamitve je Hölderlin vzel za svojega in se za šestintrideset let, vse do smrti, osamil v sobi hišnega stolpa v Tübingenu. To je bil Hölderlinov odgovor na čas stiske, ki je drsel v apokaliptično indiferenciacijo. Tako se je Hölderlin po Jezusovem zgledu mimetizmu umaknil.

V svojem komentarju Clausewitza Girard posebej izpostavi čas med pasijonom Jezusa Kristusa in Napoleonom, ki mu je Clausewitzovo delo *O vojni* posvečeno. Ta časovni lok Girard razume kot progresivno indiferenciacijo, to je kot erozijo medsebojnih odnosov na vseh stopnjah – ne samo v vsakdanjem življenju, ampak tudi na ravni institucij, kakor so religija, morala ali vojska, ki so se začele raztapljati in izgubljati vlogo zunanje mediacije. V tem novem okolju notranje mediacije prihaja med jazom in modelom do rivalstva, v katerem je vsak od njiju prepričan, da ga tekmovalstvo dela bolj in bolj suverenega, samosvojega, enkratnega – v resnici pa se oba spreminjata v dvojnika, izgubljata svojo identiteto in se z drugimi zlivata v brezimno množico. Proces moderne indiferenciacije tako ustvarja idealno podlago za izbruh apokaliptičnega zla. Rešitev, ki jo Hölderlin v tej situaciji uvidi, je prevzem drže Kristusa v pasijonu. Ta drža je drža odpovedi mimetizmu. Kristus mimetičnega nasilja ni premagal tako, da bi z njim tekmoval, ampak tako, da se je tekmi odpovedal – in s tem se je odpovedal svoji mimetični naravi. Zato pa je ohranil svoj jaz, svojo identiteto. Tako Kristus tudi svojim posnemovalcem omogoča, da ohranijo za odnos temeljna elementa: razdaljo in identiteto. V nasprotju z arhaično družbo, v kateri je red, drugačnost, identiteto zagotavljal mehanizem grešnega kozla, v kristični družbi identiteto z odpovedjo mimetizmu, ki vleče v anonimno, indiferencirano množico drug drugega posnemajočih posameznikov, ustvarja vsak sam.

Zakaj je moderni čas, kakor sta ga zaznala in naznanila Clausewitz in Hölderlin, apokaliptičen? Odgovor je preprost: ker uničuje odnose – temelj družbe torej. Odgovor pa je tudi paradoksen: kako je lahko naš čas, spleten iz odnosov kakor še noben drugi pred njim, za odnose poguben? Videli smo, da je odnos odvisen od vloge, ki jo model igra. Girard ponavlja, da se je prehod od zunanje k notranji mediaciji dokončno zgodil v času Napoleona. »Na neki način se je v 18. stol. končalo najsvetejše spoštovanje do transcendentnih modelov. *Exempla* v modernem svetu ne obstajajo več.« (Girard 2007, 234) Čas Napoleona je prelomnica zato, ker je model izgubil svojo transcendentno vlogo, to je nedosegljivost in nedotakljivost. Transcendentnega modela si ni mogoče spremeniti v sredstvo, v cilj. Z notranjo mediacijo pa se zgodi prav to: model se spremeni v sredstvo in cilj, v mimetični model, ki se posnema zaradi posnemanja. Naslednji odlomek pojasnjuje transformacijo transcendentnega modela v mimetični model – v model, ki ni vzgójen, ampak spodbuja le še k posnemanju zaradi posnemanja, k tekmovalnosti in rivalstvu.

»Mimetični model je sredstvo, ki ga vzamemo za cilj. Ne morem se usmerjati k predmetu, ne da bi se usmerjal k sredniku, ki mi predmet neizogibno



oporeka: to moje obzorje zapre. Srednik tako postane to, čemur pravim model-ovira in čigar *bit samo* si bom vse bolj silovito prizadeval prilastiti. To, čemur bi želel reči ‚herojska skušnjava‘, je oblika hipnoze, mimetične zaustavitve, fiksacije na model: blokada procesa identifikacije, ki bi – da bi bil uspešen – moral prosto potovati z enega modela na drugega.« (234)

Mimetična želja odnos vzpostavlja, vendar pa se v situaciji, ko ji postane model dosegljiv in si ga spremeni in cilj, spreminja v ‚pekel želje‘. Model tu postane jazu ovira, zato se jaz nanj fiksira; fiksacija pa blokira proces identifikacije jaza, ki je uspešen le, če se jaz ne fiksira na en sam model. Jaz začne izgubljeni svojo istovetnost, mimetična želja pa se razvije v metafizično željo, to je v željo po prilastitvi *biti* modela – zato je ta odnos uničevalen. Nasproten, ustvarjalen je odnos, ki ga ima jaz do transcendentnega modela, to je do modela, ki si ga ne more prisvojiti in se nanj ne fiksira, zato se lahko prosto giblje od enega modela do drugega. V fiksaciji jaza na model, ki deluje kot hipnotična blokada, se kaže bistvo mimetičnega odnosa, ki je dvoboj oziroma recipročnost: recipročnost, želja po izenačenju je želja po izničenju razlik in razdalj. V tem odnosu – Girard ga imenuje ‚metafizična želja‘ – predmet, zaradi katerega jaz model posnema, postane nepomemben. Cilj metafizične želje je namreč zavzeti mesto modela.

Kako se lahko moderni čas uničenju odnosov, temu ‚peklu želje‘, tej apokaliptični nevarnosti izogne? Nekateri vidijo odgovor v razumu, v zamenjavi mimetičnega modela z racionalnim, vendar Girard poudarja neizprosno mimetičnega modela: v sodobnem življenju je mimitizem močnejši od razuma. Za racionalni model Girard ugotavlja, da

»se poskuša upirati *mimetičnemu modelu*, vedno fiksiranemu na eno podobo, ki je postala rival ali ovira. A racionalni model ne more biti ovira za mimitizem. Zakon mimitizma je neizprosen, kakor nas Clausewitz na to ne neha spominjati. Razlikovanje med dvema modeloma priča o tem, da smo nepreklicno prešli od zunanje mediacije k notranji mediaciji.« (232)

Omenili smo, da je po Girardu do prehoda od zunanje k notranji mediaciji prišlo z Napoleonom, zlasti z uvedbo ‚totalne mobilizacije‘, ki je uničila vojno kot institucijo s pravili vojskovanja, z omejitvami in etiko časti. ‚Totalna mobilizacija‘, ki je k vojskovanju pripustila vse ljudstvo, je odpravila institucionalizirane norme in odprla vrata eskalaciji nasilja vse do apokaliptičnih razsežnosti. Kljub temu racionalnega modela ne smemo povsem spregledati. Girard nadaljuje takole:

»Vendar pa racionalni model ni izven veljave. Omogoča misliti tisto, kar je onstran dvoboja in kar sam imenujem ‚kraljestvo‘ [fr. *Royaume*]. To ustreza temu, kar je Pascal imenoval red duha – nujni prehod v red Božje ljubezni [fr. *charité*]. Absolutno nemočen pa je, da bi spremenil tek stvari, tudi če dopušča, da ga razumemo. Mimetični model nas nenehno obrača navzdol v pekel želje. Opustiti moramo ves optimizem: mimetičnega nasilja ni mogoče vključiti v dialektiko.« (233)

Tudi razum jaza ne more odvrniti od neizprosnega mimetizma: mimetični model je privlačnejši od razumskega. Ta teza se v sodobnem svetu potrjuje; svet danes tekmuje na vseh ravneh in na vseh področjih. Razum sicer red duha in ljubezni res prepozna, vendar mimetizma ne more predvideti ali ga preusmeriti, saj mimitična pota niso razumska, dialektična. Nasprotno, razum sam pred močjo mimetizma popusti in samega sebe zataji. Girard (235) ponavlja za Pascalom: »Nič ni z razumom bolj skladnega, kakor da razum zataji sebe.«<sup>5</sup> Nekaj več možnosti odvrata mimitizem imajo tisti, ki so imeli v mladosti dobre vzornike, modele posnemanja. Mimitizem, ki človeka ustvarja, končno vodi v uničenje človeških odnosov in človeka. Ko govori o človeku brez transcendentnih modelov, tako Girard zaključuje: »Tu je na delu resnična fatalnost, ki je ne zmore zaobrniti nobena psihoanaliza, nobena psihoterapija.« (234) Žrtev prav take fatalnosti je bil Clausewitz – zastavonoša pri dvanajstih letih. »Preveč je bil potopljen v kult heroizma, da bi se mogel upreti magnetizmu Napoleona [...] Spričo fatalnosti mimitičnih modelov je težko opredeliti model, ki bi ostal racionalen.« (234)

## 5. Jezus Kristus – model odpovedi mimitizmu

Fatalnost mimitizma je usmerjena v uničenje človeštva – o tem sodobni človek ne dvomi več. Kako se lahko človeštvo v svetu, v katerem ne vlada več sveti red, v času, v katerem je zaostreni mimitizem razvrednotil odnose, uničil razdalje in različnosti ter odprl vrata indifferenciaciji, te fatalnosti reši? V arhaični dobi je indifferenciacijo, brezrazličnost pretvarjal nazaj v sveti red mehanizem grešnega kozla, moderna doba pa indifferenciacije ni več zmožna ,reciklirati', je pretvarjati v hierarhični red, ki temelji na razdaljah in različnosti. Moderna doba je namreč doba enakosti, brezrazličnosti, neposrednosti (Žalec 2019, 417). Kako se je torej mogoče nasilju izogniti znotraj bazena moderne indifferenciacije, ki je ostala brez mehanizma za reciklažo nasilja nazaj v spravo, za transformacijo indifferenciacije v diferenciacijo, v obnovo odnosov? Most, ki je v arhaični dobi vodil iz notranje v zunanjo mediacijo, je porušen.

Clausewitz je rastočo indifferenciacijo, ki so jo prinesle napoleonske vojne, prepoznal – tej nevarnosti se je postavil nasproti kot strateg, kot heroj, v prepričanju, da je nasilje mogoče premagati z nasiljem, z zaustavitvijo Napoleona. Clausewitz še vedno stoji znotraj mimitizma: njegova drža je tekmovalna, rivalska. A znotraj mimitizma nobena zmaga ni dokončna; zmaga izzove maščevanje in še ostrejšo nasilje – z zmago se rivalska tekma ne zaustavi in nevarnost končnega uničenja se le prestavi na pozneje.

Hölderlin pa je videl drug izhod – rešitev je prepoznal v pasijonu, v zgledu Jezusa Kristusa. Spoznal je, da je človeštvo pred alternativo: ali *eskalacija* mimitizma do skrajnosti ali *odpoved* mimitizmu. Prva izbira vodi k uničenju človeštva, druga k ,novemu človeku' in ,novi etiki'.

<sup>5</sup> Misel »Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison« je prevajalec Pascalovih *Misli* Janez Zupet poslovenil takole: »Nič ni tako skladnega z razumom kakor to nepriznavanje razuma.« (Pascal 1986, 124 [§ 272])

Benoît Chantre, ki je v knjigi *Dokončati Clausewitza* vodil intervju z Girardom, povzema Girardovo apokaliptično slutnjo:

»Atomizacija individuuumov, od katerih je vsak fiksiran na svoj model, kaže na neuspeh, na zlom gibanja k spravi, ki ga je sprožilo krščanstvo in katerega dedinja je moderna družba. Zdi se, da se vam tu vsiljuje apokaliptično gledanje. Vseeno pa je treba iskati poti, da bi se izognili najhujšemu – in te poti so lahko samo *individualne*. Zato Bergson govori o ‚herojih in svetnikih‘ kot o izjemnih osebnostih, zmožnih, da svoje skupnosti odprejo univerzalnemu.« (Girard 2007, 231)

Ta odlomek krščanstvo opredeljuje kot moč sprave v morju mimetičnega nasilja moderne dobe, a mimetizem je močnejši. V našem atomiziranem času, v katerem vsak živi sam zase, spravo onemogoča individualizem, rivalsko uveljavljanje samega sebe. In posledica tega je hipnotična blokada, fiksacija jaza na model, ki mimetično željo spreminja v metafizično, to je v željo po uničenju modela, v nasilje. To je ekonomija individualizma! Po Girardu sistemske rešitve pred nasiljem ni. A Girard ne obupuje. Verjame, da obstajajo posamezniki, ki lahko svojo »skupnost odprejo univerzalnemu« in jo od neizprosnega apokaliptičnega uničenja odvrnejo – heroji, geniji, svetniki. A herojski odpor, poln dobre volje, še vedno deluje mimetično, kar pa vodi v zaostrovanje – vleče v le še večje nasilje: bolj ko se trudi za dobro, globlje tone v zlo – ima dobre namene, a napačno taktiko. Drugače je z geniji in svetniki. »Uiti mimetizmu [...] je lastno genijem in svetnikom. V red Božje ljubezni [fr. *charité*] bi se umestil tisti, ki bi od herojske skušnjave prešel k svetosti – od tveganja regresije, lastnega notranji mediaciji, k odkritju mediacije, ki bi jo bilo treba imenovati ‚intimna‘.« (235) Ključ je torej – v svetosti! Tu se dotaknemo jedra Girardove ideje spreobrnjenja, to je prehoda iz herojstva v svetost.

Herojstvo je v naravnem, mimetičnem redu pozitivna človekova lastnost: je krepost vztrajnosti, pripravljene za zmago dobrega nad slabim iti do skrajnosti. Namen heroja je odvrniti slabo. »Heroj je torej tisti, ki se pripravlja na najslabše, in ne tisti, ki najslabšemu omogoči, da se zgodi.« (232) Toda njegova želja, da bi dobro zmagalo nad slabim, je še vedno mimetična in takrat, ko se bori za dobro, ustvarja tekmovalnost, konflikt in ne nazadnje kliče apokaliptično uničenje. In prav v tem je svetnik drugačen kot heroj. Tudi svetnik je vztrajen, nepopustljiv – toda ne v tekmovalnosti, pač pa v odpovedi tekmovalnosti, recipročnosti. Pot svetnika ni pot dvoboja in želje, da bi nasprotnika premagal, temveč pot odpovedi, umika in zatajevanja (fr. *renoncement*). V jedru svetništva je torej odpoved tekmovalnosti, mimetizmu; s tem se odreče mehanizmu, ki uničuje odnose. Po tem se razlikujeta Hölderlin, ki je prevzel nase držo Jezusa Kristusa iz *pasijona*, in Clausewitz, vztrajen za dobro, a vendar ujet v mimetično tekmovalnost – v željo, da bi v dvoju dobrega in slabega zmagalo dobro. Clausewitzeva želja je herojska, Hölderlinova pa svetniška, kristična; prva želi slabo uničiti, druga se mimetizmu kot izvoru slabega odpoveduje. Vidimo, da heroj in svetnik dobro razumeta vsak na svoj način. Herojsko dobro je bojevito, s slabim tekmuje in se z njim bojuje; svetniško dobro pa se ne bojuje, ampak se bojevanju, mimetizmu odpove – mir, ki ga odpo-

ved prinaša, ni le odsotnost vojne, ampak je dejaven, ker ga jaz ustvarja dejavno, z odpovedjo.

Prehod od herojstva k svetništvu omogoči ‚intimna mediacija‘ – Girard razlaga, da gre tu za ‚zabrnitev‘ (fr. *inflexion*) notranje mediacije. Rekli smo, da vrnitev od notranje k zunanji mediaciji v kristični kulturi ni več mogoča, ker se je v pasijonu mehanizem grešnega kozla, ki je v arhaični kulturi nasilje transformiral v sveti red, raztopil. Pasijon je svetemu redu odvzel moč – pasijon je svet desakraliziral, razbožanstvil, sekulariziral in indiferenciacijo legaliziral. »Pasijon je povsem spremenil sveto.« (Girard 2007, 301)

Indiferenciacija pa apokaliptični nevarnosti ni zgolj odprla vrata, ampak je s seboj prinesla tudi alternativo – zdravilo zanjo. »Kjer je nevarnost, raste tudi rešilno.« (Hölderlin) Znotraj indiferenciranega kaosa, ki ga ustvarja nebrzdani mimetizem, namreč najdemo Jezusa Kristusa. V pasijonu je mehanizem grešnega kozla izgubil svojo moč ustvarjanja iluzije, laži, ki mu je omogočala nedolžno žrtev lažno predstaviti kot krivo in iz nje narediti grešnega kozla – ta laž je bila s pasijonom razkrinkana, in to je mehanizmu moč sakralizacije in divinizacije odvzelo. Prav pasijon predstavlja moment, ko se Jezus mimetizmu odpove. Na nasilje preganjalcev ni odgovoril recipročno, povratno, maščevalno, ampak z umikom iz mimetizma. Ta trenutek Girard v francoščini označuje z besedo *inflexion* – samostalnik označuje dejanje, nasprotno recipročnosti: da se ‚ne gre v napad‘, ampak naredi ‚korak nazaj‘; gibanje torej, ki označuje vzratnost, obrat navznoter. Gre za nekakšno ‚zabrnitev‘ ali ‚navznoter-obrnitev‘. To gibanje prostora pred seboj ne zavzame, ampak ga opusti. Jezus se je iz mimetizma umaknil vzratno, skozi izhod, prek katerega mimetizem vstopa; ta vhod/izhod v polju mimetizma ni viden – je njegova slepa pega. Drugje Girard (232) namesto besede *inflexion* uporablja izraz ‚notranja mutacija‘ (fr. *mutation interne*). Jezus Kristus torej predstavlja notranjo mutacijo človeštva – ne fiksira se na preganjalce, ki naj bi jih po svoji človeški naravi v njihovem nasilju posnemal tako, da bi se jim maščeval. Tako se Jezus ‚odlepi‘ od svoje človeške narave, od mimetizma, in lahko osvobojen starega človeka mutira. Mutacijo *Slovar slovenskega knjižnega jezika* (elektronska izdaja) v 1. pomenu razlaga kot »spreminjanje glasu iz deškega v moškega v dobi pubertete«, v 2. kot »dedno spremembo«, v 3. (stilno zaznamovano) pa tudi kot »spreminjanje, prilagajanje«. Tu torej ne gre za to, da bi mimetizem premagali od zunaj in ga nadomestili z nečim drugim, pač pa za moment, ki je mimetizmu notranji, nenačrtovan in nepojasnljiv – ta moment mimetizmu njegovo moč odvzame. Ta moment Girard pojasnjuje kot odpoved – mimetizma ni mogoče premagati, lahko se mu samo odpovemo. V kontekstu tega razmišljanja Girard ponavlja misel sv. Avgušтина, ki za Boga pravi, da »mi je bolj notranji od moje najgloblje notranjosti« (*interior intimo meo* [Izpovedi, 3,6]) – tu je treba tudi iskati izvor ‚duhovne mutacije‘. Spreobrnjenje – odpoved staremu človeku – je torej človeku skrivnostno podarjena od znotraj, iz njegovih skrivnostnih globin, v katerih Bog je in deluje. Duhovna preobrazba ni rezultat naravnih silnic in je zato tudi ni mogoče opisati z naravne perspektive – in vendar je mogoča! Kot primer takšne notranje mutacije vzemimo sv. Frančiška Asiškega. Rodil se je bogatim staršem, sam si je želel viteške slave, ude-

leževal se je vojn, nato pa je doživel spreobrnjenje in svoje svetniško življenje zgradil na odpovedi, na Jezusovih besedah: »Nebeško kraljestvo se je približalo [...] Zastonj ste prejeli, zastonj dajajte. Ne oskrbujte se ne z zlatom ne s srebrom ne z bakrom v pasovih, ne s popotno torbo ne z dvema suknjama ne s sandali ne s palico [...].« (Mt 10,7-10)

To spoznanje o odpovedi je Girard osvojil postopoma. Na vprašanje, ki mu ga zastavlja Benoît Chantre, odgovarja:

Girard: »[...] Silite me, da se ne zaustavim pri dvoboju, ampak da grem čezenj [...].«

Chantre: »Torej naj bi se odnos odpiral v naročju recipročnosti – temu pravite dobra transcendenca ...«

Girard: »Ostane nam – to vam zagotavljam – notranja mutacija mimetičnega principa, ki je odpoved avtonomiji naše želje.« (Girard 2007, 232)

Ta odlomek naravo mutacije opredeljuje še jasneje. Mutacija zadeva bistvo človekove narave – mimetični princip, silo, ki je človeka ustvarila, sedaj pa določa željo in jaz. Mimetizem željo jaza usmerja k drugemu, zaradi česar se z drugim primerja in z njim tekmuje. Pri tem ga vodi zakon recipročnosti, zato jaz vzvratne perspektive, retrospektive, možnosti, da bi stopil nazaj in se recipročnosti odpovedal, ne pozna. To slepo pego mimetizma (točko, ki v polju mimetizma ni vidna) odkrije Jezus. Jezus se mimetizmu odpove, stori korak nazaj; ta korak nazaj poimenuje Girard ‚dobra transcendenca‘ – z odpovedjo je Jezus svoj mimetizem presegel. To Girard opredeljuje kot ‚odpoved avtonomiji naše želje‘ – ta besedna zveza izraža skrivnostni *salto mortale*, ki se v naravni, vsakdanji, mimetični perspektivi zdi nemogoč: kako se lahko jaz svoji avtonomiji odpove in svojo željo sprejme kot nesvojo, sposojeno, prevzeto?

Pasijon je po Girardu najpomembnejša, revolucionarna prelomnica v zgodovini človeštva, ko odgovornost za svet s svetega reda preide na človeka: če je doslej življenje uravnaval sveti, božanski red, je odslej v rokah človekovih odločitev. Ta prehod pa je bil mogoč le v okolju, ki ni hierarhično urejeno – v okolju indiferenciacije. V takšnem okolju se lahko razvijejo skrajne oblike nasilja, o katerih je pisal Dostojevski. Toda indiferenciacija ljudi tudi zbližuje in jih dela medsebojno odgovorne. Ta bližina zahteva novega človeka, saj so odnosi v tem okolju brez zunanje srednika. In prav v teh koordinatah se giblje moderni človek.

»Naš svet je obenem najslabši od vsega, kar je bilo, in najboljši. Pravijo, da ubije največ nedolžnih; moramo pa tudi reči, da jih reši več kot katerikoli drugi doslej. Vse se pomnoži. Razodetje je sprostito mogoča čuda in druge grozne stvari. V Svetem pismu je torej oznanjeno nekaj, kar je zgodovinsko nujno – in to je zelo pomembno!« (231)

Povečano zmožnost za dobro Girard označuje z izrazom ‚pozitivna indiferenciacija‘ (232). V nasprotju z mimetičnim zlivanjem (fr. *fusion*), ki identiteto jaza uničuje in ustvarja negativno indiferenciacijo, pozitivna indiferenciacija identiteto

ustvarja in bogati. A od kod prihaja moč za pozitivno indifferenciacijo, ki zmore premagovati negativno indifferenciacijo, mimetizem? Odgovor: pozitivna indifferenciacija temelji na posnemanju Kristusa in njegove odpovedi. Po Girardu je Hölderlin v antičnih božanstvih prepoznal njihovo mimetično naravo, ki jih je vodila v bakanalije, v ,promiskuiteto' s človekom, končno v uničenje odnosov in identitet. Kristus pa z odpovedjo, s ,korakom nazaj' odpira prostor za odnose (Petkovšek 2020, 315–6); njegova drža ni recipročna, usmerjena k merjenju moči, k dvoboju ali k zlivanju, ampak je odpoved in umik v samoto Očeta. Po Girardu je Hölderlin s svojo šestintridesetletno (dosmrtno) osamitvijo posnemal Kristusov umik (Girard 2007, 219–221) in izstopil iz »mimetičnih vrtincev svetne eksistence«, polne bipolarnih nihanj, magnetizma in očaranosti (fr. *fascination*). Girard ta umik razlaga kot Hölderlinovo spoznanje, da

»je odrešenje v posnemanju Kristusa, v posnemanju njegovega ,odnosa odmika' [*relation de retrait*], ki ga poveže z njegovim Očetom.«

Kristusov odnos odrešuje z odklikom, z odpovedjo recipročnosti, in to je za nov tip odnosa, ki ga Kristus ustvarja, bistveno:

»Ta odnos posvečuje, medtem ko recipročnost sakralizira s tem, ko prekomerno navezuje: bolj kot kdorkoli drugi lahko to razume Hölderlin, ki je toliko trpel zaradi modelov, ki jim je sledil.«

Vloga Kristusa je tu edinstvena in nenadomestljiva:

»Kristus je edini, ki nas takoj postavi v pravo oddaljenost [*à la bonne distance*]: on je obenem ,blizu in težko dojemljiv'; prisotnost ni bližina [*la présence n'est pas la proximité*]. Pogled, ki nas ga Kristus nauči na drugega tako položiti, da se z njim poistovetimo, nas reši nihanja med preveliko bližino in preveliko oddaljenostjo tistega, ki ga posnemamo. ,Poistovetiti se z drugim' bi pomenilo ,pametno ga posnemati'.«

Prava bližina predpostavlja pravo oddaljenost. Posnemanje Kristusa jazu pomaga, da tudi druge posnema pametno – s *prave oddaljenosti*, ki ne vodi k zlitju, v promiskuiteto, v uničenje odnosov in identitete. Z drugimi besedami:

»Posnemati Kristusa pomeni izigrati vsako rivalstvo in božansko odmakniti tako, da mu damo obraz Očeta: mi smo bratje ,v' Kristusu. S tem Kristus dovrši to, kar so poganski bogovi le očrtali: ko se pogrezne v odklik svoje Očeta, Kristus vsakega vabi, da svojo voljo upodobi po Očetovi. Prisluhniti tišini Očeta pomeni se prepustiti njegovemu odkliku in se mu priličiti. Postati ,Božji sin' pomeni ta odklik posnemati in ga izkušati s Kristusom. Bog torej ni dosegljiv neposredno, ampak posredno: po Sinu in po zgodovini odrešenja, za katero smo videli, da prevzema paradoksen videz zaostrovanja do skrajnosti.« (220)

Ta odlomek je nekakšna anatomija *odpovedi*, ki jo je Hölderlin odkril v Jezusu Kristusu, Edinem, drugačnem od antičnih mimetičnih božanstev. Ta Jezusov odklik

oziroma odpoved je Girard s francosko besedo *inflexion* opisal kot notranjo mutacijo – Jezus je edini drugačen, ker se je umaknil: ni se gibal naprej, temveč nazaj; ni rasel, ampak se je manjšal. Posnemanje Kristusa naredi človeka drugačnega, novega: razpoložljivega za nekaj, kar je v njem globlje od njegove najgloblje človeške narave; tu človek mutira, doživi spremembo, ki v njegovi naravi ni bila zakodirana, predvidena – preklopi se na drugi program, s človeškega na Kristusovega; to mu omogoči, da izstopi »iz mimetičnih vrtincev svetne eksistence«, se odmakne v zavetje Očeta in postane ‚Božji sin‘. Svoje mimetične narave človek ne more premagati, lahko pa se ji odpove – iz nje izstopi tako, da naredi korak nazaj v prostor, ki mimetizma še ni poznal, v prostor nedolžnosti. Sprava torej ni rezultat dialektike, kakor je menil Hegel, ampak odpovedi. To je prepoznal Hölderlin, za katerega Girard pravi:

»Pesnik je bil v tem neizmerno bolj luciden kot njegov prijatelj Hegel. Vse je tako, kakor če bi slutil to ponorelo drvenje in kakor da bi ljudje bili nezmožni doumeti to resnico. Zato v tem odmiku ne vidim samo apokaliptične drže, ampak tudi neko obliko na novo odkrite nedolžnosti – naj rečem! – svetosti. Morda je to edini odpor, ki bi ga mogli postaviti nasproti nacionalnim herojstvom.«

Moderna kultura je po svojem bistvu apokaliptična; zato iz nje v paraapokaliptično, alternativno kulturo vodi samo en izhod – to so vrata nedolžnosti oziroma svetosti, ki jih je odprl Jezus Kristus. S to resnico, ki jo označi kot »bistveno antropološko odkritje« (235), Girard poimenuje ‚slepo pego‘, ki je mimetizem ne vidi in ne prepozna, čeprav je osrednji del resnice o človeku. Na njej je apostol Pavel utemeljil verigo pozitivne indiferenciacije z naročilom: »Posnemajte me!« (Fil 3,17) Ta veriga, utemeljena na posnemanju Jezusa Kristusa, ustvarja trdno, zdravo antropološko podstat – ustvarja kristično kulturo. Znotraj bazena indiferenciacije, ki je po svoji naravi negativna, se tako oblikuje pozitivna indiferenciacija, ki odnosov in identitete ne uničuje, temveč jih bogati.

Pozitivna indiferenciacija – rezultat odpovedi, ki je zelo dejavna – ustvarja prostor ljubezni. Tu odnosov človeku ne nalaga več zunanji sveti red, ampak jih človek po zgledu Jezusa Kristusa, po meri svetosti in nedolžnosti, odmika in odpovedi ustvarja sam. Jezus Kristus, model, ki ga jaz posnema, ni zgodovinski Jezus, ampak eshatološki, se pravi po *pasijonu* v zavetje Očeta umaknjeni Jezus Kristus – prostor ljubezni odpira eshatološki Kristus. Poistovetiti se z njim pomeni služiti bližnjemu, izbrisati se pred drugim. In obratno: izbrisati se pred drugim, ker sem se z njim poistovetil, pomeni poistovetiti se z eshatološkim Kristusom. Kaj pomeni ‚poistovetiti se z drugim‘? Za poistovetenje z drugim je tu bistven motiv: poistovetenje tu ni tekmovanje in rivalstvo z drugim, ampak služenje drugemu. Drugemu lahko služim, ker z njim ne tekmujem: to pomeni odreči se mimetizmu in se umakniti v zavetje Očeta. O tem govorijo Jezusove besede: »Resnično, povem vam: Kar koli ste storili enemu od teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili.« (Mt 25,40) V teh besedah Jezus ne kaže nase kot na fizično navzočega, ampak nase kot na eshatološkega sebe, ki se bo v drugem prihodu – v *paruziji* – vrnil sodit. Eshatološki Kristus tistega,

ki ga posnema in mu sledi v zavetje Očeta, napotuje, naj služi njegovim najmanjšim bratom. Teh odnosov pa ni brez odpovedi (v njih ni več recipročnosti) – te odnose, zgrajene na ‚pravem odmiku‘, odlikujeta nedolžnost in svetost.

Poistovetenje z eshatološkim Kristusom človeku omogoči prehod »iz reda teles v red ljubezni [fr. *charité*]« (Girard 2007, 236). Besede *charité* ne smemo razumeti zgolj kot ljubezen, ampak kot ‚darovanjsko ljubezen‘ ali kot ‚ljubezen v Kristusu‘. Ta prehod iz reda teles v red ljubezni Girard opisuje z metaforo, sposojeno pri Pascalu: da bi sliko prav videli, je ne smemo gledati niti od predaleč niti od preblizu – najti moramo ravno pravo mesto, pravo razdaljo. Ta metafora opredeljuje pravi odnos do človeka: prava razdalja, tj. pravo mesto, ki drugega človeka prikaže v njegovi pravi podobi, je po Girardovi interpretaciji Pascala ljubezen, razodeta v Kristusu (fr. *charité*): »... mi smo bratje ‚v‘ Kristusu.« (220) Kakšna je ‚prava razdalja‘ v Kristusu?

»Pretirana empatija je mimetična, mimetična pa je tudi pretirana ravnodušnost. Poistovetenje z drugim moramo torej razumeti kot korekcijo naše mimetične težnje. Slednja me preveč približa ali oddalji od drugega. Poistovetenje pa drugega omogoča gledati s prave razdalje.«

Izraz »poistovetenje z drugim« torej označuje odnos, ki je uničevalnemu mimitizmu nasproten. Svojo istovetnost jaz gradi v odnosu z drugim, do katerega pa mora najti srednjo pot med ‚pretirano empatijo‘ in ‚pretirano ravnodušnostjo‘. Odpoved mimitizmu je torej v umetnosti ohranjanja prave razdalje do drugega – v tem je umetnost evangeljske ljubezni, ki jo je živel Jezus. V obdobju notranje mediacije, ki je ostalo brez transcendentnih modelov, utemeljenih na hierarhičnem redu, je odnose s primernim odmikom od drugega in primerno bližino do njega zmožna ustvarjati le evangeljska ljubezen. V tej zmožnosti Girard prepoznava transcendenco jaza<sup>6</sup>; transcendenca pomeni odpoved magičnemu, magični privlačnosti, ki sakralizira: odpoved zato posvečuje.

»Ampak samo Kristus dopušča ponovno odkriti to pravo razdaljo. Zato je pot, ki jo kažejo evangeliji, edina, ki je mogoča v trenutku, ko *exempla* ne obstajajo več, in kjer nam niso več dani transcendentni modeli. Nam je zato naloženo, da vzpostavimo to transcendenco s tem, da se upremo magični privlačnosti, ki jo drugi vršijo na nas in ki vedno vodi k nasilni recipročnosti.«

Iz tega lahko zaključimo, da Girard recipročnost razume kot zapiranje v imanenco, v magijo, v sveto, odpoved recipročnosti pa – nasprotno – odpira transcendenco, svobodo v svetosti:

»Posnemati Kristusa tako, da do drugih vzpostavimo pravo razdaljo, pomeni izstopiti iz mimetične spirale: *ne več posnemati, da ne bi bili posnemani*.« (236)

<sup>6</sup> O različnih pogledih na transcendenco Klun 2019a in 2019b.



Kakšno je torej razmerje med mimetično željo in odpovedjo mimetični želji? Girard razume odpoved kot transcendenco. Mimetična želja, ki ji človek dolguje svoj izvor in je človekovi naravi inherentna, je po svojem bistvu nasilna in smrtonosna, usmerjena k eskalaciji nasilja, k apokaliptičnemu uničenju. Kristična kultura, ki je v izvoru moderne kulture, pa se je znašla v paradoksnem položaju: človeštvo je sicer rešila nasilnega mehanizma grešnega kozla, ki je v predkrističnih kulturah človeštvo varoval pred eskalacijo mimetičnega nasilja – sedaj pa je sama izpostavljena eskalaciji tovrstnega nasilja. Šele v eskalaciji nasilja pa se človek zave, da ga Kristusovega lahko naredi le odpoved nasilju – in mu odpre vrata v Božje kraljestvo:

»Vsi smo lahko deležni Kristusovega božanstva pod pogojem, da se svojemu nasilju odrečemo. Danes vemo – delno tudi po zaslugi Clausewitz –, da se ljudje temu ne bomo odrekli. Paradoks torej hoče, da evangeljsko sporočilo začnemo dojemati v trenutku, ko se eskalacija, zaostrena do skrajnosti [*montée aux extrêmes*], uveljavi kot edini zakon zgodovine.« (20)

Eskalacija nasilja ni nekaj prigradnega, ampak je v samem jedru človeške kulture. »Zaostrovanje do skrajnosti je nepovraten zakon. Razlog za to je v tem, da drug drugega nezaustavljivo privlačimo, zato prehod od vojne k spravi ni mogoč.« (183) In še več: »Vojna je v resnici zakon biti.« (182) Ta zakon, ki konstituira mimetično željo in ustvarja človeško kulturo, je nepreklicen in usoden.

Girard pa pokaže tudi na drugo plat istega pojava, ki ga je preroško oznanil Hölderlin: »Kjer je nevarnost, raste tudi rešilno.« Neizprosni zakon mimetizma, ki ga ni mogoče premagati, se je mogoče odreči. Glede na apokaliptično eskalacijo nasilja je alternativa jasna: »Prej ali slej se bodo ljudje nasilju brez žrtvovanja odrekli ali pa bodo razstrelili planet; bodo ali v stanju milosti ali pa smrtnega greha.« Odgovor na nevarnost uničenja, ki ga prinaša mimetizem, je milost: odpoved mimetizmu v naravni perspektivi ni možna. Religija je v arhaični družbi iznašla žrtvovanje nedolžnih žrtev, s katerim je izločala večje nasilje in tako omogočala preživetje. Toda, »če je religija iznašla žrtvovanje, ji ga krščanstvo odjemlje.« (60) Krščanstvo nasilja ne odpravlja z nedolžnimi žrtvami, ampak tako, da se nasilju odpove in se vanj ne podaja – na mimetično nasilje odgovarja z odpovedjo. To je sporočilo evangeljskega razodetja:

»Da bi razodetju omogočili polno se razodeti v svoji dobroti, ki v ničemer ne ogroža, bi zadoščalo, da ljudje prevzamejo držo, ki jo priporoča Kristus: popolna vzdržnost od maščevanja, odpoved zaostrovanju do skrajnosti. Če se bo namreč to še nadaljevalo, nas bo pripeljalo do iztrebljenja vsega življenja na planetu.« (18)

Če nas mimetična želja, naša narava, žene v eskalacijo nasilja, to še ne pomeni, da je človeštvo apokaliptično uničenje usojeno. V svojem bistvu je človek svoboden, transcendenten.

»V tem ni usode – ljudje so namreč povsem dovzetni za to, da se svojemu nasilju odpovedo. Stara Indija je imela zmožnost odpovedovanja, ki si jo Zahod še predstavlja ne more.« (132)

Ponovimo – mimitizma ni mogoče premagati, a mogoče se mu je odpovedati, če posnemamo, kot da ne bi posnemali, to je na način, ki ne vodi v rivalstvo: s pravo razdaljo. Človekova narava ni samo imanentna, podvržena mimetičnemu zakonu, ampak je tudi transcendentna: zmožna, da se mimitizmu odpove in se umakne v zavetje Očeta.

## 6. Zaključek

Cilj naše razprave je bil odgovoriti na vprašanje o krizi odnosov v sodobnem svetu. Naravo odnosov smo predstavili v luči mimetične teorije, ki ključ za razumevanje človeka in njegovega sveta vidi v mimetični želji. Kot kopija želje modela je mimetična želja po svoji naravi odnosna, relacijska. Želja pa je po svoji naravi tudi rivalska. To je tudi njena temeljna težava: rivalstvo uničuje tudi najsvetejše medčloveške odnose. Oughourlian (2010, 146), avtor mimetične psihoterapije, si zato zastavlja vprašanje: »Kako je mogoče zaščititi odnos pred rivalstvom, ki ga ogroža?«

Želja človeka ne le ustvarja, z njim se tudi poigrava in ga slepi. »Želja spreminja predmet in se iz nas norčuje, da imamo belo za črno. Svet, v katerem živimo, je svet iluzije.« (96) Mimetični jaz je že po svojem izvoru ujetnik iluzije; mimetična želja ustvarja iluzijo istočasno, ko ustvarja jaz. Izvorna iluzija mimetičnega jaza je iluzija, da so njegove želje avtonomne in da torej niso kopije želj drugih. To Girard imenuje ‚romantična laž‘ ali ‚romantična iluzija‘. ‚Romantično laž‘ opredeljuje kot »nepriznana posnemanje enega samega modela« (Girard 2007, 269). Za ‚romantično iluzijo‘ pa Oughourlian (2010, 11) pravi, »da hoče vedno misliti, da je naša želja avtonomna, da ima svoj izvor v nas, da je izključno naša last«. Povezava med mimetično željo in iluzijo o avtonomiji pa je tudi generator ‚neskončnega antagonizma‘, ki uničuje medčloveške odnose:

»Prava narava želje, njen mimetični značaj, nas skupaj z zanikanjem te resnice nenehno vodi k temu, da v naši notranjosti kopiramo želje vseh, ki jih srečujemo, se podrejamo njihovemu vplivu in jih s samim tem dejanjem posnemanja delamo rivale – s tem pa ovire temu, za kar mislimo, da so naše želje. Brezkončni antagonizem, ki izhaja iz naše zahteve po domnevni izvornosti in samoniklosti naših želja in torej po naši osebni avtonomiji, nenehno podžiga naša rivalska čustva ter voljo po dominiranju in priganjanju.« (12)

Posnemanje drugega in istočasno zanikanje prav te resnice sta dva obraza iste mimetične želje. Ko se jaz drugemu s posnemanjem podreja, si ga istočasno dela za rivala in oviro temu, za kar jaz misli, da je njegova želja. In obratno, prepričanje jaza, da so želje njegove, v njem spodbuja rivalska čustva.

Po Girardu mimetična želja izhoda iz rivalstva ne omogoča. V sodobni moderni družbi odpira mimetična želja eno samo in edino perspektivo – eskalacijo nasilja do apokaliptičnih skrajnosti. Takšna perspektiva torej rešitve ne prinaša. Clausewitz je na apokaliptično nevarnost prav z vidika te perspektive poskušal odgovoriti kot heroj, ki se podaja v boj v želji odvrniti slabo in v upanju, da bo z zmago ustvaril trajen mir. Mimetična teorija pa poudarja, da je takšen pristop, ki se zdi samo-

umeven, zgrešen, saj pozablja na bistveno – na moč maščevanja, zaradi katerega znotraj mimetizma poraženec nikoli ne sprejme poraza in zaradi katerega je mir le začasen. Hölderlin pa je na apokaliptično nevarnost odgovoril po zgledu Jezusa Kristusa, ki rešitve na človeško nasilje ni iskal v spopadu, ampak v odpovedi mimetizmu – v tem, da je naredil ‚korak nazaj‘: da je torej izstopil iz očarljivih mimetičnih razmerij, ki ustvarjajo iluzijo in rivalstva. To gesto Girard imenuje ‚spreobrnjenje‘ (fr. *conversion*). S tem se je umaknil iz sveta, ki temelji na mimetizmu. Mimetična teorija v tem prepozna tudi transcendenco, ki prinaša odgovor na apokaliptično nevarnost: »Nam je zato naloženo, da vzpostavimo to transcendenco s tem, da se upremo magični privlačnosti, ki jo drugi vršijo na nas in ki vedno vodi k nasilni recipročnosti.« (Girard 2007, 236) Spreobrnjenje ali strategija, ki smo jo s Heideggerjevim izrazom označili kot ‚korak nazaj‘,<sup>7</sup> ne pomeni poraza oziroma bega, temveč odkritje prave prihodnosti, to je ‚dobre transcendence‘ (232). Te dobre transcendence, h kateri vodi spreobrnjenje, ni mogoče ločiti od spomina. Mimetični perspektivizem, usmerjen k svojemu poslednjemu in edinemu cilju – k zmagi nad nasprotnikom –, temelji na pozabi, na izgubi spomina o svojem lastnem poreklu: o tem, da prihajam od *drugod*, o lastni *alohtoniji*. Mimetična želja *pozablja*, da ni avtonomna, temveč sposojena, prevzeta od drugega – ‚mimetična privlačnost‘ torej uničuje spomin, identiteto in odnose in tako vodi v individualizem.

Spreobrnjenje pa človeka odpira njegovi lastni *alohtoniji*, dejstvu, da ima svoj izvor v drugem. To opisuje sv. Avguštin, ko je za Boga dejal, da je »bolj notranji od moje najgloblje notranjosti« (*Izpovedi*, knj. 3,11). Izraz ‚spreobrnjenje želje‘ označuje tisti trenutek, ko se mimetični jaz, ‚proizvod‘ mimetizma, mimetizmu odpove. Mimetična želja je antropološka konstanta in je zato univerzalna. Jaz je ne more zamenjati z nečim drugim – lahko pa iz nje izstopi. To Girard označi z besedo ‚spreobrnjenje‘ ali ‚notranja mutacija‘. Spreobrnjeni jaz prepozna, da njegove želje niso njegove, avtonomne, ampak sposojene od drugih – in da ima on sam svoj izvor v drugem. Spreobrnjenje je torej povezano s spominom jaza na pravo poreklo. In ta spomin niso vrata v preteklost, pač pa vrata v ‚dobro transcendenco‘. Tehnično-znanstveni napredek, ki je posledica mimetične želje, njene pospešene tekmovalnosti in rivalstva, zato ni izraz človeka kot transcendentnega bitja – mimetizem vodi v smer imanence, vedno večje fiksacije in zaprtosti vase, v ‚pekel želje‘. Zmožnost samopreseganja, transcendence se kaže kot zmožnost odpovedi mimetizmu, katerega ustvarjenina – obenem pa tudi ujetnica – je človeška narava. Šele dobra transcendenca omogoča odnose, v katerih jaz in drugi nastopata kot transcenden-

<sup>7</sup> Izraz ‚korak nazaj‘ (nem. *Schritt zurück*) uporablja Heidegger za opis miselne strategije, nasprotne dialektiki, na kateri temelji tradicionalna filozofija – predvsem Hegel, ki delo dialektike opisuje z izrazom *Aufhebung*, to je kot ‚nadvzemanje‘ oziroma ‚nadvzetek‘. Ta izraz označuje obenem ukinitvev in ohranitev: preseženo se v novi obliki ohranja na višji ravni. Heidegger izraz ‚korak nazaj‘ opredeljuje v delu *Identität und Differenz* (GA 11). »Za nas značaj pogovora z zgodovino mišljenja ni več nadvzemanje [*Aufhebung*], ampak korak nazaj [*Schritt zurück*] ... Korak nazaj napotuje na do sedaj preskočeno področje, iz katerega je šele bistvo resnice sploh mišljenja vredno.« (Heidegger 2006, 58) »Korak nazaj ne pomeni bega misli v minulo preteklost, vsekakor pa ne pomeni ponovne požitve začetka zahodne filozofije. Prav tako tudi ne pomeni nazadovanja glede na vse, kar je nezaustavljivi napredek ustvaril – ne pomeni torej brezupnega poskusa, da bi tehnični napredek ustavili. ‚Korak nazaj‘ je prejkone ‚korak dol s‘ tirov, na katerih se dogaja napredek in nazadovanje postavljanja.« (159)

tna subjekta, ne da bi svoje želje videla kot nedotakljivo avtonomijo, za katero se morata drug proti drugemu boriti. Kulturo odpovedi mimetizmu je s svojim pasijonom ustvaril in uveljavil Jezus Kristus. Spreobrnjenje, ki temelji na prepoznanju *alohtonije*, človeku ponuja dostop do prave modrosti, ki je zmožna sprejeti resničnost. »Takšna podrejenost resničnosti je značilna za velike modrece in duhovne učitelje, načeloma pa je dosegljiva vsakomur, če je le voljan razumeti in prepoznati naravo svoje želje in svoje identitete.« (Oughourlian 2010, 101)

## Reference

- Brague, Rémi.** 2003. *Evropa, rimska pot*. Celje: Mohorjeva družba.
- Burkert, Walter.** 1977. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Clausewitz, Carl von.** 2000. *Vom Kriege*. München: Cormoran. Izvirnik, *Vom Kriege: Hinterlassenes Werk des Generals Carl von Clausewitz*. 3 zv. Marie von Clausewitz, ur. Berlin: Ferdinand Dümmler, 1832–1834. Angl. prev., *On War*. Rockville: Wildside Press, 2009.
- Doran, Robert.** 2011. René Girard's concept of conversion and the *via negativa*; revisiting *Deceit, desire, and the novel*. *Religion & Literature* 43, št. 3:170–179.
- Girard, René.** 1978. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Recherches avec Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort. Paris: B. Grasset.
- . 1999. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Pariz: Grasset. Slov. prev., *Gledam satana, ki kakor blisk pada z neba*. Ljubljana: KUD Logos, 2006.
- . 2004. *Les origines de la culture*. Entretien avec P. Antonello et J. C. de Castro Rocha. Pariz: Desclée de Brouwer.
- . 2007. *Achever Clausewitz*. Pariz: Carnets nord, 2007. Angleški prevod, *Battling to the end: conversations with Benoît Chantre*. Studies in violence, mimesis, and culture series. East Lansing: Michigan State University Press, 2010.
- Greisch, Jean.** 2022. „Une autre clarté“: la phénoménalité esthétique et la phénoménalité de la Révélation. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 1:15–31.
- Heidegger, Martin.** 2006. *Identität und Differenz*. Gesamtausgabe 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Klun, Branko.** 2019a. Transhumanizem in transcendenca človeka. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:589–599.
- . 2019b. Transcendence and Acknowledgment: Questioning Marion's Reversal in Phenomenology. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:367–379.
- Oughourlian, Jean-Michel.** 2010. *The genesis of desire*. Prev. Eugene Webb. East Lansing: Michigan State University Press. Izvirnik, *Genèse du désir*. Pariz: Carnets nord, 2007.
- Palaver, Wolfgang.** 2011. "Creative renunciation": the spiritual heart of René Girard's *Deceit, desire, and the novel*. *Religion & Literature* 43, št. 3:143–150.
- Pascal, Blaise.** 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 Clausewitzevega dela *O vojni*. *Bogoslovni vestnik* 74, št. 2:215–234.
- . 2015a. Démonično nasilje, laž in resnica. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:233–251.
- . 2015b. Imperativ »Nikoli več zla nasilja!« v luči evangeljskega kliča »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.
- . 2020. »O pravi razdalji«: pogled z vidika mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:293–320.
- . 2022. Exodus: matrica razodetja. *Bogoslovni vestnik* 82, št. 2:315–352.
- Žalec, Bojan.** 2019. Between Secularity and Post-Secularity: Critical Appraisal of Charles Taylor's Account. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:411–423.
- . 2021. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:825–834.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 82 (2022) 3, 611—621

Besedilo prejeto/Received:09/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 17:159.942

DOI: 10.34291/BV2022/03/Centa

© 2022 Centa Strahovnik, CC BY 4.0

*Mateja Centa Strahovnik*

## **Spoznavna vloga telesnih občutkov, resonanca in odtujenost<sup>1</sup>**

### *Cognitive Role of Bodily Sensations, Resonance, and Alienation*

*Povzetek:* Martha C. Nussbaum in tudi mnogi drugi zagovorniki kognitivne teorije čustev dodeljujejo telesnim občutkom in občutjem zgolj sekundarno vlogo – so nekaj, kar čustva bolj ali manj po naključju spremlja, vendar niso sestavni del čustev. V prispevku se s tem pogledom ne strinjamo: raziskati želimo, na kakšen način bi lahko telesne občutke in občutja vseeno razumeli kot vrsto spoznanja – in bi kot taki tvorili podlago za sam spoznavni gradnik čustva. Izpostavljamo štiri možne načine, kako lahko telesni občutki igrajo vlogo spoznavnega gradnika in tako na neki način oblikujemo razširjeno kognitivno teorijo čustev. Takšna razširjena teorija se dobro dopolnjuje oz. nadgrajuje z vidiki dela Hartmuta Rose na temo resonanca in odtujitve, ki zajema tudi odnos med telesom in čustvi.

*Ključne besede:* kognitivna teorija čustev, telesni občutki, resonanca, odtujenost

*Abstract:* Martha C. Nussbaum and many other representatives of the cognitive theory of emotions assign bodily sensations and feelings only a secondary role; it understands them as something that more or less incidentally accompanies emotions but is not a necessary part of emotions. In the article, we do not agree with this view or, better said, we want to investigate in what way we could understand the body and bodily sensations as a type of cognition. Understood in this way, bodily sensations could form the basis for the constitutive cognitive part of emotion itself. Finally, we highlight four possible ways in which bodily sensations can play the role of a cognitive component of emotion and thus propose an extended cognitive theory of emotions. In conclusion, we use Hartmut Rosa's theory of resonance and alienation to highlight how his views on the relationship between the body and emotions complement the extended cognitive theory of emotion.

*Keywords:* a cognitive theory of emotion, bodily feelings, resonance, alienation

<sup>1</sup> Prispevek je nastal v okviru raziskovalnega projekta „Kognitivna teorija čustev v kontekstu teologije čustev: telesni občutki, spoznanje in moralnost (Z6-2666)“ in raziskovalnega programa „Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiozija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje (P6-0269)“, ki ju sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.

## 1. Uvod

V vsakdanjem življenju čustva pogosto tesno povezujemo s telesom in telesnimi občutki – vsaj v smislu, da čustva spremljajo telesnost ali pa da čustva na neki način (za)čutimo v telesu. Na teoretični ravni je uveljavljenih več različnih teorij čustev (Johnson 2015), od katerih nas bo v prispevku zanimala kognitivna teorija čustev, ki vsaj na prvi pogled telesnim občutkom pri čustvih ne pripisuje bistvene vloge. Najbolj neposredna pot, kako lahko v okviru kognitivne teorije čustev razumemo telesne občutke, je, da so telesni občutki zavestne zaznave, ki jih ima posameznik glede svojega telesa.<sup>2</sup> Eno izmed odprtih vprašanj je, kakšno vlogo imajo ti telesni občutki pri čustvih in čustvovanju.

Glede vloge vidika telesa in telesnih občutkov si nasproti stojita dve temeljni vrsti teorij čustev oz. teorij čustvenega procesa. Prve, nekognitivne teorije čustev telesne občutke razumejo kot gradnik čustev – zanje so čustva zgolj nekakšna percepcija tega, kar se dogaja v naših telesih kot posledica nekaterih zunanjih dražljajev (James 1884; Prinz 2004). Na drugi strani pa so kognitivne teorije čustev, ki čustva razumejo kot nekaj, kar se oblikuje na podlagi vrednostnih prepričanj, ocen ali vrednostnih sodb – zato tudi oznaka kognitivne (Solomon 1988; 1993; 2007; Nussbaum 2001). Te teorije dodeljujejo telesnim občutkom zgolj sekundarno vlogo – so nekaj, kar čustva bolj ali manj po naključju spremlja, vendar pa ne nujni sestavni del čustev (Nussbaum 2001, 56–64). Enako čustvo lahko namreč pri različnih ljudeh vodi do različnih telesnih odzivov ali pa sta dve različni čustvi povezani z enakim telesno-izkustvenim občutjem. Prednost kognitivnih teorij je, da lahko razumevanje čustev in čustvovanja bolje pojasnijo in poglobijo, obenem pa ponujajo možnost kultiviranja čustev (Nussbaum 2001; Centa 2019). Vseeno pa se zdi, da bi bilo smiselno najti način, kako v njihovem okviru telesu in telesnim občutkom poiskati ustrezno mesto.

V prvem delu prispevka bomo najprej raziskali kritike kognitivne teorije čustev glede vidika vloge telesa in telesnih občutij, da bi našli oporne točke za nadgradnjo oz. dopolnitev te teorije. Kritike so si enotne zlasti v tem, da razumejo telo oz. telesne občutke kot pomembne gradnike čustva – ne glede na to ali so ti gradniki razumljeni kot kognitivni oz. spoznavni ali ne (Furtak 2010; Barlassina in Newen 2013; Ben-Ze'Ev 2004). V našem prispevku se bomo osredotočili predvsem na različico kognitivne teorije čustev, ki jo zagovarja Martha Nussbaum;<sup>3</sup> njeno različico teorije namreč razumemo kot eno izmed najbolj razširjenih in kot tisto, ki v največji meri ponuja prostor za kultiviranje čustev. Strinjamo se z Nussbaum, da je razumevanje in kultiviranje čustev pomemben korak pri vzpostavljanju dobrega življenja posame-

<sup>2</sup> Seveda lahko izpostavimo še druge vidike telesnosti, ki niso neposredno povezani z našo neposredno zavestno zaznavo – na primer pritisk stola na naš hrbet ob sedenju ali druga dogajanja v našem telesu, ki se jih neposredno ne zavedamo.

<sup>3</sup> Nussbaum trdi, da je bistveni del čustvenega procesa vrednotenje – to pomeni, da nekognitivni elementi, kot so telesni občutki, niso nujni elementi oz. gradniki čustev (2001, 56–64). Po njenem mnenju je temeljna značilnost kognitivnih teorij čustev kognicija oz. spoznanje. Spoznanje je v tem pogledu najpogosteje opredeljeno kot vrednostna sodba. Čustva so kognitivna, ker nam omogočajo (pravilno oz. ustrezno) dojetje in vrednotenje sveta okoli nas. Zanimivo pa je, da Nussbaum izrecno zanika, da bi imeli telesni občutki in občutja pomembno vlogo pri naši prepoznavi ali določitvi čustev (2001, 57–58).

znika in širše družbe (Centa 2018). V nadaljevanju bomo zato v njenem delu *Vihre misli* (*Upheavals of Thought*, 2001), v katerem avtorica razvija svojo neostoiško kognitivno teorijo čustev, najprej izpostavili mesta, kjer v svojih opisih in analizah čustvovanja vidik telesa sama neposredno omenja. Tu bomo ugotavljali, da kljub strogemu/čistemu sledenju njeni teoriji vseeno obstaja oz. je dopuščen prostor, kjer bi lahko pokazali, da telo oz. telesni občutki so pomemben gradnik čustev – in imajo spoznavno vlogo. Sledila bo sinteza in razširitev kognitivne teorije čustev na podlagi vsaj štirih možnih načinov, kako lahko telesni občutki odigrajo vlogo spoznavnega gradnika čustev. V zadnjem delu pa bomo takšno razširjeno kognitivno teorijo čustev povezali z vidiki resonance in odtujitve, kakor ju razume Hartmut Rosa. Opirali se bomo predvsem na njegove vidike in razumevanje (postavitve) telesa in čustev v svet, ki jih opisuje v osrednjem delu o resonanci (Rosa 2019).

## 2. Kognitivna teorija čustev in telesni občutki kot oblika spoznanja

Kognitivna teorija čustev trdi, da čustvo poleg drugih gradnikov (kot so predmet čustva, drža naperjenosti, vidik dobrobiti oz. srečnosti) vključuje spoznavni gradnik oz. del, ki je povezan z vsemi ostalimi gradniki – ti so le ‚povod‘. Vlogo spoznavnega gradnika igrajo prepričanja – a ne katera koli prepričanja, temveč tista prepričanja, ki zadevajo našo presojo pomembnosti oz. vrednosti predmeta čustva (Nussbaum 2001). Primer tovrstnega prepričanja ali vrednostne sodbe je »X je zame vreden«. Ključno vprašanje je, ali so lahko telesni občutki oz. telo nujen gradnik čustva in konkretnije, ali lahko igrajo vlogo spoznavnega gradnika. V prispevku torej raziskujemo vprašanje, kako lahko razumemo telesne občutke in občutja kot vrsto spoznanja, ki potem tvori podlago za spoznavni gradnik čustva. Prva pot, kako se odgovoru na to vprašanje približati, je pregled kritik kognitivne teorije Marthe Nussbaum. Te kritike izhajajo tako iz kognitivnih teorij čustev kot tudi iz nekognitivnih teorij čustev. Vsem je skupno, da vlogo telesnih občutkov vidijo drugače kot Nussbaum – da so torej telesni občutki in zaznave bistveni del čustev. Druga pot pa je obravnava nekaterih mest, kjer Nussbaum v svojih opisih in analizah čustvovanja vidik telesa neposredno omenja sama.

### 2.1 Kritike

V uvodu smo omenili, da obstajata dve temeljni vrsti teorij čustev oz. teorij čustvenega procesa, ki si pri vlogi vidika telesa in telesnih občutkov nasprotujeta. Kognitivne teorije čustev telesnih občutkov ne razumejo kot bistvenih delov čustva, nekognitivne pa jih; v nekaterih primerih jih s čustvi celo enačijo. Zato je za ustrezno določitev vloge in pomena telesnih občutkov in občutij pomembno upoštevati poglede obeh vrst teorij. Najprej je tu teorija čustev kot neposrednega intuitivnega odziva (angl. *gut-reaction*), kakor to razume eden izmed vidnejših zagovornikov nekognitivne vrste teorije čustev Prinz (2004). Ta teorija se osredotoča na telesne občutke kot glavne gradnike čustev. Prinz trdi, da so čustva neko-

gnitivna. Temelje za takšno razumevanje čustev je sicer postavil že William James (1884) – v smislu, da moramo čustva razumeti kot posledico zaznavanja telesnih sprememb, ki jih nekateri dražljaji povzročajo ali sprožijo v nas. Ko zaznamo dražljaj (npr. nevarnost), se naš telesni odziv (npr. tresenje, povečan srčni utrip) sproži samodejno, refleksno, čustveni odziv pa je zgolj zavedanje teh telesnih odzivov (strah). Takšen pogled na čustveni proces zahteva telesni odziv kot nujen pogoj, da se čustvo pojavi (James 1884, 193). Prinz podobno trdi, da so čustva duševna stanja, ki jih povzročajo povratne informacije telesa. Od Jamesa se razlikuje po tem, da vzpostavlja razliko med tem, kar duševno stanje dejansko zaznava, in med tistim, kar predstavlja. Prinz trdi tudi, da so čustva lahko tako zavestne kot tudi nezavedne zaznave telesnih sprememb, medtem ko James meni, da so čustva zavestne percepcije telesnih sprememb (Barlassina in Newen 2013, 644).

Prinzova in predhodne teorije (James-Lange teorija) naletijo na več težav – med njimi tudi te, da se zdi, da je na podlagi telesnih sprememb razliko med enim in drugim čustvom težko ali celo nemogoče pojasniti in da tudi ne moremo jasno razlikovati med čustvi in drugimi telesnimi duševnimi stanji. Prav tako je težko ustrezno pojasniti naperjenost čustva na določen predmet. In nenazadnje, kako razložiti višja čustva – kot npr. krivda in sram, ki vključujeta tudi miselne gradnike oz. prepozicionalne naravnosti (Barlassina in Newen 2013, 641). Barlassina in Newen se sicer strinjata z osnovno teorijo Prinza, da so telesne spremembe pri oblikovanju čustva bistvene, ne strinjata pa se z delom teorije, ki trdi, da so čustva v celoti sestavljena le iz zaznav telesnih sprememb (640) in da kognitivnega dela ne vključujejo. Zato predlagata razumevanje, da so čustva sestavljena iz telesnih zaznav in predstav oz. prepričanj o zunanjih predmetih (dogodkih, stanjih stvari) (641–642).

Rick Anthony Furtak (2010) izpostavlja prednosti in slabosti razlag čustev v okviru kognitivnih in nekognitivnih teorij čustev. Osredotoča se zlasti na vključevanje telesa in telesnih občutij v opredelitev čustev oz. kako to različne teorije razumejo in predlaga skupno pot – združitev obeh teorij, ki bi čustva razložila najboljše. Tako kognitivne teorije kot njihovi nasprotniki vsak zase namreč trdijo, da imajo dovolj dokazov, da ostajajo v okviru svoje teorije kot pravilne. Na eni strani se zagovorniki kognitivne teorije naslanjajo na Damasijeve raziskave, predstavljene v knjigi *Descartes' Error* oz. *Kartezijeva zmota*, kjer ta trdi, da so čustva prav toliko kognitivna kot vse preostale (raz)umske dejavnosti (1994, xv; 159). To vsekakor podpira idejo zagovornikov kognitivnih teorij čustev, da so vrednostne sodbe bistveni gradnik čustva (Nussbaum 2001, 114–117; Solomon 2007, 166). Na drugi strani pa je nevroznanstvenik Joseph LeDoux; ta v svoji raziskavi, predstavljeni v delu *The Emotional Brain* (1996), dokazuje, da so čustva od kognicije ločen proces – in sicer zaradi njihovega ‚hitrega in nenadzorovanega‘ afektivnega odziva na dražljaj. To se sklada v nekognitivnimi teorijami, ki čustva razumejo kot nemiselne telesne odzive, ločene od višjih in počasnejših oblik kognicije (Prinz 2004, 34).<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Do takšnih razlik v raziskavah naj bi prišlo zaradi razlike v raziskovalni metodi pri teh dveh nevroznanstvenikih (Furtak 2010). Damasio se je osredotočal na ljudi, ki imajo omejeno čustvovanje ali so ga zaradi poškodb različnih delov možganov izgubili. Odkril je, da so poškodbe amigdale ali prefrontalnega korteksa zmanjšale občutenje čustva do te stopnje, da je bilo okrnjeno tudi njegovo razumevanje. Zato je



Furtak trdi, da še vedno ostaja izziv, kako pojasniti na eni strani preprost telesni odziv, ki ga je povzročil denimo steber požarnega hidranta, ki ga v prvem trenutku zaradi določene oblike zamenjamo za žival. Na drugi strani pa imamo primer, ko npr. ob nenadnem srečanju z osebo, s katero smo bili nedavno v sporu, doživimo močno telesno reakcijo (npr. nas strese) in obenem izkušnjo, pospremljeno z več mislimi. V tem primeru odziv sproži veriga prepričanj in sodb, medtem ko pri prvem primeru teh prepričanj oz. tovrstne kognitivne aktivnosti ni. Zagovorniki kognitivne teorije čustev oba primera pojasnjujejo tako, kot da ni pomembno, v katerih delih možganov se prižigajo nevroni v prvi ali drugi situaciji, saj se v obeh primerih na zaznavo nevarnosti odzove ves organizem – kar dokazuje naperjenost na določen predmet, ki jo lahko označimo kot kognitivni odziv (Furtak 2010, 54). Furtak nato navaja še niz drugih primerov,<sup>5</sup> vendar že na podlagi obeh predstavljenih lahko zaključimo, da je vloga našega telesa pri čustvenih izkustvih tako močna, da je ne moremo izključiti ali zanemariti. Pri nekaterih čustvenih izkustvih pa je določen telesni odziv celo nujen, da se sploh čustvo pojavi. Torej bi bilo nujno pripoznati oboje – da so čustva naperjena in da obenem vključujejo telesno vzdraženje (55). Zato Solomon in Nussbaum, ki trdita, da so telesni občutki zgolj nebitveni dejavniki čustva, ki ne morejo pomagati niti pri določanju, za katero čustvo gre, zagovarjata premočno ali preozko obliko kognitivne teorije. Značilni vzorci telesnih odzivov, ki so povezani z posameznimi čustvi, ne morejo biti kar tako odpravljeni kot nekaj povsem zunanjega – in kar čustvo spremlja zgolj po nekem naključju (55).

---

mogoče sklepati, da sta čustvovanje in kognicija tesno povezana – in ne dva ločena sistema (Damasio 1994, 175; 200–201). LeDoux pa je po drugi strani proučeval vedenje podgan in njihov nevrobiološki odziv na nenaden zvočni signal. Ker so podgane na ta zvok reagirale neverjetno hitro, je zaključil, da tako hiter odziv podgan nakazuje, da so v možganih delovale le subkortikalne nevronske poti. To ugotovitev je prenesel na primer pohodnika, ki na svoji poti nenadoma zagleda kačo. Reakcija, ki je strah in povzroči umik ali zamrzitev pohodnika, vključuje hitro pot do amigdale in šele nato sledijo ostali procesi v drugih delih možganov, ki so del procesiranja dražljaja (LeDoux 1996, 150–166). Prinz tako na podlagi tega primera strah razume kot nekaj, kar se lahko pojavi brez kognitivne dejavnosti. »Če občutimo strah brez posredovanja neokorteksa, potem lahko občutimo strah, ne da bi to vključevalo kognitivno dejavnost.« (2004, 34) Furtak zato trdi, da lahko ta raziskava zagovornikom kognitivne teorije predstavlja izziv in je vredno raziskovati naprej, vendar hkrati tudi izpostavlja (in se strinja z drugimi raziskovalci), da je težko sklepati iz omejenih podatkov, pridobljenih iz raziskav na podganah (za podrobnejše raziskave in avtorje glej Furtak 2010). Pessoa prav tako trdi, da čustveni odziv vključuje združeno delovanje (angl. *coalitions*) različnih delov možganov, za katere pa ne moremo trditi, da so bili aktivirani zaradi telesnega vzdraženja ali kognicije (Furtak 2010, 53). Podobno trdi Edmund Rolls – da je subkortikalna pot, ki jo predlaga LeDoux, pri razumevanju čustvenega procesa manj verjetna oz. nepomembna, saj da je vsak zaznavni dogodek bolj kompleksen, kot pa le ‚dojemanje področij svetlobe‘ – kot npr. slišati znano melodijo ali prepoznati izraz na obrazu. To zahteva bolj kompleksne kognitivne procese, ki so povezani z različnimi nevronskimi regijami (Furtak 2010, 53). Tudi LeDoux sam opozarja, da je amigdala povezana z doživljanjem celotnega organizma, in se moramo zato izogibati trditvam, da obstaja del oz. točna lokacija v možganih, kjer naj bi določeno čustvo nastalo.

<sup>5</sup> Eksperimenti, ki vključujejo obrazne in somatske povratne odzive, nakazujejo, da je nekognitivna teorija čustev za razlago čustev primernejša, saj so ta opredeljena na podlagi telesnih stanj. Če so ljudje, ki so sodelovali v eksperimentu, zavestno odprli usta oz. so oponašali smeh z odprtimi usti, jim je bila predstavljena risanka bolj zabavna kot tistim, ki tega giba niso naredili. Ko pa je bil ob isti vsebini izraz na obrazu negativen, so bila tudi njihova čustva neodobravajoča (Furtak 2010, 54). Vendar pa tudi te raziskave niso popolnoma dokončne. Oseba lahko oponaša jezen obraz, pa to v njej jeze ali žalosti samodejno ne bo sprožilo. Podobno velja za različne povratne somatske informacije – npr. pokončna drža ni dovolj, da bi sprožila ponos, lahko pa ponos spodbudi tako, da spusti meje razlogov, zakaj bi ponos lahko občutili. Furtak navaja tudi mesto iz Aristotela, ko pravi, da če je telo osebe že v določenem npr. neprijetnem stanju, jo lahko v jezo ‚porine‘ že manjša provokacija (54).

Če povzamemo, lahko vidimo, da tudi posamezne vrste teorij znotraj sebe niso poenotene – in si zagovorniki med seboj nasprotujejo ali se izpodbijajo. Tako redno srečujemo tudi povsem kognitivne ali nekognitivne oblike teorij. Za teorije čustvenega procesa, posebej nekognitivno in kognitivno teorijo čustev, vidimo, da nista zares čisti v smislu, da bi imela ena ali druga najboljšo utemeljitev glede telesa in njegove vloge pri čustvih – že po tem, da je tudi znotraj teorij že razvitih več podvrst teorij. Kognitivne teorije čustev se nadalje delijo na teorije čustev kot vrednostnih sodb in na kognitivne teorije ocene, medtem ko nekognitivne teorije čustev ločimo na tiste, ki trdijo, da so nekognitivna vsa čustva, in tiste, ki trdijo, da je nekognitiven le del čustev (Johnson 2010; Centa 2017, 69–86). Robinson opredeljuje čustvo kot nekognitivno afektivno vrednotenje, ki se zgodi zelo hitro, avtomatično – in to zaradi organizma samega (Robinson 2004; Furtak 58–59). Nussbaum pa po drugi strani trdi, da so čustva vrednostne sodbe, kjer vrednotimo določen zunanji predmet, pomemben za naše dobro, ki pa je po njenem hiter, neizrazljiv in ga ne moremo nadzirati (Nussbaum 2001, 19–23). Solomon pojasnjuje, da njegova kognitivna teorija ne zahteva, da bi bila čustva namerna ali zavestna (Solomon 1988, 183–191), kljub temu pa se čustva pojavijo brez zavestnega razmišljanja (Furtak 2010, 58–59). Sabine Döring (2007) opisuje čustva kot afektivne zaznave, ki imajo intencionalno vsebino: čustvo vključuje določen pogled na svet – kako posameznik dojema svet. Čustvena inteligenca je posledično to, da stvari ustrezno vidimo – in ne, kako sklepamo. Furtak zato predlaga, da je treba premostiti vrzel med obema poglavitnima vrstama teorij čustev – in ustvariti prostor za teorijo, ki bo oba bregova povezovala (2010, 59–60). Ob rob dodajmo še kritiko kognitivne teorije čustev, ki jo podaja Arona Ben-Ze'Ev (2004). Z Nussbaumovo se sicer strinja, da telesni občutki in zaznave niso del definicije čustev. Ne strinja pa se, da občutki (angl. *feelings*) in motivacija ne bi bili del čustev, saj vsako čustvo spremlja prijeten ali neprijeten občutek – kar lahko enačimo z vrednotenjem. Vrednostna komponenta je tista, s katero lahko ločimo med različnimi čustvi, pa tudi med čustvom in drugim, nečustvenim stanjem. Ni pa ta vrednostna komponenta nujno enaka čustvu (455–457). Sklenemo lahko, da je mnogo kritik kognitivne teorije glede vidika skoraj neznatne vloge telesa in telesnih občutkov povsem upravičenih.

## 2.2 Analiza vidikov telesa pri Marthi C. Nussbaum in razširjena kognitivna teorija čustev

V razdelku izpostavljamo mesta v delu *Vihre misli*, kjer Nussbaum vidike oz. vlogo telesa – ko razpravlja o čustvih oz. njihovih gradnikih – omenja sama. Na podlagi teh podajamo analizo in širši oz. bolj splošen pregled tega odnosa, ki bi lahko predstavljal del bolj vključevalnega pogleda na bistvene (spoznavne) gradnike čustev. Eno izmed mest v omenjenem delu, kjer nastopajo telesni občutki oz. telo kot del čustvovanja, je primer, ko Nussbaum opisuje svoje doživljanje ob novici o resnih zdravstvenih težavah svoje mame. Opisuje, kako je tisto noč, ko je izvedela novico, sanjala svojo mamo v bolnišnici. Mama je ležala na postelji zvita in skrčena v položaju zarodka. Nussbaum jo je opazovala in ji ljubeče rekla: »Lepa

mamica.« V tistem trenutku je mama vstala iz postelje in je bila videti zopet mladostna in zdrava. Rekla je: »Drugi me morda že kličejo čudovita, vendar mi je bolj pri srcu, če me kličejo kot ti, lepa.« V tistem trenutku se je Nussbaum prebudila v solzah, saj je vedela, da je realnost drugačna. Njena mama je namreč nemočna in v oddaljenem mestu v bolnišnici umirala zaradi hujšega kooperativnega zapleta. Naslednji dan je Nussbaum odšla na pot z letalom, da bi mamu videla, preden bi ta umrla. Opisuje, kako je med letom domov po eni strani še vedno upala, da bo njena mama ozdravela, vendar se ji je po drugi strani pred očmi še pogosteje pojavljala podoba njene smrti. Kot pravi sama, se je njeno telo tej podobi sicer upiralo – telo je to misel na smrt zavračalo. Tresla se je zaradi napetosti ob resnici in grozeči misli o smrti. Čutila pa je tudi močno jezo ob mislih, kako so lahko zdravniki dopustili, da je do zapleta prišlo, kako se lahko stevardesa tako smeje, kaj bi lahko sama naredila, da bi to preprečila – in zakaj ni bila ob mami, ko se je to zgodilo.

