

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

- | | |
|-------------------------------|--|
| Branko Klun | <i>Transhumanizem in transcendenca človeka</i> |
| Vojko Strahovnik | <i>Vrline in transhumanistična nadgradnja človeka</i> |
| Roman Globokar | <i>Normativnost človeške narave v času biotehnološkega izpopolnjevanja</i> |
| Bojan Žalec | <i>Liberalna evgenika kot uničevalka temeljev morale</i> |
| Borut Pohar | <i>Transhumanizem v službi človekove odgovornosti do stvarstva</i> |
| Mari Jože Osredkar | <i>Religija kot izziv za transhumanizem</i> |
| Ivan Platovnjak idr. | <i>To Live a Life in Christ's Way</i> |
| Tadej Stegu | <i>Transhumanizem in krščanska antropologija</i> |
| Janez Vodičar | <i>Transhumanizem in katoliška vzgoja</i> |
| Andrej Šegula | <i>Transhumanizacija v športu in pastorala</i> |
| Simon Malmenvall | <i>Onkraj geografskih in kulturnih meja</i> |
| Stanislav Slatinek | <i>Pravica do pravične sodne odločitve ob sumu spolne zlorabe ...</i> |
| Piotr Roszak idr. | <i>Seeing God: Thomas Aquinas on Divine Presence in the World</i> |
| Maciej Raczynski-Rožek | <i>The Church as the Realization of the Nature of Man...</i> |
| Michal Valčo idr | <i>Štefan Osusky's Theological-Prophetic Criticism...</i> |
| Nik Trontelj | <i>Delovanje p. Benigna Snoja med slovenskimi izseljenci v Egiptu</i> |
| Ljubo Lah | <i>Romanska arhitektura v Burgundiji</i> |
| Sonia Vaupot | <i>The Relationship between the State and the Church in Vietnam ...</i> |

Glasiło Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Letnik 79

2019 • 3

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly
EPHEMERIDES THEOLOGICAE

3

**Letnik 79
Leto 2019**

Glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani

Ljubljana 2019

KAZALO / TABLE OF CONTENTS**TEMA / THEME****TRANSHUMANIZEM***TRANSHUMANISM*

- 587** **Uvod / Editorial (Bojan Žalec)**
- 589** **Branko Klun, Transhumanizem in transcendenca človeka**
Transhumanism and Human Transcendence
- 589** **Vojko Strahovnik, Vrline in transhumanistična nadgradnja človeka**
Virtues and Transhumanist Human Augmentation
- 601** **Roman Globokar, Normativnost človeške narave v času biotehnološkega izpopolnjevanja človeka**
Normativity of Human Nature in the Age of Biotechnological Human Enhancement
- 629** **Bojan Žalec, Liberalna evgenika kot uničevalka temeljev morale: Habermasova kritika**
Liberal Eugenics as a Destroyer of the Foundations of Morality: Habermas' Critique
- 643** **Borut Pohar, Transhumanizem v službi človekove odgovornosti do stvarstva**
Transhumanism in the Service of Human's Responsibility for Creation
- 657** **Mari Jože Osredkar, Religija kot izziv za transhumanizem**
Religion as a Challenge for Transhumanism
- 669** **Ivan Platovnjak in Tone Svetelj, To Live a Life in Christ's Way: the Answer to a Truncated View of Transhumanism on Human Life**
Živeti življenje na Kristusov način: odgovor na okrnjen pogled transhumanizma na človekovo življenje
- 683** **Tadej Stegu, Transhumanizem in krščanska antropologija**
Transhumanism and Christian Anthropology
- 693** **Janez Vodičar, Transhumanizem in katoliška vzgoja**
Transhumanism and Catholic Education
- 705** **Andrej Šegula, Transhumanizacija v športu in pastoralna**
Transhumanisation in Sport and Pastoral Care
- 713** **Simon Malmenvall, Onkraj geografskih in kulturnih meja: podoba »drugega« v staroruskem potopisu na ozadju katoliško-pravoslavnih odnosov**
Transcending Geographical and Cultural Borders: Image of the »Other« in the Rus' Travel Diary on the Background of Catholic-East Orthodox Relations
- 727** **Stanislav Slatinek, Pravica do pravične sodne odločitve ob sumu spolne zlorabe mladoletne osebe**
The Right to the Fair Judicial Decision When Suspecting Sexual Abuse of an Underage Person

RAZPRAVE / ARTICLES

739 Piotr Roszak and Tomasz Huzarek, Seeing God: Thomas Aquinas on Divine Presence in the World

Gledati Boga: Tomaž Akvinski o Božji navzočnosti v svetu

751 Maciej Raczynski-Rozeł, The Church as the Realization of the Nature of Man in »Deus Semper Maior« by Erich Przywara

Cerkev kot uresničenje človeške narave v »Deus Semper Maior« Ericha Przywara

765 Michal Valčo, Katarína Valčová, Daniel Slivka, Nina I. Kryukova, Dinara G. Vasbieva and Elmira R. Khairullina, Samuel Štefan Osusky's Theological-Prophetic Criticism of War and Totalitarianism

Osuskýjeva teološko-preroška kritika vojne in totalitarizma

787 Nik Trontelj, Delovanje p. Benigna Snoja med slovenskimi izseljenci v Egiptu

Fr. Benigen Snoj's Work among the Slovene Emigrants in Egypt

811 Ljubo Lah, Romanska arhitektura v Burgundiji – odkrivanje, raziskovanje in dokumentiranje

Romanesque Architecture in Burgundy – Identification, Research, and Documentation

825 Sonia Vaupot, The Relationship between the State and the Church in Vietnam through the History of the Society of Foreign Missions of Paris

Odnos med državo in Cerkvijo v Vietnamu skozi zgodovino Družbe zunanjih misijonov (Pariz)

OCENA / REVIEW

837 Gaetano Zito, ur., Archivi della Chiesa e archivi dello Stato (Bogdan Kolar)

POROČILO / REPORT

839 »Colloquia Russica X«: mednarodna znanstvena konferenca, Krakov, 9.–11. 10. 2019 (Simon Malmenvall)

SODELAVCI IN SODELAVKE / CONTRIBUTORS**Roman GLOBOKAR**

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

Tomasz HUZAREK

dr., doc., filozofija Ph.D., Asst. Prof., Philosophy
 Univerza Nikolaja Kopernika v Torunu, Teološka fakulteta Nicolaus Copernicus University in Torun, Faculty of Theology
 Gagarina 37, PL – 87-100 Toruń
tomhuzar@gmail.com

Elmira R. KHAIRULLINA

dr., prof., oblikovanje in računalniški inženiring Ed.D., Prof., Design and Software Engineering
 Kazanska državna tehnološko-raziskovalna univerza Kazan National Research Technological University
 68 Karl Marks Street, RU – 420015 Moskva
elm.khair73@gmail.com

Branko KLUN

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

Bogdan KOLAR

dr., prof., zgodovina Cerkve Ph.D., Prof., Church History
 Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
 Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
bogdan.kolar@guest-arnes.si

Nina I. KRYUKOVA

dr., prof., pravo Ph.D., Prof., Legal Studies
 Plekhanovska ruska ekonomska univerza Plekhanov Russian University of Economics
 36 Stremyannyy Pereulok, RU – 115093 Moskva
ninari68@mail.ru

Ljubo LAH

dr., doc., arhitektura Ph.D., Asst. Prof., Architecture
 Univerza v Ljubljani, Fakulteta za arhitekturo University of Ljubljana, Faculty of Architecture
 Zoisova 12, SI – 1000 Ljubljana
ljubo.lah@fa.uni-lj.si

Simon MALMENVALL

dr., doc., religiologija in religijska antropologija / Ph.D., Asst. Prof., Religiology and Religious Anthropology /
 doc., filozofija, religiologija in aplikativna etika Asst. Prof., Philosophy, Religiology and Applied Ethics
 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

Mari Jože OSREDKAR

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

Ivan PLATOVNJAK

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

Borut POHAR

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

Maciej RACZYŃSKI-ROŻEK

dr., doc., eshatologija Ph.D., Asst. Prof., Eschatology
Fakulteta za teologijo v Varšavi, Collegium Joanneum Pontifical Faculty of Theology in Warsaw, Collegium Joanneum
Ul. Dewajtis 3, PL – 01-815 Warszawa
mraczyński@pwtw.pl

Piotr ROSZAK

dr., prof., osnovno bogoslovje Ph.D., Prof., Fundamental Theology
Univerza Nikolaja Kopernika v Torunu, Teološka fakulteta Nicolaus Copernicus University in Torun, Faculty of Theology
Ul. Gagarina 37, PL – 87-100 Torun
piotrroszak@umk.pl

Stanislav SLATINEK

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

Daniel SLIVKA

dr., doc., religijske študije Ph.D., Asst. Prof., Religious Studies
Univerza v Prešovu, Grkokatoliška teološka fakulteta University of Prešov, Greek Catholic Theological Faculty
Ul. Biskupa Gojdiča 2, SK – 080 01 Prešov
daniel.slivka@unipo.sk

Vojko STRAHOVNIK

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

Tadej STEGU

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

Tone SVETELJ

dr., predavatelj, filozofija Ph.D., Instr., Philosophy
Hellenic College, Boston Hellenic College, Boston
50 Goddard Avenue, Brookline, ZDA – MA 02445
tsvetelj@hchc.edu

Andrej ŠEGULA

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

Nik TRONTELJ

mag. teol. in zgod., doktorand M.A. in Theology and History, Doctoral Student
Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Theology
Poljanska 4, SI – 1000 Ljubljana
nik.trontelj@yahoo.com

Michal VALČO

dr., prof., religijske študije Ph.D., Prof., Religious Studies
Univerza v Prešovu, Grkokatoliška teološka fakulteta University of Prešov, Greek Catholic Theological Faculty
Ul. Biskupa Gojdiča 2, SK – 080 01 Prešov
valcovci@gmail.com

Katarína VALČOVÁ

dr., luteranska teologija Ph.D., Lutheran Theology
Univerza Komenskega v Bratislavi, Comenius University of Bratislava,
Fakulteta za luteransko teologijo Lutheran Theology Faculty
Bartókova 8, SK – 811 02 Bratislava
katarina.valcova@gmail.com

Dinara G. VASBIEVA

dr., izr. prof., ekonomija Ph.D., Assoc. Prof., Economics
Finančna univerza Ruske federacije Financial University under the Government of the Russian Federation
49 Leningradsky prospect, RU – 125993 Moskva
dinara-va@list.ru

Sonia VAUPOT

dr., doc., francoski jezik in prevodoslovje Ph.D., Asst. Prof., French Language and Translation Studies
 Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta University of Ljubljana, Faculty of Arts
 Aškerčeva 2, SI – 1000 Ljubljana
sonia.vaupot@ff.uni-lj.si

Janez VODIČAR

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

Bojan ŽALEC

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



Matjaž Ambrožič (ur.)

Janez Evangelist Krek – sto let pozneje (1917–2017)

Kaj ima Krek povedati danes, svojim rojakom, ki so z dosego lastne države vzeli usodo povsem v svoje roke in si lahko danes in svoj jutri oblikujejo sami, čeprav v povezanosti z drugimi evropskimi narodi, pa vendarle brez potrebe, da bi odgovorne za neuspehe iskali drugod? Odgovore na tako zastavljena vprašanja je skušala najti skupna dobrih poznavalcev Krekove misli in njegovega življenja, časa, v katerem je Krek deloval, in družbe, ki jo je sooblikoval, a tudi oblikovalcev sedanjega trenutka slovenske zgodovine.

Ljubljana: TEOF, 2018. 293 str. ISBN 9789616844611, 15€.

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

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

Uvod

Tematski blok¹ pričujoče številke je posvečen transhumanizmu, trenutno eni najbolj vročih filozofskih in humanističnih tem. Transhumanizem je filozofska smer, ki si prizadeva za »izpopolnjevanje« človeka s pomočjo sodobne tehnologije. To počne s poseganjem v človekovo telo. Človeška telesnost pa ni samo biološki fenomen, ampak jo je treba razumeti tudi v družbenem kontekstu odnosov in zavesti vsakega posameznika, ter v njeni vertikalni razsežnosti – v odnosu do presežnosti, transcendence. Tukaj tehnologija odpira temeljno antropološko vprašanje, kdo je človek, in posledično temeljna etična vprašanja o tem, kaj je dobro za človeka kot posameznika, človeško družbo, človeštvo ter tudi za naravno okolje. Človekova želja po preseganju (materialnih oz. naravnih) omejitev je v osnovi religiozna. Transhumanizem odgovarja starodavnim željam po večnem življenju, harmoniji, sreči in odrešenju. Naš cilj je prispevati k oblikovanju etičnih smernic za razvoj novih tehnologij, ki bodo vodile k (skupnemu) dobremu za ljudi, družbo in naravno okolje. Avtorji člankov so pregledali različne filozofske in religiozne poglede na »izpopolnjevanje« človeka. Večina religij je, ko gre za tehnološko »izpopolnjevanje« človeka, zadržana, hkrati pa podpirajo terapevtsko uporabo tehnologije. Vendar je meja, ki ločuje terapijo od »izpopolnjevanja« pogosto zamegljena in mnogi opozarjajo, da obstaja velika verjetnost fenomena »spolzkega klanca« pri odpiranju vrat za postopke tehnološkega »izpopolnjevanja«. Bistveni del etike tehnologije je proučitev meril in norm, ki bodo zaščitili človekovo dostojanstvo pred (možnimi) (radikalnimi) tehnološkimi posegi v človekovo življenje. Naslednje pomembno vprašanje je raven kompetentnosti, pravic, svobode in odgovornosti, ki jih imamo pri razlagi in prakticiranju tehnološkega vpliva na svoje življenje in življenja drugih ter na obseg in kakovost odločitev, ki jih lahko pri tem sprejemamo. Članki prinašajo in predstavljajo nauke, ideje, stališča in teorije tako iz verske, teološke, filozofske, antropološke in kulturne tradicije kakor tudi iz sodobne misli in znanosti – za resnično razumevanje etičnega pomena transhumanizma je nareč potrebno oboje. Predstavljajo različne poglede na etične vidike transhumanizma ter omogočajo njegovo širše in celovitejše razumevanje. Upamo in želimo, da bodo lahko prispevali k oblikovanju podlage za ustrezno razreševanje napetosti in konfliktov, ki so s transhumanizmom povezani.

Dvanajst prispevkov v številki dodobra osvetljuje problematičnost transhumanizma in sicer z različnih vidikov. Platovnjak in Svetelj opozarjata, da je transhumanistični pogled na človeka močno okrnjen in (kot tak) s krščanskim nezdržljiv. Mnenju o nasprotju med svetovnimi religijami in transhumanizmom se pridružuje Osredkar, ki opozarja na diametralno nasprotje med obema glede doseganja sreče oz. odrešenja: medtem ko svetovne religije učijo, da pot do sreče in odre-

¹ Tematski blok je nastal v okviru raziskovalnega programa Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje. Raziskovalni program št. P6-0269 je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

šenja vodi preko človekovega sprejetja svoje omejenosti, transhumanisti želijo omejitev človeka v kar največji meri odstraniti oz. zmanjšati, saj v tem vidijo pot do njegove sreče. Transhumanizma se na primeru staroruskega potopisa s kulturno-antropološkega oz. religiološkega vidika dotakne Malmenvall, z aspekta katoliške antropologije pa ga osvetljuje Stegu in ugotavlja, da je transhumanizem za katoliško antropologijo izziv, ki ji lahko pomaga izčistiti razumevanje osnovnih prvin katoliške antropologije. Ta pa lahko, po drugi strani, človeku pomaga prepoznati lažne obljube transhumanizma. Obravnavo transhumanizma s krščanskega oz. katoliškega gledišča smiselno dopolnjujejo članki Poharja (etika odgovornosti do stvarstva), Slatineka (cerkveno pravo), Šegule (šport) in Vodičarja (vzgoja). Šegula za podlago svojega razmisleka jemlje dokument Dati vse od sebe, s katerim Cerkev želi odpreti vrata športu, vendar pa spregovori tudi o njegovih pasteh in nevarnostih. Vodičar (tako kot Osredkar, Platovnjak in Svetelj) opozarja na nasprotje med transhumanističnim in krščanskim pogledom na človekovo nepopolnost in odrešenje ter na tej podlagi zagovarja potrebnost in pomen vzgoje, za katero nekateri transhumanisti pravijo, da bo od določenega trenutka naprej nepotrebna. Strahovnik, Klun in Žalec se lotevajo transhumanizma s filozofske plati. Strahovnik dokazuje, da je z vidika izpopolnjevanja kreposti transhumanizem problematičen, saj če navedemo zgolj enega od njegovih razlogov, vodi v okrnjenje človekove siceršnje občutljivosti za razloge. Žalec podrobno predstavlja bogato in kompleksno Habermasovo kritiko posebne oblike transhumanizma, liberalne evgenike, tj. poseganja v genom zarodka z namenom izboljšanja določenih sposobnosti naraščajoče osebe. Habermas je v svoji kritiki že pred dvajsetimi leti predstavil vrsto temeljnih filozofskih problemov in ugovorov proti liberalni evgeniki, ki se v različnih oblikah, razdelavah, modifikacijah in aplikacijah proti transhumanizmu uporabljajo (še) danes: problem pristnosti oz. avtentičnosti človeka in njegovega življenja, potreba po etiki vrste, problem človekove spoznavne omejenosti in posledično potrebnost previdne države (Jonas), problem oblikovanja neavtonomnih in neodgovornih osebnosti, problem zamenjevanja terapijske in »izpopolnjevalne« oz. oblikovalske države ter njune razmejitve, problem nespoštovanja dostojanstva človeka in življenja, problem spolzkega klanca, problem tehnizacije morale, problem nezdržljivosti transhumanizma z moderno zahodno moralo in njegov destruktivni učinek nanjo ... S temi problemi se v svojih člankih ukvarjata tudi Klun in Globokar. Klun opozarja na problematičnost antropoloških in metafizičnih oz. ontoloških predpostavk transhumanizma. Pri tem se osredotoča na vprašanje in pomen transcendence. Ugotavlja, da so transhumanistične predpostavke metodično in logično sporne. Opozarja na problematičnost transhumanističnega pojmovanja transcendence kot znanstvene utopije o nadčloveku, v kateri bo ta »odrešen« vseh pomanjkljivosti in omejitev. Globokar primerja filozofski stališči Jürgena Habermasa in Hansa Jonasa ter ju postavlja v širši kontekst, ki vključuje dimenzijo moralne teologije.

Bojan Žalec,
urednik tematskega bloka

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3,589—600

Besedilo prejeto/Received:11/2019; sprejeto/Accepted:12/2019

UDK/UDC: 111.8

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Klun>

Branke Klun

Transhumanizem in transcendenca človeka

Transhumanism and Human Transcendence

Povzetek: Transhumanizem pripisuje človeku sposobnost, da preseže (transcendira) svoje sedanje stanje in doseže novo transhumano oz. posthumano stanje. Kakšno razumevanje transcendence je v ozadju teh trditev? Ali lahko vzpostavimo odnos med takšnim pogledom na preseganje sebe (samotranscendenco) človeka na eni in tradicionalnim filozofskim govorom o človekovi transcendenca, ki ga srečamo tako v klasični metafiziki kot v modernih, postmetafizičnih pristopih, na drugi strani? Da bi lahko primerjali in ovrednotili različna stališča, je najprej potreben kritičen razmislek o njihovih ontoloških in antropoloških predpostavkah, še zlasti kadar se te predpostavke jemlje za nekaj samoumevnega, kot to velja za transhumanizem.

Ključne besede: transhumanizem, transcendenca, samotranscendenca, metafizika, antropologija

Abstract: Transhumanism ascribes to human beings the capacity to transcend their current condition and to attain a new trans- or posthuman state. Which understanding of transcendence lies beneath these claims? How can we relate this position on the ability of human self-transcendence to the traditional philosophical discourse on man's transcendence in both classical metaphysics and modern, post-metaphysical approaches? To compare or evaluate different positions requires a critical reflection about their ontological and anthropological presuppositions, especially when they are taken for granted, as is the case with transhumanism.

Keywords: Transhumanism, transcendence, self-transcendence, metaphysics, anthropology

Čeprav se na prvi pogled zdi, da med filozofskim pojmom transcendence (presežnosti) in nazorom transhumanizma ni neposredne povezave, lahko hitro ugotovimo, da tudi transhumanizem, ki sicer prisega na imanenco empirične stvarnosti in človekove vključenosti vanjo, vendarle vsebuje določeno razumevanje transcendence. Ta se manifestira kot presežni cilj razvoja človeka in hkrati kot človekova sposobnost, da se na način samopreseganja (samotranscendence) v smeri tega

cilja tudi razvija. Prispevek želi pokazati, da specifično razumevanje (samo)transcendence človeka, ki je navzoče v transhumanizmu, predstavlja zgolj eno od možnosti, kako človek razume samega sebe, in da je najosnovnejše določilo človeka kot sebe razumevajočega bitja tisti temelj, ki človeka dela za bitje transcendence pred vsako dodatno naturalizacijo. V nasprotju z naivnim prepričanjem transhumanizma, da je opravil z vsako metafiziko in njenim pojmom transcendence, želi prispevek izpostaviti, da prav ta metafizična transcendenca človeka (metafizična v Kantovem smislu transcendentnosti, ki je predhodna vsaki empirični danosti) omogoča pogled na svet, kot ga razvija transhumanizem.

1. Transhumanizem in transcendenca

Obe besedi, transhumanizem in transcendenca, vsebujeta predpono »trans«, vendar je njen pomen vsakokrat drugačen. Pri transhumanizmu se »trans« razume predvsem v smislu »čez«, »skozi«, torej »prehoda« (tranzicije), ki vsebuje element »preoblikovanja« (transformacije). Sedanji človek je zgolj prehodna forma človeka, ki jo je treba transformirati in izboljšati v smeri novega človeka. Če bi sedanjega človeka opredelili kot 1.0, bi cilj transhumanizma predstavljal človek x.0 (Loh 2018, 11). Pot oziroma sredstvo za doseganje tega cilja sta znanstveni in tehnični razvoj. S tehnološko pomočjo naj bi človek samega sebe preobrazil in s tem svoje sedanje stanje transcendiral (presegel). Tako vidimo, da k transhumanizmu spada določeno razumevanje transcendence: človek mora iti »onkraj« (»trans«) stanja, v katerem se nahaja. Čeprav pri tem uporablja tehnologijo, je še vedno tisti, ki mora izvršiti ta prehod, on sam. Sedanji človek se torej nahaja v dvojni vlogi: je hkrati izvajalec (subjekt) in naslovnik (objekt) preoblikovanja in preseganja. Transhumanizem verjame v evolucijsko paradigmo, ki zahteva nenehen razvoj od nižjih k višjim oblikam bitij in kot taka predstavlja »objektivno« zakonitost razvoja stvarnosti. Vendar je očitno, da človek ni zgolj pasivni opazovalec, ki bi razvoj le utrpeval, temveč mora ta razvoj aktivno spodbujati in ga uresničevati z napredkom znanosti in tehnike. Lahko bi rekli, da transhumanizem gradi na določenem pojmu preseganja sebe (samotranscendence) pri človeku. Človek je bitje, ki hoče onkraj sedanjega sebe, ki hoče sebe izboljšati. Toda kaj je cilj tega izboljšanja, kaj je ideal njegove dovršitve? To je v prvi vrsti preseženje in odprava pomanjkljivosti, s katerimi se človek sooča. Te pomanjkljivosti so različne omejenosti, ki jih sedanji človek doživlja, zaradi njih trpi ali se ob njih preprosto čuti nemočnega. Ideal transhumanizma zato bodočemu, preoblikovanemu človeku obljublja nesluteno širitev njegove moči – vključno z obljubo, da bo nekoč lahko premagal tudi zadnjo in najtrdovratnejšo pomanjkljivost: smrt.

Pri podrobnejšem odgovoru, v kakšni smeri in na kakšen način preseči sedanjega človeka, se ločujejo različne struje, ki ob predponi »trans« (transhumanizem) uporabljajo tudi predpono »post« (posthumanizem).² V naraščajoči nepregledno-

² Sorgner (2016, 81–84) za svojo sintezo trans- in post-humanizma predlaga predpono »meta« in temu ustrezno uvaja izraz metahumanizem.

sti Janina Loh (2018) predlaga delitev, ki razlikuje najprej med transhumanizmom in potshumanizmom, pri slednjem pa dve varianti: tehnološki posthumanizem in kritični posthumanizem. V čem se posthumanizem razlikuje od transhumanizma? Medtem ko si ta prizadeva za izboljšavo človeka in njegovo preobrazbo v posthumano bitje, pa hoče posthumanizem človeka povsem preseči in vstopiti v obdobje, v katerem (tudi preobraženi) človek ne bo več središče stvarnosti. To obdobje »po človeku« tehnološki posthumanizem vidi v prihodu nove tehnične inteligence, ki bo nadomestila človeško vrsto. Bodoči razvoj znanosti in tehnologije bo postopoma presešel razdvojenost med biološko naravo in umetno inteligenco, med naravnim in umetnim, in se dovršil v eni sami, vseobsegajoči inteligenci, ki jo Kurzweil (2005) imenuje tudi »singularnost«. Dogodek singularnosti v bližnji prihodnosti ima vse attribute religioznega eshatona in v (pozitivnem) smislu apokalipse kot dokončnega razodetja pomeni konec človeka, kakor ga poznamo do zdaj. Singularnost kot umetna superinteligence bo nova »božanska« stvarnost, osvobodjena vseh spon biološko-materialnega sveta. Vanjo bo potopljen tudi človek in bo sebe razumel iz nje. Človekov um, reduciran na kompleksno celoto informacij in neodvisen od materije, bo sposoben prenosa na računalnik (*mind uploading*) in bo dosegel tehnološko nesmrtnost.

Kritični posthumanizem s tehnološkim posthumanizmom deli željo po preseganju človeka, vendar pa doseganja tega cilja ne išče v tehnologiji, čeprav jo običajno pojmuje pozitivno kot sredstvo osvobodjanja in emancipacije. Ta (pod)tip posthumanizma filozofsko v osnovi temelji na postmoderni misli, zlasti kritični teoriji in poststrukturalizmu. Njegovi predstavniki se po svojih filozofskih izhodiščih precej razlikujejo, vendar jih povezuje kritičnost do obstoječega humanizma in »antropocentrizma«. V prizadevanju, da bi človeku odvzeli »krono stvarstva« in ga vrgli s prestola, ki si ga je po njihovem mnenju neupravičeno prisvojil, zavračajo antropološki esencializem (ki verjame v ontološko »naravo« človeka) in posledično filozofsko antropologijo. Za primer takšnega posthumanizma lahko vzamemo misel R. Bradotti, ki zavrača ekskluzivno vlogo človeka kot subjekta in jo razume kot svojevrstno uzurpacijo moči. Zahteva odprtost do novih form subjektivnosti in za dodelitev statusa subjekta drugim bitjem, zlasti živalim. Braidottijeva tako v središče svoje misli postavlja pojem »zoe«, ki predstavlja »nečloveško, vitalno silo življenja«. Ta »sila prehaja meje in združuje prej ločene vrste, kategorije in področja. Egalitarizem, ki je utemeljen na *zoe*, /.../ predstavlja jedro postanropološkega obrata« (Braidotti 2013, 60). Ob tem se sicer postavlja vprašanje, kako Braidottijeva razume sebe in lastno subjektivnost – kot ekspoziuro »zoe«, ki je sposobna razumevanja? Ali pa je takšno vprašanje še preveč človeško in ujeta v antropocentrizem? Pa vendar, kako naj človek »preskoči« samega sebe in razmišlja postčloveško?³

Članek se omejuje na smer transhumanizma, ki sicer sedanjega človeka želi preobraziti, vendar pa ga noče odpraviti – kot v primeru posthumanizma – temveč izboljšati. S pomočjo znanosti in tehnologije naj bi človek izboljšal, povečal, okre-

³ Glede teološkega razmisleka v smeri krščanskega zmernega antropocentrizma glej Globokar 2018.

pil, intenziviral svoje sposobnosti in se tako preoblikoval v novo transhumano bitje. Želja po povečanju svojih sposobnosti in preseganju omejitev za človeka ni nekaj novega, saj tvori njegovo temeljno življenjsko izkušnjo. Človek namreč ni izgotovljeno bitje, ki bi zgolj udejanjalo vnaprej določeno naravo, temveč je bitje svobode, ki mora samega sebe šele doseči, ki mora šele postati »jaz sam«. Doseganje sebe, ki človeku ni vnaprej *dano*, temveč mu je kot naloga *zadano*, nujno vključuje element preseganja: človek je vedno v stanju preseganja ali transcendiranja svojega sedanjega stanja. To se odraža tudi v dejstvu, da človek nikoli ne sovпада s tukaj in zdaj svoje prostorsko-časovne navzočnosti, temveč slednjo presega oziroma transcendirata. V tem živitem preseganju je utemeljen govor o samotranscendenci (ang. *self-transcendence*) človeka (ta pogojuje tudi njegov odnos do vsake druge transcendence), ki tvori njegovo temeljno strukturo in spada k »bistvu« človeka.⁴ Taka trditev bi bila za transhumanizem nesprejemljiva, saj ta zavrača vsak govor o bistvu kot ostanku preživetega antropološkega esencializma, pa čeprav je tak očitek prenačilen. Ali ni tudi transhumanizem določeno razumevanje, ki ga je zasnoval človek in kot tak predstavlja svojevrstno modifikacijo samotranscendence človeka? Ali drugače: ali je transhumanizem tisti, ki določa človeka, ali pa je nasprotno človek (sedanji, daleč od transhumanističnega ideala) tisti, ki določa transhumanizem? Tu ne gre za sofisticirano obračanje besed, temveč za temeljno metodološko vprašanje, ki zahteva, da vsak filozofski pogled na stvarnost – kar pa transhumanizem je, čeprav bi sebe rad razumel kot znanost in se besede filozofija otepa – razmisli o predpostavkah lastnih stališč in se ne prepusti naivnosti, ki jih utegne spremljati. Izhodišče tukajšnjih razmislekov bo radikalna sprememba perspektive, ki je sicer transhumanizmu – in vsakemu naturalizmu – tuja, vendar se izkaže kot racionalno bolj upravičena od navidezne samoumevnosti naturalistične ontologije. Ob tem se ne morem izogniti znanemu Fichtejevemu stavku: »Večino ljudi bi prej pripravili do tega, da bi sebe imeli za košček lave na luni, kot da bi se imeli za 'jaz'« (Fichte 1965, 326). Če samoumevno začenjam pri zunanjem svetu in pozabim, da sem vsakokrat »jaz« tisti, ki živim človeško življenje in vršim razumevanje, če torej v vsesplošni objektivaciji stvarnosti pozabim na izjemnost jaza znotraj te objektivnosti – oziroma na tisto, kar imenujemo subjekt –, potem sem verjetno že podvržen naivnosti, ki pristno spoznanje in resnico onemogoča. Ko kdo npr. sebe razume kot delujoče možgane, je takšna trditev metodično in logično sporna, čeprav se morda zdi na prvi pogled znanstvena. Pri (implicitnih) filozofskih osnovah transhumanizma takšnih metodično kontroverznih »samoumevnosti« ne manjka.

2. Človekova transcendenca in perspektiva prve osebe

Osnova za govor o transcendenci (ali samotranscendenci) človeka je njegovo razumevanje, ki ga lahko imenujemo tudi zavest (tj. vedeti za svoje védenje). Toda to

⁴ O različnih pomenih transcendence v povezavi s človekom glej Mensch 2017. Staudigl (2017) poda fenomenološko analizo pojma transcendence in samo-transcendence.

ni zgolj zunanja značilnost tistega bitja, ki se imenuje človek, temveč je izvorno »mesto«, kjer človek sebe prevzema kot »jaz«. Dejanja »prevzemanja sebe« – da namreč izrečem »jaz«, ki je v smislu osredotočenosti upovedovanja izključno nase razmeroma posebna beseda tudi slovnično – namreč ne moremo prevesti v tretjo osebo (univerzalni in objektivirajoči govor) in zato je njeno védenje (ali zavest) nekaj absolutno edinstvenega in nenadomestljivega (perspektiva prve osebe). Res je, da pomeni vstop v jezik, ki spremlja razumevanje, vstop v univerzalne in objektivne strukture, ki jih (konkretni) jezik ima (ker ni nikoli privatni jezik). Kakor hitro se »jaz« začnem opisovati in zasnujem razumevanje samega sebe, zaradi posredniške vloge jezika nujno pride do vključitve perspektive tretje osebe v smislu tematizacije in objektivacije. Postavlja se tudi vprašanje, ali niso strukture jezika in vnaprej obstoječe razumevanje, ki vlada v družbi, predhodne vsaki vzpostavitvi jaza – ali ni samozavedanje in samorazumevanje jaza že vedno pogojeno s (splošnim, družbenim) razumevanjem, v katerega je jaz potopljen še pred svojim »prevzetjem«. Toda tudi v tem primeru se ni mogoče povsem odreči avtonomiji jaza, kar je drugo ime za njegovo svobodo. Tudi če zunanje okolje obzorje lastnih možnosti razumevanja (jaza) zmanjšuje, ne more nikoli povsem ukiniti tiste svobode, ki vzpostavitev jaza spremlja: da kljub prevzemanju danosti (tako fizičnih kot jezikovnih), v katerih sem, sebe doživljam kot akterja, pobudnika svojih izrekanih in dejanj. Lahko pridem celo do sklepa, da nisem zares svobodan (npr. zaradi znanstvenih odkritij o delovanju možganov ali dosežkov psihoanalize), toda že »možnost«, da sebe razumem kot nesvobodnega, neizpodbitno kaže, da te prvobitne svobode (ali možnosti) ne morem nikoli ukiniti. Podobno nemožnost zanikanja srečamo pri tistem »dodatku«, ki po Kantu spremlja vsako *moje* razumevanje in izrekanje: da namreč »jaz mislim« kot transcendentalni temelj ostaja neizrečena, a nujna predpostavka vsega mojega spoznavanja in delovanja (Kant 1983, 136).

Pri transhumanizmu do takšne refleksije o perspektivi prve osebe sploh ne pride. Prej smo omenili, da ontološko osnovo transhumanizma tvori naturalizem, ki priznava zgolj materialno, empirično zaznavno stvarnost. Toda transhumanizem v resnici vsebuje določen dualizem, kajti poleg biološko-materialne stvarnosti priznava tudi obstoj »duha« oziroma »uma« (ang. *mind*). Pri človeku se transhumanizem zavzema za to, da bi um prevzel kontrolo nad telesom. Sedanjega človeka z omejenimi sposobnostmi uma in spoznanja (kognicije) je zato treba preobraziti v smeri potenciranja in izboljšanja njegovih umskih zmožnosti. Toda za kakšno pojmovanje uma gre? Um bi v kontekstu transhumanizma lahko razumeli *kot hipostazirani tehnološki um*. Kakor programska oprema (software) pri računalniku predstavlja določeno presežnost glede na materialno strojno opremo (hardware) in kakor »informacija« presega materialno stvarnost, tako tudi transhumanizem verjame, da se um lahko vse bolj osvobaja in premaguje (ali vsaj zmanjšuje) svojo odvisnost od biološko-materialnih danosti bivanja. Pri tehnološkem posthumanizmu prihaja celo do popolne osamosvojitve »umske« sfere, kar bi lahko razlagali kot pervertirano varianto metafizičnega dualizma, ki verjame v osvoboditev duše (*mind*) od telesa in nesmrtnost povezuje z brezčasnostjo umetne superinteligence. Če je bil pojem duha (*mind*, lat. *mens*) v zgodovini filozofije utemeljen v izkustvu, da člo-

vek kot *jaz* presegam biološko-snovni svet (to sposobnost pa priznavam tudi drugim ljudem), in je bil soroden pojmu *spiritus*,⁵ pa gre pri transhumanizmu za enostransko redukcijo duha na tehnični um v smislu matematično-logičnih operacij in vzorcev (*patterns*). Ta »vzorčna« (*patternist*) razlaga uma (Goertzel 2006) spominja na Heideggerjev pojem »Gestell« (postavje, ogrodje), s katerim je ta označil bistvo sodobne tehnike (Heidegger 1994, 23). Lahko bi torej rekli, da transhumanizem najprej transformira to, kar naj bi bil človeški duh – namreč transhumana tehnološka inteligenca, ki nato opravičuje nov, posthumani ideal transformiranega človeka.

Transhumanizem ne čuti niti potrebe, niti nima volje za globlji razmislek o svojih ontoloških predpostavkah. Svojo interpretacijo človeka jemlje kot samoumevno oziroma verjame, da ima takšno razumevanje povsem splošno veljavo zaradi sprejetosti znanosti in tehnologije v družbi. Vendar je očitno, da vse razlage človeka, ki naivno preskočijo perspektivo prve osebe, pozabljajo na resnični temelj njegove transcendence. Prvo človekovo transcendiranje se namreč dogaja v nesovpadanju s svojo prostorsko in časovno navzočnostjo, ker sebe živi kot »ekstatično« (Heidegger 1986, 365) ali »ekscentrično« (Plessner 1975) bitje: v presega-jočem od-miku (*ek-stasis*) od prostora (eksistencialno doživljanje prostora, npr. bližine, je pred metrično objektivacijo prostora) in v preseganju zdaj-časa (eksistencialno živeta časovnost kot »seganje« tako v prihodnost kot tudi v preteklost onkraj kronometričnega toka »zdajev«). Ta ekstatičnost kot prvotna (samo)transcendencija človeka je formalni pogoj možnosti razumevanja in občutenja sebe (samozavedanja). Hkrati je ta prvotna transcendencija človeka temelj njegove svobode, po kateri se razlikuje od drugih bitij, podvrženih naravnemu determinizmu. Svoboda in razumevanje – z obema človek presega zunanji svet – sta v tesni notranji povezanosti: človek svojo svobodo živi skozi razumevanje in zavedanje (v tem je razlika med človekovo svobodo in »prostostjo« živali), po drugi strani pa tudi razumevanje ni nikoli povsem podvrženo deterministični nujnosti (v nasprotju z »razumevanjem« umetne inteligence, ki temelji na algoritmih), kar pomeni, da človek *samega sebe* lahko razume različno. Ne gre torej samo za možnost (in svobodo) različnega razumevanja in razlaganja sveta, ki obkroža človeka, temveč človek tudi samega sebe razume na različne načine – in je zato samemu sebi prvo ter nikoli dokončno odgovorjeno vprašanje. Nikdar ne more zatrditi, da je zasnova takšno razumevanje sebe, ki je neovrgljivo in ki uganko človeka dokončno »reši«. Če bi se to zgodilo, bi to pomenilo konec filozofije, saj je njeno metodično mesto za razliko od empiričnih znanosti prav v polju svobode in vprašljivosti, v katerem človek sebe doživlja in išče svoje najustreznejše razumevanje. Raznolikost filozofskih pojmovanj človeka, ki jih ni moč zvesti na eno samo »znanstveno« razlago, priča o njegovi radikalni vprašljivosti in zaznamovanosti s svobodo.

Zgodovina zahodne filozofije, ki v veliki meri sovпада z zgodovino metafizike, priča, da je človek sebe doživljal kot bitje transcendence. Čeprav se v novem veku do klasične grške metafizike vzpostavi kritičen odnos, pa prav pot preko človeko-

⁵ Glede razumevanja pojma duha kot načina biti človeka glej Petkovšek 2018a, 34. O zgodovinskih izvorih »odkritja notranjosti« glej Petkovšek 2017, 2018b in 2019.

vega notranjega izkustva oziroma perspektiva prve osebe (kar se imenuje tudi noveški obrat k subjektu) utemelji novo razumevanje človekove transcendence. Pri Kantu kot osrednjemu liku novega veka je človek transcendentalni subjekt, ki transcendirira empirično fenomenalni svet, čeprav je vanj vključen. Človek je »državljan dveh svetov«, transcendentalnega sveta umnosti (in svobode) ter empiričnega naravnega sveta (in determiniranosti). Kant pokaže, da človek perspektive prve osebe in z njo pogojenega razumevanja sebe ne more kar ukiniti. Transcendentalni jaz se nadzoru empiričnega jaza izmika ali še drugače: v srčiki sebe ostajam presežen samemu sebi, sem »živeta svoboda«, čeprav moram to svobodo udejanjati v svetu naravnega determinizma. Možnost tega udejanjanja, s katero človek izpričuje svojo presežnost glede na naravni svet, se po Kantu uresničuje v človekovem moralnem delovanju. Skrivnost človekove svobode, ki se udejanja v morali, je obenem temelj človekove avtonomije in njegovega »metafizičnega« dostojanstva.