Če analiziramo zgornji primer, lahko vidimo, da Nussbaum že sama opazi, da se je njeno telo ob misli na mamino smrt odzvalo drugače, kot pa so bile oblikovane njene misli. Ni sodelovalo z njeno presojo, da je mama že umrla. To se je lahko zgodilo iz več razlogov. Omenila je, da je imela še vedno upanje, da bo mama ozdravela in je morda telo bolj sledilo tej naravnosti. Še ena možnost je, da je telo v tisti situaciji vseeno na neki način ‚vedelo‘ resnico – to je, da je bila v tistem trenutku mama v resnici še živa. Občutek v telesu je tako v tem primeru igral vlogo spoznavnega gradnika in predstavljal temelj za upanje – drugače kot žalost in jeza, ki sta temeljili zgolj na njenih prepričanjih. Kdo bi sicer lahko ugovarjal, da v tem primeru to ni ustrezna interpretacija in da sta bili pač vključeni dve različni vrednostni sodbi (ena kot podlaga žalosti, druga kot podlaga upanju), pri čemer so takšno stanje spremljali določeni občutki v njenem telesu. Zato si oglejmo ta odnos na nekoliko bolj splošni ravni.

Razlikujemo lahko vsaj med štirimi možnimi načini, kako lahko telesni občutki igrajo vlogo spoznavnega gradnika. Prvi način je prisoten v primerih, ko se naše telo odzove drugače, kot so oblikovane naše misli, in v tem smislu predstavlja podlago za čustvo, ki je bolj ustrezno kot tisto, ki bi bilo oblikovano zgolj na podlagi zavestne vrednostne sodbe. Zamislimo si nekoga, ki je v gorah – pred zadnjim delom vzpona na vrh. Vendar je običajno pot odnesel plaz in tam je zdaj prepad. Pot je postala zelo nevarna, daljša in nepoznana. Njegova presoja je, da je pot vseeno varna. Vendar se v tistem trenutku začne tresti – postane ga strah, zato se ustavi in poti ne nadaljuje. Glede na to, kako si primer zamislimo, je ena možnost ta, da bi se pot zares končala tragično: da je bil vidik telesa tisti, ki je bistveno določil tako strah kot samo odločitev, kaj storiti. Telo podobno razumemo tudi kot spoznavni vir oz. vir informacij.

Drugi način je, da nas telesni občutki, ki oblikovanju določenega čustvenega odziva sledijo, opozorijo, da takšen odziv ni bil ustrezen. V tem smislu imajo telesni občutki vlogo opozorila oz. signala, da moramo prvotno oblikovano čustvo spremeniti. Npr. na zabavi srečamo osebo, s katero smo bili v preteklosti v sporu, ki smo ga razrešili – oz. smo osebi morda oprostili. Ko pa smo se z osebo ponovno srečali na zabavi, smo v telesu začutili določeno neprijetno občutje, ki nam je nakazalo, da tega spora še nismo zares razrešili, občutili smo celo strah ali pa jezo.

Telesna reakcija nam kaže, da prvotno čustvo umirjenosti ali veselja, ki smo ga ob razrešitvi spora občutili, ni bilo ustrezno. Tretja vloga telesnih občutkov je, da imajo ti vlogo nečesa, kar omogoča ustrezno vrednostno sodbo. Eden izmed primerov takšne situacije bi bil ta, ko nas telesni občutki spomnijo na določena dejstva ali prepričanja, ki bi sicer ostala izven domene prepričanj, na podlagi katere oblikujemo določeno vrednostno sodbo. Dodamo lahko tudi, da je morda v mnogih situacijah telo edina pot, da lahko takšna ozadna prepričanja postanejo zavestna.<sup>6</sup> Npr. neko osebo je v otroštvu ugriznil pes in od takrat, kljub temu, da je imela s psi tudi (ali celo zgolj) pozitivne izkušnje, vsakič, ko se sreča s psom, vseeno doživlja strah. Četrty način pa je bolj posreden – telo je nedvomno nekaj, glede na kar so določene naše biološke potrebe. Ker je njihova zadovoljitev za nas pomembna oz. vredna, je pomembna za dobro življenje posameznika in njegovo uspevanje (Nussbaum 2000; 2001, 416–419). Razsežnost telesa je torej bistveno določilo vrednostnih sodb – naša celotna čustvena geografija je bistveno določena s telesom. Na podlagi naših temeljnih potreb ustvarjamo vrednostne sodbe in z njimi povezana čustva. Ena od potreb je potreba po varnosti (zavarovanju našega telesa in njegove integritete). Ko nas ob srečanju z medvedom postane strah in zbežimo, je gradnik našega strahu vrednostna sodba ali prepričanje, da nas medved ogroža oz. je ogrožena varnost našega telesa.

Če kratko povzamemo in pripoznamo zgornje štiri načine pomembnosti telesa in telesnih občutkov za čustva, potem smo oblikovali razširjeno kognitivno teorijo čustev, v okviru katere smo pokazali, da imajo lahko telesni občutki tudi spoznavno vlogo – in so torej gradniki čustev, ne pa nekaj, kar čustva (naključno) spremlja. Če povzamemo še kritike in pri tem upoštevamo prednosti srednje poti oz. boljše rečeno skupne poti, lahko z vidika kognitivne teorije čustev zaključimo takole: ko in če telesne občutke razumemo kot nujen del – spoznavni gradnik – čustev, s tem pripomoremo k njihovi bolj celostni razlagi in s takšnim razumevanjem čustev odpiramo pot do vpogleda v posameznikovo čustveno geografijo ter vidike za njegovo dobro življenje. Ta vpogled je boljši, kot bi bil brez vključitve telesnih občutkov.

Kognitivne teorije čustev v širšem smislu tako dopuščajo možnost, da so naša telesna občutenja o nečem ali nekom tako spoznavna kot tudi telesna hkrati. Tako sta telesni in spoznavni vidik (vrednostni vidik) združena kot dela oz. gradnika ene izkušnje. Sledili smo torej možnosti, da so čustveni odzivi vrsta intencionalnega zavedanja; nekaj, kar je med propozicijsko kognitivno sodbo (Strahovnik 2018, 306) in nekognitivnim telesnim občutjem. Več pristopov čustva razume kot na neki način kognitivna – to pomeni, da so čustva hkrati telesna in tudi premišljeni načini, kako posameznik občuti in razume svet. Kognitivno in telesno je združeno, razumljeno kot dva vidika ene čustvene izkušnje. Če to drži, lahko razumemo zagovornike različnih teorij čustev – kot npr. Prinz, ki zagovarja nekognitivno somatsko teorijo čustev, in na drugi strani Solomona in Nussbaum kot zagovornika kognitivne teorije čustev,

<sup>6</sup> Nussbaum določeno vlogo pripisuje telesnemu spominu (2001, 36). Skozi leta namreč telo osvoji določene navade, zato se lahko v določenih situacijah zgodi, da naše telo odreagira drugače, kot si mislimo. Telo ima v tem pogledu spoznavno vlogo, vendar ne vključuje čustev, zato temu vidiku v prisp-evku ne posvečamo posebne pozornosti.

ki jima je skupno to, da so čustva otipljivo telesna in v odnosu do sveta vključujejo razumsko oz. naperjeno/intencionalno vsebino. Oba niza avtorjev se v bistvu razlikujeta le po izhodišču – telesnem ali kognitivnem gledišču (Furtak 2010, 55–58).

### 3. Telo, čustvovanje, resonanca in odtujenost pri Hartmutu Rosi

V prejšnjem razdelku smo nakazali načine, kako lahko kognitivno teorijo čustev razširimo tako, da v vlogo spoznavnih oz. kognitivnih gradnikov samega čustva vključimo tudi telo in telesne občutke – in to ne zgolj kot nekaj, kar čustvo (naključno) spremlja. V tem zadnjem delu bomo na kratko izpostavili, kako lahko vse to povežemo z mislijo o resonanci in odtujenosti, kot jo razvija Hartmut Rosa. Pri tem se bomo omejili le na dva izmed teh vidikov, saj je Rosova teorija resonance po svojem obsegu precej bolj splošna, kot so teorije čustev, ki so osrednji del naše raziskave. Zanimalo nas bo, kaj za vidik telesa in telesnosti pomenita resonanca na eni in kaj odtujenost na drugi strani v okviru tako kognitivnih teorij čustev kot tudi kultiviranja naših lastnih čustev.

Prva stvar, ki jo lahko izpostavimo, je, da Rosa telesu in telesnim občutkom pripisuje izjemno pomembno vlogo. Glede na to ni dvoma, da naših čustev, njihovega oblikovanja, vloge in vrednotenja pravzaprav ne moremo ustrezno razumeti, ne da bi vključili tudi vlogo telesa. Že človekova umeščенost v svet predpostavlja telo oz., kakor pravi Rosa, smo v svet postavljeni preko naših stopal (2019, 46). Na splošno pa ta umeščенost vedno vključuje preplet fizičnih, družbenih, čustvenih in kognitivnih pomenov oz. temeljnih določil. Stik s svetom preko stopal z dodatkom težnosti vzpostavlja os – razsežnost ‚dol in gor‘, medtem ko usmeritev naših čutil temu dodaja razsežnost ‚spredaj : zadaj‘, ki predstavljata tudi dve najbolj osnovni razsežnosti. Nadalje se stik s svetom vzpostavlja preko kože (občutek, dotik, prijem, rokovanje), ki deluje kot membrana med posameznikom in svetom, ki vzpostavlja odnos in pogoj resonance. Zaradi prenatalne prisotnosti tega stika in kože lahko rečemo, da je resonanca konstitutivna za samo vzpostavitev subjekta, ki v časovnem smislu vznikne šele kasneje. Koža je temeljna tudi z vidika, da »nihče ne more iz svoje kože«, pri čemer seveda v tem reku ni izpostavljena samo koža kot organ, temveč bistvena določitev, ki jo posameznik do sveta vzpostavlja (47–48).<sup>7</sup>

Če se premaknemo k vidiku čustev in čustvovanja, lahko najprej izpostavimo, da Rosa vidika spoznave oz. prepričanja in čustev razume kot tesno preletena. Naša prepričanja v pomembni meri sodoločajo naše izkustvo, vključno s čustvovanjem – in obratno: naša čustva, posebej pa tudi »čustveni temelj našega odnosa do sveta«, v veliki meri oblikujejo naša prepričanja ter raven ustreznosti

<sup>7</sup> Rosa nadalje izpostavlja še druge vidike telesa in telesnosti, ki so za resonanco pomembni oz. celo bistveni – npr. pomen diha za prepoznavanje in sprejemanje čustev (2019, 54), pomen resonance za resonančni prenos čustev z enega telesa na drugega. Pomembno je tudi, kot opozarja Rosa, da sama izkustva resonance niso čustvena izkustva (78), lahko pa govorimo o čustveni resonanci, katere podlaga pa je zopet lahko samo telo in odnos s svetom, ki je posredovan preko telesa (95).

in smiselnosti, ki jim jo pripisujemo (2019, 13). Rosa tudi trdi, da je naš odnos s svetom – na podlagi katerega nato oblikujemo tudi naša čustva – vedno že določen s tem, da se nam svet kaže kot »prijeten, vabljen, ali pa prepovedan, nevaren ali odvraten« (110). Gre torej za to, da lahko rečemo, da so naša čustva sooblikovana na podlagi takšnega dojetanja sveta, ki je vrednostno določeno. Ni pa povsem jasno, ali bi lahko govorili o posebni vrsti vrednostnih sodb. Podobno se razkrije, če si ogledamo, kaj Rosa pravi o dveh temeljnih odnosih do sveta. »Kakor sem želel jasno ponazoriti, sta strah in želja kot dve temeljni obliki našega odnosa do sveta v izhodišču in neizogibno čustveni stanji, ki sta utemeljeni v izkustvenem telesu, ki pa se ne glede na to spreminjata in prekrivata s subjektivimi kognitivnimi prepričanji ter vrednostnimi držami, ki so same po sebi rezultat kulturnih svetovnih nazorov ter družbenih praks.« (2019, 120) Kognitivna razsežnost (prepričanja o tem, kaj v svetu je oz. obstaja) in ob njej vrednotenjska razsežnost (kaj je pomembno oz. vredno) skupaj tvorita t. i. kognitivno-vrednostni zemljevid. Hkrati sta zato odsotnost strahu ali želje znak odtujenosti, to je drže brezpomembnosti in umanjkanja povezanosti med posameznikom in svetom – vse to pa lahko označimo tudi kot spodletel odnos s svetom. Rosa še trdi, da čustev sicer kognitivni vpogledi, prepričanja ali ideje neposredno ne tvorijo, jih pa vsekakor sooblikujejo. Gre torej za posebno vrsto resonantnega sovplivanja med našimi prepričanji oz. kognitivnimi vpogledi ter našimi čustvenimi in telesnimi odnosi s svetom (125–126).

Poglejmo sedaj dve bolj specifični točki, kjer bomo razpravo povezali. Prva predstavlja vidik ustreznega ravnotežja med t. i. močnimi (vrednote) in šibkimi vrednotenji (želje). Resonančna izkustva so mogoča le v primeru ravnotežja med obojima. Če bi prednost pred željami vedno znova dajali zgolj močnim vrednotenjem – se pravi vrednotam oz. vrednotnemu zemljevidu –, potem bi takšnemu odnosu do sveta umanjkal vidik nas samih oz. »našega lastnega glasu« (Rosa 2019, 135). Umanjkal bi tudi vidik afektivnih izkustev ter telesnosti. Če to navežemo na razširjeno kognitivno teorijo čustev, vidimo, zakaj je tako pomembno, da pri čustvih telesu in telesnim občutjem damo ustrezno mesto – prav zato, da lahko vključimo najbolj neposredne vidike nas samih. Rosova misel razkriva pomembno pomanjkljivost, čiste' kognitivne teorije čustev in nam tako pomaga razumeti vlogo telesa. Če lahko telo in telesne občutke postavimo v ustrezen odnos do spoznavnega gradnika čustev, s tem v vrednostne sodbe vpletemo tudi naš lastni vidik oz. vidik nas samih. Načine, kako to povezavo vzpostaviti, smo analizirali zgoraj ob predstavitvi štirih načinov vpetosti telesa in telesnosti v vrednostni gradnik čustev. Telo in sodba zgolj na miselni ravni sta tako postavljena v dinamičen odnos – podobno kot Rosa govori o ravnotežju med našim notranjim in zunanjim glasom, med našim jazom in svetom (136).

Drugi vidik pa je vidik alienacije, odtujitve. Rosa z vidika telesa samoodtujitev vidi predvsem kot intrumentalizacijo oz. boljše uporabo telesa – in sicer posebej v smeri telesa in telesnosti v vlogi vira (ang. *resource*) za odnose in predpogoja za sam stik s svetom (2019, 104). Na primer, ko se naše telo (naše roke) uporablja za delo na polju, je v vlogi instrumenta za neko usmerjeno delovanje, medtem ko če z našimi očmi pri delu dvanajst ur na dan sledimo ekranu, so oči zgolj vir ali predpogoj za naše delovanje (104). Telo na ta način postaja nekaj tujega: pojavi se lahko izgore-

lost, ki je tipična za rabo telesa kot vira in ne za telo kot instrument (to vodi kvečjemu do poškodb ali zgaranosti). Takšna odtujenost od telesa (pogojena je lahko situacijsko, epizodična ali pa eksistencialna) pa potem vodi do več patologij (Globokar 2018, 548–555), vključno z občutki razkroja lastnega jaza. In če sledimo razširjeni kognitivni teoriji čustev, je obenem jasno, da takšna odtujitev od telesa vodi tudi do težav na področju čustev in čustvovanja. Telo ni več spoznavni gradnik naših lastnih čustev – telesnih občutkov ne moremo več razumeti kot obliko spoznanja. Rosa nas torej opozarja, da si lahko človek sodobnosti s to samoodtujitvijo od lastnega telesa zapre tudi pot do ustreznega oblikovanja svojih čustev.

Če zaključimo: zgoraj predstavljena vidika sta primer, kako Rosovo misel lahko uporabimo pri gradnji razširjene kognitivne teorije čustev. Tako dobimo po eni strani celovitejši vpogled v naravo čustev in čustvovanja, po drugi strani pa to lahko predstavlja tudi pomemben dodatni vir za razumevanje številnih patologij in izzivov sodobnega človeka – o katerih sicer obsežno govori Rosa.

## Reference

- Barlassina, Luca, in Albert Newen.** 2013. The Role of Bodily Perception in Emotion: In Defence of an Impure Somatic Theory. *Philosophy and Phenomenological Research* 89, št. 3:637–678.
- Ben-Ze'Ev, Arron.** 2004. Review: Emotions Are Not Mere Judgments. *Philosophy and Phenomenological Research* 68, št. 2:450–457.
- Cannon, Walter B.** 1927. The James-Lange Theory of Emotion: A Critical Examination and Alternative Theory. *American Journal of Psychology* 39, št. 1:106–124.
- Centa, Mateja.** 2018. Kognitivna teorija čustev, vrednostne sodbe in moralnost. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:53–65.
- . 2019. Umetnost življenja in kognitivno-izkustveni model čustev in čustvenosti. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 2:425–456.
- Damasio, Antonio.** 1994. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Putnam.
- Döring, Sabine A.** 2007. Seeing What to Do: Affective Perception and Rational Motivation. *Dialectica* 61, št. 3:363–94.
- Furtak, Rick Anthony.** 2010. Emotion, the Bodily, and the Cognitive. *Philosophical Explorations* 13, št. 1:51–64.
- Globokar, Roman.** 2018. Impact of Digital Media on Emotional, Social and Moral Development of Children. *Nova prisutnost* 16, št. 3:545–559.
- James, William.** 1884. What is an Emotion? *Mind* 9, št. 34:188–205.
- Johnson, Gregory.** 2015. Theories of Emotion. V: The Internet Encyclopedia of Philosophy. <https://iep.utm.edu/theories-of-emotion/> (pridobljeno 5. 7. 2022).
- LeDoux, Joseph.** 1996. *The Emotional Brain*. New York: Simon and Schuster.
- Nussbaum, C. Martha.** 2000. *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2001. *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. New York: Cambridge University Press.
- Prinz, J. Jesse.** 2004. *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*. New York: Oxford University Press.
- Robinson, Jenefer.** 2004. Emotion: Biological Fact or Social Construction. V: Robert C. Solomon, ur. *Thinking about Feeling*, 28–43. Oxford: Oxford University Press.
- Solomon, C. Robert.** 1988. On Emotions as Judgments. *American Philosophical Quarterly* 25:183–191.
- . 1993. *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*. Indianapolis: Hackett.
- . 2007. *True to Our Feelings*. Oxford: Oxford University Press.
- Rosa, Hartmut.** 2019. *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*. Cambridge: Polity Press.
- Strahovnik, Vojko.** 2018. Spoznavna (ne)pravičnost, krepost spoznavne ponižnosti in mono-teizem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:299–311.



*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](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)



Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 82 (2022) 3, 623—637

Besedilo prejeto/Received:07/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 1(38):27-583

DOI: 10.34291/BV2022/03/Platovnjak

© 2022 Platovnjak et al., CC BY 4.0

*Ivan Platovnjak and Tone Svetelj*

## **Ancient Greek and Christian Understanding of Contemplation in Terms of a Resonant Attitude Towards the World**

*Starogrško in krščansko razumevanje kontemplacije v smislu resonančne drže do sveta*

*Abstract:* In line with the German sociologist Hartmut Rosa, it is prayer in religion that enables man to establish a resonant attitude towards the world. Since Christianity knows different forms of prayer, the authors limit themselves to contemplation since it is the listening/seeing and answering that is the key to a resonant attitude. In order to better understand contemplation, the authors first present its meaning in the ancient Greek context and then in the Christian tradition, where they highlight three forms in particular: contemplative reading, Ignatian contemplation and contemplation of the presence of God. Both resonance and contemplation have in common a response/resonance with the other (the Other), which transcends the human being and enables him/her to see and live a new wholeness and to find the meaning of life.

*Keywords:* Resonance, Hartmut Rosa, Contemplation, Plato, Aristotle, Christianity, resonant attitude towards the world

*Povzetek:* Kot trdi nemški sociolog Hartmut Rosa, je v religiji prav molitev tista, ki človeku omogoča vzpostavljajanje resonančne drže do sveta. Krščanstvo pozna različne oblike molitve, zato se avtorja omejujeta zlasti na kontemplacijo, saj je pri njej v ospredju poslušanje/gledanje in odgovarjanje – to pa je za resonančno držo ključno. Za boljše razumevanje kontemplacije avtorja najprej predstavi njen pomen v grškem antičnem kontekstu, nato pa še v krščanski tradiciji, kjer izpostavljata predvsem tri njene oblike: kontemplativno branje, ignacijansko kontemplacijo in kontemplacijo Božje navzočnosti. Tako resonanci kot kontemplaciji je skupno odzivanje/resoniranje z drugim (Drugim), ki človeka pre-sega, a mu omogoča videti in zaživeti novo celoto ter najti smisel življenja.

*Ključne besede:* resonanca, Hartmut Rosa, kontemplacija, Platon, Aristotel, krščanstvo, resonančna drža do sveta

## 1. Introduction

---

In his analysis of the development of modernity, contemporary society and man in it, the German sociologist Hartmut Rosa (2013) has shown how everything is driven by the imperative of acceleration. In this society, man wants to make all things available, i.e., to have them always under his control and at his disposal. According to Rosa (2019), man can overcome this aggressive attitude towards the world, an attitude which alienates him from the world and also from himself, by adopting a resonant attitude, which is an alternative attitude towards the world. On the one hand, it allows him to be in relation with the other who addresses him and remains uncontrollable and unavailable to him, while on the other hand, he can respond to him and open up a dynamic of interaction and “resonance” (Klun 2020, 287–289). When one allows the other (both person and thing) to speak to one through oneself and one’s own initiative, and is truly touched by it (Žalec 2021, 827; 829; 832), this will transform one’s life and enable one to be resilient (2020, 275).

Klun (2020, 290), who in dialogue with Rosa describes a resonant attitude towards the world, also shows the resonance of religion in a very illustrative way. Life is given to man, the most important things in life happen to him and as such he cannot control them, but he can respond to them, especially through religion. In religion, the transcendent reality addresses man, and religious life develops in response to this revelation of transcendence. To respond to the address is to seek attunement, ‘resonance’ with the transcendent (which is another name for the spiritual life). Religion presupposes a decentering of the self because the center becomes the transcendent, which is usually called God. Religion enables man to establish a resonant relation to the world because through it he “feels himself in relation to something or someone that is before and above him, and believes in a meaning that he himself cannot dispose of” (191). Rosa attributes to religion the positive capacity of facilitating man’s resonating attitude. Among the various religious activities, prayer enables man to establish a resonating attitude towards the world (Fritz 2020).

The search for such a resonating attitude towards the world is not something new and original in modernity. Both the Bible and Greek philosophy are based on man’s deep longing to contact and resonate with that which transcends him. This act can best be summed up in the concept of contemplation.

The word *contemplation* refers in our daily religious as well as more secular conversations to a myriad of meanings, sometimes more covering than seeing through its original etymological meaning of the word. The Ancient Greek equivalent for contemplation is the noun *theōria* (θεωρία) and the verb *theorein* (θεωρεῖν), which the *Online Etymology Dictionary* (2017) translates as “conception, mental scheme, contemplation, speculation, a looking at, viewing, a sight, show, spectacle, things looked at”, depending on the context in which the word has been used. The meaning of the word depends on its intellectual and cultural context, which are continuously changing in the course of history. Despite these

changes, the intention and intuition of authors using this word remains identical: how to describe and express a connection with the world we are part of, how to find in it a higher meaning and resonate with the transcendental.

To better understand the concept of contemplation, this article first introduces the meaning of contemplation in the ancient context, and then presents three forms of contemplation in the Christian spiritual tradition. What is common to all these forms of contemplation is the human desire (Skralovnik and Matjaž 2020, 507) to create a resonant attitude towards the world. In agreement with Rosa's argument, it is a prayer that enables man to establish such an attitude. Since we know different forms of prayer in Christianity, we will limit ourselves to contemplation, where listening and looking are at the forefront as the foundation of a resonating attitude.

## 2. Understanding of Contemplation in the Ancient World

Why contemplate, practice *theôria*, or look for a higher meaning? Aristotle provides a concise answer by introducing human wonder as the foundation of these activities. When experiencing perplexity about things with greater matters, the human mind wonders, stays perplexed and wants to escape ignorance by practising philosophy (Aristotle 1994, 1554). Once in a situation without a path, a man wants to move from a state of wonder to a state of certainty, which can be described as *theôria*, or contemplating/seeing the cause of what is perplexed (Barrientos 2020).

The ancient interpretations of *theôria* are much more complex and sophisticated than modern and postmodern ones (Sylvester 2005). The latter are more based on the subject who is extensively occupied with him/herself and his/her own interpretations of *theôria*. The Cartesian dualism in terms of the separation of mind and body, with its overemphasis on the importance of the human mind, remains the foundation of this modern mindset. The mind-body dualism creates in the modern subject a belief that he/she can stay at a distance from the object of his/her gaze, which should allow him/her to apprehend the object in a neutral and undistorted fashion. Consequently, *theôria* does not require the gaze of the subject to be directly engaged with the object of his/her gazing. From here it follows that *theôria* can be understood as a flight away from this world calling for action, as well as a position of power, vested with claims to objectivity.

Such understanding of *theôria* was unknown to the ancient Greeks. Nightingale's book *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theôria in its Cultural Context* is the main source of this oversimplified overview of the Greek cultural and intellectual context as the birthplace of *theôria*. Their understanding of *theôria* is far away from a neutral and scientific comprehension of the world achieved at a distance; it is a result of pragmatic contestations and dialogue between traditional ideologies and practices in an ongoing search of a cultural capital (Nightingale 2009, 14–15). Our investigation will be limited to the pre-philoso-

sophic and philosophic period (Plato and Aristotle), introducing diverse interpretations of *theôria*.

## 2.1 Contemplation in the Pre-Platonic period

This is the period before Plato, when there was no separation and distinction between theoretical, practical, and productive wisdom. The intellectuals of that time believed in a more fluid and inclusive conception of wisdom, in which theoretical knowledge was not privileged over practical or political activities. The notion of the wise man – *sophos* included poets, prophets, scientists, historians, all kinds of artisans: all of them were *sophoi*, cultivating *theôria* and competing with their intellectual competency for authority and prestige (29). Thomas claims that at that time, the community did not put emphasis on the division of specialities, but on the power of a given theory and counter-theory. Whether *physiologos* or scientist or doctor or sophist presented a theory was of secondary importance (Thomas 2000, 160).

The oldest understanding of *theôria* designates “a venerable cultural practice characterized by a journey abroad for the sake of witnessing an event or spectacle” (Nightingale 2009, 40). The active participant in this practice was called the pilgrim or *theoros*, who was usually chosen as an ambassador or representative of the city to attend an event of panhellenic nature. This cultural practice, or *theôria*, was established in three parts (40–70).<sup>1</sup>

1) A journey abroad: the *theoros* travelled outside of his territory to extra-urban religious sanctuaries or festivals, taking place geographically distant from his/her proper city. Symbolically speaking, he detached himself from his stable and familiar home environment and exposed himself to something ambiguous, unknown, foreign, and sacred. Away from the norms and ideologies of his city, he experienced a higher degree of freedom.

2) The liminal phase: once at a religious sanctuary or festival, the *theoros* became part of a larger community, made of *theoroi* as representatives of different parts of the panhellenic world. This larger community helped a singular *theoros* transcend his own traditional, political, social, and hierarchical order, and at the same time invited him to share his own perspective, practices, ideas, and otherness with other *theoroi*. All of them were encouraged to rise above their differences and join together as people with a common language, religion and culture. As part of this community, each *theoros* eye-witnessed/gazed at sacred spectacles and participated in rituals, which were celebration and promulgation of a panhellenic and ‘Greek’ identity. Through his gazing, active participation in rituals, and interaction with people from other cities, the *theoros* was transformed by seeing and hearing a broader perspective and new political and religious ideas. *Theôria* as a religious festival had a special transformative power because the *theoros*

<sup>1</sup> Not only an illustrative example of this three-part cultural practice but also an interesting development in terms of religion in the Western world is the pilgrimage at the Camino de Santiago and its increased popularity in postmodernity (Brumec and Aracki Rosenfeld 2021).

viewed other worshippers from the point of view of the divine, he viewed the divinity among the worshipers, worshipping community as divine and recognized the power of the divine. It is not surprising that there is an open debate among scholars whether the true meaning of *theôria* derives from *theos* – θεός (god) or *thea* – θεά (sight, spectacle) (Rutherford 2000, 133–138).

3) Home return: upon exposure to new ideas and events, the *theoros* returned to his home city where he shared new ideas, perspectives, and practices. Since the city-sponsored his journey, the *theoros* had a duty to immediately prepare an official report. However, the city council did not automatically abide by his new ideas; this journey might have either transformative or corruptive results, and consequently either positive or negative effects on the entire polis. After scrutiny, the city council decided whether he brought back valuable information that can be shared with people, or forbid him to talk with people about his experience. The introduction of new ideas and practices is always a political event, which might have dangerous consequences. Of course, such a report was not expected by an individual *theoros*, who was not sponsored by the city.

## 2.2 Contemplation in Plato's and Aristotle's writing

Following Nightingale's presentation, the fourth-century intellectuals established the ground for the separation of theoretical knowledge from other types of knowledge and activities in a polis. So-called 'theoretical knowledge' became the domain of philosophers, who were looking for a new legitimacy, authority, and status in their polis. They instituted new centers of 'knowledge,' i.e., the first schools of higher education. These schools created a new, cosmopolitan elite, named *aristos*, which was more identified by their culture and education, and less by political power and wealth, as was the case in the classical period (Nightingale 2009, 15). They claimed that the new knowledge, *theôria*, should be nonproductive, leisured, fully free, disembedded from the social-political systems of exchange and opposite to the traditional mundane, economic, manual, and servile forms of knowledge. There is no doubt that Plato and Aristotle are the main pioneers of the new understanding of *theôria*.

### 2.2.1 Plato

In his dialogue, Plato appropriated and at the same time transformed the traditional understanding of *theôria* based on the idea of a journey abroad. The idea of a journey to a festival or religious sanctuary should be taken metaphorically, as a journey away from the world in pursuit of a vision of metaphysical reality. Nightingale in the chapter "Inventing Philosophic Theôria" presents this change in understanding *theôria* by referring to Plato's Republic (72–93). It is true that the opening scene (Socrates and his friends are coming from a festival), as well as the last part of Plato's Republic (The myth of Er), depicts elements from the traditional understanding of *theôria* in terms of the celebration of festivals and religious events, but all these are necessary to highlight the relevance of the more philosophical *theôria* as it is presented in the center of *Republic* in Plato's Allegory of the

Cave. This allegory illustrates the transformation of the *theoros* from “a lover of sight and sound” to “the lover of the sight of truth,” found only in the metaphysical realm of the Forms. Looking at the forms as true beings or what is the really real, and to enjoy the fullest kind of existence, is not possible with a physical eye or sense perception, but only with the eye of the soul, i.e., knowledge acquired through special education, preparing the soul to look upwards towards truth and reality. The soul turns from the realm of becoming to the realm of what is (Plato 1992, 193). In Plato’s narrative, this kind of seeing or contemplation of true being is reserved only to those who master dialectics, i.e., the sciences that enable the philosopher to give “an account of the essence of each thing” (206). Upon gazing upon the true forms of reality, i.e., the practice of *theôria*, Plato’s *theoros* brings his findings back to his polis to their benefit. Following the same way of thinking, Plato in his *education curriculum* requires from the best students upon studying dialectics to serve and be involved in political pursuits, which reveals Plato’s conviction that the philosophic *theôria* must be utilized towards the practice of civic *theôria*, even though this is not the primary intention of the philosophic *theôria*. The philosophic *theôria* primarily aids in the transformation of the individual soul in looking for wisdom, happiness, and blessedness.

If *Republic* still holds a strong bridge between the philosophic and civic *theôria*, which was taken for granted in the pre-Platonic period, Plato’s dialogues *Symposium* and *Phaedrus* present a step forward and become closer to the *theoros*’ private *theôria*. Through the aid of philosophic *theôria*, the *theoros* embarks on his own transformation through the purification of his soul, which makes him wise and happy in this life as well as in the next. Philosophic *theôria* of the Forms resembles a religious revelation, allowing the participant to recollect true knowledge, which is the knowledge represented in the Forms of Justice, Temperance, etc., and in a special way in the primordial Form of Beauty and the Good. Contemplation of the metaphysical reality transform him intellectually, emotionally, and affectively; as such, he begins dealing with the world in a just and impartial way, using the apprehension of the Forms as a measure for all his action. This provides him with the ground for his virtuous action, leading him to virtuous social and practical activities in his environment. In this way, he benefits his society by instantiating his invisible knowledge and expecting nothing in return (Ober 1989, 226–236).

The same philosophic *theôria* brings the *theoros* to struggle with how to communicate his experience to the masses because they would not understand him. In addition, his behaviour might create suspicion in his environment regarding his experience, and consequently result in social isolation. By saying this, Nightingale does not conclude that Plato’s *theoros* is completely disembodied from his sociopolitical environment because of his philosophical activities: his disembodiment is due to his rejection of traditional social and political systems based on the exchange of his wisdom for any kind of material, symbolic or political recompense or payback. Despite his transformative contemplation of the Forms, the *theoros* does not possess a panoptic vision, allowing him to see the changing and unchaining realm together in a harmonic way. When contemplating the Forms, he does

not see the world of the changing reality, and once pursuing practical and political activities, he sees the Forms less clearly. His metaphysical contemplation does not grant him a panoptic vision of all things, which would be something divine. Knowing something about the forms and at the same time not having a complete understanding of the truth keeps him in a place of *aporia* and *atopia*, a kind of homelessness and foreignness in his own town. (Nightingale 2009, 105–106) When in Plato's cave, one of the prisoners freed of the chains, is suddenly able to stand up and look around, he is in pain, dazzled and unable to see or understand what is more true (Plato 1992, 187–188).

### 2.2.2 Aristotle

If Plato's philosophic *theôria* is still based on the traditional *theôria*, even though only metaphorically, but still leading towards practical and political engagement, Aristotle presents a distinct departure from the traditional understanding. His *theôria* involves detachment from any kind of practical and productive affairs. There is no return to the polis after the act of spectating. The spectating or contemplation is the final goal, consisting of an individual intellectual vision and comprehension of something divine, sacred, and true. This activity as such provides a higher form of knowledge, which as such does not want to deal with the human world; for this reason, it cuts off the connection with social life. While other practical and political activities are useful and necessary in the human world, this one is 'useless' because it does not lead to any practical goal beyond itself; its only goal is contemplation as such (Globokar 2019, 613). This uselessness should not be understood as 'worthless' or 'unimportant', but as something eminently important and valuable for the actualization of human happiness.

Following the same logic, this activity is also unnecessary: while other activities are necessary when dealing with the necessities of this life, this one has no external end, it produces nothing other than itself. Nightingale supports the nature of 'uselessness' of *theôria* with the idea of freedom. For Aristotle, only those people are free who do not exist for other people, their activities do not aim at utility, and they are not ruled by other people (Aristotle 1994, 1553). These are noble people, who are neither serving nor ruled by anybody. They are able to experience a leisured life because they are able to practice leisured activities. Similarly, contemplation is considered as a free and leisure activity: it is not done for other activities, it is never serviceable or useful as already explained, and it is not ruled by other activities. Muller in his article provides a useful analysis of the complexities of Aristotle's notion of freedom and the free man (Muller 1993).

The ancient interpreters of *theôria*, as seen in the pre-Platonic period, Plato, and Aristotle, in their wondering and perplexity looked for certainty in religious belief and a reverence for the sacred. Their understanding of contemplation and philosophical wondering in front of the transcendental realm reached new dimensions with Christianity.

### 3. Understanding Contemplation in the Christian Tradition

---

Clement of Alexandria (*Stromata* VII, 13,83) was the first in the history of Christianity to write about contemplation in terms of *theoria*, the sum of which is gnosis, the highest knowledge of God. In contemplation, *caritas* unites the gnostic with God, his friend. Origen describes the ideal of Christianity as the communion of the soul, which is the bride, with the Bridegroom, as the unity of love which gives rise to affective knowledge, i.e. contemplation. For Augustine, contemplation is the knowledge that comes from God's love and enables the Christian to love Him more. For Hugh of Saint Victor, contemplation is the penetrating and free gaze of the spirit, which fully embraces the realities that man can see. This definition was completed by Richard of Saint Victor. For him, contemplation is a work of the spirit that freely penetrates into the wonders that God has scattered throughout the visible and invisible world (Herráiz 1998, 341). For Thomas Aquinas, the driving force of contemplation is charity: "The contemplative life consists chiefly in the contemplation of God, of which charity is the motive." (*Summa Theologiae* II-II, q. 180, a. 7, ad 4) In contemplation, man unites himself with the persons of God in an intense exchange of knowledge and love (Priatelj 2018, 448). In this way, here and now, he tastes eternal life and the glory of the blessed in heaven in advance as Jesus says: "Now this is eternal life: that they know you, the only true God, and Jesus Christ, whom you have sent." (Jn 17:3)

John of the Cross also stresses that contemplation is at the service of love. For him, contemplation is 'the science of love'. This science is "the infused loving knowledge of God which at once enlightens the soul and inflames it in love until, from stage to stage, it is lifted up to God, its Creator. Love alone unites the soul to God." (John of the Cross 1987, II, 18,5)

In the Christian tradition, there are different divisions of contemplation. The best known is the classical division into acquired and infused (higher) contemplation (Poulain 1908). Acquired contemplation is linked to ordinary prayer, which is divided into four stages: vocal (oral) prayer, meditation, affective prayer, and prayer of simplicity or simple gazing. The last two stages, which some also call the prayer of the heart, are particularly close to the mystical states. Affective prayer belongs to mental prayers. Affective actions are much more present in it than are thinking and reasoning. The prayer of simplicity is a mental prayer. In it, thinking is largely replaced by intuition, and feelings and decisions are expressed in a few words. It is a prayer of loving attention to God. In contrast to acquired contemplation, mystical contemplation is called intuitive, passive, infused, extraordinary or higher contemplation. In her books *The Life of Teresa of Jesus* (1998, ch. 14–21) and *The Interior Castle* (2003, IV–VII), St Teresa speaks of four stages of mystical union: imperfect union, or prayer in silence; perfect or half-ecstatic union, or the prayer of union; ecstatic union, or ecstasy; transforming or devotional union, or the spiritual marriage of the soul with God (Poulain 1908).

The Dominican school does not recognize that acquired contemplation is possible. Vladimir Truhlar (1974, 258) agrees that contemplation is always 'infused'



(*infusa*), since it is always the fruit of the self-revelation of the absolute which man 'receives'. At the same time, he also stresses that all contemplation is 'acquired' (*acquisita*) because 'reception' always presupposes the participation of man and depends "in its intensity and colouring also on human natures". For him, contemplation "is nothing other than an experience which, although it is always in fact in some way clothed in images, words, ideas, sentences, nevertheless remains – in its basic reality – always a super-object sensation of the absolute" (258).

There are many forms of contemplation in the history of Christianity because each spiritual school has developed on its own. But they all agree on one essential point: contemplation has no end in itself. Its goal is union with the triune God in love. Insofar as it is subordinate to love or leads to love, it always plays a very important role in the life of the Christian (Herráiz 1998, 342).

Let us briefly look at three forms of contemplation that can confirm Rosa's claim that prayer can enable a person to have a resonant attitude towards the world.

### 3.1 Contemplative Reading

When we speak of contemplation in Christianity, we cannot ignore *lectio divina*, which is the ancient prayerful reading of the Bible and represents the summit of contemplation (Guigo II. 2021). It involves first *lectio* (reading, listening to) the Word of God, then *meditatio*, which is more of a mental and cognitive reflection on the Word of God. This is followed by *oratio*, a prayerful response to the fruits of listening and meditation received, and finally *contemplatio*, which brings to the fore, passivity, attentiveness, being with, listening, gazing, affectivity, tasting, resonating, wondering, and gratitude (Schwanda 2011, 370–371)

Within *lectio divina*, one learns to read the signs of God contemplatively, which are not only recorded in the Bible but also in the book of nature and in everyday life. The process of reading itself is essential. Reading ranges from deciphering the signs to hearing the voice of the Lover. Reading, interpreting and understanding the 'text' has as its ultimate goal that the Christian be touched by the 'voice of God' as the presence of God. The 'text' for this reading process can be anything. It is essential to be exposed to the 'other' and "to be moved by the other" (Waaijman 2020, 438). This is why Origen, one of the most famous teachers of allegorical reading, insists that the reader must attune himself to the "voice of God" (Roszak and Huzarek 2019). The first, object reading, focuses on the 'word' (sign, content, articulation, reference). The second reading, the contemplative reading, touches on the 'voice' (presence, spirit, face, you). In this process of contemplative reading, then, "the essential aspect is aesthetic, in the sense that it touches us and moves us, not in the sense of 'I like it', but as a paradox of attraction and transcendence, similar to that of admiration and wonder, the biblical *jir'at jhwh*, the fountain of wisdom" (Waaijman 2020, 438).

### 3.2 Ignatian Contemplation

Ignatian contemplation, also called imaginative prayer by some, became known through the Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola (1491–1556). Ignatius was convinced that the triune God could also communicate with man through His capacity for inner imagination, through his thoughts, memories and experiences. This contemplation enables man to encounter the triune God personally through the Bible and in all things, to discover the ways in which He seeks and finds him, speaks to him in the depths of his heart, and reveals to him His loving and active presence and will (Platovnjak 2018, 1040–1045). It happens when man, with all his senses and imagination, by the grace of the Holy Spirit, ‘enters’ into the story of the Bible and ‘lives’ it (Wickham 1978, 35–36). This is why, at the beginning of contemplation, he is invited to determine and relocate the place where the story takes place (Exx 91; 112; 138; 192) and to ask for the grace he wishes to receive. In this way, he becomes a participant in the story. When he finishes reading it, it continues interiorly: in his heart, mind, spirit, imagination and sensibility. It is necessary for him to surrender himself completely to the Holy Spirit, to be guided by Him in his contemplation. Through interior looking, listening, and meditating, the Holy Spirit presents to him the mystery of the life of Jesus in a way that is relevant to him at that very moment and enables him to share in the graces he needs (Exx 2; Godawa 2015, 528–531). He must not force himself to make anything happen. In all freedom and non-attachment (Exx 23), he allows whatever will happen to happen in him and with him and around him, and accepts it all as His gratuitous gift.

Ignatian contemplation enables man to gaze more deeply, to taste and perceive each person and all things, and to experience interiorly the active presence of the Triune God and His love which permeates, enables and guides everything (Exx 234–237). Through it, a man comes to know Jesus Christ more and more interiorly, in order to love Him more and more and to follow Him more, and thus to become more and more His disciple (104). He also becomes open to and able to respond to His addresses and calls (91).

The contemplation to attain the love of God (230–237), which in a certain way sums up the whole dynamic of the entire spiritual exercises and all of its contemplations can enable a person to be touched by the loving and active presence of the Triune God in all of creation and in every human being (Platovnjak 2017, 85–87). When moved by the experience, he comes to know the immeasurable and gratuitous love of God and its invitation to respond to it, he can freely surrender himself. In this, he can be sustained by Ignatius’ prayer of surrender: “Take, Lord, and receive all my liberty, my memory, my understanding, and my entire will, all that I have and possess. You have given all to me. To You, O Lord, I return it. All is Your, dispose of it wholly according to Your will. Give me Your love and Your grace, for this is sufficient for me.” (Exx 234)

Contemplation can only happen in relation to and response to something else: a book of Scripture or of nature or of the events of everyday life, in fact to everything that exists. Such a relationship is reciprocal rather than unidirectional. The

real effect of contemplation is a mutual resonance in the sense of a consonant love, a union in love. Ignatius points out, "Love consists in a mutual sharing of goods, for example, the lover gives and shares with the beloved what he possesses, or something of that which he has or is able to give; and vice versa, the beloved shares with the lover." (231) Through contemplation, the triune God can gradually transform man so that he is open to Him, so that He can find him everywhere and in everything, forming him as His interlocutor and collaborator, able to act in His Spirit and in His way wherever he is and in the time in which he is.

### 3.3 Contemplation of the Presence of God

The contemplation of the Presence of God, described by Brother Lawrence (1614–1692) in his booklet *Exercises of the Presence of God*, is becoming more and more well-known in our time. For about thirty years he lived consciously in the constant presence of God. In his letter, he wrote: "I cannot imagine how religious persons can live satisfied without the practice of the presence of God. For my part I keep myself retired with Him in the depth of center of my soul as much as I can; and while I am so with Him I fear nothing; but the least turning from Him is insupportable." (Brother Lawrence 2016, 16)

He distanced himself from the methods and practices recommended by the important books on contemplation and, in his holy freedom, devoted himself completely to God with a single exercise: to live in the presence of God (16). He was deeply aware of his sinfulness and of the immeasurable grace of the free forgiveness he had received. He experienced God as Father and King, who does not punish him, but – as he himself wrote – "embraces me with love, makes me eat at His table, serves me with His own hands, gives me the key of His treasures; He converses and delights Himself with me incessantly, in a thousand and a thousand ways, and treats me in all respects as His favourite." (12) He gave himself completely to this God so that He could do with him whatever He pleased (12). He did not do this by force. He emphasized, "No, we must serve God in a holy freedom, we must do our business faithfully, without trouble or disquiet; recalling our mind to God mildly and with tranquillity, as often as we find it wandering from Him." (12)

The way of life in contemplation of God's presence was so important to him that he wrote: "Were I a preacher, I should above all other things preach the practice of the presence of God; and were I a director, I should advise all the world to do it: so necessary do I think it, and so easy too." (15)

In short, we can say that his contemplation is a loving gaze that finds God everywhere (Finnegan 2007, 570–572). It enables man to be constantly in His presence, especially in his interior, and in everything to serve Him with love where he is and in what is given to him. It does not distance him from the world but enables him to be present in it in an integral way, with all respect for the other and the capacity to be with him in God's way. It enables him to resonate in a sense of consonance with the Triune God and, in Him, with every human being and all creation.

## 4. Conclusion

---

The last two centuries of Western intellectual history were shaped by the Enlightenment's reliance on the power of human reason, followed by a period of profound disappointment. Moving away from the religious dimensions of existence, some modern thinkers went so far as they believed that we might be able to live without certainty. In Nietzsche's writing, when humans abandoned religion and became the sole master of an empty universe, humans "became cold, hard, and tough in the realization that the way of this world is anything but divine; even by human standards is not rational, merciful, or just. /.../, the world in which we live is ungodly, immoral, 'inhuman.'" (1974, 286) This Nietzsche's statement, in alliance with other advocates of Existentialism, are calling us to rediscover the cosmos and the complexity of human existence in a meaningful way. "Existentialism /.../ seeks to bring the whole man – the concrete individual in the whole context of his everyday life, and in his total mystery and questionableness – into philosophy." (Barrett 1990, 275)

This whole man is not whole without unpleasant things, such as death, anxiety, guilt, fear and trembling, and despair, which are like the Furies for us, i.e., hostile forces from which we would escape. They represent all those dimensions of human existence for which the Enlightenment two centuries ago as well as modernity nowadays fail to find a meaningful interpretation. Once alienated and pushed into the unconscious, the Furies are backfiring and calling for special attention in the wondering minds of Existentialist and modern thinkers. These Furies are creating a new aporia in the modern world, which despite its unprecedented power of technological advancement, struggles to integrate them. These parts of human existence cannot be simply bought off with our modern tranquilizers and diversion; they need to be placated by being given their just and due respect (Kraner 2018).

Understanding the essence of human life in all its dimensions remains inaccessible insofar as a man puts his own self at the center. Such an attitude, which is an attitude of domination, seeks to subordinate, if not to abolish, the other and his otherness. As an alternative, the sociologist Rosa offers the world a resonant attitude towards the world that foregrounds the recognition of the other. This attitude opens up to the other and responds to his otherness. In this attitude, listening comes first, based on the desire to hear the other and to be endowed with it. In this listening, however, there can be a response, a response that enables the other to be what he is. For resonance only happens in relation to and in response to something else. Such a relationship is not unidirectional but reciprocal. The real effect of resonance is mutual resonance in the sense of consonance.

Although at first sight, the Greek philosophers' interpretation of contemplation seems to fit and correspond to the Christian understanding of contemplation, there is a fundamental difference in the background. What they have in common is the search for the meaning of life in relation to something that transcends life as such. Contemplation is an expression of this search. What remains incompre-

hensible to Greek philosophy is the idea that contemplation can also be a way to the triune God who created everything and who reveals his love for man through the whole of creation. Contemplation in the Christian context, however, is an expression of man's opening to the other and responding to his otherness, which reminds him of God and radiates him. In such a relationship, listening comes first, based on the desire to hear the other and, through him, the voice of God and to be endowed by him to whom he points. Looking and all the other senses are equally important. Only when one is with the other (the Other) with all the senses (including the inner, spiritual senses) can one perceive, see and hear Him integrally. It is then that a response can also happen, a response that enables the other to be what he is, to receive him as a gift.

In this response, it also enables the triune God to be who He truly is for him, to fulfil His redemptive and salvific mission in and through him, and to build up the kingdom of God. This is, among other things, the world of human fraternity in consonance with one another in care for the common home and well-being of all people.

Through contemplation, man is free to unite himself with the Triune God in his love and to enter into the flow through which all things came into existence and all things exist. In this way, he becomes able to see how all things are in relation to one another, a gift to one another. It enables him to admire the many bonds of life for the other that exist between created beings, and also to discover the key to his own realization. He comes to know experientially that the self-giving love of the Triune God, which is imprinted in all things, makes possible a resonant relationship between them, and also between human beings if they choose it in their own freedom.

What both resonance and contemplation have in common is that they are about responding/resonating with something that transcends us and enables us to see and live a new wholeness and find meaning in life. This attitude also enables us to live spirituality in an integral way.

Modern man is certainly more receptive to the language of resonance than contemplation. In both cases, it is about creating a new wholeness or connection with the world and the transcendent. When modern science and philosophy reflect on resonance and its attitude towards the world, they are actually encouraging theology to translate its theological language into terms that are more comprehensible to today's world.

## Abreviation

Exx – Ignatius of Loyola 2020 [*The Spiritual Exercises of St. Ignatius*].

## References

- Aristotle.** 1994. *Metaphysics*. In: Jonathan Barnes, ed. *The Complete Works of Aristotle*. Vol. 2. Princeton: Princeton University Press.
- Barrett, William.** 1990. *Irrational Man: A Study in Existential Philosophy*. New York: Anchor Books.
- Barrientos, Alex.** 2020. Aristotle: In Praise of Contemplation. *Classical Wisdom*. 24. 1. <https://classicalwisdom.com/philosophy/aristotle/in-praise-of-contemplation/> (accessed 8. 7. 2022).
- Bible.** 2011. New International Version. Bible Gateway. <https://www.biblegateway.com/versions/New-International-Version-NIV-Bible> (accessed 1. 6. 2022).
- Brother Lawrence.** 2016. *The Practice of the Presence of God: The Best Rule of Holy Life*. London: The Epworth Press.
- Brumec, Snežana, and Nikolaj Aracki Rosenfeld.** 2021. A Comparison of Life Changes After the Pilgrimage and Near-Death Experiences. *Bogoslovni vestnik* 81, no. 3:695–710.
- Clemente, Alessandrino.** 1985. *Gli Stromati: Note di vera filosofia*. Translated by Giovanni Pini. Milano: Edizioni Paoline.
- Finnegan, Jack.** 2007. Contemplation in Everyday. *The Furrow* 58, no. 5:270–279.
- Fritz, Susanne.** 2020. Was in unserer Gesellschaft wirklich systemrelevant ist [Interview with Hartmut Rosa]. Deutschlandfunk. 20. 5. <https://www.deutschlandfunk.de/folgen-der-coronakrise-was-in-unserer-gesellschaft-wirklich-100.html> (accessed 2. 6. 2022).
- Globokar, Roman.** 2019. Normativnost človeške narave v času biotehnoškega izpopolnjevanja človeka. *Bogoslovni vestnik* 70, no. 3:611–628.
- Godawa, Marcin.** 2015. Conditioning of Intellect in Christian Contemplation in the Light of Definitions and St. Augustine's Experience. *Bogoslovni vestnik* 75, no. 3:525–540.
- Guigo II.** 2021. Scala claustralium: Epistola de vita contemplativa. In: *Alla scuola del silenzio: Un itinerario di contemplazione – Antologia di autori certosini*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Herráiz, Maximiliano.** 1998. Contemplazione. In: Maria Rosaria Del Genio, Luigi Borriello and Edmondo Caruana, eds. *Dizionario di Mistica*, 338–348. Rome: Libreria Editrice Vaticana.
- Ignatius of Loyola.** 2020. *The Spiritual Exercises of St. Ignatius: Translation Based on Studies in the Language of the Autograph*. Translated by Louis J. Puhl. Chicago: Loyola Press.
- John of the Cross.** 1987. *Temna noč in krajši spisi*. Translated by Breda Cigoj-Leben. Ljubljana: Družina.
- John Paul II.** 2006. *Man and Woman He Created Them: A Theology of the Body*. 2nd ed. Translated by Michael Waldstein. Boston: Pauline Books & Media.
- Klun, Branko.** 2020. Rezilienca in resonanca: V iskanju nove države do sveta. *Bogoslovni vestnik* 80, no. 2:281–292.
- Kraner, David.** 2018. Vpliv socialnih reprezentacij o katoliški Cerkvi v Sloveniji na družbene napetosti. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 2:611–624.
- Muller, Robert.** 1993. La logique de la liberté dans la Politique. In: Pierre Aubenque, ed. *Aristote Politique: Études sur la Politique d'Aristote*, 185–208. Paris: Presses Universitaires de France.
- Nietzsche, Friedrich.** 1974. *The Gay Science*. Translated by W. Kaufmann. New York: Vintage Books.
- Nightingale, Andrea W.** 2009. *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ober, Josiah.** 1989. *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton: Princeton University Press.
- Online Etymology Dictionary.** 2017. Theory. <https://www.etymonline.com/word/theory> (accessed 7. 5. 2022).
- Plato.** 1992. *Republic*. Translated by G.M.A. Grube. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Platovnjak, Ivan.** 2017. Goodness and Health: the Culture of Goodness. *Synthesis philosophica* 32, no. 1:79–92.
- . 2018. The Importance of Imagination in Ignatian Spirituality. *Bogoslovna smotra* 88, no. 4:1035–1055.
- Poulain, Augustin.** 1908. Contemplation. In: *The Catholic Encyclopaedia*. New Advent. <http://www.newadvent.org/cathen/04324b.htm> (accessed 8. 7. 2022).
- Prijatelj, Erika.** 2018. En Bog, Sveta Trojica in etična praksa. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 2:443–450.
- Rosa, Hartmut.** 2013. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. Translated by J. Trejo-Mathys. New York: Columbia University Press.
- . 2019. *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*. Translated by J. C. Wagner. Newark: Polity Press.
- Rozsak, Piotr, and Tomasz Huzarek.** 2019. Seeing God: Thomas Aquinas on Divine Presence in

- the World. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 3:739–749.
- Rutherford, Ian.** 2000. Theoria and Darsan: Pilgrimage and Vision in Greece and India. *Classical Quarterly* 50, no. 1:133–146.
- Schwanda, Tom.** 2011. Contemplation. In: James D. Smith, Glen G. Scorgie, Simon Chan and Gordon T. Smith, eds. *Dictionary of Christian Spirituality*, 370–371. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- Skralovnik, Samo, and Maksimilijan Matjaž.** 2020. The Old Testament Background of 'Desire' in 1 Cor 10:6. *Bogoslovni vestnik* 80, no. 3:505–518.
- Sylvester, Charles.** 2005. A Comparison of Ancient and Modern Conceptions of Happiness and Leisure: 11th Canadian Congress on Leisure Research. Nanaimo. 17.–20. 5. <http://people.tamu.edu/~dscott/601/Unit%201/U1%20Sylvester%20CCLR%202005.pdf> (accessed 8. 7. 2022).
- Teresa of Ávila.** 1998. *Lastni življenjepis*. Translated by Stanko Majcen and Janez Zupet. Sora: Karmeličanski samostan.
- . 2003. *Notranji grad*. Translated by Stanko Majcen and Janez Zupet. Ljubljana: Družina; Sora: Karmeličanski samostan.
- Thomas Aquinas.** 1920. *The Summa Theologiae*. 2nd ed. London: Burns, Oates & Washbourne Ltd.
- Thomas, Rosalind.** 2000. *Herodotus in Context*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Truhlar, Vladimir.** 1974. *Leksikon duhovnosti*. Celje: Mohorjeva družba.
- Waaijman, Kees.** 2020. The inner dimensions of contemplation: Paradigms within the Christian tradition. *Stellenbosch Theological Journal* 6, no. 2:433–458.
- Wickham, John F.** 1978. Ignatian Contemplation Today. *Way Supplement* 34:35–44.
- Žalec, Bojan.** 2020. Rezilienca, teologalne kreposti in odzivna Cerkev. *Bogoslovni vestnik* 80, no. 2:267–279.
- . 2021. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 81, no. 4:825–834.

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](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)



Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 82 (2022) 3, 639—650

Besedilo prejeto/Received:08/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 271.2-18-9Florovski G.

DOI: 10.34291/BV2022/03/Malmenvall

© 2022 Malmenvall CC BY 4.0

*Simon Malmenvall*

## **Georgij Florovski in zgodovina v teologiji**

### *Georges Florovsky and History in Theology*

*Povzetek:* Prispevek prinaša pregled glavnih idej Georgija Florovskega (1893–1979), enega izmed najuglednejših pravoslavni teologov in zgodovinarjev 20. stoletja. Obravnavani sta dve medsebojno povezani temi: vizija intelektualne in cerkvene prenovne, ki jo Florovski imenuje neopatristična sinteza, ta pa izhaja iz njegovega pojmovanja (odrešenjske) zgodovine kot jedra krščanske izkušnje in ključne razsežnosti božjega razodetja. Glede zgodovine avtor prispevka meni, da so takšna stališča v delih Florovskega, zlasti v *Poslanstvu krščanskega zgodovinarja* (1959) kot najbolj reprezentativnem besedilu, dosledno pojasnjena in skoraj vseskozi prisotna. Po drugi strani se zdi, da se neopatristična sinteza Florovskega – kljub uporabi v monumentalni študiji *Poti ruske teologije* (1937) in vplivu na (post)moderno pravoslavno teološko misel – opira na posplošene trditve, kot je poziv o prevzetju ‚miselnosti‘ (grških) cerkvenih očetov. Na tak način Florovski poudarja pomen zgodovine kot večplastne resničnosti tako v duhovno-ekleziološkem kakor tudi empirično-zgodovinsopisnem pogledu.

*Ključne besede:* Georgij Florovski, neopatristična sinteza, zgodovina odrešenja, cerkveni očetje, pravoslavlje, ruska teologija

*Abstract:* This article offers an overview of the main ideas of Georges Florovsky (1893–1979), one of the most renowned Eastern Orthodox theologians and historians of the twentieth century. Here, two interconnected subjects are addressed: a vision of intellectual and ecclesiastical renewal which Florovsky himself defined as neopatristic synthesis originating from his conceptualization of (salvation) history as a core of Christian experience and the crucial dimension of Divine revelation. Concerning history, the author of this article finds those ideas to be consequently explained and almost omnipresent in Florovsky's writings, *The Predicament of the Christian Historian* (1959) being the most representative text. On the other hand, Florovsky's neopatristic synthesis, despite its application in the monumental study *Ways of Russian Theology* (1937) and influence on the (post)modern Eastern Orthodox thought, seems to rely on generalizations, for example, the call to adopt the 'mind' of the (Greek) Church fathers. In this way, the author accentuates the importance of history as a complex reality both in a spiritual-ecclesiological and empirical-historiographical perspective.

*Keywords:* Georges Florovsky, neopatristic synthesis, salvation history, Church fathers, Eastern Orthodoxy, Russian theology

## 1. Biografski okvir Florovskega

Duhovnik, teolog in zgodovinar Georgij Vasiljevič Florovski (1893–1979) spada med najprodornejše pravoslavne teologe in zgodovinarje 20. stoletja.<sup>1</sup> Vpliv njegovih del je mogoče primerjati z drugimi znamenitimi akademskimi imeni (post)moderne pravoslavja, denimo s Sergejem Bulgakovom (1871–1944), Vladimirjem Loskim (1903–1958), Justinom Popovičem (1894–1979)<sup>2</sup> ali Ioannisem Zizioulasem (1931–). Florovski velja za utemeljitelja prevladujoče smeri v moderni pravoslavni teologiji – sam jo je imenoval ‚neopatristična sinteza‘. Nekakšna oporna točka pravoslavne intelektualne istovetnosti je postala zlasti na Zahodu – to je v okoljih, ki so bila zgodovinsko pretežno katoliška ali protestantska. Pojavila se je vzporedno s širšim prizadevanjem za ekumensko odprtost do skupne krščanske dediščine in za ‚vračanje k virom‘ (fr. *ressourcement*), posebej opaznim v delu katoliške teologije v sredini in drugi polovici 20. stoletja. (Gavriljuk 2014, 71–73; 76–78; Bogataj 2018, 960–961) Bistvo te sinteze je Florovski povzel z besedno zvezo »ustvarjalno vračanje k očetom«, najbolj tistim z grškega kulturnega območja. To zajema tako sistematično zgodovinsko proučevanje t. i. patristične dobe krščanske teološke misli od 3. do 9. stoletja kot tudi njeno umeščanje v intelektualno in liturgično življenje (pravoslavne) Cerkve znotraj vsakokratne družbene sedanjosti.<sup>3</sup> Med vidnejše intelektualne naslednike Florovskega v pravoslavnem cerkvenem in akademskem okolju je mogoče šteti ameriškega teologa in zgodovinarja ruskega rodu Alexandra Schmemmanna (1921–1983), ameriškega teologa ruskega rodu Johna Meyendorffa (1926–1992), grškega teologa Panaiotisa Nellasa (1936–1986), britanskega teologa Johna Behra (1966–) in ruskega teologa metropolita Ilarijona Alfejeva (1966–). Vredno je omeniti, da sta na področju dogmatične teologije – zlasti glede nujnosti osebne predanosti teoloških mislecev Cerkvi in sodelovanja pri liturgičnem življenju v njej – podobne nazore kakor Florovski zastopala njegov srbski in romunski vrstnik, znameniti Justin Popović in Dumitru Stăniloae (1903–1993). (Toroczkaï 2015, 102–104; 107–108; Gavriljuk 2014, 83–85)

V prvem obdobju življenja, ki je sledilo mladosti v Odesi in politični emigraciji<sup>4</sup> po zmagi boljševikov na ozemlju nekdanjega Ruskega imperija, je Florovski deloval kot profesor na Pravoslavnem teološkem inštitutu svetega Sergija v Parizu. Tam je

<sup>1</sup> Življenjsko pot Florovskega pregledno prikazuje: Malmenvall 2015, 373–374; 2019a, 355–356; 2020, 421–423; Černjaev 2010, 13–94; Blane 1993.

<sup>2</sup> Pregled ekzeziološko-ekumenskega vidika misli Justina Popoviča v slovenščini podaja Štrukelj 2016.

<sup>3</sup> Glavni prispevek te smeri je nemara mogoče prepoznati v stališču, da ‚sveto izročilo‘ uvaja ‚cerkveni način življenja‘ (Toroczkaï 2015, 94).

<sup>4</sup> Pregledna študija o ruski emigraciji neposredno po boljševiški revoluciji, ki se je s svojimi skoraj dvema milijonoma članov ustalila zlasti v zahodnih prestolnicah (Pragi, Berlinu, Parizu, New Yorku): Schlögel 1994.

proučeval zlasti vzhodne cerkvene očete in rusko idejno zgodovino. Po drugi svetovni vojni se je preselil v Združene države Amerike. Kot profesor za patrologijo in historično teologijo je bil zaposlen v Pravoslavnem bogoslovnem semenišču svetega Vladimirja, kjer je med letoma 1948 in 1955 opravljaj tudi službo dekana. Ta versko-akademska ustanova je sčasoma postala središče pravoslavne teološke misli na Zahodu. Zatem se je Florovski zaposlil na univerzi v Harvardu, svojo akademsko in življenjsko pot pa je končal na univerzi v Princetonu. Florovski je bil prvi pravoslavni duhovnik, ki je sredi 20. stoletja skupaj s predstavniki različnih protestantskih skupnosti sooblikoval nastajajoče ekumensko gibanje pod okriljem Ekumenskega sveta Cerkev. Bil je tudi član svetovno priznane Ameriške akademije znanosti. Florovskega odlikuje več kot štiristo znanstvenih in poljudnoznanstvenih objav večinoma v angleščini in ruščini. Med njegovimi deli po obsegu in zgodovinsko-teološki erudiciji izstopajo tri monografije: *Vzhodni očetje 4. stoletja* (rus. *Восточные отцы IV века*, 1931), *Bizantinski očetje 5.–8. stoletja* (rus. *Византийские отцы V–VIII веков*, 1933) in *Poti ruske teologije* (rus. *Путь русского богословия*, 1937). Omenjena dela so postala referenčno branje za vsakogar, ki se podaja na pot spoznavanja pravoslavne duhovnosti in kulture. Med njegovimi številnimi članki je vredno izpostaviti najmanj „Poslanstvo krščanskega zgodovinarja“ (ang. „The Predicament of the Christian Historian“, 1959).

## 2. Konceptualne osnove zgodovine v teologiji

Georgij Florovski je s svojimi nastopi in objavami sooblikoval konfesionalno raznorodno skupino avtorjev, ki so sredi 20. stoletja spodbujali ponovno odkritje in teoretično izostritev ‚historičnega mišljenja‘ v krščanski teologiji, v nasprotju s poznosrednjeveškim in novoveškim sholastično-filozofskim pristopom, ki je bil usmerjen k dokazovanju univerzalne in razumsko dognane resnice. (Malmenvall 2018b, 49; 53–54; Dulles 1992, 36–37; 41–46; 53–54; 60–62; 222–227) V tej skupini je primerno izpostaviti luteranskega teologa Oscarja Cullmanna (1902–1999), utemeljitelja pojma zgodovine odrešenja ali odrešenjske zgodovine. Po Cullmannu je bistvena značilnost celotnega Svetega pisma in življenja Cerkev prav zgodba o odrešenju – kot zaključena celota dogodkov, zgledov in nauk, ki je posredovana v ustni ali zapisani obliki. To celoto povezuje spomin določene skupnosti – izročilo, ki se od očividcev in razlagalcev prenaša k naslednjim rodovom. (Cullmann 1967, 3–7; Malmenvall 2017b, 71) Jedro tovrstne pozornosti do zgodovine – lastne že zgodnjekrščanskemu in patrističnemu obdobju – zadeva razlaganje božjega razodetja kot časovno in družbeno zaznamovanega prizorišča ‚srečevanja‘ med Bogom in človekom. Skozi zgodovino naj bi se namreč odražala ‚božja previdnost‘ ali ‚oikonomija‘, v prvi vrsti po ravnanju krepstnih posameznikov in posegih Boga samega za dobrobit človeštva. Ti posegi so vpeti v življenje oziroma spomin določene skupnosti – sprva starozavezne judovske, nato novozavezne, ki jo predstavlja Cerkev kot Kristusovo ‚skrivnostno telo‘ na zemlji. (Malmenvall 2018b, 55–56; 2019b, 23–27; 40–41; Averincev 2005, 121–124)

Razumevanje svetovnega zgodovinskega procesa v luči ‚božje previdnosti‘ oziroma zgodovine odrešenja predstavlja skorajda univerzalno značilnost krščanskega teološkega izročila. Zaslediti ga je mogoče že v judovskem in pozneje v poznoantičnem krščanskem kulturnem kontekstu (Bresciani 2016, 24–43); močno je navzoče v bizantinski in nasploh v srednjeveški teologiji ter zgodovinopisu (Ljubarskij 2011, 283), svoj pečat pa je pustilo tudi v teologiji moderne dobe. Tovrsten pogled na zgodovino je opazen pri vseh vejah krščanstva – pravoslavni, katoliški in luteranski. Razlaganje zgodovine v luči božje ‚ojkonomije‘ pomeni celo temeljni mehanizem biblijske pripovedi, ki jo tvori izmenjavanje spomina in pozabe. Sklicevanje na spomin je rdeča nit biblijske vere – za starozavezni Izrael je verovati pomenilo spominjati se Boga in njegovih del, izvršenih v človeku razumljivih zgodovinskih okoliščinah. Tragedija starozaveznega (judovskega) in novozaveznega (krščanskega) ‚izvoljenega ljudstva‘ se v tej luči razkriva kot pozaba zaveze oziroma zavezništva med Bogom in ljudmi. Odrešenje, ki prihaja po Kristusu in vzpostavlja ‚novo prijateljstvo‘, pomeni obnovitev zaveze, v kateri dobri in zvesti Bog na svoje obljube ne pozabi. V zgodnjekrščanskem – in v patrističnem – smislu je spomin dojet kot poglobljanje v Kristusovo skrivnost. Odkrivati jo je mogoče predvsem skozi Sveto pismo in skozi liturgijo, znotraj nje pa skozi evharistijo, ki pričuje, da Kristus med ljudmi nadalje prebiva v svojem mističnem telesu, to je Cerkvi. (Malmenvall 2017b, 69; Bresciani 2016, 24–25; 29; 38; Klun 2014, 225–228)

Ko je bil Florovski na svojem ustvarjalnem vrhuncu, se je proces preporoda ‚historičnega mišljenja‘ začel tudi v katoliški Cerkvi – in njegov pomemben rezultat je bila dogmatična konstitucija drugega vatikanskega koncila (1962–1965) o božjem razodetju ‚*Dei Verbum*‘ iz leta 1965 (Dulles 1992, 53–54; 60–62; 222–227). V skladu s konstitucijo se Bog razodeva ljudem prav po svojem delovanju v zgodovini – vse od stvarjenja sveta prek Mojzesa in starozaveznih prerokov –, ki vrhunec doživi z učlovečenjem božjega Sina. Z njim je Bog razodetje dovršil in potrdil, da je »Bog z nami« – in človeka rešuje smrti (*Koncilski odloki* 1980, 368–369). Velik pomen vezi med božjim razodetjem in zgodovino navsezadnje potrjuje ‚filozofska‘ okrožnica papeža Janeza Pavla II. (1978–2005) ‚*Fides et ratio*‘ (1998), prvenstveno posvečena iskanju skladnosti med vero in razumom v luči kritike postmoderne subjektivizma. V okrožnici papež zastopa stališče, da krščanske vere ni mogoče razumeti brez njene ukoreninjenosti v osebno ‚srečanje‘ med Bogom in človekom, ki poteka v zgodovini, znotraj določenega obdobja ter kulturno in geografsko opredeljenega prostora. Razodevanje Boga v zgodovini pomeni njegov hoteni in zastonski dar človeštvu, s čimer postane temelj tudi za intelektualno razpravljanje o njem – in osebno odločitev zanj. (Hemming in Parsons 2002, 15; 17; Malmenvall 2018a, 390–392) Zanimivo je, da prepletenost med dojemanjem božjega in zgodovine pri osmišljanju stvarnosti in vzpostavljanju pomenljivih (‚resonančnih‘) medčloveških in družbenih odnosov poudarja tudi sodobni nemški sociolog in filozof Hartmut Rosa (1965–);<sup>5</sup> ta Boga in zgodovino skupaj postavlja v t. i. vertikalno razsežnost resonance. Bog in zgodovina naj bi človeka v temelju

<sup>5</sup> Celovit pregled teorije resonance Hartmuta Rose in njeno uporabnost pri razumevanju religije podaja sodobni slovenski filozof Bojan Žalec (1966–) (2021a; 2021b).

presejala, vendar naj bi ga hkrati ali navdihovala ali vznemirjala – in mu tako nudila priložnost, da svoj odnos do njiju oblikuje ali spreminja (2019, 296–297).

### 3. Zgodovinski značaj neopatristične sinteze

Florovski je svoj poziv k intelektualni in duhovni prenovi pravoslavja in krščanstva nasploh – zaobjel jo je s pojmom neopatristična sinteza ali krščanski helenizem – utemeljil predvsem na ovrednotenju ruske idejne zgodovine. Zgledi iz ruskega okolja oziroma ‚delne‘ izkušnje so mu tako dajali snov za razmišljanje o ‚vesoljnem‘ cerkvenem področju. (Florovskij 1983, 506–507; 509; 511–513; Raeff 1993, 261; Malmenvall 2017b, 352) Pomembno sestavino njegovega dojetja ruske idejne zgodovine predstavlja označevanje Vladimirja Solovjova (1853–1900) in drugih predstavnikov ruske religijske misli na prehodu iz 19. v 20. stoletje – denimo Sergeja Bulgakova ali Pavla Florenskega (1882–1937) – za ‚sanjaške‘ in ‚gnostične‘; motilo ga je njihovo domnevno poudarjanje ‚umika iz zgodovine‘.<sup>6</sup> Z iskanjem popolne in s človeškim nrvstvenim trudom začrtane skladnosti – med vero in razumom, med Cerkvijo in družbo, med papežem in ruskim carjem – naj bi se Solovjov oddaljil od zgodovinske razsežnosti Cerkve, od njene pričevajske kontinuitete kljub spremenljivim okoliščinam. S svojo kritiko<sup>7</sup> Solovjova je Florovski pravzaprav relativiziral kulturnozgodovinske zasluge religioznega ‚preporod‘ v Rusiji. Ta naj bi zaradi okrnjene zvestobe pravoslavni Cerkvi povzročil zmedo na duhovnem področju – in hkrati povečal odvisnost sodobne ruske filozofije od zahodnih vplivov, zlasti od nazorov nemškega idealizma in necerkvene mistike. (Gavrilyuk 2014, 98–99; 106–112; 143; 182; 229; 263; Raeff 1993, 255–257; 272–274; Malmenvall 2017a, 353)

Po Florovskem je krščanstvo zaradi Svetega pisma dedič judovskega načina mišljenja, obenem pa je zaradi poznoantičnih opredelitev cerkvenega nauka neizbrisno zaznamovano z grškim pojmovnikom. Izhajajoč iz veseljnosti krščanskega ozna-

<sup>6</sup> Polemiko Florovskega je mogoče razumeti tudi kot ločitev duhovnih tokov med starejšo generacijo religioznih mislecev, ki je večino svojih stališč izoblikovala pred oktobrsko socialistično revolucijo (1917), in pa mlajšo generacijo ruskih pravoslavnih intelektualcev – ti so svoje znanstvene in življenjske izbire po koncu ruske državljanske vojne (1918–1922) oblikovali kot politični emigranti ali njihovi potomci v zahodnoevropskem in severnoameriškem okolju. Tu sta jim posebno poslanstvo pomenila tako prenova lastne pravoslavne Cerkve v duhu cerkvenega izročila kakor tudi seznanjanje večinoma že sekularizirane izobražene zahodne javnosti z bogato dediščino pravoslavnega krščanstva. Pomembna razlika med omenjenima generacijama je bila tudi ta, da se je mlajša temeljiteje posvečala notranjemu cerkvenemu življenju, cerkveni zgodovini in teološki misli, medtem ko je starejšo močnejše zaznamovala umetniška in obenem družbenokritična ost. Po drugi strani je smotrno priznati, da se ponovno odkritje cerkvenih očetov v ruski misli ni zgodilo z ‚neopatristično sintezo‘, temveč je bilo navzoče že pri ruskih ‚modernistih‘ z začetka 20. stoletja. Spor med generacijo Bulgakova in generacijo Florovskega tako ni zadeval (ne)pomembnosti cerkvenih očetov za sodobno pravoslavje, temveč ga je porajalo vprašanje, kako in ob katerih predpostavkah patristično izročilo povezati s sodobnimi nazori in življenjskim izkustvom. (Malmenvall 2020, 421–423)

<sup>7</sup> Florovskemu se je pri kritiki ‚religioznega preporoda‘ že v tridesetih letih 20. stoletja pridružil Vladimir Loski. To je povzročilo spor z Bulgakovom, razcep med profesorji na pariškem pravoslavnem inštitutu, obenem pa tudi poseg moskovskega patriarha Sergija (1936–1943). Ta je nauk o božji modrosti (‚sofiologija‘) Bulgakova obsodil (Toroczka 2015, 99).

nila Florovski tovrstno odvisnost od edinstvenih kulturnih kategorij vrednoti pozitivno, saj naj bi kulturna edinstvenost veljala kot povabilo k izstopu iz lastnega kulturnega okolja in k bližanju Bogu kot ljubečemu ‚Drugemu‘. Ker krščanstvo vselej zahteva razumevanje nekaterih ‚sredozemskih‘ kulturnih kategorij, je njegovo sporočilo še toliko bolj živo, saj ne prinaša zgolj razumskih dognanj, temveč predvsem razodetje Boga v konkretnem prostoru in času, ki si ga je izbral Bog sam. Izročilo naj bi namreč prek zgodovinske spremenljivosti vedno znova celovito pojasnjevalo ‚večne resnice‘. Te resnice pa v neločljivem odnosu med Svetim pismom in cerkvenim učiteljstvom ter med apostolsko dobo in poznejšo zgodovino Cerkve vselej odsevajo kontinuiteto delovanja Svetega Duha v Cerkvi. (Florovskij 1983, 506–507; 509; 511–513; Gavriljuk 2014, 5; 96–97; 112; 125; 150–151; 201–202; 204; 206–207; 211–215; 222–224; Williams 1993, 289–291; 322–324; Malmenvall 2017a, 353)

Patristična teologija za Florovskega pomeni normo, po kateri naj se presoja vsaka poznejša teološka smer.<sup>8</sup> Pri tem zastopa stališče, da je bila ruska pravoslavna teologija od 16. stoletja dalje ‚ujetnica‘ zahodnih vplivov: sprva katoliških, pozneje protestantskih in razsvetljenskih, naposled tudi romantično-idealističnih. Zaradi njih naj bi ruska teologija ne le izgubila svojo istovetnost, temveč predvsem povzročila vrsto ‚pseudomorfoz‘ pravoslavja. Patristična teologija naj bi bila ob spodbudi verskega nacionalizma moskovske države z očitkom o grški ‚tujosti‘ v dobršni meri odrinjena že na začetku 16. stoletja. (Malmenvall 2017a, 353–354) Zaradi prepričanja o svežini izročila Florovski tako katoliško kakor protestantsko teologijo in pa moderne tokove, izhajajoče iz razsvetljenstva, ocenjuje kot zastarele in ozkogledne. V tem smislu je Florovskega mogoče označiti za inovativnega tradicionalista oziroma za nekoga, ki je izročilo Cerkve ustvarjalno združil z dilemami svojega lastnega časa – ne da bi pri tem izročilo podvrigel relativizaciji. (Florovskij 1983, 506–507; 513; Gavriljuk 2014, 1; 10–11; 69–70; 96–97; 125; 214–216; 219; Malmenvall 2017a, 354)

Florovski je zagovarjal načelo tradicionalne pravoslavne ekleziologije, da mora biti pravi teolog v liturgično-zakramentalno življenje Cerkve dejavno vključen – in ‚krščanski način življenja‘ sam dosledno uresničevati. Krščanski teologi, ki ne razpravljajo v imenu pravoslavne Cerkve in vanjo niso dejavno vključeni, za Florovskega med verodostojne Kristusove pričevalce ne spadajo, ker naj bi pripadnost Kristusovemu mističnemu telesu okrnili s svojimi lastnimi človeškimi mnenji. (Florovsky 1972c, 58–59; 60–61; Raeff 1993, 253–254; 257–258; 268–269; Malmenvall 2017a, 354) V tej luči se tudi Sveto pismo kaže kot vpeto v globino Cerkve, saj je iz nje izšlo in je bilo za njene vernike tudi sestavljeno – Cerkev in izročilo sta potemtakem ‚pred‘ Svetim pismom. Edino vnaprejšnja vera v Boga, in to usklajena z veroizpovedjo Cerkve, naj bi svetopisemska besedila delala prepričljiva v vseh

<sup>8</sup> Florovski je program neopatristične sinteze prvič jasneje izrazil na Prvem kongresu pravoslavne teologije, ki je potekal v Atenah med 28. novembrom in 6. decembrom leta 1936. Takrat je nastopil s prispevkoma v angleškem jeziku ‚Zahodni vplivi v ruski teologiji‘ („Western Influences in Russian Theology“) ter ‚Moderna patristika in teologija‘ („Modern Patristics and Theology“) (Toroczkaï 2015, 95; Alivisatos 1939, 212–231; 238–242).

zgodovinskih obdobjih. Tovrstna vera prvenstveno zaupa preteklim pričevalcem, cerkvenim očetom, ki so božjo ljubezen izkusili, iz nje živeli – in jo znotraj Cerkve tudi ubesedili. Izročilo se tako najprej kaže kot ‚pravilno življenje‘ (ortopraksija) in šele drugotno kot ‚pravilno prepričanje‘ (ortodoksija). (Florovsky 1972b, 47–48; 1972a, 95–98; 101–103; Malmenvall 2017a, 356–357)

Božje delovanje se po mnenju Florovskega uresničuje skozi zgodovino Cerkve – Kristus je v njej prisoten kot glava svojega telesa. Od tod izhaja, da je tudi zgodovina Cerkve zgodovina odrešenja. (Malmenvall 2017b, 73; 2018b, 50) Cerkev tako pričuje o božjem ‚vstopanju‘ v človeško zgodovino, zapisanem v Svetem pismu, liturgičnih besedilih in drugih delih izročila – ki iz Cerkve izhaja in k njej vodi. To pomeni, da Cerkev prek učiteljstva, ki ga kot nasledniki apostolov v prvi vrsti izvajajo škofje, ob navdihih Svetega Duha nadalje razlaga v Svetem pismu predstavljeno božje razodetje. Zgolj vera je tista, ki predvideva poslušnost izročilu in preteklim pričevalcem oziroma svetnikom, katerih življenje je, v skladu z izročilom, že obrodilo sadove in s tem potrdilo izročilo, ki so mu bili poslušni. V tem smislu Florovski zatrjuje, da od branja Svetega pisma nihče ne more imeti koristi, če predtem ni ‚zaljubljen v Kristusa‘. Kristus namreč ni besedilo, temveč živa Oseba, ki živi v svojem mističnem telesu, to je Cerkvi. (Florovsky 1972c, 10–14; 16; Malmenvall 2017b, 74)

#### 4. Neobходnost zgodovine v odnosu z Bogom

Pomembno je upoštevati dejstvo, da je bil Florovski prvi predstavnik moderne pravoslavne humanistike, ki je poskušal zgodovino teološko osmisliti. Vseskozi je zagovarjal načelo, da je zgodovinsko znanje dialog s tistimi, katerih preteklo razmišljanje, čutenje, odločitve in življenje skuša zgodovinar ponovno odkriti. (Legeev 2021, 45) Na podlagi medosebnega in duhovnega pristopa k zgodovini se že v njegovem pariškem obdobju dosledno pojavlja stališče, da je Boga mogoče pristno in zanesljivo spoznavati prek razodetja, ki naj bi predstavljalo ‚vir in merilo‘ krščanske resnice. Razodetje po njegovem sestavljajo božje izjave in dejanja v zgodovini človeštva – kar je Bog po svoji volji razodel, zgodovino sicer presega, saj prinaša univerzalno sporočilo odrešenja in večnega življenja, vendar se to izraža in odraža prav po zgodovinskih dogodkih. V tem smislu je razodetje smotrno razumeti kot ‚pot Boga skozi zgodovino‘, Boga pa kot ‚resničnega gospodarja zgodovine‘. Od tod izhaja, da je začetek vsakršnega teološkega raziskovanja zgodovinsko beleženje božjih dejanj – temu pa šele sledi abstraktno razmišljanje o božjih lastnostih ali o razmerju med Bogom in svetom. Ker pa se Bog navadno razodeva pripadnikom skupnosti njemu zvestih, je lahko edina verodostojna prejemnica in razlagalka razodetja Cerkev – bila naj bi naslednica starozaveznega ‚izvoljenega ljudstva‘ oziroma ‚Novi Izrael‘ in obenem Kristusovo ‚skrivnostno telo‘ na zemlji. (Florovsky 1972c, 97; Gavriljuk 2017, 11–12; Legeev 2021, 59) »Ne zgolj mistično, temveč tudi zgodovinsko je Cerkev edini vir krščanskega življenja« (Florovskij 1927, 64), kjer se po zaslugi svetega izročila ali »žive vezi cerkvene polnosti« v za-

ključeno celoto spleta preteklost, sedanjost in prihodnost (67–68). Od tod izhaja, da je Cerkev »način (modus) stalne in dejavne prisotnosti Kristusa v zgodovini«, ki se ne izčrpa z njegovim vstajenjem in vnebohodom, temveč tvori nadaljevanje zgodovine odrešenja vse do poslednje sodbe oziroma dopolnitve časov.

Florovski meni, da je človek po svoji naravi zgodovinsko bitje. Zgodovina je tista razsežnost, ki človeku omogoča uveljavljanje svobodne volje in ustvarjalnosti. (Raef 1993, 251; 253; 257; Williams 1993, 325; Malmenvall 2018b, 49) Ruski teolog sicer hegelijskemu in vsakršnemu idealističnemu pojmovanju preteklosti nasprotuje. Človeška zgodovina tako ni determinirana razvojnost, temveč »sistem posameznikov in odnosov med njimi« (Raef 1993, 257–258; Williams 1993, 291; 294; 308–309; Malmenvall 2018b, 49). Najizčrpnější tekst Florovskega, posvečen tematiki zgodovine, je bil objavljen leta 1959 pod naslovom „Naloga krščanskega zgodovinarja“ (ang. „The Predicament of the Christian Historian“). V njem avtor izhaja iz prepričanja, da je krščanstvo ‚religija zgodovinarjev‘. Za krščanstvo je značilno upoštevanje pričevanj o preteklih dogodkih, ki so v skladu z vero prepoznani kot odločilni za celotno stvarstvo. Tudi obrazec veroizpovedi, sprejet na ekumenskem koncilu v Konstantinoplu leta 381, je tekst, posvečen interpretaciji zgodovine. V strnjeni obliki namreč zajema smisel bivanja celotnega človeštva – od stvarjenja do poslednje sodbe. Ob osredotočenosti na pričakovanje Kristusovega drugega prihoda je zgodovina razumljena kot razkrivanje univerzalno veljavnega smisla skozi partikularne dogodke in osebnosti. (Florovsky 1974, 31–32; 58–60; Malmenvall 2017b, 72–73) »Poudarek je namenjen končni odločilnosti (ang. *ultimate cruciality*) določenih zgodovinskih dogodkov, in sicer učlovečenju, prihodu Mesije ter njegovemu križu in vstajenju.« Glede na to je mogoče upravičeno trditi, da je »krščanska religija dnevno povabilo k proučevanju zgodovine« (Florovsky 1974, 31–32).

Na podlagi omenjenega postane jasno, da odnos med Bogom in človekom poteka po dogodkih, kar pomeni, da ima nujno zgodovinski značaj, ki je predpogoj svobode in ustvarjalnosti v tem odnosu. Zgodovinski kontekst takšnega odnosa je tako dinamičen, pripravljen na presenečenja in preobrate – pomeni dialog, kjer govorita tako Bog kakor človek, pri čemer lahko božja previdnost oziroma skrb za človeka zasveti s toliko večjim sijajem. Sveto pismo, v katerem je takšen odnos najizraziteje predstavljen, se resda kaže kot časovno že ‚zaključena knjiga‘, vendar napotuje na zgodovino odrešenja, ki pa še poteka. Sveto pismo, veroizpovedni obrazci, liturgična besedila in dogmatične opredelitve govorijo predvsem o dogodkih – sami po sebi so temelj kakršnekoli vrste zgodovine in tvorijo ‚enotno linearno shemo‘ od začetka s stvarjenjem sveta prek središča v Kristusovem učlovečenju, smrti in vstajenju, pa do izpolnitve v poslednji sodbi. (Legeev 2021, 47; 49–51; 56–57; 59) Tu je pomenljiva misel Florovskega, da kdor ni deležen ‚žive cerkvene (eklezijske) izkušnje‘, ne more dojeti in ceniti zgodovine kot prostorja božjega delovanja v stvarnosti. Takšna ‚cerkvena izkušnja‘ pa je prvenstveno liturgična in posebej umeščena v molitvena besedila ter simbole postno-velikonočnega cikla. To pomeni, da je predpogoj teologije ali ‚pravila verovanja‘ (lat. *lex credendi*) v ‚pravilu molitve‘ (lat. *lex orandi*). Prav znotraj liturgije naj bi se že zgodov-



vinsko najprej izoblikovali veroizpovedni obrazci, ki so temelj slehernih teoloških izpeljav. (Florovsky 1949, 70; Gavrilyuk 2017, 13–14; Malmenvall 2020, 423–424)<sup>9</sup>

Namen prepoznavanja božjega delovanja v zgodovini, ki ga podpira vključenost v Cerkev, je po mnenju Florovskega »preoblikovanje lastne osebnosti«. Brez takšnega eksistencialnega preoblikovanja se črpanje iz zakladnice cerkvenih očetov konča pri golem navajanju njihovih besed oziroma upoštevanju njihove zunanje avtoritete brez pravega prenikanja v njihovega duha – teologova misel in življenjska izkušnja se morata namreč pod vplivom resničnosti, o kateri so očetje pričevali, preoblikovati. (Gavrilyuk 2017, 19) Na tej podlagi se Florovski bliža stališčem Alekseja Stepanoviča Homjakova (1804–1860) – ruskega religioznega filozofa iz sredine 19. stoletja – in utemeljiteljem nazorsko-kulturne smeri slovanofilstva o možnosti osebnega spoznanja (božje) resnice znotraj ‚telesa Cerkve‘, katere glavna sila je ljubezen med njenimi udi. (Bolshakoff 1946, 56; Malmenvall 2021, 205–206) Preseganje samega sebe prek ljubezni do Boga in bližnjega, ki prečiščuje razum in ki ima svoj vrhunec v evharistiji, Florovski dopolnjuje s pozivom h gojenju telesne askeze – ta pomaga ljubezen spreminjati v dejanja in po zgledu tako starodavnih kot sodobnih svetnikov dela cerkveni nauk prepričljiv. (Gavrilyuk 2017, 20–21; Florovskij 1929)

## 5. Zaključek

Florovski je bil prvi moderni pravoslavni mislec, ki je poskušal teološko utemeljiti neobhodnost zgodovinske izkušnje pri vzpostavljanju osebnega odnosa z Bogom in pri gojenju istovetnosti Cerkve kot Kristusovega mističnega telesa na zemlji. V času, ko se je uveljavljalo prizadevanje za ekumensko odprtost do skupne krščanske dediščine in za ‚vračanje k virom‘, je vseskozi zagovarjal načelo, da je zgodovinsko znanje dialog s tistimi, katerih preteklo razmišljanje, čutenje, odločitve in življenje poskuša zgodovinar ponovno odkriti. Zato krščanski teologi, »dnevno povabljeni k proučevanju zgodovine«, ki ne razpravljajo v imenu pravoslavne Cerkve in vanjo niso dejavno vključeni, za Florovskega med verodostojne razlagalce ne spadajo, saj naj bi pripadnost Kristusovemu mističnemu telesu okrnili s svojimi lastnimi človeškimi mnenji. Pristna vera v Boga, usklajena z veroizpovedjo Cerkve in umeščena v liturgični cikel, naj bi namreč prvenstveno zaupala preteklim pričevalcem, cerkvenim očetom, ki so božjo ljubezen izkusili, iz nje živeli in jo znotraj Cerkve tudi ubesedili. Odnos med Bogom in človekom poteka po dogodkih, kar pomeni, da ima nujno zgodovinski značaj; ta značaj pa je v tem odnosu predpogoj svobode in ustvarjalnosti. Sveto pismo, veroizpovedni obrazci, liturgična besedila in dogmatične opredelitve govorijo predvsem o dogodkih – sami po sebi so temelj kakršnekoli vrste zgodovine in tvorijo ‚enotno linearno shemo‘ od začetka s

<sup>9</sup> Ključni pomen liturgične duhovnosti in prakse za celovito razumevanje in razvoj (dogmatične) teologije izpostavlja Alexander Schmemmann, učenec Florovskega, tudi v svojem prebojnem delu *Uvod v liturgično teologijo* (ang. *Introduction to Liturgical Theology*, 1966) (Gavrilyuk 2014, 80). Pomen liturgije kot predhodnice in pogoja dogmatičnih opredelitev povzema tudi spremna beseda k nemški izdaji Schmemmannove raziskave o molitvi pri Efreemu Sirskem (306–373) (Štrukelj 2019).

stvarjenjem sveta prek središča v Kristusovem učlovečenju, smrti in vstajenju, pa vse do izpolnitve v poslednji sodbi.

Pri obravnavi avtoritete cerkvenih očetov in zgodovinske zavesti je smiselno opozoriti na določeno pomanjkljivost Florovskega. Kot izhaja iz kritike Ilarijona Alfejeva (2006, 153–165), sicer enega od idejnih naslednikov Florovskega, Florovski v svojih številnih delih enostransko poudarja ‚soglasje očetov‘ (lat. *consensus patrum*) – in tako daje vtis, kakor da cerkveni očetje med 3. in 9. stoletjem tvorijo enovito skupino avtorjev, ki naj bi se v vsem strinjali ali vsaj obravnavali podobna vprašanja. Od tod pa tudi sledi, da Florovski – kljub svojim znanstvenim dosežkom in široki erudiciji – kulturnozgodovinskega konteksta njihovih spisov in njihovih življenjskih zgodb, ki zajemajo več stoletij dolgo obdobje, ni dovolj dosledno upošteval. Poleg tega je po večini proučeval grške očete in tako izoblikoval pojem krščanskega helenizma, ki pa ne vključuje celote krščanskega sveta v antiki in zgodnjem srednjem veku, saj so ga pomembno zaznamovali tudi drugi kulturni prostori – latinski, sirski, egiptovski (koptski) itd. Vse to je temeljno ‚soglasje očetov‘ obdalo z notranjo raznolikostjo teoloških pogledov in jezikovnih izrazov. Na tej podlagi je mogoče pritrđiti tudi kritiki, po kateri zgodovinski pristop k božjemu razodetju in teologiji nasploh še zdaleč ni edini, v katerem bi se izčrpali vsi pomembnejši vidiki odnosa med Bogom in človekom. (Gavriljuk 2014, 91–92; Kalatizidis 2010; Bogataj 2018, 959)

Po drugi strani je v prid pogledu Florovskega smotrno zagovarjati stališče o verodostojnosti zgodovinskega pogleda oziroma interpretativnega mehanizma zgodovine odrešenja, ki je vtkan že v svetopisemski besedila – in v nemajhen del teološkega izročila. Še več, osredotočenost na zgodovinske razsežnosti bivanja vodi k pozornosti do človeške ustvarjalnosti, ki se odraža skozi odnose v določenem času in prostoru ter je v njima edinole mogoča. Od tod zgodovinski pogled odpira možnost nadgrajevanja teološke misli v smeri raziskovanja medosebnih odnosov s pomočjo antropološko-psiholoških metod, družbenih odnosov s pomočjo političnih ved ter nasploh celostne obravnave človeka kot dialoškega in k presežnosti usmerjenega bitja – Boga pa kot nekoga, ki se za človeka zanima in v njegovo izkušnjo vstopa. Zgodovinski pogled nadalje omogoča občutek pripadnosti, ki temelji na vezeh med živimi in pokojnimi, med ljudmi vsakokratne sedanjosti in generacijami pričevalcev iz preteklosti, od koder se poraja razvoj v kontinuiteti. Pri tem je ključnega pomena sredstvo (ustne) pripovedi kot zagotovilo spomina in v njem utemeljene istovetnosti tako posameznika kakor tudi skupnosti, kar lahko pripomore k lažji obrambi pred totalitarnimi poskusi te ali one politične oblasti in obenem pred negotovostjo osamljenega posameznika, značilno za sodobni zahodni svet. Zgodovinska zavest navsezadnje budi vprašanje o smislu in cilju življenja – vodi k eshatološki perspektivi, ki se med drugim potrjuje v liturgičnem praznovanju –, predvsem pa pripomore k treznemu odnosu do človeške končnosti in do časa, ki neizogibno mineva. In zato je mogoče trđiti, da se brez zgodovine ni mogoče ozirati v večnost – navidezno nasprotje med časom in večnostjo poraja sintezo človeka, umeščena v zgodovino, ki jo lahko presega z božjo pomočjo.

## Reference

- Alfeyev, Hilarion.** 2006. *Orthodox Witness Today*. Ženeva: World Council of Churches.
- Alivisatos, Amilcas, ur.** 1939. *Procès-Verbaux du Premier Congrès de Théologie Orthodoxe*. Atene: Pirsos.
- Averincev, Sergej.** 2005. *Poetika zgodnjebizantinske literature*. Prev. Pavle Rak. Ljubljana: KUD Logos.
- Bogataj, Jan Dominik.** 2018. Neopatristska sinteza in *ressourcement*: med tradicijo in postmoderno. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 4:957–969.
- Blane, Andrew.** 1993. A Sketch of the Life of Georges Florovsky. V: Andrew Blane, ur *Georges Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 11–217. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.
- Bolshakoff, Serge.** 1946. *The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler*. London: Society for Promoting Christian Knowledge.
- Bresciani, David.** 2016. *La porta dell'eternità: la memoria in Alexander Schmemmann*. Rim: Lipa.
- Černjaev, Anatolij V.** 2010. *G. V. Florovskij kak filosof i istorik ruskoj mysli*. Moskva: Institut filosofii Rossijskoj akademii nauk.
- Dulles, Avery.** 1992. *Models of Revelation*. New York: Orbis Books.
- Florovskij, Georgij V.** 1983. *Puti rusckago bogoslovija*. Pariz: YMCA-Press.
- . 1929. Evharištija i sobornost'. *Put' 5*, št. 19:3–22.
- . 1927. Dom Otčij. *Put' 3*, št. 7:63–70.
- Florovsky, Georges.** 1949. The Legacy and the Task of Orthodox Theology. *Anglican Theological Review* 31:65–71.
- . 1972a. The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 1. *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 93–104. Belmont: Norland Publishing Company.
- . 1972b. The Catholicity of the Church. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 1. *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 37–56. Belmont: Norland Publishing Company.
- . 1972c. The Church: Her Nature and Task. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 1. *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 57–72. Belmont: Norland Publishing Company.
- . 1972č. The Lost Scriptural Mind. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 2. *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, 9–16. Belmont: Norland Publishing Company.
- . 1974. The Predicament of the Christian Historian. V: *Collected Works of Georges Florovsky*. Zv. 2. *Christianity and Culture*, 31–66. Belmont: Norland Publishing Company.
- Gavriljuk, Pavel.** 2014. Vlijanie protoiereja Georgija Florovskogo na pravoslavnoe bogoslovie XX veka. *Trudy Kievskoj duhovnoj akademii* 20:71–93.
- Gavrilyuk, Paul L.** 2017. The Epistemological Contours of Florovsky's Neopatristic Theology. *Journal of Eastern Christian Studies* 69, št. 1–4:11–24.
- . 2014. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.
- Hemming, Lawrence P., in Susan F. Parsons, ur.** 2002. *Restoring Faith in Reason: With a New Translation of the Encyclical Letter Faith and Reason of Pope John Paul II together with a Commentary and Discussion*. London: SCM Press.
- Kalaitzidis, Pantelis.** 2010. From the 'Return to the Fathers' to the Need for a Modern Orthodox Theology. *St Vladimir's Theological Quarterly* 54, št. 1:5–36.
- Klun, Branko.** 2014. *Onkraj biti: biblični odmevi v postmoderni misli*. Ljubljana: KUD Logos.
- Koncilski odloki.** 1980. Ljubljana: Nadškofjski ordinariat.
- Legeev, Mihail V.** 2021. Bogoslovie istorii protoiereja Georgija Florovskogo: put' svobody, dramy i podviga. *Trudy Kafedry bogoslovija* 12, št. 4:43–65.
- Ljubarskij, Jakov N.** 2011. *Vizantijskie istoriki i pisateli*. Sankt Peterburg: Aleteja.
- Malmenvall, Simon.** 2015. *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, Paul L. Gavrilyuk [Ocena istoimenske knjige]. *Bogoslovni vestnik* 75, št. 2:373–376.
- . 2017a. Iskanje edinosti in vesoljnosti Cerkve: eklesiologija Vladimirja Solovjova in Georgija Florovskega. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:347–370.
- . 2017b. Zgodovina odrešenja v ekumenski perspektivi. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 1:67–78.
- . 2018a. Salvation History in *Fides et Ratio*: Theological (Ecumenical) and Historiographical Implications. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:387–400.
- . 2018b. Pojem zgodovine odrešenja: pomen in idejni izvor. *Res novae* 3, št. 2:39–58.
- . 2019a. Georgij Florovski in *Poti ruske teologije* v slovenskem prevodu. V: Georgij Florovski, *Poti ruske teologije: od srednjega veka do začetka 19. stoletja*, 355–359. Ljubljana: KUD Logos.

- . 2019b. *Kultura Kijevske Rusije in krščanska zgodovinska zavest*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2020. *Poti ruske teologije: zgodovinsko-teološko ozadje*. V: Georgij Florovski, *Poti ruske teologije II: od srede 19. stoletja do oktobrške revolucije*, 421–431. Ljubljana: KUD Logos.
- . 2021. Franc Grivec in začetki akademskega proučevanja ruske teološke misli na Slovenskem. *Šolska kronika: revija za zgodovino šolstva in vzgoje* 30, št. 2–3:201–221.
- Raeff, Mark**. 1993. Enticements and Rifts: Georges Florovsky as Russian Intellectual Historian. V: Andrew Blane, ur. *George Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 219–286. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.
- Rosa, Hartmut**. 2019. Resonanz als Schlüsselbegriff der Sozialtheorie. V: Jean-Pierre Wils, ur. *Resonanz: Im Interdisziplinären Gespräch mit Hartmut Rosa*, 11–30. Baden-Baden: Nomos.
- Schlögel, Karl**. 1994. *Der Grosse Exodus: Die russische Emigration und ihre Zentren, 1917 bis 1941*. München: C. H. Beck.
- Schmemmann, Alexander**. 1966. *Introduction to Liturgical Theology*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press.
- Štrukelj, Anton**. 2019. Der heilige Ephräm der Syrer – »Die Harfe des Heiligen Geistes«. V: Alexander Schmemmann. *Das Gebet Ephräms des Syrers*, 7–32. Freiburg: Johannes Verlag.
- . 2016. Ekumenizem Justina Popovića: kako je veliki srbski pravoslavni teolog gledal na ekumenski dialog? *Edinost in dialog* 71, št. 1/2:97–105.
- Toroczkai, Ciprian I.** 2015. The Orthodox Neo-patristic Movements as Renewal of Contemporary Orthodox Theology: An Overview. *Review of Ecumenical Studies* 7, št. 1:94–115.
- Williams, George H.** 1993. The Neo-Patristic Synthesis of Georges Florovsky. V: Andrew Blane, ur. *George Florovsky: Russian Intellectual and Orthodox Churchman*, 287–340. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.
- Žalec, Bojan**. 2021a. Rosa's Theory of Resonance: Its Importance for (the Science of) Religion and Hope. *Religions* 12:1–8.
- . 2021b. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:825–834.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 82 (2022) 3, 651—665

Besedilo prejeto/Received:07/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 272-74-45:159.97

DOI: 10.34291/BV2022/03/Slatinek

© 2022 Slatinek, CC BY 4.0

*Stanislav Slatinek*

## **Motnja spolne identitete: pravne dileme in pravica do poroke**

### *Gender Identity Disorder: Legal Dilemmas and the Right to Marry*

*Povzetek:* Motnja spolne identitete (disforija) pri ljudeh različne starosti preplavlja Evropo, sploh v zadnjem obdobju, in se uveljavlja po vsem svetu. Vsi pozitivni pristopi so motivirani z željo ublažiti nezadovoljstvo, ki izhaja iz neskladja med biološkim spolom (*sex*) in družbenim spolom (*gender*), za katerega oseba čuti, da je zanjo pristnejši. Tudi kirurški posegi v telo imajo en sam namen: izboljšati življenje in lajšati simptome disforije. Kljub temu bi bilo treba mladini predvsem dopovedovati, naj ostane svoji identiteti zvesta, ker to spada k naravi in zdravemu človeku. Civilne zakonodaje po vsem svetu se prilagajajo težnjam sodobnega človeka po vseh pravicah, vključno s pravico do poroke. Temu trendu liberalnih demokracij zahodnega sveta se je pridružila tudi Slovenija. Težnje po pravici do poroke za osebe z motnjo spolne identitete za Katoliško cerkev niso sprejemljive. Skupno dobro zahteva, da kanonsko pravo podpira in ščiti zakonsko zvezo med moškim in žensko kot temelj družine – osnovne celice družbe. Kanonsko pravo mora zato braniti zakonsko zvezo med moškim in žensko v dobro človeštva in celotne družbe.

*Ključne besede:* motnja spolne identitete, biološki spol, družbeni spol, pravica do poroke, zakonska zveza

*Abstract:* Gender identity disorder (gender dysphoria) in people of all ages is sweeping Europe, especially in recent times, and is gaining ground worldwide. All positive approaches are motivated by the desire to alleviate the dissatisfaction arising from the discrepancy between biological sex and gender, in which a person feels that he or she is more authentic. Even surgical interventions on the body have only one purpose: to improve life and alleviate symptoms of dysphoria. Nevertheless, above all, young people should be told to remain true to their identity, because that is what belongs to nature and to a healthy person. Civil laws all over the world are adapting to modern man's aspirations for all rights, including the right to marry. Slovenia has joined this trend in the liberal democracies of the Western world. The aspirations for the right to marry

for persons who have a gender identity disorder are not acceptable to the Catholic Church. The common good demands that canon law also upholds and protects marriage between a man and a woman as the foundation of the family, the basic unit of society. Canon law must therefore defend marriage between a man and a woman for the good of humanity and society as a whole.

*Keywords:* gender identity disorder, biological sex, social sex, right to marriage, marriage

## 1. Uvod

Neskladja med biološkim spolom (*sex*) in družbenim spolom (*gender*) so vse pogostejša. Težave s sprejemanjem svoje naravne spolne identitete dotične osebe doživljajo kot intenzivno eksistencialno nelagodje. Začne se lahko že v zgodnjem otroštvu, v času pubertete ali celo pozneje – in zahteva strokovno pomoč. Psihološka pomoč je bistvenega pomena in v mnogih primerih, zlasti pri mlajših osebah, dobra psihoterapija to motnjo lahko pomaga premagovati – ali jo vsaj narediti obvladljivo tako na osebni kot družbeni ravni. V nekaterih primerih se ljudje zatekajo k zahtevnejšim rešitvam, vključno z medicinsko ali kirurško spremembo spola.

Psihološka motnja spolne identitete se v strokovni literaturi imenuje disforija spola. Osebi daje občutek, kot da je ‚v kletki‘ svojega biološkega spola (moškega ali ženskega) – in zato čuti neustavljivo željo po rešitvi (Moia 2022, 48). Številni avtorji (Esolen 2020; Soh 2021, 139–189) na poglobljen način predstavljajo ugotovitve v diagnostiki zdravljenja motenj spolne identitete in psihoseksualnih težav pri otrocih in mladostnikih. Zaskrbljujoči so tudi podatki Gallup, da ima motnjo spolne identitete kar 21 % mladostnikov v ZDA, ki so rojeni med letoma 1997 in 2007. Rigobello in Gamba pa menita, da je disforija spola na srečo redka – en primer na devet tisoč ljudi –, vendar obstaja (2022). Čeprav stroka še vedno ne ve, kaj jo povzroča,<sup>1</sup> gre za pravo patologijo, ki se je je treba lotiti – tako v družbi kakor v Cerkvi – na resen način: z znanstvenim pristopom, človeško bližino, razumevanjem, ne da bi koga demonizirali. Mnoge ljudi vodi v težke odločitve – od hrepenjenja po poroki, želje po telesni operaciji, do poskusov samomora in končanja lastnega življenja.

## 2. Pravica do človeškega dostojanstva

Jasno je, da imajo vsi ljudje pravico do človeškega dostojanstva. Katoliški avtorji poudarjajo, da so tudi ljudje z motnjo spolne identitete Božji otroci in osebe s človeškim dostojanstvom – deležni so brezmejne ljubezni nebeškega Očeta, kar daje

<sup>1</sup> Po mnenju nekaterih avtorjev je motnja spolne identitete posledica konflikta z materjo ali očetom ali z vrstniki istega naravnega spola, vendar je po njihovi oceni ta konflikt mogoče rešiti tudi drugače. Za poglobitev: Rigobello in Gamba 2022.

njihovemu dostojanstvu poseben pečat (Francišek 2016, tč. 323; Ciccone 1970). Če so krščeni, so torej poklicani, da živijo po veri in v življenju Cerkev sodelujejo. Mnogi po naporni poti iskanja spolne identitete tudi pridejo do jasnejše duhovnosti in smisla življenja. Kljub temu so nekateri avtorji (Nealy 2018) razpeti med spoštovanjem in dostojanstvom, ki ju je treba priznati vsaki ženski in vsakemu moškemu ne glede na njuno spolno usmerjenost, ter prizadevanjem, da bi sprejeli njuno zgodovino in načine reševanja motnje spolne identitete.

Ko gre za hormonsko zdravljenje ali kirurške operacije za spremembo spola, med strokovnjaki ni soglasja. Mnogi (Ciccone 1970; Nealy 2018; Nobile 2022) so prepričani, da vsi ti medicinski posegi telo uničujejo – ne da bi neskladje med telesom in psiho res odpravili. Drugi (Moia 2022) odobravajo tudi medicinske posege, da le ne pride do tesnobe in obupa. Spet drugi (Ronchi in Napoletano 2021) pričakujejo, da bodo medicinski in kirurški posegi za spremembo telesnega videza boleč konflikt med biološkim spolom in spolno identiteto lahko razrešili, zato so takim posegom naklonjeni – in jih razlagajo kot paliativno terapijo, ki si prizadeva izboljšati kakovost življenja in dostojanstvu osebe najbolj ustreza. Priporočajo celo kirurške operacije, samo da bi se kakovost življenja oseb, ki se počutijo drugače kot njihovo biološko telo, izboljšala.<sup>2</sup>

Za katoliške avtorje (Soh 2021; Moia 2022) je vsako spreminjanje spola tvegano dejanje. Biološki spol nakazuje spolno identiteto osebe. Trdijo, da se spolna identiteta nahaja v razumni duši, ki telo obvešča – in mu sporoča njegovo identiteto. Med telesom in dušo je treba iskati skladnost. V tem smislu sta moški in ženski spol naravni biološki danosti, ki v človeško naravo vtisneta svoj značaj in jo oblikujeta tako, da je oseba lahko moški ali ženska. Zato se mora vse, kar je povezano s spolom, s tem spolom strinjati. Za moški ali ženski spol morajo biti primarne in sekundarne spolne značilnosti take, da odražajo moškega ali ženskega tudi na psihološkem in vedenjskem področju. Zato hormonsko zdravljenje in kirurški posegi za spremembo spola pri reševanju disforije spola po mnenju katoliških avtorjev bistveno ne pomagajo. Svetujejo takšen način življenja, ki bo bolj človeški in bo resnično podelil dostojanstvo njihovemu zemeljskemu potovanju. Kljub temu so tudi med njimi zagovorniki stališč, da je lahko tudi kirurška operacija način, da se osebi simptome nevzdržne situacije pomaga ublažiti (Ronchi in Napoletano 2021).

Prav tako so mnenja deljena glede zdravljenja disforije spola z blokado pubertete pri dečkih ali deklicah. Večina (Dèttore, Ristori in Antonelli 2015; Cascioli 2022) pa meni, da je uporaba triptorelina, ki pubertetni razvoj mladostnika blokira, do-

<sup>2</sup> Prva presaditev maternice, ki je bila uspešno izvedena v Italiji, se je zgodila v transplantacijskem centru Policlinico di Catania, 21. avgusta 2020. Pacientka je bila 30-letna ženska z absolutno neplodnostjo materničnega faktorja. V teku pa so tudi znanstvene raziskave o možnosti izvajanja presaditev maternice v biološke moške, ki se čutijo kot ženske. V teh primerih ne gre toliko za rojevanje novih življenj, kolikor za izboljšanje življenja teh oseb, saj so prepričani, da bi presaditev maternice in nožnice njihovemu spolnemu življenju in občutku ženskosti koristila – kirurški posegi naj bi kakovost njihovega življenja izboljšali. Vsekakor je vprašanje varnosti posega v biološko moško telo bolj zapleteno – in tveganje večje – kot izvajanje presaditve maternice v ženskem telesu. Če bodo moški, ki se čutijo ‚ženske‘, po vsem svetu postopoma upravičeni do enakih pravic kot tako imenovane biološke ženske, se bo zahtevi po presaditvi maternice težko izogniti. Za poglobitev: Ronchi in Napoletano 2021.

voljena le v zelo redkih primerih. Pri takem zdravljenju se namreč pogosto pojavljajo negativni učinki – npr. možganska kap, bolezni srca, omotica, glavoboli, slabost, nespečnost, utrujenost itd. Pri mnogih mladoletnikih se sproži psihoza, ki med telesom in dušo povzroča še večje neskladje. Blokada pubertete lahko obenem ogrozi razvoj tistih delov možganov, ki prispevajo k strukturiranju spolne identitete. Zato ti avtorji uporabo triptorelina odsvetujejo. Otroku je bolje pomagati, da mirno spozna, da je po svoji biološki naravi moški ali ženska. Vsako spreminjanje biološkega spola je po mnenju teh avtorjev v nasprotju z dostojanstvom osebe.

V večini primerov je zato za mladostnike, ki trpijo za disforijo spola, psihološko spremljanje najboljša pomoč (Di Gregorio 2019; Moia 2022, 123). Strokovne študije kažejo, da približno 80 % mladostnikov z motnjo spolne identitete uspe tako svoj problem rešiti – zato strokovnjaki kirurški poseg odsvetujejo. Ugotovitve kažejo, da s pomočjo psihološkega spremljanja problem disforije spola ob koncu adolescence izzveni. Izkušnje potrjujejo, da so učinki psihološkega spremljanja zelo pozitivni – ker so podlaga za to, da se v ljudeh ohranja dostojanstvo in smisel življenja.

### 3. Motnja spolne identitete v dokumentih Cerkve

Kongregacija za katoliško vzgojo<sup>3</sup> v okviru svojih pristojnosti ponuja nekaj razmislekov v zvezi z vprašanji o človeški spolni identiteti, o kateri se danes največ govori. Pred očmi ima teorijo družbenega spola (*gender*) – ta je nastala v začetku devetdesetih let prejšnjega stoletja in se osredotočila na možnost posameznikov, da svoja spolna nagnjenja določijo sami. Ta ideologija poziva k javnemu priznanju svobodne izbire spola, ki se s časom lahko tudi spreminja. KKV se ob tem pojavu sklicuje na ugotovitve medicine in poudarja:

»Z genetskega vidika so celice moškega (ki vsebujejo kromosome XY) različne od celic ženske (ki imajo kromosome XX) že od spočetja. V primeru spolne nedoločenosti pa posreduje medicina s terapijo. V teh posebnih okoliščinah niti starši in še manj družba ne morejo poljubno izbirati, ampak s terapevtskim ciljem posreduje medicinska znanost ali pa se na najmanj invaziven način na osnovi objektivnih parametrov skuša dokopati do prvotne istovetnosti.« (KKV 2019, tč. 24)

Zato KKV spodbuja vse, ki so prežeti s krščanskim pogledom na življenje, da ne podležejo skušnjavi svobodne izbire spola, ki želi spolno različnost med moškimi in žensko znikati ali preseči, ampak podprejo vsa prizadevanja Cerkve, da ima človek naravo, ki jo mora spoštovati – in s katero ne more upravljati, kot mu je všeč (tč. 22).

<sup>3</sup> Z objavo Apostolske konstitucije „Predicate evangelium“ 19. 3. 2022 se je Kongregacija za katoliško vzgojo (*Congregatio de Institutione Catholica*) preimenovala v Dikasterij za kulturo in vzgojo (*Dicastero per la Cultura e l'Educazione*).



Proti tako imenovani teoriji spola sta se v zadnjem času izoblikovala dva pogleda: tradicionalni pogled papežev Janeza Pavla II. in Benedikta XVI. in pa nekoliko sodobnejši pogled papeža Frančiška.

### 3.1 Učenje papežev sv. Janeza Pavla II. in Benedikta XVI.

Glede na učenje sv. Janeza Pavla II. se zdijo vse rešitve, ki spremembo spola (od hormonskega zdravljenja do kirurških operacij) podpirajo, v nasprotju z naravno moralo. Ker biološki spol določa identiteto osebe, sveti papež poudarja, da mora oseba svoj biološki spol v celoti priznati in se biološki kromosomski realnosti prilagoditi. Kromosomi, ki identiteto osebe določajo, ne morejo biti napačni – lahko pa je napačen um osebe, ki svoje spolne resničnosti noče sprejeti.

Sveti papež Janez Pavel II. poudarja tradicionalni nauk KC, da je človek ustvarjen kot »mož in žena« (KKC, tč. 355) in da je »sposoben spoznati samega sebe« (357). »Biti mož in biti žena je nekaj dobrega« (369), saj sta hkrati »enaka kot osebi in komplementarna (dopolnjujoča se) kot moški in ženska« (372). Človek je po svoji telesni zgradbi moški ali ženska (Janez Pavel II. 2003, 397) – in tak naj tudi ostane.

Podobno je učil zaslužni papež Benedikt XVI. Že leta 1991 – ko je bil še prefekt Kongregacije za nauk vere – je nemške škofe v posebnem pismu svaril pred cerkvenimi porokami oseb, ki so s kirurškim posegom svoj biološki spol spremenile.<sup>4</sup> Kasneje, leta 2000, je ista kongregacija na to temo izdala uradni dokument, ki je zaradi občutljivosti materije ostal zaupen. Papež Benedikt XVI. je o tej problematiki odkriteje spregovoril v nemškem zveznem parlamentu v Berlinu leta 2011 – in poudaril, da »ima človek naravo, ki jo mora spoštovati in ki je ne sme po mili volji manipulirati« (2011b, 14). To misel je ponovil še leta 2012:

»Spol ni več izvorna danost narave, /.../ temveč družbena vloga, o kateri odloča človek sam. /.../ Globoka zmotnost te teorije in antropološke revolucije je očitna. Človek izpodbija, da ima naravo, ki jo vnaprej določa njegova telesnost, ki je značilna za človeško bitje. Zanika svojo lastno naravo in se odloča, da mu ni dana kot vnaprej določeno dejstvo, temveč da jo ustvarja sam. V skladu s svetopisemskim opisom stvarjenja je bistvo človeškega bitja, da ga je Bog ustvaril kot moškega in žensko. Ta dvojnost je za človeka bistvena. Prav ta dvojnost je izhodišče, ki se postavlja pod vprašaj. To, kar beremo v poročilu o stvarjenju, ne velja več: ›Ustvaril je mo-

<sup>4</sup> Moia v svoji knjigi navaja vsebino pisma, ki ga je kardinal Ratzinger poslal nemškim škofom: »Eccellenza reverendissima, la Congregazione per il culto divino e la disciplina dei Sacramenti ha inoltrato per ragioni di competenza la lettera della Conferenza Episcopale Tedesca del 16 Aprile 1991 (S 2094/91) a questo Dicastero. Nella lettera è stato posto il quesito se è da ritenersi possibile ammettere al matrimonio canonico una persona che ha subito un intervento clinico e chirurgico, ottenendo il cambiamento del suo fenotipo genitale, ossia assumendo le caratteristiche tipiche del sesso femminile. Dopo un attento esame della documentazione allegata alla richiesta, ci sembra appropriato ritenere che nel caso esposto debba trattarsi nella fattispecie di transessualismo nel vero senso del termine. Infatti, si tratta di una persona che in base ai criteri biologici è da attribuirsi certamente a un sesso, mentre si sente psicologicamente appartenente ad sesso opposto. Gli interventi medici attuati hanno cambiato unicamente il fenotipo, adeguandolo al sesso opposto. Pertanto non è possibile ammettere questa persona alla celebrazione sacramentale del matrimonio, in quanto contrarrebbe le nozze con una persona che biologicamente appartiene al suo stesso sesso. Città del Vaticano, 28 Maggio 1991.« (2022, 30–31)

škega in žensko.« (1 Mz 1,27) Ne, zdaj velja, da ni On tisti, ki ju je ustvaril kot moškega in žensko, ampak je to do zdaj določala družba, zdaj pa o tem odločamo mi sami. Moški in ženska kot stvarnost stvarstva, kot narava človeške osebe, ne obstajata več. Človek izpodbija svojo naravo. /.../ Sedaj obstaja le abstraktni človek, ki si nekaj izbere za svojo naravo.« (2012)

Tudi Papeški svet za pastoralo zdravstvenih delavcev v Listini zdravstvenih delavcev navaja, da spreminjanja telesne celovitosti osebe iz razlogov, ki niso izključno terapevtski, ni mogoče upravičiti. Terapevtsko spreminjanje telesa se lahko upraviči le v primerih duševnega trpljenja in duhovnega nelagodja, ki izvira iz telesne okvare ali poškodbe (PPZD 2016, tč. 88). Italijanska škofovska konferenca je leta 2003 izdala negativno noto o možnosti sklepanja zakonske zveze za osebe, ki so se podvrgle kirurški operaciji spola.<sup>5</sup>

Kirurška operacija spola poskuša spremeniti sekundarne značilnosti, ki so lastne biološkemu spolu moškega ali ženske. Oseba se odloči za dejanje, ki je v nasprotju z njeno lastno identiteto. Zato je po mnenju papežev sv. Janeza Pavla II. in Benedikta XVI. vsako spreminjanje spola slabo dejanje – doseči hoče cilj, ki je v nasprotju z biološko identiteto osebe. Ker je sprememba spola po svoji naravi neurejeno dejanje, je ni mogoče izvesti moralno – niti z najboljšim namenom in niti v posebnih okoliščinah. Sprememba spola ni zakonita niti zaradi preprečitve samomora ali zato, da bi se doseglo dobro počutje osebe. Spreminjanje spola ima lahko zelo negativne posledice pri vzgoji otrok. Gre za slab zgled – že zato, ker otroci potrebujejo očeta, ki je moški, in mamo, ki je ženska. Vsaka nejasnost na tem področju je lahko za vzgojo otrok velika ovira.

### 3.2 Učenje papeža Frančiška

Papež Frančišek se v devetletnem pontifikatu do tako imenovane motnje spolne identitete v javnih nastopih ni nikoli opredelil. Pet mesecev po izvolitvi je dejal, da mora družba v polnosti sprejeti ljudi z drugačno spolno orientacijo. Med poletom iz Brazilije v Rim je papež Frančišek novinarje presenetil z izjavo, da ljudi z drugačno spolno orientacijo ne smemo soditi ali jih potiskati na rob družbe. Zavzel je torej veliko bolj spravljivo stališče kot njegova predhodnika. S svojimi nastopi, izjavami in dejanji v učenje Cerkve ves čas vnaša ‚usmiljen‘ pogled do ljudi, ki so drugačni.

Osebe, ki trpijo zaradi motnje spolne identitete, si prizadevajo doseči pravice, ki jih imajo drugi ljudje, vključno s pravico do poroke. Papež Frančišek podpira vsa prizadevanja, da se položaj ljudi z različno spolno usmerjenostjo izboljša – vendar ne tako, da bi se jih pripuščalo k poroki. Potrebno je »ustrezno sprejemanje lastnega telesa« (2015, tč. 155) in spoštovanje »svoje narave take, kot je bila ustvarjena« (2016, tč. 55). To misel je ponovil tudi na povratku z apostolskega potovanja

<sup>5</sup> Italijanska škofovska konferenca je v posebnem pismu („Lettera n. 72/03 del 21 gennaio 2003“) župnikom naročila, da naj pri osebah, ki so kirurško spremenile spol, v krstno knjigo pod opombo zapišejo civilne učinke njihovega spremenjenega statusa – z navedbo datuma in številko protokola pristojnega civilnega urada. Na to opombo pa se oseba, ki je spremenila spol – če bi kasneje želela skleniti zakonsko zvezo z osebo, ki je biološko istega spola, kot je bila sama pred kirurško spremembo – ne more sklicevati. Za poglobitev gl. IŠK 2003.

na Slovaškem leta 2021 in poudaril, da je zakonska zveza zakrament med moškim in žensko. Ljudem z različno spolno usmerjenostjo pa je treba pomagati in jih ne obsojati, ker so naši bratje in sestre (Frančišek 2021).<sup>6</sup> Papež torej zagovarja pastoralno skrb, ki zna spremljati vsakogar.<sup>7</sup> Gre za usmiljenje, ki je znamenje Očevske ljubezni (Rusconi 2022). Božji ‚slog‘ je »bližina, usmiljenje in nežnost« – saj se Bog »z ljubeznijo približuje vsakemu svojemu otroku. Njegovo srce je odprto za vse in vsakogar. On je Oče.« (James 2022)

## 4. Zaščita temeljnih človekovih pravic

### 4.1 Pravica do pravnega priznanja spola oz. do spremembe spola

Pravno priznanje spola (ang. *legal gender recognition*) je postopek priznanja spolne identitete posameznika oz. posameznice na osnovi samoopredelitve. Na zahtevo osebe sledi sprememba imena ter uradnih podatkov o spolu v uradnih dokumentih in registrih. Pravno priznanje spola temelji na pravici do spolne samoopredelitve (ang. *self-determination*) oz. na osebni odločitvi za pravno priznanje spola. Številne države (Argentina, Danska, Irska, Malta, Italija) v skladu s človekovimi pravicami pravno priznanje spola na podlagi samoopredelitve omogočajo.<sup>8</sup> Tudi številni avtorji (Koletnik, Grm Evan in Gračnin 2016; Lovšin 2018) menijo, da je označevanje neke osebe za moškega ali žensko družbena odločitev – in da ima vsaka oseba temeljno pravico, da svoj spol določi sama.

Slovenska pravna terminologija izraza ‚pravno priznanje spola‘ ne pozna, ampak uporablja izraz ‚sprememba spola‘. V skladu s slovensko zakonodajo oseba, ki želi spremembo spola, upravni enoti predloži potrdilo pristojnega zdravnika ali zdravstvene ustanove, iz katere je ta želja razvidna. Potrdilo običajno izda psihiater na podlagi diagnoze zdravniškega konzilija o motnji spolne identitete. Za spremembo spola v Sloveniji ni potreben operativni poseg, v okviru katerega bi se zunanji spolni znaki spremenili (Smrkolj 2011, 28) in dosegla trajna neplodnost (Drobež 2018, 27). Sprememba spola se v Sloveniji samo vpiše v matični register o rojstvu – s podatkom o novem spolu, kar je tudi podlaga za določitev novega EMŠA (Istanič 2017, 20–21). Slovenija se je kot podpisnica EKČP<sup>9</sup> obvezala, da bo vsem državl-

<sup>6</sup> Podobno razmišlja tudi škof Joseph Maria Bonnemain (škofija Chur, Švica). Objavil je dokument z izjavami, ki jih morajo podpisati vsi njegovi duhovniki. Primeri takšnih izjav: »Kot človekovo pravico priznavam zlasti pravico do spolne samoopredelitve; v pastoralnih pogovorih ne bom govoril o vprašanih spolnosti; izključujem vse oblike diskriminacije na podlagi spolne usmeritve ali identitete.« Za poglobitev gl. Cascioli 2022.

<sup>7</sup> Alessia Nobile v svoji knjigi *La bambina invisibile*, ki je izšla pri založbi Castelvechchi, pripoveduje o svojem otroštvu, v katerem pride do spoznanja, da je njeno telo le lupina – saj ima v resnici žensko dušo. Alessia mora svoje življenje vsak dan znova najti, na svoji poti pa se srečuje z bridko osamljenostjo in željo po sprejetosti. Papež Frančišek jo je 24. junija 2022 sprejel v osebno avdienco – in ji rekel: »Bodi to, kar si, in ne glej na predsodke Cerkve.« Za poglobitev gl. Nobile 2022.

<sup>8</sup> Italijanski senat je 14. aprila 1982 odobril zakon št. 164 z naslovom „Norme in materia di ratificazione di attribuzione di sesso“, ki omogoča spremembo spola (Pertini 1982, 2879).

<sup>9</sup> Slovenija je kot članica Sveta Evrope EKČP ratificirala 28. 6. 1994.

janom omogočala hiter, transparenten in dostopen načina za spremembo spola v uradnih osebnih dokumentih (Lovšin 2018, 28–29), če bodo to želeli.

## 4.2 Pravica do sobivanja oz. pravica do poroke

V številnih evropskih državah imajo ljudje zagotovljeno pravico do sobivanja. Na ta način jim država zagotovi varnost glede zdravstvenih storitev, dedovanja in drugih pravic. Slovenska zakonodaja ureja pravico staršev do sobivanja z bolnim otrokom v zdravstvenem zavodu ali zdravilišču (ZZVZZ 1992, čl. 23).<sup>10</sup> Pravico do sobivanja podpira tudi Sveti sedež in državne oblasti spodbuja, da tako pomagajo ljudem, ki si želijo bivati skupaj in si med seboj pomagati. Pravica do sobivanja pa ne vključuje pravice do poroke.

Starodavna pravica do poroke (*ius connubii*) se po mnenju zaslužnega papeža Benedikta XVI. v polnosti uresničuje le tako, kakor uči KC – torej kot svobodna priložitev moškega in ženske. Če zaročencema potrebna sposobnost in volja za zakon manjka, zakona ni. Zato je treba pravico do poroke braniti pred vsako dvoumnostjo, kdo jo lahko sklene – kajti škoda, ki jo prizadene, je dejansko rana, ki prizadene ne samo KC, temveč tudi družbo kot tako (Benedikt XVI. 2011a, 109–110).

Tudi v EKČP je pravica do poroke<sup>11</sup> opredeljena v tradicionalnem smislu – kot zveza med partnerjema različnih spolov, torej kot zveza med moškim in žensko. Ker pa sodišče EU pojem ‚zakonec‘ razlaga kot spolno nevtralen, lahko zajema tudi zakonca istega spola. Državam v Evropi se kljub temu dopušča, da svojo zakonodajo oblikujejo same – in ljudem omogočajo registrirana partnerstva<sup>12</sup> ali zakonsko zvezo. Med evropskimi državami se še ni oblikoval normativni konsenz, ki bi zahteval razširjeno razlago 12. člena EKČP kot pravno obveznost držav pogodbenic, da priznajo možnost poroke tudi osebam z motnjo spolne identitete. Zato se na ESČP obrača vedno več pritožnikov, ki trdijo, da so jim zaradi nepriznavanja pravice do poroke zanikane specifične pravne pravice in privilegiji, ki pripadajo poročenim osebam (Švarc 2010, 26). Mnogi pritožniki se v pritožbah sklicujejo na sodbo Vrhovnega sodišča ZDA iz leta 2015, ki je odločilo, da imajo vse ameriške zvezne države ustavno dolžnost svojim državljanom, ne glede na spol, zagotoviti pravico do poroke. Upajo, da ne bodo izključeni iz ene najstarejših civilizacijskih institucij (Kogovšek Šalomon 2015, 31).

KC in večina držav, ki so podpisnice EKČP, še vedno zagovarja tradicionalno institucijo zakonske zveze kot zveze med moškim in žensko. Pri tem se poudarja stabilnost in odgovornost bioloških staršev, trajna in stabilna družinska struktura za varstvo otrok, koristne vezi med starši in njihovimi biološkimi otroki ter pomen odgovorne vzgoje, ki jo otrokom lahko nudita samo biološka starša. Nobenemu od na-

<sup>10</sup> Zakon kot upravičence navaja starše, rejnika, skrbnika, zakonca ali zunajzakonskega partnerja, kadar sobiva ob otroku svojega zakonca ali zunajzakonskega partnerja.

<sup>11</sup> Article 12 – Right to marry: Men and women of marriageable age have the right to marry and to found a family, according to the national laws governing the exercise of this right.

<sup>12</sup> V Sloveniji je bil leta 2005 sprejet Zakon o registraciji istospolnih partnerskih skupnosti (ZRIPS). Postopek registracije se lahko opravi v uradnih prostorih, ki jih določi načelnik pristojne upravne enote, in v času, ki ga ta določi v okviru uradnih ur. Za poglobitev gl. Kogovšek 2009, 12–14.

vedenih argumentov pa osebe z motnjo spolne identitete ne pritrldijo – v svoj zagovor poudarjajo, da spol staršev pri razvoju otroka sploh ni pomemben in da so tudi osebe z motnjo spolne identitete zakonske pravice in dolžnosti sposobne izpolnjevati. Njihovo bistveno sporočilo je, da bi se morala pravica do poroke omogočiti vsem, ne glede na spol, ker se s poroko združita dva enakovredna partnerja.

## 5. Pravica do poroke v kanonskem pravu

Pravica do poroke je v skladu s kanonskim pravom v KC pridržana zvezi »moža in žene« (*vir et mulier*) »in je po svoji naravi naravnana v blagor zakoncev in roditev ter vzgojo otrok« (kan. 1055). Zakonska zveza nastane s privolitvijo (kan. 1057) na podlagi načrta Boga, ki je moškega in žensko ustvaril in jima dal moč, da za vedno združita naravne in dopolnjevalne razsežnosti, ki jih imata kot osebi. Kanonsko-pravne razsežnosti zakona v dobrinah kot naravna sposobnost za roditev otrok, medsebojna zvestoba in nerazvezljivost so za KC srčika nauka o zakonu. Zato je vsak poskus, da bi se pravica do poroke od tradicionalnega nauka Cerkve – da je zakonska zveza mogoča le med partnerjema različnih bioloških spolov – oddaljila, za kanonsko pravo nesprejemljiv. Vir mnogih nesporazumov so prav tako vsi blagoslovi zvez, ki niso heterogene in želijo zakonski blagoslov za moškega in žensko, združena v zakramentu zakonske zveze, posnemati.<sup>13</sup> Razglasitev nezakonitosti blagoslavljanja zvez, ki niso heterogene, ni mišljena kot nepravilna diskriminacija, temveč kot opozorilo glede resnice zakonske zveze – in tega, kar globoko ustreza bistvu zakramenta zakona, kot to razume Cerkev (KNV 2021). Sodobna družba skuša s poudarjanjem človekovih pravic kljub temu doseči, da bi se pravica do cerkvene poroke omogočila vsem ne glede na njihovo spolno usmerjenost. Gre za napačne predstave o naravnem redu in bistvu zakonske zveze. »Ljudje iztegnejo roke, da bi prijeli skalo, a ne prijemajo ničesar drugega kot zrak,« meni ameriški pisatelj Anthony Esolen (2020, 51). Za razumevanje resnice o zakonski zvezi je treba analizirati nekatera dejstva kanonskega prava, ki so tesno povezana tudi z vprašanjem motnje spolne identitete.

### 5.1 Nesposobni za sklenitev zakona zaradi psihičnih vzrokov

Primer: Če bi se ženska želela poročiti z moškim, ki se počuti kot ženska, ali moški z žensko, ki se počuti kot moški, oboje tudi brez kirurške spremembe sekundarnih spolnih znakov, bi bila taka zakonska zveza *de facto* nična po kan. 1095, tč. 3 ZCP. Zakonca bi bila namreč nesposobna sprejeti bistvene zakonske obveznosti zaradi psihičnih vzrokov.

Zakonska zveza zahteva dopolnjevanje med moškim in žensko – ne le na telesni,

<sup>13</sup> Praksa blagoslavljanja novoporočencev domnevno izhaja iz apostolskih časov. Šele od začetka 4. stoletja dalje obstajajo zanesljivi viri o molitvah in blagoslovu, s katerimi so novoporočence pospremili v zakonski stan. Za poglobitev: Saje 2019, 991–994. V zadnjem času nekateri duhovniki blagoslavlajo tudi istospolne zveze. V župniji sv. Lovrenca (škofija Bologna) je duhovnik Gabriele Davalli, ki je tudi direktor škofijskega urada za pastoralo družine, 11. 6. 2022 vodil ‚blagoslov‘ za zunajzakonsko pot, ki sta jo potrdila Pietro Morotti in Giacomo Spagnoli. Za poglobitev gl. Scrosati 2022.

temveč tudi na psihološki ravni. Ženska potrebuje moškega, da se ji podari kot moški, in obratno. To pomeni popolno zavedanje – in tudi sprejemanje – lastne moškosti ali ženskosti. Poleg tega je zakonska ljubezen popolno vzajemno sprejemanje drugega. Da lahko oseba drugega sprejema v njegovi drugačnosti, mora najprej sprejeti sama sebe – zakonska zveza pomeni tudi popolno vzajemno podaritev samega sebe. Zato oseba z motnjo spolne identitete takšne ljubezni ni sposobna: je namreč v sporu s seboj, je »raztrgana zaradi zavračanja vsega, kar v njej predstavlja moško ali žensko naravno spolnost« (Moia 2022, 40). Zato sebe ne more v celoti posedovati – in česar ne poseduje v celoti, ne more v celoti niti dati.

## 5.2 Zmota v osebi ali zvijačna prevara

Primer: Če bi se ženska pretvarjala, da je moški, in bi se želela poročiti z drugo žensko, ali če bi se moški pretvarjal, da je ženska, in bi se hotel poročiti z drugim moškim, bi bila poroka v tem primeru *de iure* nična, torej neobstoječa, saj je razlika v naravnem spolu med ženinom in nevesto za veljavno sklenitev zakonske zveze v KC osnova (kan. 1055). Dejansko bi v tem primeru šlo za poroko dveh oseb, ki sta istega biološkega spola. Civilne zakonodaje v liberalnih demokracijah zahodnega sveta, katerega del je tudi Slovenija, so takim porokam vedno bolj naklonjene.<sup>14</sup> Če pretvarjanje o resničnem biološkem spolu drugemu zakoncu ne bi bilo znano, bi to za kanonsko pravo lahko predstavljalo hibo v privolitvi zaradi zmote v osebi (kan. 1097, § 1) ali hibo v privolitvi zaradi zvijačne prevare (kan. 1098).

Številne tožbe za ničnost zakona razodevajo razočaranje, ker je bil nekdo zaradi ,zmote v osebi' ali ,zvijačne prevare' pahnjen v nesrečen zakon. S tožbami zakonci navadno prosijo Cerkev, naj jim pomaga najti možne poti za odgovor Bogu – in za osebno rast. Ta dejstva so za dušno pastirstvo velik izziv, saj bo pri konkretnem pastoralnem načrtovanju vse to treba nujno upoštevati (Slatinek 2018, 407). Papež Frančišek je prav v želji, da bi se zakonske pravde obravnavale hitreje, uvedel še kratek postopek ničnosti pred škofom (Valentan 2016) – in med razlogi, ko se ničnost zakona ugotavlja na ta način, navedel tudi »zmoto, ki vpliva na voljo; zvijačno prikrivanje neplodnosti; krščanskemu zakonu popolnoma tuj razlog za poroko«. V tožbenih spisih je nesposobnost mnogih zakoncev za sklenitev cerkvenega zakona zaznavna pogosto.

## 5.3 Nezmožnost spolne združitve pred sklenitvijo zakonske zveze

Primer: Če bi si ženska ali moški pred sklenitvijo zakonske zveze svoj biološki spol s kirurško operacijo spremenil, zakonske zveze ne bi mogel veljavno skleniti, ker bi ga oviral razdiralni zadržek nezmožnosti spolne združitve (kan. 1084, § 1–2).

S kirurško operacijo biološkega spola oseba zavrača naravni red, ki ga je Stvarnik položil v njeno telo. S svojim ravnanjem prav tako nasprotuje Božji volji glede zakon-

<sup>14</sup> US RS je 16. junija 2022 sprejelo odločbo (U-I-486/20-14 Up-572/18-36), v kateri je presodilo, da je dosedanja ureditev zakonske zveze kot življenjske skupnosti moža in žene v neskladju z Ustavo. US je zato odločilo, da mora Državni zbor ugotovljeno protiuustavnost odpraviti v roku šestih mesecev od objave odločbe v UL RS (3. točka izreka). To pomeni, da bosta lahko zakonsko zvezo v Sloveniji po učinkovanju te odločbe US sklenila tudi osebi istega spola.

ske zveze, da jo po Božjem načrtu lahko v KC skleneta samo dve osebi, ki sta biološko različnega spola (kan. 1055). Osebe, ki so svoj biološki spol s kirurškim posegom spremenile, zato za zakonski odnos niso sposobne – ker ne zmorejo dejanj, ki so med zakonci sama po sebi primerna za roditev otrok. Nezmožnost spolne združitve je položaj, ki je v nasprotju s samo naravo zakonske zveze, ki po svoji naravi možnost spolne združitve med partnerjema predvideva (Kowal 2012, 447). Gre za dejanje telesne spolne združitve moškega in ženske na ‚človeški način‘ (*humano modo*), kot ‚človeško dejanje‘ (*atto umano*), iz katerega običajno izhaja spočetje potomca (456–459). Sposobnost opraviti takšno dejanje je za zakonsko zvezo med drugim nedvomno bistvenega pomena. Nezmožnost spolne združitve (*impotentia coeundi*)<sup>15</sup> je pri moškem ali ženski, ki sta s kirurško operacijo svoj biološki spol spremenila, lahko organske (kirurška pomanjkljivost pri spreminjanju moškega ali ženskega spolnega organa) ali funkcionalne narave (psihične motnje, ki ovirajo spolne procese).

#### 5.4 Nezmožnost spolne združitve po sklenitvi zakonske zveze

Primer: Če je bila zakonska zveza sklenjena veljavno, pozneje pa bi mož (ali žena) s kirurško operacijo svoj biološki spol spremenil/a, bi zakonska zveza, sklenjena v KC, kljub temu *de iure* ostala po kanonskem pravu veljavna.

Mnogi poročeni možje motnjo spolne identitete rešujejo s kirurško spremembo spola. Mnoge žene to odločitev sprejemajo – in s svojim možem, ki je s spremembo svojega biološkega spola postal ‚ženska‘, živijo še naprej (Moia 2022, 56–124). Pogosto gre za verne zakonce, ki živijo mirno življenje in so med ljudmi na dobrem glasu. V takem primeru moški in ženska ostaneta poročena – tudi če eden od njiju s spremembo svojega biološkega spola utрпи hudo travmo ali pohabljenje ali se zaradi tega pri njem pojavijo telesne ali duševne patologije. Skupno življenje takih zakoncev se lahko nadaljuje tudi po kirurških posegih za prilagoditev sekundarnih znakov biološkega spola spolni identiteti, ki jo zakonec čuti kot pristnejšo. Motnje spolne identitete so običajno v osebi močno zakoreninjene. Ko motnja spolne identitete v svoji resnosti izbruhne do take mere, da mož/žena zaprosi za kirurški poseg za spremembo biološkega spola, bi bilo mogoče celo dvomiti, da je bila taka zakonska zveza – razen cerkvenega obreda in formalnosti – resnično prava zakonska zveza, zveza moškega in ženske. Biti moški ali biti ženska je veliko več kot imeti tako ali drugače oblikovano telo – in celo več kot možnost za spolno intimnost (D’Auria 2014, 241–260).

Vezi naklonjenosti, skupnega življenja in medsebojnega občestva se sicer po mnenju nekaterih avtorjev lahko nadaljujejo tudi po kirurških posegih za prilagoditev telesnega spola tisti spolni identiteti, ki jo oseba čuti kot pristnejšo. Da bo tak zakon resnično ostal, ni nobene gotovosti. Za navezanost in mirno sobivanje zakoncev sta potrebna sposobnost pristnega podarjanja sebe in psihološko ravnesje – ki ga oseba z motnjo spolne identitete v resnici nima.

<sup>15</sup> Kongregacija za nauk vere je pojem ‚impotence‘ oz. nezmožnosti spolne združitve razložila takole: »1. Utrum impotentia, quae matrimonium dirimit, consistat in incapacitate, antecedenti quidem et perpetua, sive absoluta sive relativa, perficiendi copulam coniugalem. 2. Quatenus affirmative, utrum ad copulam coniugalem requiratur necessario eiaculatio seminis in testiculis elaborati. Ad primum : Affirmative; ad secundum: Negative.« (KNV 1977, 426)

Med kanonskimi pravniki je v zvezi s tem odprtih še več drugih vprašanj – predvsem vprašanje, ali oseba z motnjo spolne identitete lahko opravlja službo botra pri krstu ali birmi. Nekateri avtorji menijo, da bi bilo bolje izbrati drugega botra ali botro – da bi se izognili zmedi, ki bi jo krščanec ali birmanec doživel, ko bi spoznal težavo, s katero se njegov boter ali botra srečuje. Tudi ZCP v kan. 872 svetuje, naj bodo botri sposobni z lastnim zgledom pomagati, da bo lahko krščanec ali birmanec resnično živel krščansko življenje. Kdor se zavestno odloči za kirurško spremembo svojega biološkega spola, se odloči za stanje, ki je v resnem nasprotju z naravno moralo. Zato kan. 874 navaja zahtevo, da je treba za botra izbrati osebo, ki živi življenje v skladu z vero in službo, ki jo prevzema.

## 6. Sklep

Motnja spolne identitete pri ljudeh različne starosti preplavlja Evropo – sploh v zadnjem obdobju – in se uveljavlja po vsem svetu. Vsi pozitivni pristopi so motivirani z željo, da se ublaži nezadovoljstvo, ki izhaja iz neskladja med biološkim in družbenim spolom – v katerem se oseba čuti, da je zanjo pristnejši. Tudi kirurški posegi v telo imajo en sam namen: izboljšati življenje in lajšati simptome disforije. Kljub temu bi bilo treba mladini predvsem dopovedovati, naj ostane svoji identiteti zvesta, ker to spada k naravi in zdravemu človeku.

Civilne zakonodaje po vsem svetu se prilagajajo težnjam sodobnega človeka po vseh pravicah – vključno s pravico do poroke. Temu trendu liberalnih demokracij zahodnega sveta se je pridružila tudi Slovenija. US RS namreč naroča, da je treba zakonsko zvezo omogočiti tudi istospolnim parom. Komentatorji odločbe US menijo, da vključevanja istospolnih skupnosti v zakonsko zvezo ni treba razumeti v smislu napada na tradicionalni koncept zakona, temveč bolj kot spodbudo vsem tistim, ki jim je tradicionalni koncept zakonske zveze pomemben, da v uresničevanje teh institutov v svojih vsakodnevnih življenjih vložijo (še) več – in pri tem vodijo s svojim zgledom (Avbelj 2022).

Kljub temu se boj za človekove pravice (še posebej pravico do poroke) iz civilne seli v cerkveno sfero – in ne pozna skoraj nobenih meja. Težnje po pravici do poroke za osebe, ki imajo motnjo spolne identitete, za KC niso sprejemljive. Moški in ženska sta identiteti osebe, na katero se mora usmeriti tudi psiha. Kriza identitete vodi v krizo človeka – in pomeni razčlovečenje. Če se moško telo dojema kot ženska ali žensko telo kot moški, gre pri tem za prelom med biološko resničnostjo, ki je zdrava, in spremenjeno (oz. moteno) psiho. Zato bo ob upoštevanju vseh pametnih razlogov (npr. psihološko spremljanje) dobro to (civilnopravno) prakso pripuščanja k poroki, ki je uveljavljena npr. tudi v norveški evangeličanski Cerkvi, v prihodnosti temeljito premisliti, preden bi jo popolnoma sprejeli.

Skupno dobro zahteva, da KC zakonsko zvezo med moškim in žensko kot temelj družine – osnovne celice družbe – podpira in ščiti. Zato bi vsakršno pripuščanje oseb z motnjo spolne identitete k poroki za kanonsko pravo pomenilo ne le



odobranje deviantnega vedenja, pač pa tudi odstopanje od temeljnih vrednot, ki so del skupne dediščine človeštva. KC mora zato braniti zakonsko zvezo med moškim in žensko v dobro človeštva in celotne družbe.

Kanonsko pravo se ozira tudi na otroka. Kakšen čustveni in torej psihološki vpliv bi lahko imelo na otroka ali celo na odraslega, če bi odkril, da je njegova ‚mama‘ moški – ali ‚oče‘ ženska? Zato je treba upoštevati tudi kakovost življenja otroka in njegove pravice.

## Kratice

**AAS** – *Acta Apostolicae Sedis*.

**EKČP** – Evropska konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin 1950 [Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms].

**ESČP** – Evropsko sodišče za človekove pravice [angl. European Court of Human Rights].

**IŠK** – Italijanska škofovska konferenca [ital. Conferenza Episcopale Italiana].

**KKC** – Katekizem katoliške Cerkve 2008.

**KKV** – Kongregacija za katoliško vzgojo [ital. Congregazione per l'educazione cattolica].

**KNV** – Kongregacija za nauk vere [ital. Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei].

**PPZD** – Papeški svet za pastoralo zdravstvenih delavcev [ital. Pontificio Consiglio della Pastorale per gli Operatori Sanitari].