Čeprav Kant klasično metafiziko in teološko utemeljitev človeka zavrača, ohranja pojem transcendence in človekove presežnosti. Zato je človek nosilec neskončne vrednosti in dostojanstva. To neodtujljivo dostojanstvo je postalo etični temelj zahodnega razumevanja politike. Svoboda in avtonomija človeka zahtevata priznanje enakega dostojanstva drugim ljudem, kar znotraj politične skupnosti določa meje lastne svobode. Sicer pa svoboda po Kantu ni nikakršno samoljubje, ki ne trpi zunanjih omejitev, temveč se udejanja kot sprejetje razuma in njegovih zakonitosti. Zakaj tu poudarjamo Kanta? Ker z njim lahko pokažemo na nasprotje stališč transhumanizma. Po eni strani namreč transhumanizem gradi na predpostavki avtonomije (in z njo tesno povezane svobode) posameznika, po drugi pa izkazuje drugačno razumevanje uma in človeka. Človek je sicer poklican, da svojo avtonomijo krepi, toda ta avtonomija (in svoboda) se razlagata kot premagovanje meja in omejitev, ki jih človek kot posameznik doživlja. Um za razliko od moralne vloge pri Kantu dobiva tehnološki značaj in instrumentalno vlogo: postaja orodje za povečevanje lastne moči in samoizboljševanje. Toda transhumanistični ideal trči na etične dileme, ki jih s svojim zoženim pojmom uma in naturalističnim razumevanjem človeka le stežka rešuje. Eno izmed področij, kjer se etični problemi transhumanizma kažejo že danes, predstavlja fenomen »krepitve« ali povečevanja človekovih zmognosti s pomočjo farmakoloških substanc ter zlasti t. i. »nevrokrepitve« (*neuroenhancement*).

3. (Trans)humana krepitev in izboljševanje človeka

Angleški pojem »enhancement«, poslovenjen kot »krepitev« (Pustovrh 2013),⁶ se razlaga kot poskus povečevanja sposobnosti človeškega telesa in uma ter zajema

⁶ Beseda krepitev v slovenščini spominja na besedo »krepost« (lat. *virtus*), ki predstavlja osrednji pojem klasične etike. Tudi pri tej etiki gre za razvitje ustrezne moči (lat. *vis*, ki je etimološko povezana z *virtus*), kajti delati dobro zahteva trud in napor – oziroma pridobitev pravih drž (*habitus*) delovanja zahteva ustrezno »krepkost« in prizadevanje človeka. Takšne pridobljene etične drže se zato imenujejo kreposti oziroma vrline. Primerjava klasičnih kreposti s sodobnim pojmom »krepitve« (*enhancement*) bi lahko razkrila celovite razlike med klasičnim humanističnim idealom (dobrega življenja) in »nečloveškim« idealom transhumanizma, ki hoče sposobnosti človekovega umevanja, občutja in delovanja intenzivirati v neskončnost.

širok spekter od genetike (*genetic enhancement*) do ožjega področja nevrokrepitve. Pri slednjem gre za ali farmakološke ali tehnične poskuse krepitve zmožnosti človeškega organizma. Za razliko od terapije, ki takšna sredstva uporablja, da posamezniku povrne obstoječe zmožnosti, ki so prizadete zaradi bolezni (pozdravi določeno umanjkanje), gre pri krepitvi za izboljšanje in povečevanje človekovih sposobnosti: od sreče, miselnih procesov (kognicija),⁷ kvalitete in dolžine življenja, pa do moralnega obnašanja (*moral enhancement*). Uporaba znanstvenih odkritij in tehničnih sredstev za raznovrstne krepitve je sprožila nova etična vprašanja, ki so že dlje časa predmet razprav v znanstveni skupnosti in širši družbi. V tem kontekstu je še vedno aktualen obširen dokument, ki ga je sprejel Svet za bioetiko pri predsedniku ZDA (President's Council on Bioethics 2004) z naslovom: »Onkraj terapije. Biotehnologija in zasledovanje sreče«, v katerem je fenomen krepitve podvržen poglobljenemu in kritičnemu ovrednotenju. Tu ne želimo obravnavati posameznih etičnih dilem tega fenomena, pač pa se nameravamo vprašati o njegovih filozofskih predpostavkah, ki se praviloma prekrivajo z nazori transhumanizma.

Pred kratkim izdana nemška knjiga, ki obravnava nevrokrepitev kot filozofski problem (Viertbauer in Kögerler 2019), se pri nevrokrepitvi skozi članke različnih avtorjev osredotoča na tri temeljna filozofska vprašanja: človekovo avtonomijo, človekovo avtentičnost in družbene posledice krepitve. Te tri aspekte lahko uporabimo tudi pri naši refleksiji. Kakšen pojem avtonomije lahko razvije naturalizem, ki človeka obravnava zgolj kot biološko bitje? Če se človek pri svojem genskem naboru od šimpanzov razlikuje samo v dveh odstotkih in če tisto, kar imenujemo perspektiva prve osebe (in kar posredno utemeljuje pojem osebe), naturalistični pristop reducira na naravne procese v možganih, potem odpade vsaka osnova za razumevanje človeka kot bitja transcendence. V tem primeru je avtonomija reducirana na občutje, da zmorem nekaj napraviti iz lastnega nagiba in nisem podvržen tuji volji ali prisili. Tudi svoboda je v naturalističnem pristopu zvedena na *občutje* svobode, pri čemer je to občutje subjektivno in svoboda v objektivnem smislu morda sploh ne obstaja.⁸ Ker pa človek svojo svobodo in avtonomijo doživlja kot omejeno, se zdi upravičeno, da te omejitve presega in »krepí« (*enhance*) svojo moč. Če mi npr. stimulantni omogočajo, da delam učinkoviteje in dlje, potem povečujejo moje zmogljivosti in zmanjšujejo vezanost na moje lastne omejitve. Za Birnbacherja je krepitev (*enhancement*) »nova beseda za nekaj prastarega. Lastno stopnjevanje in oblikovanje z 'umetnimi' /.../ sredstvi, je za človeka nekaj več ali manj naravnega« (Birnbacher 2019, 23). Očitno je v ozadju vprašanje, kaj sploh pomeni avtonomija in v čem je bistvo svobode. Ali ni najvišje dejanje avtonomije in svobode, da človek spozna nujnosti, ki so razumsko utemeljene, in jih zato lah-

⁷ Tudi tu je viden premik pojma razumevanja v ožji pojem »kognicija« (*cognition*). Kot da bi razumevanje lahko zvedli na miselne algoritme in na matematično sklepanje. »Kognitivna krepitev« (*cognitive enhancement*) res lahko pospeši miselne procese, toda ali lahko doseže globlje razumevanje? Če seveda to vprašanje ni že vnaprej diskvalificirano kot nostalglični ostanek preživetega humanizma ...

⁸ Že dolgo je znan eksperiment Benjaminja Libeta (1985), ki s preučevanjem možganskih procesov postavlja pod vprašaj svobodno voljo pri človeku. Toda že Kant je dejal, da svobodne volje ne moremo dokazati, ker ni dejstvo empiričnega sveta. Je pa svoboda nujen postulat, brez katerega človekova morala izgubi vsak smisel, posledično pa se zamaje tudi človekovo dostojanstvo.

ko sprejme (podobno kot sprejememo matematične zakonitosti, ker so pač razumne)? Ali ni svoboda človeka prej v sprejetju človekovih »nujnosti« (ker ga delajo človeškega) kot pa v uporabi proti njim in transhumanem idealu bitja brez pomankljivosti in omejitev?

To vprašanje je tesno povezano z govorom o avtentičnosti, ki je v obdobju po Kantovem razsvetljijskem racionalizmu zaznamoval moderno eksistencialno filozofijo. Avtentičnost je drugo ime za tisti način življenja človeka, v katerem ta uresniči samega sebe. V resnici gre za novo postavitev starega vprašanja, ki je vodilo grško etiko: kako doseči uspelo, dobro življenje? Jasno je, da odgovor nanj predpostavlja ustrezno razumevanje človeka, njegovega bistva ali narave, kar je tvorilo temelj za klasično etiko kreposti. Slovo od etike kreposti in od pojma narave (ki je sicer navzoče že pri Kantu, vendar ga ta nadomešča z univerzalnim pojmom razuma) vodi v pluralizem načinov življenja in njegovega uspevanja. Namesto vsebinske določenosti, kaj je dobro in uspelo življenje, v ospredje stopi pojem avtentičnosti, ki posamezniku dopušča, da svoje življenje uresniči onkraj obče veljavnih meril. Primer takšne etike najdemo pri Heideggerju, čeprav on še vedno vztraja pri formalnih okvirih avtentičnosti – npr. sprejemanje lastne smrtnosti kot pogoj, da živimo avtentično življenje – in je hkrati velik kritik tehnične racionalnosti, ki po njegovem za pristno življenje človeka in celotne družbe predstavlja največjo grožnjo. Kaj je torej avtentično, pristno življenje? Transhumanizem ga opredeljuje z življenjem nadčloveka, ki da bo premagal vse svoje omejenosti – toda ali je takšno življenje res zaželeno? Ali bi bilo življenje brez smrti pristno življenje? Življenje brez konca bi v svojem neprestanem trajanju postalo »večno vračanje enakega«. Ali bi bilo takšno življenje res »boljše« kot tisto, v katerem zaradi končnosti (in smrti), ki spremlja vsako odločitev in izkustvo, življenje dobi svojevrstno intenziteto in dokončnost? Upravičeno se lahko vprašamo, ali ni morda smrt bolj zaželena od tehnološke nesmrtnosti, kjer bi bil um naložen na računalnik in ne bi mogel umreti – potem ko nobena informacija povsem ne izgine. Podobno vprašanje spremlja tudi fenomen krepitve: ali zares postajam bolj avtentičen in pristen, ko mi kognitivne sposobnosti okrepijo farmakološke substance, ali pa ravno obratno takrat začetim, da to v resnici nisem jaz sam, da to ni moje pristno življenje? Na to, kdaj pristno in avtentično sem, ne more odgovoriti nihče zunaj mene in nihče namesto mene (tudi ne kakšna zunanja substanca). Avtentičnosti ni moč misliti brez perspektive prve osebe in ni je mogoče nadomestiti s katero koli zunanjo perspektivo.

Transhumana krepitev ima tudi obsežne družbene posledice, ki se jih tukaj lahko dotaknemo samo bežno. Nekateri verjamejo, da lahko nevrokrepitev pripomore k reševanju družbenih problemov sodobnega časa, še zlasti v smislu moralne krepitve (Persson in Savulescu 2012), ki bi pri ljudeh zmanjševala potencial nasilja in spodbujala njihovo dobrohotnost ter sočutje. Toda takšno socialno inženirstvo je že imelo svoje predhodnike v totalitarnih režimih in njihovih utopičnih predstavah vzrejanja izboljšane človeške rase. Pravzaprav so te ideje v neposrednem nasprotju z avtonomijo in avtentičnostjo ter razkrivajo eno od pglavitnih notranjih protislovij transhumanizma, namreč odnos med individualnostjo (ki naj bi se okre-

pila) in univerzalnostjo (ki je temelj znanosti in tehnologije). Tehnološka mentaliteta, ki predstavlja osnovo transhumanizma, je v svojem bistvu nenaklonjena dialogu, pluralizmu in sobivanju različnosti. Zato je v političnem smislu bližje totalitarizmu (v smislu vladavine ene same tehnične racionalnosti, ki ne dopušča alternative). Transhumana družba, kjer bi vladal tehnološki razum, ne bi bila zgolj postetična družba, v kateri bi etične odločitve po nujnih algoritmih sprejemala umetna inteligenca, temveč tudi postpolitična družba, kjer bi – če uporabimo znano Habermasovo razlikovanje – tehnična racionalnost povsem izpodrinila komunikacijsko racionalnost. S tem pa bi bila odpravljena tista osnova, na kateri pojem političnega sploh temelji.

4. Sklep

V prispevku smo želeli pokazati, da transhumanizem pojem transcendence, ki določa človeka na intimen način (kot bitje, ki skozi preseganje sebe (samotranscendiranje) živi odnos do sebe in do sveta), premika na področje znanstvene utopije. Transcendentni ideal transhumanizma, v katerem bodo odpravljene omejitve in pomanjkljivosti sedanjega človeka, je specifično razumevanje, ki ga snuje človek tukaj in zdaj. Ni namreč človek utemeljen v ideji transhumanizma, temveč je ideja transhumanizma utemeljena v človeku. Človek lahko snuje različna razumevanja samega sebe, toda tista interpretacija človeka, ki jo transhumanizem oblikuje v povezavi s sodobno tehnološko znanostjo, še ne pomeni »znanstvenega« odgovora, kdo v resnici človek je in v čem je njegova dovršitev. Situacija je podobna, kot če bi kdo hotel dobiti odgovor na vprašanje, kdo v resnici je, skozi pogled zunanjih opazovalcev in aparaturo. Ali mi bodo algoritmi računalnikov, ki sicer presegajo matematične sposobnosti človeških možganov, povedali, kdo sem v resnici jaz sam? Ali bo umetna inteligenca odgovorila na vprašanje, kaj pomeni biti človek in kako naj se ta človek preobrazi po tehnološki »podobi in sličnosti«? Danes bi Fichte svoj stavek prilagodil in bi rekel: »Večino ljudi bi prej pripravili do tega, da bi sebe imeli za visoko razviti računalnik, kot da bi se imeli za ›jaz‹.« Ob tem ne kateri ne moremo, da ne bi čutili nostalgije po lavi na luni ...

Reference

- Birnbacher, Dieter.** 2019. Neuroenhancement – eine ethische Sicht. V: Klaus Viertbauer in Reinhart Kögerler, ur. *Neuroenhancement. Die philosophische Debatte*, 18–42. Berlin: Suhrkamp.
- Braidotti, Rosi.** 2013. *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- Fichte, Johann G.** 1965. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. GA 1/2. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog.
- Globokar, Roman.** 2018. Krščanski antropocentrizem in izkoriščevalska drža človeka do naravnega okolja. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:349–364.
- Goertzel, Ben.** 2006. *The Hidden Pattern: A Patternist Philosophy of Mind*. Boca Raton: Brown Walker Press.
- Heidegger, Martin.** 1994. *Vorträge und Aufsätze*. 7. izd. Stuttgart: Neske.

- . 1986. *Sein und Zeit*. 16. izd. Tübingen: Niemeyer.
- Kant, Immanuel**. 1983. *Kritik der reinen Vernunft*. 5. ponatis. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kurzweil, Ray**. 2005. *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Viking.
- Mensch, James**. 2017. Transcendence and Intertwining. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:477–487.
- Libet, Benjamin**. 1985. Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action. *Behavioral and Brain Sciences* 8:529–566. <https://doi.org/10.1017/s0140525x00044903>
- Loh, Janina**. 2018. *Trans- und Posthumanismus: Zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Persson, Ingmar, in Julian Savulescu**. 2012. *Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199653645.001.0001>
- Petkovšek, Robert**. 2017. Vloga razuma v samora-zumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:615–636.
- . 2018a. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:33–51.
- . 2018b. Veselje resnice in svetopisemski monoteizem. *Edinost in dialog* 73:235–258.
- . 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis gaudium. *Bogoslovni vestnik* 79, št.1:17–31. <https://doi.org/10.34291/bv2019/01/petkovsek>
- Plessner, Helmuth**. 1975. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110845341>
- President's Council on Bioethics**. 2004. *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pustovrh, Toni**. 2013. Družbeni vidiki tehnologij krepitve človeka. Doktorska disertacija. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Sorgner, Stefan Lorenz**. 2016. *Transhumanismus: »Die gefährlichste Idee der Welt!?!«* Freiburg: Herder.
- Staudigl, Michael**. 2017. Transcendence, Self-Transcendence, Making Transcendence Together: Toward a New Paradigm for Phenomenology of Religion. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:517–531.
- Viertbauer, Klaus, in Reinhart Kögerler, ur.** 2019. *Neuroenhancement: Die philosophische Debatte*. Berlin: Suhrkamp.

Monografije FDI - 21



**Christian
Gostečnik
OFM**

ločenost ♡ izdajstvo ♡ prevara ♡ abstinenčna kriza
♡ praznina ♡ žalovanje ♡ otrok in ločitav ♡

Bolečina ločenosti



Christian Gostečnik

Bolečina ločenosti

Ko razpade odnos, ko odide dekle, ko se fant ne javi več, lahko vse to grozovito boli. Še bolj pa boli izdajstvo, prevara, ko partner odide drugam. Ni ga hujšega čustvenega razcepa in žrela, ki srka nedolžne žrtve, otroška srca, kakor je razpad družine. Tedaj ni več varnosti, je samo še krik bolečine, ki se razlega po opustošenih poljanah družinskih sag. Otrok že po naravi hrepeni po pripadnosti in sprejetosti, zdaj pa se mu to hrepenenje izjalovi. A tudi tu je in mora biti pot naprej, pot, ki jo omogoča milostni poseg od Zgoraj.

Ljubljana: TEOF, ZBF in FDI, 2018. 344 str. ISBN 9789616844611, 19€.

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3,601—610

Besedilo prejeto/Received:09/2019; sprejeto/Accepted:11/2019

UDK/UDC: 179.9

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Strahovnik>

Vojko Strahovnik

Vrline in transhumanistična nadgradnja človeka

Virtues and Transhumanist Human Augmentation

Povzetek: Moralni transhumanizem je program, ki si prizadeva za moralno izboljšanje oziroma nadgradnjo človeka s pomočjo sodobnih tehnologij. V prispevku se posvečamo etičnim vprašanjem in izzivom, ki jih transhumanizem odpira – še posebej vprašanju, ali je mogoče nadgraditi tudi etične vrline. Moralni transhumanizem se namreč za doseganje tega cilja opira predvsem na gensko tehnologijo. Ob tem izpostavljamo, da je ena izmed temeljnih značilnosti človeške moralne misli občutljivost na razloge. Nadgradnja etični vrlin bi to občutljivost (lahko) zmanjšala, obenem pa bi okrnila tudi avtonomijo in svobodo posameznika.

Ključne besede: etika, transhumanizem, vrline, razlogi, avtonomija

Abstract: Moral transhumanism is a project that seeks to morally enhance or upgrade human beings through the use of modern technologies. The paper addresses the ethical issues and challenges posed by transhumanism, and especially the question of whether ethical virtues can be enhanced. Moral transhumanism relies primarily on genetic technology to achieve this goal. It should be indicated that one of the fundamental characteristics of human moral thought is sensitivity to reasons. Enhancing ethical virtues would diminish this sensitivity while at the same time, also compromising the autonomy and freedom of the individual.

Keywords: ethics, transhumanism, virtues, reasons, autonomy

1. Uvod

Prispevek obravnava vprašanje kreposti oziroma vrlin v luči transhumanističnega projekta izboljšanja ali nadgradnje človeka. Pri tem se nekoliko ožje posveča vidiku etičnih vrlin in tako imenovanemu moralnemu transhumanizmu. V drugem razdelku predstavlja kratek oris etičnih izzivov, ki jih transhumanizem prinaša. V tretjem razdelku obravnava vprašanje vrlin in predstavlja posamezne argumente, v luči katerih transhumanistični projekt nadgradnje človeka podpira tudi nadgradnjo vrlin. Hkrati izpostavlja nekatere pomisleke, ki jih zagovarjanje take nadgradnje odpira. V četrtem razdelku se prispevek ukvarja z vprašanjem etične vrlosti in z enim izmed konkretnih predlogov nadgradnje etičnih vrlin, ki se osredotoča na tako

ti sistemi delovali njegovem družbenem kontekstu. Bostrom in Yudkowsky (2014, 317) to smiselno ponazarjata z mislijo, da pri izdelavi robotske roke seveda pride v poštev tudi to, da ne bo zlahka poškodovala človeka, vendar to ne odpira nobenih radikalno novih etičnih vprašanj, ki ne bi zadevala tudi vseh drugih izdelkov, se pravi vprašanj varnosti za uporabnika. Pri algoritmih umetne inteligence, ki bodo nadomeščali človeka kot odločevalca in delovalca kot del družbene razsežnosti, pa se odpirajo povsem nova etična vprašanja. Odpirajo se tudi vprašanja same etične zasnove sistemov umetne inteligence (tudi v kontekstu tega, da bi s temi sistemi lahko nadgradili človeka), saj ne gre zgolj za to, da bi jim postavili etične omejitve (to se glede na zasnovo teh sistemov, način njihovega delovanja in zmožnosti samostojnega razvoja tako ali tako zaenkrat kaže kot neizvedljivo), ampak morajo biti ti sistemi sami sposobni misliti in delovati etično (Bostrom in Yudkowsky 2014, 320). Sem spada tudi vprašanje (samo)reprodukcije takšnih sistemov (njihove zmožnosti namreč bistveno presegajo človeške reproduktivne omejitve), pa tudi z njim povezano vprašanje superinteligence, ki bi bila lahko rezultat takšnega eksponentnega in samostojnega razvoja – če bi ta začel uhajati izpod človeškega nadzora.

Drugi sklop obsega vprašanja, kje so meje (možnosti, smiselnosti, sprejemljivosti) transhumanističnega projekta izboljšanja in nadgradnje človeka ob uporabi genske tehnologije, nanotehnologije, umetne inteligence in drugih (podobnih) tehnologij. Eno izmed vprašanj glede možnosti se ne tiče samo mej te tehnologije, pač pa tega, ali v takšnih primerih sploh še lahko govorimo o človeškemu bitju (Globokar 2018, 357–358). Transhumanizem tako govori o transčloveku oziroma postčloveku kot bitju, ki ima ob pomoči tehnologije izboljšanja vsaj eno izmed trans- oziroma postčloveških lastnosti. Znotraj te razprave je pomembna razlika med terapijo in nadgradnjo. Terapijo predstavljajo posegi v človeka, ki posamezniku omogočajo tako raven delovanja, da se ta še razume kot za človeška bitja normalna ali običajna (takšen poseg na področje človekove moralnosti bi na primer predstavljal tehnološki poseg za zvišanje ravni empatije na običajno raven, ki bi psihopatom omogočal zmožnost običajne moralne presoje, motivacije in delovanja). Nadgradnjo oziroma izboljšanje človeka pa predstavljajo posegi, ki raven delovanja povzdignejo nad običajne človeške ravni – za nekajkrat, nekaj desetkrat ali celo onkraj tega (takšen primer bi predstavljala nadgradnja človeka s sistemom umetne inteligence Watson, ki je premagal najboljše človeške igralce kviza *Jeopardy* in ima med drugim sposobnost, da v sekundi prebere milijon knjig in procesira informacije v njih). Takšno radikalno izboljšanje človekovih miselnih sposobnosti v okviru transhumanizma napoveduje denimo Kurtzweil (Agar 2010), za področje moralnosti pa bi takšen primer predstavljal dvig empatije na raven, ki bi predstavljala povsem predrugačeno človekovo motivacijo in delovanje. V zvezi s tem sklopom se tako odpirajo etična vprašanja o dopustnosti spreminjanja človekove narave oziroma preseganju te narave glede avtonomije, omejene svobode, izgube avtentičnosti ipd.

3. Vrline in nadgradnja človeka

V tem razdelku bo v ospredju vprašanje spoznavnih in etičnih vrtilin v kontekstu obravnave transhumanističnega projekta, nadgrajenih človekovih zmožnosti in

umetne inteligence. Gre za zanimivo raziskovalno vprašanje, ki v okviru transhumanizma še ni bilo posebej raziskano (razen na obronkih), saj je bilo do sedaj govora predvsem o človekovi naravi v celoti ali o posameznih vidikih človekovega življenja, pri čemer so v ospredju predvsem človekove sposobnosti. Pri sodobni vrlinski teoriji ne gre zgolj za obnovitev antične tradicije vrlinske etike in vrlinske epistemologije, temveč za celostni pristop, ki vključuje tudi empirična spoznanja kognitivnih znanosti. Vsako raziskovanje transhumanizma in vprašanja nadgradnje človekovih zmožnosti terja razmislek prav v takšnem širšem okviru.

Vrline so hvalevredne oziroma dobre značajske lastnosti v obliki relativno trdnih in trajnih dispozicij za delovanje (oziroma tudi dispozicij za zaznavanje, pričakovanje, vrednotenje, čustvovanje, izbiranje, odzivanje ipd.), ki človeku pomagajo dosegati zanj pomembne cilje (na primer srečnost, dobro življenje, resnico, razumevanje). Vrline imajo vsaj štiri različne vidike oziroma gradnike, in sicer miselnega, čustvenega, motivacijskega in delovanskega. Če si ogledamo primere posameznih vrlin, kot so pogumnost, resnicoljubnost, pravičnost, hvaležnost, ponižnost ipd., lahko ugotovimo, da vključujejo posameznikova jedrna prepričanja o njihovi smotrnosti, njegovo čustveno zadržanost ali naravnost do vrlosti, motivacijo za delovanje v skladu s temi vrlinami ter tudi dejansko delovanje v skladu z njimi (Hursthouse in Pettigrove 2018; Žalec 2010, 157–169). Ob tem lahko sledimo tudi uveljavljeni delitvi vrlin na spoznavne oziroma intelektualne in etične oziroma moralne vrline, ki je znana že vsaj od Aristotela naprej. »Na isti način se delijo tudi vrline: ene imenujemo razumske, druge npravstvene. Med razumske vrline spadajo modrost, bistrost in pametnost, med npravstvene pa plemenitost in umerjenost. Zakaj če govorimo o nraveh, ne pravimo, da so modre ali bistre, ampak da so blage ali umerjene. Modrega človeka hvalimo zaradi njegove lastnosti, hvalevredne lastnosti pa imenujemo vrline.« (Aristotel 2002, 73) Intelektualne vrline so nam po Aristotelu deloma dane ob rojstvu, deloma pa se jih kasneje lahko naučimo, medtem ko so moralne vrline pridobljene predvsem z navado oziroma z njihovim kultiviranjem v okviru vzgoje ali udeleževanja. Oboje so oblikovane na temelju človekove narave, ne pa dane s to naravo (Aristotel 2002, 75–76). To je tudi točka, na katero se opira transhumanizem.

Ker so vrline pomemben gradnik človekove osebnosti in podlaga njegovega delovanja, jih seveda tudi transhumanizem s svojim projektom nadgradnje oziroma izboljšanja človeka ni zaobšel. Transhumanizem si v okviru cilja izboljšanja človeka z vidika kognitivnih sposobnosti in moralnosti tako med drugim prizadeva za nadgradnjo človekovih vrlin (Persson in Savulescu 2008). Znotraj transhumanistične misli sicer srečamo več najrazličnejših predlogov moralne nadgradnje človeka (moralni transhumanizem); njihov cilj je človeška bitja narediti bolj moralna. Ti predlogi se razlikujejo glede na predlagana sredstva za nadgradnjo in ciljne fenomene te nadgradnje (Daniels 2009, 40; Caplan 2009, 206; Savulescu 2009, 213–214; Douglas 2008; Willows 2017, 178). Del transhumanističnega projekta predstavlja tudi nadgradnja človeka z vidika etičnih kreposti (Walker 2009). Če je pri intelektualnih sposobnostih in s tem tudi pri intelektualnih vrlinah izpostavljena predvsem tehnologija prepletenosti nadgrajenega človeka s sistemi umetne inteligence, šta najpogo-

stejša pristopa na področju moralnih kreposti genski inženiring in napredna farmakologija. Vendar vrsta tehnoloških sredstev za izboljšanje etičnih vrlin pri tem vprašanju ni osrednji problem. Pomislek, ki je lahko relevanten, je, da se moralna krepost pri teh načinih izboljšanja človeka ne pridobi na podlagi vzgoje in ponavljajočih se dejanj, temveč na drugačen način. A to še ni nujno razlog, da bi jim lahko nasprotovali, zlasti, če ta način drugače moralno ni sporen in če je končni cilj zares dobro tako posameznika kot družbe kot celote. V tem smislu Willows (2017, 180–181) celo trdi, da bi morala teologija načeloma moralni transhumanizem podpirati.

4. Etične kreposti v luči možnosti nadgradnje človeka

Kot značilnemu primeru transhumanističnega zagovora izboljšanja človeka z vidika vrlin bomo v jedru tega razdelka sledili Marku Walkerju (2009) in njegovemu predlogu (transhumanistične) nadgradnje etičnih vrlin (kot dopolnilo in podaljšek razvoja oziroma napredka, ki ga lahko prehodijo vzgoja in družbene spremembe). Walker svoj predlog umešča v splošnejši program genetske vrlosti (angl. *genetic virtue program*). Gre za predlog za vplivanje na moralnost (etično naravo človeka) preko genskih podlag našega delovanja, pri čemer je to vplivanje dopolnilno in podpira siceršnja prizadevanja za (bolj) etično delovanje. Ker geni oziroma genska osnova vplivajo na človeško vedênje, lahko poseganje v posameznikove gene vpliva na njegovo vedenje. »Inženirska genetska vrlost« se lahko doseže na primer z predimplantacijsko genetsko diagnozo za izbiro zarodkov (tehnika je danes že na voljo: gre za izbiranje zarodkov na podlagi najboljše možne genske podlage) ali z genetsko spremenjenimi zigotami (tehnika, ki je še v razvoju) (26–27).

Izhodišča tega predloga temeljijo na več predpostavkah. Prva je ta, da je človeška narava moralno pomanjkljiva in jo je mogoče izboljšati. Druga predpostavka je, da o vrlinah kot relativno stabilnih dispozicijah za delovanje sploh lahko govorimo in posledično, da je pri vrlinah odločilen najprej in predvsem delovanjski vidik (za razliko od miselnega, čustvenega ali motivacijskega). Tema predpostavka se pridružujeta še dve: da imajo vsaj nekatere vrline (ali hibe) dedno oziroma gensko komponento ter da lahko prepoznamo in nadzorujemo gene, ki so za to dedno komponento odgovorni (28–31).

Po zagovoru izpolnjenosti teh predpostavk sledi glavni Walkerjev argument za etično sprejemljivost programa genetske vrlosti. Če sta biotehnologija in genska tehnologija moralno sprejemljivi za neetične oziroma druge izboljšave človeka in glede na to, da vsekakor imamo za moralno sprejemljiva negenetska sredstva (kot na primer vzgojo, izobraževanje in socializacijo) moralnega izboljševanja človeka ter povečevanja skupnega dobrega (za ustvarjanje boljšega sveta), potem ni nobenega načelnega razloga, da ne bi za dosego tega cilja uporabili (tudi) programa genetske vrlosti. Vsak morebiten razlog, ki bi ga izpostavili kot razlog proti takšni nadgradnji, bi enako štel kot razlog proti moralnemu izboljšanju v okviru vzgoje in socializacije, slednjih dveh pa ne moremo razumeti kot moralno nedopustnih ali vprašljivih (34). Za sam predmet izboljšanja Walker predlaga vrline resnicoljub-

nosti, pravičnosti in skrbi, kajti pri teh naj bi dosedanje empirične raziskave tako človeka kot tudi višje razvitih živali nakazovale, da imajo vse te tri vrline poudarjeno gensko komponento in jih je torej najenostavneje izboljšati.

Walker sam sicer pri takšnem programu izpostavlja dva osrednja pomisleka. Prvi je povezan s ciljem moralnega izboljšanja človeka in posebej še sveta. Vprašamo se lahko, kako sprejemljiv cilj izboljšanje sveta sploh je in kako ga zares uokviriti (to je, ali obstaja enoznačno razumevanje, kaj vse obsega). Tu Walker odgovarja, da isto vprašanje zadeva tudi vzgojo samo, kajti tudi tam je naš cilj izgradnja moralno zrele osebe z namenom prispevanja k boljšemu svetu – torej je takšno pojmovanje dobrega in boljšega sveta dovolj enoznačno oziroma univerzalno. Drugi pomislek je, ali takšen program genetske vrlosti dejansko vodi k vrlosti ali zgolj k imitaciji vrlosti – glede na to, da so v ospredju predvsem delovanjski vidiki etične vrlosti? Walker odgovarja, da to ni zgolj posebnost programa genetske vrlosti, ampak da podobno razumevanje vrlosti zagovarja tudi posledicistični oziroma utilitaristični pogled na moralnost, kjer je v ospredju predvsem dispozicija za delovanje v smeri kar najboljših posledic naših ravnanj. Vse, kar je moralno pomembno oziroma moralno šteje, so posledice naših ravnanj. K temu odgovoru pridružuje še premislek, da bi znanstveni in tehnološki napredek genske tehnologije morda lahko zaobšel omejitvev zgolj na delovanjski vidik in omogočal izboljšanje vrlin v širšem smislu, kar vključuje tudi izboljšanje prepričanj, namenov, motivacije in čustvovanja (Walker 2009, 36–38).

Bostrom in Sandberg (2009, 396) izpostavljata širši nabor lastnosti posameznikov, ki naj bi bile takšne, da prispevajo k skupnemu dobremu in tako spadajo v okvir legitimnega obzorja transhumanističnega projekta izboljšanja. Gre za razširjeni altruizem, vestnost in poštenost, skromnost in ponižnost, izvirnost, iznajdljivost in neodvisno razmišljanje, civilni pogum, poznavanje in dobro presojo o javnih zadevah, empatijo in sočutje, negovanje čustvenosti in skrbi, pravično občudovanje in spoštovanje, samokontrolo in sposobnost nadzora nad nasilnimi impulzi, močan občutek pravičnosti, odsotnost rasnih predsodkov, odsotnost nagnjenosti k zlorabi drog, zadovoljstvo ob uspehu in razcvetu soljudi, spodobnost za uporabne oblike gospodarske produktivnosti, zdravje, odpornost in dolgo življenjsko dobo. Za nadgradnjo mora vsaka od teh lastnosti sicer prestati še test evulucijske optimizacije, pri katerem lahko zanjo pojasnimo, zakaj se v evulucijskem procesu še ni sama razvila do ravni nadgradnje, in zakaj ni ovir, da ne bi v sedanjosti predstavljala prednosti. Če posamezna lastnost ta test prestane, potem »imamo primer, za katerega imamo razlog, da mislimo, da modrost narave ni dosegla tega, kar je najbolje za našo družbo in da lahko sami to naredimo bolje« (Bostrom in Sandberg 2009, 397). Se pa njun program pri sredstvih za moralno izboljšanje ne omejuje le na gensko tehnologijo, pač pa se lahko takšno izboljšanje navezuje na katero koli tehnologijo, ki bi lahko etično izboljšala človeka oz. pozitivno vplivala na njegovo krepost.

Cilj etičnega transhumanizma je torej jasen: razviti in uporabiti vsakršno tehnologijo nadgradnje človeka, ki bi etično človeka izboljšala in s tem prispevala k moralnemu napredku sveta. Pri tem so eden izmed osrednjih predmetov takšne nadgradnje človekove vrline kot notranja podlaga njegovega delovanja.

5. Zaključek

V zaključnem razmisleku o nadgradnji etičnih vrlin v okviru transhumanističnega projekta izhajamo iz vzporedjanja človeških kognitivnih zmožnosti in razvoja zmožnosti, ki jih omogoča umetna inteligenca ter druge tehnologije nadgradnje človekovih kognitivnih sposobnosti –pospešen kognitivni razvoj s pomočjo biotehnologije, genetskega inženiringa, nanotehnologije, informacijskih tehnologij idr. Posebej lahko izpostavimo vidik presoje in delovanja na podlagi razlogov ter vidik posameznikove avtonomije kot jedra etičnega ravnanja.

Z vidika moralnih in spoznavnih vrlin se namreč zastavlja temeljno vprašanje, kaj so značilno človeške oblike mišljenja in katere so njihove temeljne značilnosti. Eden izmed naukov, ki izhaja iz t. i. problema okvirja kot problema za sisteme splošne umetne inteligence, je, da je človeška kognicija izrazito holistična in abduktivna (Fodor 2000), kar pomeni, da pri tvorbi naših prepričanj, oblikovanju (moralnih) sodb ali pri našem delovanju lahko upoštevamo zelo širok nabor informacij o ozadijih, prepoznamo tiste posebej relevantne in jih med seboj povezujemo (Horgan, Potrč in Strahovnik 2018). V okviru tradicionalne filozofske misli lahko to z drugimi besedami opišemo kot občutljivost in odzivnost na razloge. Širše so ti premisleki utemeljeni v misli Wilfrida Sellarsa in njegovem konceptu prostora razlogov – kot nečem različnem od prostora vzrokov, kjer gre le za verigo vzročnega učinkovanja in odzivanja, brez premisleka o razlogih (Sellars 1956, 169). To velja tako za spoznavne razloge (razloge, na podlagi katerih oblikujemo naša prepričanja), kot tudi za praktične razloge (razloge, na podlagi katerih delujemo oziroma oblikujemo naša dejanja), posledično pa tudi za etične razloge oziroma premisleke. To celotno domeno oblikovanja prepričanj, sodb in delovanja umeščamo v okvir prostora razlogov, saj lahko tako dejanja kot prepričanja upravičimo s sklicevanjem na razloge. To, da smo delovalci v prostoru razlogov (se pravi, da prepoznamo razloge, delujemo na njihovi podlagi in jih zmoremo v zagovor tudi navesti), je značilno človeška oblika misli in delovanja.

Z vidika transhumanizma se zastavlja vprašanje, kakšne so možnosti nadgradnje te sposobnosti pri vključevanju umetne inteligence (ali vsaj tako imenovane razširjene kognicije oziroma razširjene misli) ter kakšne so načelne ovire, da bi oboje plodno združili. Vprašanje je tudi, v kakšni meri lahko umetni inteligenci in drugim podobnim sistemom pripišemo zmožnost odzivnosti na razloge ter v zvezi s tem pri teh sistemih govorimo o oblikovanju spoznavnih in moralnih vrlin. Osrednje vprašanje v okviru spoznavnih vrlin je, ali lahko človeško misel z umetno inteligenco modeliramo – vključno z občutljivostjo na razloge. Sistemi, ki uporabljajo umetno inteligenco namreč delujejo na temelju velikega števila operacij, na podlagi obsežnega nabora podatkov ter s hitrostmi procesiranja informacij, ki znatno presegajo človeško, medtem ko človeško mišljenje pogosto poteka na podlagi predhodnih vzorcev ter zasledovanja pozornosti in pomembnosti, in torej deluje na precej drugačen način.

Ključno vprašanje v okviru (transhumanistične nadgradnje) moralnih vrlin je, ali bi takšne izpopolnjene moralne vrline sploh še zasledovale občutljivost na moralne razloge, posebej tudi z vidika tistih razlogov, ki jih v našem moralnem premi-

sleku nismo (v celoti) upoštevali. Občutljivost na razloge vključuje prepoznavanje razlogov kot moralno relevantnih značilnosti situacije oziroma predmeta presoje, presojo o tem, na kakšen način ti razlogi vplivajo drug na drugega in kakšna je njihova teža ter kaj bi bilo glede celotno situacijo moralno pravilno oziroma kakšen bi bil najustreznejši moralni status predmeta naše presoje. Zgolj nadgrajene dispozicije za delovanje v skladu z nekaterimi vrlinami bi takšnemu prepoznavanju moralne pomembnosti dodelile sekundarno vlogo, saj bi program nadgradnje pri občutljivosti na razloge po novem določal bistveno smer. Nicholas Agar izpostavlja (en) problematični vidik takšne osiromašene občutljivosti na razloge:

»Naša občutljivost na moralne razloge, ki jih lahko sicer smiselno zavrnamo, je pomemben oziroma vreden del človeka. [...] Nekdo, ki je bil podvržen moralnemu izboljšanju, bo verjetno imel zmanjšano občutljivost za tiste razloge, ki jih zavrača ta, ki ga je izboljšal. V tem smislu lahko to tudi ogrozi moralno raznolike liberalne demokracije, katerih uspeh temelji na vpogledih v različne in raznotere moralne motivacije članov te skupnosti.« (Agar 2010a, 75)

Tako se vzpostavlja morebiten kontrast med demokratično in pluralistično družbo na eni strani in (anti)utopično družbo, ki je enotna in nadzirana na drugi strani – v smislu, da nihče ne izstopa z vidika moralnih razlogov za delovanje oziroma od njih ne odstopa. Takšen ukrojen model »(super)etičnega« človeka lahko najdemo predvsem v antiutopijah, vključno z enim izmed pomenljivejših prikazov nevarnosti osiromašenja moralnosti v imenu ideje skupnega ali nekega dobrega v romanu Aldousa Huxleya *Krasni novi svet*. Ne gre pa samo za razloge, ki jim v delovanju sledimo (npr. da smo bolj skrbni, pravični in iskreni), ampak tudi za razloge, ki jih sicer prepoznamo, jim lahko pripišemo smiselno pomembnost, a jih potem v delovanju dejansko ne upošteevamo. Tudi takšno prepoznavo moramo razumeti kot del celostne etične vrlosti (na podlagi takšnih razlogov lahko na primer čutimo obžalovanje ali pa razumemo dejanja drugih ipd.). Nadgradnja etičnih vrlin bi lahko vodila v osiromašenje takšnega prostora razlogov.