**US RS** – Ustavno sodišče Republike Slovenije.

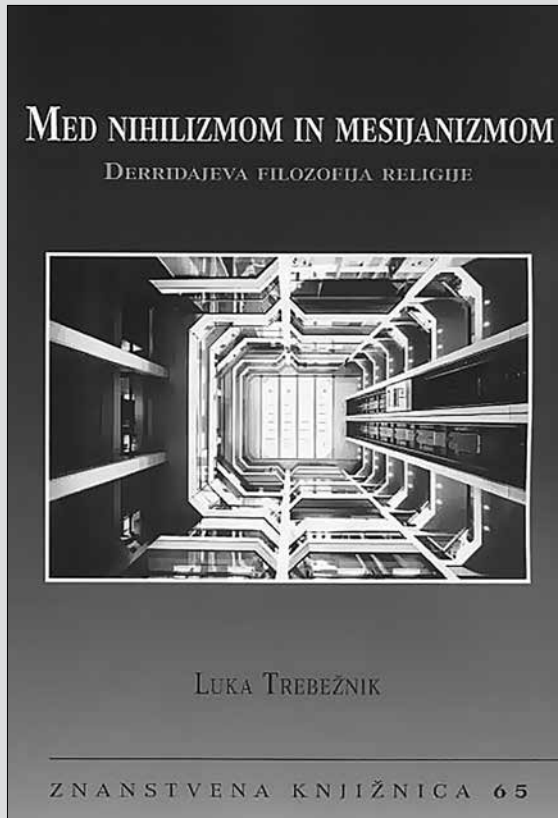
**ZZVZZ** – Zakona o zdravstvenem varstvu in zdravstvenem zavarovanju 1992.

## Reference

- Avbelj, Matej.** 2022. Kako ravnati z nepremostljivimi svetovnonazorskimi razlikami? *Ius Info*. 18. 7. <https://www.iusinfo.si/medijsko-sredisce/kolumne/297883> (pridobljeno 20. 7. 2022).
- Benedikt XVI.** 2011a. Ad sodales Tribunalis Romanae Rotae. *AAS* 103:108–113.
- —. 2011b. Govor v Nemškem zveznem parlamentu v Berlinu, 22. september. V: *Apostolsko potovanje v Nemčijo*, 9–15. Cerkveni dokumenti 133. Ljubljana: Družina.
- —. 2012. Presentazione degli auguri Natalizi della Curia Romana. Vatikan. 21. 12. [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2012/december/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20121221\\_auguri-curia.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia.html) (pridobljeno 10. 5. 2022).
- Cascioli, Riccardo.** 2022. Uno tsunami LGBT sta travolgendo la Chiesa. *La nuova Bussola Quotidiana*. 17. 6. <https://lanuovabq.it/uno-tsunami-lgbt-sta-travolgendo-la-chiesa> (pridobljeno 20. 6. 2022).
- Ciccione, Lino.** 1970. *Etica Sexuale Cristiana: Dopo la dichiarazione Persona Humana*. Milano: Edizioni Ares.
- Conferenza Episcopale Italiana.** 2003. Notificazione della Presidenza della CEI. N. 72/03 del 21 gennaio. Chiesa Cattolica. 21. 1. [https://www.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/31/2017/02/Notif\\_Presidenza.pdf](https://www.chiesacattolica.it/wp-content/uploads/sites/31/2017/02/Notif_Presidenza.pdf) (pridobljeno 10. 5. 2022).
- Congregazione per l'educazione cattolica.** 2019. Maschio e femmina li creò: Per una via di dialogo sulla questione del gender nell'educazione. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.
- D'Auria, Andrea.** 2014. Una caro e consumazione del matrimonio: Alcune considerazioni. *Periodica de re canonica* 103, št. 2:241–271.

- Dèttore, Davide, Jiska Ristori in Paolo Antonelli.** 2015. *La disforia di genere in età evolutiva: Implicazioni cliniche, sociali ed etiche*. Rim: Alpes Italia srl.
- Di Gregorio, Luciano.** 2019. *Oltre il corpo: La condizione transgender e transessuale nella società contemporanea*. Milano: Franco Angeli.
- Drobež, Eneja.** 2018. Vpliv spremembe spola na družinska razmerja. *Pravna praksa* 1:27.
- Esolen, Anthony.** 2020. *Sex and the Unreal City: The Demolition of the Western Mind*. San Francisco: Ignatius Press.
- Franičiček, Miha.** 2015. Hvaljen, moj Gospod [Laudato si]. Okrožnica o skrbi za skupni dom. Cerkveni dokumenti 149. Ljubljana: Družina.
- . 2016. Radost ljubezni [Amoris Laetitia]. Posinodalna apostolska spodbuda. Cerkveni dokumenti 152. Ljubljana: Družina.
- . 2021. Conferenza stampa del Santo padre durante il volo di ritorno da Bratislava. Vatikan. 15. 9. <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2021/september/documents/20210915-bratislava-volo-ritorno.html> (pridobljeno 10. 5. 2022).
- Istanič, Miha.** 2017. Pravno priznanje spola v Sloveniji. *Pravna praksa* 14:20–21.
- Jaklič, Klemen.** 2022. Odklonilno ločeno mnenje sodnika dr. dr. Klemna Jakliča (Oxford ZK, Harvard ZDA) k odločbi št. U-I-486/20 z dne 16. 6. 2022. Ustavno sodišče. 1. 7. <https://www.us-rs.si/wp-content/uploads/2022/07/U-I-486-20-Up-572-18-Od-klonilno-LM-Dr.-Dr.-Jaklic.pdf> (pridobljeno 27. 7. 2022).
- James, Martin.** 2022. A Mini-Interview with the Holy Father. Outreach: An LGBTQ Catholic Resource. 9. 5. <https://outreach.faith/2022/05/pope-francis-speaks-to-lgbtq-catholics/> (pridobljeno 10. 5. 2022).
- Janez Pavel II.** 2003. Allocutiones: Ad Romanae Rotae iudices (30. 1.). AAS 95, št. 6:393–397.
- Katekizem katoliške cerkve.** 2008. Ljubljana: Družina.
- Kogovšek Šalomon, Neža.** 2015. Sklenitev istospolne zakonske zveze je človekova pravica. *Pravna praksa* 27:31.
- Kogovšek, Neža.** 2009. Pravni položaj istospolnih parov v Sloveniji. *Pravna praksa* 28:12–14.
- Koletnik, Anja, Ana Grm Evan in Eva Gračanin.** 2016. *Pravno priznanje spola v Sloveniji*. Ljubljana: Društvo informacijski center Legebitra.
- Kongregacija za nauk vere.** 1977. Decretum Circa impotentiam quae matrimonium dirimit (13. 3.). AAS 69:426.
- . 2021. *Responsum* della Congregazione per la Dottrina della Fede *ad un dubium* circa la benedizione delle unioni di persone dello stesso sesso. Vatikan. 15. 3. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/03/15/0157/00330.html> (pridobljeno 10. 5. 2022).
- Konvencija o varstvu človekovih pravic in temeljnih svoboščin.** 1950. Svet Evrope. [http://www.svetevrope.si/sl/dokumenti\\_in\\_publikacije/konvencije/005/index.html](http://www.svetevrope.si/sl/dokumenti_in_publikacije/konvencije/005/index.html) (pridobljeno 15. 5. 2022).
- Kowal, Janus.** 2012. La consumazione del matrimonio tra la tradizione e il positivismo giuridico. *Periodica de re canonica* 101:441–462.
- Lovšin, Špela.** 2018. Sprememba osebnega imena transspolnih oseb. *Pravna praksa* 43:28–29.
- Moia, Luciano.** 2022. *Figli di un Dio minore? Le persone transgender e la loro dignità*. Milano: Edizioni San Paolo.
- Nealy, C. Elijah.** 2018. *Bambini e adolescenti transgender: Coltivare orgoglio e gioia nelle famiglie in transizione. Una guida per professionisti e genitori*. Rim: Giovanni Fioriti Editore.
- Nobile, Alessia.** 2022. *La bambina invisibile*. Rim: Castelvecchi Editore.
- Pertini, Sandro.** 1982. Norma in materia di rettificazione di attribuzione di sesso. *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana* 106:2879.
- Pontificio Consiglio per gli Operatori Sanitari.** 2016. Nuova Carta degli Operatori Sanitari. Vatikan: Libreria Editrice Vaticana.
- Rigobello, Laura, in Francesca Gamba.** 2022. *Disforia di genere in età evolutiva: Sostenere la ricerca dell'identità di genere nell'infanzia e nell'adolescenza*. Milano: Franco Angeli.
- Ronchi, Federica Umani, in Gabriele Napoletano.** 2021. Uterus Transplantation and the redefinition of core bioethics precepts. *Acta Biomedica* 92, št. 5:1–3. <https://www.mattioli1885journals.com/index.php/actabiomedica/article/view/12257> (pridobljeno 10. 5. 2022).
- Rusconi, Giuseppe.** 2022. Incontro mondiale delle famiglie: domande e non-risposte. Rossoporpora. 2. 6. <https://www.rossoporpora.org/rubriche/vaticano/1081-domande-e-non-risposte-sant-ippolito-fatima-vescovo-mc-elroy.html> (pridobljeno 10. 5. 2022).
- Saje, Andrej.** 2019. Sklepanje krščanskega zakona na Zahodu in Vzhodu od pozne antike do zgodnjega srednjega veka. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 4:989–1000.
- Scrosati, Luisella.** 2022. Non si ringrazia il peccato, così si portano i gay alla perdizione. La Nuova Bussola Quotidiana. 16. 6. <https://lanuovabq.it/it/non-si-ringrazia-il-peccato-cosi-si-portano-i-gay-alla-perdizione> (pridobljeno 16. 6. 2022).

- Slatinek, Stanislav.** 2018. Vera zaročencev in poročna obljava. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:401–413.
- Smrkolj, Maja.** 2011. Za pravno priznanje spremembe spola ni več potreben operativni poseg. *Pravna praksa* 13:28.
- Soh, Debra.** 2021. *The End of Gender: Debunking the Myths about Sex and Identity in Our Society*. New York: Threshold Editions.
- Švarc, Dominika.** 2010. Države niso zavezane dopustiti istospolne poroke. *Pravna praksa* 27:26.
- Ustavno sodišče.** 2022. Odločba U-I-486/20-14 Up-572/18-36. Ustavno sodišče. 16. 6. <https://www.us-rs.si/wp-content/uploads/2022/07/U-I-486-20-Up-572-18-Odlodba.pdf> (pridobljeno 27. 7. 2022).
- Valentan, Sebastijan.** 2016. Prenova kanonskega postopka v ničnostnih zakonskih pravdah in pojasnilo Papeškega sveta za zakonska besedila. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3–4:607–620.
- Zakon o zdravstvenem varstvu in zdravstvenem zavarovanju.** 1992. Uradni list RS, št. 9/92.
- Zakonik cerkvenega prava.** 1983. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.



*Luka Trebežnik*

**Med nihilizmom in mesijanizmom:  
Derridajeva filozofija religije**

Derridaju nikakor ne gre za zavračanje obstoja resnice, temveč gre le za sporočilo, da ta nastopa preko razlike. Dekonstrukcija trdi, da ne obstaja zunaj teksta, kar pomeni, da ne obstaja večna resnica. Temu je tako, ker je sleherna resnica inkarnirana v jezik in pripoved. Ta Derridajeva stališča pa so v veliki meri nasprotna tradiciji, ki veruje, da se za tekstom nahaja trden in nesporen smisel. Izmed vsega slovstva je to najočitneje izraženo pri religijah, ki sprejemajo nadnaravni izvor svojih tekstov. Od to sledi, da sta dekonstrukcija in teologija izvorno nerazdružljivi.

---

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2018. 264 str. ISBN 9789616844673, 17€.

---

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

e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 82 (2022) 3, 667—676

Besedilo prejeto/Received:08/2022; sprejeto/Accepted:11/2022

UDK/UDC: 159.964

DOI: 10.34291/BV2022/03/Erzar

© 2022 Erzar, CC BY 4.0

*Tomaž Erzar*

## **Spremembe v pojmovanju psihičnih obramb v psihoanalizi, odnosi izključevanja in empatičnega usklajevanja**

### *Changes in the Conceptualization of Psychic Defenses in Psychoanalysis, Relationships of Exclusion and Empathic Coordination*

*Povzetek:* V prispevku je opisano in kritično analizirano razumevanje obrambnih mehanizmov v klasični psihoanalizi ter dileme in spremembe tega dojemanja, s poudarkom na mehanizmu projekcije. Nadalje je predstavljeno razumevanje izkrivljenega obrambnega mišljenja in empirično preverjanje psihoanalitičnih pojmov v kognitivni tradiciji. Avtor zagovarja tezo, da dileme psihoanalitičnega razumevanja izhajajo iz opiranja na teorijo nagonov, katere jedro je model izključevanja. Temu modelu zoperstavlja teorijo vzajemne regulacije afektov v odnosih empatičnega usklajevanja, ki pojasnjuje medgeneracijske korenine obrambnega vedenja pri otroku in pomeni podlago za ustrezno razumevanje in preoblikovanje izkrivljenega dojemanja in pripisovanja v odraslih medosebnih odnosih.

*Ključne besede:* obrambni mehanizem, psihoanaliza, projekcija, kognitivna teorija, čustvena regulacija, usklajevanje, model izključevanja

*Abstract:* The paper describes and critically analyzes the understanding of defence mechanisms in classical psychoanalysis, as well as the dilemmas and changes in this tradition, with an emphasis on the mechanism of projection. Further, the understanding of distorted defensive thinking and the empirical verification of psychoanalytic concepts in the cognitive tradition is presented. The author defends the thesis that the dilemmas of psychoanalytic understanding arise from relying on the theory of instincts, at the core of which is the model of exclusion. To this model, he opposes the theory of mutual regulation of affects in relationships of empathic attunement, which explains the intergenerational roots of defensive behaviour in children and represents the basis for an adequate understanding and transformation of distorted perception and attribution in adult interpersonal relationships.

*Keywords:* defence mechanism, psychoanalysis, projection, cognitive theory, affect regulation, attunement, model of exclusion

## 1. Razumevanje in dileme obrambnih mehanizmov v psihoanalitični tradiciji

Pojmovanje in prvi opisi obrambnih mehanizmov izhajajo iz začetkov psihoanalitične tradicije. Freud razume obrambne mehanizme kot zaščito ega pred nezavednimi nagonskimi vzgibi, ki povzročajo neprijetno občutje tesnobe in kot posledico tega strah pred reakcijo okolja (1915/1987). Pozneje se je ta definicija pod vplivi objekt-relacijske smeri in self psihologije dopolnila tako, da se je zaščitno delovanje obrambnih mehanizmov razširilo na vse notranjepsihične vsebine, ki niso skladne z egom (Cooper 1998, 948). Ego se ne ščiti samo pred neprepoznanimi nagonskimi potrebami in reakcijami okolja, ampak tudi pred svojo lastno predstavo o tem, da ima te vzgibe, ali da bi jih lahko imel, ali da bi drugi ljudje mislili, da jih ima, s tem pa krepi svoje samospoštovanje oziroma pozitivni občutek o sebi.

Med obrambnimi mehanizmi, ki jih našteva Freud, ima posebno, celo osrednje mesto projekcija. V klasičnem pomenu označuje obrambno psihično reakcijo, zaradi katere jaz dojema grožnjo tesnobe kot zunanjo nevarnost in se tako odvrne od notranjih virov neugodja. Bistvo projiciranja je tako prenos svojih lastnih nezavednih in neprijetnih vsebin na predstavo o drugih ljudeh ali pripisovanje teh lastnosti drugim ljudem. Ta prenos je spontan in se ga oseba ne zaveda, zato se projiciranje lahko izteče kdaj v točno prepoznavanje socialne oziroma intersubjektivne realnosti, kdaj pa v napačno, zgolj umišljeno in nepreverjeno slikanje te realnosti.

Pojem projekcije je približno desetletje po Freudovi smrti na poseben način kot projekcijsko identifikacijo definirala Melanie Klein in je sčasoma postal prepoznavni znak njene smeri v psihoanalizi. Identifikacija ima pri Kleinovi zelo širok pomen, v prvi vrsti pomeni osrednji psihični mehanizem otrokovega razvoja, v kombinaciji s projekcijo pa, da otrok ali pacient vzame namišljeno ali zamišljeno projekcijo o drugem za resnično in začne to drugo osebo enačiti s svojo predstavo, pri tem se tako definirana projekcija psihičnih vsebin v drugo osebo dopolnjuje z introjeksijo, ki nastopi, ko povnanjene in preoblikovane vsebine otrok doživi kot svoje (Klein 1952, 3). Projekcijska identifikacija pri Kleinovi opisuje enostranski proces, v središču katerega sta otrok in njegovo spopadanje z notranjimi konflikti in zunanjimi grožnjami; pri tem je vloga matere kot primarnega skrbnika popolnoma netematizirana. V skladu s tedanjim psihoanalitičnim razumevanjem nagonov in otroškega razvoja Kleinova otroka dojema kot vir narcisističnih in agresivnih impulzov, ki ob vstopu v zavest in ob trčenju z realnostjo povzročajo otroku psihične konflikte in tesnobo.

Kmalu se je pokazalo, da se tako nejasno definirani pojem, ki se nadalje opira na druge, podobno nejasne pojme, kakor sta identifikacija in introjeksija, lahko uporablja v klinični praksi le, če ga pojmuje kot medosebni proces (Bion 1962; Ogden 1982; Sandler 1987). Nihče ne projicira v prazno, je domneval že Freud, to pa pomeni, da je projiciranje za nas neprijetnih lastnosti v drugega uspešno le, če drugi vsaj malo ustreza tem projekcijam oziroma nanje reagira tako, da jih v naših očeh potrdi. V nasprotnem primeru bi imeli opravka s patološkim (paranoidnim) pripisovanjem, ki se le malo ozira na nastavke v realnosti.

Psihoanalitični avtorji so poskušali obrambne mehanizme sistematično razvrstiti v enotno klasifikacijo, toda brez uspeha. Še največ konsenza je glede razdelitve obramb na zrele, nevrotične in nezrele z vidika njihove prilagojenosti in glede razvojnih obdobj, v katerih odraščajoči otrok uporablja ta ali kak drug mehanizem. Kognitivno manj zahtevne obrambe, zanikanje na primer, so značilne za zgodnja leta, medtem ko so kompleksne obrambe značilnost mladostništva in odraslosti (Vaillant 2000).

Preoblikovanje in dopolnjevanje tradicionalnega pojmovanja psihičnega obrambnega delovanja v moderni psihoanalizi je poudarilo 7 nespornih in empirično preverjenih značilnosti tega delovanja (povzeto po Cramer 2008):

- obrambni mehanizmi so kognitivna dejanja zunaj zavestne kontrole ali zavedanja,
- njihova raba je odvisna od razvoja,
- mehanizmi so del vsakdanjega, normalnega življenja in funkcioniranja: zrele obrambe podpirajo uspešno delovanje, nezrele so povezani s manj uspešnim delovanjem,
- pod stresom se uporaba obramb poveča,
- delovanje obrambnih mehanizmov v stresnih okoliščinah zmanjša zavestno izkušnjo tesnobe ali drugih negativnih afektov,
- delovanje mehanizmov je povezano z drugimi, nehotenimi nezavednimi procesi, ki so povezani z čustvenim vznemirjenjem, to pa pomeni, da sta raba obramb in alarm sočasna in da obrambe morda tudi ne zmanjšajo alarma,
- pretirana raba ali raba nezrelih, starosti neustreznih obramb je povezana s psihopatologijo.

Pomenljivo je, da značilnosti ne omenjajo več dveh ključnih in spornih vprašanj. Na prvo vprašanje oziroma dilemo smo naleteli že ob razvoju pojma projekcijske identifikacije v kleinovski smeri: ali je projekcijska identifikacija oziroma projiciranje v splošnem enostranski ali obojestranski proces. To dilemo lahko razširimo v splošni razmislek o tem, kakšna je vloga medosebnih odnosov pri razvoju in rabi obrambnih mehanizmov. Drugo vprašanje se dotika temeljnega očitka obrambnim mehanizmom v analizi, kolikor pacientove obrambe delujejo tako, da odvrčajo zavest od neprijetnih vsebin in onemogočajo njihovo interpretacijo, ozaveščanje oziroma razreševanje. Obrambno ravnanje po tej logiki zmanjšuje frustracijo pri pacientu ali otroku, ki se brani, medtem ko povečujejo frustracijo pri tistem, ki je tarča projiciranja, ali tistem, ki poskuša obrambe interpretirati in odstraniti; to je lahko ena in ista oseba. Točki 5 in 6 sta si v tem pogledu nasprotni: medtem ko prva trdi, da se ob uporabi obramb zavestna izkušnja neugodja zmanjša, druga dodaja, da se to morda tudi ne zgodi.

## **2. Kognitivistično pojmovanje in kritika obrambnih mehanizmov**

Kognitivna revolucija v psihoterapiji je namesto globinske in nagonske izpostavila površinsko plat nezavednih procesov. Pionirja kognitivne terapije, Beck in Ellis, sta

ugotovila, da nezavedne misli niso potlačene v težko dostopno nagonsko globino zunaj zavesti, saj so to vsebine, ki jih vsak lahko prepozna in se jih zaveda, če je nanje opozorjen. Kadar na primer pri delu v kuhinji nehote razbijemo krožnik, se lahko v naši zavesti prebudi spontana misel: »Kako sem naroden in površen! Že drugič v tem tednu se mi je to zgodilo!« Obe ti misli nista nezavedni v freudovskem pomenu, toda ne glede na to sta v tistem hipu, ko nastopita, lahko neprepoznani, to pa pomeni, da jima ne bomo namenili pozornosti, največkrat zato, ker sta tako domači. Zlasti pa bo nam nepoznan njun vpliv na naše čustvovanje in vedenje.

Kognitivna teorija je bila sprva skeptična do obrambnih mehanizmov, kakor jih je takrat predstavila in utemeljevala psihoanaliza, v glavnem zaradi utemeljevanja mehanizmov s transformacijo nagonskih impulzov (Cramer 2000, 638). Tako je na primer Holmes kritiziral psihoanalitično razlago nezavednega projiciranja, za katero je menil, da bi ga bilo možno bolje opisati kot pripisovanje, medtem ko so drugi kognitivni avtorji pojasnjevali potlačitev kot učinek selektivne pozornosti in zatrtega odzivanja (1978, 686). Po začetnih dvomih je empirično raziskovanje prišlo do sklepa, da ima večina psihoanalitičnih opisov obramb empirično podlago in da ljudje uporabljamo obrambne mehanizme za zaščito samospoštovanja oziroma svojega lastnega občutka, kaj smo in kaj priznavamo kot del sebe. Tako so na primer v odmevni raziskavi na neklinični populaciji ugotovili, da imajo reakcijska formacija, izolacija in zanikanje dobro empirično podlago in res delujejo kot psihična obramba, medtem ko so bili bolj zadržani do mehanizma premestitve in projekcije (Baumeister, Dale in Sommer 1996, 1091). Za nas sta zanimivi dve vprašanji, ki so si ju zastavili avtorji raziskave in znova kritično posegata v jedro klasičnega pojmovanja obramb:

- ali govorimo pri premestitvi o obrambnem prenosu ali zgolj o prenosu, ki ni posledica tlačenja negativnih vzgibov, to pa bi lahko pomenilo, da vir premestitve niso nagonske sile, ampak – recimo – osebnostne lastnosti ali/in medosebna situacija;
- ali je morda projekcija le posledica potiskanja neprijetnih vsebin iz zavesti, ki se zato samo še bolj vsiljujejo v zavest, medtem ko so projiciranje nima potez branjenja in ne deluje zaščitno; takšna razlaga bi lahko pomenila, da odzivanje vsebin iz zavesti posameznika ni naperjeno zoper druge, ampak je ta naperjenost nehotena posledica potiskanja.

Za kognitivno psihologijo torej ni nobenega dvoma, da doživljanje ljudi in njihove predstave o sebi nezavedno vplivajo na to, kako doživljajo druge, in da včasih vidijo v drugih svoje lastnosti, tako negativne kakor pozitivne. Vprašanje pa je, ali ljudje obrambno projicirajo svoje negativne lastnosti v druge in se tako odvrčajo od njih oziroma jih zanikajo.

V osemdesetih in v začetku devetdesetih let je kognitivna socialna psihologija izolirala in raziskovala številna miselna popačenja, načine samoprevare in druga miselna izkrivljanja, s katerimi ljudje oblikujemo svoje predstave o drugih na podlagi predstav o sebi. V zvezi s temi odkritji so psihoanalitični avtorji (Paulhus idr. 1997) trdili, da so ta odkritja pravzaprav le ponovna odkritja in/ali preimenovanja Freudovih obrambnih mehanizmov. Toda čeprav bi bilo na opisni ravni mogoče



pokazati, da so ta odkritja podobna freudovskim obrambnim mehanizmom (npr. kognitivna disonanca bi bila lahko zgled obrambnega odvrčanja misli od neprijetnih vsebin, pozitivna utvara zgled zanikanja, fenomen grešnega kozla zgled premestitve, projiciranje učinek zmotnega strinjanja ipd.), je med njimi bistvena razlika, saj je kognitivna tradicija te pojave preiskovala kot zgolj miselne konstrukte, s katerimi si oseba pojasnjuje svet okoli sebe, sebe in druge, in se pri tem ni opirala na nagonsko teorijo in na predpostavke o motivaciji z ugodjem in agresijo.

### 3. Temeljna izkrivljenost

---

Naša teza je, da so največ težav pri razumevanju obrambnega psihičnega ravnanja povzročile nejasne in nekritično prevzete predpostavke klasične psihoanalitične teorije o nagonih in otroškem razvoju. V tej smeri sklenejo svojo raziskavo tudi Baumeister idr. (1996, 1116). Te predpostavke so v razvoju psihoanalitičnega razumevanja obramb povzročile čedalje večji razkorak med analitiki, ki so vztrajali, da so to obrambe pred nagoni in nagonskimi vzgibi (npr. Brenner, Kernberg, Kris, Schafer), in drugimi, ki so poudarili, da se otrok brani pred izgubo, travmo ali neustreznimi odzivi staršev (npr. Kohut, Modell, Stolorow, Lachmann), da obrambe vedno oblikuje ali narekuje neposredna medosebna situacija in da je podlaga obrambnega vedenja regulacija afekta.

Nadaljnja težava psihoanalitičnega pojmovanja izhaja iz prve in ima za posledico nenaklonjeno držo do obramb in osebe, za katero analitik prepozna, da se brani. Ker analiza za podlago razumevanja otrokovega vedenja vzame načelo ugodja in agresivne nagone, branjenje dojema kot varovalko tega narcisističnega ugodja. Tako privzame izrazito negativno, moralistično in nesočutno vrednotenje obramb, saj je tako ugodje dojeta kot nefunkcionalno, sebično, agresivno in regresivno (Rieff 1959). Ko dojema otroka ali pacienta kot nekoga, ki se brani na tuj račun, da bi sebi olajšal stisko, pravzaprav ne more ubežati temu, da ne bi te osebe dojemala s kritičnim zadržkom in neodobravanjem. Pri tem popolnoma spregleda, da je to, kar se zdi obrambno vedenje, izraz otrokove stiske in ogroženosti, ki so je v največji meri povzročili odrasli s svojo neodzivnostjo na otrokove potrebe.

Ker je s svojimi pojmovanji in držo prežela celotno kulturo zahodnega sveta, je psihoanaliza z njimi postavila model, morda kar ideal človekovega spoprijemanja z življenjem, z otroškim razvojem, z odnosi in s frustracijami (v glavnem spolnimi). Ta ideal govori o izoliranem posamezniku, čigar usoda je postopno usihanje življenjske energije in njena preusmeritev v delo. Prav tako je psihoanaliza postavila model medosebnih odnosov, v katerih ni prostora za čustveno povezanost, empatijo, stik in uglašenost, ampak so ljudje drug drugemu objekt ali tarča nagonskih silnic, ki svoj objekt vedno zgrešijo in se zato vedno znova poženejo v nove tarče. Takšna podoba odnosov ni samo pesimistična, prav tako tudi ni mogoče reči, da je posledica odtujenosti v zahodni družbi (kakor trdi npr. frankfurtska šola), ali posledica jezikovnih nesporazumov (kakor velja v francoskem strukturalizmu), ampak je odsev temeljne drže do človeka, ki se začne z otrokom.

## 4. Preobrat v pojmovanju obrambnih mehanizmov

Delno je mogoče zasak v razumevanju obramb prepoznati v opozorilih analitikov, da je treba pri njihovem interpretiranju ločiti med obliko in funkcijo (Hartmann, Kris in Loewenstein 1964) in da ima obrambno vedenje pomembno pozitivno vlogo pri spoprijemanju s izgubo, s stresom in s travmo (Brenner 1982).

Toda dokončno prevrednotenje obramb je nastopilo, ko se je utrdilo spoznanje, da je raba teh mehanizmov odvisna ne samo od razvojne stopnje otroka, ampak zlasti od kvalitete odnosov, v katerih odrašča (Bowlby 1973). Preučevanje otrokove navezanosti na skrbnika oziroma mater je dokazalo, da je otrokova raba obrambnih mehanizmov tesno povezana z njegovimi strategijami spoprijemanja, te pa so tesno povezane s stilom navezanosti na mater in z njenimi obrambnimi mehanizmi (Kobak in Sceery 1988, 140; Laczkovics idr. 2020, 1392; Porcerelli 2016, 140). Čeprav je bila intersubjektivna dinamika obramb poudarjena tudi v psihoanalitični tradiciji, zlasti v dilemah okoli pojmovanja projekcijske identifikacije, vse do raziskav navezanosti otrokovo vedenje ni bilo nikoli tako jasno dojeto kot odsev vedenja staršev do otroka, katerega namen je zagotovitev varnosti prek fizične in čustvene bližine. Stil otrokove navezanosti na mater je v teoriji navezanosti definiran kot način uravnavanja zahtevnih čustvenih stanj (npr. strahu, stiske, frustracije) prek medosebnega ugaševanja, modulacije in stika z materjo ali primarnim skrbnikom (Kompan Erzar 2006, 145). Če je to uravnavanje za otroka varno, govorimo o varnem stilu navezanosti, ko otrok ponotranji občutek, da je vreden opore in ljubezni in da so njemu najbližje osebe zanesljiv vir te pomoči in naklonjenosti.

Za varno navezane otroke sta značilni pozitivna samopodoba in pozitivna podoba o drugih. Nasprotno imajo ne-varno navezani otroci o drugih ali sebi negativna pričakovanja in na bližino ali pomoč reagirajo obrambno, bodisi z izogibanjem tesnim odnosom in zanikanjem svoje lastne stiske bodisi s pretiranim izražanjem stiske in iskanjem bližine (Griffin in Bartholomew 1994, 440). Iz tega sledi, da je obrambno vedenje otroka tesno povezano z njegovim procesiranjem čustvenih oziroma medosebno pomembnih informacij, pri tem pa je to procesiranje odsev njegovih preteklih izkušenj navezanosti. Ustrahovani otroci na primer doživljajo okolico skozi filter svojega strahu, zato drugim nezavedno bolj pogosto pripisujejo slabe namene, jezo in sovražnost (Ciocca idr. 2017, 165).

Obrambni mehanizmi otroka so način regulacije neprijetnih čustev ali afektivnih stanj (jeza, strah, alarm, beg ali boj, sram), ki se razvije v interakciji med materjo in otrokom in pomeni podlago za poznejše strategije spoprijemanja in povezovanja, pri katerih se zgodnja obrazna, vedenjska, taktilna in vokalna regulacija dopolnijo z verbalno (Lindblom idr. 2016). Čustva se v tem smislu ne prenašajo, ampak se vzajemno aktivirajo in regulirajo. Na podlagi vzajemne regulacije v odnosu mama – otrok postopoma otrok razvije načine samoregulacije, ki jih v odraslih dobi (največkrat na verbalni ravni) lahko prepoznamo in klasificiramo kot klasične obrambne mehanizme. Kar se torej kaže v psihoanalitični perspektivi kot individualno vedenje ali individualna strategija regulacije afekta, ima z vidika navezanosti medosebne oziroma medgeneracijske korenine.

## 5. Model in odnosi izključevanja

Novo razumevanje obrambnega vedenja pri otroku in pozneje odraslem nam omogoča, da se ozremo nazaj na dolgoletne dileme in nejasnosti, ki so bremenile psihoanalitično interpretacijo. Če namreč za temeljno motivacijo otroka ne jemljemo več idej o izvornem nagonem narcisizmu, o izogibanju neugodju in agresiji, ampak potrebo po medosebni povezanosti in stiku in po medčloveški čustveni bližini, potem se nam psihoanalitični model odnosov izkaže za model izključevanja, v katerem so te potrebe izključene in z njimi varno povezovanje v medosebnih odnosih. Poleg tega je izključeno tudi empatično odzivanje na otrokove potrebe. Zato ni dovolj, če trdimo, kakor ugotavlja večina razlagalcev zgodovinskega razvoja psihoanalize, da je psihoanalitična klasična teorija napačna. V njenem modelu dojetanja, zaznavanja in interpretiranja psihičnih pojavov gre za dojetanje in za aktivno potiskanje vstran, izogibanje in zanikanje omenjenih potreb. Da se je psihoanalitični model lahko uveljavil in se predstavil kot ustrezna ali vsaj verjetna pojasnitev človeškega razvoja in odnosov, je moral narediti prav tisto, kar je očital drugim z oznako obrambni mehanizmi in projiciranje. Trditev, da raba projiciranja ali projekcijske identifikacije pri otroku ali pacientu delujejo tako, da je tistemu, ki projicira, potem laže, njegovi tarči pa težje, ima sama značilnosti projekcije.

Gledano na splošno, lahko o psihoanalitičnem modelu trdimo, da je, ne da bi se zavedal, potisnil vstran neprijetne izkušnje zgodnjih odnosov, izkrivljeno pripisal drugim (otroku, ženski, pacientu) nenaklonjeno držo in sovražnost in nato privzel obrambno držo samozadostnosti. To zvezo potrjujejo raziskave, ki so pokazale, da otrok in pozneje odrasli prevzame držo samozadostnosti ali izogibanja takrat, kadar je iskanje opore v odnosih z najbližjimi zanj nevarno in je izogibanje njegovim lastnim čustvom in stiku zanj edina varna strategija spoprijemanja s stisko (Finnegan idr. 2008; Muller 2009). Izjemen paradoks psihoanalitičnega pojmovanja obrambnih mehanizmov je, da sta drža samozadostnosti, ki izhaja iz tega pojmovanja, in model izključevanja, ki deluje kot njegov predpostavljeni okvir, tudi sama le obrambni strategiji, ki varujeta osebo pred medosebno bližino in čustvenim stikom. Kako močna je bila ta obramba, kažejo številna razhajanja in razkoli v psihoanalitičnih vrstah, v središču katerih so bila največkrat vprašanja o pravilnosti nagonске teorije in intersubjektivnosti.

Z modelom izključevanja lahko pojasnimo marsikatero težavo analitske tehnike, ki se ji je pogosto očitalo, da deluje kot boj moči in boj za prevlado. Ta drža ni nalključna; lahko bi dokazali, da izhaja iz občutka ogroženosti, ki ga zbuja predstava o otroku ali pacientu, ki naj bi mu bilo bolje zato, ker si s svojimi nezavednimi obrambami na tuj račun lajša stisko. Pri tem ne govorimo samo o temeljnem aksiomu psihoanalize, da analitik ve, kaj je v ozadju obramb, in lahko zato pacientu interpretira njegovo nezavedno branjenje pred neprijetnimi mislimi, predstavami in vzgibi, medtem ko se pacient tem spoznanjem upira in se pred njimi brani. Gre za izkrivljeno pripisovanje, ki vidi ugodje in korist, kjer sta pravzaprav frustracija in stiska, in ima za (bolj ali manj nezavedno) posledico odtegnitev empatije, ki pa se analitiku zdi upravičena. Na to pomanjkanje empatije je prvi opozoril leta 1966

Heinz Kohut. Da sta spontana odtegnitev in blokada empatičnega odzivanja povezani z dojemanjem, ali je oseba v stiski upravičena do pomoči in ali se temu primerno vede, je bilo pozneje dokazano v več eksperimentih (Lanzetta in Englis 1989, 550; Singer idr. 2006, 468).

## 6. Preoblikovanje obrambnega vedenja v odnosih empatičnega usklajevanja

Razlika med modelom izključevanja, v katerem so obrambni mehanizmi dojeti kot poti iskanja ugodja in zaščite na račun drugih, in dojemanjem obramb kot strategij za iskanje stika, ima, kakor smo videli, neslutene posledice za terapevtsko delo. To lahko učinkovito preoblikuje obrambne mehanizme le tako, da skrbi tako pri terapevtih kakor pri klientih za nenehno dobro usklajenost med neurocepcijo, percepcijo in izražanjem čustev. Takšno usklajevanje, domneva Porges, vodi do pravilnega prepoznavanja čustev pri drugih, do sočutnega vživljanja v druge in do empatične povezanosti z drugimi (Porges 2021, 177). Socialni krogotok nenehno usklajuje med seboj vire informacij in jih preverja ter izmenjuje v interakciji z drugimi. Nasprotno vodi slaba usklajenost med neurocepcijo, percepcijo in izražanjem čustev (obrazni izraz – telo – besede – čustva) do napačne interpretacije dejanj drugih in kot posledica tega do pretiranega in napačnega projiciranja. Polivagalna teorija pojasnjuje, da ta neusklajenost izvira iz nezadostno pomirjenega obrambnega vznemirjenja in napačnega stila navezanosti oziroma socialnega povezovanja, ki daje napačne besede in izraze za to vznemirjenje.

Pripisovanje ali projiciranje lahko zato umestimo na kontinuum, pri katerem je na eni strani dobro usklajevanje tako na notranjepsihični kakor na medosebni ravni, na drugi izogibanje temu usklajevanju, kakor se kaže v odnosih izključevanja in v paranoidni simptomatiki in patologijah. Ključna poteza fleksibilnih in sočutnih odnosov, pa tudi vzgoje za takšne odnose je gojenje sposobnosti za nenehno vzajemno usklajevanje, ki hkrati korigira in zadržuje pretirano in izkrivljeno projiciranje ter odpira vrata empatičnemu vživljanju in čustveni povezanosti (Kompan Erzar 2006, 142).

Prav v tem pogledu je razlika med psihoanalitičnim modelom izključevanja in odnosi usklajevanja največja. V skrajni situaciji medosebnih napetosti v paru, družini ali skupnosti lahko vzajemno nekontrolirano, s strahom podprto projiciranje privede do tega, da ljudje začnejo nekontrolirano reagirati na pripisane lastnosti, največkrat z jezo in zavračanjem, to pa v očeh ljudi, ki jim to lastnost pripisujejo, samo potrди pravilnost njihovega projiciranja (Petkovšek 2020, 313). Tako se lahko zgodi, da vsako še tako nevtrarno ravnanje ljudi potrjuje pravilnost modela izključevanja, ki se ne zaveda, da je samo vir oziroma sprožilec tega izključevanja, to pa pomeni, da model vzdržuje in potrjuje sam sebe.

Na drugi strani je nedavna kriza socialnega življenja zaradi pandemije pokazala, kako pomembna je za socialni razvoj mladostnika živa komunikacija. Prav v tej

populaciji je bilo opaziti največ psihičnih posledic zaradi pomanjkljivega usklajevanja socialnih nevroloških krogotokov, ki jih digitalno komuniciranje ni moglo nadomestiti. To pomanjkanje je še toliko bolj usodno, ker je mladostništvo čas povečane socialne izpostavljenosti in povečane rabe projiciranja. Pomanjkanje živega stika je tudi eden od razlogov, zakaj digitalno komuniciranje pospešuje polarizacijo v sodobnih družbah: nastane kot posledica nezaupanja in s tem pripisovanja slabih namenov.

Ko se ljudje čustveno uglašujemo med seboj, se hkrati posnemamo in učimo drug od drugega. Zato potrebujemo terapevtske in družbene modele vključevanja in stika, da bi bilo posnemanje uspešno in da si ne bi delili samo strahu (Olsson, Underger in Yi 2016, 251). Podobno, le da v manj intenzivni meri, kakor to velja za zgodnje odnose, se učimo uravnavanja čustev tudi v socialnih situacijah. Empatični modeli, kakor smo videli, so pri tem ključni.

## 7. Sklep

Kritični pretres psihoanalitičnega pojmovanja obrambnih mehanizmov je pokazal na dolgo zgodovino dilem in razhajanj, v središču katerih je slabo prepoznan model izključevanja. Tega lahko nadomestimo šele z modelom odnosov, ki temeljijo na potrebi po vzajemni regulaciji čustvovanja in po čustveni empatični uglašenosti. Šele z ohranjanjem stika in naklonjene komunikacije lahko v terapevtskem delu naredimo obrambe reakcije bolj fleksibilne in bolj usklajene z medosebno realnostjo.

## Reference

- Baumeister, Roy F., Karen Dale in Kristin L. Sommer.** 1998. Freudian defense mechanisms and empirical findings in modern social psychology. *Journal of Personality* 66:1081–1124.
- Bion, Wilfred R.** 1962. *Learning from experience*. London: Tavistock.
- Bowlby, John.** 1973. *Attachment and loss*. Vol. 2. *Separation: anxiety and anger*. New York: Basic Books.
- Brenner, Charles.** 1982. *The Mind in Conflict*. New York: International Universities Press.
- Ciocca, Giacomo, Alberto Collazoni, Erika Limoncin, Camilla Franchi, Daniele Mollaioli, Giorgio Di Lorenzo, Emiliano Santarnecchi, Alfonso Troisi, Alberto Siracusano, Alessandro Rossi in Emmanuele Angelo Jannini.** 2017. Defence mechanisms and attachment styles in paranoid ideation evaluated in a sample of non-clinical young adults. *Rivista di psichiatria* 52, št. 4:162–167.
- Cooper, Steven H.** 1998. Changing notions of defense within psychoanalytic theory. *Journal of Personality* 66:947–964.
- Cramer, Phebe.** 2000. Defense Mechanisms in Psychology Today: Further Processes for Adaptation. *American Psychologist* 55, št. 6:637–646.
- Cramer, Phebe.** 2008. Seven pillars of defense mechanism theory. *Social & Personality Psychology Compass*, št. 2:1963–1981.
- Finnegan, Regina A., Ernest V. E. Hodges in David G. Perry.** 2008. Preoccupied and Avoidant Coping during Middle Childhood. *Child Development* 67, št. 4:1318–1328.
- Freud, Sigmund.** 1987 [1915]. Potlačitev. V: *Metapsihološki spisi*, 107–118. Ljubljana: ŠKUC-FF.
- Griffin, Dale W., in Kim Bartholomew.** 1994. Models of the Self and Other: Fundamental Dimensions Underlying Measures of Adult Attachment. *Journal of Personality and Social Psychology* 67, št. 3:430–445.
- Hartmann, Heinz, Ernst Kris in Rudolph M. Loewenstein.** 1964. *Papers on psychoanalytic psychology*. New York: International Universities Press.

- Holmes, David S.** 1978. Projection as a defense mechanism. *Psychological Bulletin* 85:677–688.
- Klein, Melanie.** 1978 [1952]. Notes on some schizoid mechanisms. V: *Envy and Gratitude and Other Works 1947–1963*, 1–24. London: Hogarth Press,.
- Kobak, Rogers, in Amy Sceery.** 1988. Attachment in Late Adolescence: Working Models, Affect Regulation, and Representations of Self and Others. *Child Development* 59, št. 1:135–146.
- Kompan Erzar, Katarina.** 2006. Vloga primarnih odnosov in navezanosti v razvoju posameznika. *Bogoslovni vestnik* 66, št. 1:137–150.
- Laczkovics, Clarissa, Gregory Fonzo, Brianna Bendixsen, Emmanuel Shpigel, Ihno Lee, Katrin Skala, Antonio Prunas, James Gross, Hans Steiner in Julia Huemer.** 2020. Defense mechanism is predicted by attachment and mediates the maladaptive influence of insecure attachment on adolescent mental health. *Current Psychology* 39:1388–1396.
- Lanzetta, John T., in Basil G. Englis.** 1989. Expectations of cooperation and competition and their effects on observers' vicarious emotional responses. *Journal of Personality and Social Psychology* 56, št. 4:543–554.
- Lindblom, Jallu, Raija-Leena Punamaki, Marjo Flykt, Mervi Vanska, Tapio Nummi, Jari Sinkkonen, Aila Tiitinen in Maija Tulppala.** 2016. Early Family Relationships Predict Children's Emotion Regulation and Defense Mechanisms. *SAGE Open* 6:1–18.
- Muller, Robert T.** 2009. Trauma and dismissing (avoidant) attachment: Intervention strategies in individual psychotherapy. *Psychotherapy: Theory, Research, Practice, Training* 46, št. 1:68–81.
- Ogden, Thomas H.** 1982. *Projective identification and psychotherapeutic technique*. New York: Aronson.
- Olsson, Andreas, Irem Undeger in Jonathan Yi.** 2016. Emotional Learning and Regulation in Social Situations. V: John R. Absher, ur. *Neuroimaging Personality, Social Cognition, and Character: Traits and Mental States in the Brain*, 245–258. London: Academic Press.
- Paulhus, Delroy L., Bram Fridhandler in Sean Hayes.** 1997. Psychological defense: Contemporary theory and research. V: Robert Hogan, John Johnson, in Stephen Briggs, ur. *Handbook of personality*, 544–580. New York: Academic Press.
- Petkovšek, Robert.** 2020. »O pravi razdalji«: pogled z vidika mimetične teorije. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:293–320.
- Porcerelli, John H., Alissa Huth-Bocks, Steven K. Huprich in Laura Richardson.** 2016. Defense mechanisms of pregnant mothers predict attachment security, social-emotional competence, and behavior problems in their toddlers. *The American Journal of Psychiatry* 173, št. 2:138–146.
- Porges, Stephen W.** 2021. *Polyvagal Safety: Attachment, communication, self-regulation*. New York: Norton.
- Prunas, Antonio, Rossella Di Pierro, Julia Huemer in Angela Tagini.** 2019. Defense Mechanisms, Remembered Parental Caregiving, and Adult Attachment Style. *Psychoanalytic Psychology* 36, št. 1:64–72.
- Rieff, Phillip.** 1959. *Freud: The Mind of the Moralist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sandler, Joseph.** 1987. *Projection, Identification, Projective Identification*. New York: International Universities Press.
- Singer, Tania, Ben Seymour, John P. O'Doherty, Klaas E. Stephan, Raymond J. Dolan in Chris D. Frith.** 2006. Empathic neural responses are modulated by the perceived fairness of others. *Nature* 439, št. 7075:466–469.
- Vaillant, George E.** 2000. Adaptive mental mechanisms: Their role in a positive psychology. *The American Psychologist* 55, št. 1, 89–98.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

*Bogoslavni vestnik/Theological Quarterly* 82 (2022) 3, 677—689

Besedilo prejeto/Received:09/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 27-46"2021/2023"

DOI: 10.34291/BV2022/03/Segula

© 2022 Šegula, CC BY 4.0

*Andrej Šegula*

## **Resonanca in sinoda v kontekstu sodobne pastoralne teologije**

### *Resonance and Synod in the Context of Contemporary Pastoral Theology*

*Povzetek:* Kot izhodišče za razumevanje pojma resonance jemljemo dejstvo, da je človek bitje odnosa. Svet in družba, v katerih živimo, težita v smer individualizacije. Pastoralna teologija pa si ves čas prizadeva graditi občestvo, skupnost. Spodbude in smernice najdemo že v Svetem pismu, pa tudi v cerkvenih dokumentih. Osredinili se bomo na sinodo (2021–2023), ki skuša vse dejavnosti in prizadevanja usmeriti v občestvo, sodelovanje in poslanstvo. Papež Frančišek poudarja, da je ravno pot sinodalnosti tista pot, ki jo Bog od Cerkve tretjega tisočletja pričakuje. Ves pastoralni program je v nekem smislu že vsebovan v besedi ‚sinoda‘. Sinodalna Cerkev je Cerkev, ki ‚hodi skupaj‘. Kje in kako se ta ‚hodi skupaj‘ uresničuje danes? H katerim korakom nas vodi Sveti Duh, da bi na tej poti rasli? Za odgovor na to vprašanje moramo poslušati Svetega Duha, ki kot veter »veje, koder hoče, njegov glas slišiš, pa ne veš, od kod prihaja in kam gre« (Jn 3,8). Religiozni odnos je v svojem bistvu resonančni odnos, in zato teorija o resonanci predstavlja pomembno spodbudo ter izziv tudi za pastoralno področje. Kakovost življenja in pastoralnega dela sta odvisni od odnosov. Tretji korak sinodalnega dogajanja je poslanstvo, ki bo kot ‚resonanca‘, evalvacija, ovrednotenje prej opravljenega dela (občestvo in sodelovanje).

*Ključne besede:* resonanca, sinoda, pastoralna teologija, občestvo, sodelovanje, poslanstvo

*Abstract:* The starting point for understanding the concept of resonance is the fact that man is a creature of relationship. The world and the society in which we live are moving in the direction of individualisation. Pastoral theology, on the other hand, seeks throughout time to build communion, community. We can already find encouragement and guidance in the Bible and in Church documents. We will focus on Synod 2021–2023, which seeks to orient all activities and efforts towards communion, cooperation and mission. Pope Francis stresses that the way of synodality is precisely the way God expects of the Church of the third millennium. The whole pastoral programme is in a sense already contained in

the word 'synod'. The synodal Church means the Church that 'walks together'. Where and how is this 'walking together' being realised today? What steps is the Holy Spirit leading us to take in order to grow on this path? To be able to answer this question, we need to listen to the Holy Spirit who, like the wind, "blows where it wills, you hear its voice, but you do not know where it comes from or where it is going" (Jn 3:8). The religious relationship is also, therefore, essentially a resonant relationship, which is why the theory of resonance is also an important stimulus and a challenge for the pastoral field. The quality of life, the quality of pastoral work, depends on relationships. The third step of the synodal process is the mission, which will be like a 'resonance', an evaluation, an evaluation of the work done previously (communion and collaboration).

*Keywords:* resonance, synod, pastoral theology, communion, collaboration, mission

## 1. Uvod

Človek je bitje odnosa. Kakovost odnosa je pogosto kazalec kakovosti življenja. Resonanca pa to odnosnost velikokrat definira in sooblikuje. Temeljno razumevanje pojma resonance izvira iz fizike. Glede na njeno delovanje pa lahko naredimo preslikavo tako na družbeno področje kot tudi na področje pastora in pastoralne teologije. Resonanca pomeni dobesedno povratek zvoka v smislu odmeva – ali pa tudi medsebojno odzvanjanje v smislu sozvočja. Resonanca vedno zahteva odnos do nečesa drugega in odziv nanj. Te spremembe – najsibo v tehničnem, družbenem ali osebnem življenju – se med sabo prepletajo. In če želimo kakovostno življenje ohraniti, terjajo poglobljen odgovor (Rosa 2013). Resonanca zahteva priznanje drugega, ki je pred menoj in na katerega se odzivam. Ko govorimo o resonanci, ne govorimo o enosmernem, ampak o vzajemnem odnosu, zato je učinek resonance vzajemno odzvanjanje v smislu sozvočja (Klun 2020, 282).

Dobra resonanca je gotovo cilj vsakega pastoralnega prizadevanja. Ko govorimo o resonanci v občestvu, lahko iščemo korenine že v Svetem pismu: »Kjer sta namreč dva ali so trije zbrani v mojem imenu, tam sem sredi med njimi.« (Mt 18,20) Iščemo jo lahko tako v Stari kot v Novi zavezi (Barnérias, Forestier in Morel 2021, 121–134). Resonanca je navzoča v vsej zgodovini Cerkve – od prvih koncilov, sinod, konferenc, pa vse do sinode, ki jo je sklical papež Frančišek lansko leto (2021). Z njo vabi vso Cerkev k razmisleku o temi, ki je za življenje in poslanstvo Cerkve odločilnega pomena. Pot sinodalnosti je pot, ki jo Bog od Cerkve tretjega tisočletja pričakuje (Frančišek 2015).

In ko govorimo o resonanci v kontekstu pastoralne teologije, ne govorimo samo o preprostem odmevu, temveč o ‚pogovoru‘, ki gradi, ki spreminja, ki vodi iz enega stanja v drugo. Že v krovnem dokumentu slovenskega pastoralnega načrta z naslovom „Pridite in pogledjte“ beremo, da slovenski škofje želijo krščanskemu občestvu ponuditi izhodišče, ki bi pomagalo aktualni slovenski trenutek razumeti – in nakazati naloge, ki jih ta pred naše verno katoliško občestvo postavlja (PIP, tč. 8).



V dokumentu „Sinodalnost v Cerкви“ beremo, da sinodalnost kot svoj subjekt izraža vso Cerkev in vse v Cerкви. Verniki so sinodali (*synodoi*) – tovariši na poti, poklicani, da so kot udeleženci v enem Kristusovem duhovništvu (C, tč. 10) in prejemniki raznih karizem, razlitih po Svetem Duhu (C, tč. 12; 32), dejavni subjekt v korist skupnega dobrega (Mednarodna teološka komisija 2020, tč. 55). V kontekstu resonance vidimo, da so v sinodalno dogajanje vključeni vsi ljudje – gre za vesoljno Cerkev, vesoljni dogodek (Becquart 2022, 15–28).

## 2. Poudarki ob napovedi sinode 2021–2023

Sinodalni proces z naslovom „Za sinodalno Cerkev: občestvo, sodelovanje in poslanstvo“ se je v Rimu slovesno začel 9. in 10. oktobra 2021, po krajevnih Cerkvah pa 17. oktobra. Vrhunec sinode bo praznovanje XVI. splošnega rednega zasedanja škofovske sinode, ki bo oktobra 2023. Temu bo sledilo obdobje uresničevanja sklepov – vanj bodo znova vključene krajevne Cerkve. Gre za obdobje, v katerem je Cerkev močno spodbujena k skupni poti in premišljevanju (Škofovska sinoda 2021, 5). Tako proces resonance ne poteka le v odbojih nekega prizadevanja, temveč v smeri spoznanja, kateri proces Cerкви dejansko lahko pomaga živeti občestvo, doseči sodelovanje in se odpreti poslanstvu. Prav karakteristika ‚skupna hoja‘ je tisto, v čemer se kaže narava vesoljne Cerkve, ki je romarska in misijonarska.

Resonanca v procesu sinode prinaša tudi presenečenja. Da bi mogli odgovoriti na vprašanje, h katerim korakom nas Sveti Duh vabi, da bi kot sinodalna Cerkev rasli, moramo odgovor iskati tudi v evangeliju: »Duh veje, koder hoče, njegov glas slišiš, pa ne veš, od kod prihaja in kam gre.« (Jn 3,8) Pri resonanci ne vemo, kakšen bo ‚odboj‘, kakšen bo odgovor – če sploh bo. In isto vprašanje (negotovost) se pojavlja tudi v sinodalnem procesu.

Dokument „Za sinodalno Cerkev“ navaja glavne prvine, ki določajo sinodalnost kot obliko, slog in zgradbo Cerkve. V kontekstu sinodalnosti je treba imeti pred očmi dejstvo, da je Duh Cerkev vodil skozi zgodovino – in nas tudi danes kliče, da bi za Božjo ljubezen pričevali skupaj. Cerkev je vesoljna in njena vrata so odprta za vse. Zato sinoda vabi in kliče k sodelovanju tudi tiste, ki se zaradi najrazličnejših razlogov znajdejo na pastoralnih obrobjih (Becquart 2022, 101–118).

Pred očmi imamo Cerkev odprtih vrat, ki vabi k sodelovanju in vključevanju vse, ki se zaradi različnih razlogov znajdejo na obrobju (Vodičar 2020, 265). Cerkev je namreč prostor srečevanj različnih darov in karizem – daru Svetega Duha. Raziskovati je treba možnosti za oznanjevanje evangelija; proučevati, kako Cerkev uresničuje odgovornost in oblast, vodilne strukture, da bi osvetlili predsodke in izkrivljena ravnanja, ki niso utemeljena v evangeliju – ter jih poskušali spremeniti (Mallon 2021, 24–26). Izzivi sinode se kažejo tudi v krščanskih skupnostih, ki so postavljene pred izziv partnerske vloge v socialnem dialogu, zdravljenju, spravi, vključevanju in sodelovanju, obnovi demokracije. V tej dinamiki iščemo prostor tudi za ekumenizem.

V fazi priprave sinode se dokument „Za sinodalno Cerkev (občestvo, sodelovanje, poslanstvo) 2021“ opira na dva vira, ki sta v njem večkrat omenjena: „Govor na slovesnosti ob praznovanju 50. obletnice ustanovitve škofovske sinode“, ki ga je imel papež Frančišek 17. oktobra 2015, in dokument „Sinodalnost v življenju in poslanstvu Cerkve“, ki ga je leta 2018 pripravila in objavila Mednarodna teološka komisija (Škofovska sinoda 2021, 7).

## 2.1 Vabilo k skupni hoji

Rdeča nit sinodalnega dogajanja je vabilo, klic k skupni hoji. V času individualizma je to še poseben izziv. V tem dogajanju se začuti resonanca, ki „zadeva“ na vse strani. Dejstvo je, da se sinodalna pot odvija v zgodovinskem kontekstu, ki ga zaznamujejo prelomne spremembe v družbi (in ključni prehod v življenju Cerkve), ki jih ni mogoče prezreti: v tem kompleksnem kontekstu, v njegovih napetostih in protislovjih smo poklicani, da preiskujemo „znamenja časa“ in jih razlagamo »v luči evangelija« (CS, tč. 4).

Ob pogledu v preteklost ne moremo mimo „tragedije“ pandemije covid-19, ki nas je pripeljala do zavedanja, da smo svetovna skupnost, ki smo na istem čolnu, kjer bolezen enega škodi vsem. Spomnili smo se, da se nihče ne reši sam, da se lahko rešimo le skupaj (FT, tč. 32). Po drugi strani sta zaradi pandemije skokovito narasli tudi že obstoječi neenakost in nepravilnost (Škofovska sinoda 2021, 8).

Sinodalno dogajanje želi dobiti realen vpogled v življenje, delo in poslanstvo vesoljne Cerkve. Ob tem pregledu želi Cerkev preveriti vse plati življenja, tudi področja ranjenosti in trpljenja. Pomembna ugotovitev in določena mera samokritike se skrivata v izjavi v pripravljalnem dokumentu, da se mora Cerkev soočiti s pomanjkanjem vere in korupcijo znotraj same sebe (8). Ob tem vidimo, da gre za veliko mero samokritičnosti in iskrene samoevalvacije.

Vabilo k skupni hoji se kaže tudi v želji mnogih, ki želijo podobo Cerkve soustvarjati. Prebuja se čut za Cerkev, vabilo k soudeležbi, pa tudi želja mladih, da bi bili v Cerkvi protagonisti. V to smer gresta tudi nedavna ustanovitev laiške službe kateheta in dostop do lektorata in akolitske službe za ženske (8).

Sinodalnost predstavlja glavno pot Cerkve, ki je poklicana k prenovi ob delovanju Svetega Duha in poslušanju Besede – sposobnost zamišljanja drugačne prihodnosti Cerkve in njenih institucij v skladu s poslanstvom, ki ga je prejela. Pot v drugačno prihodnost vodi skozi proces poslušanja, dialoga, komunikacije in skupnega razločevanja, ki vključuje vse (čim več) ljudi. Da pa bi lahko „hodili skupaj“, moramo Svetemu Duhu dovoliti, da nas poučuje o resnični sinodalni miselnosti. Tak način razmišljanja nas bo uvedel v proces spreobračanja, ki je v »stalnem prenavljanju, katerega Cerkev, kolikor je človeška in zemeljska ustanova, vedno potrebuje« (E, tč. 6; EG, tč. 26).

V kontekstu resonance opažamo, da se ta ne pojavlja le s pozitivnim predznakom, ampak tudi z negativnim. To pomeni, da je klic, vabilo k skupni hoji treba jasno definirati – in opozarjati na nevarnosti.

## 2.2 Sinodalna Cerkev in poslušanje Svetega pisma

Sinodalnost je v življenju Cerkve rdeča nit. Tudi II. vatikanski koncil je zasidran v tej dinamiki. Poudarja namreč, da je Bog hotel ljudi posvečevati in zveličati ne posamič in ne brez vsakršne medsebojne zveze, temveč jih je hotel narediti za ljudstvo, ki bi ga v resnici priznavalo in mu sveto služilo (C, tč. 9). Pripadnike Božjega ljudstva združuje krst – in čeprav so nekateri po Kristusovi volji drugim postavljeni za učitelje, oskrbnike božjih skrivnosti in pastirje, vendar med vsemi vlada enakost glede dostojanstva in glede dejavnosti, ki je v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa skupna vsem vernikom (C, tč. 32).

Smisel poti, na katero smo vsi poklicani, je predvsem v odkrivanju podobe in oblike sinodalne Cerkve, v kateri se lahko vsakdo česa nauči. Verniki, zbor škofov, rimski škof – vsi poslušajo drug drugega in vsi poslušajo Svetega Duha – Duha resnice (Jn 14,17) –, da bi vedeli, kaj duh pravi Cerkvam (Raz 2,7). Papež Frančišek je s tem, ko je vesoljno Cerkev pozval k sinodalnosti, dejansko vse škofove in vse krajevne Cerkve prisilil, naj na pot sinodalnosti stopijo zaupljivo in pogumno (Škofovska sinoda 2021, 13).

Sinodalna Cerkev je preroško znamenje. Izvajanje sinodalnosti je danes za Cerkev najočitnejši znak za to, da je vesoljni zakrament odrešenja (C, tč. 48) – znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za enotnost vsega človeškega rodu (tč. 1).

Sinodalni dokument se sklicuje na Sveto pismo, in sicer na dve njegovi podobi. Prva izhaja iz predstavitve ‚občestvenega prizora‘, ki evangelizacijo nenehno spremlja, druga pa se nanaša na izkustvo Duha, v katerem Peter in prva skupnost spoznata nevarnost, da bi deljenje vere neupravičeno omejevali (Škofovska sinoda 2021, 14).

Evangelizacijo težko razumemo, če nimamo pred očmi Jezusovega poslanstva, ki je bil odprt za vse ‚kategorije‘ ljudi. Vsem je oznanjal, vsem je razlagal božje skrivnosti. Evangelij se ne oznanja le razsvetljenim ali izbranim – Jezusovi sogovorniki so običajni ljudje, vsi s človeško naravo, ki jih neposredno poveže z Božjim darom in klicem k zveličanju. Jezus priče preseneti (in včasih osupne), ko za sogovornike sprejema vse tiste, ki izstopijo iz množice – prisluhne burnim očitkom kanaanske žene (Mt 15,21-28), ki ne more sprejeti, da bi bila izključena iz blagoslova, ki ga prinaša; dovoli si dialog s Samarijanko (Jn 4,1-42), kljub temu da ima položaj družbeno in versko zaznamovane ženske; spodbudi svobodno in hvaležno dejanje vere sleporojenega (Jn 9), za katerega je uradna vera določila, da zanj ni milosti (Škofovska sinoda 2021, 14–15).

Jezus, množica v svoji raznolikosti, apostoli – to je podoba in skrivnost, ki jo je treba nenehno preiščevati in poglobljeno raziskovati, da bi Cerkev lahko vse bolj postajala to, kar je. Vsi trije akterji so na prizorišču nujno potrebni – vsi ti dejavniki so pomembni. Če je odsoten Jezus, njegovo mesto zasede kdo drug, in Cerkev postane podobna politični igri. Brez apostolov, ki jih je pooblastil Jezus in poučeval Duh, se odnos z evangeljsko resnico pretrga – in množica, ki Jezusa sprejema ali zavrača, je izpostavljena mitu ali ideologiji o njem (Za sinodalno Cerkev 2021, 15). Brez množic se odnos apostolov z Jezusom spridi v nekakšno sektaško religijo, ki

se sklicuje sama nase; takrat evangelizacija, ki izhaja iz neposrednega razodetja, v katerem Bog osebno nagovarja vse in ponuja odrešenje, izgubi svojo luč.

### 2.3 Različni izrazi sinodalnosti

Sinodalna pot, ki je razsvetljena z Božjo besedo in utemeljena na izročilu, ima svoje korenine v konkretnem življenju Božjega ljudstva. Zanj je značilna posebnost, ki je tudi izjemen vir: njen cilj – sinodalnost – je tudi njena metoda.

Gre za tri ravni, na katerih se sinodalnost kot konstitutivna razsežnost Cerkve izraža. Prva raven je raven sloga, v katerem Cerkev običajno živi in deluje. Z njim izraža naravo Božjega ljudstva, ki hodi skupaj in se zbira v zboru, ki ga za oznanjevanje evangelija Gospod Jezus sklicuje v moči Svetega Duha. Ta slog se uresničuje v skupnosti, ki posluša Besedo in obhaja evharistijo – v bratskem občestvu ter soodgovornosti in sodelovanju celotnega Božjega ljudstva. Druga raven je raven cerkvenih struktur in procesov, ki je določena tudi s teološkega in kanonskega vidika, kjer se sinodalna narava Cerkve izraža na institucionalni način na krajevni, regionalni in vesoljni ravni. Tretja raven pa je raven sinodalnih procesov in dogodkov, ko pristojni organi Cerkev skličejo v skladu s posebnimi postopki, ki jih določa cerkveni red (Škofovska sinoda 2021, 19).

Sinodalnost pomeni hoditi skupaj. Gre za dva vidika. Prvi vidik proučuje notranje življenje krajevnih Cerkva, odnose med sestavnimi deli, predvsem med verniki in njihovimi pastirji, ter skupnostmi, na katere se delijo zlasti župnije. Nato se širi na načine, s katerimi vsaka krajevna Cerkev vključuje prispevek različnih oblik meniškega, redovnega in posvečenega življenja, laičnih združenj in gibanj ter različnih vrst cerkvenih in katoliških ustanov (šole, bolnišnice, univerze, fundacije, dobrodelne organizacije in organizacije za pomoč itd.). Ta vidik pa zajema tudi odnose in skupne pobude z brati in sestrami drugih krščanskih veroizpovedi, s katerimi si delimo dar istega krsta (Škofovska sinoda 2021, 19–20).

### 2.4 Tematska jedra za razločevanja (izhodišča za debate)

Gre za deset tematskih jeder, ki izražajo različne vidike živete sinodalnosti. Tematska jedra je bilo treba prilagoditi različnim okoliščinam in jih dopolniti, razložiti, poenostaviti ali poglobiti (Škofovska sinoda 2021, 20–23).

Prvo tematsko jedro je ‚tovariši na poti‘. V izhodišču si ob tem postavljamo vprašanje, kdo v naši krajevni Cerkvi hodi skupaj. V sklopu tega tematskega jedra imamo pred očmi tudi osebe ali skupine, ki so ostale na obrobju.

Drugo tematsko jedro je ‚poslušati‘. Gre za vse dimenzije poslušanja: koga mora krajevna Cerkev poslušati – kako poslušamo laike, zlasti mlade in ženske; kako vključujemo prispevek posvečenih moč in žena; koliko prostora namenimo glasu manjšine; kako poslušamo družbeni in kulturni kontekst, v katerem živimo.

Tretje tematsko jedro je ‚spregovoriti‘. V prvi fazi sinodalnega procesa je bil vsakdo povabljen k besedi, h komunikaciji. V tem kontekstu je zanimivo, da se sinoda ustavi tudi pri komunikaciji v odnosu do družbe, katere del je. Kdaj in kako se lahko pove, kaj je pomembno? Kako delujejo odnosi z medijskimi sistemi – ne samo s katoliškimi?

Četrto tematsko jedro je ‚praznovati‘. Ob tem jedru smernice sinode na prvo mesto postavljajo molitev in liturgično obhajanje. V nadaljevanju se sprašujejo, kako naj spodbujamo dejavno sodelovanje vseh vernikov v bogoslužju in izvrševanju posvečevalne službe. Koliko prostora je namenjenega opravljanju služb lektorja in akolita?

Peto tematsko jedro je ‚soodgovornost v poslanstvu‘. Sinodalnost je v službi poslanstva Cerkve, h kateremu so poklicani vsi njeni člani. Kako so krščeni poklicani k dejavni udeležbi v poslanstvu misijonarskih učencev? Pomenljivo je tudi vprašanje, kako poteka razločevanje pri odločitvah, povezanih s poslanstvom, in kdo pri tem sodeluje. Kako poteka sodelovanje na ozemljih, kjer so navzoče še druge Cerkve?

Šesto tematsko jedro je ‚dialog v Cerkvi in v družbi‘. Dialog je pot vztrajnosti, ki vključuje tudi tišino in trpljenje – je pa sposobna zbrati izkušnje vseh oseb in ljudi. Sinodalne smernice postavljajo vprašanje, kateri so v naši krajevni Cerkvi kraji in načini dialoga. Kako se lotevamo razhajanj v viziji, konfliktov in težav? Kako spodbujamo sodelovanje s sosednjimi škofijami, z (in med) redovnimi skupnostmi na našem območju, z (in med) laičnimi združenji in gibanji?

Sedmo tematsko jedro je ‚z drugimi krščanskimi veroizpovedmi‘. Dialog med kristjani različnih veroizpovedi, ki jih združuje en krst, ima namreč na sinodalni poti posebno mesto. Kakšne odnose imamo in katere težave se pojavljajo?

Osmo tematsko jedro je ‚oblast in sodelovanje‘. Sinodalna Cerkev naj bi bila sodelujoča in soodgovorna. Kako se v naši krajevni Cerkvi izvaja oblast? Katere prakse timskega dela in soodgovornosti imamo?

Deveto tematsko jedro je ‚razločevati in odločiti‘. V sinodalnem slogu se odločitve sprejemajo z razločevanjem, ki temelji na soglasju, to pa izhaja iz skupne poslušnosti Duhu. S katerimi postopki in metodami skupaj razločujemo in sprejemamo odločitve? Kako in s katerimi orodji spodbujamo transparentnost in odgovornost?

Deseto tematsko jedro je ‚vzgjati za sinodalnost‘. Duhovnost skupne hoje je poklicana, da postane vzgojno načelo za oblikovanje človeka in kristjana, družin in skupnosti. Kako vzgajamo ljudi, zlasti tiste, ki imajo v krščanski skupnosti odgovorne vloge, da bi bili bolj sposobni hoditi skupaj, drug drugega poslušati in sodelovati v dialogu?

Namen prvega dela sinodalne poti je bil spodbuditi obsežen postopek posvetovanja, da bi zbrali bogate izkušnje živete sinodalnosti v njenih različnih izrazih in vidikih ter vanj vključili pastirje in vernike krajevnih Cerkva na vseh različnih ravneh. Posvetovanje, ki ga je usklajeval škof, je bilo naslovljeno na duhovnike, diakone in verne laike različnih Cerkva – tako posameznike kot združenja –, ne da bi pri tem spregledali dragocen prispevek, ki ga lahko dajo posvečeni možje in žene (EC, tč. 7).

S tem se je začel resonančni proces – prva faza, delo na terenu. V nadaljevanju si bomo ogledali odgovore, ‚odboje‘, ki jih je sprožil sklic, vabilo k ‚hoji skupaj‘, k sinodalnemu procesu.

### **3. Resonanca sinodalnega dogajanja v Sloveniji – zaključek prve faze sinodalnosti**

Na sinodalno pot je bila povabljena vesoljna Cerkev. Temu vabilu se je odzvala tudi Cerkev v Sloveniji – v vseh šestih krajevnih Cerkvah. Odgovori so prišli iz škofij, redovnih skupnosti, cerkvenih gibanj, skupin, občestev, od vernikov. Sinodalni proces je prebujal resonance na vseh teh nivojih in v odnosih. Proces sam je udeležence učil sinodalne miselnosti in konkretnih oblik sodelovanja.

#### **3.1 Nastanek dokumenta „Sinoda o sinodalnosti 2021–2023: Narodni sinodalni povzetek Slovenija“**

Slovenska škofovska konferenca je za sinodo o sinodalnosti kot odgovornega škofa imenovala msgr. dr. Maksimilijana Matjaža, ki je tudi avtor dokumenta „Sinoda o sinodalnosti 2021–2023: Narodni sinodalni povzetek Slovenija“. Ob sklepu prvega dela (terensko delo) konec maja 2022 so posamezni soudeleženci pripravili sinodalne povzetke. Na ravni Slovenije se je oblikovalo šest škofijskih povzetkov, povzetek organigrama SŠK in študijske skupine za sinodo pri SŠK, povzetek Konference redovnih ustanov Slovenije ter nekaj prispevkov posameznih skupin in posameznikov (Slovenska škofovska konferenca 2022, 3). Na osnovi teh poročil je Tajništvo za sinodo pri SŠK oblikovalo poročilo – narodni povzetek, ki so ga slovenski škofje pregledali na seji SŠK 22. junija 2022 v Ljubljani.

V kontekstu sinodalnega procesa lahko zaznamo resonančno frekvenco – ko ne gre za preprost ‚odboj‘, ampak dejansko za dialog, pogovor, komunikacijo na različnih ravneh in v odnosih. Poročilo, ki je nastalo na osnovi poročil s terena, je rezultat resonančnega delovanja.

#### **3.2 Nekaj resonančnih poudarkov iz slovenskega nacionalnega sinodalnega poročila**

Poročila so nastajala v različnih okoljih. Kljub temu povzetki kažejo zelo podobne poudarke, kar je znamenje delovanja Svetega Duha. Ta svoje sporočilo posreduje v različnih krajih in časih, pravo razlago pa dobi šele ob skupnem branju (Apd 10). V nadaljevanju bomo predstavili nekaj poudarkov sinodalnih pogovorov v Sloveniji (Slovenska škofovska konferenca 2022, 3–9).

Prvi poudarek oziroma spoznanje pri sinodalnem procesu je, da je treba pred vsakim procesom določiti pristojnosti in odgovornosti. Izziv je predstavljalo dejstvo, da morajo biti pričakovanja uokvirjena v realne možnosti. V skladu s temeljnim vprašanjem sinodalnih dokumentov so udeleženci svoj pogled zavestno usmerili najprej na dobre zglede skupne hoje – in šele nato so iskali vzgibe, kam jih Sveti Duh kliče. S tem so se izognili skušnjavi negativizma in nerealnih, previsokih pričakovanj.

Drugi poudarek, ki ga izpostavlja poročilo, je hvaležnost za župnije. Župnijska skupnost (kakor tudi majhna občestva) se je pokazala kot temeljna skupnost Cerkve – in tudi ena od glavnih referenčnih točk za prihodnost Cerkve. Res pa je tudi, da zgolj formalna pripadnost župnijski skupnosti ne zadostuje, saj sama oseb-

ne povezanosti in rasti v veri ne omogoča. Zato so mnogi poudarili, da je treba iskati nove oblike župnijske skupnosti – predvsem kot občestvo majhnih občestev.

Tretji poudarek je na malih občestvih in povezovanju. Mala občestva in skupine v Sloveniji (karitativna dejavnost, cerkvena gibanja, obiski starejših po domovih, pobožnosti in romanja, župnijski pastoralni sveti, skupine molitve za duhovne poklice, priprava na zakon, vzgoja katehetov, vsakoletni pastoralni tečaj) je mogoče označiti kot zdrava jedra Cerkev. Pokazala se je potreba po širšem povezovanju onkraj meja posameznih župnij, dekanij, škofij – da bi imeli možnost sodelovanja res vsi. Verniki želijo več katehez za otroke, družinske kateheze – in da se prestavi katehezo otrok v družinsko okolje.

Četrti poudarek je na bogoslužju, iz katerega lahko vera in cerkveno občestvo rasteta. Sinodalni pogovori so namreč pokazali, da sta bogoslužje in praznovanje za življenje cerkvenih občestev osrednjega pomena. Bogoslužje je tisto področje življenja Cerkev, kjer se dotikamo samega jedra sinodalnih izzivov, saj gre za vprašanje naše vere.

Pri petem poudarku je izpostavljena zagnanost laikov za sodelovanje. Laiki želijo, da bi se počutili potrebne in zaželeni (kot sodelavci) – in ne zgolj kot poslušalci in prejemniki. Večja zagnanost in velika želja po duhovnih vsebinah se kaže tudi med mladimi. Skupno število dejavnih mladih v Cerkvu se sicer (po birmi) manjša, pri mladih, ki ostajajo, pa se večja želja po doslednem in globokem krščanskem življenju. Želijo si resnih in kakovostnih vsebin.

Šesti poudarek se dotika sodelovanja med duhovniki in laiki. Dinamika sodelovanja po župnijah je odvisna tako od laikov kot od župnikov. V nekaterih župnijah je to na višjem nivoju, v drugih pa naletimo na težave. V poročilu je zapisano, da laiki ne želijo biti le izvajalci, temveč tudi nosilci odgovornosti. Cerkev v Sloveniji je treba deklerikalizirati tako, da bodo laiki prevzeli svoj del odgovornosti za življenje krajevne Cerkev.

Sedmi poudarek predstavlja pogled na formacijo za sodelovanje in voditeljstvo. Dokument ugotavlja, da potrebujemo več usmerjenih programov formacije za duhovnike in laike. Treba je oblikovati kulturo zdravega voditeljstva tako med duhovniki kot med laiki – kjer voditelj spodbuja skupinsko dinamiko in zna prisluhniti vsem. V sklopu tega razmišljanja je zapisana tudi ugotovitev, da je duhovnikov vedno manj, in prav je, da čim več dela, ki po službi ni vezano na duhovniško posvečenje, prepustijo laikom.

Osmi poudarek se dotika življenja duhovnikov. Gre za kritični pogled na življenje duhovnikov v pomanjkanju bratske povezanosti, skupne molitve in iskrenega druženja. Med omenjenimi težavami je tudi dejstvo, da mnogi duhovniki energije za zavzeto pastoralno delo nimajo več. Težava je tudi pretirana skrb za obnovo stavb, če zaradi tega trpi ali pastorala ali odnosi nasploh. Dokument omenja tudi spolne zlorabe nekaterih duhovnikov, ki so v življenje Cerkev vnesle veliko trpljenja, stigem, needinosti, strahu, dvomov in sumničenja.

Deveti poudarek so oddaljeni, odprta vprašanja občestva in poslušanje. Resnica je, da kljub prizadevanju sinodalni proces večjega števila oddaljenih ni dosegel.

Naša občestva torej za obrobne niso zares odprta. Verni laiki so v vsakdanjem življenju sicer obkroženi z neverniki in oddaljenimi, vendar z njimi odprt pogovor o veri težko začenejo. Najbolj organiziran stik z obrobniimi ima mreža Karitas. Treba je tudi razvijati večšine resničnega poslušanja. Oddaljeni namreč Cerkev doživljajo kot institucijo, ki je sicer del kulture, a se preveč bori za moč, denar in povezoavo z oblastjo. Vernikom in duhovnikom najbolj zamerijo dvoličnost v dejanjih.

Deseti poudarek v slovenskem sinodalnem poročilu je izpostavljeno pričevanje vernikov v javnosti. Poročilo ugotavlja, da so aktivni kristjani danes v slovenski družbi manjšina – in so v javnosti pod pritiskom negativnega javnega mnenja. Zato se kočljivim situacijam in pogovorom pogosto izogibajo (Slovenska škofovska konferenca 2002, 179–188). Pravijo, da za predstavitev krščanskega pogleda nimajo sredstev – to pomeni znanja in argumentiranih stališč. V sklopu tega poudarka udeleženci ugotavljajo, da si želijo dostopnih programov, kjer bi prejeli znanje in argumente za javno razpravo o glavnih moralnih vprašanjih. Mnogi si želijo, da bi v Cerkvi oblikovali zdravo distanco do države in posameznih političnih opcij.

Enajsti poudarek v poročilu je odpiranje resničnih vprašanj. Poročilo se sooča tudi z vsemi aferami, ki so se zgodile v zadnjem obdobju (zadnjih 15 let). Verniki ob tem niso bili deležni pravih pojasnil. Poročilo prav tako ugotavlja, da se v Cerkvi resna vprašanja bojimo odpirati in pravega problema pogosto ne poimenujemo. Premalo se zavedamo, da je Cerkev močna v tem, da smo majhni. Z odkritim govorom in ranljivostjo bi veliko pridobili tudi v javnosti, ker bi bili bolj verodostojni in privlačni.

Zadnji poudarek se dotika sodelovanja med škofijami in škofi. Udeleženci v najrazličnejših pogovornih sinodalnih skupinah ugotavljajo, da v zadnjih letih prave edinosti med slovenskimi škofi ni bilo. Pa tudi sodelovanje med škofijami je bilo pogosto težko. Škofje SŠK razumejo kot sinodalno telo za povezovanje med škofi, za komunikacijo znotraj Cerkve – in predvsem v odnosu do države. Mnogi v javnosti pogrešajo prepoznavnost in jasno avtoriteto Cerkve v Sloveniji. Verniki škofo pre malo doživljajo kot voditelje, ki dajejo usmeritev in vizijo. Cerkev v Sloveniji se v javnosti preveč kaže kot institucija – premalo pa kot skupnost, ki si pomaga, ki pomaga drugim in ki drži skupaj (Kraner 2021, 182–183). Želijo si, da bi prišlo do skupnega iskanja in da bi si škofje za sinodalno načrtovanje smeri vzeli več časa.

#### **4. Sinodalna resonanca v Sloveniji in pogled v prihodnost**

Sinodalno dogajanje v Sloveniji je prineslo kar realno podobo naše krajevne Cerkve. Pokazalo se je veliko lepega, kar že ‚živi‘, pa tudi še neizkoriščene potencialne možnosti. V poročilu je zapisano, da škofijsko fazo sinodalnega procesa doživljamo kot začetek dolge poti, ki se ne konča (Slovenska škofovska konferenca 2022, 10). Sinodalnost je v temelju zapisana v življenje Cerkve, ki kot občestvo skupaj z Gospodom potuje skozi zgodovino. Sadove sinode bodo v prvi vrsti žela tista občestva, ki so sama hodila po sinodalni poti.



## 4.1 Sinodalnost kot nadaljevanje poti

V vseh skupinah, kjer se je rodil sinodalni duh, so bili istega mnenja, da je treba sinodalnost nadaljevati. Od pogovorov, posvetov, razmišljanj do konkretnih korakov. Sinoda je pokazala, da je bogoslužje eno temeljnih področij življenja Cerkve. Zato je treba za liturgično življenje skrbeti, saj to krepi našo vero – liturgija ostaja vir moči (Slovenska škofovska konferenca 2022, 10). V prihodnje je treba razmisliti o možnosti sodelovanja čim večjega števila vernikov pri liturgiji, pa tudi v življenju občestva. Veselje naj bo prepoznavno znamenje.

## 4.2 Občestva kot priložnost

Občestvo naj bo kraj, kjer gojimo kulturo dialoga, poslušanja in medsebojnega sprejemanja, da se vsakdo počuti sprejetega. Pred očmi je treba imeti tudi oddaljene – kljub njihovi drugačnosti. Vloga laikov naj bo grajena na odgovornosti in samostojnosti (Slovenska škofovska konferenca 2022, 10). Prav tako naj bosta tako laik kot duhovnik vzgajana (formacija) v duhu dialoga in sodelovanja.

## 4.3 Strukture v luči sinode

Mnoge strukture svojega poslanstva ne opravljajo več. V prihodnosti bo zato potreben pogum, da te strukture prevetrimo in ponovno ovrednotimo. Začeti bo treba pri župnijskem pastoralnem svetu, da bo zares izvajal svoje prvotno poslanstvo. V pastoralni župniji je to ‚prostor in čas‘ skupinskega razločevanja in odločanja. Ko razmišljamo o prihodnjih strukturah, je treba imeti pred očmi tudi dejstvo, da pastoralne strukture niso vezane samo na župnije, ampak so lahko v osnovi take, ki segajo preko meja posameznih župnij, škofij in cerkvenih skupnosti (Slovenska škofovska konferenca 2022, 3).

V poročilu lahko začutimo veliko pozitivne resonance. Ne gre samo za preprosti odboj, odmev, pač pa vidimo, da je sinodalni proces pri ljudeh in posameznih skupinah prebudil pozitivne odzive in korake. Koraki so jasni. Papež Frančišek je vesoljno Cerkev povabil k sinodi. Povabil je krajevne Cerkve k sodelovanju (Borras 2018, 137–174). Lahko bi rekli, da je iniciativa prišla od zgoraj, konkretno dogajanje pa se je začelo od spodaj. Konec maja 2022 se je prva faza zaključila, sedaj prehajamo v drugo fazo – to je celinsko. Škofovske konference bodo sinodalno dogajanje nadaljevale po celinah. Oktobra 2023, ko bo v Rimu sklepno dejanje, se bo sinodalni krog sklenil. Sadove vsega sinodalnega procesa bodo iz Rima posredovali v krajevne Cerkve, kjer se bo uresničevanje teh sadov nadaljevalo.

## 5. Namesto sklepa

Zavedamo se, piše dr. Maksimilijan Matjaž, odgovorni škof za sinodo o sinodalnosti, da Sveti Duh navdihuje vse krščene. Vsak od nas je odgovoren, da po navdihu Svetega Duha sooblikuje sinodalno Cerkev prihodnosti. Na poseben način to odgovornost kot voditelji občestva nosijo škofje in duhovniki. Skupaj smo poklicani,

da v veri razločujemo navdihe Svetega Duha, da sprejmemo ključne odločitve – in tudi storimo konkretne korake (Slovenska škofovska konferenca 2022, 10).

Istočasno pa se že oglašajo tudi posamezniki, ki o sinodalni ‚uspešnosti‘ dvomijo. Za nekatere je to le ena od sinod, eden izmed projektov, ki je bil ‚sprožen‘ – vprašanje pa je, kaj bo prinesel. Spet drugi pravijo, da je to proces, ki zahteva premike, za katere bi potrebovali 150 let oziroma deset generacij.

Pojavljajo se kritični odzivi na poročilo ‚Sinoda o sinodalnosti 2021–2023: Narodni sinodalni povzetek Slovenija‘. Navajamo nekatere: avtor poročila nima dovolj pastoralnih izkušenj; glede na to, kako so ‚končale‘ predhodne sinode, kje je zagotovilo, da bo ta drugačna; gre za leporečenje; nekateri župniki se v opisanih dejstvih ne najdejo; nekatere moti preveliko forsiranje laikov: pri tem se zdi, kot da bi škofje želeli župnike preskočiti (ob tem ostajajo skeptični in se sprašujejo, kako daleč bo to pripeljalo); očitki se pojavljajo tudi ob izrazu ‚klerikalizem‘, saj naj bi pod to oznako padlo vse, kar župniki delajo; mesto medijev, ki so oziroma niso izkoriščeni; kritični so do štajerske ‚situacije‘ (posledica finančnega zloma); želijo si bolj jasne definicije dialoga.

Na sinodalno dogajanje smo pogledali z dveh zornih kotov. Prvi je uradni – tisti, ki je izdelan na osnovi poročil in bi ga lahko označili kot pozitivno resonanco. Nismo pa si zatiskali oči pred kritičnimi pogledi in pomisleki. Tukaj gre za resonanco, ki bi jo lahko označili z negativnim predznakom. Pogled v prihodnost? Glede na to, da je pozitivnih premikov kar veliko, naj se sinoda nadaljuje. Nikakor pa si ne smemo zatiskati oči pred kritičnimi ‚opazkami‘, saj nam pri rasti in razvoju dobrih pastoralnih izkušenj in praks lahko pomagajo tudi te.

## Kratice

**C** – *Koncilski odloki* 2004 [Dogmatična konstitucija o Cerkvi (1964)].

**CS** – *Koncilski odloki* 2004 [Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu (1965)].

**E** – *Koncilski odloki* 2004 [Odlok o ekumenizmu (1964)].

**EC** – Frančišek 2018 [Episcopalis communio].

**EG** – Frančišek 2013. [Evangelii gaudium].

**FT** – Frančišek 2020 [Fratelli tutti].

**PIP** – Slovenska škofovska konferenca 2012 [Pridite in poglejte].

**SŠK** – Slovenska škofovska konferenca.

## Reference

- Barnérias, Dominique, Luc Forestier in Isabelle Morel.** 2021. *Petit manuel de synodalité*. Pariz: Salvator.
- Becquart, Nathalie, Laure Blanchon, Giacomo Costa, Étienne Grieu, Frédéric-Marie Le Méhauté, Éric de Moulins-Beaufort in Christoph Theobald.** 2022. *Les derniers seront les premiers: la parole des pauvres au cœur de la synodalité*. Pariz: Éditions Emmanuel.
- Borras, Alphonse.** 2018. *Communion ecclésiale et synodalité: comprendre la synodalité selon le pape François*. Pariz: Éditions CLD.
- Klun, Branko.** 2020. Rezilienca in resonanca: V iskanju nove drže do sveta. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:281–292.
- Koncilski odloki.** 2004. Ljubljana: Družina.
- Kraner, David.** 2021. Medijske reprezentacije kot odsev problema institucionalizacije Cerkve. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 1:163–183.
- Mallon, James.** 2021. *Božja prenova: Od vzdrževanja do misijona v župniji*. Ljubljana: Družina.
- Frančišek.** 2013. Veselje evangelija [Evangelii gaudium]. Apostolska spodbuda. Ljubljana: Družina.
- . 2015. Govor na slovesnosti ob praznovanju 50. obletnice ustanove škofovske sinode (17. 10.). Navaja Slovenska škofovska konferenca 2021, 5.
- . 2018. O škofovski sinodi [Episcopalis communio]. Apostolska konstitucija. Ljubljana: Družina.
- . 2020. Vsi smo bratje [Fratelli tutti]. Ljubljana: Družina.
- Mednarodna teološka komisija.** 2020. Sinodalnost v življenju in poslanstvu Cerkve. V: *Sinodalnost v Cerkvi*, 27–95. Cerkevni dokumenti 160. Ljubljana: Družina.
- Rosa, Hartmut.** 2013. *Social Acceleration: A New Theory of Modernity*. Chichester, NY: Columbia University Press.
- Slovenska škofovska konferenca.** 2002. Izberi življenje: Sklepni dokument plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem. Ljubljana: Družina.
- . 2012. Pridite in poglejte: Slovenski pastoralni načrt. Ljubljana; Celje: Mohorjeva družba.
- . 2022. Sinoda o sinodalnosti 2021–2023: Narodni sinodalni povzetek Slovenija. Katoliška Cerkev. 1. 8. [https://katoliska-cerkev.si/media/datoteke/2022/220801\\_Narodni%20sinodalni%20povzetek-SLO-FINAL.pdf](https://katoliska-cerkev.si/media/datoteke/2022/220801_Narodni%20sinodalni%20povzetek-SLO-FINAL.pdf) (pridobljeno 22. 8. 2022).
- Škofovska sinoda.** 2021. Za sinodalno Cerkev: občestvo, sodelovanje in poslanstvo. Vatikan: Škofovska sinoda. <https://katoliska-cerkev.si/media/datoteke/Dokument%20in%20publikacije/Vademekum-Za%20sinodalno%20Cerkev-SLO.pdf> (pridobljeno 12. 6. 2022).
- Vodičar, Janez.** 2020. Kritika sekularizacije: tradicija kot pot do trdožive prihodnosti. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:253–266.



*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](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)*

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 82 (2022) 3, 691—704

Besedilo prejeto/Received:07/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 27-47:37.01

DOI: 10.34291/BV2022/03/Vodicar

© 2022 Vodičar, CC BY 4.0

*Janez Vodičar*

## **Holarhični model celostne resonančne pedagogike za novo katehezo**

### *A Holarchical Model of Holistic Resonance Pedagogy for a New Catechesis*

*Povzetek:* Danes sta vzgoja in izobraževanje vedno bolj pod pritiskom učinkovitosti. Večina v organiziranem učnem procesu, ki zagotavlja prihodnost družbe, je s tem nezadovoljna, saj tako organizirani učni proces izgublja temeljno nalogo pripravljanja na dobro življenje. Še posebej, ker je na rob porinjena tudi verska razsežnost. Holistično izobraževanje poskuša na ta problem odgovoriti. Holarhični didaktični model C. Mayesa ponuja priložnost, da učence in učitelje jemljemo v vsej celovitosti. V ta model je vključena tudi religiozna razsežnost. Kateheza, ki naj bi bila v prvi vrsti namenjena uvajanju v vero, na izzive časa prav tako težko odgovori. Zateve Cerkev in možnosti, ki jih nudi holarhični didaktični model, so lahko dobra pot za premislek o katehetskem delu pri nas. Z vključitvijo resonančne pedagogike je ta model primeren za nove možnosti vzpostavljanja pristnih odnosov med vsemi udeleženci učnega procesa – zato je v zaključku ponujena nova katehetska pot.

*Ključne besede:* vzgoja in izobraževanje, kateheza, holarhični model, C. Mayes, resonančna pedagogika, katehetski načrt

*Abstract:* Education today is under increasing pressure to be efficient. Most of those involved in this organized learning process to secure the future of society are dissatisfied with this direction. Thus, the organized learning process loses the fundamental task of preparing for the good life. Especially since the religious dimension is also marginalized. Holistic education tries to respond to this problem. The holarchic didactic model of C. Mayes offers the possibility to consider students and teachers in their totality. The religious dimension is also included in this model. Even catechesis, which is supposed to be primarily an introduction to religion, has difficulty responding to all the challenges of the times. The demands of the Church and the possibilities offered by the charismatic didactic model can be a good way to reflect on catechetical work in our country. By incorporating resonance pedagogy, this model lends itself to new ways of establishing a true relationship between all those involved in the learning process, thus offering as a conclusion a new catechetical path.

*Keywords:* education, catechesis, holarchical model, C. Mayes, resonance pedagogy, catechetical plan

## 1. Uvod

Vzgoja za vero je danes pogosto omejena na verouk in domačo družino. Izrivanje religioznosti iz javnega življenja nima posledic le za versko znanje, kar vpliva tudi na postopno izgubljanje stika s tradicijo, ki je družbene vzorce življenja iz vere oblikovala. Pravi problem je v današnji kulturi vedno večji razkorak med naukom in življenjem posameznika ali skupnosti po veri in iz vere. Vera ne služi več življenju – in življenje v njej ne najde več globine. Pri institucionalni vzgoji in izobraževanju o veri znotraj katoliške Cerkve se zadnje čase vedno bolj kažejo težave, ki po našem mnenju izhajajo prav iz procesa izginjanja samoumevnih oblik verovanja in pri posameznikih povzročajo vedno večjo razcepljenost. Kateheza ima s tem vedno manjši pomen – in starši pri nujnosti obiskovanja verouka, če si otrok tega ne želi, vztrajajo redko. Starši, ki sami ne zmorejo več povezati pridobljenega verskega znanja z vzgojo za vsakdanje življenje v sodobni družbi po krščanskih načelih, bodo to težko posredovali naprej. Bolj kritičen pristop do uradne statistike Cerkve (Slovenska škofovska konferenca 2021) hitro pokaže na razkorak med številom krščenih in tistimi, ki obiskujejo verouk. Sam upad števila udeležencev verskega življenja ima posledice tudi za širšo družbeno klimo (Šegula 2021, 920). Vprašanje vrednot, ohranjanja narodne identitete in iskanja smisla življenja postaja vedno bolj problematično. Naš namen je pokazati, da je – če želimo ohraniti globino in smisel življenja – nujno razvijati vzgojo in izobraževanje, ki bosta čim bolj zajela celega človeka (D'Souza 2016, 12). V času vse večje specializacije se izgublja možnost za osebno rast in vrednote, ki bi dajale temeljno življenjsko orientacijo. Zato bi morala biti celostna vzgoja, ki bi dopolnila fragmentiran pristop v sodobnem šolstvu, v interesu celotne družbe. Obenem želimo pokazati, da k tej celovitosti in polnosti sodi tudi versko izobraževanje, ki v družbi nenehnega pospeševanja in sprememb omogoča osebno orientacijo (Klun 2020, 282). Naj gre za spremembe na tehničnem, družbenem ali osebnem življenju, se te prepletajo – in terjajo poglobljen odgovor, če želimo ohraniti kvalitetno človeško življenje (Rosa 2013).

Nekateri skušajo izpeljati vzgojo in izobraževanje, ki bi na zgornje izzive odgovorila, iz edine celice celostnega in brezpogojnega sprejemanja človeka – družine (vsaj kjer ta še deluje) –, saj izobraževanje, politika in pravo sodobnemu razvoju ne moreta slediti (Rosa 2013, 19). Družina je lahko dober prostor tudi za oblikovanje v veri in primerna pot za vključitev religioznosti v življenje posameznika. Razkorak med naučenim in živetim se najmočneje kaže prav v okviru družine. Zato je način življenja v tej najbolj intimni celici družbe dobro izhodišče za vzgojo. »Če je družina naraven prostor, v katerem je mogoče vero preprosto in spontano živeti, je sama že oznanilo vere.« (PK, tč. 227) Cerkev poudarja družino kot izhodišče – in način življenja v njej kot osnovno izkustvo verovanja. Če se zavedamo, da je zgoraj navedena trditev vključena v temeljni dokument Cerkve, ki usmerja in določa vzgojo in izobraževanje v katoliški veri, se zastavlja vprašanje, ali gre za izhod v sili ali novo usmeritev v celotnem pedagoškem procesu. Pri vzgoji in izobraževanju namreč redno skrbimo za načrtnost in organiziranost, ki ne dopušča veliko možnosti za spontanost (Krek in Metljak 2011, 6). Novi „Pravilnik za kate-

hezo“ bi moral urejati t. i. organizirano katehezo – in vendar kot temelj poudarja vsakdanje življenje v družini, ki je prostor spontanosti. Osnova kateheze je bila sicer že v prejšnjem pravilniku didaktično in metodično utemeljena na t. i. pedagogiki vere, ki temelji na razumevanju razodetega pristopa Boga pri vzgoji najprej izvoljenega ljudstva in potem vsega človeštva. Tudi tam je v veliki meri zastopana nenačrtanost in spontanost. »Vse od začetka zgodovine odrešenja se Bog razodeva kot pobudnik ljubezni, ki se izraža v mnogih vzgojnih pozornostih.« (PK, tč. 157) Moment vzgojnega delovanja je ljubezen, ki je ne moremo predpisati, izsiliti ali predvideti – izhaja iz spontanega in celostnega odnosa (Beljan 2019, 21). Tudi nova zaveza je odraz te božje pedagogike, zlasti ko gre za vzgojo najožjih sodelavcev – apostolov: »Učenci so izkusili *Jezusovo pedagogiko*, o kateri pripovedujejo evangeliji, ko poročajo o različnih dogodkih: sprejemanju ubožca, preprostega, grešnika; oznanilu Božjega kraljestva, ki je vesela novica; ljubezenskem slogu, ki osvobaja zla in daje prednost življenju. Besede in molk, pripovedi in podobe postajajo prava pedagogika, ki razodeva skrivnost njegove ljubezni.« (PK, tč. 159) Obrat ljubezni h konkretnemu človeku je izraz božjega vzgojiteljskega pristopa, ki hkrati izobrazuje o Razodetju. Tovrstno pedagogiko vere bomo poskušali razumeti in jo umestiti v prizadevanje sodobne didaktike, ki vedno bolj išče pot splošno sprejete celostne pedagogike. Naš prvi namen je takšno celostno pedagogiko, ki najde svoj najvišji izraz prav v božji, prenesti v organizirano versko vzgojo, ki ima za antropološko izhodišče pojmovanje človeka v vsej sodobni fragmentarnosti, a ga razume in sprejema integralno – v njegovi temeljni enotnosti tako dediščine kot pričakovanj (Moog 2020, 52). Še posebej je to pomembno v luči vedno večje zahteve po načrtovanju družine. Ta izgublja prostor naravnosti in spontanosti – in postaja vedno bolj podobna celotni družbi (Rosa 2020a, 71).

## 2. Načrtovanje vzgoje in izobraževanja v luči celostnega pristopa

Šola je še vedno namenjena preživetju posameznika in družbe v najširšem pomenu besede. »Človek se mora učiti, ker sicer ne bi preživel. Tudi družba kot celota se mora ves čas učiti, ker bi sicer propadla.« (Jank in Meyer 2006, 12) Človek je ob rojstvu za preživetje opremljen slabo, to nadomešča s procesom učenja, ki mora zato potekati vse življenje (Dewey 2004, 6). Res je, da večino učenja, ki je nujno za preživetje, pridobimo ob vsakodnevnih izkušnjah. Vendar se potreba po organiziranem izobraževanju in instituciji, ki bi to izpolnjevala, pojavi z vedno večjo raznolikostjo in zapletenostjo družbe. »Šole so dejansko ena od pomembnih metod prenosa, ki oblikuje naravnost še nezrelih; vendar so le eden od načinov in v primerjavi z drugimi načini razmeroma površinske. Šele ob dojetju nujnosti temeljitejših in trajnejših načinov poučevanja lahko šolo in njene metode umestimo v pravi kontekst.« (4) Po Deweyevem mnenju je razkorak med svetom odraslih in svetom otrok postal prevelik, da bi ga lahko presegli zgolj s prenosom izkušenj in posnemanjem v vsakdanjem življenju. Za usmerjanje naslednje generacije, da

lahko pridobitve človeštva usvoji, nujno potrebujemo organiziran sistem – šolo, ki opravlja strokovno delo prenosa skozi zgodovino pridobljenega znanja in veščin.

Če te veščine razumemo širše – v smislu skupnega življenja, ki bo zagotavljalo trajnostno vzdržnost –, poudarja papež Frančišek, je za preživetje vzgoja nujna: »Potrebujemo različne oblike družbenega izražanja in sodelovanja. Vzgoja je v službi te poti, da bi lahko vsak človek postal mojster lastne usode.« (VSB, tč. 187) Če se je še pred desetletji zdelo, da se skupnega življenja, prav tako izražanja svojih interesov in poslušanja drugih, priučimo spotoma, je očitno, da v globaliziranem svetu posameznik brez dobro organizirane vzgoje človeka vredno življenje težko doseže (Jank in Meyer 2006, 237). Pojav globalnih migracij in mešanje kultur je normalen in spontan proces socializacije še bolj onesposobilo (VSB, tč. 40). Zato lahko stoletni ugotovitvi, da »je brez formalne vzgoje in izobraževanja nemogoče posredovati vse vire in dosežke kompleksne družbe« (Dewey 2004, 8), samo pritrdimo. Zatekanje v šolanje na domu, kjer družina vsaj na videz vsakdanje življenje povezuje z vzgojo in izobraževanjem, je možno samo v okviru širše družbeno organiziranega ozadja institucionalnega ohranjanja in podajanja znanja.

### 3. Oblike didaktičnih zasnov vzgoje in izobraževanja

Ob razvoju šolstva so se k posredovanju znanja in veščin, potrebnih za kvalitetno preživetje, pojavili različni pristopi. Te pristope lahko klasificiramo v tri splošne kurikularne sisteme ali taksonomije. Prva je hierarhična taksonomija – podobna je piramidi ali lestvi. S poučevanjem in vzgojo začnemo pri najbolj osnovnih spoznanjih in na njih gradimo k vedno bolj pomembnim vsebinam, ki so na vrhu te piramide. Druga je tako imenovana stvarno-procesna taksonomija. Podobna je traku, kjer od začetka potujemo naprej. Po dolžini prehojene poti lahko ocenimo, kako daleč smo pri doseganju zastavljenih ciljev pedagoškega procesa. Daljša kot je, boljši je učni dosežek. Tretja je taksonomija ločenih enot, ki je podobna razrezani piti. Gre za posamezne učne enote, ki jih obdelamo samostojno, a na koncu sestavljajo celoto potrebnega znanja ali veščin (Mayes 2019, xiii–xv; 16–20). Če vsem trem dodamo vprašanja W. Klafkega, ki bi si jih ob načrtovanju svojega dela moral postaviti vsak učitelj, vidimo, da je določena taksonomija nujna. Klafki svojih pet vprašanj ob načrtovani izobraževalni vsebini (zdajšnji pomen, prihodnji pomen, vsebinska struktura, eksemplarični pomen, dostopnost) izpeljuje iz temeljnega: »Ali se tisto, kar lahko ponudimo učencu, sploh splača?« (Jank in Meyer 2006, 152)

Vse tri zgoraj predstavljene taksonomije v didaktičnem procesu pomagajo urejati organizacijo učnega procesa, da na zgornje vprašanje odgovorimo bolje. Težava nastane pri medsebojnem ločevanju vsebin, kompetenc, hierarhični nadrejenosti posameznih delov. Če je tretja (razrezana pita) v rednem izobraževanju manj zastopana, sta prvi dve v glavah učiteljev in vzgojiteljev veliko bolj samoumevni. K organiziranju, načrtovanju učnega procesa jih sili sam šolski sistem. Da izpostavimo bistvene stvari, ki osnovno izhodišče znanja učencev nadgradijo, se od učiteljev pričakuje samo po sebi. Že sam sistem razmišljanja v trenutno razumljenih



oblikah taksonomij celotno šolo nehotе sili k ozki usmeritvi podajanja znanja – in k postavljanju ciljev, ki so jasno preverljivi in merljivi. Pri tem se hitro zgodi, da spregledamo holistični pogled na človeka, kjer pa o bolj ali manj pomembnih vsebinah težko govorimo vnaprej.

Pri verskem izobraževanju je treba na to posebej paziti. »V današnji družbi vzemata osrednje mesto *znanost* in *tehnika*, kot da bi mogli odgovoriti na globlja vprašanja. Nekateri vzgojni procesi so oblikovani tako, da obljublajo prav to, kar škoduje celostni vzgoji, ki daje prednost izvornim hrepenenjem človeške duše. V teku je prava *antropološka revolucija*, ki posledično vpliva tudi na versko izkušnjo in iskreno postavlja pod vprašaj občestvo Cerkve.« (PK, tč. 46) Celostna pedagogika v duhu Cerkve se ne more podrediti zgolj koristnosti izobraževanja za uspešnost na področju znanja, saj je prvo podvprašanje celo Klafkega, ki na področju didaktične analize velja za avtoriteto, ravno o tem, kakšen pomen naj bi učiteljevo delo imelo za duševno življenje otroka – kar pri razmišljanju o šoli danes mnogi prezrejo (Jank in Meyer 2006, 152).

Naše spraševanje o raznih načinih razumevanja didaktične zasnove izobraževanja se mora torej lotiti širših antropoloških problemov – če hočemo v vzgojo in izobraževanje vključiti nove možnosti, ki bodo splošno nezadovoljstvo s šolo presegle, ter nakazati vsaj delno možnost in koristnost vključevanja verske razsežnosti. Vsi vemo, da se na vzgojno-izobraževalni sistem vedno bolj pritiska v smislu učinkovitosti usvajanja dosežkov na področjih znanosti, ki naj bi bila uporabna, pozablja pa se na moč medosebnih odnosov v šoli (Beljan 2019, 23). Podobne so debate na področju kateheze – vse bolj se zahteva učinkovitost, statistična uspešnost v smislu npr. participacije pri zakramentalnem življenju, sodelovanja pri dejavnostih v župniji. Pozablja pa se na temeljni namen vključevanja otrok v šolski in tudi katehetski proces – prenos temeljnih znanj in veščin, potrebnih za uspešno življenje. Vsaj v zasnovi verskega izobraževanja bi morali resno vzeti prav iskanje didaktičnega modela, ki bi bil zmožen zagotoviti prednost izvorni človeški naravi – krščanski antropološki podobi človeka kot osebe. Ta model bi moral odražati ‚idealno‘ vzgojo v družini – in kljub svoji organiziranosti in načrtovanosti delovati v duhu spontane ljubezni do vsakega v vsej njegovi osebi. V slovenskem katehetskem načrtu je tak didaktični temelj izražen s t. i. inkluzivnim pristopom, ki poudarja celotno komunikacijo, nima pa izdelanega didaktičnega modela, s katerim bi se poučevanja zares lotil (Slovenska škofovska konferenca 2018, 14). »Z drugimi besedami, taksonomični modeli, ki bi jih holistični pristop uporabil, morda niso v polnosti konsistentni s tem, kar holistični pristop kot tak želi doseči – in tako lahko vodi k ravno nasprotnemu.« (Mayes 2019, xvi)

#### 4. Holarhični didaktični model

Da bi lažje načrtovali in hkrati ohranili principe celostne vzgoje in izobraževanja, se bomo poslužili t. i. holarhičnega modela C. Mayesa, ki temelji na integrativni kurikularni teoriji in antropološki zasnovi C. G. Junga. Gre za evlucijski model

razvoja zavesti na osebni, kulturni in ontološki ravni (xvii). Izhodišče je predpostavka, da je v procesu izobraževanja slika pred mislijo in subjektivna razsežnost pred objektivno, a ne za ceno objektivnosti (4). Holarhični model druge holistične modele izobraževanja presega z bogastvom v semantični – polisemični zasnovi; v sami strukturi, ker nosi več pomenov kot le terminov klasifikacije; v spremljajoči imaginaciji, kar zagotavlja temelj za nove možnosti razmišljanja, eksperimentiranja in prakse v vzgoji (5). Mayes svoj holarhični model vizualno predstavlja kot kroge na vodi, ko vržemo vanjo kamen. Pomembno je, da ti krogi niso eden nad drugim, ampak so vsi na isti ravnini. Ob tem je voda kot arhetipski temelj, ki je vsakemu izmed nas dan z okoljem in dediščino človeštva. Vsebine in področja vzgojno izobraževalnega vplivanja druga drugemu niso nadrejeni (29). Mayes našteva sedem krogov, ki se lahko med sabo kombinirajo, izzivajo, dopolnjujejo – zato je možno veliko število kombinacij (vseh naj bi bilo 3620800). Prav tako so meje med njimi prepustne in se posamezni krogi, področja med sabo prelivajo in povezujejo, zato gre vedno za celega človeka, ki pa je strukturirano bitje, kjer so to le delne posebnosti celote. Poudariti je še treba, da ne gre za končen sistem, ampak za odprt, nekončen sistem, ki v svojih kombinacijah ohranja ustvarjalno odprtost, je stalno v prepletanju vseh sedmih področij, ob tem pušča človeku svobodo, čeprav ga vzgoja in izobraževanje skozi tradicijo preverjenih norm vodita in usmerjata v odprtost za prihodnost (9–13). Če to gledamo v luči koncentričnih krogov, ki se širijo, lahko zaključimo: »Vsak širši krog ne le vključuje vse manjše kroge, ampak ga ti tudi poganjajo – in tudi njegova eksistenca in nadaljnje širjenje sta od njih odvisna.« (30)

Holarhični model pozna tudi razvoj, ki pa je že v izhodišču holističen. Če gre pri drugih modelih za preseganje, gre pri tem za razvoj, ki prejšnje stopnje ohranja, da te druga na drugo vplivajo v vsej svoji razsežnosti – in se razvijajo v procesu nenehne interakcije (38). Pred očmi imamo neskončno človeško možnost razvoja identitete, delovanja in kreativnosti (26). Človekov razvoj razume v zorenju skozi življenjskega obdobja vse do smrti in vsem, kar bi lahko bilo za tem – s psihološkim, moralnim in duhovnim odkrivanjem v stalni in poudarjeni luči, da to postane zaklad modrosti za lastno družino, narod, pa vse do celotnega človeštva. Z izpostavljanjem te širše slike razvoja posameznika, ki naj v lastnem razvoju zasleduje bogatenje celotne človeške civilizacije, lahko pomagamo preseči sodobno obsedenost z novim, ki ceni to, kar je trenutno priljubljeno ali medijsko kovano v zvezde. Holarhični model vzpostavlja stalen geštaltistični proces iskanja ravnotežja med intimnim in javnim – med posameznikom in skupnostjo, med tradicijo in inovacijo (27–28).

Sedem razvojnih področij, ki jih Mayes predstavlja, so: »1. organsko, 2. čustveno, 3. empirično procesno, 4. legalno procesno, 5. fenomenološko, 6. imanentno in 7. ontološko.« (41)

Teh sedem področij deli tudi po življenjskih obdobjih. Tako so v prvih štirih letih prevladujoča prva štiri – gre za rast in utrditev ega. Prvo organsko (telesno) področje otroka najprej ozavesti, da ni sam. Ob stiku z materjo preko telesa svet okoli sebe vedno bolj doživlja in se ga zaveda (Beljan 2019, 28). Gre za nekakšno ‚izvalitev psihičnega sebstva‘, ki se zgodi preko senzorno-motoričnega področja kot

začetne eksistencialne točke (Mayes 2019, 47). »Prava pedagogika osvobajanja mora spoštovati in negovati področje senzorno-motorične kurikularne analize ter poučevalne prakse in integrativno vzpostaviti teoretične povezave med temi domenami, da bi jih lahko preko praktičnega preverjanja dejavnosti v drugih tipih kvalitativnega raziskovanja uvajala v celostno življenje v razredu.« (52)

Trdni temelji na področju telesno-čutnega razvoja vodijo k drugemu področju, ki daje poudarek čustveni rasti, ko se otrok uči ločevati med občutki sebe in svojih bližnjih – drugih. Otrok še vedno izhaja iz predpostavke, da če dogodki oblikujejo mojo misel, potem lahko dogodke, svet okoli sebe oblikujem tudi sam (56). To magično mišljenje je treba najbolj prerasti na področju čustvovanja. Noddingsova je s svojo etiko skrbi jasno izpostavila, kako s fizične, telesne ravni počasi preraščamo v uravnotežen čustveni odnos do okolice, ko otrok notranji ‚moram‘ vedno bolj zmore prevesti v skrb za drugega (61) – kar tudi ponazarja povezanost in interakcijo prvega in drugega področja.

Z razvojem otrok vedno bolj odkriva, da se stvari dogajajo po določenih zaporedjih in da v naravi obstajajo določeni zakoni. Tretje področje empirično procesnega se oblikuje ravno na tem logično-mehaničnem področju z razvojem zavesti, da ima človek ‚stvari vedno bolj v svojih rokah‘ – in z vedno večjim zavedanjem, zakaj je kaj kje. To v svojem miselnem svetu postavlja na določena mesta in med sabo povezuje (63). Okolja ne obvlada le s svojimi rokami, ampak vedno bolj s svojo mislijo, in s tem vedno bolj oblikuje svoj spomin. Prve možnosti za simbolno razmišljanje, ki pa še ostaja na ravni znakovnega razmišljanja, se oblikujejo prav v tem procesu, saj zmore fizično navzočnost npr. svoje matere počasi prepoznavati tudi v njeni sliki, predmetu, ki ga spominja nanjo. Še vedno izhaja iz konkretnega in v določeno stvar ali pojav projicira svoj spomin (66) – ker še ni razvil pravega simbolnega mišljenja.

Legalno procesno območje počasi odpira ego v personalno podobo, ki vedno bolj sega iz sebe. Gre za nekakšno strogorazumsko sebstvo in ob tem še za nekaj več – čeprav je to le sluteno in še neznano. Zato sebe še ni treba postavljati pod vprašaj – s tem pa tudi ne stvari in dogajanja okrog sebe. Vse to otroka uči argumentacije in prave umestitve bližnjih, da se lahko sooči s pravili in zahtevami tako posameznikov kot skupine. Postaja državljan in usposobljen ‚igralac‘ v dobri družbi, kakor svojo okolico v svoji otroški zaupljivosti dojema (68–69). Z oblikovanjem socialnega ega se otrok uči skupnega življenja, kar je v življenju nujno, saj je okolje dobra korekcija človekovi zaprtosti in zastrtosti vase (Beljan 2019, 14). Zato je to področje dober prostor učenja, ni pa dober prostor, da bi tam ostal (Mayes 2019, 77). Otrok vedno bolj prehaja iz učenja v iskanje načina učenja – zaveda se, kako se uči. Raste v svoji epistemološki biti in prevzema vedno večjo iniciativo. To nas varuje pred nekritičnim prevzemanjem družbenih struktur. Če je kdo na družbeni lestvici višje, lahko nehoče – sploh če je v ozadju hierarhični model – tudi njegov način življenja razumemo kot boljši, idealnejši (90). Na vseh prvih štirih področjih razvijamo vidni ego – to, kar se v družbi pojavlja in opazi, kar je nujno. Vendar to ni zadnji cilj razvoja posameznika. Biti zmožen izbirati, prevzemati odgovornost terja zmožnost samoopazovanja, ocenjevanja. Kar pa vedno bolj terja tudi samopreseganje (101).

Na področjih od 5 do 7 gre za vedno večje, dokončno oblikovanje in plodnost sebstva. Peto področje se imenuje fenomenološko. Gre za bolj duhovno področje, kjer zavest opazuje sama sebe (106) – zmožnost jezikovnega izražanja, simbolnega mišljenja prevzame celotno zavest. Hermenevtični način dojemanja lahko vodi v obup, saj ni več vrednot, ki bi bile same po sebi veljavne – vse se lahko miselno oblikuje in preinterpretira. Čeprav je za zdravo dopolnjevanje prejšnjega področja potrebna hermenevtika dvoma, je še bolj nujna hermenevtika upanja. Samo tako bo posameznik v celotni zavesti avtonomije sprejemal odločitve in poglede, za katerimi bo stal (Beljan 2019, 379). Iz zgolj stopanja v novi Jeruzalem mora sam postati novi Jeruzalem (Mayes 2019, 111). Razvoj tega področja je nujen za uspešno delovanje demokracije, saj ta ob prepovedi zunanje prisile kogarkoli zahteva človeka, ki bo za svojimi odločitvami stal. V duhu hermenevtičnega razmišljanja se vse bolj oblikuje estetski občutek – umetniško udejstvovanje odpira nove možnosti dojemanja stvarnosti. Poetičnost je nujna tudi za razvoj znanosti, saj ta v svojem razvoju, da lahko napreduje, stare ugotovitve presega (122). Vrh tega področja je razvoj simbolnega mišljenja, ki ne teži toliko k jasnosti, temveč k celovitosti, odkrivanju, poglobljanju misterija življenja. Kurikulum bi moral na tem področju vedno voditi k preseganju samega sebe, usmerjati k uresničitvi eksistencialnega projekta samega sebe, ki je ontološko utemeljen v *sub specie aeternitatis* (129).

Šesto področje je t. i. imanentno. Kar se tiče Maslowa in njegove lestvice človekovih potreb, so na prvem mestu t. i. fiziološke in šele na koncu osebno-duhovne, a jo pozneje sam preseže in trdi, da je človeku temeljna potreba po samopreseganju vrojena. To je mogoče na nekakšnem področju religioznega, ki ga Maslow zavestno piše z malo začetnico. Mayes na podlagi te potrebe preseganja utemelji področje imanentnega, ki organsko povzema vsa prejšnja področja. Sedaj gre za estetski razcvet, razvoj multiperspektivizma, multikulturalnosti in hermenevtičnosti (135), ki se je začel na prejšnjem področju. To široko preseganje lahko dosežemo z obratom k imanenci, naravi, svetu, kjer živimo. Poetičnost okolja nas vedno bolj nagovarja k čudenju in širitvi sebstva. Boga častimo tako, da mu vedno bolj prepuščamo govorico imanence, poezije, ki v odnosu do sveta vodi do globoke ekologije. Ta globoka ekologija nas vodi iz čudenja v ravnanje, saj se najmočneje širi, če smo to področje ustrezno okrepili in razvili – s prejšnjega področja hermenevtike upanja (142).

Zadnje področje je usmerjeno k razvoju religioznega kot takega. Kurikulum bi moral, če želi biti celosten, upoštevati tako vzhodne kot zahodne verske tradicije. Pri tem ne gre za različna verstva, temveč pristop k načinu verovanja. Vzhodnega Mayes imenuje meniški, zahodnega pa dialoški pristop (147). V zahodni tradiciji je sicer meniška razsežnosti potopitve v Neskončno, Neopisljivo tudi prisotna, a večji poudarek ji dajejo vzhodna verstva, ki vodijo k oblikovanju zavesti brez objekta (148). Ta mistična pot pa za dobro življenje ne bi bila zadostna, če ne bi vključevala ‚učlovečene‘ duhovnosti, ko Bog stopa v dialog s človekom in tako prostor sebstva dokončno odpira (151). Tak dialog bi moral rezonirati v celotnem odnosu učenca in učitelja – ne samo v učilnici, ampak v celotni družbi. Dosežemo ga lahko s pristno duhovnostjo, ki sega vse od telesa pa do Presežnega (Mayes 2005, 6–7; Beljan 2019, 287).

## 5. Holarhičnost in resonanca

Predstavljen didaktični model poskuša poleg celostnosti osebe ohraniti tudi evolucijski proces, ki ga predvideva vsaka vzgoja in izobraževanje. Struktura sedmih področij, ki so določena tudi glede na življenjsko obdobje, omogoča načrtovanje pedagoškega dela. Pri tem Mayes poudarja pristen odnos, ki mora biti temelj tega dela. Učitelj mora biti tisti, ki ga skrbi za učenca (Beljan 2019, 163). Pri tem ne sme pozabiti, da ta skrb vključuje več kot le trenutek dela s snovjo. »Trdim, da mora skrb, če naj bi obrodila dobre sadove, vključevati skrb ne le za nekoga, temveč tudi za nekaj. Brez neke vrste usmerjevalnega namena glede tega, kaj lahko drugi postane ali naredi, to skrb lahko občutimo kot dobro, vendar se lahko vprašamo, ali bo ta vedno dobra.« (Mayes 2002, 703) Za učinkovito pedagoško delo – da bo lahko ta proces vedno tekel na vseh sedmih holarhičnih področjih učenja – potrebujemo učno občestvo, ki se odlikuje po senzibilnih in odgovornih medsebojnih odnosih. Vključevati pa mora tudi širše okolje, kulturo in družbeno strukturo (Mayes idr. 2016, xii–xiv).

Ko v svetu stalnega pospeševanja išče možnost za kvalitetno življenje, podobno razmišlja tudi H. Rosa. S pojmom resonance želi opozoriti na neprestani proces vplivanja, dialoga, odzivanja – in to v najširšem družbenem in osebnem kontekstu. »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‘.« (Klun 2020, 287–288) To bi se moralo odražati tudi v šoli. »Vzgoja in izobraževanje sta resonančni odnos do sveta.« (Rosa, Endres in Beljan 2017, 9) Šola je danes brez vsakega dinamičnega odnosa, je prostor ‚molčanja‘, ‚vseenosti‘ (10).

V splošni didaktiki se preveč govori o učinkovitih pristopih, ki uspešno usmerjajo učni proces, da se v določenem času doseže čim več. Učinkovitost poučevanja in učenja je nujna, a prav to po drugi strani ubija temeljni namen pedagoškega dela: učenje za življenje. Kljub vzvišenim ciljem vzgoje in izobraževanja si – še posebej v digitaliziranem svetu – pogosto pozabljamo zastaviti vprašanje, kako si dobro življenje predstavljamo. Šele z zavestjo in premislekom, kaj kot celotna družba s podobo dobrega življenja nehote nudimo, lahko usmerjamo in vrednotimo celoten vzgojno-izobraževalni proces (Rosa 2020b, 11). Družba pospeševanja postaja vse bolj površinska in zato ne zmore več pristnega odnosa do sebe, drugih in družbe. Človek okolja ne obvlada več, ampak ga to vedno bolj sili v stalno pospeševanje vsakdanjega življenja, kar spet vodi k še hitrejšim družbenim spremembam. Ta začarani krog nas vedno bolj ločuje od drugih, družbe, tradicij in bistva nas samih (Beljan 2019, 25). Kljub temu tempu pospeševanja si želimo živeti dobro življenje v povezanosti, skupnosti. »Razvoj pričakovanj glede samoučinkovitosti in notranjih interesov se povezuje z izkušnjo družbenega priznanja. Tu je očitna povezava s pristopom, ki temelji na virih: brez ljubezni, skrbi in spoštovanja so povezave s svetom – resonančne osi – toge in neme.« (Rosa 2016) Če se ta proces učinkovanja, ki poteka v vse smeri, vzpostavi v duhu skrbi, ljubezni in spoštovanja, vodi do preobrazbe, ki je spet obojestranska (Žalec 2021, 828).

Preobrazbo je najlažje doseči na področju poglobljenega znanja, ki pa samo zase nima pomena. Naj pri podajanju snovi poudarjamo še tako objektivnost, te nikoli ni brez subjekta. »Jasno je, da ni objektivnega zunanjega sveta brez subjekta, ki objektu določa pomen.« (Loebell 2020, 321) Z učenjem ne le da prihajamo v stik s svetom, ampak mu dajemo pomen, ga razvrščamo, ustvarjamo svoj odnos do njega. Z učenjem šele vzpostavljamo objektivnost, ki hkrati oblikuje učečega. »Izobraževanje se ne zgodi, ko pridobimo določeno spretnost, ampak ko spregovori družbeno pomemben del sveta, torej ko se otrok ali mladostnik nenadoma zave: O, zgodovina, politika, fizika ali glasba mi nekaj govori. Na nek način me zadeva in lahko se z njo ukvarjam samo-učinkovito. Kdaj točno pride do te ‚iskre‘, je dejansko nenadzorovano.« (Rosa 2020a, 68) V tem je temelj resonančne pedagogike. Temelji na obojestranski ‚vznemirjenosti‘, ki omogoča spremembo odnosa do sveta (Rosa, Endres in Beljan 2017, 12–14). Vprašanje je, kako lahko resonančni proces sprožimo. Za to je treba aktivirati vire, ki so v življenju temeljni. Človek po dobrem življenju hrepeni sam po sebi in zanj potrebuje zdravje, skupnost, priznanje, materialne dobrine. V procesu vzgoje so to dobri sprožitelji resonance – ki pa je prava le takrat, ko ne služi zgolj sebi, ampak kvaliteti dobrega življenja (Clas-sen-Bauer 2020, 64). Resonanca je namreč tesno povezana z vrednotenjem. Pozitivna vznemirjenost učenca je mogoča le, ko mu snov kaj pomeni. Pomeniti pa mu ne more, če ga ne nagovori. Pri tem je vloga učitelja temeljna – biti mora biti kot glasbene vilice v zvenu, da lahko intonira učencem (Beljan 2019, 208). Pristno učenje torej izhaja iz temeljnega odnosa med učiteljem in učencem. »Vsak učitelj ve, da se najbolj formativni izobraževalni procesi odvijajo zunaj učnega načrta in pogosto prav v trenutkih, ko učni načrt, ki poskuša kodificirati, kaj se morajo učenci naučiti in kdaj obvladati, ne igra nobene vloge.« (Rosa 2020a, 88) Seveda mora šola svoje načrtno delo nadaljevati – a brez zavedanja o nujnosti vzpostavitve resonančnega prostora bo težko (ali vsaj dolgoročno neučinkovito) učila. Še bolj je to pomembno pri verskem pouku, kjer ne gre le za znanje, temveč temeljno notranjo držo do celote bivanja.

## 6. Holarhična zasnova poučevanja kot možnost za resonančno katehezo

»Kateheza postopno pospešuje ponotranjenje in povezovanje teh sestavin ter tako spodbuja preoblikovanje starega človeka in oblikuje krščansko miselnost.« (PK, tč. 71) Pravilnik z zahtevo ponotranjenja in povezovanja v ospredje postavlja celostni pristop, ki v posamezniku odmeva v resonančnem smislu in ga preobraža, kar je temeljni princip resonančne pedagogike (Enders 2020, 32). Ko slovenski katehetski načrt govori o konkretnem izvajanju kateheze, inkluzivno katehezo navaja kot primer modela, ki ne gradi le »na kognitivnem učenju, marveč upošteva tudi telesno, čustveno, kulturno, duhovno in religiozno dimenzijo« (Slovenska škofovska konferenca 2018, 14). Če k temu dodamo še katehumenatski model in mistagoško katehezo, je razumljivo, da klasični didaktični model, ki temelji zgolj na

spoznavnih procesih, za notranje spreobrnjenje ni dovolj. Predstavljeni holarhični model, ki gradi na dinamični prepletenosti in hkrati na določeni postopnosti, bi k boljši organiziranosti kateheze lahko pripomogel v veliki meri – kot to priporoča pravilnik in določa katehetski načrt. Pri tem ne smemo pozabiti, da holarhični model predvideva določeno danost, v kateri učenje ‚valovi‘. Katehetsko to lahko razumemo kot božje otroštvo, dano vsem krščenim. Čeprav katehetski načrt načrtovanje določa in ga predvideva dokaj v klasičnih oblikah, je takoj za tem točka o poklicanosti, ki se zaključuje: »V vzgojnem procesu se človek usposablja, da bi Božji klic za svoje življenje slišal, ga razločil in nanj v svobodi in ljubezni odgovoril.« (16) Dialoška oblika verovanja je najbližje resonančni pedagogiki. Slišanje Božjega klica in odgovor nanj je težko načrtovati, lahko pa načrtamo temeljne smernice, na katere bi moral katehet biti pozoren, da odprtost, poslušnost in odgovor na Božje povabilo spodbudi (Beljan in Winkler 2019, 13).

Holarhični model začenja učenje na ravni telesnosti, kar je tudi zahteva pravilnika za katehezo. Pri konkretni zasnovi kateheze, ki se v veliki meri začenja s ‚pозна‘, bi področju občutenja dali poudarek na samem začetku katehetskote poti. Teme, kot so spoznavanje sakralnih predmetov, prostorov, navzočnost pri verskih praznovanjih, so lahko temelj za celostno pot v krščanstvo. Telo je začetek zavedanja sebe in hkrati Božje navzočnosti – in še posebej v katoliški Cerkvi so izpostavljeni prostori Božjega rezoniranja (Rosa 2016). Nadaljevanje katehetske poti terja zrelo osebnost voditelja, ki mu človek zaupa (Nežič Glavica 2021, 140). Ob telesnosti je namreč nujno treba sprejemati in usklajevati čustva, ki iz telesnih občutkov izhajajo – in jih prevajati v pomene, ki jih terja Razodetje. Starši, ki znaajo npr. ob večernem objemu otroka pokrižati in mu dati pozitivno občutje varnosti, bodo za to, da bo lahko v odnosu do svojega okolja varno resoniral in hodil pot Božjega otroštva, naredili največ. Z vedno večjo zmožnostjo otrokovega opazovanja je nujna pozitivna razlaga stvari in dogodkov, ki naj temelji na svetopisemskih zgodbah. Preprosta pojasnila, posebej v obliki svetopisemskih zgodb, zakaj kaj deluje ali je tako, so nadaljevanje poti verovanja. Prav pri tem koraku je razvidno, kako je holarhični model tudi resonančna pedagogika. Če človek v svoj miselni svet ne more vključiti verske razsežnosti, ki jo je morda doživel in jo celo pozitivno ovrednotil, bo iz tega težko samostojno in zdravo živel (Enders 2020, 97) – telesni odziv na obredje bo vedno bolj negativen, kar se bo odražalo v čustvenem odporu. Prva tri holarhična področja, ki se temeljno oblikujejo v otroštvu, med sabo resonirajo. Dober temelj za telesno, čustveno, miselno oblikovanje razumevanja verovanja lahko postane izziv tudi za odrasle – kot v zgodbi o Ani, ki zmore prepoznava Bog kljub svoji zapuščenosti. Njen starejši rešitelj in varuh pa ob tem vprašanje vere in življenja znova podoživlja (Fynn 1992).

Postopno vključevanje v občestvo verujočih bo omogočilo, da se sprejete verske resnice živijo v konkretnem času in prostoru. Potreba po skupnem verovanju, kot so bili učenci eno z Marijo, je za poglobljen odnos do sebe in Boga temeljna in vodi k veliko bolj odprti in trdni osebni veri. Že prej je treba pripraviti prostor za dvom o temeljnih življenjskih odgovorih (Enders 2020, 36). Kakor je pri razumevanju naravnih zakonov najprej vprašanje, zakaj kaj tako deluje, je tudi pri veri

tako. Na prvih področjih odraščanja v veri gre veliko bolj za sprejemanje, kar je pri načrtovanju začetne kateheze dobro upoštevati. Ne smemo pa pozabiti na spravevanje (Beljan in Winkler 2019, 39). Samo človek, ki se prepriča, bo resnično vzpostavil osebni odnos z Bogom in ljudmi, saj le tako lahko resonira v polnem pomenu besede. Zato mora biti tudi verska skupnost, Cerkev prostor zaupanja – bolj kot organizirana institucija (Kraner 2021, 182). Pri petem koraku holarhičnega modela gre za bolj osebno iskanje; pomembno je, da to usmerjamo s hermenevtiko upanja, ki hkrati ne prezira hermenevtike dvoma. Pričevanja vere in vključenost v občestvo, kjer lahko iščem in ob tem tudi prispevam, je temelj teologije upanja. Kristus je s svojo odprtostjo in zahtevo: »Vi jim dajte jesti!« (Mt 14,16) jasno spremljal svoje učence tudi v tej fazi.

Korak naprej pri rasti vere je prostor izražanja, delovanja v družbi. Če je pot od telesnega stika s svetim do hermenevtike upanja prehojena plodovito, bo človek Božja znamenja v vsakdanjem življenju zmogel prepoznavati. Kot psalmist bo lahko opeval skrivnosti Božjega delovanja. Božja pedagogika je očitna: »Za poučevanje uporablja vsa razpoložljiva sredstva in svoje poslušalce spodbuja k osebni odgovoru ter od njih pričakuje odgovor in, še globlje, poslušnost vere.« (PK, tč. 161) Dialog, ki je vzpostavljen med človekom in Bogom na ta način, vodi do mistične drže. Te dve potezi sta za Mayesa temeljni za zadnje področje učenja – kar je tudi vrh resonančne pedagogike (Beljan 2019, 36).

Tako vodena kateheza bo zmogla vedno znova prepletati telesne občutke, čustvene odzive, razumska spoznanja, pravila skupnega življenja, kritična vprašanja – in končno bogoslužna dejanja –, da bodo vodili k odrešenemu življenju (Stegu 2019, 689). »Gledanje na eksistenco z očmi vere človeku omogoča razvoj modrega in celovitega razumevanja. Kadar torej kateheza zanemari povezavo med človekovo izkušnjo in razodetim sporočilom, zapade v nevarnost izumetničenosti in nerazumevanja resnice.« (PK, tč. 199) Prav zmožnost gledanja na lastno eksistenco v trdnosti vere, kjer ni strahu, da bi kaj zamudil ali da bi iz tekmovalnosti sodobnega življenja izpadel, je lahko moment 'ustavljanja' sodobne družbe. Zgolj zavest, da je mogoče zaupati v brezpogojno sprejemanje kljub šibki veri, bo razmislek o dobrem življenju, kot ga predvideva resonančna pedagogika, olajšalo. Z učenjem pridobljeno znanje, videno v tej širši ontološki luči, bo vodilo k vedno večji svobodi posameznika (D'Souza 2016, 233). Če vzamemo za primer Michelangelovo fresko stvarjenja iz Sikstinske kapele, kjer se prsta Stvarnika in človeka ne dotikata, lahko vidimo, da to razpoko zapolnjuje človekov pogled. Ta je uperjen v Stvarnika, ki poln energije vanj polaga življenje (Soetebeer 2020, 94). V vrtincu življenja se je zato treba smiselno prepustiti zadnjim področjem holarhičnega modela. Če uspemo prebuditi rezoniranje sodobnega človeka tudi na religioznem področju, da se zazre v prave oči Skrivnosti, bo moč stvariteljstva vedno bolj v naše odrešenje. Življenje bo vedno bolj dar – in vedno manj razumljeno kot obvladljivo in potrebno nadzora (Rosa 2020a, 59). Priti do odmeva religiozne razsežnosti je kot znova vzvalovati moč hrepenenja po dobrem življenju, in zato je naloga kateheze bistveno širša, kot le poučevanje o veri. Voditi do izkustva nerazpoložljivosti sveta in ljudi je temelj za preobrazbeno srečanje, še posebej z Neznanim. S tem



se na zaupljiv in celosten način najprej srečamo v družini. Zato je družinska pedagogika, ki temelji na varnem srečevanju z nerazpoložljivostjo – od telesne do duhovne ravni –, dober kazalec za preoblikovanje celotne kateheze.

## Kratici

**PK** – Papeški svet za pospeševanje nove evangelizacije 2021 [Pravilnik za katehezo].

**VS** – Francišek 2020 [Vsi smo bratje].

## Reference

- Beljan, Jens, in Michael Winkler.** 2019. *Resonanzpädagogik auf dem Prüfstand Über Hoffnungen und Zweifel an einem neuen Ansatz*. Weinheim Basel: Beltz.
- Beljan, Jens.** 2019. *Schule als Resonanzraum und Entfremdungszone Eine neue Perspektive auf Bildung*. Weinheim Basel: Beltz Juventa.
- Classen-Bauer, Ingrid.** 2020. Salutogenese und Lebensqualität. V: Hübner in Weiss 2020, 59–72.
- Dewey, John.** 2004. *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*. Delhi: Aakar Books.
- D'Souza, Mario O.** 2016. *A Catholic philosophy of education: the church and two philosophers*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Enders, Wolfgang.** 2020. *Resonanzpädagogik in Schule und Unterricht*. Weinheim Basel: Beltz.
- Francišek.** 2020. Vsi smo bratje. Ljubljana: Družina.
- Fynn.** 2013. *Gospod Bog, tukaj Ana*. Koper: Ognjišče.
- Hübner, Edwin, in Leonhard Weiss, ur.** 2020. *Resonanz und Lebensqualität*. Opladen: Verlag Barbara Budrich.
- Jank, Werner, in Hilbert Meyer.** 2006. *Didaktični modeli*. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo.
- Klun, Branko.** 2020. Rezilienca in resonanca: V iskanju nove drže do sveta. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:281–292.
- Kraner, David.** 2021. Medijske reprezentacije kot odsev problema institucionalizacije Cerkve. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 1:163–183.
- Krek, Janez, in Mira Metljak, ur.** 2011. *Bela knjiga o vzgoji in izobraževanju v Republiki Sloveniji*. Ljubljana: Zavod RS za šolstvo. [http://pefprints.pef.uni-lj.si/1195/1/bela\\_knjiga\\_2011.pdf](http://pefprints.pef.uni-lj.si/1195/1/bela_knjiga_2011.pdf) (pridobljeno 4. 7. 2022).
- Loebell, Peter.** 2020. Welt-Teilhabe von Jugendlichen im Zeitalter der Digitalisierung. V: Hübner in Weiss 2020, 311–337.
- Mayes, Clifford.** 2002. The teacher as an archetype of spirit. *Journal of Curriculum Studies* 34, št. 6:699–718.
- . 2005. *Teaching Mysteries*. Lanham: University Press of America.
- . 2019. *Developing the Whole Student: New Horizons for Holistic Education*. Lanham: Rowman Littlefield.
- Mayes, Clifford, Ramona Maile-Cultri, Neil Goslin in Fidel Montero.** 2016. *Understanding the whole Student: Holistic Multicultural Education*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Moog, François.** 2020. *Éducation intégrale*. Pariz: Éditions Salvator.
- Nežič Glavica, Iva.** 2021. Geštal pedagogika v službi oblikovanja duhovno-religiozne dimenzije. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 1:135–147.
- Papeški svet za pospeševanje nove evangelizacije.** 2021. Pravilnik za katehezo. Ljubljana: Družina.
- Rosa, Hartmut.** 2013. *Social acceleration: a new theory of modernity*. New York: Columbia University Press.
- . 2016. *Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: eBook Suhrkamp.
- . 2020a. *The Uncontrollability of the World*. Cambridge: Polity Press.
- . 2020b. Von summenden und verstummenden Resonanzachsen im Zeitalter der Digitalisierung. V: Hübner in Weiss 2020, 9–11.
- Rosa, Hartmut, Wolfgang Endres in Jens Beljan.** 2017. *Resonanz im Klassenzimmer*. Weinheim Basel: Beltz Juventa.
- Slovenska škofovska konferenca.** 2018. Slovenski katehetski načrt. Celje: Mohorjeva družba.

— — —. 2021. Letno poročilo Katoliške cerkve v Sloveniji 2021. Katoliška Cerkev. <https://katoli-ska-cerkev.si/media/datoteke/Dokumenti%20in%20publikacije/LETNO%20POROCILO%202021-SPLET.pdf> (pridobljeno 4. 7. 2022).

**Soetebeer, Jörg.** 2020. Zwischen Resonanz und Autonomie – Überlegungen zu Souveränität aus anthropologischer Sicht im Anschluss an Ernst Cassirer. V: Hübner in Weiss 2020, 73–106.

**Stegu, Tadej.** 2019. Transhumanizem in krščanska antropologija. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:683–92.

**Šegula, Andrej.** 2021. Upanje in zaupanje v kontekstu pastoralne teologije v času globalnega nezaupanja. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:917–924.

**Žalec, Bojan.** 2021. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 81 št. 4:825–834.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 82 (2022) 3, 705—714

Besedilo prejeto/Received:09/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 27-472

DOI: 10.34291/BV2022/03/Stegu

© 2022 Stegu, CC BY 4.0

*Tadej Stegu*

## **Kerigmatična kateheza in resonanca**

### *Kerygmatic Catechesis and Resonance*

*Povzetek:* Kerigmatična prenova kateheze zahteva interdisciplinarni pristop in se ne izogiba konkretnim vprašanjem negotovosti, krhkosti in nemoči sodobnega človeka. V prispevku je razvijanje kerigmatičnih vidikov kateheze soočeno s teorijo resonance, ki jo je razvil sociolog Hartmut Rosa. Takšno soočenje odpira nova spoznanja o kerigmatični razsežnosti kateheze in usmerja k njihovi praktični uporabi. Izhodišče raziskave je tradicionalno razumevanje in vloga kerigme v katehetskem procesu. V prispevku to postopno osvetlimo s pojmom resonanče in resonančno sociologijo človekovega odnosa do sveta. Takšen pristop pomembnost izkustvene razsežnosti kateheze osvetljuje na novo – in katehezo usmerja k praktični uporabi resonančne pedagogike.

*Ključne besede:* kerigma, kerigmatična teologija, kerigmatična kateheza, resonanca, resonančna pedagogika

*Abstract:* The kerygmatic renewal of catechesis requires an interdisciplinary approach and does not avoid the concrete questions of uncertainty, fragility and helplessness of a modern human. In the paper, the development of kerygmatic aspects of catechesis is confronted with the theory of resonance developed by the sociologist Hartmut Rosa. Such a confrontation opens up new realizations about the kerygmatic dimension of catechesis and points to their practical application. The starting point of the research is the traditional understanding and role of the kerygma in the catechetical process, which is gradually illuminated by the concept of resonance and the resonant sociology of human relationship to the world. Such an approach sheds new light on the importance of the experiential dimension of catechesis and directs catechesis to the application of resonant pedagogy.

*Keywords:* kerygma, kerygmatic theology, kerygmatic catechesis, resonance, resonant pedagogy

## 1. Uvod

---

V sodobnem sekulariziranem svetu se Cerkev vse bolj zaveda nujnosti kateheze, ki bi jo lahko verodostojno imenovali kerigmatična (Tukara 2020). Toda vrnitev k tradiciji in poglobitev kerigmatičnega pristopa ni preprosto prepisovanje starih obrazcev ali uporaba starih formul. Vključuje namreč izkušnjo in odgovor na konkretna vprašanja negotovosti, krhkosti in nemoči, s katerimi se sooča sodobni človek (Vodičar 2020, 265). Prenova kateheze je tako mogoča ob kerigmatični in aplikativni prenovi teologije, za katero potrebujemo nove pristope in »teologe, ki bodo znali delati skupaj na interdisciplinaren način in v intelektualnem delu znali preraščati individualizem« (Francesco 2019).

Raziskovalni program „Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje“ (P6-0269) je usmerjen k vprašanju rezilientnosti – in pogoj zanjo prepoznava v resonančnih odnosih. Resonanca kot nihajoč dinamičen odnos človeku omogoča, da se sodobni pospešeni družbi sprememb uspešno prilagaja. Kot temeljni pojem, ki uokvirja prihodnost, prav resonanca narekuje redefinicijo religije in teologije v luči relacijskega modela, ki spodbuja medverski dialog in sodelovanje. Raziskava se posveča tudi vprašanju prenosa spoznanj v prakso na pedagoškem, katehetskem in pastoralnem področju, kjer poudarja celostno učenje, ki zajema tako čustva kot telo.

V prispevku bomo razvijanje kerigmatičnih vidikov kateheze soočili s teorijo resonance, ki jo je razvil nemški sociolog Hartmut Rosa (2019). Poglobljeno in pravilno razumevanje resonance je odločilnega pomena za razumevanje in reševanje ključnih, temeljnih problemov sodobnega sveta. Ker Rosova teorija resonance nekatere pomembne krščanske teološke teme obravnava s sociološkega vidika (Žalec 2021a, 826), lahko pričakujemo, da bo takšno soočenje prineslo nova spoznanja o kerigmatični razsežnosti kateheze in pokazalo, kako jih smiselno uporabiti v praksi. Izhodišče naše raziskave je zato tradicionalno razumevanje in vloga kerigme v katehetskem procesu, kar postopno osvetlimo s pojmom resonance in resonančno sociologijo človekovega odnosa do sveta.

## 2. Kerigma in kateheza

---

Za katehetsko dejavnost v zgodovini najdemo različne izraze. Glede izrazja tudi v cerkvenih dokumentih ni doslednosti (Snoj 2003, 146), zato za razumevanje vloge kerigme v katehetskem procesu najprej opredelimo pomen temeljnih izrazov – saj razumevanje izrazja, ki ga uporablja prva Cerkev, resonančno naravo katehetskega procesa razkriva že samo. Za pojasnitev pomena izraza kateheza zato najprej raziščemo njegov izvorni pomen, nato pa orišemo razvoj uporabe izrazja in sodobno razmejitev pomenov ter razumevanje vloge kerigme v katehetskem procesu.

### 2.1 Resonančnost kateheze v prvi Cerkvi

V Svetem pismu izraza ‚kateheza‘ (κατήχησις) ne najdemo, pač pa v Novi zavezi srečamo glagol ‚doneti‘ oziroma ‚odmevati‘, ‚rezonirati‘ ali ‚narediti, da odmeva‘

(κατηχείν) s pomenom ‚poučevati, ustno učiti, učiti z živim glasom, pripovedovati‘ (Lk 1,4; Apd 18,25; 21,21; Rim 2,18; 1 Kor 14,19; Gal 6,6). Čeprav se sicer v Novi zavezi pogosto rabi uveljavljen glagol ‚poučevati‘ (διδάσκειν), ki ga uporablja tudi apostol Pavel, je ta ustvaril še svoj izraz ‚doneti‘, ‚odmevati‘, ‚rezonirati‘ (κατηχείν) – do tedaj redka in za judovsko versko govorico tuja beseda, vendar pa ta izraz uporablja tudi Pavlov spremljevalec evangelist Luka. Izraz se – drugače kot ‚poučevati‘ (διδάσκειν) – vedno uporablja v pomenu poučevanja v veri (Snoj 2003, 146–150).

Kateheza se v Novi zavezi povezuje še z drugimi sorodnimi izrazi, kot so evangelizacija, pouk, prerokovanje, pričevanje, spodbuda itn. Ob teh različnih izrazih je že mogoče opaziti temeljno razliko med prvim oznanilom ali razglasitvijo krščanskega oznanila z glagoli, kot so *vzklikati* (κράζειν), *razglašati* (κηρύσσειν), *evangelizirati* (εὐαγγελίζειν), *oznanjevati* (εὐαγγελίζεσθαι) in *pričevati* (μάρτυρειν), ter nadaljnjim razlaganjem in poglobljanjem, v sklop katerega spada kateheza – in ki ga označujejo glagoli *poučevati* (διδάσκειν), *razgovoriti se* (ὁμιλεῖν), *izročati* (παραδίδοναι), predvsem pa že omenjeni *doneti* oz. *rezonirati* (κατηχείν) (Stegu 2005, 10). V katehezi torej oznanilo Božje besede najprej vzbuja odmev, resonanco pri poslušalcih; ni le sporočanje in obveščanje o Jezusu, temveč veselo oznanilo – poučevanje v veri, komuniciranje z živim glasom v občestvu, ki se na to oznanilo odziva.

## 2.2 Kerigma in resonanca

Prva Cerkev v katehetskem procesu razlikuje kerigmo, ki je oznanilo vesele novice vstajenja, ter katehezo in homilijo, ki sta reden pouk, namenjen članom krščanske skupnosti. Kerigma (κήρυγμα – iz gr. κηρύσσω, ki dobessedno pomeni kričati, razglašati kot glasnik) v Novi zavezi označuje prvo oznanilo krščanskega sporočila.

Besede, ki jih je Jezus izrekel v začetku javnega delovanja v shodnici v Nazaretu (Lk 4,18-19; Mt 3,1-2; Rim 10,14), so prva novozavezna kerigma, osnova vsega nadaljnjega nauka, ki ga je Jezus naslovil na svoje učence – in vsega oznanjevanja učencev po vstajenju in prihodu Svetega Duha (Daniélou 1982, 7). Oznanjajo osvoboditev, ozdravljenje slepote (Lk 4,18-19), prihod nebeškega kraljestva (Mt 3,1-2).