Podobno, a nekoliko širše, opozarja tudi Daniels (2009, 40), ko izpostavlja, da so vrline izjemno zapletene človekove značilnosti, ki so tesno medsebojno prepletene in odvisne, hkrati pa so občutljive za okoliščine oziroma kontekst, terjajo medsebojno tehtanje ter vključujejo posebne načine zaznave, dojetanja in razumevanja. Čeravno so vrline tesno povezane z različnimi sposobnostmi ali dispozicijami, ki so njihova podlaga (npr. sočutje oziroma občutljivost za čustva drugih, inteligenca, umerjanje čustvenih odzivov) in na katere bi lahko vplivali z gensko tehnologijo, to ne pomeni, da bodo nadgrajene sposobnosti nujno prispevale k moralni vrlosti, kajti zlahka lahko postanejo tudi gradnik zlobnosti. Hkrati pa ni nobenega zagotovila, da se bo celoten sistem moralne vrlosti nadgradnji nekaterih vidikov oziroma sposobnosti zares ustrezno prilagodil. Willows (2017) tako opozarja, da tehnologije, ki jih za moralno izboljšanje predlaga transhumanizem, večinoma delujejo na nekatere dispozicije za delovanje v skladu s posameznimi vrlinami, vprašljivo pa je, ali delujejo v smeri celostne etične vrlosti. Obenem nobena izmed predlaganih tehnologij ne deluje v smeri tega, da bi si posameznik lahko odgovoril na vprašanje,

kako mora ravnati v posamezni konkretni situaciji – ne izboljšujejo ali nadgrajujejo preudarnosti, razsodnosti ali praktične modrosti. Eno je, da določena genska sprememba ali farmakološko aktivna snov vpliva na raven našega sočutja ali skrbi, drugo pa, ali se na takšni podlagi znamo moralno pravilno odzvati v dani situaciji. Brez praktične modrosti tako ne moremo zares razumeti, kako in zakaj tako ravnati, kar pa je pri vrlosti cilj. Hkrati se praktična modrost izmika transhumanističnim projektom izboljšave intelektualnih vrlin in drugih kognitivnih spodobnosti, saj terja prakso in pristno občutljivost na posamezno situacijo.

V okviru premisleka o transhumanističnem projektu etične nadgradnje človeka moramo nujno izpostaviti tudi vidike človekove pluralnosti, svobode in avtonomije. Žalec v zvezi s tem poudarja, da »strahospoštovanje božjih zapovedi hkrati z zavestjo, da vere ne moremo zreducirati na nobeno *Sittlichkeit*, daje posamezniku moč, da nasprotuje ustaljenim normam in pogledom, to pa pomeni, da krepi njegovo avtonomnost in subjektivnost. Takšni posamezniki in takšno nasprotovanje so ključni za družbeni in demokratični razvoj. Brez njih je demokracija lahko kvečjemu abstraktna, ne pa dejanska. Abstraktna demokracija okosteni, se neha razvijati, njeni člani pa vedno bolj zapadajo v bolj ali manj prikrito golo pripadnost, ki se zlahka razvije v fundamentalizem, kvietistični individualizem ali pa anarhizem.« (2017, 257–258) V luči tega bi transhumanistični projekt nadgradnje etičnih vrlin lahko ogrozil demokratične podlage človeške družbe.

Petkovšek (2018) izpostavlja tudi pomen simbolnosti v povezavi s svobodo in avtonomijo, pri čemer je posebej v ospredju odnos med svobodnim delovanjem in etičnostjo.

»Svoboda ni sama sebi cilj; človeku je dana kot okvir, kot forma, kot oblika, da bi v njej uresničeval svojo človeškost. Ta mu omogoča iskati resnico, delati dobro in živeti ljubezen. Resnica, dobrota in ljubezen imajo svoj izvor v svobodi; to, kar so, so lahko samo, če izvirajo iz svobodne odločitve. Računalnik rešuje zapletene probleme veliko hitreje kot človeški razum, a zanj ne rečemo, da je 'spoznal resnico'; tudi za zdravilo, ki ozdravi težko bolezen, ne rečemo, da je ' naredilo dobro delo'. V pravem pomenu besede spozna resnico ali dela dobro samo človek, ki se za to svobodno odloči. Rečemo lahko, da je svoboda humus, potreben za rast človeka v njegovi človečnosti.« (35)

Transhumanistični projekt nadgradnje etičnih vrlin bi izključeval takšno svobodo premisleka ali delovanja, saj bi našo odzivnost vnaprej programiral. Hkrati se ne moremo osredotočati zgolj na eno razsežnost (na primer vrline), ampak moramo celokupno zajeti celostnost človekovega življenja, kakor to na primer izpostavljajo razumevanja etike kot umetnosti življenja. Moralnost je zgolj eden izmed teh vidikov, kajti pomembno je tudi »razumevanje odnosa med čustvi, čustvovanjem, vrednotenjem in vzpostavljanjem dobrega življenja. V okviru umetnosti življenja je pomembno to, da posameznik ozavešča in pretresa procese čustvovanja kot vrednotenja ter jih vpenja v moralnost. Začetek tega procesa pomeni refleksi-

ja svojih lastnih čustev, ki se človeku razkrivajo ob njegovih pomembnih ciljih in v pomembnih odnosih» (Centa 2018, 61) Tudi ta celostni vidik etičnosti in dobrega življenja je trenutno v okviru projektov moralnega transhumanizma bolj ali manj spregledan. Projekt moralnega transhumanizma tako (lahko) siromaši prostor razlogov, našo odzivnost nanje, s tem pa tudi človekovo svobodo in avtonomijo, v katerih etika šele zares dobi svoj smisel.

Reference

- Agar, Nicholas.** 2010a. Enhancing genetic virtue? *Politics and the Life Sciences* 29, št. 1:73–75.
- . 2010b. *Humanity's end: why we should reject radical enhancement*. Cambridge, MA: Bradford/MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262014625.001.0001>
- Aristotel.** 2002. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Bostrom, Nick in Anders Sandberg.** 2009. The Wisdom of Nature: An Evolutionary Heuristic for Human Enhancement. V: Savulescu in Bostrom 2009, 375–416.
- Bostrom, Nick, in Eliezer Yudkowsky.** 2014. The ethics of artificial intelligence. V: Keith Frankish in William Ramsey, ur. *Cambridge Handbook of Artificial Intelligence*, 316–334. New York: Cambridge University Press.
- Caplan, Arthur L.** 2009. Good, Better, or Best? V: Savulescu in Bostrom 2009, 199–209.
- Centa, Mateja.** 2018. Kognitivna teorija čustev, vrednostne sodbe in moralnost. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:53–65.
- Cruz, Joe.** 2019. Shared Moral Foundations of Embodied Artificial Intelligence. V: *Proceedings of the Association for the Advancement of Artificial Intelligence*. http://www.aies-conference.com/wp-content/papers/main/AIES-19_paper_52.pdf (pridobljeno 18. 6. 2019). <https://doi.org/10.1145/3306618.3314280>
- Daniels, Norman.** 2009. Can Anyone Really Be Talking About Ethically Modifying Human Nature? V: Savulescu in Bostrom 2009, 25–42.
- Douglas, Thomas.** 2008. Moral Enhancement. *Journal of Applied Philosophy* 25, št. 3:228–245.
- Fodor, Jerry.** 2000. *The Mind Doesn't Work That Way*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Globokar, Roman.** 2018. Krščanski antropocentri- zem in izkoriščevalska drža človeka do naravnega okolja. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:349–364.
- Horgan, Terence, Matjaž Potrč in Vojko Strahovnik.** 2018. Core and Ancillary Epistemic Virtues. *Acta Analytica* 33, št. 3:295–309. <https://doi.org/10.1007/s12136-018-0349-4>
- Hursthouse, Rosalind, in Glen Pettigrove.** 2018. Virtue Ethics. V: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ur. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/ethics-virtue/> (pridobljeno 18. 6. 2019).
- Persson, Ingmar, in Julian Savulescu.** 2008. The Perils of Cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity. *Journal of Applied Philosophy* 25, št. 3:162–77. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5930.2008.00410.x>
- Petkovšek, Robert.** 2018. Svoboda med žrtvovanjem in darovanjem. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:33–51.
- Savulescu, Julian.** 2009. The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Beings: What Do We Owe the Gods? V: Savulescu in Bostrom 2009, 211–247.
- Savulescu, in Nick Bostrom, ur.** 2009. *Human enhancement*. New York: Oxford University Press.
- Sellars, Wilfrid.** 1956. Empiricism and the philosophy of mind. V: Wilfrid Sellars. *Science, perception, and reality*, 129–194. London: Routledge and Kegan Paul.
- Strahovnik, Vojko.** 2016. Razsežnosti intelektualne ponižnosti, dialog in sprava. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4:471–482.
- Walker, Mark.** 2009. Enhancing genetic virtue: A project for twenty-first century humanity? *Politics and the Life Sciences* 28, št. 2:27–47. https://doi.org/10.2990/28_2_27
- Willows, M. Adam.** 2017. Supplementing Virtue: The Case for a Limited Theological Humanism. *Theology and Science* 15, št. 2:177–187. <https://doi.org/10.1080/14746700.2017.1299375>
- Žalec, Bojan.** 2010. *Človek, morala in umetnost: uvod v filozofsko antropologijo in etiko*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2017. Kierkegaard in politično: vera kot premagovanje nasilja in vir demokracije. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:247–259.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3,611—628

Besedilo prejeto/Received:10/2019; sprejeto/Accepted:10/2019

UDK/UDC:165.742:60

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Globokar>

Roman Globokar

Normativnost človeške narave v času biotehnološkega izpopolnjevanja človeka

Normativity of Human Nature in the Age of Biotechnological Human Enhancement

Povzetek: Človek od nekdaj teži k izpopolnjevanju svojih naravnih danosti. Sodobna biotehnologija omogoča spreminjanje genske zasnove človeka, s tem pa dobi namera po izboljševanju človeka povsem novo razsežnost. V razpravi skušamo odgovoriti na vprašanje, koliko lahko danes še govorimo o normativnosti človeške narave in predvsem kakšen status ima človeška biološka narava v etičnih dilemah glede uporabe biotehnologije. Naša glavna sogovornika sta Hans Jonas in Jürgen Habermas, ki zagovarjata načelo previdnosti pri posegih v človekovo genetsko zasnovo, saj je to preveliko tveganje za prihodnost pristnega človeškega življenja. Samo sklicevanje na naravnost po našem mnenju ne nasprotuje vsakemu posegu v človeško biološko zasnovo, zagovarjamo možnost terapevtskih posegov, nasprotujemo pa biotehnološkemu izpopolnjevanju (*enhancement*) človeka. Z upoštevanjem naravnosti želimo poudariti izvornost, samoraslost, spontanost in nerazpoložljivost vsakega človeškega individuuma, ki so podlaga njegovi avtonomiji, svobodi in moralni odgovornosti.

Ključne besede: izpopolnjevanje, transhumanizem, človeška narava, Hans Jonas, Jürgen Habermas, načelo previdnosti

Abstract: Man always strives towards perfecting their natural abilities. Modern biotechnology allows human modification down to the genetic level, giving a whole new dimension to human improvement. In this discussion, we aim to answer the question to which degree we can still even talk about the normativity of human nature and especially what status human biological nature has in ethical dilemmas about the use of biotechnology. Our main interlocutors are Hans Jonas and Jürgen Habermas, who support the precautionary principle in regard to intervening on the genetic level, since this means too high a risk for the future of authentic human life. Referring to naturalness itself does not oppose, in our opinion, to every interference on the human biological foundation, allows for the possibility of therapeutic procedures, but it opposes human biotechnological enhancement. By considering naturalness, we wish to emphasize the originality, spontaneity and unavailability of every human individuum, which represent the foundation of their autonomy, freedom, and moral responsibility.

Keywords: enhancement, transhumanism, human nature, Hans Jonas, Jürgen Habermas, precautionary principle

1. Delovati v skladu z naravo

1.1 Težnja po izpopolnjevanju človeka

Človek od nekdaj teži k izpopolnjevanju samega sebe. Hoče preseči svoje stanje v nekem določenem trenutku in si prizadeva za izboljšave. Zaveda se, da ni zgolj danost, da ni zgolj bivajoče, ampak da je sam sebi naloga, da je izzvan in odgovoren za izoblikovanje samega sebe. Človeška eksistenca je razpeta med danost, od katere je človeka odvisen, in obljubo, ki mu odpira nove možnosti uresničitve v prihodnosti. Raznovrstne odvisnosti (genetska, okoljska, kulturna, biografska ...) so podlaga za njegov nadaljnji razvoj. Težnja po izpopolnjevanju je pravzaprav *conditio humana*. Prav to teženje po preseganju ujetosti v svojo lastno odvisnost in po nenehnem izpopolnjevanju samega sebe ločuje človeka od drugih živih bitij. V vsakega človeka je položeno to hrepenenje, ki se izraža na različnih področjih: na telesnem, kognitivnem (intelektualnem), čustvenem, medosebnem, ustvarjalnem, duhovnem ... Vsak dan znova smo v procesu oblikovanja samega sebe, in to v skladu z neko določeno podobo izpolnjenega človeka, ki zavedno ali nezavedno usmerja naš proces odločanja (Centa 2018, 63–64). Človek izbira tisto, za kar je v nekem trenutku prepričan, da ga bo vodilo k izpopolnitvi njegovega življenja oziroma življenja v njegovem (družbenem in naravnem) okolju. (Platovnjak 2017) Iz izkustva pa vemo, da se človek lahko zmoti, da lahko sprejme odločitve, ki škodijo njemu, bližnjim, družbi in naravnemu okolju. Kako torej vemo, kaj vodi k resničnemu izpopolnjevanju človeka? Katera so merila, po katerih lahko presojava, ali je to izpopolnjevanje ali degradacija človeka? Kdo ima pristojnost, da lahko presodi, kaj je v skladu s celostnim razvojem človeka in kaj takšen razvoj ogroža? Ali lahko postavimo neko temeljno vodilo, s katerim bomo presojali, kaj vodi k izpopolnjevanju človeka?

Jedro antične filozofije je bilo iskanje racionalnih temeljev za opredelitev človekovega izpolnjenega življenja. Najbolj sistematično je to področje obdelal Aristotel (384–322 pr. Kr.) v svojem delu *Nikomahova etika*. Po njegovem prepričanju ima vsaka stvar svoj smoter. Končni in popolni smoter človeka je za Aristotela srečnost. »Srečnosti si želimo vedno le zavaljo nje same, nikoli ne zaradi česa drugega.« (2002, 57) Pot do srečnosti vodi prek krepostnega življenja. Ker je človek razumno bitje, lahko z razumom spozna, kaj je izpolnitev (*telos*) njegovega življenja. Izpolnjeno življenje je življenje v skladu s krepostmi. Aristotel razlikuje med dianoetičnimi oziroma razumskimi in etičnimi krepostmi. Prve so povezane s človekovo zmožnostjo pravega spoznanja, druge pa z njegovo sposobnostjo za dobro delovanje. Za udejanjanje svojega lastnega bitja mora človek uzreti svoj smoter (*telos*). »Od tod sledi prvenstvo teoretičnih (dianoetičnih) pred praktičnimi vrlinami, čeprav oboje zadeva človeško delovanje.« (Klun 1997, 25) Most med teoretičnimi in praktičnimi krepostmi je pametnost, ki človeka usmerja, da pravilno upo-

rablja razum in najde pravo mero pri svojem delovanju. Kljub primatu teorije pa Aristotel poudarja, da je etična naravnost stvar vaje in prakse.

Aristotel priznava, da za dosego srečnosti nikakor niso nepomembne niti zunanje dobrine, kakor so svoboden stan, zunanja blaginja, telesna lepota ... Njihovo pomanjkanje lahko skali našo srečo (Aristotel 2002, 63), ne more pa je uničiti. »Kdor je v resnici dober in razumen, o njem smo lahko prepričani, da bo vse udarce usode dostojanstveno prenašal in da bo v vsakršnem položaju vedno storil to, kar je najbolj prav.« (67) Za posameznika in tudi za skupnost pomeni življenje v skladu s krepostmi dobro in izpopolnjeno življenje. Kreposti se je moč naučiti, se v njih urediti, tako okrepiti svoje etične držbe in postajati izpolnjen človek. Popolna srečnost za Aristotela je uporaba razuma (*noûs*), ki je nekaj božanskega v človeku, v kontemplaciji (*theoría*). »Če je torej razum v primerjavi s človekom nekaj božanskega, tedaj je tudi življenje razuma nekaj božanskega v primerjavi s človeškim življenjem.« (317) Aristotel spodbuja, naj naredimo vse, da bi se povzpeli k nesmrtnosti in da bi živeli v skladu z najveličastnejšo silo, ki biva v nas. »Zdi se, da je ravno ta sila naš lastni jaz, če je res ona odločilni in boljši del našega bistva.« (317) Aristotel je prepričan, da takšno življenje ustreza človeški naravi. »Kar je komu lastno, to je zanj po naravi najboljše in najslajše. To pa je pri človeku življenje razuma, če res predvsem razum pomeni človeka. Takšno življenje je zato tudi najsrečnejše.« (317) Za izpopolnjeno življenje mora torej človek s svojim razumom uravnati naravna nagnjenja h končnemu cilju, ki je srečnost. Pri Aristotelu dobro ni omejeno samo na moralno dobro, ampak je to dobro v ontološkem smislu in se ujema z bistvom oziroma naravo nečesa. (Klun 1997, 24–25) Če človek živi v skladu z razumskimi in etičnimi krepostmi, udejanja svoje najgloblje bistvo, uresničuje svojo naravo in dosega svoj smoter (*telos*). Etične odločitve imajo trdne okvire v naravi človeka.

1.2 Skladnost z naravo kot merilo etičnosti

V antiki in v srednjem veku so se misleci pogosto opirali na pojem narave pri utemeljevanju etike. Stvarnost so dojemali kot racionalno urejeno, človeka pa kot razumno bitje, ki je sposobno uskladiti svoje delovanje z univerzalnim redom, trdnim in trajnim, nasproti njegovi minljivosti in negotovosti. Z razumom ima človek uvid v naravni red, ki mu daje umeritve tudi za njegovo etično delovanje. Vendar pa so obstajale razlike v samem pojmovanju narave. Platon (427–347 pr. Kr.) je naravo (*physis*) razlagal statično, kot idealno stanje oziroma kot rezultat. Aristotel pa jo dojema dinamično, kot proces nenehnega nastajanja in izpopolnjevanja. Narava po njegovem ni nekaj vnaprej danega, ampak notranji ustroj bitja, ki mu omogoča, da je to, kar je. Nemški filozof Ludger Honnefelder (1936–) je takole povzel razliko med najpomembnejšima antičnima filozofoma glede pojmovanja narave: »Za Platona sledi narava *poíesisu* (dejanju, op. avtorja) Demiurga, naravo je mogoče dojeti kot rezultat procesa izdelave, ki se je odvijal po idejah, torej racionalno. Za Aristotela sledi *poíesis* naravi; dejanje je razumno, če dojamemo naravni potek. Narava pri Aristotelu ni tako kot pri Platonu rezultat predhodnega dejanja, ampak je proces, ki ima svoje vzvode delovanja v sebi.« (1992, 13) Že izvorni pojem narave (*physis*) v antični literaturi ima dvojni pomen: kot notranje počelo

bitja (dinamični proces) in kot zunanja oblika tega procesa (statični rezultat). Vprašanje je torej, ali je narava nekaj vnaprej določenega ali pa je to neka določena dinamika nastajanja. »Platonska« smer v zgodovini zahodne misli je zagovarjala statično interpretacijo naravnega zakona, to pomeni, da obstaja vnaprej določen naravni zakon, ki je razumen, urejen in večni in se mu mora posameznik podrediti. »Aristotelska« smer usklajenost z naravo vidi predvsem kot usklajenost s človekovim razumom. Delovati v skladu z naravnim zakonom pomeni, v posameznem položaju delovati razumno in usmerjati svoja naravna nagnjenja v luči končnega cilja, to je: izpopolnjevanja človeškega življenja.

To je zagovarjal tudi Tomaž Akvinski (1225–1274), za katerega naravni moralni zakon ni fizikalni ali biološki zakon narave, ampak notranji zakon razuma, ki človeka sili, da izpopolni svojo človeško naravo. Moralni teolog Alojzij Šuštar (1920–2007) izpostavlja, da pri Tomažu ni bistvena zunanja stvarnost, ampak notranja razumna narava človeka: »Temeljna teza se glasi, da človek ni le pasivno urejen in naravnian na svoj cilj, ampak je aktivno deležen božjega zakona in v odgovornosti skrbi zase in za druge (STh I–II, q. 91, a. 2). Bog je dal človeku razum, da si sam oblikuje moralni zakon. Svoj večni zakon je promulgiral po naravnem zakonu v človeškem razumu. Zato pomeni naravni zakon zakon *secundum rationem*. Naravno dobro je, kar ustreza pameti, kar je pametno.« (1979, 333)

V sodobni etiki ne srečamo prav pogosto sklicevanja na naravo in na naravni moralni zakon. Celo številni moralni teologi se v pokoncilski prenovi izogibajo utemeljevanju na naravnem zakonu in iščejo alternativne poti, kakor so, na primer, utemeljevanje na podlagi Svetega pisma, Kantov moralni imperativ, etika diskurza ... Obstaja namreč bojazen pred očitki naturalistične zmote, češ da bi s poudarjanjem normativnosti človeške narave zagovarjali dedukcijo moralnih norm iz fizikalnih in bioloških dejstev. Povsem jasno je, da iz dejanskega stanja v zunanji naravi ne moremo neposredno izvajati moralnih dolžnosti. Prav tako se zavedamo, da vsaka izjava o naravi že vsebuje subjektivno zaznavanje posameznega človeka in da nimamo dostopa do popolnoma objektivne narave. Narava je vedno narava, ki jo spoznava konkretni zgodovinski človek. Tudi znanstvene in filozofske teorije narave so vedno zaznamovane z nekim določenim subjektivnim fokusom. Opredelevitev »naravnega« je vedno odvisna od zgodovinskih, družbenih, kulturnih, verskih in nazorskih danosti. Vsebina narave je torej vedno narava, ki jo misli in razlaga človek.¹

Ob tem pa človek ve, da mu je narava dana kot izvor in da ga nepojmljivo presega in da jo v najboljšem primeru lahko le rekonstruira. Človek torej svojega pojma narave ne tvori iz nič, ampak se pri tem opira na poprejšnjo resničnost, na nekaj, kar je odkrije kot danost, kot nekaj samostojnega, od njega neodvisnega in do česar vzpostavi odnos ter poskuša čim bolje spoznati in razumeti. Tako pomeni narava skupni temelj za povezovanje med različnimi kulturami. (Saje 2018; Petkovšek 2017, 630–632)

¹ Ta vidik spoznavanja še posebej poudarja fenomenološki pristop, ki zagovarja preseganje naivnega realizma in poudarja vlogo intencionalnega subjekta pri spoznanju fenomenov. Bolj podrobno v Klun 2017.

Kakor smo že povedali, je narava kot empirična danost za človeka predmoralna dobrina, to pa pomeni, da iz samih naravnih danosti še ne moremo izvajati moralnih dolžnosti. Kljub temu pa se, vsaj v zadnjem času, zaradi očitnih znakov okoljske krize vse bolj zavedamo, da mora človek upoštevati in spoštovati naravne procese, ki delujejo neodvisno od njega. Zunanja narava v veliki meri pomeni tudi urejen sistem, ki ga človek zaznava, preučuje, poskuša razumeti in tudi priznava njegove zakonitosti. V nekem smislu lahko danes ugotovimo, da se prek razmišljanja o okoljski odgovornosti normativnost narave spet vrača v etiko. Seveda zunanja narava nima osebnega značaja in pri njej ne moremo govoriti o svobodi in odgovornosti, vendar pa imajo njene zakonitosti neki določen pomen za svobodno in odgovorno odločanje človeka. Pri svojem razumnem odločanju mora človek upoštevati naravne danosti in zakonitosti ter naravna nagnjenja in usmerjenosti (vključno s prevladujočimi naravnostmi, ki jih omenja pristop umetnosti življenja (Centa 2019, 430). Moralni teolog Klaus Demmer (1931–2014) opredeli to povezanost različnih razsežnosti pojma narave takole: »Biološko naravo beremo, razumemo in razlagamo v luči predhodnega razumevanja, ki izhaja iz temeljnih elementov filozofske in teološke antropologije. Temu spoznanju sledi avtonomen proces sodbe, ki se ravna glede na določeno pojmovanje moralnih vrednot. Normativna človeška narava, kot bližnji temelj moralnega delovanja, je rezultat mediacije med vsemi temi razsežnostmi.«(1993, 71)

1.3 Biotehnološko izpopolnjevanje človeka

V nadaljevanju se bomo posvetili razmišljanju, v kolikšni meri je biološka zasnova človeškega življenja normativen za etično odločanje. Dosedanja razprava je jasno izpostavila, da po našem prepričanju človek ni zgolj rezultat biološke evolucije, v kateri ne bi bilo prostora za svobodo in osebno dostojanstvo, ampak da je težnja po izpopolnjevanju temeljna značilnost človeka. V skladu z naravo človeškega bitja je, da hoče izpopolniti samega sebe.

Nove možnosti na področju biotehnologije zahtevajo poglobljen razmislek o tem, do katere mere lahko posegamo v biološko zasnovo človeka, da bodo posegi v njegovo dobro, v dobro človeštva in v dobro celotnega naravnega okolja. Kako naj usmerjamo izpopolnjevanje na biotehnološkem področju, da ne bomo ogrozili temeljnih lastnosti človeške narave, kakor so svoboda, avtonomija in zmožnost za moralno življenje? Je biotehnološko izpopolnjevanje (*enhancement*) za sodobnega človeka moralna dolžnost ali pa je grožnja za prihodnost človeštva? Zagovorniki izpopolnjevanja so prepričani: sama možnost, da z uporabo tehnologije odpravljamo bolečino in trpljenje in izboljšujemo človeka, nam nalaga dolžnost, da stopimo na pot biotehnološkega izpopolnjevanja. Bioetik John Harris (1945–) celo nalaga staršem dolžnost, da uporabijo biotehnologijo za dobro svojega otroka in s tem prispevajo k izboljšanju naravne evolucije (2008, 35). Takšen pristop močno podpirajo tudi transhumanisti, ki zagovarjajo uporabo sodobne biotehnologije (genska tehnologija, farmakologija, ustvarjanje kibernetičnih organizmov, morfološke izboljšave človeka ...) za to, da se razširijo meje človeških zmožnosti in da se nadgradi človekova narava. »Transhumanisti še posebej zagovarjajo *enhancement*

čustvenih, fizioloških in intelektualnih sposobnosti in podaljšanje *health span*, torej zdravega obdobja, da bi se lahko razvili trans-ljudje oziroma post-ljudje.« (Sorger 2016, 28–29) Z uporabo tehnologije naj bi premaknili meje telesne omejitve človeškega bivanja. Novih biomedicinskih pridobitev po mnenju transhumanistov ne bi smeli omejiti samo na terapevtsko uporabo, ampak bi jih morali nameniti tudi za izpopolnjevanje (*enhancement*) človeka. Cilj takšne uporabe je nadaljnji razvoj človeške vrste v smeri postčloveka. Kakor pravi eden od vodilnih transhumanistov, Nick Bostrom (1973–), je človeška narava zanje nedomišljen projekt (*half-baked project*). To je nedokončan in trhel projekt, ki je v procesu nastajanja in ki ga moramo preoblikovati v smer čim boljše izpopolnitve človeka. (Bostrom 2005, 88) Seveda se pri tem postavlja temeljno vprašanje, po kakšnih merilih bo narejen »izpopolnjeni« človek in kdo bo določil ta merila. Negotovo je tudi, kakšne bodo daljnosežne posledice sprememb v genskem zapisu oziroma kombinacije biološke podlage in tehnoloških izboljšav.

Številni kritiki opozarjajo na negativne posledice, ki bi jih povzročila prehitra uporaba sodobnih biotehnoloških sredstev na človeku. Zagovarjajo načelo previdnosti in opozarjajo, da uporaba biotehnologij ogroža nadaljnji razvoj človeške vrste, saj so ogrožene nekatere njegove temeljne lastnosti. (Bahne in Waldner 2018; Sandel 2007; Fukuyama 2003) Nove možnosti poseganja v človeški genom, kakor je, na primer, uporaba tehnologije CRISP-Cas9, ponovno odpirajo temeljna antropološka in etična vprašanja. Ali lahko poljubno spreminjamo naravne danosti človeka? V kolikšni meri je človeško življenje sveto in nedotakljivo? Lahko v sodobnem postmetafizičnem in pretežno tudi postreligioznem svetu sploh še lahko govorimo o svetosti in nedotakljivosti človeka? Po čigavi podobi bomo ustvarili »novega«, »boljšega«, »popolnega« človeka ali celo transčloveka (*trans-human*)? Bomo tudi na področju človeškega bioinženiringa odkrili neko določeno obliko normativnosti narave, kakor jo postopoma odkrivamo na področju ekologije in varovanja okolja?

Pri iskanju etičnih smernic na področju biotehnologije bosta naša sogovornika dva filozofa: Hans Jonas (1903–1993) in Jürgen Habermas (1929–). Jonas je v okviru svoje etike odgovornosti za prihodnje rodove izpostavil nekatere kritične zadržke do spreminjanja človeškega genskega zapisa. Zagovarjal je držo previdnosti, ki v položaju dvoma upošteva slabšo prognozo (hevrstika strahu) in zato ne tvega posegov, kakršni bi morebiti lahko ogrozili človeka vredno življenje prihodnih rodov na našem planetu. Tudi Habermas opozarja, da sta s procesom »izboljšave« človeka lahko v nevarnosti avtonomija posameznika in enakost v družbi.

2. Hans Jonas: etična dolžnost za ohranitev človeške narave

2.1 Dolžnost za obstoj človeštva

Hans Jonas je s svojim delom *Načelo odgovornosti* bistveno prispeval k razširitvi ekološke zavesti in opozoril na dolgoročne posledice sodobnega načina življenja. Njegov etični imperativ se glasi: »Ravnaj tako, da so učinki tvojega delovanja zdru-

žljivi s permanenco pravega človeškega življenja na Zemlji.« Ali drugače rečeno: »Ravnaj tako, da niso učinki tvojega delovanja uničujoči za prihodnjo možnost takšnega življenja.« (Jonas 1984, 36) Jonas sam pa se zaveda, da tega imperativa ni tako preprosto utemeljiti: »Zakaj nimamo te pravice, zakaj imamo nasprotno obvezo do tega, česar sploh še ni in »samo po sebi« ni treba, da sploh je, vsekakor pa kot neobstoječe nima *pravice* do obstoja, to teoretično sploh ni lahko in mogoče brez religije sploh ni mogoče utemeljiti.« (36)

Možnost uničenja našega planeta in genetske manipulacije človeka odpira temeljna vprašanja: »ali in zakaj naj obstaja človeštvo; zakaj naj bi bil človek ohranjen tako, kot ga je evolucija ustvarila, in zakaj naj se spoštuje njegova genetska dediščina; zakaj naj sploh obstaja življenje« (48). Vprašanje o etični dopustnosti genetske manipulacije človeka postavlja Jonas v širši kontekst človekovega mesta znotraj celotnega naravnega okolja. Sprašuje se po smislu vsega, kar obstaja, in po opredelitvi človekovega poslanstva znotraj celote bivajočega. Po njegovem prepričanju potrebuje etika prihodnosti ontološko utemeljitev: etična dolžnost mora biti utemeljena v biti. Ob tem se zaveda, da pomeni prepoved naturalistične zmote eno od dogem modernega mišljenja, pri tem pa ugotavlja, da ta prepoved temelji na predpostavki: v naravi ni smotrnosti, temveč samo dejstva. Ker naj narava ne bi vsebovala nobenih smotrov, v njej tudi ni mogoče odkriti usmeritev za etično delovanje. Iz tega sledi, da so etične zapovedi le emocionalne oziroma subjektivne odločitve ali prihajajo od zunanje avtoritete, v nobenem primeru pa nimajo objektivne utemeljitve. Te predpostavke po Jonasovem mnenju niso dokazane, zato sam poskuša razviti ontološko utemeljitev etike. (92–94)

Če vzamemo celoten Jonasov opus, lahko v njem najdemo tri različne poti utemeljevanja, zakaj bi moralo nujno obstajati človeško življenje tudi v prihodnje, in to utemeljitev z intuicijo, teleološko in teološko utemeljitev (Globokar 2002, 487–495).

Jonas je prepričan: že sama *intuicija* nam pravi, da nadaljnji obstoj človeškega življenja na Zemlji pomeni brezpogojni imperativ. Ko govorimo o človeku, notranje čutimo, da to, kar smo in kar smo naredili, ne sme izginiti. (Jonas 1984, 74) Kot paradigmatični zgled za to utemeljitev daje pogled staršev na novorojenega otroka. Že sam ta pogled vključuje dolžnost, da prevzamejo odgovornost za njegovo življenje. Te odgovornosti ni treba še dodatno utemeljevati.

Druga pot utemeljevanja etične dolžnosti za prihodnost človeštva je *filozofija narave*, oziroma bolj natančno, teleološki pogled na naravo. Argumentacija je sestavljena iz treh korakov: 1. biti je bolje kakor ne biti, 2. od smotrnosti do vrednosti biti, 3. prevzem odgovornosti.

Jonas predpostavlja smotrnost bivanja, zato je že na ontološki ravni bolje biti kakor ne biti. Ko pa govorimo o živih organizmih, ima bit vsakega živega organizma nalogo, da ohranja svoje življenje. Živi organizmi torej konkretno razodevajo smotrnost, ki jo lahko predpostavljamo v celotni naravi. V nastanku življenja Jonas odkrije smotrnost narave. (142–143) V drugem koraku skuša Jonas pokazati, da je smotrnost vrednota sama po sebi. Stvaritev življenja znotraj evlucijskega procesa je *vrednostna* odločitev narave. (148–150) Samoohranjanje in pritrditev svo-

je lastne biti je pri živih organizmih vrednota. »Golo dejstvo, da bit ni indiferentna do sebe, naredi njeno diferenco do nebiti za temeljno vrednoto vseh vrednot, za prvi da nasploh.« (155) V tretjem koraku skuša Jonas pokazati, da je človek odgovoren za sprejetje odgovornost za bit. Odgovornost razume kot povezavo med človekovo svobodo in vrednostjo biti. »Bit tega ali onega je tisto, *za kar* posamezno dejanje prevzema odgovornost; bit vsega v svoji integriteti je instanca, *pred katero* ima odgovornost.« (Jonas 1992, 132) Zadnji vzrok za prevzem odgovornosti za bit Jonas najde v človekovi *sposobnosti* za odgovornost. Golo dejstvo, da človek *lahko* prevzame odgovornost za nekaj, po njegovem prepričanju že vsebuje obvezo, da jo tudi prevzame.

Tako utemeljitev z intuicijo kakor tudi teleološka utemeljitev najdeta po našem mnenju svojo zadnjo legitimacijo v Jonasovih teoloških pogledih. Bit je *hotena* bit. Jonas govori o »hoteni biti duha v toku nastajanja« (Jonas 1992, 246). Zaradi radikalnega samoizpraznjenja Boga ob stvarjenjskem dejanju, ki omogoča avtonomijo stvarstva, je pustolovščina dogajanja v stvarstvu sedaj izročena človeškim rokam, ki imajo odgovornost za usodo sveta. Jonas je s svojim mitom o »nemočnem« Bogu skušal odpreti pot za razumevanje Boga po Auschwitzu in hkrati dati podlago za odgovorno ravnanje sedanjega človeštva za prihodnje rodove. Zanj osebno je bilo to razumevanje Boga izvir njegovih prizadevanj za boljšo prihodnost, hkrati pa se je zavedal, da ta njegova religiozna prepričanja ne bodo naletela na splošno odobravanje, zato je to argumentacijo v svojem temeljnem delu *Načelo odgovornosti* izpustil. (Globokar 2006, 43–61)

Jonas torej poskuša po treh poteh (z intuicijo, s teleološko in teološko argumentacijo) dokazati, da ima ideja človeka, ki se uresničuje v človeštvu, visoko in zavezujočo vrednost, zaradi katere ima sedanje utelešenje te ideje odgovornost, da omogoči obstoj človeka tudi v prihodnje. Vendar ni bistveno to, da bi bila posamezna človeška oseba absolutno upravičena do nadaljnjega obstoja, ampak človeštvo kot *genus humanum*. »Eksistenca ali bistvo človeka v celoti ne sme biti nikoli vložek v stavih delovanja.« (Jonas 1984, 81) Cilj etike odgovornosti za prihodnost ni prvenstveno stvaritev popolnega človeka in melioristično oblikovanje prihodnosti, temveč ohranitev narave in predvsem človeka kot bitja, ki je sposoben odgovornosti.

Zakaj bi morali ohraniti človeka takšnega, kakor ga poznamo danes? Jonas vidi v človekovih sposobnostih za resnico, svobodo in moralnost vstop nečesa neskončnega v tok končnih in minljivih stvari. Zanj pomeni človekovo bistvo, ki ga drugače razume kot rezultat evolucijskih procesov in ki se izraža predvsem kot sposobnost moralnega razumevanja in delovanja, nedotakljivo resničnost, danes resda ogroženo. S poskusi izboljšanja človeške biološke dedne zasnove obstaja dejanska nevarnost, da zakockamo transcendenco človeka. Jonas je prepričan, da je pri »vsej fizični izvornosti« človeka bistveno »metafizično dejansko stanje«, »absolutum, ki nam kot najvišja in ranljiva dana dobrina nalaga najvišjo dolžnost obvarovanja« (74). Ta absolutum naj bi našel svojo poslednjo utemeljitev v *sposobnosti za prevzem odgovornosti*, ki je ekskluzivna značilnost človeškega bitja.

Pri sodobnih filozofih je Jonasova ontološka utemeljitev etike odgovornosti nalletela na malo odobravanja. Če so konkretne aplikacije njegove etike v širši javnosti sprožile razmah etične odgovornosti za naravno okolje, pa njegova utemeljitev na podlagi filozofije narave ni spodbudila širše filozofske razprave. Kritiki so njegovo argumentacijo označevali kot staromodno, nezadostno, naturalistično, kot *petitio principii*, pa tudi kot nepotrebno za samo etiko odgovornosti za prihodnje rodove. (Globokar 2002, 501–505) Sam Jonas se je zavedal šibkosti svojega lastnega projekta in je zapisal: »Navsezadnje ne morem s svojo argumentacijo storiti nič več kot razumno utemeljiti *opcijo*, ki se razmišljujočemu s svojo notranjo močjo prepričevanja daje na izbiro. Boljšega žal ne morem ponuditi. Mogoče bo to lahko storila metafizika v prihodnosti.« (1992, 140) Kljub številnim kritikam moramo Jonasu priznati, da je odprl prava vprašanja glede statusa človeške narave znotraj celote vsega bivajočega. Čeprav mu z ontološko utemeljitvijo ni uspelo prepričati širše filozofske skupnosti, pa so po našem mnenju prav na področju biotehnoškega poseganja v človeško biološko naravo njegove misli še vedno aktualne.