Po Kristusovem vstajenju je Kerigma oznanilo novice: »Jezusa, ki ste ga vi umorili, je Bog obudil od mrtvih in ga naredil za Mesija.« (Apd 2,14-39) To oznanilo Petra na binkoštni praznik v poslušalcih močno odmeva: »Ko so to slišali, jih je do srca pretreslo. Rekli so Petru in drugim apostolom: »Bratje, kaj naj storimo?« Peter jim je odgovoril: »Spreobrnite se!« (37-38) Po ozdravitvi hrome ga: »Bog ga je obudil od mrtvih in mi smo temu priče« (Apd 3,15); »Spreobrnite se torej in pokesajte, da se vam izbrišejo grehi.« (2,29) V Kornelijevi hiši: »Razpeli so ga na križ in usmrtili. Bog pa ga je obudil tretji dan /.../ Vsakomur, ki veruje vanj, so v njegovem imenu odpuščeni grehi.« (Apd 10,40.43) Štefan pred vélikim zborom pričuje: »...vi ste zdaj postali njegovi izdajalci in ubijalci /.../ Nebesa vidim odprta in Sina človekovega, ki stoji na Božji desnici!« Tedaj so zavpili z močnim glasom, si zatisnili ušesa in vsi hkrati planili nadenj.« (7,52.56-57) Pavel v Antiohiji: »Čeprav niso našli nobene krivde, da bi zaslužil smrt, so od Pilata zahtevali, naj ga dá usmrtili.

In ko so izpolnili vse, kar je bilo zapisano o njem, so ga sneli z lesa in položili v grob. Toda Bog ga je obudil od mrtvih / .../ Ob teh besedah so se pogani razveselili in poveličevali Gospodovo besedo; in tisti, ki so bili odločeni za večno življenje, so sprejeli vero.« (13,28-30.48) Pavel na Areopagu: »Bog je zatisnil oči nad časi, ko so ljudje tavalili v nevednosti; zdaj pa naroča, naj se vsepovsod vsi spreobrnejo. Zakaj določil je dan, ko bo vesoljnemu svetu pravično sodil po možu, ki ga je za to izbral in pred vsemi potrdil tako, da ga je obudil od mrtvih.« Ko so slišali o vstajenju od mrtvih, so se eni norčevali, drugi pa so rekli: »O tem bi te poslušali kdaj drugič.« (17,30-32)

Oznanilo vesele novice se v Apostolskih delih nanaša na bit krščanske skrivnosti – Kristusovo vstajenje od mrtvih – in ne razvija podrobnosti. To oznanilo pri poslušalcih vedno sproži resonanco: pri nekaterih veselje, skrušenost in željo po spremembi življenja oz. spreobrnjenju, pri drugih odboj, zavrnitev in posmeh. Nikogar pa ne pusti ravnodušnega.

Pripoved o krščevanju na binkošti (Apd 2,14-41) že nakazuje dve etapi uvajanja v krst, ki se izoblikujeta v katehumenatu: najprej je oznanjena kerigma (Apd 2,14-36). Ta prva etapa, ki oznanja skrivnost Kristusovega vstajenja, vodi do prvega prehoda (praga): »Ko so to slišali, jih je do srca pretreslo. Rekli so Petru in drugim apostolom: »Bratje, kaj naj storimo?« (2,37) To je vprašanje, ki v katehumenatu postane del obreda – predstavlja prvo znamenje spreobrnjenja in katehumenom omogoči, da stopijo med pripravnike za krst. Izrazili so začetno vero, zaradi katere so se pripravljene podati na pot. Vendar pa ta vera še ni utrjena – potrebno je daljše obdobje kateheze (Apd 2,38-40). To obdobje se zaključi z drugim prehodom (pragom), pri katerem kandidati dokažejo, da so »sprejeli besedo« (Apd 2,41), kar pomeni, da se je kateheza v njihovem življenju utelesila, da so svoje življenje dovolj spremenili – in so lahko krščeni (Dujarier 1984, 13–14). Kerigma torej ni le nauk ali vsebina evangelija, ampak je izkušnja, odmev in resonanca vstajenja v življenju prve krščanske skupnosti in posameznih oseb, ki so svoje dotdanje razmišljanje zapustile in dopustile, da se v njih rodi nova oblika življenja, vcepljenega v izkušnjo Kristusovega vstajenja in zmage nad smrtjo – in to oznanjajo: ne le Kristusovo vstajenje, ampak z njim tudi lastno izkušnjo (Tukara 2020, 585–586). Cilj oznanjevanja kerigme je vedno spreobrnjenje in nov način življenja, ki ga sprejem oznanila sproži (Barić 2020). Spreobrnjeni človek postane priča (Tukara 2020, 597–588). »Kar je bilo od začetka, kar smo slišali, kar smo na svoje oči videli, kar smo opazovali in so otipale naše roke, to vam oznanjamo: Besedo življenja. In življenje se je razodelo in videli smo ga. Pričujemo in oznanjamo vam večno življenje, tisto, ki je bilo pri Očetu in se nam je razodelo.« (1 Jn 1,1-2) Apostol Pavel to pove z besedami: »Izročil sem vam predvsem to, kar sem sam prejel ...« (1 Kor 15,3; 2 Kor 4,13) A njegovo oznanilo ni le pripoved o tem, kar se je zgodilo s Kristusom (3-7), ampak hkrati pričevanje o tem, kar se je zgodilo njemu: »Nazadnje za vsemi pa se je kot negodniku prikazal tudi meni. Jaz sem namreč najmanjši izmed apostolov in nisem vreden, da bi se imenoval apostol, ker sem preganjal Božjo Cerkev. Po Božji milosti pa sem to, kar sem, in njegova milost, ki mi je bila dana, ni postala prazna. Nasprotno, bolj kakor oni vsi sem se trudil, pa

ne jaz, ampak Božja milost, ki je z menoj.« (8-10) In odmev, resonanca Kristusovega življenja v Pavlovem življenju je bila jasna:

»V veliki stanovitnosti, v nadlogah, v potrebah, v stiskah, pod udarci, v ječah, pri uporih, v naporih, v bedenjih, v postih, s čistostjo, s spoznanjem, s potrpežljivostjo, z dobroto, s Svetim Duhom, z iskreno ljubeznijo, z besedo resnice, z Božjo močjo, z orožjem pravičnosti v desnici in levici, v slavi in sramoti, na slabem in dobrem glasu, kakor zapeljevalci, a vendar resnični, kakor neznani in spoznani, kakor umirajoči, pa glejte, živimo, kakor kaznovani, a ne usmrčeni, kakor žalostni, pa vedno veseli, kakor ubogi, pa mnoge bogatimo, kakor bi nič ne imeli, pa imamo vse.« (2 Kor 6,4-10; 11,16-32).

### 2.3 *Traditio – redditio*

Resonančna narava prvega oznanila in celotnega katehetskega procesa je jasno razvidna iz celotnega uvajanja v vero, ki ga je prvotna cerkev v prvih stoletjih oblikovala v katehumenatu. Oznanilo vesele novice je v katehumenih nujno rezoniralo kot postopna sprememba njihovih življenjskih drž in usmeritev, sicer h krstu niso bili pripuščeni. V Hipolitovem *Apostolskem izročilu* beremo, kako odgovorni za občestvo odrasle, ki želijo postati kristjani, postavijo na prvo preizkušnjo (izpit) glede pristnosti in trdnosti njihove želje. Spraševalci se pri tem ne zadovoljijo le z odgovori kandidatov, temveč zahtevajo potrditev od tistih, ki so jih na poti k spreobrnjenju evangelizirali in jih spremljali: to so botri ali poroki vere bodočega kristjana, ki lahko o življenju katehumenov pričujejo (Dujarier 1984, 34–36).

Posebej jasno vidimo pomembnost rezoniranja vere v življenju katehumenov v nekaterih stopnjah in obredih starodavnega katehumenata. Razlaga veroizpovedi (simbola) – tega, kar je treba verovati, pojmovanega kot sinteza Svetega pisma – je bila denimo v katehumenatu vrh doktrinalnega oblikovanja (formacije): poimenovana izročitev veroizpovedi (*traditio symboli*) je pomenila obred, s katerim Cerkev katehumentu izroča svojo vero. Apostolski simbol vere je spadal pod t. i. *disciplino arcani* (obveznost hraniti skrivnost), ki so se ga katehumeni naučili na pamet tik pred krstom in – ga v cerkvene spise niso vnašali, da do njega ne bi mogli priti neverujoči. Kasneje je sledilo vračanje oziroma izgovarjanje veroizpovedi (*redditio*), ki jo je katehumen pred skupnostjo in škofom kot osebno izpoved vere izgovarjal na pamet. Javno izgovarjanje obrazca veroizpovedi (in morda tudi očenaša), ko je vera v življenju katehumenta resonirala in je v obredu to izpovedal, je bilo sklep katehumenata. Sledilo je krstno bogoslužje (Daniélou 1982, 49–52).

Pomembnost resonančne ‚inkarnacije‘ katehetskega oznanila v življenju katehiziranca vse bolj prepoznavajo tudi novejši cerkveni dokumenti. Splošni pravilnik za katehezo tako zatrjuje, da je učenje obrazcev vere in obenem njihovo verno izpoved treba razumeti »še globlje v toku tradicionalnega in koristnega opravljanja *traditio* in *redditio*, po katerih na izročitev vere v katehezi (*traditio*) ustreza odgovor subjekta na katehetski poti in potem v življenju (*redditio*)« (SPK, tč. 155). Po-

dobno SPK pojasnjuje v opombi 233 k 78. členu: »*Traditio-redditio* (izročitev simbola in odgovor) je bil in bo pomembna prvina krstnega katehumenata. Dvopolnost te kretnje izraža dvojno razsežnost vere: prejeti dar (*traditio*) in osebni ter inkulturiran odgovor (*redditio*). Ta značilni obred /.../ bi bilo treba še bolj široko uvesti v rabo, prilagojeno našemu času.«

## 2.4 Slabitev resonančne narave kateheze in vrnitev k njej

V poapostolskem obdobju apostolskih in cerkvenih očetov dobi izraz kateheza natančnejši pomen – postane temeljni pouk krščanske vere v tesni povezavi s katehumenatom, namenjen torej tistim, ki se s krščanskim življenjem pripravljajo na krst. Z izginjanjem katehumenata v kasnejših stoletjih se je začela izgubljati tudi beseda kateheza, z njo pa tudi zavest o resonančni razsežnosti kateheze, ki postopno postane pouk oz. nauk o verskih resnicah. Katehetsko delo tako nekaj stoletij zaznamujejo predvsem tradicionalni izrazi: katekizem, verouk, poučevanje krščanskega nauka, katehetski pouk, verska vzgoja itn. (Stegu 2005, 12). Vse manj je prisotna povezava med karizmo, prvim oznanilom in krščanskim življenjem – ki je odgovor, odmev ali resonanca Kristusove zmage nad smrtjo.

V zadnji četrtini 19. stoletja se je v življenju Cerkve razvilo obsežno gibanje za obnovo katehetskega dela – katehetsko gibanje. V tem času katehetsko delo sicer še vedno označujejo predvsem tradicionalni izrazi: katekizem, verouk, poučevanje krščanskega nauka, katehetski pouk, verska vzgoja itn. Izraz kateheza se je v sklopu katehetskega gibanja se je v 20. stoletju spet pojavil – kot poskus vrnitve k začetkom, zlasti v apostolske in patristične čase, v želji, da bi presegli meje preveč razumsko in pojmovno zastavljenega katehetskega dela (Stegu 2005, 37–101). To usmeritev potrjuje novi pravilnik za katehezo: »Učenje obrazcev vere in njihovo verno izpoved je treba umeti še globlje v teku tradicionalnega in koristnega opravljanja *traditio* in *redditio*, po katerih na posredovanje vere v katehezi (*traditio*) ustreza odgovor subjekta na katehetski poti in potem v življenju (*redditio*). Ta odgovor ni samodejen, saj predana in slišana vera potrebuje primeren sprejem (*receptio*) in ponotranjenje. Da bi premagali tveganje nesmiselnega pomnjenja, ki bi bilo samo sebi namen, je dobro, da v katehezo vključimo še druge elemente katehetske dejavnosti, kot so na primer odnos, dialog, razmišljanje, tihota in spremljanje.« (PK, tč. 203)

Za boljše razumevanje resonančnih razsežnosti kateheze v nadaljevanju sodobne usmeritve kateheze soočamo s teorijo resonance, ki jo je razvil sociolog Hartmut Rosa.

## 3. Teorija resonance Hartmuta Rose in katehetski proces

Teorija resonance, ki jo je razvil nemški sociolog Hartmut Rosa (Rosa 2019), izpostavlja štiri glavne elemente resonance: aficiranost (*Affizierung*), lastno učinkovnanje (*Selbstwirksamkeit*), preobrazbo (*Transformation*) in nerazpoložljivost (*Unverfügbarkeit*). V luči teorije resonance lahko nekatere vidike katehetskega procesa



– posebej prvega oznanila kerigme – razumemo jasneje. Resonanca je dvostranski ali obojestranski odnos: o resonanci ne moremo govoriti, če nista aficirani obe strani v odnosu (Žalec 2021a). Aficiranost, dotaknjenost, ko se udeleženca resonance nekaj dotakne, zlahka povežemo s prvim oznanilom: aficiranost pomeni, da je resonanca nasprotje indiferentnosti ali ravnodušnosti. V katehetskem procesu katehist preko oznanila stopa v odnos z naslovljencem, kar ne vpliva le na naslovljenca, ampak to pričevanje in odziv nanj vpliva tudi na samega katehista – kar že kaže na drugi vidik, lastno učinkovanje, ki pomeni, da v resonančnem odnosu noben deležnik ni pasiven, ni nedejaven. V resonanci ni noben deležnik zgolj objekt, ampak je vsak deležnik tudi že subjekt. Rosov model biti-v-svetu dualizem subjekta in objekta presega (827—828).

Klun (2020) ugotavlja, da 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 vzajemen, zato je učinek resonance vzajemno odzvanjanje v smislu sozvočja. Ob tem je jasno, da moramo resonančni odnos razumeti v kar najširšem možnem obsegu in da gre za formalno držo (naravnost, odprtost), ki lahko vzpostavi odnos do najrazličnejših vsebin.« (287–288)

Ko govorimo o resonanci, ne govorimo o enosmernem, pač pa o vzajemnem odnosu, v katerem je učinek resonance vzajemno odzvanjanje v smislu sozvočja (282). Celotno katehetsko dejavnost Pravidnik za katehezo razume kot »odmev oznanila velike noči v srcu vsakega človeka, da človeku preoblikuje njegovo življenje« (PK, tč. 55). Človeška izkušnja je vedno sestavni del kateheze tako z vidika identitete kot procesa, pa tudi vsebine in metode. Ne predstavlja le prostora, v katerem Božja beseda odmeva, temveč ustvarja vzajemni odnos v človekovi konkretni življenjski izkušnji (tč. 197). Kadar kateheza »zanemari povezavo med človekovo izkušnjo in razodetim sporočilom, zapade v nevarnost izumetničenosti in nerazumevanja resnice« (tč. 199).

#### 4. Resonančnost sodobne kateheze

Neločljivo povezavo med verovanjem, življenjem, oznanjevanjem in vero – ter resonančne odnose med njimi – najdemo že v odločnem nagovoru papeža Pavla VI. vsem oznanjevalcem: »Ali res verujete v tisto, kar oznanjate? Ali živite iz tistega, kar verujete? Ali res pridigate tisto, iz česar živite?« (EN, tč. 76)

V oznanilu vesele novice je dejavni subjekt Kristus, ki se v pričevanju oznanjevalca razodeva; življenje pričevalca, ki je izkusil odrešenje, se poslušalca dotakne

in ga gane. V Novi zavezi je več oblik kerigme, ki so v skladu z mnogimi razumevanji odrešenja, kar v različnih kulturah in ljudeh najde svoj odmev na različne načine. Podobno »mora Cerkev poosebiti *kerigmo* za potrebe ljudi svojega časa, da po ustih katehistov (Rim 10,8-10), iz polnosti njihovega srca (Mt 12,34), znotraj izmenjave poslušanja in govorjenja (Lk 24,13-35) zadonijo verodostojno *oznanilo*, življenjska *izpoved vere* in novi kristološki *slavospevi*, da bi vsak slišal veselo novice: »Jezus Kristus te ljubi in je daroval svoje življenje, da bi te odrešil. Zdaj vsak dan živi ob tebi, da bi te razveselil, krepil in osvobodil.« (PK, tč. 58; EG, tč. 146)

Ponovno smo odkrili, da

»ima tudi v katehezi bistveno vlogo prvo oznanilo ali ‚kerigma‘. To mora sestavljati središče evangelizacijske dejavnosti in vsakega prizadevanja za cerkveno prenovo /.../ V ustih katehistov vedno znova zazveni 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 ali nadomestimo z drugimi vsebinami, ki ga presegajo. ‚Prvo‘ je v kvalitetnem smislu, ker je *poglavitno* oznanilo, ki ga moramo vedno znova 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.« (EG, tč. 164)

Da bi oznanilo kerigme v katehezi rezoniralo učinkovito, mora imeti nekatere značilnosti:

»Izražati mora odrešilno Božjo ljubezen, ki je pred vsako moralno in versko dolžnostjo; ne sme vsiljevati resnice in se mora sklicevati na svobodo; biti mora vesela, spodbudna in živa ter podajati skladno celoto, v kateri pridiga ni zožena na nekaj naukov včasih bolj filozofske kakor evangeljske narave. Od oznanjevalca se zato zahtevajo določene naravnosti, ki sprejem oznanila olajšujejo: bližina, pripravljenost za pogovor, potrpežljivost, prisrčno razumevanje, ki ne obsoja.« (EG, tč. 165)

Odgovor na oznanjeno kerigmo v dinamiki *traditio – redditio* (PK, tč. 203) in resonančni perspektivi torej nikoli ni le ponovitev, ampak je resonanca, odmev, ki vključuje življenjsko izkušnjo vernika. Na primer »Verujem v Boga Očeta« tako ne pomeni le: »Verjamem, da je Bog Oče Jezusa Kristusa«, ampak pomeni mnogo več. Pomeni: »Verjamem, ker sem videl in izkusil, da je Bog, Oče Jezusa Kristusa, tudi moj Oče. To sem spoznal preko svoje konkretne življenjske izkušnje, ki jo lahko opišem. Zato pričujem, da je Bog Oče.« Podobno lahko vernik pričuje pri vseh členih veroizpovedi. Namen evangelizacije in kateheze je pripeljati ljudi do odločitve Jezusu zaupati, mu slediti in postati njegovi učenec. Tiste, ki na ta klic odgovorijo, evangelizacija pripelje do zakramenta krsta in sprave (Šegula 2021, 922).

Ker ima »kerigma neizbežno družbeno vsebino«, se učinkovitost kateheze ne kaže samo v vidnem oznanilu pashalne skrivnosti, temveč tudi v »novem pogledu na življenje, na človeka, pravičnost, družbeno življenje, celotno veselje« (PK, tč.

60). Kateheza je oznanilo vere, ki se dotika vseh razsežnosti človeškega življenja in na različne načine in v različni meri rezonira v konkretnem življenju vsakega posameznika. V katehetskem procesu tako prepoznamo dialoško obliko verovanja, ki je najbližje resonančni pedagogiki. Ta namesto teoretičnega znanja učencu nudi resonančno okolje, v katerem je mogoče raziskovanje, izkustven pristop in poglobljeno soočanje z učnimi vsebinami (Nežič Glavica 2021, 911–914). Resonančna pedagogika noče ostati zgolj teoretični konstrukt, temveč odraz pedagoške prakse in izkušenj, ki želi tako učitelje kot tudi katehete spodbuditi k refleksiji družbenih pojavov in k oblikovanju »novih vzorcev mišljenja« (Endres 2020, 14), s katerimi lahko svoje pedagoško in katehetsko delo ter odnose nadgradijo. Tako lahko katehizirancu pomagamo presegati odtujen odnos do sveta in ga preko resonančnih odnosov vodimo do lastne preobrazbe.

## 5. Sklep

V katehetskem procesu prepoznamo dialoško obliko verovanja, ki je najbližje resonančni pedagogiki – ta namesto teoretičnega znanja učencu nudi resonančno okolje, v katerem ima prostor raziskovanje in izkustven pristop. V katehetskem procesu katehist preko oznanila stopa z naslovljencem v odnos – kar ne vpliva le na naslovljenca, ampak tudi na samega katehista. V tem odnosu noben deležnik ni zgolj objekt, ampak je vsak deležnik tudi že subjekt. Kerigma kot stalna vsebina kateheze ni le nauk ali vsebina evangelija, ampak hkrati izkušnja, odmev in resonanca vstajenja v življenju celotne krščanske skupnosti in posameznih oseb. Kateheza in oznanjevanje zato ne smeta ostati dejavnost *ex chatedra*, enostranski proces izročanja resnic: postaneta naj resonančni odnos, ki poteka v dinamiki *traditio – redditio* in ni zgolj ponovitev, temveč resonanca, odmev, ki vključuje življenjsko izkušnjo vernika.

## Kratice

**EG** – Frančišek 2014 [Evangelii Gaudium].

**EN** – Pavel VI. 1976 [Evangelii nuntiandi].

**PK** – Papeški svet za pospeševanje nove evangelizacije 2021 [Pravilnik za katehezo].

**SPK** – Kongregacija za duhovščino 1998 [Splošni pravilnik za katehezo].

## Reference

- Barić, Denis.** 2020. Kerigma u izgradnji autentičnosti navjestitelja. *Bogoslovska smotra* 90, št. 3:685–697.
- Daniélou, Jean.** 1982. *La catechesi nei primi secoli*. Torino: Elle Di Ci.
- Dujarier, Michel.** 1984. *Breve storia del Catecumenato*. Torino: Elle Di Ci.
- Endres, Wolfgang.** 2020. *Resonanzpädagogik in der Schule und Unterricht: von der Entdeckung neuer Denkmuster*. Weinheim: Beltz Verlag.
- Frančišek.** 2014. Veselje evangelija. Apostolska spodbuda. Ljubljana: Družina.
- — —. 2019. Visita del Santo Padre Francesco a Napoli in occasione del convegno „La teologia dopo Veritatis Gaudium nel contesto del Mediterraneo“. Vatican. 21. 6. [https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/june/documents/papa-francesco\\_20190621\\_teologia-napoli.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2019/june/documents/papa-francesco_20190621_teologia-napoli.html) (pridobljeno 10. 9. 2022).
- Klun, Branko.** 2020. Rezilienca in resonanca: V iskanju nove drže do sveta. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:281–292.
- Kongregacija za duhovščino.** 1998. Splošni pravilnik za katehezo. Ljubljana: Družina.
- Nežič Glavica, Iva.** 2021. Zaupam, zato si upam: zaupanje kot temeljna geštalt pedagoška kategorija. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:905–916.
- Papeški svet za pospeševanje nove evangelizacije.** 2021. Pravilnik za katehezo. Ljubljana: Družina.
- Pavel VI.** 1976. O evangelizaciji današnjega sveta. Apostolska spodbuda. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- Rosa, Hartmut.** 2019. *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*. Prev. J. C. Wagner. Newark: Polity Press. Izvirnik: *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp, 2016.
- — —. 2020. *La pedagogia della risonanza: Conversazione con Wolfgang Endres*. Prevedli Fabio Fiore, Babriele Nugara. Brescia: Scholé. Izvirnik, *Resonanzpädagogik. Wenn es im Klassenzimmer knistert*. Weinheim: Beltz, 2016.
- Snoj, Alojzij Slavko.** 2003. *Katehetika: Didaktična izhodišča religijskega, verskega in katehetskega pouka*. Ljubljana: Salve.
- Stegu, Tadej.** 2005. Aplikacija andragoških načel pri izobraževanju in katehezi odraslih v luči plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem. Doktorska disertacija. Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta.
- Šegula, Andrej.** 2021. Upanje in zaupanje v kontekstu pastoralne teologije v času globalnega nezaupanja. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:917–924.
- Tukara, Drago.** 2020. Važnost prve kerigme za Crkvo i društvo danas. *Bogoslovska smotra* 90, št. 3:583–603.
- Vodičar, Janez.** 2020. Kritika sekularizacije: tradicija kot pot do trdožive prihodnosti. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:253–266.
- Žalec, Bojan.** 2021a. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:825–834.
- — —. 2021b. Resonance as an integral part of human resilience. *XLinguae* 14, št. 3:139–150.
- — —. 2021c. Rosa's Theory of Resonance: Its Importance for (the Science of) Religion and Hope. *Religions* 12, št. 10:797.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 82 (2022) 3, 715—724

Besedilo prejeto/Received:08/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 37.01

DOI: 10.34291/BV2022/03/Nezic

© 2022 Nežič Glavica, CC BY 4.0

*Iva Nežič Glavica*

## **Resonanca in edukacija: temeljni poudarki resonančne pedagogike skozi prizmo resonančnih odnosov**

### *Resonance and Education: the Fundamental Emphases of Resonance Pedagogy through the Prism of Resonance Relations*

*Povzetek:* Resonančna pedagogika je mlada pedagogika, ki temelji na socialni teoriji resonance Hartmunta Rose. V teoretičnih in aplikativnih poudarkih je relacijsko usmerjena in spodbuja učenčeve nevrološke motivacijske sisteme ter z njimi povezane nevrobiološke procese. V edukaciji si prizadeva za ‚upočasnjevanje‘ pedagoških procesov – in vzpostavljanje resonančnih odnosov med učiteljem, učencem in učno snovjo. Zagovarja solidarnost in kooperativno sodelovanje ter kreativne in holistične pristope, ki združujejo tako analitični kot fenomenološki način mišljenja. Namesto teoretičnega znanja učencu omogoča resonančno okolje, ki mu odpira prostor za raziskovanje in poglobljeno soočanje z učnimi vsebinami. Na takšen način učencu pomaga preseči ‚odtujen‘ odnos do sveta – ki se kaže v odbojnih odnosih in ravnodušnosti – in ga preko resonančnih odnosov vodi do lastne preobrazbe.

Resonančna pedagogika v edukaciji propagira ‚nove vzorce‘ mišljenja, ki jih je že v 70. letih zagovarjala geštalt pedagogika. Med njunimi pogledi na učenje in poučevanje najdemo številne stične točke.

*Ključne besede:* resonančna pedagogika, resonančni odnosi, odtujenost, motivacijski sistem, proces zrcaljenja, geštalt pedagogika

*Abstract:* Resonance pedagogy is a young pedagogy based on Hartmut Rosa’s social theory of resonance. It is relational in its theoretical and applied focus and promotes the learner’s neurological motivational systems and related neurobiological processes. In education, it aims at ‘slowing down’ the pedagogical processes and establishing resonant relationships between teacher, learner and learning material. In doing so, it advocates solidarity and cooperative collaboration, as well as creative and holistic approaches that combine both analytical and phenomenological ways of thinking. Instead of theoretical kno-

wledge, it provides the learner with a resonant environment that opens space for exploration and in-depth engagement with the learning content. In this way, it helps the learner to overcome the 'alienated' attitude towards the world, which manifests itself in reflective attitudes and indifference and leads him to his own transformation through resonant relationships.

Resonant pedagogy promotes 'new patterns' of thinking in education, which were already advocated by Gestalt pedagogy in the 1970s. There are many points of contact between their views on learning and teaching

*Keywords:* Resonant pedagogy, resonant relationships, motivational system, mirroring process, Gestalt pedagogy

Resonančna pedagogika temelji na socialni teoriji resonance, ki jo je razvil nemški sociolog Hartmunt Rosa (Rosa 2016). Teorija resonance predstavlja Rosov odgovor na njegovo tezo, da je razvoj moderne družbe pogojen s spreminjanjem časovnih struktur, ki se tako na družbeni kot individualni ravni kažejo v nenehni hitrosti spreminjanja (Klun 2020, 282). Gre za pojav pospeševanja, ki ga sodoben človek doživlja na različnih področjih. ‚Tehnično pospeševanje‘ (odkritja in izumi v tehniki in znanosti) spreminja njegov odnos do prostora (narave, sveta), časa in determinira njegov način komunikacije. ‚Družbene spremembe‘, ki so nadaljnji produkt pospeševanja, se kažejo zlasti v nenehnem spreminjanju struktur (nestabilnost družine, ločitve) in fluidnih vzorcih delovanja (potrošništvo, svetovnonazorska, politična, verska prepričanja). K temu velik delež prispevajo tudi mediji (Kraner 2021, 733). Vse to vpliva tudi na individualno življenje posameznika in njegovo ‚pospešeno biografijo‘. Sodobni človek namreč želi sam sebe prehiteti – pri tem še ni spoznal, da lahko hiti le z razumom in tehnologijo. Zmanjkuje mu časa za doživljanje, ozaveščanje, iskanje in reflektiranje lastnih izkušenj in vrednot. Njegov način delovanja je večopravnost, s katero želi povečati svojo storilnost, kar pa na dolgi rok ne prinaša vedno dobrih rezultatov. Pri tem mu počasi začenja zaostajati »kamenodobno telo, ki teh naporov ne zmore in se odziva s kroničnim stresom, čedalje številčnejšimi psihosomatskimi, čustvenimi in vedenjskimi motnjami ter sindromom izgorelosti« (Ščuka 2008, 21).

Na podlagi pospeševanja sodobni človek tudi izobraževanje, učni proces in znanje dojema kot kapital, ki ga pridobiva na konkurenčen način – in ga je treba nenehno optimizirati, če želi biti na trgu konkurenčen. Edukacija, ki je nenehno usmerjena v reprodukcijo, kompetence, rezultate in tekmovalnost, učenca izčrpa in demotivira, kar potrjuje izpoved gimnazijke: »Zdi se mi, da nimam več časa zase. Pridem domov, nekaj pojem, full sem utrujena, mogoče še kaj naredim za šolo, potem sem na telefonu in grem spat. Tako živim čez teden. /.../ Občutek imam, da šola ni moje pravo življenje. Komaj čakam, da jo zaključim in pričnem živeti. Počasi spoznavam, da ne zmorem več. Ne vem, če je OK, da pri 19. izgorim.« (Beljan 2019, 21)

Ekonomski imperativ povzroča sindrom izgorelosti – demotivira tudi učitelje in jih dobesedno sili v storilnostno posredovanje znanja in kompetenc, ki da bodo nekoč za učenčevu življenje zelo koristne. Ker so ‚sadovi‘ učiteljevih prizadevanj za učenca v danem trenutku preveč oddaljeni in abstraktni, jih učenci zgolj asimilirajo

z namenom dobiti čim boljšo oceno – da se lahko kasneje vpišejo v srednjo šolo, uspešno opravijo maturo ipd. Tako učenci šolo doživljajo kot okolje, ki je lahko zaradi tekmovalnosti in rivalstva neizprosno ter odbijajoče (repulzija) ali pa hladno in brezbržno (indiferentnost). »Šolarji se tako dobesedno borijo za svoje življenje. V boju za svoje življenjske možnosti ne smejo biti zapostavljeni. Ker v tekmovalnem sistemu vsakdo ne more biti zmagovalec, bodo zagotovo obstajali tudi poraženci. Tisti, ki ostanejo zadaj, ne vidijo več smisla, da bi si še naprej prizadevali.« (21) Po resonančni pedagogiki se šola s takšnimi pristopi spreminja v prostor odtujenosti, ki učencem ne omogoča poglobljenega razumevanja učne snovi in kvalitetnih medsebojnih odnosov; posledično pušča učence in njihov odnos do sveta (tudi učnih vsebin) nespremenjen, nedotaknjen – ali pa ga celo blokira.

## 1. Resonančna pedagogika v luči resonančnih odnosov

V nasprotju s storilnostno naravnanim učenjem se resonančna pedagogika zavzema za učenje in poučevanje, ki se odvija v odnosu. Pri tem gre za posebno ‚didaktiko odnosov‘, ki se ne nanaša samo na odnos učitelj – učenec ampak na njun odnos do sveta. »Resonančna pedagogika si v prvi vrsti prizadeva, da bi učenec preko učnih vsebin vzpostavil odnos do stvari, prostora, časa, do umetnosti, narave, presežnega – skratka do vsega, s čimer lahko resonančni odnos vzpostavi.« (Beljan in Winkler 2019, 16) Tovrstna pedagogika ne zahteva, da bi učenec učno snov v polnosti obvladoval in nadzoroval – želi, da stopi z njo v sozvočje in se odpre dinamikam vzajemnega vplivanja. V fizikalnem smislu resonanca pomeni sozvočje, odzvočje, sonihanje med dvema vibrirajočima telesoma (*Veliki slovar tujk*, s.v. „Resonanca“). Za resonanco oziroma prenos resonančne vibracije so potrebni trije elementi: osnovni vir vibracij, medij in prejemnik vibracij. V pedagoškem kontekstu osnovni vir predstavljata vibracij učitelj in učna snov, šolski prostor je medij, učenci pa prejemniki vibracij. Vse troje tvori tristransko razmerje, podobno didaktičnemu trikotniku (učitelj, učna snov, učenec), ki ga opredeljujeta dve relacijski osi.

Prva os je socialna os, ki se nanaša na interpersonalni odnos učitelj – učenec oziroma učitelj – razred. To je os, ki učitelja preko medsebojnih odnosov in učne snovi povezuje z učenci. Drugo os predstavlja učna snov, ki je prav tako vezana na učenčev in učiteljev odnos do teh vsebin. Glede na dinamiko delovanja obeh osi se lahko v učnem procesu med učiteljem, učencem in učno snovjo udeležujejo tako imenovani resonančni odnosi (resonančni trikotnik) – ali njegovo nasprotje, odtujitveni odnosi (odtujitveni trikotnik) (Rosa in Endres 2016, 36–53). Jens Beljan je odtujitvene odnose še dodatno razčlenil na indiferentne (trikotnik ravnodušnih odnosov – *Indifferenzdreieck*) in odbijajoče odnose (trikotnik odbijajočih odnosov – *Repulsionsdreieck*) (Beljan 2019, 144).

### 1.1 Trikotnik ravnodušnih odnosov

V razredu se ravnodušni odnosi razvijajo takrat, ko obe osi molčita – ali sta utišani. Gre za konstelacijo nemih odnosov, pri katerih učitelj in učenci drug drugega

ne morejo oziroma ne zmorejo doseči. Tako se pouk brez kakršne koli notranje povezanosti med učiteljem, učenci in učno snovjo vleče kot jara kača, je monoton in brez življenja. Pri tem ne prihaja do konfliktnih situacij, trenj, odpora ali napečnosti. Učenci in učitelj se v učno snov ne poglobljajo in o njej ne razpravljajo. Ker učna snov učencev ne nagovarja, dobiva učitelj občutek, da govori v prazno – da je snov, ki jo mora po učnem načrtu poučevati, suhoparna, toga, za učence morda premalo ali pa preveč zahtevna. Pomanjkanje motivacije in interesa pri pouku vodi do tipičnih situacij odtujenosti, ko učenci svojega mnenja nimajo in se na vprašanja učitelja odzivajo indiferentno. V takšnem trikotniku se učenci pred učiteljem zaprejo. Tako učitelj ne more prepoznati – ali pa ga tudi ne zanima –, kaj se v njih dogaja, saj želi učno snov brez večjih zapletov pripeljati do konca (Beljan 2019, 114–115).

Takšno ravnodušno stanje lahko na daljši rok zmanjšuje tako učenčevo kot tudi učiteljevo samoučinkovitost, ki je po Rosi za vzpostavljanje resonančnih odnosov zelo pomembna (Rosa, Bhren in Endres 2018, 126). Če učitelj ne verjame zares, da lahko s svojimi sposobnostmi in zmožnostmi trenutno/nastalo situacijo izboljša, vase vedno manj zaupa – ne tvega, ne nagovarja in ne motivira učencev. »Hkrati pa se bodo učenci počutili vse manj videne, slišane, opažene in z učiteljem ne bodo več stopili v stik.« (Beljan 2019, 115) Pri takšnem pouku se učenci počutijo vse manj videne, slišane, opažene in z učiteljem ne željo stopili v stik. Zmanjševanje učiteljeve samoučinkovitosti tudi pri učencih znižuje raven notranje motivacije za učenje, ki jo resonančna pedagogika v prvi vrsti razume kot naravnost učenca, da se v učnem procesu odpre drugemu oziroma da se ga drugi »dotakne« (Rosa 2018, 120). Če se v edukaciji komunikacija in notranja motivacija učenca zmanjšuje, se lahko zgodi, da učenec ne sodeluje – ali pa sodeluje zgolj iz koristljubja, bodisi da uspešno opravi test ali se izogne neželenim konfliktom (Beljan 2019, 115).

## 1.2 Trikotnik odbojnih odnosov

Odbojni oziroma sovražni odnosi so nasprotje ravnodušnim odnosom. V tem trikotniku se pri vseh deležnikih pojavlja frustracija, ki se v pedagoškem procesu odraža v nenehnem odporu in boju. »Učitelj in učenci drug drugega prezirajo, ponižujejo in zavračajo, ne čutijo odgovornosti drug za drugega in se morda drug drugemu celo gnusijo.« (Beljan 2019, 116) Zato se napetosti in konflikti samo še povečujejo. Učitelj se mora nenehno boriti proti motnjam in provokacijam učencev, ki se v učnem procesu počutijo spregledane. Ob tem obe strani učno snov dojemata kot neustrezno, kot breme, frustracijo, celo grožnjo. Posledično se kvaliteta poučevanja znižuje, učilnica pa postane prostor potencialnih groženj, občutkov prizadetosti, sramu, posmehovanja in medsebojnega zavračanja.

V takšnem trikotniku se prepričanje o lastni samoučinkovitosti in motivacija za poglobljeno učenje, poučevanje drastično znižuje. Učitelj in učenci so prepričani, da drug drugega ne morejo doseči. Ker ena stran druge ne razume, prihaja le še do razrvanih odzivov, ki lahko preidejo v medsebojno obtoževanje. »Zaradi strahu, da bi bili prizadeti in ponižani, se navzoči drug pred drugim vedno bolj zapirajo in



okoli sebe gradijo zaščitni zid. Medtem ko se v indiferentnem ozračju pouk odvija brez nasprotovanj, se v sovražnem ozračju fronte samo še krepijo.« (117) V razredu se zaradi čedalje večjega odpora povečujeta izčrpanost in frustracija, v skrajnem primeru celo nasilje. Za obvladovanje takšnih situacij se učitelj pogosto zateka k vse bolj represivnim sredstvom, npr. slabim ocenam, kaznovanju. Zaradi neravnovesja moči med učiteljem in učencem redkeje prihaja do neposredne konfrontacije; če pa se ta zgodi in se kaže v odkrito izraženi jezi, agresiji in nenaklonjenosti učencev do učitelja in učne snovi, lahko to učilnico spremeni v pravo bojno polje – v območje odtujanja.

### 1.3 Resonančni trikotnik

Po Rosi se resonančni odnosi vzpostavijo takrat, ko npr. učitelj podaja učno vsebino z žarom, ko učenci vsako njegovo besedo dobesečno požirajo in ko v učilnici nastane kreativna tišina. Resonančni odnosi se prav tako razvijajo v trenutku, ko učenci nenadoma oživijo, so motivirani, navdušeni – in se dela lotijo z iskricami v očeh. »Oči so osrednje resonančno okno.« (Rosa in Endres 2016, 29) Po Rosi je možno v takšnih trenutkih resonanco zaznati v očeh. To so trenutki, ko se zdi, da se sistemi pozornosti in motivacije vseh navzočih med seboj povežejo, in pouk se odvija skoraj sam od sebe. Ustvari se trikotnik, v katerem so vsi deležniki odprti – in učna snov lahko pritegne in spreminja tako učence kot tudi učitelja. V resonančni učni skupnosti se učenci počutijo potrjene in sprejete, učitelj pa spoštovan in pri svojem delu cenjen.

S tem, ko se učitelj, učenci in učna snov vzajemno nagovarjajo, spodbujajo in navdihujejo, se povečuje tako učiteljeva kot učenčeva samoučinkovitost. Zaradi tako vzpostavljenе resonance se povečuje tudi notranja motivacija za razumevanje sveta in posredovanje učne snovi. In tako se lahko skozi resonančne odnose v edukaciji pojavijo tudi učinki vzajemnega pospeševanja, ki jih je mogoče opredeliti na nevrološki ravni (Beljan 2019, 119).

## 2. Proces zrcaljenja in resonančni odnosi

V resonančnem trikotniku se med učencem in učiteljem odvija tako imenovan proces zrcaljenja (Bauer 2013b, 18–55). Učenčevi zrcalni nevroni prevajajo videno ali doživeto v nekakšno diskretno notranje delovanje in so nevrološka podlaga za socialno učenje po modelu opazovanja in posnemanja Alberta Bandure. Pri tem zrcalni nevroni niso zgolj učenčev ‚oponašalski‘ mehanizem, ki ga stimulira, da opazovan dogodek posnema, temveč mu tudi pomagajo, da zna čustvena stanja drugih razbrati in resonira skupaj z njimi. Učenčeve zrcalne nevrone lahko tako v pozitivnem kot negativnem smislu aktivira izgovorjena beseda (sugestivna resonanca), še bolj pa zavedno ali nezavedno zaznavanje telesne govornice soljudi – zlasti pogled, glas, telesna drža in geste. »Zrcalni nevroni iz teh elementov na koncu sestavijo celoten vtis, ki ga dobimo o drugih ljudeh, vključno z njihovo čustveno naravnostjo, motivacijo in strategijo delovanja. Ljudje, s katerimi imamo veli-

ko intenzivnih stikov, v nas pustijo sledi, ki nas spreminjajo in postanejo celo del nas.« (Bauer 2013a, 28) Zato Rosa učiteljevo vlogo primerja z glasbenimi vilicami. »Učitelj prevzame pri pouku vlogo dvojnih glasbenih vilic: kot prve glasbene vilice spodbuja razred k resonanci s svojim navdušenjem, kot druge glasbene vilice pa dovoli, da ga interesi učencev spravijo v sonihanje z njimi.« (Rosa, Endres in Beljan 2017, 12)

Resonančni odnosi se v razredu vzpostavijo šele takrat, ko učitelj, učenec in učna snov pričnejo resonirati z lastno frekvenco – vsak mora imeti svoj glas (Rosa 2016, 191). Da pa lahko vsak ustvari svojo frekvenco, zvok ali glas, s katerim lahko (spre)govori, morajo biti resonančni poli med seboj dovolj odprti, hkrati pa tudi delno zaprti oziroma avtonomni. Resonance v razredu ni mogoče ustvariti, če so subjekti drug pred drugim popolnoma zaprti – ali pa v nasprotnem primeru: če so preveč odprti.

Resonanca ni odmev in ne nastane z golim ponavljanjem, posnemanjem slišane ali videne (Rosa in Endres 2016, 21). Resonanca predpostavlja, da sta učitelj in učenec najprej sposobna drug drugega slišati – in se šele nato drug na drugega odzvati z odgovorom. To pa je mogoče le, če so resonančni poli med seboj dovolj oddaljeni in hkrati tudi dovolj različni, da zavibrirajo vsak na svoj način (Beljan 2019, 123–124; Rosa 2019a, 22). Tako pride do sozvočja, ki se kaže v vzajemni interakciji. Ta učitelju in učencu omogoča, da se vsak po svojih različnih povratnih informacijah drug z drugim – in učno snovjo – srečujeta na nov način. V uspešni edukaciji učna snov navdihuje tako učenca kot učitelja. Odpira in omogoča jima nove izkušnje, perspektive, spoznanja – ki vodijo do njune transformacije (Rosa in Endres 2016, 66–74).

»Preobrazba, ki ustvarja resonančni odnos, je možna le v povezavi s samoučinkovitostjo: ljudje lahko stvari preobrazijo le takrat in tam, kjer lahko na njih vplivajo, kjer imajo občutek, da lahko nekaj, nekoga dosežejo in da lahko procese sami oblikujejo.« (Rosa in Endres 2016, 56) Resonančni pristopi so torej izkustveni pristopi, ki so osredinjeni na učenca (Nežič Glavica 2021, 911–914). Na različne načine ga motivirajo, da sveta ne dojema samo v pasivni drži, temveč da se kot prejemnik vibracij začne tudi aktivno odzivati na impulze in pozive iz sveta, s pomočjo katerih razvija svoje senzomotorične, jezikovne, kognitivne in moralne lastnosti (Beljan 2019, 124). Obenem se resonančna pedagogika zaveda, da so učenčeva aktivna drža, motivacija in prizadevanje za uresničevanje ciljev psihološki elementi, ki se v njem ne porajajo sami od sebe, saj so zasidrani v njegovih nevrobioloških motivacijskih oziroma nagrajevalnih sistemih (Bauer 2013a, 18).

### **3. Nevrološki motivacijski sistemi učenca in resonančni odnosi**

Jedro učenčevega motivacijskega sistema ima svoj sedež v srednjih možganih in je v svoji strukturi povezano s številnimi drugimi področji možganov, od katerih

dobiva informacije ali jim posreduje impulze. Pri tem so zlasti ozka vezja živčnih vlaken povezana tudi z emocijskimi centri, ki motivacijskemu sistemu javljajo, ali okolje obljublja cilje, za katere se učencu splača angažirati (Bauer 2008, 24).

Pogonsko snov motivacijskih sistemov v možganih učenca tvorijo trije živčni prenašalci ali nevrottransmiterji. Dopamin, s podobnim učinkom kot dopinške droge, »ustvarja dobro počutje in organizem fizično in psihično spravlja v stanje koncentracije in pripravljenosti na delovanje.« (25) Poleg kognitivnih funkcij dopamin aktivira tudi učenčeve mišične gibalne sposobnosti, da začne v smeri zastavljene-ga cilja aktivno delovati. Dopamin omogoča gibanje in ima hkrati tudi pogonski in motivacijski učinek.

Poleg dopamina se lahko v telesu sprostijo tudi tako imenovani endogeni opiodi. Ti učinkujejo na čustvene centre v možganih in imajo pozitivne učinke na občutje jaza, čustveno razpoloženje – in na veselje do življenja. Obenem endogeni opiodi pri učencu zmanjšujejo občutljivost za bolečino in krepijo njegov imunski sistem.

Ob dopaminu in telesu lastnih opiodnih možgani proizvajajo še tretji, za dobro počutje izjemno pomemben živčni prenašalec – oksitocin. Ta je zaslužen za občutke navezanosti, sproščenosti, umirjenosti in številne druge občutke (26).

Po Bauerju vsi trije živčni prenašalci tvorijo biološki ‚koktajl‘, ki se v motivacijskem sistemu učenca v največji meri aktivira v socialni skupnosti in odnosih z drugimi (Liebermann 2014). To ne velja le na ravni osebnih odnosov, temveč za vse oblike skupnega socialnega delovanja – tudi za šolo. Za učenca pa to pomeni, da je jedro njegove motivacije »najti in dajati medosebno priznanje, spoštovanje, pozornost ali naklonjenost. Z nevrobiološkega stališča smo na socialni odziv in kooperacijo naravnana bitja.« (Bauer 2008, 29) Študije so namreč pokazale, da socialna izključenost ali izolacija deaktivira gene na področju motivacijskih sistemov. Nasprotno pa že sam obet priznanja in spoštovanja povzroči množično aktivacijo teh sistemov (30).

Zato se resonančna pedagogika zavzema za edukacijo, ki je relacijsko usmerjena in spodbuja učenčeve motivacijske sisteme, s tem pa z njimi povezane nevrobiološke procese. V vzgojno-izobraževalnem učnem procesu si tako prizadeva, da učenec dobi socialno priznanje – da doživi pozitivno pozornost in izkušnjo sprejetosti. Zagovarja solidarnost in kooperativno sodelovanje ter kreativne in holistične pristope, ki združujejo tako analitični kot tudi fenomenološki način mišljenja. Namesto znanja iz knjig učencu omogoča resonančno okolje, ki mu odpira prostor, da raziskuje – in stopi z ljudmi, stvarmi, s svetom v odnos, kar ga lahko h knjigam pritegne samo po sebi. Če resonančna pedagogika v šoli poudarja dobre in predane odnose, pa nikakor ne pomeni, da je ena izmed tistih pedagogik, ki bi učenca zavijala v vato in ga zibala v nežnih, ‚ezoteričnih‘ vibracijah.

»Resonanca je /... / nekaj drugega kot harmonija.« (Rosa, Endres in Beljan 2017, 5) Resonančni odnosi se lahko v mnogih primerih razvijejo ravno preko spoznavanja drugačnosti, odtujenosti, raznovrstnosti in izražanja konstruktivne kritike. Resonanca torej ne izključuje trenj. Ta so potrebna, da prihaja do nihanj, ki po de-

batah, skupnem raziskovanju ipd. spodbujajo proces učenja in transformacijo učenca. In zato učitelj v pedagoškem procesu resonančnih odnosov ne more polnoma nadzorovati, z njimi poljudno razpolagati – ali pa jih z nagradami ali prisilnimi ukrepi poskušati izsiliti (Rosa 2019b, 200–201; Žalec 2021, 828). Kakršno koli instrumentalno nadzorovanje resonančnih odnosov vodi v razpad resonančnega trikotnika, v katerem posamezni poli obmolknejo ali pa se pričnejo odzivati v smislu odmeva in ne lastnega odgovora (Beljan 2019, 127).

Zaradi nepopolne razpoložljivosti resonančnih odnosov resonančna pedagogika tolerira tudi ‚kulturo napak‘, ki ima lahko v edukaciji tako za učenca kot za učitelja neželene učinke. Tisti učitelji, ki hočejo vse narediti prav in si napak ne dovolijo delati, pogosto sploh ne resonirajo. Ob napakah se lahko učitelj uči, prepoznava lasten glas, zaznava nerazpoložljivost učne snovi – kar ga lahko vodi v osebni ali skupni razmislek z razredom ali učnim kolektivom. Pri tem je po Rosi dobro, da učitelj ohranja smisel za humor. Humor je pomemben indikator resonance in tudi njen spodbujevalec. Humor vzpostavlja nekakšno distanco do stvari, obenem pa ustvarja fluidno, razelektreno učno in delovno klimo, v kateri so napake dovoljene. Prav tako omogoča reševanje nasprotij, nesoglasij in konfliktov, ne da bi pri tem resonančne odnose ogrozil (Rosa in Endres 2016, 108–109).

#### 4. Namesto sklepa

Resonančna pedagogika je mlada pedagogika, ki ne želi ostati zgolj teoretičen konstrukt, pač pa odraz pedagoške prakse in izkušenj. S svojimi teoretičnimi in aplikativnimi publikacijami želi tako učitelje kot katehete spodbuditi k refleksiji družbenih pojavov in k oblikovanju »novih vzorcev mišljenja« (Endres 2020, 14), s katerimi lahko nadgradijo svoje pedagoško/katehetsko delo in odnose v razredu. Spodbuja jih k ‚upočasnjevanju‘ pedagoških procesov in oblikovanju resonančnega okolja, ki bo spodbujalo ne le storilnostno znanje in kompetence, temveč učenčev poglobljen odnos do sveta (učnih vsebin), preko katerega se bo sam tudi osebno razvijal. S tem resonančna pedagogika učencu pomaga, da ‚odtujen‘ odnos do sveta preoblikuje in oblikuje lastna stališča ter odgovoren odnos do sebe, sveta, narave, ljudi – in tudi Boga.

Pri vsem tem pa je vendarle treba opozoriti, da resonančna pedagogika s svojo terminologijo propagira pogled na učenje in poučevanje, ki ga je že od 70. let prejšnjega stoletja poudarjala geštalt pedagogika – geštalt pedagogika opredeljuje učenje in poučevanje z vidika odnosa oziroma kontakta ali stika. V njenih osnovnih načelih delovanja (npr. načelo osredotočenja na odnos – stik, tukaj in zdaj, zavedanje (oz. *awareness*), načelo centriranja na osebo, učenje na podlagi izkušenj, integracija, odgovornost, dialoško poučevanje in učenje) (Vodičar 2018, 14) lahko z resonančno pedagogiko najdemo številne stične točke.

Temeljni cilj geštalt pedagogike je torej integracija vsebine in odnosov. Gre za učenje, ki predpostavlja ‚resonančne odnose‘, pri katerih posameznik prihaja v stik

s samim seboj in svetom. Tako kot resonančna pedagogika tudi geštalt pedagogika izhaja iz fenomenološke drže. Zato pri izbiri učnih vsebin izhaja iz učenca (na učenca osredinjeno učenje) in v učnem procesu upošteva njegovo izkušnjo (indiferentnost, odbojnost, navdušenje). Pri tem uporablja kreativne in izkustvene metode, ki v temelju vključujejo učenčeve kognitivne, telesne, afektivne, pa tudi duhovno-religiozne plasti. Vse to pa vodi do celostnega načina učenja in poučevanja, ki učencu omogoča, da lahko ‚resonira‘ tako z učiteljem kot učno snovjo (zavedanje) – kar ga posledično lahko vodi v proces osebne rasti in transformacije.

Tako kot pri resonančni pedagogiki predstavlja tudi pri geštalt pedagogiki v edukaciji osrednji element učitelj. Nobena od pedagogik na prvo mesto ne postavlja učenca, temveč učitelja in njegovo vlogo definira v vzajemnem odnosu do učenca. Po geštalt pedagogiki primarna vloga učitelja ni toliko v poučevanju, »kot v empatičnem in senzibilnem spremljanju učenca ter s tem povezanimi sposobnostmi prebujanja zanimanja ali aktiviranja notranje motivacije« (Gerjolj 2008, 142). Če se izrazimo z Rosovimi besedami, je tudi pri geštalt pedagogiki v prvi vrsti pomembna resonanca – pre-oblikovanje učenčevega sveta in ne prilaščanje znanja ali usvajanje kompetenc. Pod pojmom prilastitve razume Rosa željo posameznika po tem, da bi neko stvar posedoval in tudi pri edukaciji lahko učenec kompetence pridobiva na takšen način. »Prilastitev je torej neke vrste obogatitev v smislu usposobljenosti in ciljne usmerjenosti k virom. Ko vir, morda vir znanja ali materialni vir, posedujem, ga lahko instrumentalno uporabljam. Po drugi strani pa preoblikovanje pomeni, da nekaj naredim za svoje tako, da me slednje preobrazí.« (Rosa in Endres 2016, 16) Zaradi preobrazbe geštalt pedagogika učenje in poučevanje primerja z »nenehnim lupljenjem in obnavljanjem čebule« (Nežič Glavica 2020, 5–10).

Organska prispodoba čebule na konkreten način prikazuje, kako »so posamezne plasti učenca in učitelja s sokovi in življenjskimi procesi med seboj povezane in prepletene. Čim bolj je neka plast prepustna, toliko bolj je živo celotno telo.« (Höfer 1997, 32) Tiste plasti, ki so v učitelju žive in med seboj komunicirajo, mu dajejo moč, da jih zazna tudi pri svojih učencih – jih nagovarja, razvija in spreminja. Kar učitelj pri sebi izključuje ali zavrača, tega pri učencu ne bo ne zaznal ne vzel resno. Tudi utemeljitelj krščanske geštalt pedagogike Albert Höfer na tej točki govori o zakonu resonance, kjer lahko valovanje določenega tona, ki ga proizvaja resonančni trup violine (učitelj), vodi do sozvočja v drugem resonančnem telesu (učencu). To valovanje, ki od učitelja prodira v različne plasti učenca, pa predpostavlja učiteljevo kontinuirano delo na sebi – in ga posledično ohranja v stanju resonance (Höfer in Steiner 2004, 20–21). Če učitelj ‚zatrdí‘, zavira celoten učni proces; če je sposoben introspekcije in trajnega ohranjanja vseh slojev, potem učni proces pospešuje in je tudi sam aktiven del resonančnega delovanja (Höfer 1997, 32).

Tudi geštalt pedagogika se zaveda, da so takšni učni procesi kompleksnejši, fleksibilnejši – in v mnogih situacijah tudi nepredvidljivi. To nas spominja na eno izmed temeljnih lastnosti resonance, ki je nerazpoložljivost. Nerazpoložljivost po geštalt pedagogiki od učitelja zahteva, da se v čustveni in miselni svet učencev vživlja vedno znova. Da se v dani situaciji prepusti ‚pedagoškemu trenutku‘ in na-

redi to, kar je za otroke ,tukaj in zdaj' najbolj ustrezno, smiselno in produktivno (Höfer idr. 1982, 18). »Z vstopom drugega v moj svet zaznavnega moram do nje ali njega zavzeti stališče.« (Vodičar 2021, 900) To pomeni, da se je treba včasih svojim priučenim načelom, ravnanju v določeni situaciji odpovedati in se postaviti pod vprašaj – s tem pa potencialno tvegati tudi ,povratne udarce', neuspehe in napake, ki lahko s konstruktivnim soočanjem postanejo odskočna deska za (učiteljevo) nadaljnjo strokovno rast.

## Reference

- Bauer, Joahim.** 2008. *Princip človeškosti: zakaj smo po naravi nagnjeni k sodelovanju*. Ljubljana: Claritas.
- . 2013a. *Lob der Schule: sieben Perspektiven für Schüler, Lehrer und Eltern*. München: Wilhelm Heyne Verlag.
- . 2013b. *Warum ich fühle, was du fühlst: intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone*. München: Wilhelm Heyne Verlag.
- Beljan, Jens.** 2019. *Schule als Resonanzraum und Entfremdungszone: eine neue Perspektive auf Bildung*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Beljan, Jens, in Michael Winkler.** 2019. *Resonanz auf dem Prüfstand: über Hoffnungen und Zweifel an einem neuen Ansatz*. Weinheim: Beltz Verlag.
- Endres, Wolfgang.** 2020. *Resonanzpädagogik in der Schule und Unterricht: von der Entdeckung neuer Denkmuster*. Weinheim: Beltz Verlag.
- Gerjoli, Stanko.** 2008. Geštaltpedagogika kot celostna pedagogika. V: *Vseživljenjsko učenje in strokovno izrazje*, 139–148. Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Höfer, Albert.** 1997. *Heile unsere Liebe: ein gestaltpädagogisches Lese- und Arbeitsbuch*. München: Don Bosco Verlag.
- Höfer, Albert, Elisabeth Lachmayer, Manfred Glettler, Werner Reischl in Ewald Ules.** 1982. *Gestalt des Glaubens: Beispiele aus der Praxis gestaltorientierter Katechese*. München: Verlag J. Pfeiffer.
- Höfer, Albert, in Katarina Steiner.** 2004. Das Zwiebel-Modell. V: *Handbuch der Integrativen Gestaltpädagogik und Seelsorge, Beratung und Supervision*. Zv. 1 *Unser Menschenbild*, 19–21. Graz: LogoMedia-Verlag Graz.
- Klun, Branko.** 2020. Reziliencia in resonanca: v iskanju nove drže so sveta. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:281–292.
- Kraner, David.** 2021. Intolerance in the media and representations of the Catholic Church. *Crkva u svijetu* 56, št. 4:731–766.
- Liebermann, Matthew D.** 2014. *Social: why our brains are wired to connect*. New York: Crown Publisher.
- Nežič Glavica, Iva.** 2020. Albert Höfer's integrative Gestalt pedagogy as an answer to the challenges of contemporary Christian education. *European Journal of Science and Theology* 16, št. 3:1–14.
- . 2021. Zaupam, zato si upam: zaupanje kot temeljna geštaltpedagoška kategorija. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:905–916.
- Rosa, Hartmunt.** 2016. *Resonanz: eine Sociologie der Weltbeziehungen*. Berlin: Suhrkamp.
- . 2018. *Unverfügbarkeit*. Dunaj: Residenz Verlag.
- . 2019a. Resonanz als Schlüsselbegriff der Sozialtheorie. V: Jean-Pierre Wils, ur. *Resonanz: im interdisziplinären Gespräch mit Hartmunt Rosa*, 11–13. Baden: Nomos.
- . 2019b. Zur Kritik und Weiterentwicklung des Resonanzkonzepts. V: Jean-Pierre Wils *Resonanz: im interdisziplinären Gespräch mit Hartmunt Rosa*, 191–212. Baden: Nomos.
- Rosa, Hartmunt, Claus G. Bhren in Wolfgang Endres.** 2018. *Resonanzpädagogik & Schulleitung*. Weinheim: Beltz Verlag.
- Rosa, Hartmunt, in Wolfgang Endres.** 2016. *Resonanzpädagogik: wenn es im Klassenzimmer kniestert*. Weinheim: Beltz Verlag.
- Rosa, Hartmunt, Wolfgang Endres in Jens Beljan.** 2017. *Resonanz im Klassenzimmer: 48 Impulskarten zur Resonanzpädagogik*. Weinheim: Beltz.
- Ščuka, Viljem.** 2008. Izzivi za prihodnost. *Didakta* 18:20–24.
- Vodičar, Janez.** 2018. »In boste moje priče« (Apd 1,8). *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:9–15.
- . 2021. Odprtost pomenu kot temelj upanja v vzgoji in izobraževanju. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:893–904.
- Žalec, Bojan.** 2021. Bivanjsko upanje, smisel in resonanca. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:825–834.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

*Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly* 82 (2022) 3, 725 —735

Besedilo prejeto/Received:08/2022; sprejeto/Accepted:10/2022

UDK/UDC: 37.011.3-051:331.361.3

DOI: 10.34291/BV2022/03/Jeglic

© 2022 Jeglič, CC BY 4.0

*Urška Jeglič*

## **Reševanje kriznih odnosov v pedagoškem poklicu s pomočjo supervizije**

### *Resolving Crisis Relationships in the Teaching Profession Through Supervision*

*Povzetek:* Poklic učitelja se glede na raziskave uvršča med zahtevnejše poklice, veliko učiteljev pa se srečuje tudi z izčrpanostjo, nekateri celo z izgorelostjo. Razlogi za to se pogosto skrivajo v neurejenih odnosih med sodelavci in čustveno napornem delu. Zdi se, da so za kariero učitelja začetnika ključna prva leta poučevanja in da strokovno in kvalitetno mentorstvo na uvajanje v pedagoški poklic vpliva pozitivno – tako na strokovnem kot tudi odnosnem področju. Rezultati kvantitativne (vprašalnik) in kvalitativne raziskave (fokusne skupine in strukturirani intervjuji), opravljeni v okviru projekta LOOP, so pokazali, da so problematični odnosi med pedagoškimi delavci v Sloveniji najpogostejši razlog za nezadovoljstvo. Zato bi bilo smiselno razmisliti o uvedbi supervizije za pedagoge, ki bi odnose med učitelji okrepila, o čemer pišemo tudi v našem prispevku.

*Ključne besede:* mentoriranje, kariera učitelja, krizni odnosi, izgorelost v pedagoškem poklicu, pedagoška supervizija

*Abstract:* According to research, teaching is one of the most demanding professions, and many teachers suffer from exhaustion, some even burnout. The reasons often lie in unresolved relationships between colleagues and an emotionally demanding job. The first years of teaching seem to be crucial for the career of a novice teacher, and professional and high-quality mentoring seems to have a positive impact on the introduction to the teaching profession, both professionally and relationally. The results of quantitative (questionnaire) and qualitative research (focus groups and structured interviews) conducted within the project LOOP showed that problematic relationships are the most common reason for dissatisfaction among teachers in Slovenia. Therefore, the introduction of supervision for teachers should be considered in order to strengthen teacher-teacher relationships, which is also the topic of this article.

*Keywords:* mentoring, teaching career, crisis relationships, burnout in the teaching profession, teaching supervision

## 1. Uvod

Ukrepi, povezani z epidemiološkimi razmerami, so v ospredje postavili tudi preobremenjenost pedagoških delavcev. Šolanje od doma je učitelje ‚prisililo‘ v uporabo tehnologije in novih metod poučevanja – učitelji pa so pri tem jasno opozarjali, da je za otroke in mladostnike zelo pomemben živ stik in da šola ni le kraj poučevanja, temveč tudi kraj odnosov in medsebojne rasti. Žive stike so potrebovali tudi pedagogi. A problematični odnosi in preobremenjenost pedagoških delavcev ni le posledica epidemije, temveč stalnica, ki pedagoške poklice, tako v Sloveniji kot v tujini, spremlja že desetletja.

V času šolanja na daljavo se je zdelo, da so mlajši učitelji zaradi večje računalniške pismenosti pod manjšim pritiskom kot izkušeni učitelji. Ponekod je celo prišlo do menjave vlog, ko so bili učitelji začetniki mentorji izkušenim učiteljem, in ne obratno, kot bi bilo to po naravni poti tudi pričakovano. Hkrati so imeli manjšo podporo izkušenih učiteljev in vodstva šole, ki so se morali soočiti z drugimi izzivi. Že tako zahtevna začetniška pot je postala še zahtevnejša, vprašanje mentorstva in uvajanja učiteljev začetnikov v pedagoški proces še nekoliko bolj zanemarjeno. Na preizkušnji so bili tudi odnosi med učitelji – predvsem s kolegi iz drugih kolektivov.

Raziskave (Dormann in Zepf 2004; Mojsa-Kaja, Golonka in Marek 2015) kažejo, da je učiteljski poklic v javnosti vse manj cenjen, finančno premalo ovrednoten – obenem pa spada v kategorijo najbolj stresnih poklicev z relativno visoko možnostjo izgorelosti. V Združenih državah Amerike naj bi do petega leta delovne dobe učiteljski poklic zapustilo skoraj 40 % učiteljev (Chang-Mei 2009; Smith in Ingersoll 2004). Omenjene študije tudi ugotavljajo, da zanimanje za poklic učitelja pada. Nižji vpis v pedagoške programe opazamo tudi v Sloveniji, a na Ministrstvu za izobraževanje, znanost in šport Republike Slovenije (v nadaljevanju MIZŠ) menijo, da je to posledica manjših generacij, ki se vpisujejo na študij. Vlasta Šemrov pravi sledeče:

»Število vpisanih po študijskih letih v opazovanem obdobju sicer res upada, vendar ocenjujemo, da to ni posledica manjšega zanimanja za učiteljski poklic, pač pa je rezultat vedno manj številčnih generacij, saj podatki kažejo, da število vpisanih s področja izobraževalnih ved in pedagoških študijskih programov ne pada tako strmo, kot je upad generacij. Padec študentk in študentov torej ne sledi manjšanju generacije v enakem deležu, iz česar lahko sklepamo, da zanimanje za učiteljski poklic ne upada in se bo z večanjem generacije večalo tudi število vpisanih v pedagoške programe.« (Šemrov 2022)

Z željo, da bi pedagoški poklic v Sloveniji v prihodnosti postal človeku in družini bolj prijazen, sta se Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani in MIZŠ kot partnerja priključila evropskemu projektu z imenom LOOP – Opolnomočenje učiteljev za vseživljenjski razvoj preko inovativnih programov kolegialnega uvajanja.<sup>1</sup> Projekt LOOP predstavlja krepitev osebnega, poklicnega in socialnega kontinuiranega

<sup>1</sup> Angl.: »Empowering teachers personal, professional and social development through innovative peer-induction programmes.«



razvoja učiteljev s pomočjo inovativnih programov kolegialnega uvajanja. Cilj projekta je priprava gradiv in izobraževalnih programov za mentorje, kar bi tem pomagalo pri delu z mentoriranci. Projekt je razdeljen v sedem delovnih enot (*work packages*). Znotraj prvega dela projekta smo raziskovalci opravili tako kvantitativni kot kvalitativni del raziskave. Kvalitativni del raziskave je bil sestavljen iz intervjujev tako z učitelji začetniki kot izkušenimi učitelji, z ravnatelji in fokusnimi skupinami. Rezultati raziskave so pokazali, da so odnosi za doseganje zastavljenih ciljev ključni, a da so ravno odnosi med sodelavci, z učenci in njihovimi starši najpogostejši razlog nezadovoljstva pedagoških učiteljev.

Naš prispevek izpostavlja najpogostejše odnose v pedagoškem poklicu in težave, do katerih pri medsebojnem sobivanju prihaja. Opredeljuje se tudi do posledic težav in zaključuje z naborom predlogov za izboljšanje obstoječega stanja, v upanju, da bo poklic učitelja postal bolj privlačen, izpolnjujoč in manj naporen.

## 2. Odnosi v šolskem okolju

Učilnica predstavlja mikrookolje, v katerem se poleg deljenja in ocenjevanja znanja nenehoma prepletajo in razvijajo družbeni odnosi. Učitelj je na dnevni ravni v odnosu z učenci, sodelavci (ožji in širši kolektiv), vodstvom šole, pa tudi s starši in lokalno skupnostjo. Omenili smo že, da je pedagoški poklic med poklici, ki se srečujejo z delom z ljudmi, bolj stresen. Branko Slivar (2003) je v svoji raziskavi na vzorcu 191 slovenskih učiteljev v gimnazijah identificiral deset faktorjev, ki na stres učitelja vplivajo v največji meri. Žal ne preseneča, da je več kot polovica (šest od desetih) faktorjev posredno povezana z odnosi, preostali štirje pa so z odnosi povezani neposredno. Med dejavniki stresa so maltretiranje, ki ga izvaja vodstvo delovne organizacije, težavni odnosi z učenci (nedisciplina, motenje pouka, pa nesramno in nespoštljivo vedenje, neupoštevanje pravil, izsiljevanje, grožnje itn.), slabi odnosi s sodelavci (slaba komunikacija, nesodelovanje, nepripravljenost za dialog, konflikti, slabo opravljeno delo sodelavcev), slabi odnosi z vodstvom (hierarhija, favoriziranje posameznikov, participacija pri odločanju, nejasna navodila) in odnosi s starši. Do podobnih ugotovitev sta prišla tudi Mihalič in Skok (1996), ki opozarjata na nerazumevanje in nevoščljivost med kolegi, kritike staršev in težave, ki kažejo na pomanjkljivo komunikacijo.

O krizi odnosov so poročali tudi respondenti, vključeni v raziskavo v okviru projekta LOOP. Tako učitelji začetniki<sup>2</sup> kot izkušeni učitelji so se strinjali, da je uvajanje v novo delovno okolje in pedagoški poklic ključno, s čimer se potreba po uvedbi mentorstva za učitelje začetnike še bolj potrjuje. Ti bi naj bili strokovno precej dobro podkovani, primanjkuje pa jim poznavanja administrativnih in birokratskih zadev, veščin za vodenje razreda, samozavesti za delo z učenci in starši, pa tudi poznavanja šolskega koledarja, šolskih pravil in obšolskih dejavnosti. Učitelji začetniki so tudi opozorili, da je pomanjkanje teh veščin posledica slovenskega visokošolskega izobraževalnega sistema in dejstva, da predavatelji didaktičnih predmetov nimajo iz-

<sup>2</sup> Projekt LOOP kot učitelje začetnike razume učitelje, ki opravljajo poklic učitelja manj kot pet let.

kušenj z delom v razredih in osnovnih šolah. Še manj jim je poznana vsa birokracija in upravljanje informacijskih sistemov, ki so potrebni za nemoteno delovanje pedagoškega pouka. Učiteljem začetnikom to predstavlja velike izzive, saj morajo najprej osvojiti informacijske sisteme in birokracijo – zato se ne morejo v polni meri posvetiti pripravam pedagoških ur in spoznavanju razredov.

Učitelji začetniki izpostavljajo, da je še toliko težje (in posledično bolj stresno), če nastopijo s svojim delovanjem sredi šolskega leta. Zaradi prevelike količine dela so odnosi postavljeni na stranski tir, seveda ne brez posledic. Med drugim je več učiteljev začetnikov izpostavilo, da so se počutili od starejših kolegov izkoriščani. Ena izmed intervjuvank je dejala: »Se mi pa zdi, da se učitelje začetnike in tudi druge mlajše zaposlene velikokrat izkorišča za druga opravila.«

Na podlagi rezultatov raziskave v sklopu projekta LOOP<sup>3</sup> ugotavljamo, da uvažalno mentorstvo na odnose vpliva pozitivno. Mentor v očeh učitelja začetnika ni zgolj starejši učitelj, ki ga uči, ampak tudi psiholog, zaupnik – in morda celo prijatelj. Hkrati je mentor lahko tisti, ki učitelju začetniku pomaga pri vključevanju v širši kolektiv, ki je po besedah respondentov pogosto razdeljen v manjše skupine, ki med seboj slabo sodelujejo. Učitelji (ne le začetniki) opozarjajo še na dve pomembni težavi pri učiteljskem poklicu: ljubosumje in posledično tekmovalnost. Do te lahko pride tudi v odnosu mentor – učitelj začetnik ali v širšem učiteljskem kolektivu.

Z neznanimi in kriznimi situacijami v pedagoškem poklicu se srečujejo vsi učitelji. Poseben izziv predstavlja delo z zahtevnimi starši in problematičnimi učenci. Seveda imajo pri tem prednost izkušeni učitelji, ki se na podlagi že pridobljenega znanja in izkušenj tega lotijo lažje, a tudi tukaj najdemo primere, ko to ne drži nujno. Na delavnicah soustvarjanja v okviru projekta LOOP smo namreč dobili vpogled tudi v to, da kilometrini dela še ne pomeni nujno boljšega delovanja v razredu – in da učitelji začetniki kdaj reagirajo bolje kot starejši kolegi. V kriznih situacijah namreč igrajo pomembno vlogo tudi značajske lastnosti pedagoga in stopnja čustvene inteligentnosti. Vseeno ne smemo spregledati dejstva, na katerega so v okviru raziskave opozorili učitelji začetniki: da jim na začetku kariere največji izziv predstavlja pridobitev spoštovanja učencev in vzpostavitev discipline v razredu. Obenem poudarjajo, da učenci (še posebej dijaki) hitro začitijo, če učitelj ni samozavesten in odločen – ter nenehno preizkušajo meje. Velik izziv jim predstavlja tudi delo s starši, saj iz študijskih klopi tovrstnega znanja ne prinesejo, zaradi česar se počutijo manj samozavestne in ranljive. Navsezadnje pa na delo učiteljev vplivajo tudi osebni odnosi – in odnos, ki ga ima učitelj sam s seboj. Pomemben je tudi odnos do dela in učiteljeva pričakovanja. (Maslach, Schaufeli in Leiter 2001)

Skozi delo fokusnih skupin so udeleženci opozorili še na eno pomembno pomanjkljivost znotraj sedanjega izobraževalnega procesa v Sloveniji, ki po naši oceni pomembno vpliva na suvereno delovanje učitelja in postavljanje mej v težavnih

<sup>3</sup> Vprašalnik je rešilo 172 anketirancev. Največ (44 %) vprašanih je imelo več kot pet let delovnih izkušenj. V raziskavi je sodelovalo še 30 % učiteljev začetnikov in 17 % ravnateljev oz. direktorjev izobraževalnih zavodov. Od tega je bilo v raziskavo vključenih 74 % žensk in 26 % moških. Razlika v spolni zastopanosti je bila glede na prevlado žensk v pedagoških poklicih pričakovana.

odnosih. K strokovnemu izpitu na področju vzgoje in izobraževanja je po 7. členu Pravilnika o strokovnem izpitu strokovnih delavcev na področju vzgoje in izobraževanja možno pristopiti šele po tem, ko ima učitelj opravljenih 840 ur vzgojno-izobraževalnega dela (Pravno informacijski sistem 2006). Na strokovnem izpitu morajo kandidati dokazati znanje iz poznavanja slovenskega jezika, poznavanja predpisov s področja vzgoje in izobraževanja in ustavne ureditve Republike Slovenije, ureditve institucij Evropske unije in njenega pravnega sistema ter predpisov, ki urejajo človekove in otrokove pravice ter temeljne svoboščine. Udeleženci naših fokusnih skupin so izrazili mnenje, da so pred opravljenim strokovnim izpitom pri svojem delu manj samozavestni in suvereni – pred starši in starejšimi kolegi se lahko počutijo bolj ranljive, kdaj tudi manj vredne. Nepoznavanje slovenske zakonodaje in vseh predpisov s področja vzgoje in izobraževanja pa povečuje strah (in obenem tudi možnost), da bi delali strokovne napake. Tu je sicer treba poudariti, da je za opravljanje strokovnega izpita potrebna tudi določena praksa. Prav tako je potrebno poznavanje zakonskih predpisov, ki bi jih morali učitelji začetniki osvojiti čim prej, a kot navajajo, jim za tovrstno izobraževanje zmanjka časa.

Glede na to, da je v pedagoškem poklicu zelo pomemben prvi stik z učenci in da lahko prvi karierni koraki zaznamujejo celotno učiteljevo kariero, je še toliko bolj pomembno, kakšno je delovno okolje. V nadaljevanju si bomo ogledali, kakšen vpliv imajo na delo učiteljev okrnjeni odnosi in kakšne posledice prinašajo.

### **3. Posledice krize odnosov v pedagoškem okolju**

Počutje na delovnem mestu je v veliki meri odvisno od delovnega okolja in odnosov znotraj kolektiva. Pedagoški delavci (predvsem tisti, ki poučujejo na predmetni stopnji in v srednjih šolah) se na delovnem mestu srečujejo z velikim pretokom ljudi, pri čemer je pomemben odnos z vsakim učencem, staršem in sodelavcem. Dobri odnosi med sodelavci pomagajo, da je delo bolj učinkovito in premagovanje izzivov lažje. Če je učitelj znotraj kolektiva deležen dovolj razumevanja, podpore in pomoči, se lažje sooča z drugimi izzivi, ki jih prinaša delo z učenci, starši oz. skrbniki in lokalno skupnostjo.

Človek je družabno bitje. Odnosi so bili skozi evolucijo za preživetje vedno pomembni. Ker so odnosi za človeka nekaj najbolj temeljnega, kdaj tudi svetega, ima vsak šum znotraj določenega odnosa vpliv na človekovo delovanje. Tako se tudi slabi odnosi v kolektivu prej ali slej začnejo kazati navzven in vidno vplivajo tudi na druge odnose (Cranmer, Goldman in Booth-Butterfield 2017). Učitelji, ki so s sodelavci v dobrih odnosih, so pri delu bolj produktivni. Raziskave kažejo, da zaposleni, ki imajo s sodelavci dobre ali celo prijateljske odnose, do delovne organizacije čutijo večjo pripadnost – kar posledično zmanjšuje možnost absentizma in fluktuacije (Nielsen, Jex in Adams 2000).

Krizni odnosi povzročajo nezadovoljstvo in povišan kortizol, ki je povezan s stresom. Branko Slivar (2008, 111) je na problem stresa pri slovenskih učiteljih opozoril že pred

leti. Isti avtor poudarja, da imajo učitelji z višjim nivojem stresa nižjo raven tolerantnosti, skrbnosti, hkrati pa so za odnose manj angažirani (Slivar 2009). Ena izmed posledic stresa je slabša interakcija med učiteljem in učenci, težnja po nadzoru, slabo podajanje informacij in redkost pohval. Učitelji pod stresom stike z učenci in sodelavci navežejo težje. Dolgoročni stres vpliva tudi na imunski sistem in odpira vrata različnim boleznim, kar vodi v povečano odsotnost iz delovnega okolja. Navsezadnje lahko dolgoročni stres in nezadovoljstvo, povezano z delovnim okoljem, privede učitelja v izčrpanost in izgorelost, pri čemer bi naj imela na to največji vpliv čustvena izčrpanost (Yilmaz, Altinkurt, in Güner, 2015). Če temu dodamo še ugotovitev Shena idr. (2015), da izgorelost učitelja vodi k zmanjšanju motivacije učencev, hitro opazimo, da izčrpanost učiteljev negativno vpliva na celotni izobraževalni sistem.<sup>4</sup>

Skrb vzbujajoče je dejstvo, da za izgorelostjo zbolevajo tudi mlajši učitelji. Tudi sami smo v prej omenjeni raziskavi prišli do ugotovitev, da so učitelji zelo obremenjeni in da svojo službo opisujejo kot stresno. V intervjujih smo tudi izvedeli, da noben od sodelujočih intervjuvancev na začetku kariere ni imel ustreznega mentorskega vodenja. Vsi pa so bili mnenja, da bi jim to koristilo in nekatere izzive na začetku kariere tudi olajšalo. Prve izkušnje se namreč zapišejo v človekovo podzavest, zato je še toliko bolj pomembno, v kakšno delovno okolje in v kakšne odnose učitelj začetnik vstopi (Gostečnik 2004). Zgodi se lahko, da učitelj slabih izkušenj ne predela, in razvije osebne vzorce, ki za pedagoški poklic niso primerni – in na odnose na delovnem mestu vplivajo negativno. To se dogaja zlasti takrat, ko je izpostavljen večji kritiki starejših kolegov in vodstva. Čeprav se mentorstvo, kot bomo videli v nadaljevanju, kaže kot ena izmed rešitev za vzpostavljanje bolj zdravih odnosov v šolskem okolju, pa je uspešno le, če je mentor čustveno stabilna oseba, ki zna povratne informacije posredovati na konkreten in konstruktiven način.<sup>5</sup> V nasprotnem primeru lahko začne učitelj začetnik mentorja ali drugega učitelja, ki si ga je postavil za ideal, posnemati in prevzemati njegov stil poučevanja. To lahko na kvaliteto učiteljevega dela močno vpliva, saj velik del energije nameni primerjanju s kolegi. Učenci učiteljevo negotovost hitro opazijo in jo tudi izkoristijo, kar je lahko še posebej vidno pri ocenjevanju.

Zadeva postane resnejša, ko učitelj negotovost prenese v nadaljevanje učiteljske kariere. Takšen učitelj v očeh součiteljev ni spoštovan; obstaja tudi možnost, da bo postal zagrenjen in da bo z mlajšimi kolegi ravnal slabo. S tem se krog nezadovoljstva in kriznih odnosov v pedagoških kolektivih nadaljuje. Če k temu dodamo še vlogo medijev in javno odmevnih kritik posameznih pedagogov, ki jih podajajo starši, postaja oblak, ki je v zadnjih desetletjih prekril pedagoške poklice, vse večji in temnejši. Tako kot v nekaterih drugih evropskih državah (Portugalska, Nemčija, Italija, Grčija, Hrvaška) se tudi v Sloveniji spopadamo s čedalje manjšim vpisom v pedagoške izobraževalne programe – in z vse večjim primanjkljajem učiteljev.

<sup>4</sup> Po drugi strani pa Bollnow (Nežič Glavica 2021, 910) meni, da lahko učitelj izgorelost doživi tudi zaradi tega, ker želi biti učencem blizu in si s svojim delovanjem zaslužiti njihovo zaupanje. »Dober učitelj je tisti, ki pozna tako dobre kot slabe plati učencev in bo tvegala, saj jim želi vedno znova zaupati in jim stati ob strani kljub njihovim slabostim.«

<sup>5</sup> Tako meni več kot 70 % naših anketirancev.

teljev. MIZŠ pravi, da podatki za slovensko šolstvo niso optimistični, saj bo v prihodnjih letih prišlo do upokojitve velike generacije učiteljev, kar bo kadrovske težave še povečalo in učitelje dodatno obremenilo. Po starostni strukturi največ osnovnošolskega učiteljskega kadra pripada srednji generaciji (58,4 % v starostni skupini 30 do 49 let), skoraj polovica srednješolskega učiteljskega kadra pa starostni skupini 50 let in več (49,3 %). Povprečna starost osnovnošolskih učiteljic in učiteljev je 45 let; srednješolski učitelji in učiteljice so v povprečju še starejši, saj je njihova povprečna starost 49 let (Statistični urad RS 2022). MIZŠ<sup>6</sup> napoveduje, da se bo glede na trenutno veljavno zakonodajo na večini predmetnih področij v naslednjih desetih letih upokojilo od 25 do 30 % vseh učiteljic in učiteljev osnovnih in srednjih šol. Da bo menjava generacij potekala čim bolj tekoče in za pedagoški proces brez vidnih posledic, bo treba na nacionalni ravni uvesti kvaliteten mentorski program, pa tudi supervizijo znotraj šolskega kolektiva.

#### 4. Refleksija in supervizija v pedagoškem poklicu kot rešitev za premagovanje kriznih odnosov

Za preprečevanje nesoglasij v delovnem okolju in ohranjanje dobrih odnosov med sodelavci je potrebna redna in iskrena komunikacija ter konstruktivna kritika. »Največji problem nastopi takrat, ko so (socialne reprezentacije) tako zelo različne med seboj, da povzročajo ne le konflikt med različnimi družbenimi subjekti, ampak tudi prepreke za kakršnokoli komunikacijo in dialog.« (Kraner 2018, 613) Pogovor je po mnenju psihologov, psihoterapevtov, teologov in filozofov za človekovo psihično stanje najboljše zdravilo. Pri tem pa ni pomembno samo, da se pogovarjamo, ampak tudi, kako se pogovarjamo – in kakšen je naš odnos do samega sebe in sogovornika. To lepo povzema Vodičar (2021, 900): »Z govorjenjem, ko oblikujemo pomen, poskušamo uresničiti ideal in se odzivati na poglede drugih. Z vstopom drugega v moj svet zaznavnega moram do nje ali njega zavzeti stališče. Ta drugi ni jaz, zato me sooča z drugačno perspektivo, ki lahko vnaša konfliktnost interpretacij – hkrati pa v tej konfliktnosti tudi odkrivam nove možnosti bivanja.« Dobro komunikacijo zaznamuje tudi drža sogovornikov, s katero v pogovor vstopita – pripravljenost poslušati in slišati drugega je pri tem neizogibna. Če stopimo še korak dlje, lahko trdimo, da je eden izmed načinov za reševanje odnosov znotraj pedagoškega poklica drža resonance, ki jo lahko po besedah Kluna (2020, 287) razumemo tudi kot »medsebojno odzvanjanje v smislu sozvočja«. Nadalje pravi:

»Resonanca vedno zahteva odnos do nečesa drugega in odziva nanj. Če drža nadvlade v ospredje postavi lasten jaz, ki si želi drugost drugega porediti in 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 vzajemen, zato je učinek resonance vzajemno odvzemanje v smislu sozvočja.« (287)

<sup>6</sup> Podatke nam je posredovala Vlasta Šemrov iz Sektorja za razvoj kadrov v šolstvu na MIZŠ RS.

Katja Košir poudarja pomen refleksije v pedagoškem poklicu in zagovarja tezo, da učitelj »pri svojem delu ni in nikakor ne more biti obrtnik, ki deluje po utečenih postopkih, pač pa reflektiven raziskovalec svojega razreda, posameznih učencev, socialnega konteksta in navsezadnje sebe – svojih lastnih stališč in prepričanj, ki njegovo delo z učenci spodbujajo ali ga ovirajo pri vzpostavljanju podpornega odnosa z učenci« (2014, 4). Refleksija lastnega dela in občutij je pomembna tako za delo z učenci in njihovimi starši oz. skrbniki kot tudi za odnose znotraj ožjega in širšega kolektiva učiteljev. V prvi vrsti je potrebna samorefleksija, ki jo Bandura (1986) opredeljuje kot »najbolj značilno človeško lastnost«, saj s samorefleksijo človek svoja občutja, izkušnje, prepričanja o sebi osmisli – to pa lahko mišljenje in vedenje spremeni. Z omenjeno metodo lahko posameznik spremeni prepričanje o lastni učinkovitosti (Fasel Martinčević 2004, 86). Nenazadnje pa raziskave kažejo, da dobra (samo)refleksija lahko prepreči tudi izgorelost (Korthagen in Vasalos 2010).

Pri tem je treba opozoriti še na eno nevarnost, ki spremlja pretirano ponavljajoče se negativno razmišljanje. Slednje imenujemo ruminacija, ki je pogosto povezana z anksioznostjo, depresijo, negativnim afektom in različnimi oblikami nevroticizma. Da se ji izognemo – in za korak bližje medosebnim odnosom –, bi bilo po našem mnenju v pedagoške (in tudi druge) poklice smiselno uvesti supervizijo za pedagoge, pri kateri bi imeli pedagogi možnost pogovora s strokovnjakom (psihoterapevtom, psihologom).

S tem se strinjajo tudi udeleženci fokusnih skupin, ki so jih vodili Janko Muršak, Petra Javrh in Jana Kalin. Rezultati njihovih raziskav kažejo, da potreba po skupinskem delu v šolstvu obstaja, saj so jo »posredno ali neposredno izražali skoraj vsi udeleženci skupine, tako kot tudi pomen razvoja za to potrebnih kompetenc že v temeljnem usposabljanju« (Muršak 2011, 112). Pri tem je še posebej pomenljiva izjava enega izmed udeležencev, ki opozarja na pomembnost supervizije v pedagoškem poklicu in da lahko odnosi in sistem, v katere učitelj začetnik vstopi, zaznamujejo celotno pedagoško kariero. Tako pravi: »Marsikdo se lahko razvija v okolju, ki ni spodbudno, verjetno so izjeme, ampak po drugi strani rabiš vedno eno skupino ljudi, zbornico, kolege, supervizijsko skupino, svetovalno službo, nekoga, ki ti je v oporo tudi pri delovanju.« (113)

Supervizija za pedagoge bi bila tako individualna (pedagog – supervizor) kot timska<sup>7</sup> (oddelčni kolektiv – supervizor), v določenih primerih pa bi prišla v poštev tudi skupinska supervizija.<sup>8</sup> Medtem ko bi bila individualna supervizija za pedagoge lahko izbirna možnost, za katero se bi vsak odločil sam – po lastni potrebi in glede na okoliščine, s katerimi se pri svojem delu sooča –, pa bi morala biti timska supervizija sestavni del učiteljskega poklica in kot taka na neki način obvezna. Njen namen je iskanje odgovorov na vprašanja, ki se pojavljajo ob učiteljskem delu in vplivajo na strukturo odnosov, in predelovanje zastojev, ovir, do katerih prihaja v

<sup>7</sup> Precej podobna timski superviziji je intervizija, ki se znotraj določene skupine izvaja redno in dlje časa. V tem se razlikuje od konzultacij, ki potekajo priložnostno – zgolj takrat, ko se za to pokaže potreba (Kessel 2002).

<sup>8</sup> Bistvena razlika med skupinsko in timsko supervizijo je, da so pri drugi člani med seboj povezani in pri svojem delu soodvisni (Rožič 2015, 238).

kolektivu (Rožič 2015, 238). S tem, ko bi imel vsak pedagog možnost svoja doživljanja in poglede deliti, bi supervizior lahko ugotovil vzroke morebitnih nesoglasij, jih pomagal predelati in učitelje s časom naučil, da bi odnosno in osebno zrasli in določene nesporazume prerasli. Valenta in Repič Slavič (2014, 20) poudarjata, da je za skupinsko (pa tudi timsko) supervizijo pomemben prispevek vsakega posameznika, ki »z razkritjem svojega intrapsihičnega doživljanja prispeva, da supervizant na osnovi tega lažje pride do zaključka kaj se dogaja v klientovem sistemske, interpersonalnem in intrapsihičnem svetu«.

Vredno bi bilo razmisliti tudi o mešanih supervizijskih skupinah, v katere bi bili vključeni učitelji, ki poučujejo na različnih stopnjah (razredni ali predmetni) in prihajajo iz različnih pedagoških oddelkov.

Pri individualni superviziji bi se učitelj in supervizor pogovarjala o delu učitelja, njegovih osebnih izkušnjah, doživljanju učiteljskega poklica, pa o kariernih ciljih, postavljanju prioritet, zastavljanju ciljev in njihovem doseganju – in še posebej o odnosih z učenci, starši, lokalno skupnostjo, seveda tudi o odnosih s kolegi in vodstvom. Z rednimi supervizijami bi lahko učitelj dosegel različne pozitivne rezultate. Naučil bi se sproti prepoznavati svoja občutja, jih ubesediti in postaviti v širši kontekst. S tem bi okrepil osebno rast, obenem pa bi izzive lažje premagoval. Zgradil bi si bolj zdravo samopodobo ter spoznal svoje prioritete in meje. Rupar in Rupnik Vec (2010, 134–135) tudi menita, da bi individualna supervizija lahko učitelju pomagala, da bi bolje spoznal svoj način poučevanja, bolje razumel dinamiko in interakcijo med učenci, učence bolje spoznal – in nenazadnje v njem vzbudila željo in pripravljenost po raziskovanju novih načinov poučevanja.

Če je individualna supervizija usmerjena na posameznika, pa je želja timske supervizije predvsem vzpostavitev zdravih, funkcionalnih in trajnih odnosov med sodelavci, kar izboljša tudi delovno uspešnost. Tu bi se pogovori osredotočili na aktualne problematike in težave, prav tako bi skupaj reševali nesoglasja znotraj tima, ovrednotili svoje delo, si podelili svoja občutja – in se učili poslušati ter slišati. Rezultate timske supervizije v pedagoškem poklicu vidimo v bolj iskrenih in pristnih odnosih, odpravljanju nekaterih vzrokov za slabo počutje na delovnem mestu, iskanju rešitev za boljše sodelovanje in bolj povezan kolektiv. Redne timske supervizije bi omogočile lažje in učinkovitejše vključevanje novih zaposlenih v delovno okolje, kar je še posebej pomembno za učitelje začetnike. Nenazadnje pa bi se dobri medsebojni odnosi poznali tudi pri bolj učinkovitem in uspešnejšem timskem delu – in bolj zadovoljnih učiteljih. Na dolgi rok bi to preprečilo izgorevanje učiteljev in omililo probleme, s katerimi se sodobni pedagogi soočajo.

Vzpostavitev rednih skupinskih supervizij v pedagoškem poklicu (kot tudi v drugih poklicih, v katerih je tveganje za izgorelost večje) je tako po našem mnenju nujen proces, ki bi lahko prinesel dolgoročne pozitivne rezultate. Rupar in Rupnik Vec navajata pozitivne komentarje udeležencev, ki so supervizijo izvajali poskusno. Šolska svetovalka – hkrati supervizorka – je povedala sledeče:

»Že kmalu po vzpostavitvi supervizijske skupine sem opazila precejšen napredek v medsebojni komunikaciji med članicami skupine. Kadar so

naletele na problem v razredu, so poiskale pomoč druga pri drugi, večkrat so načrtovale učne ure skupaj, kar se prej ni dogajalo. Imele so tudi nekaj medsebojnih hospitacij pri pouku. Med njimi je bilo opaziti več solidarnosti in medsebojnega sodelovanja. Večkrat so izrazile mnenje, da bi se morali učitelji vključevati v take skupine.» (Rupar in Rupnik Vec 2010, 136)

Zavedamo pa se, da je vpeljevanje sprememb v šolski sistem dolgoročen proces, ki zahteva tudi svojo strategijo. Uvajanje pedagoške supervizije v šole bi tako moralo potekati v treh fazah: faza iniciacije, faza implementacije in faza institucionalizacije (2010, 123–129).

## 5. Zaključek

H kvalitetnemu posredovanju znanja ne prispeva zgolj strokovno znanje in obvladovanje pedagoških disciplin, temveč tudi odnosi med pedagoškimi delavci in samorefleksija. Poklic učitelja in vloga, ki jo ta ima v družbi, se je v zadnjih desetletjih močno spremenila. Nekoč ugleden poklic je danes postavljen pod različne drobnogledde. Sodobni učitelj ni več le pedagog, ampak obenem tudi birokrat, organizator dogodkov, motivator, mentor, psiholog – in še mnogo več. Menjavanje vlog je za marsikaterega učitelja stresno, vzame veliko časa, s tem pa zmanjša možnosti za graditev kvalitetnih odnosov med sodelavci.

Rešitev za lažji vstop v pedagoški poklic je v kvalitetnem mentorskem programu. Sodelovanje med mentorjem in učiteljem začetnikom bi temu uvajalno obdobje olajšalo, hkrati pa bi vplivalo na graditev odnosa. Biti dober mentor namreč pomeni imeti občutek za delo z mentorirancem, mu prisluhni, svetovati, ga motivirati in mu nenazadnje pomagati, da čimprej naveže stike z drugimi sodelavci in postane del skupnosti.

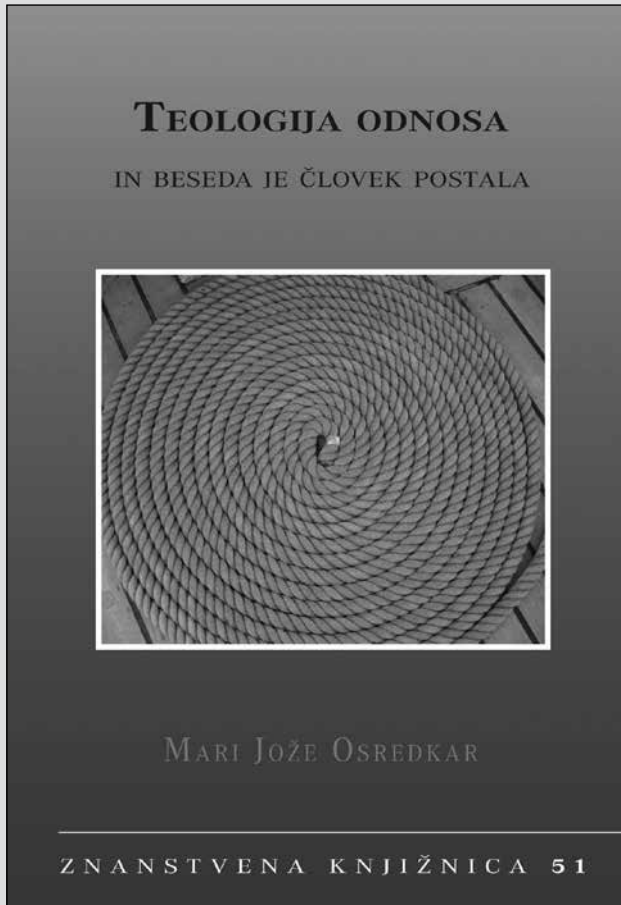
A tudi odnosi z drugimi sodelavci niso samoumevni. Supervizija med pedagoškimi delavci se ponuja kot rešitev za graditev kvalitetnejših odnosov. Delitev izkušenj, skupno iskanje rešitev in iskreno izražanje občutkov učiteljev bi vsakemu posamezniku znotraj supervizorske skupine dalo občutek, da ni sam – da se njegovi kolegi soočajo s podobnimi situacijami, da podobne težave doživljajo tudi drugi učitelji. Raziskave, ki smo jih omenili v članku, kažejo na to, da tovrstna srečanja vidno izboljšajo počutje učiteljev in zgradijo ter otrdijo odnose med njimi.

## Reference

- Chang-Mei.** 2009. An Appraisal Perspective of Teacher Burnout: Examining the Emotional Work of Teachers. *Educational Psychology Review* 21, št. 3:193–218.
- Cranmer, Gregory A., Zachary W. Goldman in Melanie Booth-Butterfield.** 2017. The Mediated Relationship Between Received Support and Job Satisfaction: An Initial Application of Socialization Resources Theory. *Western Journal of Communication* 81, št. 1:64–86.
- Dormann, Christian, in Dieter Zapf.** 2004. Customer-Related Social Stressors and Burnout. *Journal of Occupational Health Psychology* 9, št. 1:61–82.



- Gostečnik, Christian.** 2004. *Relacijska družinska terapija*. Ljubljana: Brat Frančišek.
- Kessel, Louis Van.** 2002. Začasna pomoč v intervjuju v organizacijah. V: Sonja Žorga, ur. *Modeli in oblike supervizije*, 131–152. Ljubljana: Pedagoška fakulteta.
- Klun, Branko.** 2020. Rezilienca in resonanca: V iskanju nove drže do sveta. *Bogoslovni vestnik* 80, št. 2:281–292.
- Korthagen, Fred A. J., in Angelo Vasalos.** 2010. Going to the Core: Deepening Reflection by Connecting the Person to the Profession. V: Nona Lyons, ur. *Handbook of reflection and reflective inquiry*, 529–552. New York: Springer.
- Kraner, David.** 2018. Vpliv socialnih reprezentacij o katoliški Cerkvi v Sloveniji na družbene napeitosti. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:611–624.
- Maslach, Christina, Wilmar B. Schaufeli in Michael P. Leiter.** 2001. Job burnout. *Annual Review of Psychology* 52:397–422.
- Mihalič, Jadranka, in Cvetka Skok.** Stresogeni dejavniki učiteljevega dela. *Šolsko svetovalno delo* 1, št. 2:15–20.
- Mojsa-Kaja, Justyna, Kristana Golonka in Tadeusz Marek.** 2015. Job burnout and engagement among teachers: Worklife areas and personality traits as predictors of relationships with work. *International Journal of Occupational Medicine and Environmental Health* 28, št. 1:102–119.
- Muršak, Janko, Petra Javrh in Jana Kalin.** 2011. *Poklicni razvoj učiteljev*. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Nežič Glavica, Iva.** 2021. Zaupam, zato si upam: zapanje kot temeljna geštalt pedagoška kategorija. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:905–916.
- Nielsen, Ivy K., Steve M. Jex in Gery Adams.** 2000. Development and Validation of Scores on a Two-Dimensional Workplace Friendship Scale. *Educational and Psychological Measurement* 60, št. 4:628–643.
- Pravno informacijski sistem.** 2006. Pravilnik o strokovnem izpitu strokovnih delavcev na področju vzgoje in izobraževanj. Pravno informacijski sistem. 3. 3. <http://www.pisrs.si/Pis.web/pregledPredpisa?id=PRAV6698#> (pridobljeno 30. 5. 2022).
- Rožič, Tatjana.** 2015. *Supervizija v psihoterapiji: Regulacija afekta v relacijski superviziji in terapiji*. Ljubljana: Sigmund Freud University Press.
- Rupar, Brigita, in Tanja Rupnik Vec.** 2010. Supervizija in organizacije. V: Alenka Kobolt, ur. *Supervizija in koučing*, 111–150. Ljubljana: Pedagoška fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Shen, Bo, Nate McCaughtry, Jeffrey Martin, Alex C. Garn, Noel Kulik in Mariane M. Fahlman.** 2015. The Relationship Between Teacher Burnout and Student Motivation. *British Journal of Educational Psychology* 85, št. 4:519–532.
- Slivar, Branko.** 2003. Dejavniki, strategija in učinki spoprijemanja učitelja s stresom. Doktorska disertacija. Filozofska fakulteta, Univerza Ljubljana.
- — —. 2008. Ugotavljanje vzorcev stresorjev pri delu učiteljev v povezavi z zadovoljstvom pri delu. *Horizons of Psychology* 17, št. 3:93–112.
- — —. 2009. *Raziskava o poklicnem stresu pri slovenskih vzgojiteljih, učiteljicah in učiteljih*. Ljubljana: Sindikat vzgoje, izobraževanja, znanosti in kulture Slovenije.
- Smith, Thomas M., in Richard M. Ingersoll.** 2004. What Are the Effects of Induction and Mentoring on Beginning Teacher Turnover? *American Educational Research Journal* 41, št. 3:681–714.
- Statistični urad RS.** 2022. Vsi zaposleni v RRD po sektorju zaposlitve, poklicu in spolu, Slovenija, 2007 – 2016. Statistični urad Republike Slovenije. 24. 1. <https://pxweb.stat.si/SiStatData/pxweb/sl/Data/Data/2364101S.px/> (pridobljeno 30. 5. 2022).
- Šemrov, Vlasta.** 2022. Osebna korespondenca po elektronski pošti. 30. 5. Hrani avtorica članka.
- Valenta, Tanja, in Tanja Repič Slavič.** 2014. Skupinska supervizija – relacijsko družinski model. V: Damjan Ganc, ur. *Odnosi na križišču sodobnega časa: Zbornik povzetkov in člankov 5. kongresa zakonskih in družinskih terapevtov Slovenije z mednarodno udeležbo*, 20. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Vodičar, Janez.** 2021. Odprtost pomenu kot temelj upanja v vzgoji in izobraževanju. *Bogoslovni vestnik* 81, št. 4:893–904.
- Yilmaz, Kürsad, Yahya Altinkurt in Mustafa Güner.** 2015. The Relationship between Teachers' Emotional Labor and Burnout Level. *Eurasian Journal of Educational Research* 15, št. 59:75–90.



*Mari Jože Osredkar*

**Teologija odnosa  
In beseda je človek postala**

Odnos je nekaj duhovnega, nekaj, kar se ne vidi, nekaj česar človeški čuti ne zaznajo neposredno. Pa vendar je odnos za posameznikovo življenje nekaj eksistencialno pomembnega. Je pravzaprav naš življenjski prostor: »v njem živimo, se gibljemo in smo«. Še več, odnos je ključ za razumevanja vere in Boga.

---

Ljubljana: Brat Frančišek in Teološka fakulteta, 2016. 148 str. ISBN 978-961-6844-50-5. 12€.

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

*e-naslov: [zalozba@teof.uni-lj.si](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)*

*Anton Štrukelj*

**Dankbares Gedenken an Henri Kardinal de Lubac  
anlässlich seines 30.Todestages (4. Sept. 1991):  
Vortrag am Hans Urs von Balthasar-Gedächtnistag,  
in Basel, 3. Juli 2021**

*Hvaležen spomin na kardinala Hernija de Lubaca ob  
30. letnici smrti (4. september 1991): predavanje na  
spominskem dnevu Hansa Ursa von Balthasarja v  
Baslu, 3. julija 2021*

*Grateful Remembrance of Henri Cardinal de Lubac  
on the Occasion 30<sup>th</sup> Anniversary of His Death (Sept.  
4, 1991): Lecture at the Hans Urs von Balthasar Me-  
morial Day, in Basel, 3 July 2021*

*Zusammenfassung:* Im vorliegenden Vortrag beim Hans Urs von Balthasar-Gedächtnistag in Basel (3. Juli 2021) wurde zuerst der Lebens- und Leidensweg von Henri de Lubac dargestellt. Dann wurde unter dem Stichwort „Vermittlung als gemeinsamer Auftrag“ die langjährige Freundschaft und Zusammenarbeit von zwei eminenten Theologen gewürdigt. Beide Gelehrten waren in echt ignatianischer ‚kirchlichen Gesinnung‘ die Vermittler, die Brückenbauer. Beide verstanden und erfüllten ihre Vermittlungsaufgabe als Übersetzer der kostbaren Schätze. »Zwei wirklich große Jesuiten im 20. Jahrhundert« (Kardinal Joseph Ratzinger) bauten eine katholische Symphonie zu einer immer leuchtenderen Verherrlichung Gottes.

*Schlüsselworte:* Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Kirche, Kirchenväter, Theologie, lebendige Überlieferung, Zeugnis

*Povzetek:* V predavanju ob Balthasarjevem spominskem dnevu v Baslu (3. julij 2021) je bila najprej prikazana trnjeva življenjska pot Henrija de Lubaca. Nato je bilo pod oznako „Posredovanje kot skupna naloga“ opisano njuno dolgoletno prijateljstvo in sodelovanje. Oba odlična teologa sta bila v pristnem ignacijanskem ‚cerkvenem čutenju‘ posrednika in graditelja mostov. Oba sta svojo posredniško vlogo dojemala in izpolnjevala kot prevajalca dragocenih zakladov.

»Dva zares velika jezuita v 20. stoletju« (kardinal Joseph Ratzinger) sta gradila katoliško simfonijo za vedno bolj žareče poveličevanje Boga.

*Ključne besede:* Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Cerkev, cerkveni očetje, teologija, živo izročilo, pričevanje

*Abstract:* In the lecture for Hans Urs von Balthasar's memorial-day in Basel (July 3<sup>rd</sup> 2021) is presented the sorrowful lifepath of Henri de Lubac. Under the chief idea "Mediation as a common task" is described as the lasting friendship and cooperation of the two eminent theologians. In the genuine Ignatian "*sentire cum Ecclesia*" they were architects of bridges. They understood and performed their role of mediation as interpreters of precious treasures. "Two really great Jesuits of the 20<sup>th</sup> century" (Joseph Cardinal Ratzinger) constructed the Catholic symphony for a more radiant glorification of God.

*Keywords:* Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Church, Fathers of the Church, Theology, living tradition, witness

Im Jubiläumsjahr, als die Gesellschaft Jesu den 500. Geburtstag ihres Gründers, des hl. Ignatius von Loyola – heuer ist der 500. Jahrestag seiner Bekehrung – feierte, ist in der Morgenfrühe des 4. Septembers 1991 in Paris im Alter von fast 96 Jahren Henri Kardinal de Lubac verstorben. Er war ein »gläubiger Mensch von kompromissloser Treue« und »einer bis zur Selbstvergessenheit gelangten Liebe zu Gott«. Trotz mancher Bitterkeit, Missverständnisse und Leiden »blieb ihm sein Vertrauen in die unerschöpfliche ignatianische Kraft erhalten« (Tillette 1993, 106; Lochbrunner 1994, 82; Voderholzer 1999; Chantraine 1993, 543–559).

Verehrte Damen und Herren! Mit Dankbarkeit griff ich den sehr passenden Vorschlag auf, dass wir heuer den 30. Todestag von Kardinal Henri de Lubac in die Mitte unserer Gedächtnisfeier setzen. Es ist zwar nicht so leicht, zwei eminente Persönlichkeiten – Hans Urs Kardinal von Balthasar und Henri Kardinal de Lubac – gebührend zu würdigen, aber unsere dankbare Liebe möge unserer Schwäche abhelfen. So wollen wir versuchen, wenigstens einige Aspekte hervorzuheben. Zuerst ein Wort zum Leben und Wirken von Henri de Lubac.

## 1. Zum Lebens- und Leidensweg von Henri de Lubac

Henri de Lubac wurde am 20. Februar 1896 in Cambrai in Nordfrankreich geboren (Chantraine 2007, 61). Die Familie zog nach Bourg-en-Bresse und später nach Lyon. »Meine Eltern waren wenig begütert«, schreibt er. »Wir waren sechs Kinder /.../ Meine Mutter war eine einfache Frau /.../ Ihre ganze Kultur gründete in der Tradition und in der christlichen Frömmigkeit.« (de Lubac 1996, 485) Im Jahr 1913 trat Henri de Lubac in die Gesellschaft Jesu (Provinz Lyon) ein. Das Noviziat war in England. Während des ersten Weltkrieges (1915–1918) erlitt er am 1. November 1917 eine schwere Kopfverletzung, die seine spätere Arbeit oft wochenlang be-

hinderte.<sup>1</sup> Nach der Entmobilisierung studierte er Philosophie in Jersey. Vier Jahre Theologie absolvierte er in Ore Place, Hastings und Lyon-Fourvière. Nach der Priesterweihe (1927) und dem dritten Probejahr in Paray-le-Monial (1928–1929) erfolgte die Ernennung zum Dozenten und später zum Professor für Fundamentaltheologie und für Religionsgeschichte in Lyon. Ab 1935 wohnte de Lubac in Fourvière. Hier studierte eine Gruppe junger Jesuiten Theologie, darunter auch Hans Urs von Balthasar (1933–1937). In diese Zeit fällt der Beginn der Freundschaft zwischen den beiden großen Theologen. Damals erscheint auch das erste große Werk de Lubacs: *Catholicisme* (1938), ein programmatisches Werk. Im nächsten Jahrzehnt entstehen die Arbeiten *Corpus mysticum* (über Gotteserkenntnis, Kirche und Eucharistie im Mittelalter, 1949), *Tragödie des atheistischen Humanismus* (1950), *Surnaturel* (1946) und *Schriftverständnis des Origens* (1950; Figura 1991, 540–549; 1979).<sup>2</sup>

Die Diskussion um das Buch *Surnaturel* entzündet eine heftige Auseinandersetzung um die fälschlich so genannte ‚neue Theologie‘ (*Nouvelle théologie*). Einen Höhepunkt der langen und schmerzlichen Angelegenheit bildet die Enzyklika „*Humani generis*“ – ein Blitzschlag über Fourvière. H. de Lubac wurde 1950 von seiner Lehrtätigkeit in Lyon beurlaubt. In dieser äusserst schwierigen Situation erweist und bewährt sich sein *tugendhaftes Ertragen von Ungerechtigkeiten*.

Von Balthasar liefert nicht nur eine kompetente Darstellung der Schriften von H. de Lubac, sondern zeichnet auch ein Porträt seiner tugendhaften Persönlichkeit:

»Verdächtigungen hatten bereits vor *Surnaturel* (1946) eingesetzt /.../ P. Garrigou-Lagrange lanciert gegen de Lubac und seine Freunde das Schlagwort der *Nouvelle théologie* (1946) /.../ Mit „*Humani Generis*“ schlägt der Blitz im Lyoner Scholastikat ein, de Lubac wird zum Hauptsündenbock gestempelt. Die nächsten zehn Jahre werden für den der Lehrbefugnis Beraubten, zunächst aus Lyon Verwiesenen und von Ort zu Ort Getriebenen zu einem Kreuzweg. Seine verfehmtten Bücher werden aus den Bibliotheken der Gesellschaft Jesu entfernt und aus dem Handel gezogen.« (Balthasar 1976, 14)

Der Dulder de Lubac bekennt: »Während all diesen Jahren wurde ich niemals befragt, hatte keine einzige Aussprache über das Wesentliche mit einer römischen

<sup>1</sup> Xavier Tilletle SJ, sein ehemaliger Student in Fourvière, berichtet: »Der Meister war ein Leidender, der vom Ersten Weltkrieg eine schwere, seine Arbeit tage- und wochenlang behindernde Kopfverwundung mit heimgebracht hatte. Oft genug trafen wir ihn im Lehnstuhl oder auf seinem Bett ausgestreckt, kaum fähig zu sprechen. Wir verschlangen seine Bücher.« (1976, 187)

<sup>2</sup> Einen Bericht über die Lehrtätigkeit von H. de Lubac vermittelt P. Xavier Tilletle: »Er war nicht Lehrer am Scholastikat, sondern ‚drunter‘ an der Faculté Catholique, kehrte aber trotz seiner Erschöpfung nie mit dem ‚Seil‘ (der kleinen Drahtseilbahn) zurück, sondern schleppte sich mühsam die engen, steilen Gäßchen empor. ‚Droben‘ übte er jedoch eine Art geheimes Lehramt aus; Professoren und Schüler besuchten sein Zimmer fleißig /.../ Aus diesem leisen, unscheinbaren Lehrgang erwuchs, was man die ‚Schule von Fourvière‘ nennen mag /.../ Im Grunde war es keine ‚Schule‘, noch viel weniger eine ‚neue Theologie‘, sondern die alten, dem christlichen Ursprung nahen Quellen der Väter begannen wieder zu sprudeln und ergossen sich in vielen Strömen /.../ Aus einer einzigen zentralen Vision wuchs sich sein Werk nach allen Seiten aus, wie ein freistehender Baum seine Äste ausbreitet. Er legte großen Wert auf die beim Beginn des Theologiestudiums erforderliche, Bekehrung des Herzens.« (1976, 187)

Stelle, weder einer kirchlichen noch einer solchen der Gesellschaft. Man teilte mir nie mit, wessen ich angeklagt war, verlangte auch nie irgend etwas, was einer ‚Re-traktion‘, einer Erklärung oder besonderen Absage gleichgekommen wäre.« (Balthasar 1976, 14; Lubac 1996, 215)<sup>3</sup>

De Lubac lebte in dieser Zeit vorwiegend in Paris, wo zwei wichtige Bücher über den Buddhismus und vor allem die *Betrachtung über die Kirche* (1953) erschienen. Die Kapitel des letzteren stammen aus den früheren geistlichen Konferenzen und spiegeln seine unerschütterliche Liebe zur Kirche wider. De Lubac kann 1954 seine Lehrtätigkeit in Lyon wieder aufnehmen. Die Wende von der Verfehlung zur kirchlichen und theologischen Anerkennung kam 1958. Erst die Ernennung durch Papst Johannes XXIII. zum Konsultor der vorbereitenden theologischen Konzilskommission warf das Steuer herum. Es folgten kirchliche Berufungen und Ehrungen, verbunden mit viel Arbeit. Als seine Mutter erfahren hatte, dass er in das Institut de France gewählt und etwas später nach Rom zum Konzil berufen worden war, schrieb sie ihm in zwei Briefen: »Ich bitte Unseren Herrn, dass er Dich in der Demut bewahre.« (de Lubac 1996, 485) – Sie wurde natürlich erhört!

Die Mitarbeit am Zweiten Vatikanischen Konzil war besonders fruchtbar, und zwar auf unmittelbare und mittelbare Weise. Als Autor von *Die Tragödie des atheistischen Humanismus* war er Experte in Fragen des Atheismus und damit ein befreundeter Ratgeber für Erzbischof Wojtyła von Krakau. Die Inspiration de Lubacs ist eindeutig erkennbar in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ (Artikel 19 bis 22). Noch größer war sein mittelbarer Einfluß auf die Gestaltung der Texte durch seine Bücher. Nicht nur die Bischöfe, sondern auch Papst Paul VI. kannte und schätzte de Lubacs Bücher über die Heilige Schrift und patristische Exegese. In der Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“ sowie in der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“ ist sein Beitrag fast buchstäblich festzustellen.

Unmittelbar nach Beendigung des Konzils tritt de Lubac mit Kommentaren und Erläuterungen zu den wichtigsten Dokumenten hervor und bemüht sich um eine dem Buchstaben und Geist des Konzils angemessene Rezeption (Voderholzer 1999, 64f). Eine Reihe von seinen ekklesiologischen Schriften erscheint 1967 unter dem Titel *Paradoxe et Mystère de l’Eglise*. Die Anregung dazu ging von Hans Urs von Balthasar aus; mit seiner Übersetzung *Geheimnis aus dem wir leben* (1968 [1992b]), eröffnete er die Herausgabe der Werke de Lubacs.<sup>4</sup> Die Jahre des Konzils brachten auch viele Kontakte, die nachkonziliare Zeit manche Ehrung, vielerlei Reisen, auch solche nach Nord- und Südamerika. Der hl. Paul VI. berief ihn als Konsultor in die Sekretariate für die nichtchristlichen Religionen und für die Nichtgläubigen.

Im Jahr 1969 wurde H. de Lubac mit H. U. von Balthasar und Joseph Ratzinger Mitglied der neugeschaffenen Internationalen Theologenkommission (bis 1974). Er hat

<sup>3</sup> Siehe Kp. IV: „Die Affäre Fourvière“, S. 189–216 und Dokumente zu Kp. IV, S. 217–306. Zu dieser Auseinandersetzung vgl. etwa das Themenheft „Surnaturel. Une controverse au coeur du thomisme au XXe siècle“ in der *Revue thomiste* 102 (1/2001) oder in aller Kürze Leo Scheffczyk, *Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre*. Katholische Dogmatik VI. (Aachen: MM Verlag, 1998), 399–407.

<sup>4</sup> Zu dieser ekklesiologischen Reihe gehören auch Henri de Lubac (1974b; 1975c).

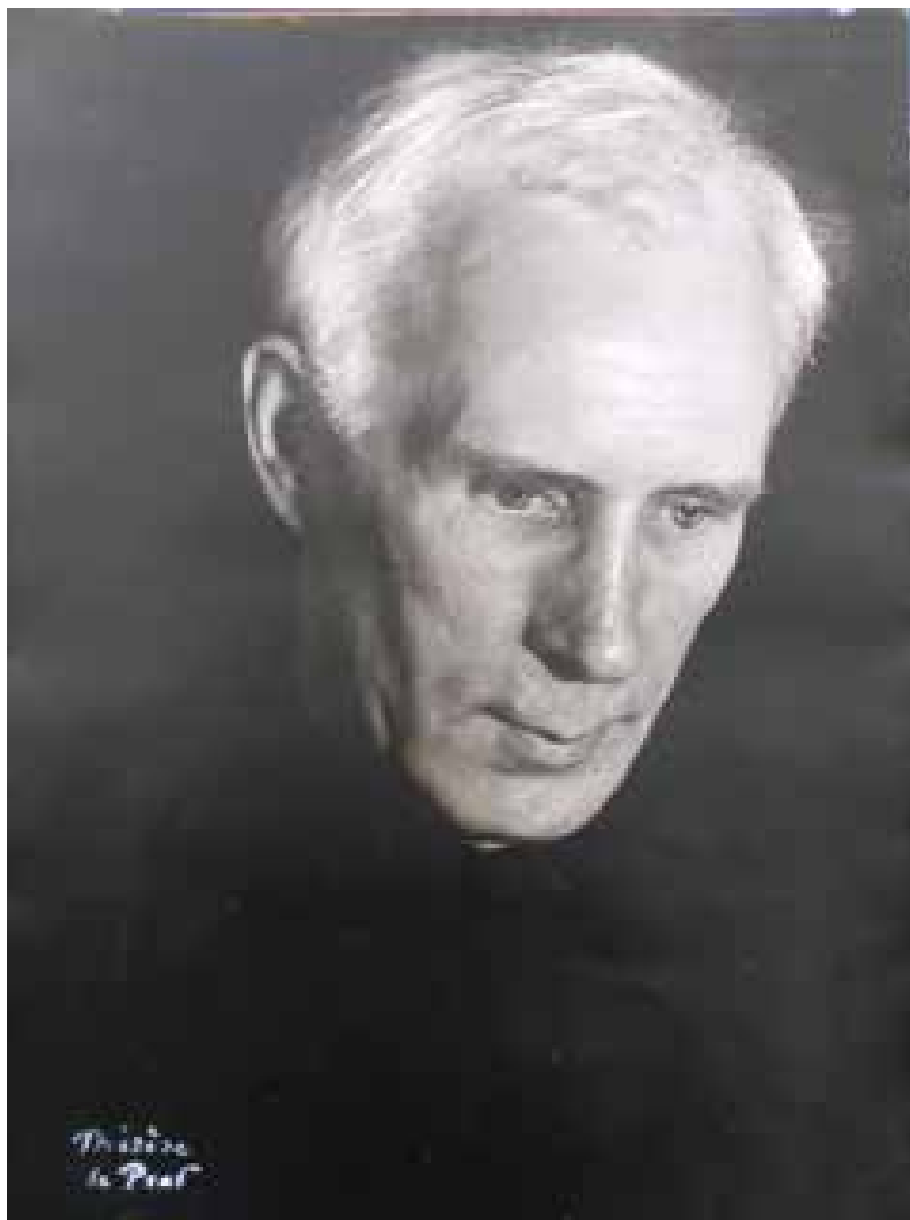
immer schon über sich hinaus zu wirken versucht. Einige Beispiele: einmal seine massgebliche Beteiligung bei der Gründung und Leitung der grossen Sammlung „Théologie“ und dann an einem der erstaunlichsten Phänomene in der heutigen Catholica: den „Sources Chrétiennes“ (heute schon über 600 Bände). Endlich auch seine Mitarbeit bei der französischen Ausgabe der Zeitschrift *Communio*. Das französische Fachwort für seine selbstlos zurücktretende Haltung heisst: *effacé* (Balthasar 1976, 17). – So sagt von Balthasar. Es gilt daran zu erinnern, daß Henri de Lubac seit dem Anfang am Projekt der Zeitschrift beteiligt war. Er hat schon für das erste Heft – gleich nach dem einleitenden Aufsatz *Communio – Ein Programm* – den Artikel „Credo... Sanctorum Communionem“ geschrieben (Lubac 1972a, 18–32; 1972b, 324–340; 1999, 19–36).

In seiner sprichwörtlichen Bescheidenheit zieht de Lubac es fast immer vor, statt selbst die Stimme zu erheben, das Gemeinte durch eine Stimme der grossen kirchlichen Tradition vernehmlich zu machen. Im Vorwort zu *Catholicisme* heisst es bereits: »Wenn Zitate sich häufen, so darum, weil wir auf die unpersönlichste Weise vorgehen wollten: schöpfend vor allem aus dem zu wenig ausgebeuteten Schatz der Kirchenväter.« (de Lubac 1992a, 19)<sup>5</sup>

Aber die höchst einseitige Entwicklung der Gesellschaft Jesu in Frankreich drängte den gealterten Meister abermals in die Ecke. Der grösste Schmerz für ihn war es, feststellen zu müssen, wie sehr in den Jahren nach dem Konzil der genuine Geist der Gesellschaft zu schwinden begann. Traurig musste er erklären: »Was ich als eine schmackhafte Nahrung und vorwärtsdrängende Kraft hatte darbieten wollen, das verwerfen sie jetzt als eine dürre Frucht oder unbequeme Last.« Der von vielen Laien und Priestern Hochgeschätzte gilt für die im Orden Tonangebenden als ein hoffnungslos ‚Überholter‘. Auch in Kreisen der Hierarchie ist er kein sonderlich gern Gesehener (von Balthasar 1976, 15). Trotz seiner grossen Empfindsamkeit liess er sich nie verbittern. Immer fand er für das ihm Angetane Entschuldigungen und mildernde Umstände. Er, der grosse Universalist, musste an den nachkonziliaren Wirren in der Kirche leiden. Die Aussage von H. U. von Balthasar ist bewegend:

»Wenn bei Bernanos der Pfarrer von Torcy seinem jungen Mitbruder sagt, sein Ort innerhalb des Mysteriums Jesu sei der Ölberg, so wäre es nicht abwegig zu sagen, de Lubacs Ort sei der Hof des Prätoriums, die Geisselsäule. In welchem Geist er die Hiebe ertrug – im Gegensatz zu manchen Zeitgenossen –, kann eine Stelle in dem Buch *.../ Méditation sur l'Eglise* (1953) zeigen: »Natürlich können uns im menschlichen Aspekt der Kirche eine Menge Dinge enttäuschen. Und es kann auch geschehen, dass wir ohne eigene Schuld in der Tiefe missverstanden bleiben. Ja, es kann sein, dass wir in ihr selbst Verfolgung erleiden müssen /.../ Geduld und liebendes Schweigen werden in solchen Fällen besser als alles andere sein.« (von Balthasar 1976, 85f; de Lubac 1968a, 191)

<sup>5</sup> Xavier Tillet (1976, 187f) bemerkte: »Manche von ihm geschriebenen Seiten sind nur noch ein Zitatengeflecht, gespickt überdies mit Anmerkungen. Er hat auf ein spekulatives Œuvre verzichtet, um wie der »Schriftgelehrte des Himmelsreiches aus seinen Schätzen Altes und Neues« in überschwenglicher Fülle auszuteilen.«



Geduld und liebendes Schweigen... d. h. Sühne, stellvertretendes Leiden, Gebet und Opfer.

Das Foto De Lubacs sagt es eindeutig: Er schaut und schweigt. Er denkt und schreibt. Er liebt und vergibt.

De Lubac siedelte im Sommer 1974, nach der Schliessung des Theologats in Fourvière, nach Paris über, wo er in verschiedenen Häusern bis zu seinem Tod, am 4. September 1991 lebte. Die Obsequien zelebrierte Kardinal Lustiger am 10. Sep-



tember in der Kathedrale Notre-Dame. Die letzte Ruhestätte ist im Pariser Friedhof Vaugirard an der Seite von Kardinal Jean Daniélou. – Der hl. Papst Johannes Paul II. hat im Beileidschreiben (von 5. September 1991) den Heimgegangenen als seinen guten Freund und großen Theologen gewürdigt: »Durch seine Erhebung ins Kardinalat wollte ich die Verdienste des unermüdlchen Forschers, des geistlichen Meisters, des inmitten der verschiedenen Schwierigkeiten seines Lebens treuen Jesuiten anerkennen. Vergegenwärtige ich mir seine Liebe zu Gott, zur Kirche und zum Stuhl Petri, so ist es mir ein Anliegen, die hohe Wertschätzung auszudrücken, die der Heilige Stuhl für die Person dieses Ordensmannes und das Werk dieses hervorragenden Theologen hegt.«<sup>6</sup>

## 2. Vermittlung als Auftrag

*»Ein Beitrag für die katholische Symphonie zur größeren Ehre Gottes«*

Es fällt auf, dass beide geniale Theologen – Henri de Lubac und Hans Urs von Balthasar – keine eigene Schule gründeten, keine eigenen Ideen verbreiten wollten, sondern sich als Knechte des Herrn, als Freunde des Bräutigams (,Finger des Täufers'), als treue Söhne der »heiligen hierarchischen Mutter Kirche« verstanden hatten. Beide waren in echt ignatianischer »kirchlichen Gesinnung« die Vermittler, die Brückenbauer. Ja, »Vermittlung als Auftrag« ist eine passende Bezeichnung für beide (Baumer 1989, 365–381; Hans Urs von Balthasar-Stiftung 1996).

Die Breite und Fülle des ‚Katholischen‘ bewegt sich in konzentrischen Kreisen wie in einem Trichter zur lebendigen Mitte: Jesus Christus, dem einen »Mittler zwischen Gott und den Menschen« (1 Tim 2,5). An dieser ‚Vermittlungsgestalt‘ haben Anteil zuerst die Gottesmutter und die Kirche; durch den Heiligen Geist, aber auch alle Glieder des Leibes Christi, der apostolischen Kirche.

Der Auftrag Hans Urs von Balthasars war eben die Vermittlung, die Weitergabe, die lebendige Tradition oder Überlieferung – als Dienst an der Kirche. Balthasar hat in seiner Ansprache anlässlich der Verleihung des Internationalen Preises Paul VI. (in Vatikan, am 23. Juni 1984) seine Aufgabe als Vermittlungsrolle vorgestellt. Er versuchte, den Sinn der Katholizität durch Übersetzung dessen zu konkretisie-

<sup>6</sup> Johannes Paul II., Beileidschreiben von 5. September 1991 an Kardinal Paul Poupard als päpstlichen Delegat anlässlich der Beisetzung von Kardinal Henri de Lubac, am 10. September 1991 in Paris: »Au moment où le cher Cardinal Henri de Lubac achève sa course et entre dans la paix du Seigneur, j'ai voulu m'associer à ses obsèques, célébrées à Paris, en vous demandant de me représenter personnellement, au nom de l'amitié profonde qui m'a lié à lui depuis de longues années. Tous ceux qui ont connu Henri de Lubac mesurent déjà la place considérable tenue, avec modestie et sans bruit, jusqu'à l'obscurité des dernières années, par l'ami et plus encore par le penseur. L'attention toujours en éveil, il avait parcouru les voies de l'enseignement des Pères et des auteurs médiévaux, il avait su s'appuyer sur une connaissance pénétrante des grands auteurs modernes, pour nourrir une réflexion personnelle qui s'est inscrite de manière lumineuse dans la Tradition vivante. Tout cela lui permit d'apporter une collaboration appréciée et fructueuse au deuxième Concile du Vatican. Par son élévation au Cardinalat, j'ai souhaité reconnaître les mérites du chercheur inlassable, du maître spirituel, du Jésuite fidèle au milieu des difficultés diverses de sa vie. Me souvenant de son amour de Dieu, de l'Église et du Siège de Pierre, je désire exprimer la haute estime du Saint-Siège pour la personne de ce religieux et l'œuvre de ce théologien éminent.«

ren, was ihm aus der großen theologischen Tradition wert schien, dass die Christen von heute es kennenlernen und es sich aneignen: »Ich habe mit den apostolischen Vätern, Irenäus, Origenes, Gregor von Nyssa, Maximus, Augustinus begonnen, bin mit Anselm, Bonaventura, Thomas und den grossen englischen und flämischen Mystikern durch das Mittelalter gegangen, um bei Dante, Katharina von Siena, Pascal anzukommen und weiter in unseren Tagen bei Theresia von Lisieux, Madeleine Delbrêl, Claudel, Péguy, Bernanos, Kardinal de Lubac (10 Bände) und Adrienne von Speyr (60 Bände). Die größten und geistlichsten unserer Brüder und Schwestern bekannt zu machen, schien mir im Geiste dessen zu sein, den man den Theologen schlechthin nennt.« (Balthasar 1984, 11; 1983, 27–28)

Der Eifer, das Pathos zu vermitteln, beseelte ihn und seine Kollegen schon zur Zeit des Theologiestudiums in Lyon. Zusammen mit seinem Lehrer Henri de Lubac und anderen Geistesverwandten wollte er die Schranken zwischen Kirche und Kultur überwinden, damit das Evangelium wirklich zum Sauerteig der Gesellschaft wird. Von Balthasar berichtet darüber:

»Eines war uns – denn wir waren eine schöne, entschlossene, gefährdete Gruppe – von vornherein klar: es galt die künstlichen Mauern der Angst, die die Kirche zur Welt hin um sich aufgerichtet, zu schleifen, sie zu sich selbst zu befreien, indem sie ihrer Sendung in die volle und ungeteilte Welt überantwortet wurde. Denn der Sinn der Ankunft Jesu Christi ist es doch, die Welt zu erlösen, ihr gesamthaft den Weg zum Vater hin zu öffnen: Kirche ist nur Mittel, ein Strahlen, das vom Gottmenschen in alle Räume hinausdringt durch Verkündigung, Beispiel und Nachfolge. Dies Pathos war es, das uns junge Theologen (Fessard, Daniélou, Bouillard und viele andere waren dabei) in Lyon um den älteren Freund und Meister Henri de Lubac scharte, der uns die griechischen Väter, die philosophische Mystik Asiens und den modernen Atheismus erschloss und dem meine patristischen Studien den zündenden Funken verdanken; denn Patristik hieß für uns: Christenheit, die noch in den unbegrenzten Raum der Völkerwelt hinausdenkt und die Hoffnung auf die Erlösung der Welt hat.« (von Balthasar 2000, 41f; 2001, 11f)<sup>7</sup>

Die ganze nachfolgende Mit-Arbeit »bestärkte den Grundwillen: das Christliche als das uneinholbar Größte, *id quo maius cogitari nequit*, zu erweisen, weil es Gottes Menschenwort für die Welt ist, Gottes demutsvoller Dienst, der alles Menschenstreben überhöhend vollendet, Gottes letzte Liebe in der Herrlichkeit seines Sterbens, damit Alle jenseits ihrer selbst für Ihn leben« (von Balthasar 2000, 43).

Vermittlung als Auftrag, als gemeinsamer Auftrag. Beide, Hans Urs von Balthasar und sein Freund und Meister Henri de Lubac verstehen und erfüllen ihre Vermittlungsaufgabe als Übersetzer der kostbaren Schätze. Henri de Lubac würdigte

<sup>7</sup> H. de Lubac beschreibt seine damalige Lehrtätigkeit in Lyon und erinnert an »eine neue, unternehmungslustige Generation, ... mit dem lieben und treuen Hans Urs von Balthasar, dessen Genie sich schon meldete« (1996, 139); vgl. auch H. U. von Balthasar, *Prüfet alles – das Gute behaltet: Ein Gespräch mit Angelo Scola* (2001, 9–16); Elio Guerriero und Hans Urs von Balthasar. *Eine Monographie* (1993, 55–62).

seinen treuen Mitbruder Hans Urs von Balthasar als einen *Zeugen Christi in der Kirche* und betonte seinen Auftrag als Vermittler der christlichen Kultur:

»Balthasar ist vielleicht der gebildeteste Mann seiner Zeit. Und wenn es noch so etwas gibt wie eine christliche Kultur, hier ist sie! Die klassische Antike, die grossen europäischen Literaturen, die metaphysische Tradition, die Religionsgeschichte, die vielfältigen Versuche der Selbstfindung des heutigen Menschen – und, über allem, die Gottesgelehrsamkeit mit Thomas, Bonaventura, der Patristik (als Ganzer!) –, ohne im Augenblick von der Bibel zu sprechen – es gibt nichts Grosses, das nicht lebendige Aufnahme in diesem grossen Geist fände. Schriftsteller und Dichter, Philosophen und Mystiker, alte und moderne, Christen jeder Konfession: Er ruft sie alle, ihren Beitrag zu leisten, aus dem sich die katholische Symphonie zu einer immer leuchtenderen Verherrlichung Gottes aufbauen soll.« (de Lubac 1975a, 392)<sup>8</sup>

In diesem wortwörtlich allumfassenden, katholischen Spektrum der schöpferischen Tätigkeit des Basler Theologen muss eigens die Schriftenreihe *Theologia Romanica* hervorgehoben werden und innerhalb ihrer ganz besonders die Werke Henri de Lubacs. Es sind insgesamt sechzehn seiner Werke im Johannes Verlag erschienen. Was für eine Vermittlung, Übertragung!

Henri de Lubac ist auch ein genialer Vermittler: neben seinen eigenen fast 40 Büchern hat er beinahe ebenso viele Bücher von Freunden aus dem Nachlaß herausgegeben, Vorworte und Einführungen geschrieben, den Briefwechsel ediert und kommentiert. Mit Recht wird er »ein Genie der Freundschaft« genannt (Voderholzer 1999, 12). Dabei fällt auf, dass er viele Mitbrüder und Freunde energisch verteidigt und manche Theologen »rehabilitiert« hat: vor allem den großen Origenes.

Sein Freund Hans Urs von Balthasar präsentiert de Lubac als einen großen und massgebenden Vermittler. Was de Lubac in seinen früheren Büchern geschrieben hatte, ist dann Allgemeingut geworden:

»Er hat die Kirche der brüderlichen Liebe neu entdeckt (*Catholicisme* 1938), er die Zusammenhänge zwischen Kirche, Wort und eucharistischem Sakrament (*Corpus Mysticum* 1944), er den Zusammenhang zwischen Gnade, Freiheit, Person (*Surnaturel* 1946), er die Kontinuität spiritueller-existenzieller Schriftverständnisses, die auch die Anliegen der Reformation in diesen größeren Zusammenhang hineinnimmt (*Exégèse médiévale*, vier Bände 1959f.). Er hat den Dialog mit den Atheisten (*Le Drame de l'humanisme athée* 1944), mit dem Kommunismus (*Proudhon et le Christianisme* 1945), aber auch mit dem Denken Asiens (*Aspects du Bouddhisme* 1951,

<sup>8</sup> Siehe auch: Giovanni Marchesi, „L'Influsso di Henri de Lubac su Hans Urs von Balthasar“ (1997, 719–734). Auf der S. 720 wird berichtet, wie Papst Johannes Paul II. im Mai 1980 seine Ansprache am Institut Catholique in Paris unterbrach und P. Henri de Lubac grüßte: »Ich neige mein Haupt vor Pater de Lubac« (Je m'incline devant le Père de Lubac). Auch Rudolf Voderholzer, *Henri de Lubac begegnen* (1999, 10).

*La rencontre du Bouddhisme et d'Occident* 1952, *Amida* 1955), er immerfort die Einheit von Theologie und Spiritualität bis zur Mystik einschließlich betont, dargestellt und in sich selbst glaubhaft gemacht (*De la Connaissance de Dieu* 1941, 1948, *Affrontements mystiques* 1950). In der Mitte seines Denkens aber stand immer die Heilige Schrift, vielleicht am meisten im Geheimnis ihrer Selbsttranszendenz, in der Dimension Verheißung-Erfüllung, Alter und Neuer Bund; eifersüchtig wacht de Lubac bis heute darüber, daß dieser Überstieg nicht rationalisiert werde, sondern als das unvorhersehbare Werk des Creator Spiritus erscheine; hier gewinnt für ihn Origenes seine überragende Bedeutung.« (de Lubac 1950; Balthasar 1990, 8f)<sup>9</sup>

### 3. Die Schriften Henri de Lubacs im Johannes Verlag Einsiedeln

*»Ich tue, was ich kann, um Sie in deutschen Landen erstrahlen zu lassen«*

Im Buch der Sprichwörter steht eine bewährte Wahrheit: »Ein Freund liebt allezeit, und als ein Bruder wird er in Not erfunden« (Spr 17,17: *Omni tempore diligit, qui amicus est, et frater ad angustiam natus est*, Prv 17,17). Als von Balthasar vom Gewitter vernahm, das sich im Jahre 1950 über Fourvière austobte und fünf Patres vertrieb, hat er sofort einen Ermutigungsbrief an P. Henri de Lubac geschrieben und ihm seine volle Unterstützung bezeugt. Er hat ihm zugesichert: *»Déjà vous êtes vainqueur, rien n'arrêtera l'avance de vos idées«* und ihm großzügig versprochen: *»Je fais ce que je peux pour vous faire rayonner en pays allemand.«* Hier der Brief in deutscher Übersetzung:

*»Liebster Freund, ich habe kaum glauben können, was Sie mir schreiben – das ist bestürzend, völlig unverständlich. Doch es ist wohl diese Form von Martyrium, das Ihr Werk besiegeln muss. Sie sind bereits Sieger, nichts wird das Voranschreiten Ihrer Ideen aufhalten. Diese Zeichen der Schwäche werden nur die Wahrheit betonen, die Sie verteidigen. Und Sie wollen mir sagen, dass man innerhalb der Gesellschaft geborgen war! ... Verlieren Sie nicht den Mut, fahren Sie fort zu arbeiten, als wäre nichts geschehen, so viele Freunde umgeben Sie und möchten Ihnen helfen. Ich tue, was ich kann, um Sie in deutschen Landen erstrahlen zu lassen. ... Wenn Sie diesen Sommer in Paris sind, komme ich Sie wieder besuchen. Ich bete für Sie. Seien Sie heiter. Ganz der Ihre. Balthasar.«* (Guerrero 1993, 409f; de Lubac 1996, 508f; Hartmann 2010, 117–134)

<sup>9</sup> Von Balthasar (1990, 8f) als Übersetzer betont: *»De Lubac gibt uns durch sein Gesamtwerk eine sehr zeitgemäße Lehre: daß man nur dann im wahren und fruchtbaren Sinn für seine Zeit und seine Zukunft aufgeschlossen sein kann, wenn man mit dem Evangelium und seiner immer neuen Auslegung zusammen ist /.../ De Lubac hat den Hochgipfel der Patristik, Origenes, für eine Generation wiederentdeckt, /.../ hat auch seinen Freund Teilhard de Chardin kirchlich durchgerettet.«*

Im Laufe der Jahrzehnte unterhielten die beiden Theologen ihre Treue durch zahlreiche Besuche und persönliche Begegnungen, durch Briefwechsel und verschiedenartige intensive Mitarbeit, einschliesslich die gemeinsamen Erholungstage auf der Rigi usw (Lochbrunner 2020, 298ff). Als konkrete und dauerhafte Frucht ist wohl das Erscheinen der wichtigsten Werke von Henri de Lubac in deutscher Sprache zu nennen: von Hans Urs von Balthasar übertragen, eingeleitet und im Johannes Verlag Einsiedeln veröffentlicht.<sup>10</sup> Eine ehrwürdige Ausgabe! Der französische Theologe wußte dies zu schätzen. Schon zur Feier des 60. Geburtstags Balthasars hat er einen schönen Aufsatz für die Zeitschrift *Civitas* (Luzern) 1965 verfasst. (Eine Festschrift zu diesem Anlass hat Balthasar abgelehnt).<sup>11</sup> Aber die Krise in der Kirche nach dem Konzil wird immer schlimmer. Im Frühjahr 1969 befällt den Theologen von Balthasar eine tiefe Niedergeschlagenheit, die er gegenüber seinem Freund de Lubac als ‚moralische Ermüdung‘ bezeichnet. Wie der mutige und unerschrockene Prophet Jeremia muss auch von Balthasar die ‚dunkle Nacht‘ der Nutzlosigkeit erfahren.<sup>12</sup> Aber je mehr sich die Situation in der Kirche verschlimmert, desto mehr ist Balthasar derjenige, der er stets gewesen ist: »Ein Mann der Kirche!« So sagt H. de Lubac von ihm, und fährt fort: »Ich verdanke dem Umgang mit einem solchen Freund vieles. Und dieser ebenso liebenswürdige wie heitere und auf die Arbeit versessene Mensch wollte auch noch eine recht beträchtliche Zeit mit der Übertragung von elf meiner Bücher – bald wird ein zwölftes erscheinen – verbringen, sowie von mehreren meiner Aufsätze.« Und nun folgt eine herzliche Aussage: »Dank seiner schönen Sprache bin ich in den Ländern deutscher Sprache auf dem besten Weg, den Ruf eines Schriftstellers zu erlangen, was an Hochstapelei grenzt.« (de Lubac 1996, 484)<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Vgl. Manfred Lochbrunner, *Hans Urs von Balthasar (1905–1988): Die Biographie eines Jahrhunderttheologen* (2020, 401), wo es heißt: Am 8. April 1967 schreibt Balthasar an de Lubac: »Was mich betrifft, bin ich seit bald sechs Wochen ernstlich Krankenpfleger. Ich bin Tag und Nacht an der Seite einer Sterbenden, die man nicht allein lassen kann und deren Los es ist, ‚im Tod‘ leben zu müssen. Beten Sie, dass das nicht ewig dauert.« – In einem der nächsten Briefe nur etwa zwei Wochen später: »Benziger wird mir die Rechte für ‚Catholicisme‘ überlassen, und da die Übersetzung schon fast fertig ist, werden wir die Reihe Ihrer WERKE im Herbst mit ihm beginnen.«

<sup>11</sup> Henri de Lubac, „Un témoin du Christ: Hans Urs von Balthasar“ (1965, 2–15); auch in: *Paradoxe et Mystère de l’Eglise* (1967). Balthasar schreibt dem Autor: »Was soll ich sagen, wenn nicht Sie zu bedauern, dass Sie für all das am Tag des Gerichtes Rechenschaft ablegen werden.« Balthasar will das Kapitel über sich selbst nicht übersetzen, in: Henri de Lubac *Geheimnis aus dem wir leben* (1992). Endlich erscheint eine dt. Ausgabe mit Nachtrag (1975a, 390–409). Französisch: 1975b, 86–89.

<sup>12</sup> »Im Augenblick fühle ich mich eingemauert, ich sehe keinen Ausweg weder für mich (von allen abgeschnitten) noch für unsere Gemeinschaft, noch für den Johannes Verlag, der sabotiert wird und fast nichts verkauft. Auch komme ich mit meinem neutestamentlichen Band nicht weiter voran wegen einer moralischen Ermüdung: Nutzlosigkeit. Aber der Herr wird uns eine Türe finden, so hoffe ich. Wenn es nicht den strikten Auftrag – die Gemeinschaften – gäbe, würde ich gerne in ein Trappistenkloster gehen« (Hans Urs von Balthasar an H. de Lubac: Basel, 22. März 1969); vgl. Lochbrunner (2020, 427). Ein ähnliches Zitat im Kontext der Trostlosigkeit auf der S. 431: »Was in der Kirche vorgeht, bis in die römischen Kongregationen hinauf, ist einfach grässlich. Wie hält man gegen einen Bergsturz stand?« (*Jahresgedächtnis für Adrienne von Speyr*, 17. September 1969). – Vgl. Henri de Lubac (1984b).

<sup>13</sup> Wichtig ist auch die zweite Aussage: »Niemals habe ich meine Unkenntnis der deutschen Sprache sosehr bedauert als angesichts meines Unvermögens, die Werke Balthasars ins Französische zu übersetzen« (Lubac 1996, 484). – Das gemeinte zwölfte Buch ist: *Credo, Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses* (1975c).

Zum achtzigsten Geburtstag (am 20. Februar 1976) hat Hans Urs von Balthasar seinen geschätzten Freund Henri de Lubac zuerst in der amerikanischen Zeitschrift *Thought* und in der belgischen *Nouvelle Revue Théologique* vorgestellt. Gleichzeitig hat er ein ‚kleines Schriftchen‘ im eigenen Verlag veröffentlicht. Der Autor bemerkt im Vorwort, dass es im wesentlichen auf dem Manuskript von hundertfünfzig grossen (mit zahlreichen Beilagen bestückten) Seiten beruht, das ihm P. de Lubac wie ein paar anderen Freunden in die Hand schob,

»worin er die Entstehung, den Sinn und das Schicksal seiner Bücher erklärt und sie in den Zusammenhang seiner Lebensstufen, Studien, Begegnungen, Freundschaften sowie jener legendären Ächtungen und Verfolgungen einbettet, die ihm vom Orden her und von der Kirche beschert wurden. Diese Seiten sind so lebensvoll, auch so hilfreich zum rechten Verständnis seiner Absichten, dass ich mich nicht enthalten konnte, ein paar Blätter daraus zu pflücken und sie mit in die eigene Vase zu stellen.« (von Balthasar 2000, 7)<sup>14</sup>

Hier können wir alle ins Deutsche übertragene Bücher de Lubacs nicht vollständig vorstellen. Das beigelegte Verzeichnis umfasst 17 Bücher. Dabei stützen wir uns vorwiegend auf die einleitenden Worte des Übersetzers sowie auch auf sein »kleines Schriftchen« (sic!) von hundert Seiten: *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk* (1976).

Das Grundprinzip seines ganzen Werkes war die Rückkehr ins Zentrum (*retour au centre*). Er sah die Herzmitte der westlichen Kultur in der Vergöttlichung des Menschen, in der Kraft der Gnade Christi. Gerade die Vertiefung dieses Glaubens ermöglicht, seiner Auffassung nach, die beste Analyse der Zeit und die beste Antwort auf ihre Nöte. Deswegen ging er zurück zu den Quellen: zu den Kirchenvätern, zur mittelalterlichen Mystik und Renaissancephilosophie – denn auf all diesen Schlüsselstellen spielt sich das Drama der menschlichen Bestimmung zum Übernatürlichen (*Surnaturel*) ab. Mit der ihm eigenen Offenheit des Geistes konnte de Lubac in der Kirche schon vor dem Konzil, während des Konzils (als einer der führenden Periti) und nach ihm die menschlichen Unvollkommenheiten überwinden und die unsichtbare Anwesenheit des Übernatürlichen enthüllen (Zupet 2019, 245). Im Gesamtwerk H. de Lubacs waltet eine offenkundige organische Einheit.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> Das erwähnte Manuskript ist wohl später in gedruckter Form erschienen: Henri de Lubac, *Mémoires sur l'occasion de mes écrits, Culture et vérité, Namur 1989* (2006); deutsch: Henri de Lubac, *Meine Schriften im Rückblick* (1996).