2.2 Človek kot objekt tehnike: genska manipulacija in možnost podaljšanja življenja

Jonas je v svojih delih opozarjal, da je razvoj sodobne genetike, ki omogoča programiranje človeka, povezan z metafizično nevtralizacijo človeka. Ker človek sam v sebi nima presežne vrednosti, je odprta pot za genetsko manipulacijo. Človek postaja predmet svojega lastnega delovanja. »Homo faber obrača svojo umetnost nase in se pripravlja, da iznajdljivo na novo ustvari izumitelja in stvaritelja vsega ostalega.« (Jonas 1984, 47) Odpira se torej možnost, da človek vzame svojo evolucijo v svoje lastne roke, z namenom »izboljšave in spremembe po svojem načrtu« (52). Pri tem se postavlja ključno vprašanje, ali je človek kvalificiran za takšno vlogo stvarjenja. Jonas se upravičeno sprašuje: »Kdo bodo stvaritelji »podob«, po katerih vzorih in na podlagi katerega znanja?« (53) Ob tem se moramo vprašati tudi, ali imamo pravico, da eksperimentiramo s prihodnjim človekom. Zaradi nepovratne narave samega procesa Jonas opozarja: »Ko bodo postali rezultati jasni, bo za popravke prepozno. /.../ Ni mogoče vrniti ljudi nazaj v proizvodnjo ali jih razdelati.« (1987, 167) Kljub kritičnemu stališču pa Jonas ne zavrača vsakršnega biotehničnega posega v človeško življenje. Kot etično neoporečno zagovarja biotehnične posege za zaščito obstoječih genskih zasnov človeka pred prihodnjim poslabšanjem. (170–171)

Jonas trdi, da je že z biološkega stališča raznovrstnost genskih osnov velika prednost, saj omogoča, da se bodo številne »nepotrebne« lastnosti, ki jih sedaj zaznavamo, mogoče v prihodnosti pokazale za potrebne pri prilagoditvi na nove selekcijske razmere. Že s samega biološkega vidika je težko dokončno dognati, kaj je tisto, kar je bolj ustrezno, in kaj je manj ustrezno. »Vsaka standardizacija bi z naglim določanjem kratkotrajnih želja zožila to zastrto območje nedoločenosti.« (177) Tudi če bi imeli zgolj pozitivne namene pri načrtnem ustvarjanju novih bitij, bi bilo takšno dejanje nujno kratkovidno, saj ne vemo, kakšne bodo daljnosežne posledice genetskega spreminjanja. Jonas zato opozarja, da bi lahko pri genetski

manipulaciji govorili o »metafizičnem prelomu z normativnim ›bistvom‹ človeka in hkrati zaradi celotne nepredvidljivosti posledic o lahkomiselnih igri na srečo, za šušmarjenje slepega in domišljavega demiurga pri občutljivem jedru stvarstva« (197). Zato je mogoče etično zagovarjati samo preprečevanje morebitne nesreče in nikakor ne poskušanja nove sreče. »Človek, ne nadčlovek naj bo cilj.« (201) Jonas spodbuja napredek medicine, da poskuša preprečevati bolezni, lajšati bolečine in zdraviti, da torej poskuša pomagati človeku. Dodaja pa: »Toda ne poskušajmo biti stvarnik pri izvoru našega bivanja, pri prasedežu njegove skrivnosti.« (218) Zanj je zato previdnost na tem področju naša »prva moralna zapoved« (162). Preden se posvetimo bolj poglobljeni etični refleksiji, pogledajmo še drugi izziv, ki ga odpira napredek biotehnologije, in to možnost podaljševanja človeškega življenja.

Nova dognanja celične biologije odpirajo možnosti, da upočasnimo procese staranja in tako podaljšujemo življenje. Jonas je prepričan, da ne obstaja nobena moralna dolžnost podaljšanja življenja za vsako ceno. Smrtnost je bistvena značilnost človeka, čeprav človek hrepeni po nesmrtnosti. Sodobni razvoj obljublja podaljševanje življenja in s tem se spreminja tudi razumevanje smrti. Jonas piše: »Smrt se ne pojavlja več kot nujnost, ki spada k naravi živega bitja, temveč kot organska napaka, ki se ji je moč izogniti oziroma s katero je mogoče upravljati in jo je mogoče za dolgo prestaviti.« (1984, 48)

Ob tem se postavlja vprašanje, kako zeleno je takšno podaljšanje življenja za posameznika in za splošno dobro človeštva. Splošno podaljšanje življenja bi po Jonasovem prepričanju vodilo k odpravi razmnoževanja. Jonas opisuje temačen scenarij dolgočasnega sveta »starosti brez mladosti«. Vsi se že poznajo, zato ne bi bilo več presenečenja ob prihodu novonastalih. Nasproti takšnemu scenariju poudarja vrednost mladosti in obnavljanja življenja. »Mladi z vso svojo nepremišljenostjo in norostjo, vnemo in svojimi vprašanji so večno upanje človeštva. Brez njihovega večnega prihajanja bi usahnil vir novosti, kajti starejši so našli svoje odgovore in se gibljejo na utirjeni poti. Vedno novo začenjanje, ki je mogoče samo za ceno vedno ponavljajočega se konca, je ščit človeštva pred zatonom v dolgočasje in rutino ter je njegova priložnost, da ohrani spontanost življenja.« (1992, 95–96)

Samo umiranje starejših ustvarja prostor za vedno novo obljubo mladosti. Začetek, novo čudenje otroka ima v koncu življenja drugega človeka svoj nasprotni pol. Za Jonasa je smrtnost prvi pogoj za rojstvo. Zato na vprašanje o legitimaciji podaljšanja življenja odgovarja nedvoumno negativno. Smrtnost je – ne nazadnje – blagoslov in ne prekletstvo za človeštvo, saj odpira vstop v zgodovino vedno sveži ustvarjalnosti.

2.3 Nova dolžnost do znanja in heuristika strahu

Poglejmo si sedaj glavne etične poudarke, ki jih Jonas oblikuje za soočenje z izzivi sodobne tehnološke civilizacije. Kakor smo že poudarili, pomeni jedro njegove etične odgovornosti za dolgoročne posledice naših dejanj. Ob tem ugotavlja, da je moč delovanja sodobnega človeka večja kakor sposobnost poprejšnjega védenja o (daljnosežnih) posledicah njegovih dejanj. Zato Jonas poudarja nujnost priznanja in sprejemanja neznanja. »Sámo neznanje o končnih posledicah je temelj za odgo-

vorno zadržanost.« (1984, 55) Da bi ta zadržanost uspela, pa je treba nagovoriti tudi emocionalno stran človeka. Najustreznejši občutek, ki lahko poveže dolgoročno prognozo in sedanjo odgovorno odločitev, Jonas identificira v zdravilnem občutku strahu. Zdravilni občutek strahu postane *motivacija* in odločilni *kriterij* za človeško delovanje. Govorimo o bistveni spremembi glede vloge strahu pri človeških odločitvah: »Nekoč neznatnega ugleda medemocijami, šibkost bojazljivcev, mora prejeti veljavo in njegovo gojenje mora postati etična dolžnost.« (Jonas 1987, 66) To je torej *fantazijski strah*, v katerem se identificiramo s prihodnjimi generacijami in ukrepamo z dolžnostjo do njih. Občutek strahu Jonas dojema v prepredenosti z občutkom krivde. »Strah nam kaže najbolj grozno možnost v prihodnosti in krivda kaže na nas kot povzročitelje tega najbolj groznega stanja.« (1992, 141)

Ta način, ki uporablja negativno podobo v prihodnosti, da zagotovi pozitivno delovanje v sedanjosti, imenuje Jonas »hevrstika strahu« (1984, 63). Hevrstika strahu zagotovo ni zadnja beseda v iskanju dobrega, toda je »zelo koristna prva beseda« (64).

Zaradi nerazločljivosti človeka in nepredvidljivosti prihodnjih izumov ostaja prognoza za prihodnost vedno negotova in nepopolna. Jonas zastopa »tucioristično« držo. Njegovo pravilo odločanja se glasi: »da je treba napovedim nesreče dati več posluha kot napovedim sreče« (70), ali krajše: »in dubio pro malo« (1987, 67). Jonas svari pred spuščanjem v tveganje. Vzrok za to je narava tehnološkega delovanja, ki zaradi svojega izjemnega razmaha in zaradi svoje nepovratne in kumulativne narave ne omogoča korektur posledic. Ker se ne moremo in ne smemo odpovedati nadaljnjemu razvoju tehnike, sta potrebni moralna čuječnost in modrost.

3. Jürgen Habermas: etična dolžnost za ohranitev človeške avtonomije

Sodobni nemški filozof Jürgen Habermas (1929–) je v svojem razmišljanju o dopustnosti biotehnoloških posegov v človeka sklepal podobno kakor Hans Jonas. V posameznih delih svojega razmišljanja se tudi eksplicitno sklicuje nanj, vendar se od njega bistveno razlikuje glede same utemeljitve prepovedi. Habermas se ne sklicuje na metafizični status človeške narave, ampak vidi glavni razlog za omejevanje posegov v biološko zasnovo človeka v ogrožanju človekove avtonomije in enakosti vseh ljudi. V tem je njegova misel zagotovo bližja sodobnemu človeku, čeprav je bil zaradi svoje »konservativne« drže glede genskega inženiringa tudi Habermas deležen številnih kritik in nasprotovanj.

Poglejmo si na kratko še Habermasov pogled na upravičenost biotehnoloških posegov v človekovo biološko zasnovo.² Z novimi možnostmi izginja meja med tem, kar smo »po naravi«, in med tem, kar sami naredimo iz sebe, saj lahko posegamo tudi v samo narav-

² Za izčrpnjšo predstavitev Habermasovega pristopa oziroma metode obravnave vprašanja predrojtvenih posegov v genom zarodka, njegove kritike liberalne evgenike ter implikacij njegovega stališča glej Žalec 2019.

no danost. Habermas trdi, da je od samorazumevanja proizvajajočih subjektov odvisno, kako bodo izkoristili nove možnosti, in podaja naslednjo alternativo: »*avtonomno*, to je po meri normativnih preudarkov, ki postajajo del demokratičnega oblikovanja volje, ali *samovoljno*, v skladu s subjektivnimi prioritetai, ki se zadovoljujejo prek trga« (2005, 20). Gre torej za temeljno vprašanje, ali je treba na družbeni ravni omejiti posege v človeški genom in to področje tudi normativno urediti, ali pa naj bo to prepuščeno subjektivni volji posameznikov in zato ni treba uvesti nobene oblike samoomejevanja. Habermas je prepričan, da se je naravni proces nastanka človeškega življenja izkazal kot nujna predpostavka za avtonomijo posameznika in za enakopravne medosebne odnose v družbi. Nerazpoložljiva naključnost postopka oploditve in nepredvidljiva kombinacija genoma dajeta osnovo za samosvojost vsakega posameznika in za njegovo enakopravnost. »Kajti brž ko bodo nekega dne odrasli želeno genetsko opremljenost svojih potomcev obravnavali kot produkt, ki ga je mogoče oblikovati, in bodo zato zasnovali ustrezen načrt po lastni presoji, bodo s svojimi genetsko manipuliranimi izdelki razpolagali na način, ki posega v somatske osnove spontanega samorazmerja in etične svobode druge osebe in ki naj bi bil, kot se je zdelo doslej, dovoljen samo v odnosu do stvari, nikakor do oseb.« (21) Poznejši rodovi bi lahko svoje izdelovalce poklicali na odgovornost zaradi posledic, ki bi bile z njihovega stališča nezaželene. Nove možnosti odpirajo povsem nov pogled na človeka, saj omogočajo brisanje meja med osebami in stvarmi ter vodijo v popredmetenje človeka. Gre za novo obliko etičnih vprašanj, ki se dotikajo normativnega samorazumevanja človeštva v celoti: »To, ali se imamo za odgovorne avtorje lastne življenjske zgodbe in se lahko vzajemno spoštujemo kot osebe, 'enake po rojstvu', je na neki način odvisno tudi od tega, kako se antropolško razumemo kot vrstna bitja.« (38) Vprašanje je, ali vidimo v genetskem preoblikovanju človeka pot k večji avtonomiji posameznika ali pa smo mnenja, da bomo s takimi posegi spodkopali normativno samorazumevanje oseb, ki živijo avtonomno in v enakopravnih odnosih do drugih ljudi. Ključno za Habermasovo etično presojo je vprašanje, ali bo genetska samotransformacija vrste vodila k povečanju avtonomije ali jo bo ogrožala.

Avtonomije ni moč razumeti brez ranljivosti in odvisnosti. Kot avtonomni subjekti smo vedno v odnosu z drugimi in smo od njih odvisni.

»Odvisnost od drugega pojasnjuje ranljivost drugega nasproti drugemu. Oseba je najmanj zaščiten pred rabo v odnosih, od katerih je najbolj odvisna, če naj razvije in ohrani svojo integriteto – denimo v intimnih odnosih partnerskega predavanja. /.../ Avtonomija je dosti bolj začasna pridobitev končnih eksistenc, ki lahko dosežejo nekakšno 'moč' samo zaradi svoje fizične ranljivosti in družbene odvisnosti.« (43)

Vsi ti medosebni odnosi potrebujejo moralno ureditev, da lahko ljudje v medsebojnem priznavanju razvijajo in ohranjajo svojo osebno identiteto.

Novi procesi tehnizacije človeške narave globoko prevprašujejo temeljno samorazumevanja človeka, saj vodijo v ukinjanje razlikovanja med naravno danim in proizvedenim. Nastanek življenja ni več stvar naključja, ampak postaja naloga genetske tehnologije, za katero smo sami odgovorni. S tem se tudi briše možnost določitve meje med terapevtskimi posegi, ki skušajo vzpostaviti naravno ravnoves-

je, in izpopolnjevanjem (*enhancement*), kjer gre za potenciranje oziroma krepitev naravnih danosti. Za Habermasa je pri biotehnoloških posegih pomembno upoštevati tudi subjektivno plat novonastalega bitja: »Empatija ali 'sozvočno razumevanje' ranljivosti organskega življenja, ki vzpostavlja mejni prag v praktičnem ravnanju, očitno temelji v senzibilnosti lastnega življenja in v razlikovanju – naj bo še tako rudimentarnem – subjektivnosti od sveta objektov, s katerimi je mogoče manipulirati.« (55) Zato poziva predstavnike liberalne evgenike, naj se vprašajo, »ali bi znano odpravljanje razlike med naravnim in narejenim, subjektivnim in objektivnim morda lahko imelo posledice za avtonomno življenje in moralno samorazumevanje same programirane osebe« (61). Habermas opozarja na negativne posledice, ki bi jih za avtonomijo odraščajoče osebe prineslo spoznanje, da je nekdo drug oblikoval njeno genetsko zasnovo z določenim namenom. »Perspektiva izdelanosti« lahko v objektivirajočem samozaznavanju prekrije »samoraslo bivanje telesa« (62). Oseba se lahko ne bi več počutila avtonomno in tudi ne enakopravno v odnosu do drugih ljudi, ampak podrejeno pričakovanjem in načrtov svojih izdelovalcev. »Obstaja nevarnost, da bi odraščajoči obenem z zavestjo o naključnosti svojega samoraslega izvora izgubil tudi mentalno predpostavko za dostop do statusa, prek katerega kot pravna oseba sploh šele začne dejansko uživati enake pravice.« (84)

Habermas poudarja pomen naravnih osnov samorazumevanja odgovorno delujočih oseb, ki imajo zanj normativno vrednost, zato njihov obstoj ne sme biti ogrožen. Zanj obstaja temeljna povezava med nerazpoložljivostjo ključnega začetka človeškega življenja in svobodo etičnega oblikovanja življenja oziroma avtonomijo. Zaradi tega se Habermas zavzema za popolno prepoved genetske manipulacije, saj se boji, da bi dopustitev določenih posegov, npr. terapevtskih, spodbudilo logiko spolzke strmine, kar bi na koncu vodilo v splošno legitimacijo spreminjanja dedne zasnove človeka.

4. Zaključek: Previdnost kot temeljna drža pri biotehnološkem izpopolnjevanju človeka

Tako Jonasa kakor Habermasa ne skrbi toliko genetsko spreminjanje posameznega človeka, ampak predvsem nepredvidljive posledice takšnih posegov za človeško vrsto. Zato vztrajata, da ne smemo poljubno razpolagati z biološko zasnovo človeka, saj bi s tem ogrozili sam obstoj človeštva. Oba svarita pred tem, da bi s spreminjanjem biološke zasnove človeka lahko ogrozili človekovo svobodo in njegovo sposobnost za moralno odločanje in delovanje. Zato predlagata držo previdnosti. Z novimi dosežki na genetskem področju, ki obljublajo izboljšave, naj bomo previdni, ker ne vemo, kaj sploh pomenijo za prihodnji razvoj človeštva in kakšne bodo daljnosežne posledice spreminjanja dedne zasnove človeka.

Podobno držo so zavzeli tudi številni znanstveniki ob iznajdbi tehnologije CRISPR-Cas9, ki omogoča dokaj natančno popravljane oziroma nadomeščanje nekaterih delov genoma in ki jo, je tehnično gledano, mogoče uporabiti tudi pri človeku. Biokemičarka Jennifer Doudna (1964–), ki je ena od iznajditeljic tehnologije CRISPR-Cas9, se je po uspešni uporabi te tehnologije na opičjih zarodkih marca 2015 zavzela za to,

da se prepove njena uporaba na človeških zarodkih, dokler se ne razčistijo znanstvena, etična in družbena vprašanja, ki so povezana s tem tehnološkim dosežkom. Zavezala se je za pot previdnosti in kot odgovorna za iznajdbo te tehnologije pozvala svoje kolege, da podpišejo moratorij na uporabo te možnosti pri genetskem spreminjanju človeku. V pogovoru z nemškim novinarjem je dejala: »Moč, da lahko nadzorujemo našo genetsko prihodnost, je fantastična in istočasno strašljiva. Odločitev, kaj naj z njo storimo, je mogoče do sedaj največji izziv, pred katerim smo se kadarkoli znašli.« (Schulz 2018, 140) Marca 2019, štiri mesece po objavi novice o rojstvu dvojčic Lulu in Nane, pri katerih je kitajski biolog He Jiankui (1984–) uporabil metodo CRISPR-Cas9 za spremembo njunega genskega zapisa, je skupina znanstvenikov, med njimi tudi dva, ki sta skupaj z Doudno odkrila in razvila to metodo, objavila poziv za globalni moratorij na ustvarjanje genetsko spremenjenih otrok. Doudna tega novega moratorija ni podprla, saj bi po njenem mnenju takšna popolna prepoved omejila nadaljnji znanstveni razvoj, ampak se je zavzela za to, da bi se postavila mednarodna pravila za varno in etično uporabo te metode pri ljudeh. (Sample 2019)

Kakor pri preostalih znanstvenih odkritjih je tudi pri človeški genetiki zelo težko omejiti uporabo nečesa, kar nam obljublja boljše življenje. Zdi se, da je to samo še vprašanje časa. Vendar je pri spreminjanju genskega zapisa na kocki usoda nadaljnega razvoja človeške vrste. Ali ne bi z uvajanjem tehnologije genetskega spreminjanja človeškega zarodka odprli Pandorine skrinjice? Dejansko ne vemo, kakšne posledice bo imel takšen poseg za prihodnost človeštva, in tega najverjetneje tudi nikoli v polnosti ne bomo mogli dognati. Pod kakšnimi pogoji bi lahko z etičnega vidika dopustili nadaljnje posege v človeški genski zapis? Kdo bo prevzel odgovornost za projekt spreminjanja človeške biološke narave? Ali imamo dovolj znanja in smo dovolj usposobljeni in odgovorni, da se lahko lotimo takšnega usodnega dejanja? Kdo bo imel nadzor nad izvajanjem teh dejanj? Nove tehnologije, ki omogočajo spreminjanje najglobljega jedra živih bitij, ponujajo ogromne možnosti in hkrati odpirajo neizmerna tveganja za nadaljnji razvoj človeka in celotnega naravnega sistema. V procesu naravne evolucije so se spremembe genetskih zasnov dogajale skozi zelo dolga časovna obdobja, ki so omogočala prilagajanje celotnega ekosistema na spremembe posameznih vrst. S pospešenim procesom evolucije z uporabo sodobne tehnologije pa se čas za spremembe in uveljavljanje teh sprememb zelo skrči, zato tudi ni mogoče predvideti (daljnosežnih) posledic sedanjih posegov v genski zapis. Moralni teolog Dietmar Mieth (1940–) je oblikoval zelo uporabno etično načelo, ki temelji na vrednotenju predvidljivih in nepredvidljivih posledic nekega določenega dejanja: »Ne reševati problemov tako, da so problemi, ki nastanejo z reševanjem problemom, večji kot problemi, ki se jih rešuje.« (2018, 41) Za ponazoritev zgrešenih odločitev v preteklosti je spomnil na vprašanje atomske energije, pri kateri se je od vsega začetka vedelo za številne nerešene probleme (npr. vprašanje jedrskih odpadkov), vendar se je njihovo reševanje odložilo v prihodnost. Odločitev se je sprejela v prepričanju, da se bodo v prihodnosti našle ustrezne rešitve. Danes vemo, da še vedno nimamo zadovoljivih odgovorov. Mieth je prepričan, da na probleme, ki jih bo povzročila nova tehnologija, ne bo mogoče odgovoriti z drugimi tehnološkimi sredstvi, in se retorično sprašuje: »Toda ali lahko

kontingenten človek, čigar sposobnost za napake spada k njegovi »condition humaine«, ustvari neskončne stvari?» (32)

Dejstvo je, da so lahko spremembe genskega zapisa v zarodku nepovratne narave, to pa pomeni, da se dedujejo v prihodnje rodove, ne da bi vedeli, kakšne so širše (tudi nehotene) posledice nekaterih teh hotenih sprememb. Ta trenutek mednarodni zakonski okvirji še omejujejo gensko spreminjanje, ki bi imelo posledice za potomce. UNESCO je v Splošni deklaraciji o človeškem genomu in človekovih pravicah zapisal, da je človeški genom podlaga za temeljno enotnost vseh članov človeške družine. (Strehovec 2004, 555) Še bolj izrecno pa spreminjanje človeškega genoma opredeljuje za države Sveta Evrope zakonsko zavezujoča Oviedska konvencija v 13. členu: »Poseg, katerega namen je spremeniti človeški genom, se sme opraviti le za preventivne, diagnostične ali terapevtske namene, in to samo, če njegov cilj ni uvesti kakršne koli spremembe v genom potomcev.« (Svet Evrope 2009, 14) Nemški Svet za etiko je maja 2019 izdal zelo obsežno stališče o posegih v človeško zarodno linijo (*Eingriffe in die menschliche Keimbahn*), v katerem so se resda zavzeli za sedanjí globalni moratorij na področju klinične uporabe posegov v človeške zarodne linije, načeloma pa ne zavračajo vsakršnih posegov v človeški genom. Po njihovem prepričanju iz etične analize ne izhaja kategorična nedotakljivost človeških zarodnih linij. Pri etičnem vrednotenju pa se ne smemo omejiti samo na tehtanje priložnosti in tveganj, ampak je treba upoštevati predvsem temeljna etična merila: »človekovo dostojanstvo, varovanje življenja in integritete, svoboda, preprečevanje škodovanja, dobrodelnost, naravnost, pravičnost, solidarnost in odgovornost« (Deutscher Ethikrat 2019, 44). Večina članov nemškega Sveta za etiko se je strinjala, da bi ob varni uporabi in ob upoštevanju etičnih meril v prihodnosti podprli poseg v zarodno linijo, ki bi odpravil od monogenske zasnove odvisno bolezen, medtem ko niso predložili splošne sodbe o uporabi te tehnologije za preprečevanje tveganj za druge bolezni in za izpopolnjevanje (*enhancement*) človeške genetske zasnove. (47)

Za naše razmišljanje je še posebno zanimivo, da so člani nemškega Sveta za etiko kot eno od meril za etično presojanje navedli tudi naravnost (*Natürlichkeit*). (131–136) V javnosti naj bi se argument naravnosti uporabljal kot zaščitna ograja pred pretiranimi tehničnimi posegi v naše življenje. »Normativno sklicevanje na »naravo« se pojavlja v različnih vrstah in stopnjah razmišljanja in sega od obrambne drže pred tehničnim preoblikovanjem življenjskega sveta, preko različnih verskih zadržkov do genetskih posegov v temelje življenja tja do filozofskih pristopov.« (132) V nadaljevanju besedila navajajo, da se člani zavedajo dveh temeljnih ugovorov glede uporabe pojma »narava« v etični argumentaciji in da govorimo (1) o zelo večplastnem pojmu s povsem različnimi možnimi interpretacijami. Zato je treba jasno opredeliti pomen narave, da bo ustrezal kompleksnosti človeškega položaja (*conditio humana*), (2) obstaja nevarnost pred naturalistično zmoto, če bi iz naravnih danosti skleпали na moralno dolžnost. Kljub temu pa poudarjajo pomen naravnosti pri etičnem vrednotenju na področju humane genetike: »Biološka struktura človeka kot taka sicer ni neposredno normativna, vendar iz tega še ne sledi, da lahko z njo popolnoma samovoljno ravnamo.« (134) Stališče sveta je, da je pod točno določenimi pogoji možno posegati tudi v človekovo biološko zasnovo. Po njihovem prepričanju argumenti naravnosti

sami po sebi kategorično ne prepovedujejo posegov v človekov genom bodisi s terapevtskim namenom bodisi za izboljševanje človeka. (135) Zanimivo je, da besedilo izrecno poudari: takšen pogled ne nasprotuje religioznim pojmovanjem človeka kot ustvarjenega bitja. Navaja, da v judovstvu, v krščanstvu in v islamu človek ni zgolj pasivni ohranjevalec ustvarjenega sveta, ampak tudi aktivni preoblikovalec stvarnosti. »Poslanstvo človeka, da dejavno sodeluje pri oblikovanju sveta, bi bil lahko pomemben motiv za premagovanje fatalističnih drž do raznovrstnega zla in za dodelitev človeku vloge aktivnega soustvarjalca resničnosti.« (135) V tem smislu vsebuje religiozno pojmovanje narave kot stvarstva v sebi tudi poziv za človekovo odgovorno delovanje in upravljanje stvarstva. Upoštevanje načela naravnosti torej ne nasprotuje temu, da lahko posežemo v naravne danosti in jih preoblikujemo.

Strinjamo se s stališčem nemškega Sveta za etiko, da sam biblični pogled na stvarstvo in na človekovo mesto v njem načeloma ne zavrača sodobnih tehnoloških posegov v naravo in tudi ne v človeško življenje. V skladu s svetopisemskimi pripovedmi o stvarjenju je človek ustvarjen po božji podobi in mu je dodeljena skrb za celotno stvarstvo (1 Mz 1,26-29). Človek ima moč in tudi nalogo, da poseže v stvarstvo. Stvarstvo ni popolno veselje, temveč resničnost, ki je še vedno prežeta z elementi primordialnega kaosa. Človekova naloga je, da v stvarstvo prinaša red. (Globokar 2018, 356–361) Celotno stvarstvo še vedno hrepeni po odrešenju (Rim 8). Druga pripoved o stvarjenju (1 Mz 2,4b-25) še bolj jasno izpostavi to dvojno nalogo človeka: ustvarjen je, da »obdeluje« in »varuje« vrt. Potrebno je oboje, človekova ustvarjalna in preoblikovalna dejavnost ter ohranjanje stvarjenjske integritete in varovanje naravnih danosti. To dvojno poslanstvo ima človek tudi na področju humane genetike.

Takšen pogled zagovarja tudi moralni teolog Josef Römelt (1957–), ki išče srednjo pot med popolno liberalizacijo in popolno prepovedjo raziskav na človeškem genomu. »Raziskovanje človeka in povezav v naravi tja do genskih zasnov ne nasprotuje razumevanju, da je človek odvisen od Boga in da je narava temelj njegovega življenja.« (2018, 242) Njegovo stališče je, da so etično sprejemljivi zgolj terapevtski posegi v človeški genski zapis, nesprejemljivo pa je genetsko izpopolnjevanje človeških zarodkov, saj bi s tem lahko spremenili naravne biološke zasnove človeka. Ta trenutek obstaja preveliko tveganje, da bi ranili človeško naravo bodisi pri stvaritvi konkretnega posameznika bodisi v zvezi s tem, kar zadeva prihodnost človeške vrste. Kot merilo za dopustnost raziskovanja Römelt predlaga *soočenje s trpljenjem konkretnega človeka*: »Konkretno soočenje s trpečim človekom je mera, ki naredi raziskovalne korake smiselne in človeške. Pravili, da ne povzročamo nepotrebnih tveganj in omejimo raziskovanje na *ultima ratio*, omogočata previden in nadzorovan nadaljnji razvoj genetskih spoznanj. Ta razvoj bo omejen z mero tveganja, ki ga lahko naložimo ljudem kot trpečim posameznikom, da bi dosegli nova spoznanja.« (247) Rešitev zato ni v pobožanstvenju človeka ali narave, ampak v hevristiki, »ki v obličju trpečega najde pravo mero za spreminjanje« (249). Pomembno je torej to, da upoštevamo in spoštujemo ranljivost človeka.

Človek lahko trpi zaradi naravnih danosti ali pa zaradi posegov tehnike: »Ljudje trpijo zaradi narave. Toda trpijo tudi zaradi posledic tehničnih posegov človeka. Če znanje genetike in tehnične zmožnosti, ki izhajajo iz njega, ostane v rokah pristnega terapevtskega zavzemanja in ni prevzeto z močjo zgolj ustvarjajoče fanta-

zije ali celo z ustrežljivostjo trgu, lahko obdrži človeško mero in najde tisto pravo sredino, za katero gre danes tako pogosto: pogum za razvoj in sprejetje meja.« (249) Römelt je torej prepričan, da nas bosta pogled v trpečega človeka in soočenje z njim usmerjala pri iskanju ustrezne sredine med ohranjanjem naravnih danosti in njihovim preoblikovanjem.

Kljub vsem ugovorom in omejitvam se nam ob koncu naše razprave zdi pomembno, da na področju spreminjanja človeške genetske zasnove upoštevamo naravnost kot pomembno merilo etičnega presojanja. Pojem »človeške narave« pravzaprav omogoča samostojnost, svobodo in enakopravnost vseh ljudi. To je tista temeljna vnaprejšnja danost, ki presega želje ustvarjalcev in onemogoča, da bi bil človek zgolj izdelek v rokah drugega človeka. Pojem človeške narave torej preprečuje instrumentalizacijo človeka. Za transhumanistične želje po izredni inteligentnosti, po izredno močni volji, po izredni lepoti, po izredni gibkosti in podobno lahko rečemo, da niso več nekaj naravnega, saj je to v bistvu proces instrumentalizacije. »Novi izpopolnjeni človek« je pravzaprav predmet želja in načrtov »stvariteljev«. Takšen človek ne bo več prvenstveno sam subjekt svojega izpopolnjevanja, ampak so za njegovo izpopolnjenost poskrbeli že njegovi »stvaritelji«. V marsičem bo njegovo življenje vnaprej določeno z biološke plati, pa tudi z vidika uresničevanja »stvariteljevih« želja, ki so bile podlaga za posege v genetsko zasnovo. Tako bi človek izgubljal svojo vrednost kot samostojno, svobodno in zavestno bitje, ki izpopolnjuje samega sebe s svojim prizadevanjem, da iz naravnih danosti naredi največ, kar zmore, in bi bil čedalje bolj prisiljen v to, da izpolnjuje ideale, ki so vodili njegove »stvaritelje« pri kreiranju njegovega življenja. S poudarjanjem »naravnosti« želimo ohraniti izvornost, samoraslost, spontanost in nerazpoložljivost vsakega človeškega individuuma, ki bo podlaga njegovi avtonomiji, svobodi in moralni odgovornosti.

Upoštevanje naravnosti pa ne pomeni vsakršnega nasprotovanja posegom v človeško biološko zasnovo in s tem tudi v genetsko zasnovo. Eden od velikih izzivov prihodnje bo prav gotovo določiti mejo, kaj so še terapevtski posegi v genski zapis, kaj pa pomeni genetsko spreminjanje zaradi krepitev človeških zmognosti (*enhancement*). Transhumanistična želja po zmanjševanju bolečine in trpljenja je zagotovo hvalevredna, vendar smo prepričani, da s samim genetskim izpopolnjevanjem človeka in s kreiranjem postčloveka ne bi presegli vsega zla, ampak bi celo povzročili nove delitve znotraj človeštva. Tisti, ki bi si lahko privoščili genetsko izpopolnjevanje, bi bili tako višji razred nasproti »naravnim« ljudem. Naše začetno izhodišče je bilo, da človek po svoji naravi hrepeni po izpopolnjevanju. To se na poseben način dogaja tudi v sodobni tehnološki dobi. Prepričani smo, da bodo h kreptivi njegovih potencialov v veliko večji meri kakor programiranje genetskega izboljševanja prispevali boljše bivanjske razmere, kakovostnejša hrana, univerzalni dostop do zdravstvene oskrbe, spodbudno družinsko in družbeno okolje, kakovostno izobraževanje, pravične politične strukture ... Ponovno poudarjamo, da ne nasprotujemo novim tehnologijam, tudi na področju humane genetike ne, če le te tehnologije podpirajo celostni razvoj posameznika in družbe in ne ogrožajo sedanjega in prihodnjega pristnega človeškega življenja, ki se izraža v avtonomiji, svobodi, osebni odgovornosti in v zmognosti za sodelovanje pri gradnji skupnega dobrega v družbi.

Reference

- Aristotel.** 2002. *Nikomahova etika*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Bahne, Thomas, in Katharina Waldner, ur.** 2018. *Die Perfektionierung des Menschen? Religiöse und ethische Perspektiven*. Münster: Aschendorff Verlag.
- Bostrom, Nick.** 2005. Transhumanist values. *Review of contemporary philosophy* 4, št. 1/2:87–101.
- 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. 2:425–439. <https://doi.org/10.34291/BV2019/02/Centa>
- Demmer, Klaus.** 1993. *Introduzione alla teologia morale*. Casale Monferrato: Piemme.
- Deutscher Ethikrat.** 2019. *Eingriffe in die menschliche Keimbahn: Stellungnahme*. Berlin: Deutscher Ethikrat.
- Fukuyama, Francis.** 2003. *Konec človeštva: posledice revolucije v biotehnologiji*. Tržič: Učila.
- Globokar, Roman.** 2002. *Verantwortung für alles, was lebt: von Albert Schweitzer und Hans Jonas zu einer theologischen Ethik des Lebens*. Rim: Editrice Pontificia Università Gregoriana.
- . 2006. V obzorju nemočnega Boga: Jonasovo pojmovanje Boga po Auschwitzu. *Bogoslovni vestnik* 66, št. 1:43–61.
- . 2018. Krščanski antropocentrizem in izkoriščevalska drža človeka do naravnega okolja. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:349–364.
- Habermas, Jürgen.** 2005. *Prihodnost človeške narave: Verjeti in vedeti*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Harris, John.** 2008. *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*. New Jersey: Princeton University Press.
- Honnefelder, Ludger.** 1992. Natur als Handlungsprinzip: die Relevanz der Natur für die Ethik. V: *Natur als Gegenstand der Wissenschaften*, 9–26. Freiburg: Alber.
- Jonas, Hans.** 1984. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt: Suhrkamp.
- . 1987. *Technik, Medizin und Ethik: Praxis des Prinzips Verantwortung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- . 1992. *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt: Insel.
- Klun, Branko.** 1997. Etična misel pri Aristotelu, Kantu in Levinasu: poskus primerjave. *Filozofija na maturi* 4, št. 1:23–31.
- . 2017. Transcendencja, samo-transcendencja in časovnost: fenomenološki razmisleki. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:503–516.
- Mieth, Dietmar.** 2018. Perfektionierung und Meliorisierung (»Enhancement«) – ein Versuch über Menschenbilder. V: Thomas Bahne in Katharina Waldner, ur. *Die Perfektionierung des Menschen? Religiöse und ethische Perspektiven*, 19–41. Münster: Aschendorff Verlag.
- Petkovšek, Robert.** 2017. Vloga razuma v samora-zumevanju svetopisemskega monoteizma po Janu Assmannu. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 3/4:615–636.
- Platovnjak, Ivan.** 2017. Goodness and Health: The Culture of Goodness. *Synthesis Philosophica* 63, št. 1:79–92. <https://doi.org/10.21464/sp32106>
- Römel, Josef.** 2018. Der Christliche Glaube an Gott als Schöpfer: Kritik einer Ideologie des genetischen Enhancements. V: Thomas Bahne in Katharina Waldner, ur. *Die Perfektionierung des Menschen? Religiöse und ethische Perspektiven*, 241–249. Münster: Aschendorff Verlag.
- Saje, Andrej.** 2018. Vpliv poročnih praks starih kultur na sklepanje zakona prvih kristjanov. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 3:813–823.
- Sample, Ian.** 2019. Scientists call for global moratorium on gene editing of embryos. *The Guardian*, 13. marec. <https://www.theguardian.com/science/2019/mar/13/scientists-call-for-global-moratorium-on-crispr-gene-editing> (pridobljeno 31. maja 2019).
- Sandel, Michael J.** 2007. *The Case against Perfection: Ethics in The Age of Genetic Engineering*. Harvard: Harvard University Press.
- Schulz, Thomas.** 2018. *Zukunftsmmedizin: Wie das Silicon Valley Krankheiten besiegen und unser Leben verlängern will*. München: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Sorgner, Stefan Lorenz.** 2016. *Transhumanismus: »Die gefährlichste Idee der Welt«!?* Freiburg: Herder.
- Strehovec, Tadej.** 2004. Etični vidiki Projekta človeški genom: Nekateri etični problemi, povezani z raziskavami na človeškem dednem zapisu. *Bogoslovni vestnik* 64, št. 3:551–560.
- Šuštar, Alojzij.** 1979. Novejši moralnoteološki pogledi na naravni zakon. *Bogoslovni vestnik* 39:321–340.
- Svet Evrope.** 2009. Človekove pravice v zvezi z biomedicino: Oviedska konvencija in dodatni protokoli. Ljubljana: Ministrstvo za zdravje.
- Žalec, Bojan.** 2019. Liberalna evgenika kot uničevalka temeljev morale: Habermasova kritika. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 3:629–641. <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Zalec>

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslavni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3,629—641

Besedilo prejeto/Received:09/2019; sprejeto/Accepted:10/2019

UDK/UDC:17Habermas J.: 613.94

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Zalec>

Bojan Žalec

Liberalna evgenika kot uničevalka temeljev morale: Habermasova kritika¹

Liberal Eugenics as a Destroyer of the Foundations of Morality: Habermas' Critique

Povzetek: Tema članka je liberalna evgenika in njena sprejemljivost z etičnega in moralnega vidika. S tem vprašanjem se je prodorno in odmevno ukvarjal Jürgen Habermas. Avtor predstavi njegove pomisleke in ugovore proti liberalni evgeniki. Habermas liberalno evgeniko opredeli kot prakso, ki posege v genom zarodka prepušča presoji staršev. Zanimajo ga moralne posledice takšnih posegov. Glavna nevarnost je uničenje vzajemnega priznavanja članov družbe kot avtonomnih in odgovornih delovalcev, ki so si v obeh omenjenih pogledih enakovredni. To priznavanje pa je sam temelj naše moderne zahodne moralne slovnice. Habermas v tem kontekstu opozori na pomen razvijanja etike vrste, ki posreduje med moralo in etiko. Središčni pojem njegove etike vrste je *zmožnost, biti avtentičen (zmožnost biti to, kar sem, nem. Selbstseinkönnen)*. V tem pogledu se naveže na Kierkegaardovo pometafizično etiko sebstva. Avtor v članku opozori še na druge vire Habermasove misli, pojasni relevantne pojmovne distinkcije ter izlušči in premisli Habermasove glavne ugovore. Ti ugovori so: 1. liberalnoevgenični posegi mentalno načnejo poseganca, njegovo zavest o sebi kot avtonomnem, odgovornem in enakovrednem subjektu; 2. pravica in odgovornost, biti avtor svojega lastnega življenja, pripadata samo osebi sami; 3. ne moremo vnaprej vedeti, kaj je dobro za osebo; 4. poseganec mora imeti možnost reči: »Ne!« Avtor sklene z ugotovitvijo, da prenatalni genetski posegi ne smejo biti prepuščeni (samo)volji posameznikov, ampak se mora to vprašanje zakonsko urediti na podlagi javne razprave, v kateri lahko sodelujejo vsi člani družbe.

Ključne besede: liberalna evgenika, Jürgen Habermas, etika vrste, avtentičnost, avtonomnost, odgovornost, enakovrednost, ogroženost temeljev moralne slovnice zahodne družbe

¹ Članek je nastal v okviru raziskovalnega programa Etično-religiozni temelji in perspektive družbe ter religiologija v kontekstu sodobne edukacije in nasilje (P6-0269) in temeljnih raziskovalnih projektov Vračanje religioznega v postmoderni misli kot izziv za teologijo (J6-7325), Oživljanje kozmične pravičnosti: poetika feminilnega (J6-8265) in Medreligijski dialog – temelj za sožitje različnosti v luči migracij in begunske krize (J6-9393). Program in projekte je finančno podprla Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS).

Abstract. The topic of the article is liberal eugenics and its acceptability from the ethical and moral point of view. Jürgen Habermas has dealt with this issue penetratingly and resoundingly. The author presents his concerns and objections towards liberal eugenics. Habermas defines liberal eugenics as a practice that leaves encroachments on the genome of an embryo to the discretion of parents. He is interested in the moral consequences of such interventions. The main danger is the destruction of the reciprocal recognition of members of society as autonomous and responsible agents who are equal in both of these respects. This recognition, however, is the very foundation of our modern Western moral grammar. In this context, Habermas points to the importance of developing species ethics that mediates between morality and ethics. The central notion of his species ethics is *the ability to be authentic (the ability to be oneself, Ger. Selbstseinkönnen)*. In this respect, he refers to Kierkegaard's post-metaphysical ethics of the self. The author draws attention to other sources of Habermas' thought, explains relevant conceptual distinctions, and shells out and reflects on Habermas' main objections. They are as follows: 1. liberally eugenic interventions mentally eat away the person being subjected to them, their awareness of themselves as an autonomous, responsible and equal subject; 2. the right and responsibility to be the author of one's own life belong to the person alone; 3. we cannot know in advance what is good for a person; 4. the person must be given a possibility to say »No!«. In conclusion, the author establishes that prenatal genetic interventions should not be left to (arbitrary) will of individuals, but that this issue should be regulated by law preceded by a public debate in which all members of society can participate.

Keywords: liberal eugenics, Jürgen Habermas, species ethics, authenticity, autonomy, responsibility, equality, jeopardy of the foundations of the moral grammar of Western society

1. Uvod

Jürgen Habermas se je prodorno ukvarjal z vprašanjem, kakšne posledice ima lahko poseganje v genetski segment ljudi. Zanimajo ga predvsem moralne posledice. Njegova središčna ugotovitev je, da takšni posegi lahko zamajajo ali celo spodkopljejo same temelje naše morale: ta morala temelji na univerzalni enakosti avtonomnih oseb, ki se vzajemno priznavajo kot takšne. To je v bistvu kantovsko moralno stališče, ki ga sprejema tudi sam Habermas in za katero trdi, da je tudi sprejeto moralno stališče sodobne pluralistične družbe. Habermas premišlja o primerih, ko bi starši spremenili genetski segment svojih otrok tako, da bi bili ti otroci bolj sposobni za nekatere stvari na račun sposobnosti za druge stvari. Na primer, da bi bili bolj sposobni v matematičnem smislu na račun atletskih sposobnosti. Toda s tem poskušamo samo nekako z zgledom ilustrirati, o čem govorimo. Govorimo o tem, da starši že pred rojstvom otrok posežejo v genetski segment svojih otrok in

ga spremenijo v skladu s svojimi željami, češ da hočejo najboljše za svojega otroka. Ti posegi nepovratno določijo otroka. To, kar Habermasa skrbi pri takšnih posegih, je možnost, da bi lahko tako učinkovali na otroka, da bi se mentalno ne mogel več dojemati kot oseba, v pogledu avtonomnosti enakovredna tistim ljudem, ki niso bili podvrženi takšnim posegom. Ne govorimo o tem, da bi takšna oseba izgubila pravice, da bi ji bile kratene pravice, ampak o mentalnih posledicah za takšno osebo. Če se nekdo ne čuti več enakovrednega drugim v pogledu avtonomnosti, potem to lahko postavi pod vprašaj tudi njegov pogled na osebno odgovornost, ker je avtonomnost osebe temelj njene odgovornosti. Osebe, ki so avtonomne in odgovorne in ki se vzajemno kot takšne pripoznavajo, so temelj naše moralne skupnosti in njene moralne slovnice. Posegi v genetski material osebe brez kakršnegakoli njene pristanka lahko usodno ogrozijo same temelje te slovnice. Po Habermasu gre za posebno vrsto paternalizma (Habermas 2005, 71), ki je nezdružljiv z obravnavo človeka, ki je predmet genetskih posegov, kot avtonomne osebe. Obravnava človeka kot osebe pomeni, da tako korenite in nepovratne posege v njegovo bitje lahko storimo samo z njegovim pristankom. Habermas poudarja, kako smo seveda dolžni storiti vse, da nekega človeka obvarujemo pred trpljenjem, vendar pa takrat, ko takim posegom on sam nasprotuje, to ni zaščita pred trpljenjem.

2. Pomembne distinkcije

V razpravi Habermas uporablja kar nekaj distinkcij, upoštevanje katerih je zelo pomembno za pravilno razumevanje njegovega stališča. Prva je razlika med nastalim ali samoraslim in narejenim. (Habermas 2005, 53–61) Po Habermasovih domnevah je duševnost človek takšna, da mora njegova genetska zasnova ostati nedotaknjena, če to ni povezano z očitnimi preprečitvami trpljenja ali hendikepiranosti zaradi genetskih okvar; v tem smislu mora biti samorasla, ne narejena, da se lahko človek sam dojema kot osebo, ki je po avtonomnosti enakovredna drugim, tudi samoraslim osebam. Samoraslost je potrební pogoj, iz duševnih razlogov, da se lahko človek dojema kot avtonomna oseba. Habermas v tej točki razmišlja tudi o možnosti, da človeku ne bi povedali o posegih v njegov genetski segment. To možnost zavrne kot neke vrste prevaro oziroma kot nekaj, kar je ponovno v nasprotju z obravnavo osebe kot avtonomne. To možnost primerja s tem, da osebi ne povemo resnice o njenih (bioloških) starših.

Naslednji pomembni pojmovni par sta moralizacija in tehnizacija človeške morale (Habermas 2005, 32–38). Ti posegi v genetiko človeka bi pomenili tehnizacijo človeške narave in opustitev njene moralizacije. Govorimo o tem, kako naša sedanja zahodna moralna slovnica zahteva, da na človeka ne gledamo samo kot na nekaj, kar je na voljo za naše oblikovanje, ampak je za našo moralno slovnico, za to, da naša moralna jezikovna igra lahko poteka, potrebna omejitev razpoložljivosti ljudi. Da človek ostane človek, da ohrani naravo človeka – to v okviru pometafizičnega mišljenja pomeni, da je človek obravnavan in pripoznan kot človek –, je potrebna omejitev razpoložljivosti človeka, ali drugače rečeno: moralizacija člo-

veške narave. O tem, kdaj človek še ostane človek, ne more in ne sme odločati tehnika, ampak o tem odločajo zahteve oziroma implikacije naše moralne slovni- ce, to pa vključuje tudi zaščito pogojev, ki so potrebni, da naša moralna igra sploh lahko poteka. Zadevni posegi v genetiko človeka bi pomenili eliminacijo teh po- gojev. Znašli bi se v moralnem vakuumu, v katerem ne bi mogli govoriti celo niti več o moralnem cinizmu, ker tudi ta cinizem še vedno pomeni neko navzočnost moralnega, tudi če na način zavračajočega odnosa do morale. To pa po Habermasu pomeni v vsakem primeru način življenja, ki ni dober. To je trditev, ki gre onkraj zavzemanja za ta ali oni način življenja. Glede tega filozofija v pometafizičnem obzoru lahko razpravlja samo na metaravnih oziroma z razmislekom o formalnih lastnostih, ne more pa se več zavzemati za ta ali oni konkretni način kot dobrega. To je po Habermasu pridobitev moderne, glede katere se večina strinja, da je ne- kaj pozitivnega. Filozofija lahko kaj pove o prednostih ali minusih konkretnih stališč o dobrem življenju samo na podlagi nevtralnih ugotovitev oziroma razlogov, ne pa v neneutralnem, »pristranskem« diskurzu. Pri zavrnitvi življenja v moralnem vakuumu pa po Habermasu ne govorimo o kršitvi načela nevtralnosti, ampak o stališču, ki je nad ravnjo o izbiri med tem ali onim načinom življenja. Habermas meni, da je človek bitje, ki je takšne narave, da ne more dobro živeti v moralnem vakuumu oziroma da v njem izgubi človeško dostojanstvo. (80; Strahovnik 2017, 271–274) Lahko preneha biti človek in živi v moralnem vakuumu ali pa v njem živi slabo. Ne more pa kot človek v njem živeti dobro (Platovnjak 2017a).

To lahko dodatno razumemo v luči ugotovitve, da je stanje nihilizma, vrednotne izravnave vsega, za človeka psihološko nevzdržno in dejansko nemogoče. Človek je »obsojen« na neko izbiro, odločitev in (potemtakem) ravnanje. Tudi »neravnanje« ali popolna pasivnost je neka drža ali odločitev in ravnanje. Zato se nihilizem po- gosto manifestira kot instrumentalizem oziroma se vanj preobrazi. (Žalec 2010, 32; 2011, 29; 2013, 58; 2015, 19–20). Tisto, kar Habermas imenuje moralni vakuum (Habermas 2005, 80), je pravzaprav stanje nihilizma. Iz tega lahko sklepamo, da bi tehnicizacija oziroma demoralizacija človeške narave na način predrojstvenega po- seganja v človekov genetski segment vodila v moralni vakuum in kot posledica tega v instrumentalizem.² Po Habermasovem mnenju bi odpoved moralizaciji človeške narave pomenila instrumentalizacijo človeške vrste, natančneje, kakor pravi Habermas, samoinstrumentalizacijo človeške vrste, saj bi človeška vrsta instrumentalizirala samo sebe. To pa je dober razlog, da tehnicizacijo človeške narave zavrnemo.

Habermas na začetku razprave govori o vzdržni drži filozofije v pometafizični dobi in naredi razliko med praktično filozofijo, ki vključuje moralno teorijo in teorijo pravičnosti, na eni strani in etiko na drugi. Praktična filozofija se tudi danes nikakor ne odpoveduje nobenemu razmisleku o normativnosti, vendar se v glavnem omejuje na vprašanja pravičnosti. (Habermas 2005, 11) Sprašuje so o tem, kaj je v enakem interesu vsakogar in kaj je enako dobro za vse. Pri tem odmisli vidik prve osebe in abstrahira od konkretnih kontekstov. Etika pa ravna prav nasprotno. Pri njej so po-

² Za podrobnejšo obravnavo psiholoških in moralnih vidikov instrumentalizma (v obliki makiavelizma) prim. Ibragimov et al. 2018.

membrane oblike eksistencialnega samorazumevanja. Zanima jo vprašanje, kaj je najboljše »zame« ali za »nas« v kontekstu moje oziroma naše partikularne življenjske zgodbe in edinstvene oblike življenja. Tesno je povezana z vprašanji identitete: kako moramo razumeti sami sebe, kdo smo in kdo bi radi bili. Očitno ni odgovorov na takšna vprašanja, ki bi bili neodvisni od konkretnih kontekstov in bi tako zavezovali vse in vsakogar enako. Etika je partikularistična, praktična filozofija pa univerzalistična.

Filozofija v pometafizični dobi ne more več dajati neposrednih odgovorov na vprašanja etike. Zato se prav pri vprašanjih, ki so za nas najpomembnejša, omeji na metaraven in raziskuje samo formalne lastnosti procesov samorazumevanja, ne da bi zavzela to ali ono vsebinsko stališče. To nam po eni strani morda ni dovolj, toda po drugi strani: kako lahko danes utemeljeno ugovarjamo takšni vzdržnosti filozofije? (Habermas 2005, 11–12) Vendar pa je prav pri vprašanju liberalne evgenike, poljubne vzreje človeka oziroma poseganja v človeško bitje, treba vpeljati še neko drugo raven razmisleka: razmisliti moramo o tem, kakšna etika je potrebna na ravni vrste, kakšno eksistencialno samorazumevanje človeka kot človeka je potrebno, da lahko naša moralna igra deluje. Ker pa je sestavni del naše moralne igre razlikovanje med etiko in moralo,³ se mora takšna etika razlikovati od etik, ki so po Habermasu razni svetovni nazori, do katerih pa mora biti sodobna pluralistična družba na ravni morale nevtralna. Habermas je našel temeljni pojem te etike v pojmu *Selbstsein-können*, moči biti to, kar sem, moči biti sebstvo oziroma biti samost. Slovenska prevajalka se je odločila za prevod *zmožnost biti-sam-svoj* (61). Lahko bi, v duhu eksistencialistične tradicije, uporabili tudi izraze samolastnost, avtentičnost, pristnost.

Kakorkoli ga že poimenujemo, je ta ideal, drugače od vrlin in vrednot, ki jih zagovarjajo posamezni svetovni nazori, formalne narave, saj ga lahko apliciramo na vsak življenjski projekt, se pravi, tudi na projekte, ki so si vsebinsko popolnoma različni. (Junker-Kenny 2011, 124) Ta pojem povezuje raven etike z ravno morale. Etike se dotika, kolikor govori o tem, kaj je dobro, morale pa, ker ga naša morala predpostavlja in ker moralna družba mora, po modernem gledanju, vsakemu človeku omogočiti, da je to, kar je, oziroma da postane sam svoj v gornjem smislu. Habermas ukvarjanje s to vmesno oziroma povezovalno ravno imenuje etika vrste, tako da lahko rečemo: središčni pojem njegove etike vrste je pojem samolastnosti. Ker vrstna etika, temelječa na tem pojmu, ne spodkopava moderne razlike med dobrim in pravičnim in ker tesno zadeva moralno, se tudi filozofija v (post) moderni lahko ukvarja z njo in se hkrati tudi mora ukvarjati.

Kjer je pomembno vprašanje dobrega življenja za (konkretnega) posameznika, tam je veliko prostora za pristop veleblagovnice s široko ponudbo oblik dobrega življenja in posameznik ima zelo širok okvir svobode, da sam izbere to ali ono obliko (Malović 2015, 953). Pri vprašanju o sprejemljivosti liberalne evgenike pa v

³ »Moralna« imenujem tista vprašanja, ki zadevajo pravično skupno življenje.« (Habermas 2005, 47) Ob tem lahko dodamo, da v sedanji, tehnološki dobi vse bolj v ospredje stopa pereč problem medgeneracijske pravičnosti, za katerega šele iščemo pravo rešitev. Tega se globoko zaveda tudi Cerkev: »Papež Frančišek obžaluje, da še nismo zadostno razvili kulture, ki bi pravično obravnavala vse rodove – pretekle, sedanje in prihodnje. Zato poziva k razvoju medgeneracijske pravičnosti.« (Petkovšek 2019, 25) Habermasov premislek o liberalni evgeniki tudi v tem pogledu pomeni pomemben prispevek.

primerjavi z običajnimi etičnimi izbirami načina življenja obstajata vsaj dve pomembni razliki: 1. Izbira tega ali onega načina ali oblike življenja, te ali one etične možnosti, ne ruši temeljev naše moralne jezikovne igre. 2. Posamezniku je v »veleblagovnici« ponujeno in on izbere, zato je vsaj formalno obravnavan kot avtonomna oseba. Pri predrojstvenem posegu v genetski material človeka pa ta človek ni nič vprašan za pristanek in torej ni obravnavan kot oseba. V tej točki bi lahko kdo pripomnil, da pred rojstvom človek dejansko niti ni oseba.⁴ Habermas opozarja, da ni treba človeka imeti za osebo, če hočemo zaščititi njegovo življenje. V tem smislu razločuje med človeškim dostojanstvom in dostojanstvom človeškega življenja. (Habermas 2005, 38–47) Ni treba, da ima človek (že) dostojanstvo osebe, to je: človeško dostojanstvo, da bi njegovo življenje imelo dostojanstvo.

Naj na tej točki dodamo nekaj pojasnil o Habermasovem pometafizičnem stališču. Po tem neobjektivističnem stališču ljudem ne pripadajo človekovo dostojanstvo in podobne stvari same po sebi, ampak so stvar pripoznavanja, natančneje, vzajemnega pripoznavanja med ljudmi. Pometafizično stališče ne govori več o stvareh »na sebi«, ampak stvari zanj »obstajajo« oziroma veljajo (kot takšne in takšne) toliko, kolikor se dejansko (kot takšne in takšne) pripoznavajo v odnosih med ljudmi. Imeti dostojanstvo in biti obravnavan v neki družbi oziroma skupnosti, kakor da ga imaš, je za to stališče dejansko isto. Zato morajo biti stvari, da obstajajo za pometafizično stališče, urejene z normami, zakoni, institucijami ipd. neke družbe. To je heglowski element Habermasovega stališča. Dejanska morala ne obstaja neodvisno od institucij in norm neke družbe, ampak je v njih utelešena. Dejanska morala je *Sittlichkeit*, nравnost v Heglovem smislu besede. Zato se je treba o moralnih zadevah odločati v javni družbeni razpravi. Samo takšne odločitve imajo moralno težo in legitimitnost. Za takšno razpravo pa so potrebne avtonomne in odgovorne osebe, ki se vzajemno pripoznavajo kot takšne. Prav za obstoj takšnih oseb pa posegi v genetsko zasnovano ljudi pomenijo veliko grožnjo, če jih ne že kar onemogočajo. Zato so ti posegi velika nevarnost uničenja samih temeljev nравnosti naše družbe. Ob tem zgledu se spet potrjuje stara ugotovitev, da liberalna demokracija sama ne more zagotavljati pogojev svojega lastnega obstoja. Ti pogoji so predpolitične narave. (Böckenförde 1976, 60; Habermas & Ratzinger 2005; Habermas 2007, 2–3; 77; Reder & Schmidt 2010, 7; papež Janez Pavel II. 2005, 143–177; Žižek 2009, 76; Galston 2008, 315–353; Žalec 2008, 447–462; Žalec 2009, 340–341, op. 5; Žalec 2010, 195–196)

3. Biti sam svoj (avtentičnost)

Biti sam svoj v zgoraj orisanem smislu je eden središčnih pojmov eksistencialne misli. Dejansko Habermas svojo razpravo o prihodnosti človeške narave začne z razmislekom o Kierkegaardu. Označi ga za pometafizičnega misleca in prvega pometafizičnega etika. Da je bil Kierkegaard pometafizični etik, se lahko strinjamo, saj svojih pogledov ni več utemeljeval metafizično, ampak je bil slovničar krščanske vere (Roberts 1995, 151ff; Žalec 2018b, 195–198), ki se je zavedal, da vere ni mogoče doka-

⁴ Za predstavitev različnih stališč o statusu osebe gl. Globokar 2016, predvsem 325–328.

zati, še več, menil je, da je njeno dokazovanje v nasprotju z jezikovno igro vere. V tem pogledu njegovo stališče sovпада z Wittgensteinovim (Žalec 2018a, 51). Kljub temu da je bil Kierkegaard že pometafizični mislec, ni bil poreligiozni mislec. Vendar pa je mogoče Kierkegaarda ne glede na to uporabiti tudi pometafizično, saj je dovolj formalen in dovolj nemetafizičen. Kierkegaard svojega bralca ni več »pridobival« z metafizičnim dokazovanjem, ampak s fenomenološkimi in psihološkimi prijemi.

Kierkegaard je bil po Habermasovem mnenju prvi, ki je na temeljno etično vprašanje o uspehu in neuspehu svojega lastnega življenja odgovoril s pometafizičnim pojmom *biti samost*. (Habermas 2005, 13) Kljub temu da je na vprašanje o pravilnem življenju dal resda pometafizičen, toda hkrati globoko religiozen in teološki odgovor, so tudi filozofi, zavezani metodičnemu ateizmu, v njem prepoznali misleca, ki izvirno obnavlja temeljno etično vprašanje in nanj odgovarja po eni strani »substancionalno« oziroma vsebinsko, v nasprotju z več kakor problematično »praznostjo« Kantove etike, po drugi strani pa kljub temu vendarle tudi dovolj formalno, da je lahko v tem pogledu sprejemljiv za legitimni moderni svetovno-nazorski pluralizem, ki v izvorno etičnih vprašanjih prepoveduje kakršenkoli paternalizem oziroma »varuštvu«. (13)

Kierkegaard je soočenje etičnega in estetičnega življenjskega nazora predstavil kot izbiro na način *ali – ali*. (13) Kontrast hedonizmu predstavlja etični način življenja, ki od posameznika zahteva, da izbere samega sebe in se reši odvisnosti od premočnega okolja. (14) Posameznik se mora dokopati do zavesti o svoji individualnosti in svobodi. Tako se vrne iz razpršenosti in njegovo življenje (lahko) dobi transparentnost in kontinuiteto. Takšna oseba lahko prevzame odgovornost za svoja lastna dejanja in odgovornost do drugih. Človek, ki tako ozavesti samega sebe, postane sam cilj svojega ravnanja, toda ne samovoljno določen, ker ima sebe kot svojo zadolžitev, pred katero stoji, čeprav je postala njegova tako oziroma s tem, da jo je sam izbral. (Kierkegaard 2003, 509) Kierkegaardova pozornost je usmerjena na strukturo *biti samost*, ki je oblika etične samorefleksije in izbire samega sebe in ki jo določa »neskončni« interes za uspeh osebnega življenjskega načrta. »Posameznik samokritično osvoji preteklost svoje življenjske zgodovine, na katero je dejansko naletel in jo konkretno posedanjal glede na prihodnje možnosti delovanja.« (Habermas 2005, 14) Šele tako naredi iz sebe nenadomestljivo osebo in nezamenljivega posameznika. Z moralno strogim vrednotenjem in s kritično prisvojitvijo dejanske zgodbe se konstituira kot oseba, kakršna hkrati je in bi rad bil. (15) Vse, kar je postavljeno z njegovo svobodo, mu bistveno pripada, naj je videti še tako naključno. Čeprav je sam svoj »urednik«, to ni samovolja, saj se zaveda, da je osebno odgovoren za red stvari, v katerem živi, odgovoren pred Bogom. (Kierkegaard 2003, 507–508) Etično obliko, ki se poraja iz osebne sile, je mogoče stabilizirati samo v odnosu do Boga. (Habermas 2005, 15; Kondrla in Pavlíková 2016, 110; Valčo 2016, 101; Králik in Torok 2016, 72–73; Binetti in Pavlíková 2019; Máhrík 2018; Valčo in Peter Šturák. 2018; Tavilla, Králik, Webb, Jiang in Aguilar 2019; Tavilla, Králik in Roubalová 2019)⁵

⁵ Branko Klun je to Kierkegaardovo stališče prikazal takole: »Pomembna je »gradnja« samega sebe: nisem samozadostni in vase zaprti »jaz sam«, temveč sem utemeljen v odnosu do presežnosti, ki me omogoča, ki omogoča moj pristni jaz.« (Klun 2013, 373)

Kierkegaard je menil: dokler moralo, ki daje merilo za raziskovanje samega sebe, utemeljujemo samo na človeškem spoznanju, manjka motivacija za prenos moralnih sodb v prakso.⁶ Boril se je proti intelektualističnemu razumevanju morale. Če bi morala lahko samo z dobrimi razlogi gibala voljo spoznavajočega subjekta, ne bi bilo mogoče pojasniti tistega stanja opustošenosti, ki ga je Kierkegaard, kritik svojega časa, vedno znova grajal – stanja krščansko poučene, »razsvetljene«, a globoko skvarjene družbe. (Habermas 2005, 15) Na jok in na smeh gre človeku, je zapisal Kierkegaard, ko vidi, da vse to znanje in razumevanje nimata nobenega vpliva na življenje ljudi. (Kierkegaard 1987, 80) Ali, če navedemo Habermasove besede, ko povzame Kierkegaarda:

»V normalnost strnjena potlačitev ali cinično priznanje nepravičnega stanja sveta ne govorita o pomanjkanju *znanja*, ampak o korupciji volje. Ljudje, ki bi lahko vedeli bolje, *nočejo* razumeti. Zato Kierkegaard ne govori o krivdi, temveč o grehu.« (Habermas 2005, 16)

Toda vrnimo se k zgoraj omenjenemu biti-sam-svoj. Neka določena mera te svojosti je potrebna, da se ima človek lahko za avtonomno osebo in potemtakem za obstoj moderne moralnosti. V tem je relevantnost eksistencialistične misli in njenega zagovarjanja pomena avtentičnosti oziroma samolastnosti za razprave v sodobnem kontekstu (bio)tehnološke družbe. V tem vidimo tudi nov pomen neskvarjene kulture in ideala avtentičnosti, katere nemara najbolj opazen zagovor je v zadnjih desetletjih predložil Charles Taylor (Taylor 2000; Žalec 2019).⁷ Vsekakor pa lahko vprašanje oziroma problem – ali vsaj del tega problema, ki ga je Habermas predstavil v zvezi s prenatalnimi posegi v genetiko človeka –, v eksistencialistični terminologiji izrazimo takole: ali človek še lahko pristno biva, ali je še lahko sam svoj, če smo pred njegovim rojstvom posegli v njegov genski segment, da bi ga naredili primernejšega za neke določene naloge. Sartre bi nedvomno moral odgovoriti z ne, kajti prav zaradi možnosti pristnega bivanja je zavrnil vsakršno vnaprejšnje določanje, oblikovanje ali »programiranje« človeka, saj je to nezdružljivo s pristnim bivanjem. (Sartre 1968, 186–189; 194; 212–213) Vsekakor pa je po Habermasu s takšnimi prenatalnimi posegi ta možnost za poseganca (»programirano« osebo) močno ogrožena, če ne že kar blokirana.

4. Glavni ugovori proti liberalni evgeniki

Habermas to svojo trditev oziroma zaskrbljenost pojasni oziroma utemelji z več razlogi. Izrazi in predloži tudi veliko domnev in svojih lastnih intuicij, ki jih drugače v večji ali manjši meri poskuša pojasniti in nekako utemeljiti. Nekatere od njih bi bilo možno vsaj delno ali dodatno tudi empirično podkrepiti, verificirati ali preveriti. Toda tudi če so samo intuicije, nam dajejo neko določeno razumevanje o tem,

⁶ Za podrobnejšo obravnavo Kierkegaardovega razumevanja motivacije z moralnega vidika prim. Martín, Ortiz-Cobo in Kondrla 2019.

⁷ O pomembnosti kulture za človekovo celostno življenje gl. Platovnjak 2017b.

zakaj se ljudje bojijo genetskih posegov, česa jih je strah. Odgovor je, da se (intuitivno) bojijo prav tega, o čemer govori Habermas: ukinitve človeka kot avtonomnega in odgovornega bitja, ukinitve te univerzalne enakosti med ljudmi in kot posledica tega sesutja solidarnosti, ki temelji na teh podlagah, in celotne naše moralne igre, na kratko, sesutja naše morale. In to bi tudi moralo biti naše vodilo pri postavljanju določnejših in konkretnjših meril in omejitev za genetske raziskave in posege: samo tisti posegi in raziskave, ki ne ogrožajo naše morale, temelječe na univerzalni enakosti ljudi kot avtonomnih in odgovornih subjektov in na tej enakosti zgrajene univerzalne solidarnosti med njimi, samo tisti posegi in raziskave so sprejemljivi. Pravzaprav sta Habermasova metoda in merilo zelo preprosta: prenatalne posege v genetiko človeka ocenjuje z vidika sprejemljivosti in posledic s stališča njegove kantovsko-heglovske pometafizične komunikativne etike oziroma morale, katere središčne vrednote so svoboda, enakost in solidarnost. To so njegove glavne vrednote. Išče načine za njihovo času primerno razumevanje, določitev, uresničevanje (implementacijo) in zaščito. Te vrednote so merilo njegovega presojanja in vrednotenja. To so vrednote moderne, ki še niso bile zadovoljivo uresničene (Habermas govori o nedokončani moderni (Habermas 2003)) in jih je treba zaščititi pred vsakršnimi verskimi fundamentalizmi ali scientističnimi oziroma evgeničnimi pobudami. Na njih temelji tudi njegova kritika liberalne evgenike. Sestavna dela svobode sta avtonomija in samoopredelitev, integralni moment enakosti pa je vzajemno, recipročno razmerje med subjekti. (Pagon 2005, 129)

Kakor smo že omenili, Habermas za svojo zaskrbljenost glede liberalne evgenike navaja več razlogov in pojasnil. Njegovo razpravljanje je zelo vseobsegajoče, bogato, večplastno, po drugi strani pa izredno zgoščeno in pomensko nabito in tudi večpomensko. Zato je njegovo misel težko povzemati. Kljub temu pa menimo, da lahko izluščimo štiri glavne razloge oziroma ugovore, zaradi katerih nasprotuje prenatalnim genetskim posegom (kot negativnim dejavnikom naše moralne oziroma politične (demokratske) slovnice), ki pa so med seboj tesno povezani in prepleteni:

1. Posegi mentalno načnejo poseganca, njegovo zavest o sebi kot avtonomnem, odgovornem in enakovrednem subjektu. (Habermas 2005, 84; 87; 97; 99)
2. Pravica in odgovornost za avtorsko oblikovanje svojega lastnega življenja pripadata samo osebi sami (tako imenovani argument tuje določitve). (91ff, 100)
3. Mi ne moremo vedeti vnaprej, kaj je dobro za osebo. (94; 95)
4. Poseganec mora imeti možnost reči: »Ne!« (95)

V svojem nasprotovanju tem posegom v genetiko nerojenih se Habermas naveže na dve ugotovitvi Hannah Arendt (66–67). Prva je, da človek biva kot človek šele skozi interakcijo z drugimi ljudmi in z vključenostjo v (politično) skupnost (Arendt 1996, 10; 2003, 387–384; Habermas 2005, op. 44; Žalec 2018c, 207–209; 211–218; 222–223). Drugo je njeno poudarjanje pomena novega začetka (Arendt 1996, 11; 2003, 562; 570; 576;⁸; Žalec 2018c, 216). Tudi Habermas opozarja na pomen tega,

⁸ »Začetek, še preden postane zgodovinski dogodek, je vrhovna sposobnost človeka; politično je identičen s človekovo svobodo. *Initium ut esset homo creatus est* – da bi prišlo do začetka, je bil ustvarjen človek, je rekel Avguštin (*De Civitate Dei*, 12. knjiga, 20. poglavje). Ta začetek zagotavlja vsako novo rojstvo; v resnici gre za vsakega človeka.« (Arendt 2003, 576)

da človek (lahko) začne nekaj povsem novega (Habermas 2005, 66–67). Da je njegov začetek lahko res pravi začetek, mora biti nerazpoložljiv in vanj ne sme posegati nobena druga oseba. Habermas je zapisal, da čutiti se svobodnega najprej pomeni, moči začeti nekaj novega. (2007, 142) Kjer govorimo o človeku kot človeku, tam mora biti možnost takšnega novega začetka zanj. Pri prenatalnih genetskih posegih bi težko govorili o človekovem rojstvu kot nerazpoložljivem začetku.

Objektiviranje naravnega okolja pospešuje v notranjosti subjekta samoobjektiviranje. Obstaja dialektična sovisnost med obvladovanjem narave in razpadom subjekta. (153) Zunanja narava, ki je bila narejena razpoložljivo, je po Habermasu embrionalno telo neke prihodnje osebe, razpadajoča subjektivna narava pa »organizem, razvit iz embria, ki ga naraščajna oseba izkusi kot svojo prenatalno obravnavano telesnost« (ibid.). Vendar si posameznik lahko pripiše svoja »dejanja« samo »tedaj, če se s telesom identificira kot s svojo lastno telesnostjo. Drugače manjka nanašalna baza za izvorno intimno seznanjenost s seboj kot odgovornim avtorjem lastnih ravnanj.« (ibid.) S prenatalnimi posegi v organizem, v telo nerojenega človeka »se v sfero vsakič lastne telesnosti usidra tuja volja in omaja nanašalno bazo za samopripisovanje iniciative in lastnega načina življenja« (154). S takšnimi posegi, ki bi jih lahko vodili najboljši nameni staršev, bi starši sami sebe naredili »za soavtorje življenjskih zgodb svojih otrok«. To pa bi poškodovalo otrokovo zavest osebnosti svobode, »ki je vezana na praktično nerazpoložljivost subjektivne narave« (154).

Če se »programirana« oseba pozneje ne bi strinjala s posegi svojih staršev, bi se zgodilo tole: ne samo da bi starše (lahko) klicala na odgovornost, ampak bi njihovo intervencijo čutila kot izredno veliko, temeljno in globinsko kršitev svoje lastne svobode: »Iz perspektive prizadetega se starši prikazujejo kot nenaproseni soavtorji življenjske zgodbe, za katero pa mora vsakdo, da bi se v ravnanju čutil svobodnega, pretendirati, da je sam edini avtor.« (153–154)

Habermas pravi, da so predrojstveni genetski posegi staršev »nedopustna predrznost«. (154) Za to je več razlogov. Prvič, to so z vidika vrednot in delovanja moderne, svetovnonazorsko pluralistične liberalno demokratične družbe, po kateri etična vprašanja sodijo v izključno domeno oziroma pristojnost samega posameznika. Poleg tega ti posegi spodkopavajo delovanje te družbe, kajti uničujejo zavest o svoji lastni avtonomnosti, svobodnosti in (s tem) odgovornosti (za svoja ravnanja) pri »programiranih« osebah. Ta zavest je temeljnega pomena za delovanje moralne jezikovne igre sodobne družbe, ki se opira na to, da se njeni člani vzajemno priznavajo kot enaki, prav v pogledu, da so vsi avtonomni subjekti svobode. Programirane osebe brez te zavesti se ne bi mogle več imeti za enake neprogramiranim osebam s to zavestjo. (Habermas 2005, 84–85; Strahovnik 2018, 302–304) Ker pa je zavest o osebni avtonomnosti, svobodnosti in odgovornosti potrební pogoj za to, da smo avtonomni, svobodni in odgovorni, jih za takšne in potemtakem enake ne bi mogli več imeti niti drugi.⁹

Glede tretje točke Habermas opozarja na primernost države, ki jo je Hans Jonas imenoval »hevrstika strahu«. (Jonas 1984, 26–27; Morris 2013, 18) V nasprotju

⁹ Glede etičnih implikacij koncepta človeka kot (ne)svobodnega bitja prim. Ambrozy, Kralik in Martín 2017.

s to držo so prenatalne odločitve, ki imajo nepopravljive učinke, vedno »pame-tnjakarske« (Habermas 2005, 95), saj ne moremo zagotovo vedeti, ali bodo posegi res koristili posegancu, ali bodo res dobri zanj (90–91; 94–95). Pa tudi če kdaj morda vemo, kaj je potencialno dobro za drugega, mu lahko to posredujemo le v obliki kliničnih nasvetov za posege, na katere pa mora oseba pristati oziroma mora imeti možnost reči: »Ne!« (94–95). To pri predrojstvenih intervencijah ni mogoče. Vendar mora biti ta možnost človeku vsekakor dana. Za to sta dva razloga. Prvič, samo bitje, ki mu priznavamo pravico do tega, da reče: »Ne!«, dejansko obravnavamo kot osebo. Drugič pa zato, ker na področju etike ni možno objektivno spoznanje »in je v vse etično vedenje vpisana perspektiva prve osebe« (95).¹⁰ Zato končni človeški um ne more dati odgovora, katera genetska dota je za drugega, pa tudi če je ta drugi naš otrok, najboljša.

5. Terapija in negativna evgenika *versus* izboljšava (načrtovanje) in pozitivna evgenika

Na tem mestu je treba reči še nekaj besed o razliki med terapevtsko držo in držo načrtovalca in o ločnici oziroma pragu med negativno in pozitivno evgeniko. Pri negativni evgeniki govorimo o terapiji oziroma kliničnem pristopu, katerega namen je, na primer, preprečitev trpljenja. Toda Habermas opozarja na evgenične prakse, »ki niso upravičene s kliničnimi nameni in ki – to je moja teza – skupaj z zavestjo avtonomije okrnijo tudi moralni status obravnavane osebe« (Habermas 2005, 100). V teh primerih govorimo o pozitivni evgeniki, pri kateri je pomembna izboljšava kakovosti človeka. Terapevt se lahko do živega bitja (na podlagi njegovega utemeljeno vnaprej postavljenega, tudi neizogibno protidejstvenega soglasja) vede, kakor da je to bitje že druga oseba; to bo nekoč postalo (torej tudi če zarodka še nima za osebo). Terapevtski drži nasprotna pa je drža načrtovalca. Načrtovalec ima do zarodka tako optimirajočo kakor instrumentalizirajočo držo: genetska sestava zarodka naj bi bila izboljšana na podlagi subjektivno izbranih meril oziroma v skladu z njimi. Habermas držo do prihodnje osebe, ki pa je že v embrionalni fazi obravnavana kot oseba, ki lahko reče da ali ne, imenuje performativna drža (101). Na njeno mesto stopi pri pozitivni evgeniki drža, ki cilj klasičnega rejca – izboljšati dedne značilnosti vrste – poveže z operacijskim načinom inženirja, da instrumentalno posega v skladu s svojim lastnim načrtom in obdeluje embrionalne celice kot material (ibid.). Habermasovo stališče je, da lahko posegamo v dedni segment (prihodnje) osebe samo, če imamo dobre razloge, da (protidejstveno) predpostavljamo njeno soglasje (če oziroma ko bi bil zarodek oseba in bi lahko presojal (za nazaj), potem bi dal pristanek za poseg). Drugače pa posegi niso dopustni. V tej luči postavi osnovno merilo tudi za presojanje predimplementacijske diagnostike in raziskav človeških embrionalnih celic: ta kriterij nikakor ne utira poti držam, ki gredo vstric z »izboljševalnim« in postvarjevalnim odnosom do človeka in do njegovega življenja.

¹⁰ O pomenu upoštevanja osebne perspektive zarodka gl. Schockenhoff 2013, 444; Globokar 2016, 328.

6. Sklep

Z vidika (moralne) slovnice sodobne zahodne družbe liberalna evgenika nosi v sebi »protislovje«: po eni strani jo podpira načelo radikalne avtonomnosti/»svobode« človeka, po drugi strani pa prakticiranje liberalne evgenike pomeni grožnjo prav temeljnemu gradniku slovnice zahodne družbe: vzajemnemu pripoznavanju oziroma spoštovanju njenih članov kot enakopravnih in avtonomnih oblikovalcev in določevalcev svojega življenja. To pripoznavanje se opira (tudi) na vrednoto avtentičnosti (ki je množični ideal sodobne zahodne družbe (Taylor 2000; 2007, 473–504; Žalec 2019)).¹¹ Prakticiranje liberalne evgenike ogroža spoštovanje drugega ali samega sebe (če sem bil predmet liberalne evgenike) kot avtentičnega in kot avtonomnega oblikovalca in določevalca svojega življenja. Sestavni del tega, da je nekdo spoštovan kot avtonomni oblikovalec svojega življenja, je, da je vprašan za pristanek glede stvari, ki bistveno in nepovratno, nepopravljivo določajo njegovo življenje. Tega pri liberalnoevgeničnih prenatalnih posegih ni moč storiti. Poleg tega pa nimamo zadostne verjetnosti, kaj šele zanesljivosti, kaj nam bi ta nerojena oseba odgovorila, razen morda takrat, kadar bi se izognili zelo velikemu in nedvomnemu trpljenju, ki ga lahko z gotovostjo napovemo (Habermas 2003, 96). Bistveno poseganje v življenje osebe brez njenega pristanka pa je v nasprotju z moralno slovnico sodobne zahodne družbe. Vsekakor bi prakticiranje liberalne evgenike in podobnih reči vneslo v družbo velike razlike in (s tem) napetosti. Zato se morajo ta vprašanja reševati na ravni in po poti družbene razprave, v kateri lahko sodelujejo vsi, in se morajo zakonsko urediti. Prenatalni genetski posegi nikakor ne smejo biti prepuščeni (samo)volji, moči in (z)možnostim posameznikov, ki bi si takšne posege lahko privoščili.