<sup>15</sup> Henri de Lubac (1996, 472f) selber schreibt: »Wie man feststellen konnte, ist beinahe alles, was ich geschrieben habe, oft infolge unvorhersehbarer Umstände, in disparater Abfolge und ohne technische Vorbereitung entstanden... Vergeblich würde man im Gesamt so verschiedenartiger Veröffentlichungen eine wirklich persönliche philosophische oder theologische Synthese suchen, ob man sie nun kritisieren oder billigen wollte. Und doch: in diesem buntscheckigen Gewebe, das sich je nach den Bedingungen der verschiedenartigsten Vorlesungen, Aufträge, Situationen und Anrufe ergab, glaube ich trotz allem eine gewisse Wegspur, ein Muster zu entdecken, das dessen Einheit ausmacht. Ohne selber neue Denkwegen bahnen zu wollen, habe ich eher versucht, ohne einseitig am Vergangenen festzuhalten, einige große allgemeine Topoi der kirchlichen Tradition bekannt zu machen. Ich wollte, durch den Hinweis auf ihre immer zeitgemäße Fruchtbarkeit, Liebe zu dieser Tradition erwecken.«

## 4. Einige Themen von Henri de Lubac

Kardinal Henri de Lubac als einer der größten Theologen und Humanisten des 20. Jahrhunderts hinterließ ein riesiges Opus auf verschiedensten Gebieten: Dogmengeschichte, Patristik, Exegese, Philosophie (Henrici 1993, 154–163). Als Schriftsteller, der Péguy und Claudel zum Vorbild vor Augen hatte, konnte er die zurückhaltende Gesprächigkeit mit dem Eifer verbinden, mit dem er für die Wahrheit brannte. Als Mann des Glaubens hat er sich aufgeschlossen mit den Ideen und Ansprüchen des modernen Atheismus auseinandergesetzt; er erforschte den Sinn der nicht-christlichen Religionen (insbesondere des Buddhismus) und förderte den Dialog zwischen der West- und Ostkirche.

Hans Urs von Balthasar stellt gleichsam eine Panoramaluftaufnahme des ganzen Schrifttums von H. de Lubac vor und sagt:

»Wer vor den rund vierzig Bänden Henri de Lubacs steht, mit ihren weit über zehntausend Seiten und darin Hunderttausenden von Stellenangaben, fühlt sich, auch wenn er die zahlreichen Artikel und andern kleineren Arbeiten liegen läßt, wie am Eingang eines Urwalds.<sup>16</sup> Die Themen des Forschers könnten kaum weiter gestreut sein, wobei sein Blick scheinbar mühelos über die gesamte Theologie-, ja Geistesgeschichte gleitet und auch die kleinsten Einzelheiten – der schwer zugängliche Traktat eines frühmittelalterlichen Autors oder eine Rezension in einer abgelegenen Zeitschrift – ihm nicht entgehen. Dem aber, der sich in die Hauptwerke einliest und darin heimisch wird, ordnet sich die scheinbare Wildnis zu einem organischen Ganzen,<sup>17</sup> das natürlich keine Schulbuchtheologie darstellt, wohl aber einen der wohl gelungensten Versuche, dem heutigen Menschen den Geist des katholischen Christentums so vorzuführen, dass er sowohl in sich selbst und in seiner geschichtlichen Entfaltung als auch im Dialog mit den Hauptformen anderer Weltdeutungen glaubhaft erscheint, ja die einzig vollständige („katholische“) Lösung der Daseinsrätsel vorzuschlagen sich traut.« (Balthasar 1976, 19f; Štrukelj 1995, 663–676; 2015, 227–258)

<sup>16</sup> Vgl. Karl H. Neufeld und Michel Sales, *Bibliographie Henri de Lubac S.J. 1925 bis 1974*. 2. ergänzte und verbesserte Ausgabe (1975).

<sup>17</sup> Hans Urs von Balthasar, *Henri de Lubac: Sein organisches Lebenswerk*, 19f. Anm. 2: Die wichtigsten Werke mit Abkürzungen: *Catholicisme* 1938 = C. *Corpus Mysticum* 1944 = CM. *Le Drame de l'humanisme athée* 1944 = HA. *Proudhon et le Christianisme* 1945 = PCh. *Surnaturel* 1949 = S. *Paradoxes* 1946 = P. *Le Fondement théologique des Missions* 1946 = F. *Histoire et Esprit* 1950 = HE. *Affrontements mystiques* 1950 = AFM. *Aspects du bouddhisme I* 1951 = AB I. *La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident* 1952 = RB. *Méditation sur l'Eglise* 1953 = M. *Amida. Aspects du bouddhisme II* 1955 = Am. *Nouveau Paradoxes* 1955 = NP. *Sur les Chemins de Dieu* 1956 = Ch. *Correspondance Blondel-Valensin* (3 Bd.) 1965 = B-V. *Exégèse Médiévale I* in II 1959 = ExMéd I,II. *Exégèse Médiévale III* 1961 = ExMéd III. *La Pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin* 1962 = PRel. *Exégèse Médiévale IV* 1964 = ExMéd IV. *La Prière du P. Teilhard de Chardin* 1964 = Pr.T. *Augustinisme et Théologie Moderne* 1965 = AugThM. *Le Mystère du Surnaturel* 1965 = MS. *Correspondance Blondel-Teilhard* 1965 = B-T. *Teilhard, missionnaire et apologiste* 1966 = TMA. *Images de l'abbé Monchanin* 1967 = IM. *Paradoxe et Mystère de l'Eglise* 1967 = PME. *L'éternel féminin* 1968 = EF. *Athéisme et sens de l'homme* 1968 = AthS. *Commentaire du Préambule et du Chapitre I de la Constitution dogmatique „Dei Verbum“* 1968 = DV. *La Foi chrétienne* 1969 = FCh. *L'Eglise dans la crise actuelle* 1969 = ECh. *Correspondance Blondel-Wehrli* (2 BD.) 1969 = B-W. *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle* 1971 = EPU. *P. Teilhard de Chardin: Lettres intimes etc.* 1972 = LTI. *Pic de la Mirandole* 1974 = Pic.

Ohne eine willkürliche Auswahl scheint es im Kontext der »Vermittlung« angebracht, wenigstens drei Werke H. de Lubacs hervorzuheben: Catholicisme, Kirche und Eucharistie.

#### 4.1 Catholicisme

Dieses Meisterwerk gilt als ‚Erstlingswerk‘ de Lubacs. Es ist 1938 erschienen, als der Autor 42 Jahre alt war. Es ist ein reifes Werk, ein Dokument seiner unwahrscheinlichen Belesenheit. Alle später entwickelten Themen klingen hier schon mit. Balthasar kommentiert:

»Catholicisme‘ /.../ ist nicht nur Henri de Lubacs erstes Werk, das die ganze Frische und Ursprünglichkeit seiner theologischen Vision besitzt (die sich nachher in einer fast unbegreiflichen Fülle von Einzeluntersuchungen auseinanderlegt), es ist auch /.../ noch immer sein aktuellstes Buch /.../ Von ‚Catholicisme‘ ging wie von einer Grundwelle eine zunächst verborgene, aber umso nachhaltigere Wirkung aus: die einer Bekehrung. Welche Boote hob diese Welle, und wo schlug sie schliesslich ans Ufer (endgültig sicher in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums)?« (Balthasar 1972, 5)

Dann weist von Balthasar auf die inneren Qualitäten des Buches hin:

»Wie alle grossen Werke des Verfassers hat es einen einheitlich-doppelten Klang. Einerseits der Bescheidenheit: nie wird die Stimme gehoben; was vorgebracht wird, klingt fast, als sei es das Selbstverständlichste, und nur die Abschätzung durch eine Unzahl von Texten aus der gesamten Tradition zeigt uns an, dass der Autor es für angebracht hält, seine Sätze nicht wehrlos, ohne diese Phalanx im Rücken, vortreten zu lassen. Andererseits der Kühnheit und Glut, die aber nicht, wie es heute modisch geworden ist, einen sportlichen Drang zur Polemik, sondern genau die Tiefe und Kraft der zentralen Schau verrät. Hier darf wirklich das Hölderlinwort aufklingen: ›Wer das Tiefste geschaut, liebt das Lebendigste.« (Balthasar 1972, 5; Lochbrunner 2020, 195)

Joseph Kardinal Ratzinger unterstreicht die Bedeutung dieses Buches für sein eigenes theologisches Wirken: »Im Herbst 1949 hatte mir Alfred Läßle das vielleicht bedeutendste Werk von Henri de Lubac ‚Katholizismus‘ in der meisterhaften Übersetzung von Hans Urs von Balthasar geschenkt. Dieses Buch ist mir zu einer Schlüssellektüre geworden. Ich bekam dadurch nicht nur ein neues und tieferes Verhältnis zum Denken der Väter, sondern auch einen neuen Blick auf die Theologie und den Glauben insgesamt« (Ratzinger 2006, 69).<sup>18</sup> Ähnliche Gedanken äussert Kardinal Joseph Ratzinger im Vorwort zur amerikanischen Ausgabe von Catholicisme, wo er schreibt:

<sup>18</sup> Erwähnenswert ist der Aufsatz von Marie-Gabrielle Lemaire, Joseph Ratzinger und Henri de Lubac, in: *Mitteilungen. Institut Papst Benedikt XVI., Jahrgang 8/2015* (2016, 27–39).



»Für mich wurde die Begegnung mit diesem Werk zu einer wesentlichen Markierung auf meinem theologischen Weg. Lubac behandelt darin ja nicht irgendwelche Einzelfragen, sondern er macht uns die Grundintuition des christlichen Glaubens auf eine neue Weise sichtbar, so daß von dieser inneren Mitte her alle Einzelheiten in neuem Lichte erscheinen. Er zeigt, wie vom trinitarischen Gottesbegriff aus der Gedanke der Gemeinschaft, der Universalität alle einzelnen Inhalte des Glaubens durchprägt. Die Idee des Katholischen, des Allumfassenden /.../ ist der Schlüssel, der die Tür zum rechten Verstehen des Ganzen öffnet. Das Wunderbare dabei ist, daß Lubac keine Privatideen vorträgt, die vorübergehen, wie sie gekommen sind, sondern die Väter zum Sprechen bringt und uns so die Stimme des Ursprungs in ihrer Frische und in ihrer erstaunlichen Aktualität hören läßt. Wer Lubac's Buch liest, sieht, wie Theologie um so aktueller wird, je mehr sie sich auf ihre Mitte besinnt und je mehr sie aus ihren tiefsten Quellen schöpft. Es gibt keinerlei Archaismus in diesem Buch.«<sup>19</sup>

Im Zentrum des ‚späten Werkes‘ de Lubacs steht eindeutig die Kirche. Die ‚Betrachtung über die Kirche‘ bietet gleichsam die Spiritualität zur Theologie von *Catholicism*; das Mysterium Kirche hebt sich als existenzielles Zentrum des gesamten Heilsmysteriums ab (Balthasar 1976, 86).

## 4.2 Kirche, eine Betrachtung

Dieses Buch über die Kirche eröffnet die Reihe der theologischen Schriften Henri de Lubacs im Johannes Verlag. Das Buch nennt sich ‚eine Betrachtung‘. »Es ist

<sup>19</sup> Joseph Kardinal Ratzinger, „Vorwort zur amerikanischen Ausgabe von *Catholicism* (Rom, am 8. September 1988)“, in: Henri de Lubac, *Catholicism: Christ and the common destiny of man* (1988). Das Manuskript übergab der Autor dem Institut, nun veröffentlicht in: *Mitteilungen Institut Papst Benedikt XVI., Jhg. 11/2018* (2018, 25–26). – Weiter schreibt Joseph Kardinal Ratzinger (1988, 25 f.) in diesem Vorwort: »Lubac steht in dem Gespräch mit dem, was die Modernsten unter seinen Zeitgenossen sagen; er hört es nicht nur von außen an, sondern er ist von innen daran beteiligt. Ihre Fragen sind die seinen. Er liest die Bibel und die Väter mit den Problemen, die uns bewegen, und weil er wirklich fragt, darum findet er auch Antworten, durch die die Väter unsere Zeitgenossen werden.

Das Buch Lubac's war nicht nur für mich ein Schicksalsbuch. Es hat die Theologen in den fünfziger Jahren allenthalben fasziniert, und so sind seine Grundgedanken alsbald ins Gemeingut theologischen Denkens übergegangen. Die individualistische Verengung des Christentums, gegen die er sich gewandt hatte, ist heute kaum noch unser Problem; die soziale Dimension des Dogmas ist in aller Munde. Trotzdem ist dieses Buch auch heute weit mehr als Zeugnis einer nun vergangenen geistesgeschichtlichen Konstellation. Denn seine Ideen sind bei ihrer Ausbreitung im theologischen Durchschnittsdenken leider auch vergrößert und verflacht worden. Das Soziale, das Lubac aus der Tiefe des Mysteriums heraus entwickelt hat, ist nicht selten ins platt Soziologische abgesunken, so daß dabei gerade der neue Beitrag des Christlichen zum rechten Verstehen von Geschichte und Gemeinschaft verloren ging. Anstatt die Zeit zu befruchten, ihr Salz zu sein, sind wir häufig einfach ihre Nachredner geworden. Wenn es ehemals eine individualistische Verengung des Christlichen gab, so stehen wir heute vor der Gefahr seiner soziologischen Verflachung. Sakramente werden vielfach nur noch als Gemeinschaftsfeiern betrachtet, in denen die Tiefe des persönlichen Dialogs zwischen Gott und der Seele keinen Platz mehr findet, ja, von manchen sogar mitleidig belächelt wird. So ist eine Art Umkehrung des individualistischen Ansatzes entstanden, die die Perspektive des Glaubens aufs neue vom Grund her verkürzt und sich wiederum von den großen theologischen Themen aus bis ins ganz Konkrete und Praktische erstreckt.

Es lohnt sich, gerade in dieser Situation zu Lubac zurückzukehren und bei ihm neu zu lernen, was ‚soziale Dimension des Dogmas‘ wirklich heißt. Wir werden das Buch heute mit anderen Augen lesen als damals, aber weil es wirklich in die Tiefe geht, wird es heute nicht weniger heilend und helfend sein als vor fünfzig Jahren.«

ein Betrachtungs-, kein Lehrbuch über die Kirche; aber Weisheit kann mehr sein als Wissenschaft. Es ist ein Buch der Liebe mehr als des Verstandes, und Liebe, die erleuchtet und geordnet ist, ist auf jeden Fall mehr als Verstand.« (Balthasar 1968, 9) So schreibt Von Balthasar im Vorwort und erklärt weiter: Jedes Kapitel für sich ist eine Kostbarkeit, ein Baustein lebendiger Tradition. »*Anima ecclesiastica*‘ ist ein Grundbegriff der Tradition. Henri de Lubac entwirft uns ein erstaunliches Innenbild eines solchen ‚Menschen der Kirche‘ (im 7. Kapitel), worin sich eine eherne Sentenz an die andere reiht, gegossen aus dem härtesten Metall urkirchlicher Weisheit, und zugleich glühend vom Eifer des apostolischen Auftrags. *Zelus domus tuae*. Ohne es zu wollen, hat hier Henri de Lubac ein Bildnis seiner selbst hinterlassen müssen.« (von Balthasar 1968, 10)

Hier einige Gedanken aus diesem existenziellen Kapitel: einer wahrhaft großartigen, hymnischen Schilderung des *Homo ecclesiasticus* (von Balthasar 1976, 88). Schon Origenes sagt: »Was mich betrifft, so geht mein Wunsch dahin, wahrhaft ein Mensch der Kirche zu sein.«<sup>20</sup> – Die Kirche hat de Lubacs Herz erobert. Sie ist seine Heimat. Als Mensch der Kirche liebt er auch ihre Vergangenheit. Er meditiert über ihre Geschichte. Er verehrt und erforscht darin die Tradition (Lubac 1968b, 218; Ferkolj 2016a, 364; 2016b, 607–628; 2018, 205–220; 2019, 105–114). Er teilt ihre Freuden und Prüfungen. Er kämpft ihre Schlachten mit (223). Er möchte stets nicht bloß »mit der Kirche« denken, sondern – wie der Verfasser der *Geistlichen Exerzitien* sagte – »in der Kirche«, was jedoch eine tiefere Treue voraussetzt, eine intimere Teilnahme und auch eine freiere Haltung: die des echten Sohnes, der zum Hause gehört (224). Er glaubt mit der Kirche (225). Er begreift, dass der katholische Geist, »mehr zur Liebe als zum Streit neigt« (226). Über alles stellt er »das unzerreißbare Band des katholischen Friedens«. Weiß er doch, dass die Liebe ‚ohne Falsch‘ sein muss und »die Frucht der Gerechtigkeit im Frieden ausgesät« wird. Ein wenig Erfahrung schon kann ihn belehren, dass auf Menschen kein Verlass ist; aber die schmerzlichen Erlebnisse, durch die Jahre sich häufend, lassen seine Freude nicht welken; denn Gott selber erhält sie jung, und seine Anhänglichkeit an die Kirche kann davon nur geläutert werden (228f). Der Mensch der Kirche bleibt immer offen für das Kommende. Nie schließt sich für ihn der Horizont ab /.../ Mit der Gemeinschaft der Glaubenden erwartet er die Wiederkunft Desjenigen, den er liebt /.../ Seine Haltung ist eschatologisch. In seiner letzten Ausrichtung möchte er wahr und echt sein und »geistige Armut« besitzen... Er kennt den Wert der Verschwiegenheit. Er weiß auch, dass jedes Ding seine Zeit hat, dass beste Unternehmungen ‚unzeitgemäß‘ sein können. Er wundert sich nicht, dass er öfter ‚in Tränen säen‘ muss (230f). Soweit einige Gedanken des Autors.

Das Buch *Die Kirche* kann fast als eine vollständige Skizze der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ angesehen werden. Dieses Buch, schon Anfang 1952 abgeschlossen, ist wie eine Vorwegnahme wesentlichster Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils, und sogar eine antizipierende Ergänzung gewisser Einseitigkeiten.

<sup>20</sup> Henri de Lubac hat Origenes »rehabilitiert« (1968a). Dazu auch Rudolf Voderholzer, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn: Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik* (1998).

»Energisch wird gezeigt, dass eine prävalent auf den Begriff ‚Volk Gottes‘ aufgebaute Ekklesiologie die spezifisch neutestamentlichen Aspekte der Kirche nicht voll in den Blick bekommen kann und zu einer bedauerlichen Verarmung führen muss.« (Balthasar 1968, 9; 1976, 85–98) Das komplexe Mysterium der Kirche wird von allen Seiten betrachtet. Das Schlußkapitel über „Die Kirche und Maria“ liefert die Bausteine für die christozentrische Mariologie von „Lumen gentium“.

In diesem Zusammenhang diagnostiziert H. de Lubac eine Krankheit, die er ‚geistliche Weltlichkeit‘ nennt. Buchstäblich sagt er: »Sollte je diese geistliche Weltlichkeit sich in der Kirche einnisten und ihr innerstes Prinzip unterwühlen, dann wäre sie viel verhängnisvoller als jede bloß sittliche Verweltlichung /.../ Keiner von uns ist vor solchem Unheil gänzlich gefeit. Ein subtiler Humanismus kann sich auf tausend Wegen einschleichen: Gottes Widersacher und heimlich auch des Menschen Feind. Nie ist unsere erbsündliche Verkrümmung endgültig behoben.« (Lubac 1968b, 339) Papst Franziskus nimmt Bezug auf solche Warnrufe H. de Lubacs.<sup>21</sup>

### 4.3 Corpus mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter

Schon bald nach dem Konzil musste Henri de Lubac einen Warnruf gegen die falsche Entwicklung in vielen Bereichen erheben:

»Wer sieht nicht, dass in der heutigen Krise, in der das Beste mit dem Schlimmsten sich mischt, die Bahn des Konzils oft genug verlassen und sein Geist verraten wird? Es gibt aber keinen schlimmeren Verrat als einen, der sich ins Herz des kirchlichen Lebens selbst einschleicht, nämlich in die Feier der Eucharistie. Ich spreche jetzt nicht von gewissen ungeschickten Anpassungen, die ein harmloses Übel sind, anscheinend unvermeidlich in einer Übergangszeit. Ein unvergleichlich böseres Übel macht sich vielerorts breit: dort, wo die liturgische Versammlung nichts weiter mehr ist als ein horizontaler Dialog, ein Akt, worin die Gemeinde zu ihrem Selbstbewusstsein kommt, während Anbetung, heiliger Lobpreis, Hören des Wortes Gottes im Glauben, Sündenbekenntnis, Flehgebet um die Gnade ihre Kraft verlieren oder gänzlich in Vergessenheit geraten und ein gewisser humaner Enthusiasmus den lebendigen Glauben übertäubt /.../ Transzendenz und Universalismus: diese beiden Dimensionen des christlichen und kirchlichen Glaubens stehen und fallen zusammen.« (de Lubac 1969, 10f)

<sup>21</sup> Vgl. Michael Sievernich, »Henri de Lubac und Papst Franziskus«, *Stimmen der Zeit* 5 (2021, 377–378), wo es steht: »Vor dieser bedrohlichen ‚spirituellen Mundanität‘ der Kirche warnt Papst Franziskus in seinem programmatischen Schreiben zu Beginn seines Pontifikats mit einem entschiedenen Nein gegen diese und andere ‚Versuchungen‘: Nein zur egoistischen Trägheit und zum sterilen Pessimismus, Nein zum Krieg und ‚Nein zur spirituellen Weltlichkeit‘. Diese verberge sich unter dem Anschein der Religiosität und bestehe darin, ›anstatt die Ehre des Herrn die menschliche Ehre und das persönliche Wohlergehen zu suchen . /.../ Gott befreie uns von einer weltlichen Kirche unter spirituellen und pastoralen Drapierungen!« (*Evangelii gaudium*, Nr. 93; 97) Erst das Ende der Selbst-Bezüglichkeit dürfte die Selbst-Evangelisierung entfesseln, personell und institutionell.«

Das gegenseitige Verhältnis zwischen Kirche und Eucharistie verdeutlicht die »berühmte Erklärung zur Eucharistie« (de Lubac 1970, 293), die der hl. Augustinus Christus in den Mund legt: »Ihr werdet mich nicht in euch verwandeln, sondern sollt in mich verwandelt werden.« (Mc Partlan 1993a, 141–153) Immer wenn de Lubac diesen augustinischen Text in seine Schriften einfügt, bringt er eine eucharistische Färbung hinein. Er sagt, daß der »neue Bund beim Letzten Abendmahl gestiftet wurde« (de Lubac 1966, 268) und daß »die Eucharistie selbst, wie eine Zusammenfassung, das Neue Testament ist« (1969, 76). In der Eucharistie haben wir »in der Substanz die gesamte Bibel /.../ in einem einzigen Bissen« (1966, 239). Denn »der eucharistische Christus ist in Wahrheit das Herz der Kirche« (1968b, 142; 2006a, 137). Die Kirche ist die öffentliche Gegenwart Christi selbst, »das Sakrament Christi« (1992a, 68). Sie ist »der umgreifende Ort der christlichen Sakramente, und als solcher selbst das große Sakrament, das alle übrigen in sich faßt und belebt« (de Lubac 1968b, 181), die Heimat von allem, das auf sakramentalem Wege Zugang zum Mysterium Christi gewährt, und der Zusammenhang, der den Zugang voraussetzt. Sie ist die große Epiphanie (Erscheinung) des Mysteriums in der Welt und die große Schwelle des Mysteriums für uns.

De Lubac fasste sein Verständnis des Verhältnisses zwischen Eucharistie und Kirche in den beiden berühmten Grundsätzen zusammen: »Die Kirche macht die Eucharistie« und »die Eucharistie macht die Kirche« (de Lubac 1968b, 127–142), die ausdrucksvoll, präzise und gleichsam ‚patristisch‘ sind (Johannes Paul II. 2003, 21f). Kirche und Eucharistie sind im gegenseitigen Verhältnis; die eine kann nicht ohne die andere bestehen. Das würdigte auch der bekannte orthodoxe Theologe John Zizioulas. Nach seiner Meinung ist H. de Lubac einer der wenigen, deren Werke »auf dem Gebiet der Patristik und Ekklesiologie den modernen orthodoxen Theologen ermöglicht haben, zu ihren Quellen zurückzukehren« (Mc Partlan 1993a, 153; 1993b). Diese Auszeichnung zeigt uns Henri de Lubac als einen herausragenden Theologen, der die Kirche des Westens wie des Ostens entscheidend beeinflusst hat, indem er eine schöpferische Rückwendung zu den Kirchenvätern ermöglicht und vorgeführt hatte. De Lubac selber legte seine eigene Ansicht über das Studium der Kirchenväter in einem Vorwort zu einer Textsammlung vor: »Erstaunliche Fruchtbarkeit der Kirchenväter! Erstaunliche Aktualität! /.../ Ihre Aktualität ist eine *befruchtende*.«<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Henri de Lubac (1996, 340f.): »Was Balthasar betrifft, so gibt es keine einzige seiner vielen und so verschiedenen Schriften, die ihn nicht als einen in der Schule dieser Großen der alten Zeit Geformten erweisen würde. Er hat mehr als nur bloße Vertrautheit mit ihnen erworben: in einer Art Wesensverwandtschaft, ohne jeglichen Archaismus, sucht er auf ihre Weise in großer Freiheit sämtliche Beiträge unserer Kultur an sich zu ziehen, um sie zu bekehren und in Christus Frucht bringen zu lassen. Die Kirchenväter: ein ganzes und was für ein vielgestaltiges Universum!«

## 5. Abschliessender Dreiklang: Mystik – Mission – Martyrium

---

### 5.1 Mystik

Abschliessend versuchen wir unter den genannten drei Worten eine Art Zusammenfassung. Zuerst soll zum Begriff ‚Mystik‘ ein wichtiges Geständnis von H. de Lubac erwähnt werden. Unter den zahlreichen entworfenen und nicht ausgeführten Büchern befindet sich eines, das dem Verfasser jahrzehntelang besonders am Herzen lag: ein Buch über das Wesen der christlichen *Mystik*. Er berichtet:

»Dazu hatte ich bereits eine Menge Notizen gesammelt und auch schon einen ersten Teil verfaßt /.../ Aber der Plan war zu ehrgeizig. Nichts wurde verwirklicht /.../ Doch ich werde dieses Buch nie schreiben. Es übersteigt in jeder Hinsicht meine Kräfte, die physischen, geistigen und geistlichen. Seine Artikulationen stehen mir klar vor Augen, ich sehe die Richtung, in der die Probleme behandelt und deren Lösung gesucht werden müßte; nur bin ich unfähig, diese Lösung zu formulieren. Doch genügt mir das, um fortlaufend die Gesichtspunkte, die dem Erahnten nicht gemäß sind, auszuschalten /.../; bloß entgleitet mir immer die letzte Gestalt, die eine, die dem Werk erlauben würde, sich zu verwirklichen. Der Brennpunkt entgleitet mir immer.« (von Balthasar 1976, 8f; de Lubac 2006b, 113; 1996, 367f)

Dieses Bekenntnis läßt uns seine innigste Haltung erblicken, sein Herzensanliegen erahnen. Das bekunden eindeutig einige seiner Schriften (Figura 1993, 122–140). Mystik ist die inspirierende Mitte seiner Theologie. Schon die ersten gedruckten Arbeiten de Lubacs sind Rezensionen über mystische Werke (Neufeld in Sales 1974, 10). Ausserdem gibt es dennoch mehrere Arbeiten, wo er sich mit der Mystik beschäftigt (Lubac 1984a, 37–76; 1974a, 77–110). »Ohne den mystischen Impuls ist sein weitgespanntes Werk nicht zu verstehen und zu würdigen.« (Figura 1993, 123) Henri de Lubac betrachtet den Menschen in seiner grenzenlosen Offenheit auf Gott hin: »Mystisches Streben ist der menschlichen Natur eingeboren, denn der Mensch ist auf die Vereinigung hin angelegt. Mit anderen Worten: Der Mensch ist fähig, das Mysterium in sich aufzunehmen« (86), er ist *Dei capax*. Obwohl man die Mystik auch in anderen Religionen finden kann, ist es für die christliche Mystik charakteristisch, dass sie an die Person Jesu Christi gebunden ist. Die gelebte Freundschaft mit Jesus Christus ist die Mystik, die jedem getauften und gefirmten Christen möglich ist. »Die Mystik verinnerlicht das Mysterium« (91). Und das »Mysterium ist Christus in euch« (Kol 1,27). »Sich halten – an den Unfassbaren« (Balthasar 1979, 246–258) erscheint wie ein Inbegriff jener ignatianischen Mystik, die im Gebet des hl. Ignatius *Suscipe* (Nimm an) zum Ausdruck kommt.

### 5.2 Mission

Von dieser Transzendenz der Theologie in die Mystik, die genuin christliche Mystik (von Balthasar 1974, 37–71), die immer auch den irdischen Aufgaben treu bleibt, sagt de Lubac:

»Zwischen der theologischen Forschung, dem apostolischen Einsatz und den Strömungen geistlichen Lebens muß lebendiger Kreislauf herrschen /.../ Ein Theologe, der in seiner Arbeit vom apostolischen Wirken und geistlichen Leben abgeschnitten wäre, könnte sein Werk nicht korrekt durchführen /.../ Der Theologe muß empfangen, er gibt aber auch. Er ist Deuter und Führer.« (1972a, 30)

Diese Gedanken sind wie ein Echo seiner Aussage, mit der er seinen Freund von Balthasar charakterisiert hat: »Er will nur Theologe sein, weil er Apostel sein will« (1975a, 401). Oder de Lubacs Aussage: »Zeugenschaft und Berufung sind verschwistert. Jeder bezeuge gemäß seiner eigenen Berufung der Theologe lege das Zeugnis als Theologe ab.« (1972a, 20)<sup>23</sup>

Der Theologenpapst Benedikt XVI. sagte einmal: »Die Begegnung mit Balthasar wurde für mich der Anfang einer lebenslangen Freundschaft, für die ich nur dankbar sein kann. Ich habe nie wieder Menschen mit einer so umfassenden theologie- und geistesgeschichtlichen Bildung wie Balthasar und De Lubac gefunden und kann gar nicht sagen, wieviel ich der Begegnung mit ihnen verdanke.« (Ratzinger 2006, 156)<sup>24</sup> Der Diener Gottes Anton Strle (Slowenien) hat Henri de Lubac und Hans Urs von Balthasar als »Die Theologen für die Zukunft« bezeichnet (Strle 1998, 7–59; 155–224). Ihr immenses Werk ist eigentlich mehr vor uns als hinter uns.

### 5.3 Martyrion

Die lebenslange Freundschaft von Henri de Lubac und Hans Urs von Balthasar – »zwei wirklich großen Jesuiten im 20. Jahrhundert« (Kardinal Joseph Ratzinger) – kann viele gemeinsame Tugenden aufweisen. Ihr Leben und Wirken ist ein ‚Zeugnis‘ für die Wahrheit. Henri de Lubac, der »Verfolgte und Schwerbedrängte«, war »der geplagteste Martyrer der Wahrheit« (noch über die Quälereien, die Blondel zu ertragen hatte), betonte Hans Urs von Balthasar (1976, 10; 12). Was für ein Auftrag: »Testimonium perhibere veritati« (Für die Wahrheit Zeugnis ablegen; vgl. Joh 18,36)!

Hans Urs von Balthasar fragt in einer Radiopredigt: »Was für Zeugen erfordert sind?« und legt die Kriterien der Unterscheidung vor:

»Der Zeuge Christi ist nicht, wer sich in dem, was er zu bezeugen hat, korrekt oder tapfer oder fabelhaft benommen, das Examen mit der besten

<sup>23</sup> Oder: »Was Zeugnis betrifft: das Zeugnis selbst ist fruchtbar, die Suche nach Erfolg ist unfruchtbar.« (de Lubac 1972a, 21)

<sup>24</sup> Im selben Jahr hielt Kardinal Ratzinger eine außergewöhnliche Lobrede in Paris, als er am 11. Mai 1998 die Insignien eines Kommandeurs der Ehrenlegion empfing. Er erinnerte an seine Lektüre des Buches *Surnaturel* (im 1948) und an die Begegnungen mit Henri de Lubac: »Die Freundschaft mit dem Pater und dem Kardinal De Lubac, gereift während des Konzils und anlässlich der Zeiten der gemeinsamen Arbeit in der Internationalen Theologischen Kommission, ist für mich eines der größten Geschenke, die ich in meinem Leben empfangen habe. Dieser große Christ war für mich die Inkarnation des authentischen christlichen Humanismus mit der Fähigkeit, ein Europa der brüderlichen Gemeinschaft mit allen Kontinenten zu schaffen. Kardinal de Lubac erschien mir wie die Inkarnation des edlen Frankreichs und ein vollkommenes Vorbild für ein Leben nach dem Evangelium.« (Ratzinger 1998b, 23)

Note bestanden hat /.../ Zeuge Jesu ist nicht die geistlich kultivierte, soignierte, gesalbte, mit allen Mitteln der geistlichen Kosmetik verschönerte, verfeinerte, geglättete und ausgefeilte Persönlichkeit, sondern jener arme Teufel, der nichts ist und nichts hat, weil er alles und vor allem sich selber Gott ein für allemal übergeben und anheimgestellt hat. /.../ Nur solche Menschen, die sich selber völlig vergessen und verloren haben, sich abhanden gekommen sind, von Gott gefunden wurden, wirken auf die Menschen als Zeugen Christi.« (von Balthasar 1982, 54f)

\* \* \*

Beide Glaubenszeugen, Hans Urs Kardinal von Balthasar und Henri Kardinal de Lubac haben auch innerhalb der Catholica ihr Zeugnis in treuer Nachfolge Christi abgelegt. Ihre Zeugenschaft (*martyrion*) als Martyrium und Mission bleibt ein kostbares Geschenk Gottes an uns. »Der Vorübergang eines Heiligen ist Anruf zur Umkehr.« (de Lubac 1992a, 161)

»Das Martyrium ist ein Beweis für die Wahrheit des christlichen Glaubens /.../ Sterben aus Liebe zu Dem, der für mich in der Gottesfinsternis gestorben ist« – dieser Ernstfall ist das beste Kriterium: »meine Bereitschaft, für Christus zu sterben.« (Balthasar 1967, 81; 121; Strle 1979, 105–110).

Das Buch *Cordula* mit dem Verweis auf das Blutzeugnis war ein Warnungszeichen: *die Lage der Kirche heute ist blutig ernst!* Und zur Bewältigung einer so übermenschlichen Aufgabe brauchen wir »eindeutig Heilige. Nicht Erlasse bloß /.../, sondern Gestalten, an denen man sich wie an Leuchttürmen orientieren kann /.../ Es ist nicht wahr, dass wir nichts dazu tun können, um Heilige zu bekommen. Wir müssten zum Beispiel einmal versuchen, wenn auch ein bißchen verspätet, wie *Cordula*, so etwas zu werden. ›Lieber zu spät als nie.« (Balthasar 1967, 130–132)

## Referenzen

- Baumer, Iso.** 1989. Hans Urs von Balthasar – Vermittler des Unzeitgemäßen: »... mein Werk als Autor, Herausgeber und Verleger«. *IkaZ Communio* 18:365–381.
- Chantraine, Georges.** 1993. Paradoxe et mystère: Logique théologique chez Henri de Lubac. *Nouvelle Revue Théologique* 115:543–559.
- Ferkolj, Janez.** 2016a. *Prenova iz izvira: Kardinal Henri de Lubac kot interpret cerkvenih očetov in živega izročila [Erneuerung aus der Quelle. Henri Kardinal de Lubac als Ausleger der Kirchenväter und der lebendigen Tradition]*. Ljubljana: CH4.
- . 2016b. Henri de Lubac – teolog Crkve [Henri de Lubac – ein Theologe der Kirche]. *Diacovensia* 24, Nr. 24:607–628.
- . 2018. Henri de Lubac – svjedok Krista i Crkve: Crctice iz ekleziologije kardinala H. de Lubaca [Henri de Lubac – ein Zeuge Christi und der Kirche. Einige Ideen aus der Ekklesiologie von Kardinal H. de Lubac]. *Vrhbosnensia* 22, Nr. 2:205–220.
- . 2019. Ljubezen do Boga in do Crkve pri Henriju de Lubacu [Liebe zu Gott und zur Kirche im Leben von Henri Kardinal de Lubac]. *Bogoslovni vestnik* 79, Nr. 1:105–114.
- Figura, Michael.** 1979. *Der Anruf der Gnade: Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach*

- Henri de Lubac. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1991. Theologie aus der Fülle des Glaubens: Zum Tod von Henri de Lubac. *IKaZ Communio* 20:540–549.
- . 1993. Mysterium und Mystik: Der Beitrag Henri de Lubacs zu einer christlichen Mystik. *Communio* 22:122–140.
- Guerrero, Elio, und Hans Urs von Balthasar.** 1993. *Eine Monographie*. Einsiedeln; Freiburg: Johannes Verlag.
- Hans Urs von Balthasar-Stiftung.** 1996. *Vermittlung als Auftrag: Symposion zum 90. Geburtstag von Hans Urs von Balthasar, 27.- 29. September 1995 in Fribourg (Schweiz)*. Einsiedeln; Freiburg: Johannes Verlag.
- Hartmann, Stefan.** 2010. Zum Gang der Balthasar-Rezeption in Deutschland. In: *Standorte: Theologische Skizzen und Gestalten*, 117–134. Heiligenkreuz: Be&Be.
- Henrici, Peter.** 1993. Die Bedeutung des Mysteriums für die Philosophie. *IKaZ Communio* 22:154–163.
- Johannes Paulus II.** 2003. *Ecclesia de Eucharistia*. Enzyklika (17. 4.). Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
- Neufeld, Karl Heinz, und Michel Sales.** 1974. *Bibliographie Henri de Lubac SJ (1925–1974)*. Einsiedeln: Johannes Verlag
- Lemaire, Marie-Gabrielle.** 2016. Joseph Ratzinger und Henri de Lubac. In: *Mitteilungen: Institut Papst Benedikt XVI., Jahrgang 8/2015*, 27–39. Regensburg: Verlag Schnell & Steiner.
- Lochbrunner, Manfred.** 1994. Leidenschaft für die Theologie: Zum Vermächtnis von Henri de Lubac (1896–1991). *Forum Katholische Theologie* 10:82–96.
- . 2020. *Hans Urs von Balthasar (1905–1988): Die Biographie eines Jahrhunderttheologen*. Würzburg: Echter Verlag.
- de Lubac, Henri.** 1950. *Affrontements mystiques*. Paris: Cerf.
- . 1965. Un témoin du Christ: Hans Urs von Balthasar. *Civitas* 20:2–15.
- . 1966. *L'Écriture dans la Tradition*. Paris: Cerf.
- . 1967. *Paradoxe et Mystère de l'Église*. Paris: Aubier.
- . 1968a. *Geist aus der Geschichte: Das Schriftverständnis des Origenes*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1968b. *Die Kirche: Eine Betrachtung*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1969. *Corpus mysticum: Eucharistie und Kirche im Mittelalter*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1970. *La Foi Chrétienne*. Paris: Cerf.
- . 1972a. »Credo ... Sanctorum Communio- nem«. *IKaZ Communio* 1:18–32.
- . 1972b. Petrusamt und Partikularkirchen. *IKaZ Communio* 1:324–340.
- . 1974a. Christliche Mystik in Begegnung mit den Weltreligionen. In: Josef Sudbrack, Hg. *Das Mysterium und die Mystik: Beiträge zu einer christlichen Gotteserfahrung*. Würzburg: Echter Verlag.
- . 1974b. *Quellen kirchlicher Einheit*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1975a. Ein Zeuge Christi in der Kirche: Hans Urs von Balthasar. *IKaZ Communio* 4:390–409.
- . 1975b. Hommage à Hans Urs von Balthasar pour ses 70 ans. *Revue internationale catholique Communio* 1:86–89.
- . 1975c. *Credo: Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1984a. Mystique et Mystère. In: *Théologie d'occasion*. Paris: Cerf.
- . 1984b. »Du hast mich betrogen, Herr!«: *Der Origenes-Kommentar über Jeremias 20,7*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1992a. *Glauben aus der Liebe: »Catholicisme«*. Dritte Auflage. Freiburg; Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . 1992b. *Geheimnis aus dem wir leben*. Einsiedeln; Freiburg: Johannes Verlag.
- . 1996. *Meine Schriften im Rückblick*. Einsiedeln; Freiburg: Johannes Verlag.
- . 1999. *Communio sanctorum: Verujem ... občestvo svetnikov*. *Communio* 9:19–36.
- . 2006a. *Méditation sur l'Église*. Paris: Cerf.
- . 2006b. *Mémoires sur l'occasion de mes écrits: Namur 1989*. Paris: Cerf.
- Marchesi, Giovanni.** 1997. L'Influsso di Henri de Lubac su Hans Urs von Balthasar. *Gregorianum* 78, Nr. 4:719–734.
- Mc Partlan, Paul.** 1993a. »Ihr werdet euch in mich verwandeln«: Kirche und Eucharistie im Denken Henri de Lubacs. *IKaZ Communio* 22:141–153.
- . 1993b. *The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue*. Edinburgh: Eastern Christian Publications.
- Ratzinger, Joseph.** 1988. Vorwort zur amerikanischen Ausgabe von Catholicisme. In: Henri de Lubac. *Catholicism: Christ and the common destiny of man*. San Francisco: Ignatius Press.
- . 1998a [2006]. *Aus meinem Leben: Erinnerungen (1927–1977)*. München: DVA.
- . 1998b. *Éloge: Le Cardinal De Lubac*. France



*Catholique*, Nr. 2646 (22. 5.): 23

**Sievernich, Michael.** 2021. Henri de Lubac und Papst Franziskus. *Stimmen der Zeit* 5:377–378.

**Strle, Anton.** 1979. H. U. von Balthasar o »krščanskem stanu« kot »resnem primeru« Cerkve današnjega sveta. *Bogoslovni vestnik* 39:105–110.

---. 1998. *Teologi za prihodnost [Die Theologen für die Zukunft]*. Ljubljana: Družina.

**Štrukelj, Anton.** 1995. Henri de Lubac: Življenje in delo [Henri de Lubac: Leben und Werk]. In: *Festschrift zum 75. Geburtstag von Erzbischof Alojzij Šuštar: Dei voluntatem facere*. Ljubljana: Slovenska škofovske konferenca; Mohorjeva Družba.

---. 2015. *Zaupanje in pogum*. Ljubljana: Družina.

**Tillette, Xavier.** 1976. Henri de Lubac achtzigjährig. *IKaZ Communio* 5:187–189.

---. 1993. Henri de Lubac: Das theologische Vermächtnis. *IKaZ Communio* 22:99–107.

**Voderholzer, Rudolf.** 1998. *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn: Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik*. Einsiedeln; Freiburg: Johannes Verlag.

---. 1999. *Henri de Lubac begegnen*. Augsburg:

Sankt Ulrich Verlag.

**von Balthasar, Hans Urs.** 1967. *Cordula oder der Ernstfall: Mit einem Nachwort zur dritten Auflage*. Einsiedeln: Johannes Verlag.

---. 1968. Vorwort des Übersetzers. In: Henri de Lubac, *Die Kirche: Eine Betrachtung*. Einsiedeln: Johannes Verlag.

---. 1972. Vorwort zur zweiten deutschen Auflage. In: Henri de Lubac. *Glauben aus der Liebe (Catholicisme)*. Einsiedeln; Freiburg: Johannes Verlag.

---. 1976. *Henri de Lubac: Sein organisches Lebenswerk*. Einsiedeln: Johannes Verlag.

---. 1979. Sich halten – an den Unfaßbaren. *Geist und Leben* 52:246–258.

---. 1982. »Du krönst das Jahr mit deiner Huld«: *Radiopredigten*. Einsiedeln: Johannes Verlag.

---. 1990. Vorwort. In: Henri de Lubac, *Geheimnis aus dem wir leben*. Einsiedeln; Freiburg: Johannes Verlag.

---. 2000. *Zu seinem Werk*. Einsiedeln; Freiburg: Johannes Verlag.

---. 2001. *Prüfet alles – das Gute behaltet: Ein Gespräch mit Angelo Scola*. Einsiedeln; Freiburg: Johannes Verlag.



*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](mailto:zalozba@teof.uni-lj.si)*

**Peter Lah. *Navigating Hyperspace: A Comparative Analysis of Priests' Use of Facebook*. Eugene, OR: Wipf & Stock Publishers, 2021. 279 str. ISBN 978-1-6667-1937-6.**

Katoliški duhovniki in cerkvene skupnosti so na družbenih omrežjih dejavni različno. Najbolj izstopa uporaba Facebooka (FB). Glavni urednik dr. Peter Lah (v nadaljevanju avtor), profesor na univerzi Gregoriana, je skupaj s svojimi študenti iz osmih različnih držav sveta podrobno raziskal in v dvanajstih poglavjih predstavil analizo rabe FB-ja v obdobju pandemije. Avtor močno poudarja misel, da gledalci duhovnika na socialnih omrežjih ocenjujejo kot voditelja. Tega bi se morali duhovniki zavedati in se naučiti osnovnih veščin nastopanja. Ljudje namreč pričakujejo popolno izvedbo. Manj profesionalni ponudniki vsebin so manj gledljivi. Medij je sporočilo – zato liturgije ne moremo zožiti na to, da v cerkev postavimo kamero, vse ostalo pa počnemo po starem.

V prvem poglavju avtor predstavlja komunikacijo v liturgiji, ki se je skozi zgodovino spreminjala od iznajdbe knjige do interneta. Od prvih krščanskih skupnosti pa vse do 15. stoletja je bila liturgija vezana na domove in posvečene prostore. Edini razlagalci Svetega pisma so bili duhovniki in izobraženci. Gutenbergov napredek v tisku Sveto pismo prenese tudi v domače prostore. Pozne-

je radio in televizija proces globalizacije še dodatno pospešita. Sprva je bila Cerkev do medijev zadržana, sčasoma pa je spoznala, da so mediji za sporočila koristni in da se lahko z njihovo pomočjo ljudem bolj približa. Mediji ne omogočajo le gledanja in poslušanja sporočil cerkvenih dostojanstvenikov, ampak tudi konkretno komunikacijo z njimi. Slaba stran tega je, da je takšna komunikacija povzročila proces »dezinterpretacije« in konec »hierarhične centralizacije« Cerkve. Danes ima vsak svoj telefon in vsa besedila so dostopna vsem – kar pomeni, da jih lahko vsi tudi interpretirajo. Duhovniki tako izgubljajo avtoriteto, ki so jo imeli v času, ko knjig in drugih medijev ni bilo (14–19).

Avtor si zastavlja vprašanje: Ali gledalci televizijskega prenosa maše so del tega zakramentalnega dogodka ali ne? Virtualni odnos ima konkretne posledice. Zvezdnikom, ki jih všečkamo na YouTubeu, to prinaša materialne koristi (denar, prepoznavnost). Če se pogovarjamo s starši, s tem utrjujemo odnose. Če nekaj kupimo v spletni trgovini, potem to prejmemo. Čeprav so teologi soglasni, da zakramentov ne moremo obhajati na daljavo, vendarle velja, da ima gledalec lahko psihološko izkušnjo sodelovanja – lahko se počuti povezan z drugimi osebami, čeprav je izoliran v svojem domu. Sveta maša ni predstava Kristusove žrtve na križu, temveč obhajanje zadnje večerje, pri kateri se skupnost v konkretnem prostoru zbere za

mizo. Obhajanje evharistije presega zmoglosti predstave s pomočjo medijev. Te lahko uporabimo za poučevanje, obveščanje, dobrodelnost, ohranjanje in rast občutka pripadnosti skupnosti, ne pa tudi za posredovanje zakramenta. Zakramentalni dogodek je zelo širok in zajema verbalno-tekstualni, instrumentalno-ikonični, glasbeni, lokalno-prostorski, časovni, osebno-socialni, čutni in ritualni vidik.

Izhodiščni misli drugega poglavja sta, da mediji vodijo k večjemu sprejemanju sinkretističnih prepričanj in praks ter da se duhovniki v medijih soočajo z izgubo avtoritete, ki so jo imeli v zgodovini. Mediji, ki so postali sestavni del človekovega življenja, so za dobro komunikacijo ter učinkovitejše izražanje verskih prepričanj in vrednot nujno potrebni. Pri uporabi medijev pa je treba poznati njihovo delovanje. To pomeni, da duhovnik, ki se pojavi v medijih, prevzame enako vlogo, kot jo ima medijski voditelj ali novinar. V družbenih medijih se je vloga mnenjskega voditelja zamenjala z vlogo vplivneža. Legitimnost in avtoriteta duhovnika, ki nastopa v socialnih omrežjih, se ne gradi na osnovi njegovega znanja in argumentov, temveč na njegovih komunikacijskih sposobnostih znotraj družbeno-kulturnega konteksta (51).

Ker FB ponuja tri vrste storitev (izdelavo osebnega profila, javno objavlanje vsebin in možnost komuniciranja), se je avtor skupaj z raziskovalci odločil analizirati vsako posebej. Raziskovali so osebne profile duhovnikov (identiteto), kako predstavljajo same sebe in kako v to predstavitev vključujejo verske simbole. Za javno objavlanje vsebin je značilno, da morajo biti strateške: informiranje, prepričevanje, poučevanje in skrb

za pozitivno javno podobo. Pri analizi komunikacije na FB-ju pa se avtor sprašuje, ali komuniciranje po socialnih omrežjih osebno vero krepi (61).

V naslednjih osmih poglavjih so predstavljene analize podatkov. V tretjem poglavju raziskovalec Meza predstavlja primerjalno analizo longitudinalne raziskave. Začetno analizo škofije v Kolumbiji je izvedel pred pandemijo, nato pa jo ponovil čez leto dni, sredi pandemije. Od četrtega do desetega poglavja raziskovalci Lah, Sahuquillo, Franguelli, Birbek in Gangola predstavljajo analize podatkov s področja Italije, Španije, Slovenije, Filipinov, Brazilije, Haitija in Konga.

Enajsto poglavje zajema skupno interpretacijo vseh podatkov predhodno predstavljenih analiz posameznih držav. Pri opazovanju komunikacijske funkcije sporočil, objavljenih na FB-ju, avtor ugotavlja, da duhovniki iz Slovenije, Španije, Brazilije in Konga spadajo v transmissijsko-instrumentalni sklop, duhovniki ostalih držav pa v skupnostno-ritualni sklop.

Tretjina duhovnikov se na svojem FB-profilu ne predstavlja z verskimi simboli. Na vprašanje, ali obstajajo razlike med duhovniki, ki svojo družbeno identiteto (da so duhovniki) jasno izražajo, in tistimi, ki tega ne počnejo, avtor odgovarja, da duhovniki, ki nimajo izrazito jasnih profilov, raje pišejo o posvetnih, političnih in družbenih temah. Tisti, ki imajo jasno identiteto svojega FB profila, pa pogosteje izbirajo teme o zakramentalnem življenju in evangelizaciji. Prizadevajo si vzbuditi navdušenje za Cerkev in vero ter poučevati, vendar so pri izražanju bližine in skrbi za druge zelo šibki. To kaže na njihovo oddaljenost in hladnost – predstavljajo svoje dejavnosti, izogiba-

jo pa se vsemu, kar je necerkvenega, čeprav življenjskega. Duhovniki, ki so manj izraziti (v profilu nimajo verskih simbolov), se vključujejo v teme o zasebnem življenju in vprašanih, ki z vero niso povezana. Zanimiva je ugotovitev, da imajo naslovljenci teh sporočil enak odnos tako do duhovnika, ki ima izrazito cerkven profil, kot do tistega, ki tega nima. Razlika se kaže v tem, da se bolj ukvarjajo z objavami, povezanimi s konkretnim življenjem (osebni odnos, izobraževanje, socialna angažiranost), in manj z abstraktnimi objavami (Cerkev, vera, teologija) (242–243).

Avtor ugotavlja, da v nekaterih državah duhovniki visoko stopnjo formalnosti in družbeno distanco izražajo izrazi-teje, v drugih državah pa so pri izbiri tem in načinu komuniciranja bolj neformalni. Gre za njihov javni ‚jaz‘. Tisti, ki svojo identiteto v odnosih z ljudmi zelo jasno izraža, je običajno manj oseben in ponuja manj molitvene ali druge podpore. Avtor zaključuje, da to kaže na dve različni cerkveni izkušnji: ‚staro‘ in utrujeno Cerkev bogatega Zahoda ter »mlado« in živahno Cerkev v Latinski Ameriki, Afriki in Aziji (252).

V dvanajstem poglavju se avtor sprašuje, kaj je pri analizi duhovniške uporabe FB-ja najpomembnejše. Izpostavlja problem gostovanja na privatnem omrežju, problem miselnih mehurčkov, problem javnega diskurza, ki ga na FB-ju ne moremo pričakovati, in kritičnega vrednotenja Cerkve, ki se po novih medijih v kulturno in politično življenje vključuje premalo dejavno.

Bistvena lastnost krščanske skupnosti je, da je vedno bila – in vedno bo – v prostoru in času. Digitalni in spletni svetovi, ki so »podaljšek« te izkušnje (kot je že davno trdil McLuhan), skupnost

lahko okrepijo, vendar je ne morejo nadomestiti. Na podlagi analize podatkov avtor odločno trdi, da je za večino duhovnikov FB za pastoralno delo nepriimeren. Težko se spoprijemajo z ambivalentnostjo FB-ja glede zasebnosti in zamenjave vlog (osebne in javne).

Tehnološke spremembe oblikujejo našo kulturo. Odprava fizičnih zidov naših domov nas je ‚odpeljala med oblake‘. Digitalizacija in internet sta prinesla temeljno spremembo: odpravo prostora in časa. To v absolutnem smislu sicer ne velja, velja pa v povezavi z našim psihološkim in fizičnim življenjem. Zahvaljujoč globalnemu omrežju smo lahko navzoči v dejanskem času na katerem koli mestu na svetu. Avtor posebej poudarja, da smo s prizadevanjem za skrajšanje časa izgubili čas, ki je sedaj potreben za obdelavo in razumevanje informacij. Primeri tega so naša potovanja od letališča do letališča (ta so si po vsem svetu podobna) ali drvenje po avtocestah od enega kraja do drugega. To nam omogoča, da se gibljemo znotraj lastnega mehurčka in da svojega kraja nikoli zares ne zapustimo. Nasprotno je krščansko večdnevno romanje peš proces, v katerem svoj kraj zapustiš in si na poti. Življenju brez telesnega stika, v katerem je idejam in fantazijam dana prosta pot in v katerem ni več fizičnega nadzora nad resničnostjo, preti nevarnost ujetosti v lasten miselni mehurček.

Naslednji problem, ki ga avtor izpostavlja, je gostovanje. Na platformah socialnih omrežij smo gostje. Dobrodošli smo zato, ker nekomu koristimo. FB vse svoje uporabnike ‚monetizira‘: analizira njihove dejavnosti in stike s prijatelji, nato pa te informacije prodaja vsakomur, ki je zanje pripravljen plačati. Če si

gost, nisi lastnik prostora in ne določaš pravil. Konkretno to pomeni, da lahko FB objavo zavrne, če ne ustreza njegovim standardom. Neka nabožna fotografija mučenca je za »mehanski um računalnikov« lahko razumljena kot grafični prikaz mučenja (256–258).

FB je nastal z namenom ohranjanja stikov med sošolci. Jezus nas v priliki o dobrem Samarijanu spodbuja, naj postanemo prijatelji tujcem, kar pomeni, naj izstopimo iz svoje cone udobja. FB pa nas potiska v nasprotno smer – k druženju s sebi podobnimi. Ta pojav se imenuje homofilija ali »ljubezen do nam enakih«. Označuje nagnjenost nekaterih posameznikov, da se navežejo na tiste, ki so jim zelo podobni. To psihološko vodi v nezdrav narcisizem.

Avtor ob koncu izpostavlja problem javnega diskurza. Novinarski mediji v demokratičnih državah služijo javnosti z obveščanjem o pomembnih dogodkih in vprašanjih; predstavljajo različna stališča. FB ni ne novinarski medij niti javna platforma, ampak zasebna in profitna organizacija. Ljudje se na njem vedejo kot zasebniki: ne povezujejo se, ne sodelujejo v smeri svobodnega demokratičnega državljanstva, temveč se združujejo v skupine, ki so si med seboj podobne (okus, predsodki, ideje). V takem okolju se hitreje povzpnejo tisti, ki so bolj obveščeni, bolj vešč, imajo več besede in se bolje učijo. Tudi FB je vpleten v eksplozivno polarizacijo političnih in verskih tem. Avtor spodbuja duhovnike in škofo, naj zavestijo, da lahko z uporabo socialnih omrežij vernike nehote izpostavljajo nevarnosti in jih potegnejo v vrtince ideološke in politične polarizacije (263–266).

Avtor v svoji raziskavi ugotavlja, da imajo duhovniki na FB-ju težave pri igra-

nju javne in zasebne vloge. Večina uporabljaja svoj osebni FB-profil za potrebe župnije. Za računalniško komunikacijo sta značilni neformalnost in izravnava družbenih hierarhij – socialna omrežja so ta trend okrepila. Ne gre za avatarsko življenje, temveč za isto življenje, ne za razstavo, ampak za ustvarjalno povezovanje z všečkanjem, komentiranjem in delitvijo objav. Avtor ugotavlja, da se uporabniki najbolj vključujejo v vsebino – ne toliko v svet avtorja ali skupnosti. Mešanje zasebne in javne identitete je izziv ne le na spletu, ampak tudi v družbi. Pri tem so nekateri bolj, drugi manj uspešni. Glavna težava mešanja vlog je v spodkopavanju družbene vloge duhovnika in njegove avtoritete na področju vere. Na FB-ju smo vsi »prijatelji« in vsi enaki. Glas strokovnjaka ima enako težo kot glas klovn. V medijskih okoljih je slog pomembnejši od vsebine, podoba in čustva prevladujejo nad konceptualnimi in boljšimi argumenti. Zakaj bi se duhovnik spuščal v pogovor, za katerega zagotovo ve, da v njem ne more zmagati – ne z dejstvi ne z argumenti in ne z znanjem? Kljub tej zmedenosti vlog na FB-ju avtor njegovo nadaljnjo rabo priporoča, saj je priročen in ponuja enostaven dostop do znancev, kar prinaša več koristi kot slabosti. Pri tem je treba razlikovati med osebno in poklicno identiteto. Avtor je prepričan, da mešani profili dolgoročno ne obstanejo, saj je med obema vlogama preveč napetosti (266–268).

Ali ustvariti lastno infrastrukturo, ki bo služila našim potrebam in je zelo draga, ali gostovati na že obstoječi, je za avtorja podobno vprašanje kot uporaba cest in ulic, ki vodijo do cerkva. Ko se odločimo za uporabo zasebnih prostorov in infrastruktur, med katere sodi FB,

to storimo na način, ki nam ustreza. V obdobju pandemije je uporaba pretočnih storitev koristila vsem: duhovnikom, faranom in platformam. Avtor je kritičen do institucionalne Cerkve, ki si je po njegovem mnenju za boljše digitalno okolje za kristjane prizadevala premalo. Preveč je zatopljena v notranje izzive – za širša vprašanja o prihodnosti naše kulture in družbe pa nima prave volje (268–269).

Na koncu avtor podaja še nekaj splošnih značilnosti spletnega prostora. Čeprav so pridiganje, kateheza in bogoslužje komunikacija *sui generis* in ne gre za informiranje, izobraževanje ali zabavo, se morajo v spletnem okolju prilagoditi spletni komunikaciji. Biti morajo poučni, ustrezni, informativni ter zanimivi in privlačni. Ljudje od duhovnikov na spletu pričakujejo, da se bodo obnašali podobno kot drugi, ki se pojavijo na

zaslonu: na primer voditelji poročil, novinarji ali igralci. Duhovnikovo vedenje in besede ocenjujejo »v luči televizijskih reflektorjev in ne v luči cerkvenih sveč«. Tega se morajo duhovniki zavedati in se naučiti osnovnih veščin nastopanja pred kamerami. Ljudje pričakujejo popolno izvedbo: manj profesionalni ponudniki vsebin so v slabšem položaju, saj so njihovi programi videti manj profesionalni in posledično manj gledljivi. Tisti verniki, ki imajo močan občutek pripadnosti in v župniji dejavno sodelujejo, tehnične in vsebinske napake svojega župnika lažje spregledajo. Če tega občutka ni, zlahka zamenjajo kanal – in so prisotni nekje drugje. Ker je medij sporočilo, liturgije ne moremo zožiti na to, da v cerkev postavimo videokamero, vse ostalo pa delamo po starem (271–274).

David Kraner

**Zoran Turza. *Razgovori o Jobu: filozofski, ekonomski, antropološki i teološki pristup strozavjetnoj Knjizi o Jobu. Kršćanska sadašnjost. Zagreb: Hrvatsko katoličko sveučilište, 2021. 197 str. ISBN 978-953-11-1444-8; 978-953-8014-50-5.***

Svetopisemska knjiga o trpečem Jobu je do sedaj odpirala več vprašanj kot odgovorov. S tem se strinja tudi hrvaški teolog, profesor na zagrebški katoliški univerzi, Zoran Turza. V svojem čisto človeškem izhodišču, ki ga je tudi osebno zaznamovalo, začenja s primerom trpljenja nedolžnih žrtev – otrok v času hrvaške domovinske vojne v bližnji

preteklosti. Iz tega nakaže nekaj možnih odgovorov. Ob uvodnem branju se zdi, da je odgovor na vprašanje o pomenu človeškega trpljenja (ki naj bi ga po uveljavljenem prepričanju ponazarjal trpečí Job), predvsem pa trpljenja pravičnih, ki trpijo po krivici, zaskrbljujoč. Avtor že na začetku ugotavlja, da odgovora na to v Jobovi knjigi preprosto ni! Bog odgovora na vprašanja, ki jih Job neutrudno postavlja, ne daje – vendar ga kljub njegovemu pritoževanju nikoli ne zapusti.

V uvodnem poglavju so nakazani možni hermenevtični pristopi k branju besedil, da bi bralec lažje razumel odmeve v človeški kulturi, ki jo je Jobovo spraševanje sprožilo. Še posebej, ker so se

številni umetniki, pisatelji, slikarji, kiparji, filozofi, teologi, psihologi in mnogi drugi v svojih delih ukvarjali s temami, ki jih najdemo v Jobovi knjigi. Branje torej postane hermenevtični ključ. Avtor se sklicuje se na P. Ricoeurja, ki branje primerja s srečanjem. Trojnost oddaljitve, od avtorja, konkretne situacije in referenčne skupine, ki ji je bilo besedilo namenjeno, bralcu omogoča, da ga sprejme v lastnem svetu in mu tam močnejše spregovori. Ob tem tudi nakazuje, da gre pri svetopisemskih besedilih za posebne okoliščine – ne gre le za srečanje z nekim avtorjem, ampak za srečanje bralca z Avtorjem, ki odgovarja na temeljna bivanjska vprašanja in ga vabi k tistemu, kar ga je vedno predhajalo. To posebno branje svetopisemskih besedil vodi k ločevanju med biblično in filozofsko hermenevtiko. Hkrati se branje Joba na poseben način dogaja v skupnosti – skupnost bralcu omogoča korektiv pri pogosto ozkem branju zgolj iz lastne izkušnje. Božje razodetje s tem lažje vstopa v življenje konkretnega človeka.

V drugem poglavju so na kratko prikazane osnovne zgodovinske in literarne značilnosti Jobove knjige. Nakazane so tudi možne interpretacije, ki so jih biblicisti pri obravnavi besedila in literarnih zvrsti Jobove knjige do sedaj uporabljali.

V naslednjih štirih poglavjih Turza predstavlja štiri avtorje – Antonia Negrija, Luigina Brunija, Reneja Girarda in Gustava Gutierrez. Gre za sodobne mislece z različnimi ozadji in svetovnimi nazori. Izbira ni naključna. Vsak od njih je filozofsko-teološko razmišljanje svojega časa zaznamoval na svoj način – in vsak izmed njih se je lotil tudi knjige o Jobu. Njihove teze so dovolj zahtevne, da po

avtorjevem prepričanju novo srečanje s svetopisemskim besedilom o trpečem Jobu omogočijo tudi nam. Prav tako imajo vsi štirje svoje specifične pristope, ki so kritično predstavljeni. Tretje poglavje z naslovom „Filozofski razgovori“ predstavlja italijanskega marksista Antonia Negrija. Njegova filozofska kritika družbe vidi v Jobu upornika, ki ne sanja o odrešenju v eshatološki perspektivi, ampak se mora to zgoditi tukaj in zdaj. Zato po Negrijevem prepričanju Bog zapušča transcendenco in vstopa v konkretno telo trpečega človeka v duhu nekakšnega panteizma Spinoze in pesnika G. Leopardija. Turza v kritiki Negrija pokaže, da Bog literarno gledano v besedilu nastopa kot priča, saj gre za nekakšno zvrst sodne obravnave, kjer ne gre za osvoboditev, temveč bolj za vprašanje pravičnosti. Četrto poglavje Ekonomski pogovori predstavlja italijanskega katoliškega ekonomista Luigina Brunija, ki izhaja iz tradicije neapeljske ekonomske šole. Ko ga je Chiara Lubich povabila, naj pripravi ekonomsko podlago za gibanje fokolarov, in je svetoval zadnjim papežem pri pisanju o temah socialnega nauka Cerkve, je razvil svojo interpretacijo Joba. Navaja štiri Brunijeve teze, ki izhajajo iz Jobove knjige: bogastvo je dar; stiska, nadloga marginalizira; Job se bori za nas; Job je borec proti ideologiji. Ključno je, da Bruni Joba postavlja kot tistega, ki v svoji zvestobi Bogu premaga retribucijski princip. Prepričanje, da so na robu družbe samo leni in nesposobni, ob branju Joba propade. Kljub temu, da Bruni v interpretacijo vključuje Boga, obstaja nevarnost, da Božjo stvariteljsko moč in njegovo presežnost kot tako izgubimo izpred oči. V naslednjem poglavju Antropološki pogovori je predstavljena misel R. Girarda. Ob svoji mimetični



teoriji in teoriji grešnega kozla Girard v Jobu prepozna drugačnost bibličnega pristopa, ki vrh upora proti splošni mistični ujetosti v mimetični princip grešnega kozla vidi v Jezusu Kristusu. Job se vlogi grešnega kozla upira, čeprav vlogo žrtve sprejema. Kljub temu se Job ne prepusti retribucijskemu krogu, ampak hoče za svojo krivdo dokaz. Girard na neki način nakazuje dve podobi Boga: boga žrtvovanja in boga preganjalca, ki si naj bi bila nasprotna. Vendar Turza pokaže, da je iz Jobove knjige to težko izpeljati – še težje pa je iz zgodovine biblične interpretacije trditi, da gre za nekakšno razklanost v samem Bogu. Zadnji avtor, ki je predstavljen v poglavju Teološki pogovor, je mislec teologije osvoboditve Gustavo Gutierrez. Ob predstavitvi ozadja teologije osvoboditve je navedena glavna teza Gutierrezove interpretacije Joba, ki je v iskanju prave govorice o Bogu. Božja podoba je prevečkrat utemeljena na retribuciji, prisili, ki je lahko zunanja ali notranja. Bog pa uporabljata logiko ljubezni, ki ne pozna prisile, ampak svobodo, kar se še posebej razodene v Jezusu Kristusu. Ta ni prostora človekove svobode nikoli zapiral – Njegovo celotno življenje je namreč pot osvobajanja človeka. Zato se trpljenje nedolžnega ne more interpretirati v luči nezaupanja v Boga, temveč v iskanju poglobitve in osvoboditve za pristni odnos ljubezni. Pri tem pa se po avtorjevih besedah preveč pozablja na mistični zaključek Jobove knjige, ki se ga v duhu teologije osvoboditve povezuje s seveda potrebnim, a preozkim političnim gibanjem.

Kljub pomanjkljivostim, zaradi katerih obravnavani avtorji ne predstavljajo

izključnega in legitimnega modela interpretacije, lahko vsi ti pristopi k razlagi Jobove knjige prispevajo pozitivno in odpirajo možnosti za nova zanimiva stališča, ki bodo tudi teologijo izzvala za iskanje novih možnosti bližine trpečemu človeku danes. Avtor jasno pokaže, da ne raziskuje vzroka in pomena trpljenja, temveč možnost, kako ostati Bogu zvest tudi v trpljenju. Svetopisemski model trpljenja in trpečega vztraja pri trpečem, ki je in ostaja Bogu blizu. V krščanstvu je razlog ali pomen trpljenja težko najti – zelo enostavno pa je najti način, kako trpeti, da lahko tisti, ki trpi tudi veliko bolečino, dovoli, da mu je Bog v teh težkih časih blizu. Ne gre torej za razlago trpljenja, temveč za življenje trpljenja v intenzivni bližini Boga.

Pri tem je treba poudariti, da izbrani avtorji besedilo ne le interpretirajo, temveč segajo tudi v konkretno življenje posameznika in družbe kot take. Zato je obravnavana knjiga tudi dober premislek za pastoralno teologijo. V zaključku Turza ugotavlja, da biblična interpretacija ni mehanski proces, ampak živo srečanje s tem, kar je izrečeno v Svetem pismu. Knjiga o Jobu je delo, ki bralcu ponuja različne vpoglede v razumevanje Razodetja, pa tudi v lastno življenje, ki se ob številnih svetovih, ki se v besedilu odpirajo, lahko spremenijo – ali vsaj postavijo pod vprašaj. Različni pristopi omogočajo prav to: živo srečanje. Bralec bo verjetno pogrešal avtorjev lastni pogled, ki bi v konkretni situaciji, s katero je v uvodu začel, ponudil vsaj primernejšo smer interpretacije v dobro njega samega in celotne Cerkve.

Janez Vodičar



# Bogoslovni vestnik

*Theological Quarterly*

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

**Izdajatelj in založnik / Edited and published by**

**Naslov / Address**

**ISSN**

**Spletni naslov / E-address**

**Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief**

**E-pošta / E-mail**

**Namestnik gl. urednika / Associate Editor**

**Uredniški svet / Editorial Council**

**Pomočniki gl. urednika (uredniški odbor) /**

**Editorial Board**

**Tehnični pomočniki gl. ur. / Tech. Assistant Editors**

**Lektoriranje / Language-editing**

**Prevodi / Translations**

**Oblikovanje / Cover design**

**Prelom / Computer typesetting**

**Tisk / Printed by**

**Za založbo / Chief publisher**

**Izvirne prispevke v tej reviji objavljajo /**

**Abstracts of this review are included in**

**Letna naročnina / Annual subscription**

**Transakcijski račun / Bank account**

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

0006-5722

1581-2987 (e-objava)

<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>

Robert Petkovšek

[bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si](mailto:bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si)

Vojko Strahovnik

Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik, Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Gusztáv Kovács (Pécs), Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Sigrid Müller (Dunaj), Mladen Parlov (Split), Didier Pollefeyt (Leuven), Vladislav Puzović (Beograd), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaupp (Gradec), József Stala (Krakov), Anton Stres, Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Rafko Valenčič, Vladimir Vukašinović (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)

Irena Avsenik Nabergoj, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Simon Malmenvall, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Maria Carmela Palmisano, Barbara Simonič, Stanislav Slatinek, Vojko Strahovnik, Miha Šimac, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar

Liza Primc, Aljaž Krajnc, Jonas Miklavčič, Rok Gregorčič in Monika Gril

Domen Krvina in Rosana Čop

Simon Malmenvall

Lucijan Bratuš

Jernej Dolšak

KOTIS d. o. o., Grobelno

Janez Vodičar

Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek; Canon Law Abstracts; Elenchus Bibliographicus Biblicus; Web of Science (Wos); Core collection: the Emerging Sources Citation Index (ESCI); ERIH PLUS; dLib; IBZ Online; MIAR; MLA International Bibliography; Periodica de re Canonica; Religious & Theological Abstracts; Scopus (h)

za Slovenijo: 28 EUR

za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno);

naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000

Ljubljana

IBAN SI56 0110 0603 0707 798

Swift Code: BSLJSI2X

Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



Članki v reviji *Bogoslovni vestnik*, razen če ni drugače navedeno, so objavljeni pod pogoji licence Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0 International).

## Impressum

*Bogoslovni vestnik* (*Theological Quarterly*, *Ephemerides Theologicae*) je znanstvena revija z recenzijo. V razvid medijev, ki ga vodi Ministrstvo za kulturo RS, je vpisana pod zaporedno številko 565. Izhaja štirikrat na leto. *Bogoslovni vestnik* je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebuje izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji. Objavlja v latinskem, angleškem, francoskem, nemškem in v italijanskem jeziku. Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v *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](mailto:bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si)).



## MAGNA CHARTA FACULTATIS THEOLOGICAE LABACENSIS

Teološka fakulteta, ki ima korenine v srednjeveških samostanskih in katedralnih sholah in najodličnejše mesto na prvih univerzah, je tudi ena od petih ustanovnih fakultet Univerze v Ljubljani. Njeni predhodniki so bili jezuitski kolegij, ki je deloval v Ljubljani v letih od 1601 do 1773, vrsta drugih redovnih visokih šol in škofijske teološke šole. Kakor ob svojih začetkih želi Teološka fakulteta tudi na pragu 3. tisočletja ob nenehni skrbi za prvovrstno kvaliteto pedagoškega in raziskovalnega dela razvijati svoj govor o Bogu in o človeku, o božjem učlovečenju in o človekovem pobožanstvenju, o stvarstvu in o človekovem poseganju vanj, o začetkih vsega in o končnem smislu, o Cerkvi in o življenju v njej.

Opirajoč se na Sveto pismo in na izročilo in ob upoštevanju dometa človekove misli, usposablja svoje študente za jasen premislek o témah presežnosti in tukajšnjosti, vere in razodetja, kanonskega prava, morale in vzgoje. Kot katoliška fakulteta v zvestobi kulturnemu krogu, iz katerega je izšla, sledi avtoriteti cerkvenega učiteljstva in skrbi za intelektualno pripravo kandidatov na duhovništvo in za duhovno rast laičkih sodelavcev v Cerkvi in v širši družbi.