¹¹ Vključenost in sprejetost sta tesno povezani s človekovim polnim in avtentičnim bivanjem. Tomaž Erzar je v zvezi z mozaikom p. Marka Rupnika zapisal: »Na drugi strani je obraz brata, ki živi polno življenje in je v celoti lahko on sam, ker je v celoti sprejet tak, kot je.« (Erzar 2019, 12) Liberalna evgenika pomeni zavrnitev posameznika takšnega, kakor je. Zavest o tej zavrnitvi lahko resno načne njegovo duševno zdravje, njegovo samopodobo, psihološko trdnost, samozavest in samozaupanje in (s tem) njegov občutek osebne (enako)vrednosti in avtonomnosti. To ni v skladu z držo ljubezni, saj biti ljubljen pomeni prav to: biti sprejet takšen, kakor si. Ljubezen je veselje nad ljubljenim bitjem, takšnim, kakor je. Ljubezen vključuje sprejemanje drugega kot drugega, liberalna evgenika pa z drugim kot drugim ni zadovoljna, ampak ga »popravi« v skladu s predstavami drugih oseb (staršev) o tem, kaj je dobro (za poseganca). Poseganec lahko (kot posledica tega) privzame držo, da (tako ali tako) ni avtor svojega življenja, ali pa si (prav zaradi zavrnitve) goreče želi potrditve od drugih (da je (sedaj) vendarle sprejet). Tako postane negativno odvisen od mnenja, presoje in želja drugih glede sebe, svoje vrednosti in svojega ravnanja, od odziva in potrditve drugih itd. Podobne stvari veljajo glede splava. Tudi pri splavu govorimo o zavrnitvi, o odločitvi drugih, kako ni dobro ali prav, da bi zarodek (pre)živel. Zavest, da je bil nekdo zavrnjen (kot takšen, kakor je), z namenom splava ali liberalnoevgeničnimi posegi, lahko pomeni zelo težko breme za posameznika, za njegovo okolje in za odnose z drugimi.

Reference

- Ambrozy, Marian, Roman Králik and José García Martín.** 2017. Determinism vs freedom: Some ethics-social implications. *XLinguae* 10, št. 4:48–57.
- Arendt, Hannah.** 1996. *Vita activa*. Prev. Vlasta Jalušič. Ljubljana: Krtina.
- . 2003. *Izvori totalitarizma*. Prev. Zdenka Erbežnik idr. Ljubljana: Študentska založba.
- Binetti, Maria in Martina Pavlíková.** 2019. Kierkegaard on the reconciliation of conscience. *XLinguae* 12, št. 3:192–200.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang.** 1976. Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung«. V: *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, 42–64. Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
- Erzar, Tomaž.** 2019. Trije povezovalni momenti v terapevtskem procesu odpuščanja in krščanski model odpuščanja. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:9–16. <https://doi.org/10.34291/bv2019/01/erzar>
- Galston, William A.** 2008. *Liberalni nameni: dobri, vrline in raznolikost v liberalni državi*. Prev. Slavica Jesenovec Petrovič in Borut Petrovič Jesenovec. Ljubljana: Študentska založba.
- Globokar, Roman.** 2016. Etični razmislek o žrtvovanju človeških zarodkov v znanstvene name-ne. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:313–332.
- Habermas, Jürgen.** 2003. Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. V: *Zeitdiagnosen: Zwölf Essays 1980–2001*, 7–48. Frankfurt na Majni: Suhrkamp.
- . 2005. *Prihodnost človeške narave: Verjeti in vedeti*. Prev. Mojca Dobnikar. Ljubljana: Studia humanitatis.
- . 2007. *Med naturalizmom in religijo: Filozofski sestavki*. Prev. Božidar Debenjak. Ljubljana: Sophia.
- Habermas, Jürgen, in Joseph Ratzinger.** 2005. *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*. Freiburg: Herder.
- Ibragimov, Ibragim D., Badma V. Sangadzhiev, Sergey N. Kashurnikov, Ivan A. Sharonov in Julia A. Krokhnina.** 2018. Machiavellianism and manipulation: from social philosophy to social psychology. *XLinguae* 11, št. 2:404–419.
- Janez Pavel II.** 2005. *Memory & Identity: Personal Reflections*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Jonas, Hans.** 1984. *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Junker-Kenny, Maureen.** 2011. *Habermas and Theology*. London: T&T Clark International.
- Kierkegaard, Søren.** 1987. *Bolezen za smrt: krščanska psihološka razprava za spodbudo in prebujo; Trije spodbudni govori*. Prev. Janez Zupet. Celje: Mohorjeva družba.
- . 2003. *Ali-ali*. Prev. Primož Repar. Ljubljana: Študentska založba.
- Klun, Branko.** 2013. Vprašanje obupa in samomora pri Kierkegaardu. *Bogoslovni vestnik* 73, št. 3:367–376.
- Kondrla, Peter, in Martina Pavlíková.** 2016. From Formal Ethics to Existential Ethics. *European Journal of Science and Theology* 12, št. 3:101–111.
- Králik, Roman, in Torok L'uboš.** 2016. Concept of Relationship God-Man in Kierkegaard's Writing: What We Learn from the Lilies in the Field and from the Birds in the Air. *European Journal of Science and Theology* 12, št. 2:65–74.
- Máhrlik, Tibor.** 2018. Truth as the key metaethical category in Kierkegaard. *XLinguae* 11, št. 1:40–48.
- Martín, José García, Monica Ortiz-Cobo in Peter Kondrla.** 2019. Ethics, motivation and education from the perspective of Søren Kierkegaard's philosophy. *XLinguae* 12, št. 4:183–191.
- Malović, Nenad.** 2015. Suvremeno poimanje slobode i njegove posljedice za krščansku praksu. *Bogoslovna smotra* 85, št. 4:941–956.
- Morris, Theresa.** 2013. *Hans Jonas's Ethic of Responsibility: From Ontology to Ecology*. New York: SUNY.
- Pagon, Neda.** 2005. Habermasova kritika liberalne evgenike. V: Habermas 2005, 121–136.
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije Veritatis gaudium. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:17–31. <https://doi.org/10.34291/bv2019/01/petkovsek>
- Platovnjak, Ivan.** 2017a. Goodness and Health: The Culture of Goodness. *Synthese Philosophica* 63, št. 1:79–92. <https://doi.org/10.21464/sp32106>
- . 2017b. Vpliv religije in kulture na duhovnost in obratno. *Bogoslovni vestnik* 77, št. 2:337–344.
- Reder, Michael, in Josef Schmidt.** 2010. Habermas and Religion. V: Jürgen Habermas et al. *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Cambridge & Malden: Polity Press.
- Roberts, Robert C.** 1995. Kierkegaard, Wittgenstein, and a Method of »Virtue Ethics«. V: *Kierkegaard in Post/Modernity*, 142–166. Ur. Martin J. Matušík in Merold Westphal. Bloomington, Indianapolis: Indiana University.

- Sartre, Jean-Paul.** 1968. *Izbrani filozofski spisi*. Prev. Mirko Hribar. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Schockenhoff, Eberhard.** 2013. *Etika življenja: temeljna načela in konkretna vprašanja*. Prev. Jože Urbanija in Gregor Lavrinec. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- 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.
- Taylor, Charles.** 2000. *Nelagodna sodobnost*. Prev. Bojan Žalec. Ljubljana: Študentska založba.
- . *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap of Harvard University Press.
- Tavilla, Igor, Roman Kralik, Carson Webb, Xiangdong Jiang in Juan Manuel Aguilar.** 2019. The rise of fascism and the reformation of Hegel's dialectic into Italian neo-idealist philosophy. *XLinguae* 12, št.1:139–150.
- Tavilla, Igor, Roman Králík in Marie Roubalová.** 2019. Abraham and the tortoise: eleatic variations on Fear and Trembling. *XLinguae* 12, št. 4:219–228.
- Valčo, Michal.** 2016. Kierkegaard's Sickness Unto Death as a Resource in Our Search for Personal Authenticity. *European Journal of Science and Theology* 12, št. 1:97–105.
- Valčo, Michal, in Peter Šturák.** 2018. The »Relational Self«: Philosophical-Religious Reflections in Anthropology and Personalism. *XLinguae* 11, št. 1:289–299.
- Žalec, Bojan.** 2008. Izvori pravega liberalizma: o moralnih in religioznih temeljih dobre družbe in države. V: Galston 2008, 425–462.
- . 2009. Gorečnost naših dni: na poti k svetovni kulturi in civiliziranosti. V: Peter Sloterdijk. *Politično-psihološki poskus*, 335–347. Prev. Slavo Šerc. Ljubljana: Študentska založba.
- . 2010. *Človek, morala in umetnost*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- . 2011. Personalism, Truth and Human Rights. V: *Humanity after Selfish Prometheus: Chances of Dialogue and Ethics in a Technicized World*, 29–41. Ur. Janez Juhant in Bojan Žalec. Zürich: Lit.
- . 2013. Genocide as social death: a comparative conceptual analysis. *Anthropological notebooks* 19, št. 2:57–74.
- . 2015. *Genocide, Totalitarianism and Multiculturalism: Perspectives in the Light of Solidary Personalism*. Zürich: Lit.
- . 2018a. Kierkegaard's Method: Edification and Moral Grammar of Christian Virtues. *European Journal of Science and Theology* 14, št. 6:47–54.
- . 2018b. Kierkegaardova duhovna edukacija i okrepljenje. V: *Religija između hermeneutike i fenomenologije: zbornik u čast prof. dr. sc. Josipu Osliću povodom 65. godine života*, 187–201. Ur. Ivan Dodlek, Nenad Malović in Željko Pavić. Zagreb: Katolički bogoslovni fakultet: Kršćanska sadašnjost.
- . 2018c. Arendt and refugees (at present): personalist anthropological foundations of the ethics of refugeeism. *Poligrafi* 23, št. 91/92:207–225; 232, 238.
- . 2019. Charles Taylor on Religion in a Modern Cultural Frame: Secularity and Authenticity. V: *Religion as a Factor of Intercultural Dialogue*, 39–48. Ur. Robert Petkovšek in Bojan Žalec. Zürich: Lit.
- Žižek, Slavoj.** 2009. *First as Tragedy, Then as Farce*. London, New York: Verso.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3,643—656

Besedilo prejeto/Received:09/2019; sprejeto/Accepted:12/2019

UDK/UDC: 271.2-18:272-18

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Pohar>

Borut Pohar

Transhumanizem v službi človekove odgovornosti do stvarstva

Transhumanism in the Service of Human's Responsibility for Creation

Povzetek: Transhumanizem mnogi verniki zavračajo kot utopijo ali poskus zasesti mesto Boga. Vendar je že konec 19. stoletja pravoslavni teolog Nikolaj Fjodorovič Fjodorov gojil zamisel, da bi lahko človek s pomočjo znanosti postal uspešen sodelavec Boga pri odrešenju stvarstva. Njegova vizija transhumanizma oz. teologije, ki iz njega izhaja, je sicer skladna z vsemi viri katoliške teologije: Svetim pismom, tradicijo, razumom in verskim izkustvom. Tako Sveto pismo kot tudi sodobno cerkveno učiteljstvo namreč ljudem nalagata odgovornost do stvarstva, kar vključuje tudi njegovo obrambo pred uničenjem, hkrati pa je vizija človeka pri Fjodorovu v skladu z razumom in verskim izkustvom. Vendar je njegovo vizijo treba nujno prilagoditi katoliški zmerni srednji poti, ki se izogiba ekstremnim pozicijam in zagovarja previdnost. Vizija Fjodorova je koristna tako za kolektivni optimizem kot tudi za gojenje mednarodnega sodelovanja, ki je ena od glavnih poti k miru.

Ključne besede: transhumanizem, Nikolaj Fjodorovič Fjodorov, odrešenje, stvarstvo, glavni viri katoliške teologije

Abstract: Transhumanism is rejected by many believers as utopian or as an attempt to occupy the place of God. However, as early as at the end of the 19th century, Orthodox theologian Nikolai Fyodorovich Fyodorov cultivated the idea that man could, through science, become collaborator of God in the salvation of the world. His vision of transhumanism or theology that comes from it, is consistent with all four main sources of Catholic theology: Scripture, tradition, reason in religious experience. Both the Bible and also modern Church teaching give humanity the task of responsibility for Creation, which also includes defense against its destruction. Fyodorov's vision of man is also in accordance with reason and religious experience. However, his vision needs to be adapted to the Catholic Moderate Middle Way, which avoids extreme positions and advocates caution. Fyodorov's vision is also useful for both collective optimism and international collaboration, which is one of the main paths to peace.

Keywords: transhumanism, Nikolai Fyodorovich Fyodorov, salvation, Creation, main sources of catholic's theology

Transhumanizem že kar nekaj časa buri duhove v javnih razpravah, še posebej, ko so vanje vključene tudi religije. Mnogi verniki ga zavračajo kot utopijo ali poskus zasesti mesto Boga. Vendar je že konec 19. stoletja pravoslavni teolog Nikolaj Fjodorovič Fjodorov gojil zamisel, da bi lahko človek s pomočjo znanosti postal uspešen sodelavec Boga pri odrešenju stvarstva. V tej razpravi smo kot izhodišče vzeli njegovo idejo, da bo človek nekoč s pomočjo znanosti in tehnologije postal upravljevalec veselja, ki bo nadzoroval njegov razvoj, in preverjamo, ali je njegova vizija transhumanizma oz. iz njega izhajajoče teologije skladna z vsemi viri katoliške teologije: Svetim pismom, tradicijo, razumom in verskim izkustvom. Ugotavljamo, da tako Sveto pismo kakor tudi sodobno cerkveno učiteljstvo nalagata ljudem odgovornost do stvarstva, kar vključuje tudi njegovo obrambo pred uničenjem, hkrati pa je vizija človeka pri Fjodorovu v skladu z razumom in verskim izkustvom. Pri tem pa opozarjamo, da moramo njegovo vizijo prilagoditi katoliški zmerni srednji poti, ki se izogiba ekstremnim pozicijam in zagovarja previdnost. Vsekakor pa poskus takšne vizije pozdravljamo, saj je koristna tako za kolektivni optimizem kakor tudi za gojenje mednarodnega sodelovanja, ki je ena od glavnih poti k miru.

1. Uvod

Ena od definicij transhumanizma se glasi: »Transhumanizem je intelektualno in družbenopolitično gibanje, ki se ukvarja z množtvom vprašanj s področja bioetike, še posebej z vprašanji glede uporabe tehnologije za namen radikalne transformacije človeškega organizma. Glavni namen transhumanizma je spodbujanje uporabe biotransformativnih tehnologij, da bi izboljšali človeški organizem in ga s tem tako korenito spremenili, da bo presegel temeljne človeške omejitve in s tem človeka samega.« (Porter 2017, 237–238)

Pri tem se nam zastavlja vprašanje, ali je transhumanizem s katoliškega vidika sprejemljiv ali predstavlja grožnjo njegovim temeljnim naukom? Ni malo takšnih, ki dvomijo, da ima lahko transhumanizem kakšen pozitiven doprinos k razvoju človeštva ali krščanstva. Politični filozof Francis Fukuyama (2004) je transhumanizem označil celo kot »najbolj nevarno idejo tega sveta«.

Nezaupanje pa goji tudi druga stran. Že od samega začetka je namreč sodobno angloameriško transhumanistično gibanje tradicionalno krščanstvo v glavnem obravnavalo z velikim sumom in skepticizmom. Danes so mnogi izmed najbolj navdušenih transhumanistov prepričani ateisti, nekateri drugi pa prezirajo krščanske etične pomisleke npr. o raziskovanju matičnih celic. Vendar pa obstajajo tudi drugačni pogledi in pristopi. Rusko transhumanistično gibanje, ki je bilo ustanovljeno leta 2003, namreč v nasprotju z zahodnimi transhumanisti neskladja med krščanstvom in transhumanizmom ne vidi. To se med drugim kaže tudi v tem, da je za svojo inspiracijo vzelo delo predanega pravoslavnega kristjana Nikolaja Fjodoroviča Fjodorova (1829–1903), ki je svoje transhumanistične ideje o usodi človeštva črpal iz pravoslavne teologije, predvsem iz dela Maksima Spoznavalca (580–662). Tu lahko torej vidimo, da transhumanizem in krščanstvo nista nujno nezdru-

žljiva. Za Maksima in Fjodorova je človek svobodno bitje, ki ga je Bog pri odrešenju stvarstva izbral za sodelavca. Končni cilj odrešenja je po njunem prepričanju poboženje (gr. *theosis*) stvarstva, kar pomeni njegovo radikalno transfiguracijo (Clay 2005, 157–158). Ker je Fjodorov Maksimovo idejo o človekovem sodelovanju pri kozmični odkupitvi jemal resno, je trdil, da bi se moralo vse človeštvo združiti in poskusiti uresničiti skupen transhumanistični cilj, ki je sestavljen iz treh nalog: (1) povrnitev sveta v blaženo stanje neminljivosti, (2) obujanje mrtvih in (3) postati upravitelj vesolja (158). V tej njegovi zamisli lahko zaslutimo prisotnost krščanske ideje o odgovornost ljudi do živih in mrtvih ter do stvarstva na splošno, ki jo ima Fjodorov za glavno motivacijo svojega transhumanističnega projekta. Transhumanizma ne vidi v službi političnih ciljev in človeških teženj po oblasti, moči in slavi, temveč v službi uresničevanja človekove odgovornosti do ljudi in do celotnega stvarstva, ki mu jo je naložil Bog. V tej razpravi se osredotočamo samo na eno od transhumanističnih idej Fjodorova – da bo človek v prihodnosti s pomočjo znanosti in tehnologije postal upravljevalec vesolja.

Vizija teološkega transhumanizma pri Fjodorovu je pomembna z dveh vidikov. Kot prvo, napoved prihodnosti vesolja je temačna, saj ga po vseh možnih scenarijih čaka takšna ali drugačna smrt oz. uničenje. Pri tem se moramo nujno vprašati, ali nam ni morda Bog res dal poslanstva, da pomagamo to katastrofo preprečiti? Ali se zdi ta ideja preveč nora in utopična? Drugi problem, ki ga Fjodorov omenja implicitno, so tisočletja mednarodnih konfliktov, ki jim ni in ni videti konca. Fjodorov je prepričan, da bi bil skupen projekt reševanja stvarstva dobra priložnost za graditev sodelovanja med narodi, kar je nujen predpogoj za širitev miru.

V nadaljevanju bomo pokazali, da je vizija transhumanizma pri Fjodorovu do določene mere skladna z glavnimi viri katoliške teologije, namreč s Svetim pismom, cerkvenim učiteljstvom, razumom in verskim izkustvom (prim. McGrath 2014, 191). Kot njeno glavno pomanjkljivost pa bomo izpostavili pretiran optimizem in predlagali, da jo postavimo v okvir tradicije katoliškega zmernega optimizma, ki se izogiba ekstremnim pozicijam in išče srednjo pot.

Dolžnost odgovornega upravljanja s stvarstvom je eden od ključnih elementov cerkvenega družbenega nauka. Ta ideja je prisotna tako v Svetem pismu kakor tudi v sodobnem cerkvenem učiteljstvu.

2. Sveto pismo priča o človekovi odgovornosti do stvarstva

Sveto pismo na več mestih jasno pravi, da je Bog ljudem zaupal stvarstvo v skrb, zato morajo z njim ravnati odgovorno. V poročilu o stvarjenju tako zasledimo naslednje besede: »Naredimo človeka po svoji podobi, kot svojo podobnost! Gospodu je naj ribam morja in pticam neba, živini in vsej zemlji ter vsej lazni, ki se plazi po zemlji!« (1 Mz 1,26). Tudi v drugih delih Svetega pisma najdemo misel o pravici gospodovanja človeka nad stvarstvom (prim. Ps 8; Ps 19,1-6). Vendar nas Sveto

pismo opozarja, da to gospodovanje ni samovoljno, ampak mora biti do svojega Stvarnika odgovorno. Prerok poroča: »Gospod Bog je vzel človeka in ga postavil v edenski vrt, da bi ga obdeloval in varoval« (1 Mz 2,15). Zanimiva sta oba glavna poudarka tega stavka, namreč, da je naloga človeka, da edenski vrt obdeluje in varuje. Tudi na svetu, ki ni bil zaznamovan s posledicami izvirnega greha, je bila naloga človeka tako delo kot varovanje, kar je nekoliko v nasprotju s pričakovanji. Zakaj bi bilo namreč v popolnem svetu brez greha sploh treba delati in varovati vrt? Kakorkoli, Adam je dobil nalogo, da svoj novi dom nadzoruje in skrbi za to, da ostaja Gospodov vrt, kar pomeni, da odganja sovražnike (kačo) in skrbi, da bodo žena in bodoči otroci svojega Stvarnika ubogali. Človek ima torej že od samega začetka odgovornost, in sicer da soustvarja skupaj s Stvarnikom in mu pomaga pri obrambi tega, kar skupaj ustvarjata. Gre za podobno razmerje kot starši : otroci, ko začnejo starši delo postopoma prepuščati otrokom in jim ga na koncu tudi prepustijo. Vendar pa sta se Adam in Eva tej odgovornosti izneverila. Pustila sta, da je v vrt vdrl sovražnik; nista ga izgnala, temveč sta mu podlegla. Človekova neodgovornost je torej omogočila, da je v svet vdrl greh, s katerim je človek postal ranjen; preprečena mu je bila pot do brezgrešnega življenja in posedovanja resnice.

Druga zgodba iz Prve Mojzesove knjige, ki govori o človekovi odgovornosti do stvarstva, je Noetova zgodba (prim. 1 Mz 6,5–9,17). Bog je zaradi greha ljudi sklenil svet uničiti. Vendar ne vsega, kar je na njem. Prerok poroča: »Noe pa je našel milost v Gospodovih očeh« (1 Mz 6,8). Ker je svetu grozilo popolno uničenje, je Bog dal Noetu nalogo, da živa bitja pred njim obvaruje. Naročil mu je: »Pojdi torej v ladjo ti in s teboj tvoji sinovi, tvoja žena in žene tvojih sinov! In od vseh živali, od vsega mesa, spravi po dvoje v ladjo, da bodo skupaj s teboj ostale pri življenju!« (1 Mz 6,18-19). Bog bi lahko sam živa bitja ponovno ustvaril iz nič in tako stvarstvo obnovil. Vendar se je odločil, da bo v reševanje življenja na svetu vključil tudi Noeta, in sicer konkretno tako, da mu je živa bitja pomagal rešiti.

Svetu vedno znova grozijo katastrofe. Ne moremo sicer vedeti, ali je njihov vzrok greh ljudi ali ne. Jezus nas je opozoril, da ne smemo delati prehitrih zaključkov. Pokaral je na primer ljudi, ki so za vsako trpljenje človeka videli kot vzrok greh nje samega ali njegovih staršev: »Ali pa onih osemnajst, na katere se je podrl stolp v Síloi in jih ubil, mar mislite, da so bili večji dolžniki kakor vsi drugi prebivalci Jeruzalema?« (Lk 13,4). Ne glede na to, kaj je vzrok katastrofe, imamo ljudje odgovornost, da pomagamo svet reševati.

Tudi iz Jezusovih besed je mogoče razbrati, da smo dolžni za stvarstvo skrbeti. Jezus je nenehno opozarjal na posledice človekove navezanosti na bogastvo ali moč. Nagibi, ki na stotine milijonov ljudi tretjega sveta pehajo v revščino in hkrati uničujejo naš planet, pogosto izhajajo iz pohlepa. Jezus pravi: »Kako težko bodo tisti, ki imajo premoženje, prišli v Božje kraljestvo!« (Mr 10,23; Lk 16,19-31). Življenjska drža, ki izhaja iz evangelija, omogoča obvarovanje pred nasiljem ne le ljudem, ampak varuje pred uničenjem tudi stvarstvo.

Če se Sveto pismo začenja z opisom stvarjenja neba in zemlje, ki ju Bog zaupa človeku v varstvo in skrb, se v Knjigi razodetja končuje z njunim odrešenjem

(Raz 21,1–22,5). Krščanski nauk zagovarja misel, da smo ljudje enota telesa, duše in duha, in da bo skupaj z dušo in duhom poveščano tudi telo. O tem nam lepo priča dogodek Jezusovega prikazanja učencem po vstajenju od mrtvih (Lk 24,36–49). Ker niso verjeli, da je to res on, jim je rekel: »Poglejte moje roke in moje noge, da sem jaz sam. Potipljite me in pogledajte, kajti duh nima mesa in kosti, kakor vidite, da jih imam jaz« (Lk 24,39). In ker kljub temu niso verjeli, je šel še korak dlje in je vpriču njih pojedel kos pečene ribe. Ta odlomek govori o tem, da v nebesih ne bomo prisotni samo v obliki duše in duha, ampak bomo imeli tudi svoje snovno telo, za katerega pa bodo veljale drugačne zakonitosti kot sedaj na zemlji. Apostol Janez tako pričuje: »Nato sem videl novo nebo in novo zemljo« (Raz 21,1). To pa ne velja samo za naša telesa, ampak tudi za stvarstvo kot takšno. Knjiga razodetja nam podaja vizijo novega neba in nove zemlje.

Pri tem se nam takoj zastavi vprašanje: Kakšna je vloga človeka pri tem odrešenju? V kolikšnem deležu lahko kot človeštvo k odrešenju prispevamo (sami)? Vsekakor se teologija o tem premalo sprašuje, saj odrešenje sveta postavlja skoraj izključno v domeno Jezusovega drugega prihoda in njegove zmage nad zlom.

3. Sodobno cerkveno učiteljstvo pritrjuje Svetemu pismu

Zadnjih nekaj deset let, ko se vedno več govori o prihodnji ekološki katastrofi, je cerkveno učiteljstvo glede človekovega odnosa do stvarstva podalo več izjav.

Papež Pavel VI. je v okrožnici *Populorum Progressio* leta 1967 zapisal, da je bilo stvarstvo ustvarjeno zaradi človeka in zanj z namenom, da ga odgovorno razvija naprej: »Sveto pismo nas od prve strani naprej uči, da je Bog celotno stvarstvo ustvaril za človeštvo in da je odgovornost vseh nas, da ga, v naše dobro, razvijamo in izpopolnujemo s pomočjo našega razuma in fizičnega dela« (PP, tč. 22).

K odgovornosti do stvarstva poziva tudi Kompendij družbenega nauka Cerkve:

»Skrb za okolje predstavlja izziv za vse človeštvo. Naša skupna in univerzalna dolžnost je, da spoštujemo skupno dobro, ki je namenjeno vsem nam. To dolžnost izvršujemo tako, da preprečujemo, da bi kdorkoli brez kazni enostavno po svoji volji uporabljal bitja vseh vrst, tako živa kot neživa – živali, rastline in naravne elemente – in sicer za svoje ekonomske potrebe. V tem primeru gre za odgovornost, ki mora zoreti na podlagi globalne razsežnosti sedanje ekološke krize, pri čemer je nujno, da jo prebujamo po vsem svetu, kajti v vesoljnem redu, ki ga je postavil Stvarnik, so vsa bitja med seboj tesno povezana.« (2005, tč. 466)

Enakega mnenja so tudi ameriški katoliški škofje, ki so v svoji izjavi zapisali: »Temeljna vez med človeštvom in naravo je človekova skrb za stvarstvo« (Renewing the Earth 1991, tč. 2).

Pri tem ima pomembno vlogo predvsem država. Papež Janez Pavel II. je dejal, da ima država nalogo, da »zagotavlja obrambo in ohranjanje skupnega dobrega,

kakor je naravno ali človeško okolje, ki jih ne moremo zaščiti le z silami trga« (CA, tč. 40). Papež Benedikt XVI. je dodal, da ta odgovornost pritiče tudi Cerkev: »Cerkev ima do stvarstva odgovornost, ki jo mora uveljavljati na javnem področju« (CV, tč. 51.).

Kaj naj bi bila motivacija za takšno odgovornost? Cerkevno učiteljstvo poudarja, da mora biti motivacija zavest, da smo pri stvarjenju sveta Božji sodelavci. Janez Pavel II. je v tem duhu zapisal: »Najgloblji motiv za naše delo je zavest o tem, da imamo delež v stvarstvu« (LE, tč. 25). Podobno trdijo tudi ameriški katoliški škofje: »Moramo biti pristni oskrbniki narave in torej sostvaritelji novega človeškega sveta. To pa od nas zahteva, da vzpostavimo nove odnose in se lotimo novih dejanj« (Renewing the Earth 1991, tč. 5). Ameriški katoliški škofje so v mednarodnem pastoralnem pismu (2001, tč. 9) k temu dodali tudi misel, da smo ljudje pri soustvarjanju sveta udeleženi tudi pri Božji ustvarjalnosti:

»Bog, ki ima edini moč stvarjenja, nas vabi, da sodelujemo pri tem ustvarjanju. Ljudje imamo torej edinstveno vlogo. V fizičnem veselju imamo edino ljudje možnost, da zavestno skrbimo za stvarstvo /.../ Ustvarjeni smo po Božji podobi in sličnosti in imamo poslanstvo, da smo oskrbniki Božjega ustvarjenega in čudovitega veselja.«

K čemu nas zavezuje odgovornost, ki jo imamo do stvarstva? Papež Frančišek (2013) trdi, da je ena od nalog vsakega človeka tudi varovanje stvarstva: »Cerkev se zaveda odgovornosti, ki jo ima vsak od nas do tega sveta in do vsega stvarstva, ki ga moramo ljubiti in ščititi.« Enako trdijo ameriški katoliški škofje: »Naša tradicija nas poziva, da zaščitimo življenje in dostojanstvo človekove osebe, pri čemer vedno bolj postaja jasno, da te naloge ne moremo ločiti od skrbi in obrambe celotnega stvarstva« (1991, št. 2). Po njihovem prepričanju je torej ljubezen do sočloveka neizogibno povezana z ljubeznijo do stvarstva, ki vključuje tudi njegovo zaščito. Enakega mnenja je tudi zaslužni papež Benedikt XVI.: »Izkušnja nam pravi, da zanemarjanje okolja vedno škodi človekovemu sobivanju, pri čemer velja tudi obratno. Vedno bolj in bolj postaja očitno, da med mirom s stvarstvom in mirom med ljudmi obstaja neločljiva vez« (2007, tč. 8). In dalje: »S tem, da človek pokaže svoj čut za odgovornost do stvarstva, pokaže tudi to, da spoštuje samega sebe /.../ Ne smemo pozabiti, da je boj za dostop do naravnih virov eden od vzrokov za številne konflikte v Afriki, drugod po svetu pa nenehna grožnja za njihov nastanek. Zaradi tega vedno znova ponavljam, da je zaščita okolja predpogoj za gojenje miru.« (2010)

Ameriški katoliški škofje (15. junij 2001) poudarjajo, da naša dolžnost ščitenja stvarstva izhaja iz dejstva, da smo oskrbniki Božjega stvarstva, in tega, da imajo naša dejanja posledice za naše potomstvo:

»V svojem bistvu svetovne podnebne spremembe ne zadevajo ekonomskih teorij ali političnih razprav, niti napredka ali pritiska interesnih skupin. Zadevajo prihodnost Božjega stvarstva in ene človeške družine. Zadevajo našo dolžnost, da zaščitimo tako človeško kakor tudi naravno okolje, zadevajo

pa tudi našo vlogo, da smo oskrbniki Božjega stvarstva in našo odgovornost do teh, ki bodo prišli za nami.«

Vsi ti različni dokumenti, ki jih je cerkveno učiteljstvo izdalo v sodobnem času – in bi jim lahko pridružili še številne druge dokumente –, torej pričajo, da človekova odgovornost do stvarstva izhaja iz dejstva, da ga je Bog postavil za oskrbnika oz. soustvarjalca, pa tudi iz tega, da imajo naša dejanja posledice za prihodnje rodove. Eden od njihovih sklepov je tudi ta, da odgovornost do stvarstva vključuje dolžnost, da ga ščitimo pred uničenjem. To pa je popolnoma v skladu z vizijo človeka kot upravitelja vesolja pri Fjodorovu.

4. Ali je vizija človeka pri Fjodorovu sploh razumna?

Razum je bil znotraj katoliške tradicije ves čas cenjen, saj je teologijo vedno imela za racionalno disciplino. To stališče je še posebej zagovarjal Tomaž Akvinski. Da je vera racionalna, pomeni, »da je razum zmožen podpreti ideje vere« (McGrath 2014, 226). Najbolj očiten primer je iskanje razumskih razlogov za vero v Boga, ki jih je Tomaž predstavil v svojih petih poteh. Pri tem se moramo seveda zavedati, da »vera presega razum, saj ima dostop do resnic in uvidov razodetja, o katerih razum ne more upati, da bi jih lahko dognal ali odkril brez pomoči« (226). Na podlagi filozofije religije lahko rečemo, da je krščanska vera v resonanci z dognanji razuma. Dokazi za obstoj Boga tega sicer ne dokazujejo, ampak sporočajo le to, da je vera skladna z razumom.

Kaj pomeni, da je nekaj razumno? V prvi vrsti to, da je v skladu z razumskimi predpostavkami. Med njimi je tudi princip zadostnega razloga, ki pravi, da mora biti vsako naše prepričanje podprto z razlogi. Sicer pa razumske predpostavke niso univerzalne. Predpostavke nam vzbujajo pričakovanja o tem, kako se bo vedel svet okoli nas. Vsekakor je danes (bolj ali manj sprejeto) dejstvo, da kanon predpostavk o tem, kaj je razumno, v veliki meri kreira sodobna znanost. Če je nekaj v nasprotju s tem, kar trdijo ali odkrijejo znanstveniki, potem to v (strokovni) javnosti ne velja za razumno oz. sprejemljivo, saj ni v skladu s pričakovanji.

Torej se lahko vprašamo tudi, ali so ideje, ki so rezultat razmišljanj Nikolaja Fjodoroviča Fjodorova, z današnjega pojmovanja racionalnosti sploh razumne ali gre morda za pretiravanja, ki mejijo celo na patološkost? Oglejmo si še enkrat njegove tri velike naloge, ki naj bi jih Bog zaupal človeštvu: (1) ponovna povrnitev sveta v blaženo stanje neminljivosti, (2) obujanje mrtvih in (3) postati upravitelj vesolja. Za prvi dve nalogi bi težko rekli, da sta z današnjega vidika razumni, saj zanju nimamo niti teološke niti znanstvene podlage, ki bi vsaj nakazovala, kako bi se ju dejansko dalo izvesti. Še več, za to imamo celo protiargumente. Stvarstvo se nam npr. kaže kot prigodno, vse, kar je živega, pa kot umrljivo oz. minljivo in hkrati tudi zaznamovano z velikim trpljenjem. Nič v znanosti nam ne daje slutiti, da bi lahko upali, da bomo nekoč prigodnost, ki je podvrženo vse, premagali in obujali mrtve. Tudi teološko bi bil takšen podvig sporen, saj sta po tradicionalni teologiji

oz. filozofiji ravno prigradnost oz. nenujnost celotnega stvarstva ter umrljivost vsega živega tista, ki ločita stvarstvo od svojega Stvarnika. Če bi človek z napredkom znanosti in tehnologije dobil sposobnost vzpostavljanja neminljivosti in nujnosti veselja ter sposobnost obujanja mrtvih – potem sploh ne bi bil več človek, ampak Bog, kar pa je teološko popolnoma nezamisljivo. V Svetem pismu sicer imamo primere, ko je prerok obudil koga od mrtvih, vendar je to storil v moči Boga in ne samostojno s pomočjo napredne znanosti in tehnologije. Vsekakor sta v luči sodobne znanosti in teologije prvi dve nalogi – vsaj zaenkrat – videti nedosegljivi in bi ju bilo torej nerazumno zagovarjati.

Po našem mnenju pa to ne velja za tretje človekovo poslanstvo, namreč da postane upravitelj veselja. Teološko v tem ni nič spornega, kar smo ravnokar pokazali z navajanjem Svetega pisma in izjav cerkvenega učiteljstva, ki človeku dolžnost odgovornega ravnanja z Božjim stvarstvom, kar vključuje tudi obrambo pred uničenjem, celo nalagajo. Seveda je vprašanje, do katere mere človek upravljaavec veselja lahko sploh postane, saj kot pravi Jezus: »Učenec ni nad učiteljem in služabnik ne nad svojim gospodarjem« (Mt 10,24). Res pa je tudi, da je Jezus rekel: »Resnično, resnično, povem vam: Kdor veruje vame, bo dela, ki jih jaz opravljam, tudi sam opravljal, in še večja kot ta bo opravljal, ker grem jaz k Očetu« (Jn 14,12). Ta izjava je za Fjodorova pri upravičevanju njegovih idej ključna. Toda – kot prvo, Jezus nikakor ni rekel, da bo človek lahko delal vse, kar bo hotel. Vprašanje je, ali je Jezus s tem mislil na tako radikalne ideje, kot je človekova ukinitve naravnih zakonov – na primer darvinističnega boja za preživetje ali drugega zakona termodinamike. Človek nikoli ne bo postal Bog, ampak bo vedno ostal njegov učenec in služabnik. Nekatere stvari so pridržane za Boga. Kot drugo – pozorni moramo biti, da Jezus kot pogoj opravljanja velikih del zahteva vero, čeprav res ne prav veliko. Učencem je dejal: »Če bi imeli vero kakor gorčično zrno, bi rekli tej murvi: ›Izruj se s koreninami vred in se presadi v morje,‹ in bi vam bila pokorna« (Lk 17,6). Jezus ni rekel, da je za izruvanje murve potrebno kakšno posebno znanje ali tehnologija – že vera vanj naj bi zadoščala. Zato tudi veliko znanja in najboljša tehnologija brez vere nikoli ne bosta mogla opraviti večjih del, kot jih je storil on sam.

To pa ne pomeni, da ideja o človeštvu kot upravitelju veselja sama po sebi ni razumna, seveda če jo vzamemo v manj radikalni obliki. Ljudje smo v kratkem času v marsičem postali upravitelji stvarstva, pri čemer nas to seveda še vedno ogroža. Glede na današnje stanje znanosti bi bila lahko na primer čisto sprejemljiva naslednja misel Fjodorova: »S svojim razumom bodo človeški sinovi usmerili slepo gibanje planetov in celotnih sončnih sistemov« (Fjodorov 1995–2000). Za ta optimizem podajamo naslednja dva razloga:

Kot prvo, človeštvo je v zelo kratkem času v znanosti in tehnologiji izjemno napredovalo. Kar je bilo včasih za ljudi nemogoče, je postala vsakodnevna stvarnost. Ameriški znanstvenik in izumitelj Benjamin Franklin (1706–1790) je napovedal hitrost napredka z naslednjimi besedami: »Glede na to, s kolikimi akademijami znanosti je sedaj posejana Evropa, z vsemi inštrumenti in duhom preizkusa, ki jih te akademije imajo, bo napredek človeškega znanja zagotovo hiter in sledila bodo velika odkritja, o katerih se nam danes niti ne sanja. Postaja mi skorajda žal, da

sem se rodil tako kmalu, saj nimam te sreče, da bi vedel, kar bodo ljudje vedeli čez sto let« (Founders Online, 2019). Več kot očitno je, da se je njegova napoved uresničila. Jerry A. Coyne, velik navdušenec nad znanostjo in velik nasprotnik religije – v slovenščino imamo prevedeno njegovo knjigo *Faith vs. Fact (Verjeti ali vedeti)* –, se čudi, kaj vse je znanost odkrila za časa njegovega življenja: »V svojem življenju sem dočakal iztrebljenje črnih koz in otroške paralize, odkritje velikega poka, razvozlanje strukture DNK, sposobnost transplantacije organov, rekonstrukcijo velike dela evolucijske zgodovine življenja, osebne računalnike, pristanek človeka na Luni, potovanje z vesoljskim čolničkom, raziskovanje površine Marsa z robotskim vozilom, oploditev v epruveti, mobilno telefonijo, cepivo proti virusu HIV in identificiranje Higgsovega bozona – in to so samo stvari, ki so se zgodile po letu 1949« (Coyne 2018, 131). Glede na tako bliskovit napredek si res težko predstavljamo, kakšno bo stanje znanosti čez več 10^n let, če se je že v tako kratkem času zgodilo toliko. In koliko časa imamo?

Dejansko zelo veliko – v kozmološkem merilu je kratek čas napredka od začetka moderne dobe pa do danes zanemarljivo majhen, poleg tega je pred nami neznanaska količina časa za nadaljnji razvoj. Mnogo ljudi si je v zgodovini že zastavilo vprašanje: Zakaj ni Bog Jezusa poslal na zemljo že prej? Zakaj šele tako pozno? Z vidika človeškega življenja se mogoče 13,7 milijarde let, kolikor je minilo od velikega poka, ter 300.000 let, ki so minila od nastanka modernega človeka (*Homo Sapiens*), zdi veliko. A vesolje je praktično šele v povojih in do njegovega konca je še zelo daleč. O usodi vesolja obstajajo različne teorije, vendar nobena ne napoveduje nič dobrega. Obstajajo trije glavni možni scenariji, pri čemer ključno vlogo igra t. i. temna snov. Prvi scenarij pravi, da se bo vesolje širilo vedno počasneje, vse dokler se ne bo ustavilo, čemur bo sledilo krčenje in ponovna zgostitev v eni neskončno majhni točki izjemne gostote. Potem bo nastal nov veliki pok. Po drugem scenariju se bo vesolje širilo v neskončnost in se pri tem ohlajalo, zaradi česar ga bo doletela toplotna smrt. Vesolje se bo namreč tako ohladilo, da bo vse obstalo. Za zdaj meritve kažejo, da je ta scenarij najbolj verjeten. Zadnji scenarij, ki ga podpirajo nedavna opazovanja, da se vesolje pospešeno širi, pa napoveduje, da bo vedno večja količina temne snovi, ki nastaja s prostorom, na koncu vesolje raztrgala oz. uničila. Vsi trije scenariji konec vesolja postavljajo v desetine, stotine ali celo tisočine milijard let, kar je za človeške razmere nepredstavljivo veliko časa (Glanz 2009).

Glede na osupljiv napredek znanosti in tehnologije v zadnjih desetletjih in neznanasko količino časa, ki ga ima vesolje še pred seboj, je razumljivo sklepati, da bo človeštvo v bližnji in daljni prihodnosti zaradi hitrega razvoja znanosti in tehnologije lahko imelo na vesolje zelo velik vpliv, zaradi česar bo vedno lažje branilo stvarstvo pred uničenjem. S tehnologijo, ki jo imamo danes, bi morda že lahko celo obvarovali naš planet pred katastrofo, ki bi jo povzročil padec velikega meteorita na zemljo. To, kar je bila včasih znanstvena fantastika, je danes v marsikaterem primeru že realnost. Ideja Fjodorova o vlogi človeštva kot upravitelja vesolja se torej zdi precej realna, čeprav ne vemo, kje so meje znanstvenega in tehnološkega napredka. Ali bo človeštvo nekoč imelo na voljo znanje in tehnologijo, da bi

lahko preprečilo smrt vesolja? Glede na to, da potencialno lahko že danes preprečimo uničenje našega planeta z asteroidom, zakaj bi torej vprašanje, nanašajoče se na čas, ki je neznansko oddaljen od današnjega, imeli za nerazumno ali morda celo nesmiselno?

5. Ali je transhumanizem Fjodorova v skladu z verskim izkustvom?

Vsekakor mora biti transhumanistična teologija, ki govori o človekovi vlogi kot o soodrešitelju sveta, skladna z verskim izkustvom. Navajamo dvoje v fenomenologiji dobro poznanih verskih izkustev, ki sta v skladu s teološko idejo Fjodorova, da je človek v Božjem načrtu upravljavec vesolja. To sta izkustvo zavedanja lastnega obstoja in izkustvo odrešene eksistence.

Eksistencialisti pravijo, da je ena od najpomembnejših stvari, ki človeška bitja loči od drugih živih bitij, to, da se zavedamo svojega lastnega obstoja in se o njem celo sprašujemo. Tega izkustva živali nimajo. Eksistencialna filozofija tako podaja odgovor na vprašanje, kaj pomeni obstajati.

Kot prvo, obstajati za človeka pomeni zavedati se svojega obstoja. Eksistencialisti so ugotovili naslednje: »Ne le, da obstajamo, *razumemo, zavedamo se*, da obstajamo, zavedamo pa se tudi, da bo naš obstoj nekega dne končala smrt. Golo dejstvo našega obstoja je za nas pomembno; težko, morda celo nemogoče je, da bi do njega privzeli povsem nepristranski odnos« (McGrath 2014, 235). Ne le, da se zavedamo obstoja, zavedamo se tudi minljivosti (obstoja) prihodnjih rodov in minljivosti vesolja kot takšnega, do česar smo ljudje prišli z znanstvenim raziskovanjem. Brez zavedanja nenehne grožnje smrti človek ne bi imel pravega motiva za izpopolnjevanje načinov, kako ji ubežati. Grožnja minljivosti in smrti je eno od gonil napredka. Versko izkustvo zavedanja lastne minljivosti lahko osmislimo – in se torej sklada – s teološko razlago, da je ena od nalog človeka, da brani sebe, druga bitja in vesolje pred uničenjem oz. smrtjo. Če tega izkustva ne bi bilo, potem si ne moremo predstavljati, da bi Bog človeku to nalogo dal, saj je ne bi mogel izpolniti. Vizija človeka kot upravljavca vesolja pri Fjodorovu je torej v skladu s človekovim izkustvom lastne minljivosti, ki nas žene v odkrivanje načinov, kako se je rešiti.

Kot drugo, za človeka obstajati pomeni izkušati svojo eksistenco kot odrešeno ali kot neodrešeno. Po Rudolfu Bultmannu Nova zaveza loči med neverujočo, neodrešeno eksistenco, ko človek ne priznava odvisnosti od Boga in misli, da je samozadosten, in verujočo, odrešeno eksistenco, ko se človek odreče varnosti, ki bi si jo ustvaril sam, in zaupa v Boga ter njegovo milost. Čeprav je cilj prizadevanj neodrešene eksistence dober, pa je sredstvo, torej zanašanje samo na lastne moči, neprimerno in zato vodi v vedno večjo ujetost v svet smrti in obupa. Znanstveniki ob raziskovanju sveta odkrivajo vseprisotno prigradnost stvarstva, ki ji ni videti konca kljub nenehnem znanstvenem napredku. Ne poznati konca oz. dna pa dejansko pomeni neobvladovanje stvarstva. Če skrivnostim narave ne moremo priti

do dna, je tudi ne moremo obvladovati, saj je cilj raziskovanja tudi obvladovanje. Brez teorije vsega smo nemočni. In nemoč vodi v obup. Če bi človek svojo eksistenco lahko izkušal samo kot neodrešeno, potem bi bila ideja človeka kot odgovornega upravljavca vesolja nesmiselna, saj bi bila že vnaprej propadel projekt, brez upanja na končni uspeh. Vendar lahko človek svojo eksistenco izkuša tudi kot odrešeno, to je utemeljeno na Božji milosti. Čeprav odrešeni človek še naprej živi v svetu, ni več od tega sveta (Jn 17,15-16; McGrath 2003, 188). Obstoj izkustva odrešene eksistence je v skladu s teološko idejo človeka kot odgovornega upravljavca Božjega stvarstva, saj si je težko predstavljati, da bi Bog takšno nalogo zaupal nekemu, ki se je sposoben zanašati samo na svoje moči in tako neprestano živi v dvomu in strahu. Bilo bi nesmiselno, da bi Bog zaupal to veliko, pomembno in odgovorno nalogo nekemu, ki ni človek upanja, saj svoje gotovosti ni zmožen utemeljiti na nečem, kar ni prigodno, minljivo, smrtno. Človek je lahko odgovoren upravljavec vesolja le, če zaupa v Božjo milost in v končno zmago dobrega. Transhumanizem Fjodorova je torej skladen tudi z verskim izkustvom odrešene eksistence, saj je to izkustvo v njegovi luči pričakovano.

Vidimo torej, da sta obe pomembni fenomenološki izkustvi, tako izkustvo lastne minljivosti kakor tudi izkustvo odrešene eksistence, v skladu z idejo človeka kot odgovornega upravljavca vesolja pri Fjodorovu, saj sta z njenega vidika pričakovana. S tem, ko sta pričakovana, pa sta za katoliško teologijo tudi sprejemljiva.

6. Sklep

Na podlagi analize skladnosti tranhumanistične teologije pri Fjodorovu lahko trdimo, da je ta vsaj v tretji točki skladna z vsemi temeljnimi viri katoliške teologije. Vendar to ne pomeni, da je za katoliško občinstvo avtomatsko sprejemljiva. Narediti je treba zadnji korak, to je postaviti jo v okvir katoliške zmerne srednje poti.

Ena od temeljnih lastnosti krščanstva je njegova sposobnost, da zna udomačiti tuje filozofije, nauke in prakse, ki na prvi pogled z njim nimajo nič. O tem, kako se kristjanom ni treba bati ničesar, pričajo Jezusove besede, s katerimi je svojim učencem obljubljal imunost na vsakršno zlo: »Tiste pa, ki bodo sprejeli vero, bodo spremljala ta znamenja: v mojem imenu bodo izganjali demone, govorili nove jezike, z rokami dvigali kače, in če bodo kaj strupenega izpili, jim ne bo škodovalo« (Mr 16,17-18). Če Jezusovemu učencu ne morejo škodovati niti kače niti strupi, zakaj bi mu škodoval nauk, kot je transhumanizem Fjodorova? Ni razloga, da ne bi katoliška teologija posvojila tudi tega, seveda pod pogojem, da ga prej prilagodi svojim standardom. Najprej ga mora spremeniti v zmernejšo obliko.

Eden od elementov transhumanizma Fjodorova, ki je za katoliško teologijo nesprejemljiv, je idealizirana podoba človeka oz. pretiran optimizem glede človekovih zmožnosti. To je tudi njegov skupni imenovalec s komunizmom, ki je gojil – oz. ponekod po svetu še vedno goji – naivno idejo, da smo ljudje zmožni ustvariti popolno družbo brez nasilja in s popolnimi medsebojnimi odnosi, ki temeljijo na

nesebični solidarnosti, enakovrednosti in medsebojnem sodelovanju. Seveda za nastanek takšne popolne družbe potrebujemo popolnega človeka, ki je zmožen takšne popolne odnose ustvariti. Vendar se je v 20. stoletju ta idealizem v praksi izkazal za utopičnega, še več, za zelo nevarnega, saj je pahnil v smrt na milijone nedolžnih ljudi. Izkazalo se je, da je krščanski nauk o izvirnem grehu, to je nauk o človekovi ranjenosti oz. nepopolnosti, še kako resničen. Ta nauk nas uči, da popolna družba ni mogoča, ker človek ni moralno popolno bitje. Na sploh si katoliška teologija vedno prizadeva brzdati ekstreme in ubira zmerno srednjo pot med njimi. Kot je dejal pisatelj in teolog C. S. Lewis: »Ljudje, ki imajo preveč optimističen pogled na ta svet, bodo slej ko prej postali pesimisti; ljudje, ki so do sveta vedno do neke mere zadržani oz. kritični, imajo pogoje, da sčasoma postanejo optimisti« (1970, 52). Da je to res, nam je pokazala zgodovina sama.

Vendar pa krščanski nauk o izvirnem grehu ne svari samo pred utopično idejo moralno popolne družbe, ampak tudi pred utopično idejo, da bomo nekoč imeli v posesti vso resnico o sebi in tem svetu. Posledice izvirnega greha namreč niso prizadele zgolj moralne dimenzije človeka, ampak tudi noetične. Vendar se katoliški nauk tudi v tem primeru ekstremnim stališčem izogne. Katekizem katoliške Cerkve v nasprotju z nekaterimi protestantskimi nauki pravi, da »človeška narava ni povsem pokvarjena: ranjena je v svojih lastnih naravnih močeh; podvržena nevednosti, trpljenju in gospostvu smrti; in nagnjena h grehu« (tč. 405). Nevednost pomeni nepopolno posedovanje resnice. Janez Pavel II. je v tem duhu v svoji okrožnici Vera in razum opozoril, da nam resnica ni dana neposredno, ampak preko njenih izrazov, ki »nosijo pečat zgodovine in so, še več, delo človeškega razuma, katerega je ranil in oslabil greh« (FR, tč. 51). Ne samo torej, da je vse naše vedenje zgodovinsko in kulturno pogojeno, ampak je nepopolno tudi zato, ker ima razum zaradi svoje ranjenosti svoje omejitve.

Katoliški nauk nas torej opozarja, naj bomo v vsem zmerni optimisti, ne samo v zadevah morale narave, ampak tudi v noetičnih sposobnostih našega razuma, da doseže resnico. V tem duhu lahko tudi vizijo Nikolaja Fjodoroviča Fjodorova označimo za pretirano optimistično.

S tem, ko smo jo označili za pretirano optimistično, je nikakor nismo razglasili za utopično. Vsekakor lahko rečemo, da je optimizem Fjodorova glede človekove vloge Božjega sodelavca do neke mere upravičen, kar smo se trudili v tej razpravi tudi pokazati. Izkazalo se je, da ne le, da nam Sveto pismo in katoliško cerkveno učiteljstvo nalagata dolžnost oz. odgovornost do stvarstva, da zanj skrbimo in ga branimo pred uničenjem, temveč, da je teološka ideja človeka kot oskrbnika Božjega stvarstva z razumskega in izkustvenega vidika popolnoma sprejemljiva. Še več – celo koristna. Človeštvo namreč potrebuje sanje, ki ga ženejo naprej. Ideja napredka je v človeško družbo vnesla velik optimizem. Če človeštvo ob odkritju temačne usode vesolja noče zapasti v eksistencialno krizo, mora gojiti upanje, da bomo ljudje nekoč morda lahko katastrofo uničenja preprečili.

Seveda se je pri tem treba zavedati, da je najbolj pomembna izjava, ki jo je treba gojiti tako v znanosti kakor tudi v veri: »Ne vem!« Ta preprost kratek stavek nas

pomaga obvarovati pred utopičnim idealizmom, ki je lahko zelo nevaren. V tej razpravi zagovarjamo srednjo pot med obupom in utopičnim idealizmom, kajti oba imata uničujoče posledice, kar številni zgodovinski dogodki tudi dokazujejo. Človeštvu je treba po eni strani pustiti, da sanja o svetli prihodnosti, po drugi strani pa je treba tudi brzdati pretiran optimizem, v katerega lahko hitro zapade. Najbolj nazoren primer za to je zagotovo komunizem. Katoliška Cerkev zavrača tako komunizem kot tudi njegovo antitezo v obliki liberalnega kapitalizma, ki se vse premalo ozira na dobrobit posameznika, in zagovarja srednjo pot – to je socialno državo.

Enak pristop predlagamo tudi za transhumanizem, ki predstavlja rdečo nit te razprave. Vizija transhumanizma pri Fjodorovu, v kateri napredek človeku omogoča neslutene zmožnosti upravljanja vesolja, nam sicer daje upanje na srečno prihodnost. Vendar moramo to idejo prizemljiti, saj bomo sicer prej ko slej razočarani. Komunizem je s svojo teorijo idealne družbe razočaral mnoge. Prepričani smo, da je glavna naloga katoliške teologije, da prepreči, da bi nas razočaral še transhumanizem. Ta torej nikakor ne sme postati ideologija, ampak mora ostati v mejah zmernega optimizma. To pa je še vedno dovolj, da ohranimo njegov eksistencialni pomen za človeštvo. Ne samo, da nas motivira pri prizadevanju za boljši svet, ampak nas med seboj tudi povezuje. Fjodorov je bil prepričan, da se mora človeštvo združiti v skupni stvari obujanja mrtvih in upravljanja vesolja, ki naj bi ju omogočila znanost. Čeprav so njegovi trashumanistični cilji do neke mere utopični, pa nam sodobna mednarodna prizadevanja za preprečitev ekoloških katastrof – na primer vse bolj očitnih posledic globalnega segrevanja –, ki so skupen projekt sicer razdrobljenih in sprtih držav, kažejo, da je imel Fjodorov v nečem prav: ljudje potrebujemo vsaj kakšen skupni projekt – in iskanje načina za odgovorno upravljanje s stvarstvom (ki vključuje tudi zaščito pred katastrofami), ki ga spodbuja sodobni transhumanizem, danes postaja nekaj konkretnega, kar lahko vsak dan zasledimo tudi v medijih.

Smisel transhumanizma je torej v tem, da ostane v službi odgovornega ravnanja s stvarstvom. Paziti moramo le, da bo ostal v duhu zmernega optimizma. In če nas je strah, da bo človek pri tej odgovorni in zahtevni nalogi naredil kakšno veliko neumnost, si priključimo v spomin, da se nič na tem svetu ne zgodi brez Božje previdnosti.

Kratice

- CA** – Janez Pavel II. 1991. Ob stoletnici [Centesimus Annus].
- CV** – Benedikt XVI. 2009. Ljubezen v resnici [Caritas in veritate].
- FR** – Janez Pavel II. 1999. Vera in razum [Fides et ratio].
- LE** – Janez Pavel II. 1981. O človeškem delu [Laborem exercens].
- PP** – Pavel VI. 1967. O delu za razvoj narodov [Populorum progressio].

Reference

- Benedikt XVI.** 2007. World Day of Peace. 1. januar. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace.html (pridobljeno 5. 9. 2019).
- —. 2010. Address to Diplomatic Corps. 11. januar. http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2010/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20100111_diplomatic-corps.html (pridobljeno 5. 9. 2019).
- Clay, Eugene.** 2005. Transhumanism and the Orthodox Christian Tradition. V: Hava Tirosh-Samuelson in Kenneth L. Mossman, ur. *Building Better Humans?: Refocusing the Debate on Transhumanism*, 15–180. Oxford: Peter Lang.
- Coyne, Jerry A.** 2018. Verjeti ali vedeti: Zakaj sta znanost in religija nezdržljivi. Prev. Sandi Kodrič. Ljubljana: UMco.
- Founders Online.** 2019. From Benjamin Franklin to Joseph Banks. National Archives. <https://founders.archives.gov/documents/Franklin/01-40-02-0236> (pridobljeno 5. 9. 2019).
- Frančiček.** 2013. Audience with Representatives of the Churches and Ecclesial Communities and of the Different Religions. 20. marec. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130320_delegati-fraterni.html (pridobljeno 5. 9. 2019).
- Fukuyama, Francis.** 2004. Transhumanism: Symposium on the World's Most Dangerous Ideas. *Foreign Policy*, Sept./Oct. <https://foreignpolicy.com/2009/10/23/transhumanism/> (pridobljeno 5. 9. 2019).
- Glanz, James.** 2009. Astronomy and Cosmology: Big Bang Theory and Modern Cosmology. Encyclopedia.com. <https://www.encyclopedia.com/science/science-magazines/astronomy-and-cosmology-big-bang-theory-and-modern-cosmology> (pridobljeno 5.9.2019).
- Lewis, C. S.** 1970. Answers to Questions on Christianity. V: *God in the Dock*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- McGrath, Alister.** 2003. *A Scientific Theology*. Zv. 3, *Theory*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- —. 2014. *Vodnik po krščanski teologiji*. Zv. 1. Prev. Aleš Maver. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Papeški svet Pravičnost in mir.** 2007. *Kompendij družbenega nauka Cerkve*. Ljubljana: Družina.
- Porter, Allen.** 2017. Bioethics and Transhumanism. *The Journal of Medicine and Philosophy* 42, št. 3:237–260.
- The Columbia River Watershed: Caring for Creation and the Common Good.** 2001. An International Pastoral Letter by the Catholic Bishops of the Region. https://wacatholics.org/_ui/img/files/colrvr-e.pdf (pridobljeno 5. 9. 2019).
- The United States Catholic Conference.** 1991. Renewing the Earth: An Invitation to Reflection and Action on Environment in Light of Catholic Social Teaching. A Pastoral Statement. 14. november. <http://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/environment/renewing-the-earth.cfm> (pridobljeno 5. 9. 2019).
- The United States Conference of Catholic Bishops.** 2001. Global Climate Change: A Plea for Dialogue Prudence and the Common Good. A Statement. 15. junij. <http://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/environment/global-climate-change-a-plea-for-dialogue-prudence-and-the-common-good.cfm> (pridobljeno 5. 9. 2019)

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3,657—668

Besedilo prejeto/Received:10/2019; sprejeto/Accepted:12/2019

UDK/UDC: 2-184.3:001+62

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Osredkar>

Mari Jože Osredkar

Religija kot izziv za transhumanizem

Religion as a Challenge for Transhumanism

Povzetek: V razpravi najprej pokažemo, da sprejetje omejenosti in odpoved samemu sebi vodi k polnosti življenja. Religije najprej vernikom zapovedujejo naj sprejmejo naravne omejenosti. Potem pa jih vzpodbujajo k dodatnim odpovedovanjem. S tem nam kažejo, da odpoved človeku koristi za kvaliteto njegovega življenja. Religije se kažejo v odnosu do transhumanizma kot popolno nasprotje. Verstva namreč učijo, da omejitve ne zmanjšujejo kvalitete človekovega življenja kot uči transhumanizem, prav nasprotno, sprejetje omejenosti omogoča preseganje biološkega življenja.

Ključne besede: transhumanizem, religija, evangelij, odpoved, življenje v obilju

Abstract: In our discussion, we show first that accepting limitations and being in self-denial is the path to the fullness of life. Religions initially inform members to accept their natural limitations. In addition, they later encourage them to self-impose additional limitations. The goal here is that resignation is beneficial for the person, for his quality of life. In relation to Transhumanism, religions thus show the paradox. Religious doctrines reveal that there are not limitations that diminish the quality of life, as Transhumanism teaches, but on the contrary, the acceptance of limitations makes it possible to overcome natural life.

Keywords: Transhumanism, religion, Gospel, resignation, life in its fullness

1. Uvod

Transhumanizem je filozofsko, kulturno in znanstveno gibanje, ki temelji na prepričanju, da bo v prihodnosti mogoče z uporabo znanosti in tehnologije preseči naravne omejitve človeka (Hauskeller). Fereidoun M. Esfandiary je v Belgiji rojen profesor iranskih korenin, ki je leta 1989 opozoril nase s knjigo *Are you a Transhuman?* (Esfandiary) Kot futuralist je v 60-ih letih prejšnjega stoletja učil »new concepts of the human«. Njegovo učenje je postavilo intelektualno podlago za britanskega filozofa Maxa Morea, da je leta 1990 začel artikulirati načela transhumanizma kot futuristične filozofije in v Kaliforniji organizirati izobražence, ki so kasneje ustanovili svetovno transhumanistično gibanje (More 2013).

Res je, da znanost in medicina napredujeta ter omogočata človeku daljše in bolj zdravo življenje. Prav je tako! Vendar dolžina življenja in zdravje sama po sebi še nista zagotovilo za srečno življenje. Samomori se dogajajo v družbah izobilja. Zato moramo pri ovrednotenju omenjenega filozofskega gibanja upoštevati, da človekov cilj še zdaleč ni le dolgo bivanje brez težav v zemeljskem življenju. Ideje transhumanizma namreč izpostavljajo preseganje človekovih »naravnih omejitev« kot končni cilj človekovega bivanja. Ravno v tej točki pa se s tem gibanjem ne strinjamo.

Transhumanizem spominja na neko propadlo ideologijo, ki se je v vzhodni Evropi in Jugoslaviji v letih po drugi svetovni vojni v šolah začela poučevati sistematično in je napovedovala, da bo z napredkom znanosti religija s sveta popolnoma izginila. Ker religija poudarja človekovo omejenost in človeku odpovedovanje celo zapoveduje, je komunistična ideologija v znamenje nasprotovanja veri obljubljala, da naj bi znanost človeku omogočila praktično vse, česar si bo zaželel – in da ne bo več potrebno Boga prositi za »drobtinice«. Komunisti so izhajali iz predpostavke, da ljudje verujejo v nadnaravo, ker si ne znajo razložiti pojavov v naravi. »Ko bo znanost razložila vse, kar se dogaja v naravi, verovanje in religija ne bosta več potrebna«, so trdili. Njihovih »futrabilij« danes nihče več ne zagovarja, ker je čas pokazal dvoje. Najprej – znanost vsega nikoli ne bo mogla razložiti. Drugič pa, da čim bolj poznamo naravne zakone, tem bolj je ljudem jasno, da verjetno mora obstajati Stvarnik narave oz. da nad naravo obstaja nadnarava. Tudi sociologi so priznali, da so se sredi prejšnjega stoletja zmotili, ko so religiji napovedovali zaton. Vse kaže, da se danes človeštvo zaveda, kako je sodobna družba prepletena z religijo. Nikoli se v civilni javnosti namreč ni toliko razpravljalo in razmišljalo o religiji in verovanju, kot se danes.

Transhumanizem sicer obstoja nadnaravnega sveta ne zanika in ga ne moremo enačiti s komunistično ideologijo, napoveduje pa, da človek ne bo več neozdravljivo bolan in ne bo več trepetal pred smrtjo. To naj bi mu uspelo s pomočjo razuma in znanosti. Bog tu ne bo imel vloge. Ob razmisleku o teh napovedih vse bolj postaja jasno, da se tudi transhumanizem naslanja zgolj na človekove sposobnosti in tako stoji na enako vprašljivih temeljih kot komunizem. Po mnenju transhumanizma sodobni razvoj znanosti in tehnologij širi in celo ruši meje tradicionalnega razumevanja, ki je človeka omejevalo na področje »človeške narave«, za katero so med drugim značilni tudi negativni pojavi staranja, trpljenja, različnih kognitivnih pomanjkljivosti in omejenosti na planet Zemlja. Predvsem pa se zaustavljamo ob napovedi transhumanizma, da se bo človek osvobodil svoje omejenosti. Mi smo nasprotno prepričani, da če bi človek uspel preseči svoje naravne omejitve, potem ne bi bil več človek. Človeka namreč opredeljujejo naravne omejitve. Še več, omejitve ga tudi rešujejo oz. mu kot človeku omogočajo preživeti. Teza, ki jo postavljamo, je torej ta, da človek za ohranjanje svoje človeške eksistence omejitve nujno potrebuje. Utemeljili jo bomo na različnih religijskih naukih o odrešenju, predvsem na evangeliju.

Prispevek smo najprej želeli nasloviti Transhumanizem kot izziv za krščanstvo. Ko pa smo začeli misel razvijati, nam je vse bolj postajalo jasno, da transhumanizem za krščanstvo nikakor ne more biti izziv, ker se kristjani z njim sploh ne ukvar-

jajo, vsaj resno ne, ker za to niti ni povoda. Zato je bolj primerno reči, da je religija izziv za transhumanizem. Če želijo pripadniki transhumanizma nadaljevati s svojim načinom razmišljanja oz. razvijati nov koncept človeka, bodo trčili na resne protiarumente v religijah, predvsem v krščanskem evangeljskem nauku. Evangeljska antropologija namreč predpostavlja omejenost, predvsem naravno omejenost, kot temeljni element človeške narave. Zato religije in evangelij človeka na poseben način vabijo, da omejenosti, ki so mu dane »po naravi«, sprejme in da si poleg tega še sam prostovoljno nalaga dodatne. To v religijskih jeziki imenujemo odpoved oz. post. Prav to pa je v nasprotju s transhumanistično napovedjo, da bo človek s pomočjo znanosti nekoč svoje naravne omejitve povsem presegel. V predstavah pomena odpovedi v posameznih religijah bomo izpostavljali namen in smisel odpovedovanja in posta.

2. Sprejemanje naravne omejenosti v religijskih tradicijah na indijski podcelini

V indijskih religijah imata odpoved in post zelo pomembno mesto. Asketi se odločajo za radikalne odpovedi. Izvor askeze moramo iskati v davni preteklosti. *Rigveda* (XV. stoletje pred Kristusom) že omenja različne kategorije asketov: *kešin* (»zaraščeni«), *yati* (»urejeni«), *vratya* (»ki so naredili zaobljubo«), *muni* (»tisti, ki so tiho«) itd. Vsem tem je skupno, da prakticirajo celo vrsto spokornih vaj, kot so na primer dolg post, odrekanje spanju, pokončno stanje na eni nogi, navajanje na nezno vročino ali na leden mraz, ohranjanje tišine, obvladovanje dihanja itd. V filozofskih in religijskih naukih klasične dobe prepoznamo dvojni namen askeze: podaljšati blaženo stanje mističnega ali gnostičnega spoznanja, za katero se predpostavlja, da je sposobno asketa odtegniti iz kroga ponovnih rojevanj (*samsara*); drugi namen je pridobitev magičnih moči, ki v tem življenju omogočijo neskončni užitek. Vsekakor je to, kar je v indijskih religijah pojmovano kot polnost življenja, dosegljivo z askezo (Renou 1951).

Prvi namen, »intelektualni«, predstavljajo šole kot npr. samkhya in vedanta. Ta pot predpostavlja začetno ločitev od sveta: »tisti, ki se odpove« (*sannyasin*), zapusti svoje imetje, družino, kasto in celo svoje ime, da se popolnoma posveti iskanju absolutnega odrešenja (*mokša*). Pripadniki teh šol so izbrani iz visokih kast, predvsem iz vrst brahmanov. Njihova družbena ureditev je različna. Obstajajo samotarji, ki vedno ostajajo na istem kraju, ali popotni samotarji. Asketi lahko živijo tudi v skupinah, ki prebivajo v velikih samostanih. Najpogostejši način ureditve je gozdno ali primestno prebivališče majhnega števila učencev, ki živijo, delajo in se učijo ob učitelju. Čeprav je njihov način življenja praviloma zelo strog (nobenega osebne premoženja, vegetarijansko prehranjevanje, načeloma prosjačenje), ti brahmanski odpovedniki ne težijo k uporabi fizičnih strogosti. Njihova prva naloga je študij filozofskih besedil njihove ločine in predvsem stalno premišljevanje Upanišade, Bhagavadgite itd. Klasična joga (*yoga-sutra*) zahteva odpoved in disciplino: ne kradi, govori vedno resnico, bodi spolno vzdržan itd. Te zapovedi

niso nič drugega kot predpogoji, ki jih je potrebno izpolniti, fizična askeza (ustrezna drža in kontrola dihanja) pa služi le pripravi na napore meditacije in obvladovanje duha (Zaehner 1961).

Drugi namen je mogoče prepoznati pri pojavu *sadhu* (svetih mož). Ti so običajno slabše izobraženi, bolj kot za meditacijo se navdušujejo nad praktičnimi sporskornimi vajami. Večinoma so pripadniki *shivites*, so pa razdeljeni v več ločin. Za pripadnike *hatha-yoga* ali »joge nasilnega napora« je pomembna »akrobatska« drža s psihološkimi efekti. Veliko vlogo igrajo slikovite vaje zadrževanja diha. To je zanimiva oblika askeze, ki je v okolju *shivaites* prisotna od antike –od ljudstva *Paśupata* do sedanjega ljudstva *Aghorapanthi*. Njeno bistvo je sistematično iskanje asketovega ponižanja z »rokovanjem« z odvratnostjo, npr. z iztrebki ali mrtvimi trupli (Zaehner 1961).

Vzporedno s tem bogatim razvojem tehnik obvladovanja telesa in duha v hinduizmu sta dve »krivoverski« gibanji, džainizem¹ in budizem, razvili lastno zamisel o askezi. Razlikujeta se po praksi menihov, ki so se zaobljubili (načeloma se obljube lahko prekinejo) in so podvrženi samostanskemu redu. V obeh religijah laiki menihe materialno podpirajo, menihi pa jih duhovno vodijo. Džainizem je poznan po nauku nenasilja. Ta religija ima začetke v šestem stoletju pred Kristusom, ko je Mahavira, Budov sodobnik, zavrnil verovanje brahmanov in se odločil za ateizem² učiteljev brez imetja. Džainizem vstopa v stik s svetim preko pravila: »Živi, pusti živeti in imej rad vse ter vsem služi.« Z besedo »vse« razumejo vso naravo, človeka, živali, rastline in tudi zemljo, vodo, zrak. Bistvo vsakega bitja je duša (*jiva*), ki je tesno povezana z materialnim telesom. Duša pripada Absolutnemu in predstavlja večnost v materialnem svetu. Zato se trudi za osvoboditev od materialnega telesa, da bi se združila z Absolutnim. Človek lahko doseže odrešenje s tem, da osvobodi svojo dušo, da prekine njeno navezanost na snovni svet; kakor se prereže novorojenčkova popkovina, da lahko otrok zaživi samostojno. Vse to se skuša doseči s strogim spoštovanjem pravila nenasilja (*ahimsa*) in z osebno nalogo, ki ima za cilj zaznavo resničnosti večnega vesolja. Le z osebnim naporom je možno doseči karmo in se rešiti večnega kroga, v katerem je duša ujeta v materijo. Človek se bo rešil kroga ponovnega rojevanja in se zлил z Absolutnim, ko se bo osvobodil vsake navezanosti in bo popolnoma izpolnjeval zapoved *ahimsa*, to je nenasilje do vseh stvari. Taka je pot osvoboditve (Herbert 1975).

Džainizem se je vedno kazal strožji od budizma. Strogost prihaja do izraza predvsem pri menihih *digambara*,³ ki petim klasičnim zaobljubam (nenasilje, resnico-

¹ Džainisti so po velikosti šesta verska skupnost v Indiji; po hinduistih, muslimanih, katoličanih, sikh in budistih. Za njimi so parsi in judje. Podatki o številu džainistov so zelo različni: od 3 do 10 milijonov vernikov, ki večinoma živijo v Indiji.

² Ne obstaja en Bog ali več bogov stvarnikov vesolja. Namesto tega prepričanja je predlagana znanstvena razlaga začetka vesolja, ki je večno in ni ustvarjeno. Bog ni oseben, temveč je življenjsko bistvo, ki oblikuje vsako posamezno bitje neskončnega vesolja.

³ Leta 79 pred Kr. se je džainizem razdelil na dve veliki šoli: Digambara in Svetambara. Med leti 100 in 800 po Kr. so bili v obeh skupnostih napisani številni sveti teksti. Nekaj skupnih tekstov so uskladili šele v zadnjih desetletjih prejšnjega stoletja.

ljubnost, poštenost, čistost in ubožstvo) in obveznosti beračenja za hrano dodajajo še obveznost golote. Še vrsto neprijetnosti (piki insektov, osorna zavrnitev ipd.) morajo ti menihi potrpežljivo prenašati brez godrnjanja. Prišteti moramo še občasno odrekanje hrani in pijači. Za digambare je najpopolnejši dokaz spoštovanja vsake oblike življenja darovanje svojega lastnega življenja. Laiki, menihi in asketi so strogi vegetarijanci. Zaradi industrializacije in izkoriščanja živali so džainisti še bolj poostrili nauk in odsvetujejo vso hrano, ki je živalskega izvora (mleko, jajca), ker da izvira iz mučenja živali. Kdor jé hrano, ki je rezultat nasilja in umorov, je sodeloval pri njih. To pa moti dušni napredek in ovira nematerialno telo, da bi se očistilo in okrepilo. Naravna dieta, preprosta in nenasilna, je nujno potrebna za uspeh tehnik meditiranja in koncentracije. Najpogumnejši se odločijo za popolno odpoved hrani in pijači, dokler zaradi izčrpanosti ne umrejo (*samlekhana*). Gladovne stavke, za katere se v sodobnem svetu nekateri odločajo iz političnih ali drugih interesov, so samo druga oblika te prakse. Svetambara pa so v belo oblečeni menihi, ki imajo le lonček za miloščino – ter hrano in vodo, metlo, palico iz zelo starega lesa (da ne bi slučajno vseboval kakšnega živega bitja) in robček, s katerim si prekrivajo usta. Svetambara so moški ali ženske, te so celo številčnejše do moških (Herbert 1975).

Budizem je medtem zmernejši – tako kot ustanovitelj, ki je svojo religiozno pot začel z izjemno strogostjo, pozneje pa spoznal, da je to ulica brez izhoda, in izbral »srednjo pot« med laksizmom in samotrpinčenjem, ki lahko pripelje do prebujenja in do nirvane. Zato v budističnih samostanih, kjer je najpomembnejša kultura prebuditvenih tehnik, nasilne askeze ne najdemo (razen morda v Tibetu).

3. Pomen odpovedi v islamu

Koran muslimanom prepoveduje uživanje naslednje hrane in pijače: alkohola, svinjine, mesa mesojedih živali, mesa živali, ki jim niso prerezali vratu, mesa dvoživk ali plazilcev, kot sta žaba ali krokodil, priporočeno pa se je izogibati tudi uživanju koristnih živali, kot sta npr. osel ali konj. Sicer pa morajo biti živali, katerih meso bo musliman zaužil, ubite tako, da so obrnjene proti Mekki, kri pa jim mora odteči. Meso je tako *halla*. Poleg tega muslimani obhajajo še poseben »postni čas«. Eden izmed petih stebrov islama je post (*siyam*), ki ga muslimani prakticirajo v mesecu ramadanu⁴. Post v mesecu ramadanu predpisuje Koran. V 2. suri, 183. vrstici piše: »O verniki! Predpisali smo vam post (Al-Siyam)...«

Cilj vsakega muslimana je, da bi ugajal Bogu in dosegel nebesa. Ugajati Bogu pomeni ljubiti ga, se ga bati in ga ubogati. Zgoraj napisana vrstica iz Korana kaže, da je post obveznost za vsakega muslimana, ko doseže določeno starost in se je sposoben postiti. Zato oseba, ki ve, da se mora postiti, in bi se lahko, pa tega ne stori, prostovoljno greši. To lahko sklepamo iz 182. vrstice 2. sure, kjer beremo: »Torej, kdorkoli izmed vas je prisoten v tem mesecu, naj se posti.« Tako je prvi razlog muslimanovega posta pokorščina Bogu (Nasr 1989).

⁴ Ramadan (ali ramazan) je deveti mesec v muslimanskem letu.

Post je v islamu zelo strog in veže vernike od pubertete naprej. Med svetim postnim mesecem muslimani med sončnim vzhodom (ko se lahko razloči belo nit od črne) in sončnim zahodom ne smejo jesti, piti in kaditi. Podnevi je prepovedano tudi spolno občevanje. Vsak vernik se mora v svojem srcu odločiti, da se bo postil, in poiskati mora namen, ki ga potrdi z besedami in s svojimi deli. Poleg tega se mora vernik truditi, da bi bil boljši, kot je običajno, predvsem na moralnem področju. V državah, kjer so muslimani večinsko prebivalstvo (npr. Savdska Arabija, Egipt ali Turčija), življenje čez dan kar zamre in zares oživi šele po sončnem zahodu. Od posta so izvzeti mladoletni, nosečnice, bolniki, popotniki, vojaki in težki fizični delavci, ki lahko post prestavijo na kakšen drug čas v letu. Post je lahko prekinjen tudi zaradi sprejema infuzije s hranljivimi snovmi (ta dan se verniku ne šteje kot postni dan, zato ga mora v primernem času nadomestiti) ali transfuzije, zaradi slabosti ali bolezni (Pašič).

4. Post v judovstvu

Judje se postijo za praznik dneva sprave (*Yom Kipur*), ki velja za najsvetejši dan v judovskem verskem koledarju. Je zaključek spokornega obdobja, ki se začne na praznik novega leta. Na ta dan molijo, javno priznavajo grehe in se postijo. Pobožen Jud se posti od sončnega zahoda na predvečer praznika do sončnega zahoda praznika. Ob sklepu dneva se počuti duhovno prerojenega. Najbolj pobožni Judje se postijo tudi ob ponedeljkih in četrtek. Mojzes se je namreč v četrtek povzpел na goro Sinaj, čez 40 dni pa se je v ponedeljek z gore vrnil in prinesel s seboj tablo postave. Prav z Mojzesom v judovstvo vstopijo predpisi. Za Jude je post verska vaja, pri kateri se človek ob določenem času vzdrži hrane in pijače. Jud se posti, da bi npr. od Boga prejel odpuščanje za težak greh: »Ko je Aháb slišal te besede, si je pretrgal oblačila, si nadel raševino na golo telo in se postil, spal v raševini in hodil potr« (1 Kr 21,27). Ali da bi se pripravil na prejem Božjega razodetja: »Bil je tam pri Gospodu štirideset dni in štirideset noči; ni jedel kruha in ni pil vode. Napisal je na plošči besede zaveze, deset besed« (2 Mz 34,28). Ali iz žalosti nad kakšno nesrečo v družini ali ljudstvu – kralj David se je denimo postil, da bi pomagal svojemu sinu, ki je umiral: »David je zaradi dečka prosil Boga; strogo se je postil« (2 Sam 12,16). Ko so ga služabniki vprašali, zakaj to dela, je pojasnil: »Dokler je bil otrok živ, sem se postil in jokal, kajti rekel sem: kdo ve, ali se me Gospod ne usmili in otrok ostane pri življenju?« (12, 22). S postom je želel pokazati svojo vdanost Bogu in se mu prikupiti, da bi ga uslišal. Vernik se posti tudi, da bi pri Bogu dosegel konec kakšne katastrofe:

»Tudi zdaj, govori Gospod, se obrnite k meni z vsem svojim srcem, s postom, z jokom in žalovanjem; pretrgajte svoja srca, ne svojih oblačil. Vrnite se h Gospodu, svojemu Bogu, kajti milostljiv je in usmiljen, počasen v jezi in bogat v dobroti in se kesa hudega. Kdo ve, morda se obrne in kesa in pusti za seboj blagoslov, jedilno in pitno daritev za Gospoda, vašega Boga. Zatrobite v rog na Sionu, posvetite post, oznanite slovesen shod,

zberite ljudstvo! Posvetite shod, pridružite starčke, zberite otročiče in dojenčke na prsih, naj pride ženin iz svoje sobe in nevesta iz svoje spalnice. Med lopo in oltarjem naj jokajo duhovniki, Gospodovi služabniki. Rekó naj: »Prizanesi, Gospod, svojemu ljudstvu, ne daj svoje dediščine v zasramovanje, da bi jim vladali narodi. Zakaj bi rekli med narodi: ›Kje je njihov Bog?‹« (Jl 2, 12-17)

Ali pred prevzemom kakšne težke naloge in da bi dosegel milost, ki je potrebna za izvršitev določenega poslanstva: »Takrat so se napotili vsi Izraelovi sinovi in vse ljudstvo in prišli v Betel. Jokali so in ostali tam pred Gospodom. Ta dan so se postili do večera in darovali Gospodu žgalne in mirovne daritve« (Sod 20,26). S svojim postom človek po eni strani izraža, da mora biti zase hvaležen Stvarniku; da ima njegovo usodo pravzaprav v rokah Bog. Po drugi strani hoče verni človek s svojo molitvijo in postom vplivati na Boga, hoče ga k nečemu pripraviti in od nje ga nekaj doseči. To predstavo bi lahko imenovali magična, ker starozavezno postno prakso obvladuje v veliki meri: Jahveja je treba pomiriti ali potolažiti, nevarnosti in katastrofe je treba odvrniti. Proti takemu razumevanju posta pa ostro nastopa preroška kritika bogoslužja: »Pobožni mislijo, da mora Bog upoštevati njihov post« (Iz 58,3). Toda Bog ne gleda na to, ali kdo upogiba svojo glavo in leži na raševniku in pepelu. To ni post. Post pomeni raztrgati krivične sponе, osvoboditi tlačene, sprejeti trpinčene, lačnim dajati kruha in brezdomcem streho (58,6-8). Post pomeni spopasti se s tisko brata in mu biti na voljo. Vernik se v judovstvu skratka posti zato, da bi Boga prepričal v kaj ali da bi od Njega kaj dobil v zameno. Lahko bi dejali, da je post sredstvo ali pot za doseg določenega cilja (Green 1989).

5. Evangeljski nauk o odpovedi

V evangeliju beremo, da se je Jezus 40 dni in noči postil v puščavi. Čeprav ni točno zapisano, kakšen je njegov post bil, si lahko predstavljamo, da se je postil kakor Janez Krstnik, ki je »jedel kobilice in divji med« (Mr 1,6). Če je torej tudi Jezus štirideset dni jedel le kobilice in divji med (predpostavljamo seveda, da je pil vodo), je bil lahko po tem obdobju zares lačen, kakor pravi evangelist (Mt 4,2). Prvi kristjani so posnemali Kristusov 40-dnevni post v puščavi, zato je bil postni čas posvečen odrekanju in spokornosti. Katoliška cerkev obhaja post od pepelnice srede do velike noči. V postnem času je na pepelnico in na veliki petek strogi post, ko se mora odrasel vernik vzdržati mesa in se lahko do sitega naje samo enkrat na dan. Druge petke v postnem času se mora vzdržati mesa. Vendar zdržek od mesa in druge hrane ni bistvo krščanskega posta. Bistvo je v odpovedi. To je Jezus sam povedal svojim učencem: »Če hoče kdo iti za menoj, naj se odpove sebi in vzame svoj križ ter hodi za menoj« (Mt 16, 24). Z odpovedovanjem postajamo duhovno močnejši, bolj sposobni urediti medčloveške odnose, odpuščati, prizanašati in premagovati najrazličnejše slabosti. Vsi vemo, kako težko je premagati zagledanost vase, kako težko se je odpovedati slabemu. Kristus pravi: »Beditе in molite, da ne pridete v skušnjava! Duh je sicer voljan, a meso je slabotno« (26,41). In »meso«

lahko okrepmo ravno s postno vajo. Izkušnja nas uči, da ima slepi pogosto boljši spomin od videčega in da so pri slepih bolj razvita druga čutila. Povejmo drugače: če se nekatere sposobnosti ne uporabljajo, lahko pripomorejo k ojačanju drugih. Popolnoma enako se dogaja pri odnosu med človekovim telesom in duhom. Drevo, ki ga obrežemo, obrodi več cvetov in sadov. Ko se torej postimo, postaja naša vest bolj občutljiva za zlo in zato lažje premagujemo slabo. Nekaj pa je pojmovanju posta v krščanstvu lastno: post je izraz vernikove osebne povezanosti z Bogom. To misel lahko izpeljemo iz naslednjih citatov: »Kadar se postite, se ne držite čemer-no kakor hinavci; kazijo namreč svoje obraze, da pokažejo ljudem, kako se postijo. Resnično, povem vam: Dobili so svoje plačilo. Kadar pa se ti postiš, si pomazili glavo in umij obraz. Tako ne boš pokazal ljudem, da se postiš, ampak svojemu Očetu, ki je na skritem. In tvoj Oče, ki vidi na skritem, ti bo povrnil« (Mt 6,16). Za kristjane namreč post pomeni veliko več kot terapija za telesno zdravje, za boljše počutje in duhovno okrepitev. Za kristjana je post je tudi »odsotnost ženina« – Kristusa in zato je post tesno povezan s hrepenenjem po Kristusu. Postimo se zato, ker je bil Kristus od nas vzet, mi pa z Njim tako ohranjamo povezanost. Post torej postane izraz vernikovega odnosa do Kristusa. Če je prava ljubezen tista, ki ne »pozna računice«, ki je zastojna, potem tudi kristjanov odnos do Boga ne more biti preprosti »daj-dam« (postim se zato, da bom zdrav, da bom duhovno močnejši in da me bo Bog sprejel v nebesa). Kdor sprejme Kristusovo odsotnost (»ko bo ženin od njih vzet, takrat se bodo postili«) in po njem hrepeni, ta ve, da postiti se pomeni hrepeneti po Odrešeniku.⁵ To je »novo vino, ki se daje v nove mehove«. To ni post za zdravje ali za duhovno okrepitev. To je post izničenja: »Kdor bo skušal življenje rešiti, ga bo izgubil, kdor pa ga zaradi mene izgubi, ga bo rešil« (Mt 16, 25), pravi Jezus. Vernik bo šel prostovoljno »v puščavo« in se bo postil brez raču-nice, brez čakanja na rezultate. Preprosto zato, ker je post izraz njegove poveza-nosti z Bogom. In ta povezanost zadostuje.

6. Človekova omejenost kot blagoslov

Ogledali smo si, kako indijske religije, islam, judovstvo in krščanstvo vernikom po-stavljajo omejitve oz. z zapovedjo posta »naravnim omejitvam«, kot so bolezni, nepopolnost in smrt, dodajajo še »prostovoljne odpovedi«. Čemu? Namen religij je s priporočanjem odpovedi vernikom omogočati »polnost življenja«. Če se osre-dotočimo samo na krščanstvo, vidimo, da Kristus pravi, da je prišel, da bi ljudje imeli življenje v obilju. Pot do življenja v obilju pa je odpoved samemu sebi in križ, ki ga mora vsak njegov učenec vzeti na rame. Njegov nauk je jasen: kdor želi najti življenje v polnosti, se mora življenju odpovedati. V smislu teze, ki smo jo postavili na začetku tega prispevka: človek za ohranjanje svojega bivanja potrebuje omejitve. Ob sprejemanju te logike torej transhumanizem v želji po preseganju naravnih ome-jitev človeku kvaliteto življenja manjša. Na videz sicer prizadevanje za odpravo tr-

⁵ Ob odhodu (smrti) drage osebe se oblečemo v črno in žalujemo. Tudi to je neke vrste post, ki izraža hrepenenje po ljubljeni osebi in pomeni hkrati ohranitev povezanosti z njo.

pljenja in pomanjkljivosti želi človeku življenje olepšati, religijski nauki pa trdijo, da bi človekova popolnost človeško življenje uničila. Zato Jezus zahteva odpoved vsemu, celo samemu sebi – svoji samozadostnosti. Le nepopolnost človeku omogoča preživetje. Ustavimo se ob izrazu »človekova nepopolnost«.

Na prvi pogled omejenost izraža človekov manko. Zdi se, da izraža to, kar naj bi posameznikov razvoj zaviralo. Mnogi si predstavljajo, da mora človek stremeti k popolnosti v tem smislu, da bo samostojen in samozadosten. Popoln človek ne potrebuje drugega. Toda po tej logiki človek, ki je rešen svoje nepopolnosti, sploh ne potrebuje nikogar več in ničesar več, torej tudi ne Božjega odrešenja. Če se izrazimo v bibličnem jeziku, lahko rečemo, da odrešen človek sploh ne bi več potreboval Boga – kar pa je popoln nesmisel. Biti odrešen dejansko pomeni živeti z Bogom. Imeti življenje v polnosti pomeni živeti z D/drugim. To izraža Jezusov stavek: »Kdor namreč hoče rešiti svoje življenje, ga bo izgubil; kdor pa izgubi svoje življenje zaradi mene, ga bo našel« (Mr 8, 35). Ko govorimo o življenju v polnosti, ne mislimo na število preživetih dni, temveč na to, kako smo svoj čas preživeli v povezavi z drugim. Ker pa odnos do drugega ohranja človekova nepopolnost, je prav ona »humus« za kvalitetno življenje. Največja človekova pomanjkljivost bi bila njegova popolnost. Če za »transhumanistične mislece« glagol »manjkati« izraža nekaj slabega, ker da manko človeku prepričuje samouresničitev, »evangeljski človek« prepozna svoje stanje »pomanjkljivosti« kot nekaj dobrega, ker se prav zahvaljujoč svoji nepopolnosti lahko čuti povezan s slehernim drugim. Odpoved je koristna zato, ker v človeku pogloblja željo po presežnem, to je po odnosu do D/d drugega.

Tudi Tomaž Akvinski je prepričan, da je človek nepopolno bitje. Iz njegovega razmišljanja pa lahko razberemo še več. Bog je človeka ustvaril grešnega, slabotnega in nepopolnega. Bog je načrtovalec in povzročitelj vsega, kar se zgodi, oz. vse se lahko zgodi samo z njegovim dovoljenjem (Thomas d'Aquin 1984, 848). Torej je obstajal nadnaravni načrt, ki je predvidel človekovo slabost in greh. Bog je tudi želel greh za skrivnostno posredništvo do dokončne zmage Dobrega (Tanouarn (de) 2013, 26).

V tomističnem kontekstu razmišljanja greh torej ne more biti nekaj obrobnega, kar bi se zgodilo mimo stvariteljske Božje volje. V katoliški teologiji je prevladalo Tomaževo prepričanje, ki trdi, da je Bog dal človeku svobodno voljo, vedoč, da se bo človek obrnil proti Bogu. Torej je Bog v svojem prvotnem stvariteljskem načrtu dopustil (tudi) greh oz. predvidel zlo. Še več, Tomaž je prepričan, da Bog vidi v grehu, zlu, nepopolnosti in celo trpljenju smisel oz. nekaj dobrega in koristnega. Tomaž se v tretji knjigi *Contra gentiles* (X.–XVI. poglavje), posveča odnosu med dobrim in slabim in prihaja do spoznanja, da je končni cilj vsakega slabega oz. vsakega zla dobro; absolutno dobro pa je Bog (Thomas d'Aquin 1993, 416–425).

Marsikdo razmišlja, da bi Bog v svoji vsemogočnosti in dobroti lahko odrešil ljudi tudi na »manj krvav način«, brez Kristusovega trpljenja in križanja. Ampak Božja beseda nam pravi, da je to bilo nujno potrebno. Ne pove, zakaj, temveč zgolj to, da je trpljenje nujno potrebno. Kristus je sam dejal na poti v Emavs: »O nespametna in

počasna v srcu za verovanje vsega, kar so povedali preroki! Mar ni bilo potrebno, da je Mesija to pretrpel in šel v svojo slavo?» (Lk 24, 25-26). Iz Jezusove drže izhaja tudi evangelijski nauk o krščanskem življenju, ki vsebuje imperativ sprejetja trpljenja in nepopolnosti. Tudi v velikonočni hvalnici pojemo »felix culpa«. V bogoslužju se torej zahvaljujemo za »srečno krivdo«. Zahvaljujemo se, da smo grešni in kot taki vredni Odrešenika. Podobno misel najdemo pri apostolu Pavlu: »Zato se bom zelo rad ponašal s svojimi slabostmi, da bi se v meni utaborila Kristusova moč. Vesel sem torej slabosti, žalitev, potreb, preganjanj in stisk za Kristusa. Kajti močan sem tedaj, ko sem slaboten« (2 Kor 12, 9b-10). Zakaj je Pavel vesel slabosti? Zato, ker »moč se dopolnjuje v slabotnosti« (12, 9a). Spreobrnjenje, h kateremu nas vabi evangelijski nauk, pomeni prehod iz stanja namišljene samozadostnosti, iz ošabnosti v stanje priznanja nepopolnosti.

7. Sklep

Ideja transhumanizma ni nič bistveno novega. V zgodovini človeštva je vedno obstajalo prizadevanje, da bi življenje naredili lažje in udobnejše. Človek je izumil kolo, orodja, ki mu pomagajo pri delu, ki delajo namesto njega ... Tako bo uporabljal tudi umetno inteligenco. Pomembno pa je, da se pri vseh teh iznajdbah človek zaveda svoje omejenosti, zmotljivosti, skratka nepopolnosti. Pomembno je, da se zaveda, da ga ravno nepopolnost dela človeka. Cilj našega razmišljanja je pokazati, da je bil človek ustvarjen nepopoln in da je prav to v življenju njegova največja prednost. Zdi se, da ideja transhumanizma v človekovem življenju ne razume pravih vrednot, ki omogočajo življenje v polnosti, ki je možno le s pomočjo odpovedi. Zato lahko rečemo, da življenje temelji na odpovedi. Videli smo, da vse duhovne tradicije in njihove prakse človeku, ki želi doseči polnost življenja in duhovno rasti, torej preseči svojo naravo, predpisujejo dodatne omejitve: menih se npr. zapre v samostansko celico za dlje časa, si omeji fizično gibanje, omeji komunikacijo z drugimi; s postom se odreka hrani, pijači, spolnemu in družinskemu življenju – same omejitve, ki v končni fazi služijo edinemu možnemu preseganju naravnega življenja, ki je sprejemanje D/drugega. Človek se s pomočjo odpovedi samemu sebi bliža drugemu.

Po prepričanju transhumanizma razvoj znanosti in tehnologije daje človeku možnosti, da preseže meje svoje »narave« in se začne uresničevati na povsem nove načine: poudarja, da razvoj znanj in tehnologij za ohranitev življenja in zdravja omogoča zmanjšanje tveganj za bolezni, trpljenje in umiranje. O tej skušnjavi beremo že na prvih straneh Svetega pisma. Prva človeka sta želela postati kakor Bog: brez naravnih omejenosti, vseмогоčna in večna. Bila sta prepričana, da jima bo to omogočilo polnost življenja – vendar jima ni uspelo. Tudi transhumanistični ideji človeka ne bo uspelo osvoboditi naravnih omejenosti. Da, znanost in medicina premagujeta bolezni in višata starost življenja. A pojavljajo se nove bolezni, nove naravne omejenosti. Povedano drugače: čim bolj znanost spoznava naravo, tem bolj se človek lahko zaveda svoje majhnosti in omejenosti. Krščanski nauk to

resnico izraža z Božjim učlovečenjem: Bog je človeku pokazal pot do polnosti življenja tako, da je sam postal človek in sprejel človeško omejeno naravo: nepopolnost, bolezen, trpljenje, odvisnost od drugih in smrt. Povedal je in svojim življenjem pokazal, da človek lahko doseže polnost življenja le s sprejetjem omejenosti, le z odpovedjo vsemu, celo samemu sebi. Skratka, religijski nauki vsi po vrsti učijo, da življenje temelji na odpovedi.

V indijskem verovanju, islamu, judovstvu in krščanstvu pri spokornih vajah in postu ugotavljamo skupno točko. Post je vernikom sredstvo za doseganje življenja na višjem nivoju: bodisi v zemeljskem bodisi v posmrtnem življenju. To prizadevanje lahko enačimo z izrazom iskanje odrešenja; pojem odrešenja je namreč tesno povezan z življenjem samim. Zato odpoved človeku omogoča preživetje. Odpoved je za sodobnega vernika izziv. Da se ne bodo »novodobni terapevtski spokorniki« norčevali iz vernikov, češ saj ne znate uporabljati vrednot očakov, lahko verniki razmišljamo o odpovedi tudi danes. Za kaj se bomo odločili? Za post, ki nam bo omogočil zdravo telesno počutje, ali za post, ki nam bo omogočil, da se bomo bolje razumeli z ljudmi, s katerimi živimo, in se s tem približali Bogu? Ali pa za oboje?

V razpravi smo pokazali, da vsi religijski nauki vernike spodbujajo k odpovedi. Odpoved je pot do svetosti, do polnosti življenja. Odpoved je v bistvu človekovo svobodno sprejemanje omejenosti – še več, odpoved je človekovo svobodno nalaganje dodatnih naravnih omejenosti. Religije najprej vabijo svoje pripadnike, da sprejmejo svoje naravne omejenosti. Poleg tega jih spodbujajo da si nalagajo še dodatne omejenosti. S tem kažejo, da je omejitev za človeka, za njegovo kvaliteto življenja koristna. V odnosu do transhumanizma se v religijah torej kaže paradoks. Religijski nauki razodevajo, da niso omejitve tiste, ki manjšajo kvaliteto življenja (kot uči transhumanizem), temveč nasprotno, sprejemanje omejitev omogoča preseganje naravnega življenja. Preseganje samega sebe je v bistvu dajanje prednosti drugemu. Za to pa se je treba samemu sebi odpovedati. Danes mnogi ljudje hrepenijo po zmagah in uspehih; starši vzgajajo otroke za zmagovalce. A pogosto smo v življenju poraženi. Zato so religijski nauki zelo življenjski, ko nas vzgajajo za sprejemanje porazov.

Reference

- Cole-Turner, Ronald, ur.** 2011. *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. Washington: Georgetown University Press.
- Dumont, Louis.** 1996. *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*. Pariz: Gallimard.
- Esfandiary, Fereidoun M.** 1989. *Are You a Transhuman?* New York: Warner Books.
- Fuller, Steve.** 2011. *Humanity 2.0: What it Means to Be Human Past, Present and Future*. London: Palgrave Macmillan.
- Green, Arthur, ur.** 1989. *Jewish spirituality*, London: SCM Press LTD.
- Hauskeller, Michael.** 2016. *Mythologies of Transhumanism*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Herbert Jean.** 1975. *L'Hindouisme vivant*. Laffont: Pariz.
- More, Max.** 2013. *The Philosophy of Transhumanism*. Oxford: John Wiley&Sons.
- Mercer, Calvin, in Derek F. Maher.** 2014. *Transhumanism and the Body: the World Religions Speak*. New York: Palgrave Macmillan.

- Mitcham, Carl, in Adam Briggie.** 2009. The Interaction of Ethics and Technology in Historical Perspective. V: *Philosophy of technology and engineering sciences*, 1147–1191. Ur. Anthonie Meijers. Amsterdam: Elsevier. <https://doi.org/10.1016/b978-0-444-51667-1.50045-8>
- Nasr, Seyyed Hossein, ur.** 1989. *Islamic spirituality*. London: SCM Press LTD.
- Pašič, Ahmed.** 2002. *Islam in muslimani v Sloveniji*. Sarajevo: Emanet.
- Renou Louis.** 1951. *L'Hinduisme*. Pariz: P.U.F.
- Thomas d'Aquin.** 1984. *Somme Theologiqu: Tome 1, question 103, article 8*. Pariz: CERF.
- — —. 1993. *Somme contre les gentils*. Pariz: CERF.
- Tanoüarn, Guillaume De.** 2013. *Une histoire du mal*. Versailles: Via Romana.
- Zahner, Robert Charles.** 1961. *Hinduisme*. Oxford: Oxford University Press.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3,669—682

Besedilo prejeto/Received:07/2019; sprejeto/Accepted:11/2019

UDK/UDC: 27-18-31:165.74

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Platovnjak>

Ivan Platovnjak in Tone Svetelj

To Live a Life in Christ's Way: the Answer to a Truncated View of Transhumanism on Human Life

Živeti življenje na Kristusov način: odgovor na okrnjen pogled transhumanizma na človekovo življenje

Abstract: The rise of transhumanism reopens the perennial question about the essence of being human, this time exposed to the intentional transformation of human nature through the advancement of modern technology. This transformation includes options from how to overcome certain biological limitations to the creation and expansion of a new global mind and deepening of human consciousness. The authors believe that living a life in Christ's way is the true answer to a truncated view of transhumanism on human life. First, they briefly present two basic ways of understanding transhumanism and its tenuous view of man and his life. Then they show how transhumanistic ideas can be a challenge to Christianity. In the final chapter, they offer a holistic understanding of Jesus Christ as the true human being and the true God. They also posit that Jesus Christ and the life of Christians in His way can be found as the answer to an abbreviated view of transhumanism on human life.

Keywords: Transhumanism, Transformation, Jesus Christ, Christianity, Body, Incarnation, Christ's death and resurrection

Povzetek: Vzpon transhumanizma ponovno odpira večno vprašanje o bistvu človeka. Z njim je izpostavljeno namerni transformaciji zaradi napredka modernih tehnologij. Ta transformacija vključuje možnosti od tega, kako presegati določene bioloških danosti, pa vse do širitve novega globalnega uma in poglobljene človeškega zavesti. Avtorja menita, da je živeti življenje na Kristusov način pravi odgovor na okrnjen pogled transhumanizma na človekovo življenje. Najprej na kratko predstavita dve temeljni smeri razumevanja transhumanizma in njegov okrnjen pogled na človeka in njegovo življenje. Nato prikažeta, kako so lahko transhumanistične ideje izziv za krščanstvo. V zadnjem poglavju pa pokažeta, kako lahko prav v celostnem razumevanju Jezusa Kristusa kot pravega človeka in pravega Boga ter življenja kristjanov na njegov način najdemo odgovor na okrnjen pogled transhumanizma na človekovo življenje.

Ključne besede: transhumanizem, transformacija, Jezus Kristus, krščanstvo, telo, učlovečenje, Kristusovo življenje, smrt in vstajenje

1. Introduction

The first and perhaps the greatest challenge that transhumanism places in front of us is our understanding of the essence of being human that makes all humans equal despite differences in skin color, beauty, or intelligence. The second challenge is the question of what constitutes a good human being despite their mortality and other natural limits? (Fukuyama 2004, 43) Biologically humans are a complex result of a very long evolutionary process and a synthesis or union of good and bad characteristics. Thanks to our rational nature, humans are able and called to transform/improve their incomplete humanness. As spiritual beings we are able to transcend our own limited nature and be in touch with the limitless and the transcendent.

Modifying any one of the key human characteristics will inevitably entail modifying a complex, interlinked package of traits, which will go beyond our anticipation of the ultimate outcome. Through the exploration of nature the environmental movement teaches us humility and respect for the integrity of nonhuman nature. Similarly, we should remain humble and careful in the application of the latest technology to any modification of human nature. Rather than transforming biological aspects of human essence, we need a new all-encompassing spiritual understanding of human nature, which will allow us anew, with help of modern technology, to accept, integrate and transform fallen human nature on the universal level, leaving nobody behind.

We offer the thesis that living a life in Christ's way is the answer to a truncated view of transhumanism on human life. First, we will briefly present two fundamental ways of understanding transhumanism and its tenuous view of man and his life. We will then show how transhumanist ideas can be a challenge to Christianity, especially Christian and ecclesiastical teaching. In the final chapter, we will try to see how a holistic understanding of Jesus Christ as the true human being and the true God as well as the life of Christians in Christ's way can give a response to an abbreviated view of transhumanism on human life.

2. Different understandings of transhumanism and its view on human life

The word transhumanism was first used in 1920 by Julian Huxley in his essay *Religion Without Revelation*. "The human species can, if it wishes, transcend itself – not just sporadically, an individual one way, an individual there in another way – but in its entirety, as humanity. We need a name for this new belief. Perhaps *transhumanism* will serve: man remaining man, but transcending himself, by realizing new possibilities of and for his human nature." (Huxley 1979, 195) Transhumanism as an organized movement of technologists, philosophers, and scientists began to emerge in the 1970s with the transhumanist philosopher and futurist FM-2030, born as Fereidom M. Esfandiary. This pervasive movement and an

important actant seek to hack the human biocomputer to extend life, increase welfare, and enhance the human condition in search of immortality.

This idea of bringing a golden age to humanity with the aid of technology can be traced back at least five hundred years to Francis Bacon (1561–1626), called also the father of contemporary science. In his main writing *Instauratio Magna*, his term *instauratio* can be translated as establishment and restoration of human faculties that were lost in the Fall. To bridge the rift between God and humanity is within the power of humanity. With discoveries of the boundaries of man's nature, and with religion, science and technology working together, humans should become able to transform their fallen nature, regain the central position in the entire cosmos and enjoy a more complete life in relation to God.

The meaning of transhumanism has gained new nuances and interpretations, especially in the past decades of accelerated advancement in technology. These interpretations can be divided into two groups. The first group includes interpretations whose common denominator is the belief that humans must embrace science and technology, such as artificial intelligence and genetic engineering, to overcome certain biological limitations. Within this group some scholars have claimed that transhumanism will bring us closer to salvation and immortality, i.e. the promises of Judeo-Christian religions. Consequently, cyberspace will become the disembodied space of salvation with unheard of possibilities of new fantasies and practices that will overstep the boundaries of organic nature. Through the merger of biology and machine, we will reach a seamless continuity when machines will start thinking for humans. The postbiological world with its silicon-based life and ability of mind transplant will create intelligent machines that will provide humanity with personal immortality (see Hans Moravec). Referring to More, transhumanists seek to advance over the legacy of humanist thought with a philosophy of life that rejects deities, faith, and worship. Their view of values and meaningfulness is based on the nature and potentials of humans within a rational and scientific framework, which will bring radical changes by planetary communications technologies and technologies of the body. (Pilsch 2017, 1)

The second group of transhumanists disagrees with the first group in the belief that human perfection of human beings through artificial means is not possible. Technology, especially new ways of transportation and easy access and exchange of information, will create a new global mind and a deepening of human consciousness. This, however, will not lead automatically toward alteration of the human person, but to creation and greater expansion of human community and toward more being. Greater socialization, unification, and advancement of technology will increase the freedom of individuals. The main representative of this group might be Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955).

Especially in academic circles, the second group of transhumanists, with its thought-provoking and more transient ideas does not trigger the same level of academic curiosity, skepticism and uncertainty as the first group does. Since development of technology is continuously opening new unheard of opportunities

and challenges, it is almost impossible, and even unnecessary, to take a definite position either in favor or against transhumanism. Nonetheless, transhumanists' promises need to be critically examined in terms of idealism and realism, in order to avoid unrealistic illusions. What interests us are not so much new solutions and opportunities promised by the latest technology, but motivations, hope, and hidden energy behind transhumanists' promises and plans.

Pilsch delineates transhumanism as utopian thought, as a retrogressive assertion of Cartesian humanism, a techno-secular reimagining of Christian fundamentalist salvation history, and a celebration of the most brutal forms of capitalist excess in the present. This utopia merges together the post-Marxist theories and neoliberal capitalist expansions using the human body and the human soul as the material for imagining a radical future as radically alien as communism's idea of a classless society. This utopian rhetoric of transhumanism however flawed must be taken seriously. (Pilsch 2017, 3–4)

Transhumanism might be in many respects connected to Christian theories of eschatology. Christians' awaiting of the second return of God is, in the minds of transhumanist, replaced with a host of posthuman-making technologies. This phenomenon as such is nothing new and can be dated back to the Middle Age or to every time when most material and mundane activities become invested with spiritual and transcendent meaning. Technological progress has been gradually replacing divine contemplation and associated with the return of lost human perfection. (Noble 1997, 6–12)

Based on the accelerated development of technology, advocates of transhumanism believed in the replacement of religion with another system of meaning, this time based on posthuman technologies promising us a new perfection of fallen human nature. In addition, these technologies (e.g., neuroscience, neuropharmacology, nanotechnology, artificial intelligence) will create not only a new system of meaning, but a much more intimate relationship with our bodies as well. New technology will become so internalized and *integrated with* the human body that it will expand human potential to the point of transforming the innermost part of human nature.

When talking about new technology, Maxwell J. Mehlman talks about enhancement that "raises a person up by improving performance, appearance or capability." Enhancement in this case is not meant as a therapy, aimed "at preventing, treating, or mitigating the effect of a disease or disorder", but to modification of human beings quite apart from any disease. (Mehlman 2009, 6–8) The therapy/enhancement distinction remains blurred and will not go away. One cannot draw a simple line that separates the positive and negative use of technology. Consequently, even the definition and evaluation of enhancement remains blurred and challenging. (Oleksowicz 2018, 235) An invasive transformation of a certain dimension of the human body opens the question about what we value most and what it takes to improve what we value most, states Ronald Cole-Turner. If we believe that the highest value of each individual is expressed in their search for the meaning of life, then the enhancement has to be left to individuals. This,

however, opens another question: are individuals really free to choose their view of life and their way of achieving and enhancing the good? (Cole-Turner 2011, 2) The same definition of *good* calls for a new ethical discussion, which by definition cannot be left to random decisions of individuals. (Marinčič and Čović 2012, 112)

3. Transhumanistic ideas summarize a truncated view of human body and life in the history of Christianity

In short, we can say that in transhumanism, as such, man, with all his limitations, especially at the physical, biological level, has no place: he must not exist. In no way can he accept human aging and dying. He “sees” these two as a disease that must be overcome in any way so that man can live his life in fullness. (Petkovšek 2018, 237) Nor can he accept the human body as it is. He sees it as a prison from which he needs to free himself. He also sees history, society, culture and religion as things that restrict him and not as opportunities for a blossoming of human life.

Such an understanding of man was already present in the view of many Gnostic groups that existed before Christianity and also at its inception. It has remained, particularly in some apocryphal gospels: eg. Judah's Gospel, Thomas' Gnostic Gospel¹, Pilate's work etc. Such reflections on human beings have been excluded by Christianity from the outset. Despite this the idea of Greek neoplatonism, which sees the human body as a major obstacle on the path to divine unity, has been interwoven with it. The view of dualism, which sees the body as the fruit of an evil principle, has also been inserted. Thus, among the first Christians, there were certain groups of believers who saw the body associated with evil and as a prison of the soul. Human salvation was understood as an escape from the body.

After the decline of Gnostic dualism, its remnants reappeared at the threshold of the second millennium with the Bogomils, and later with the Patarens and Katars. Against this background, the Catholic Church fought back with the Inquisition and Evangelization, which was entrusted to the religious mendicant orders. On one hand, they mortified the body, but on the other, they highly valued creation as the creation of God. This is particularly expressed by St. Francis' “The Canticle of Creation”. Thus, St. Francis asks his own body for forgiveness because he did not care enough for it. In the Renaissance, however, the body took on a new centrality; this prompted Christianity to focus on an ascetic, which characterized the body primarily from the perspective of temptation and sin. The slogan also appeared: »Save your soul!«, which is reminiscent of a neoplatonic thinking that sees the body as a prison of the soul. (Špelič 2019, 10–11)

The Second Vatican Council made it clear that the human body is very valuable and important for man's full life, function and the establishment of a personal

¹ Transhumanism cannot accept a human body as it is. This is, for example, explicitly expressed in the Saying 114 of the Gospel of Thomas, which calls for transformation (e.g. of a woman into a man), see Jensterle 2011, 77–88.

relationship with the Triune God. Man, by his bodily nature, takes on the physical elements of the physical world, so that they reach their peak in man, and raise the voice for the free glorification of the Creator. (*Gaudium et Spes* 14.1) The Second Vatican Council's teachings, which also refer to the 2nd century teaching of St. Irenaeus of Lyon, has supplanted centuries of captive Catholic theology and spirituality in the dualistic concept of man. This captive concept often led to a negative view of the human body and its involvement in everyday personal, community, social and political life. (Zyzak 2013, 222)

Despite the fact that it has been a long time since the Second Vatican Council and its clear doctrine on the body, we agree with Špelič (2019, 10), saying: "The Christian view on the body is still 'unchristianized', as many elements foreign to Christianity entered the view. These elements have deprived the body of the goodness bestowed through the Creator's hands." Our stand is that the phenomenon of transhumanism and its views on the body are challenging Christianity to further evangelize its vision of the body and allow seeing as Christ does.

The phenomenon of transhumanism, therefore, calls religious scholars and leaders to take a more active part in this discussion, which is apparently religious on its surface. The Catholic Church's official stance on issues related to modern technology was stated in 2004 in the "Compendium of the Social Doctrine of the Church", published by the Pontifical Council for Justice and Peace. In general, the document supports scientific progress and technological advancement; at the same time, the ever-expanding power of technology must always be subordinated to moral principles that respect human dignity and the integrity of other living creatures. Molecular biology, biotechnology, and genetics must bear in mind the ecological impact and long-term effects of one's actions, which should be guided by the order, beauty, and usefulness of individual living beings and their function in the ecosystem. (473) These general guidelines are based on a belief that human beings have a privileged position throughout the universe. Nature should nevertheless be seen as a gift, compelling humans not to dominate but to develop the natural world responsibly and in the light of its inherent harmony.

Transhumanists' promises require a more detailed theological debate, keeping in mind that modern technologies of enhancement, and the idea of human transformation, yearn for transcendence just as theology does. The question of death, human finitude and mortality are calling for a new salvific response and hope through human effort and history. (Huzarek 2017, 217) Following this aspiration, B. Waters claims that transhumanism is a late modern religious response to the finite and mortal constraints of human existence. Transhumanism is not a religion in the formal sense, but a new place of hope and confidence. (Waters 2011, 164)

Christian theology grounds this transformation in a distinctive view of God, who became a human in order to transform the human condition. This transformation takes place through redemption and glorification. At this point one might claim that bioethics' distinction between therapy and enhancement, in many ways, overlaps with the theological principles of redemption and glorification. Both re-

demption and therapy try to restore what was the original or normal human state, and glorification and enhancement take us far beyond our present imperfect condition toward something completely new. Underlying this apparent similarity between redemption/therapy, and glorification/enhancement, lies the crucial dissimilarity as well. Human transformation as it is understood in Christianity would not be possible without God entering into the human condition. God becomes like us so that we might be made like God. So human transformation in terms of redemption and sanctification does not happen without grace and divine intervention, which does not find a place in a general definition of transhumanism.²

4. The significance of Christ's incarnation, death and resurrection for a holistic understanding of the human body and life

The Old Testament description of Human Creation clearly shows that man, as such, is created according to God's image and likeness, and that both man and woman are fully God's image. (Gen 1:26-27) Thus, his biological and physical limitations do not prevent man from being an image of God. (Szamocki 2012, 56–64) And man, with all his qualities and limitations, together with all creation, was proclaimed to be very good (Gen 1:31). This must always be kept in mind when we look at a person in the light of the Holy Scriptures. (Roszak 2013, 519–525) Everything that is created is in itself good, because everything is desired, wanted and originated by God. (Gen 1:1-24; Wisd 11:24-25) But the quality of everything rises to the level of »very good« (Gen 1:28-31), when it enters into a relationship with man. This is also true of man in relationship with creation as well as with a woman and a woman with a man. (Globokar 2018, 356–360)

This view of man was embraced by the Jewish people during their great crisis, when they lost their land and temple and were exiled to Babylonia; however, it has been often lost. In various ways, the prophets have repeatedly revealed God's view on man and his basic mission to become more and more an image of God. In the midst of this world, man is called to represent God and to make Him present as well as to make visible God's relationship with people and the whole creation. For man is called to be God's interlocutor and collaborator on earth.

The goodness of all, including of man in his limitations, was finally confirmed in the fullness of the incarnation of Jesus Christ, the second Person of God, the Son of God. (Jn 1:1-17) Because of the incarnation, the Word of God is not expressed and revealed only through human reason and spirit, but also through the human body (bones, blood, muscles, hair, etc.)³ (McIntosh 2005, 182–185) God's

² For the consequences of man's failure to accept God's intervention, see also Žalec 2015, 222–223; 2017, 257–258; 2016a, 285–286; 2016b, 468; 2019, 415.

³ Faith in the Bible appears when one actually sees the »physical« divine activity in the history of salvation, and not vice versa (Palmisano 2013, 513). Both ancient and biblical thoughts attach to the logos

Word has become a true and real man – not a virtual one - with all his limitations as well as with his biological and physical weaknesses. His body was subjected to disease, aging, pain and death. With the incarnation of God's Word, even all creation in it again revives its original language: the language of God, his Creator, his goodness, beauty and truth. (183–185; Petkovšek 2019, 19–21)

If we mistakenly understand the ancient hymn to Jesus Christ, which speaks of His incarnation as His humiliation and kenosis, His fundamental message may be obscured: “Who, being in the very nature of God, did not consider equality with God something to be used to his own advantage; rather, he made Himself nothing by taking the very nature of a servant, being made in human likeness.” (Phil 2,6) His kenosis does not in any way mean that human life is something unworthy of God or that it is not something good. Rather, that *life* God lives in Himself in his infinite, absolute and differently different way than we can imagine. Therefore, the incarnation is the expression of God's immense love and mercy for man, his creation. God does not want to be close to man only in the sense that man is his image and his creation, but also wants to share with him his way of life, with all his limitations and vulnerabilities. That is why God's love for man is infinite. In incarnation, God accepts man's limitations and wants to make it quite tangible and clear to show this life is infinitely valuable to Him, and that he wants every human being to fully live his human life in the way that Jesus Christ lived as both a true man and true God. In Him, God revealed that it is possible for man to freely and responsibly accept the Christ's way of life, which is the life of self-giving love and righteousness as well as being in relationship with God the Father, Son and the Holy Spirit (Celarc 2019, 445–448). Thus, it is not necessary for man to refuse his physical limitations or to overcome them in any way, but just to accept them in freedom and to live them in a way that Jesus Christ lived in the power of the Holy Spirit given to Him through the Father.

Of course, this is not so easy; man always tries to reject his human boundaries and sees them as obstacles which he must overcome if he wants to be happy and eternal. This is what the Biblical passages about the temptations of Adam and Eve in Paradise (Gen 3,1-7)⁴ and those of Jesus in the desert (Mt 4,1-11; Mt 1,12-13; Lk 4,1-13) are telling us. Most often, the explanations of Jesus' temptations conclude with the message that Jesus was tempted by our most fundamental human temptations: wealth, fame and power. It turns out, however, that Jesus' fundamental temptation was not to accept that He was always and everywhere a true man living in harmony with human limitations. Satan did everything to turn Him away from living a true human life and make Him take advantage from being also a true God, so that He wouldn't need to be subject to human boundaries (neither in the desert nor on the cross).

(embodied God) two basic characteristics: the word (narrative, thought) and reality (phenomenon) at the same time (Matjaž 2007, 393).

⁴ For a precise semantic analysis of the dynamics of the temptation in the Garden of Eden, see Skralovnik 2017, 273–284; 2016, 89–99.

Jesus Christ, full of the Holy Spirit who led Him into the wilderness, to whom he completely surrendered Himself and allowed to Holy Spirit to guide Him, enabled Him to fully comprehend and accept, in all the pores of his human being, his true identity as God's Son, Father's beloved one. Because he was so convinced about his identity and because He trusted that God the Father loves Him unconditionally, He could endure temptations. He did not question what he was going through, even though he felt the weight of human limitations and suffering because of all the evil and sin of mankind he accepted. Being one with the Father in the Holy Spirit, he persevered until death on the cross in the self-giving love toward the Father and in Him (the Father) to all mankind. With His resurrection from the dead, He revealed the victories of love over hatred, of forgiveness over vengeance and of life over death. Through faith and rebirth in Him through the sacrament of baptism, each person can participate in this victory (Rom 6). Of course, this victory does not mean that man no longer remains man. Even the Resurrected Christ's body and life are still human, though completely transformed and exalted. This reality is revealed to us by several events when the resurrected Christ showed Himself to those whom he chose.

Crucified and risen, Jesus Christ appeared in the image of a wounded man (Lk 24,39; Jn 20,20); a worker who wants to help (Jn 20:15); a passing man who greets others kindly (Mt 28: 9); a traveler who approaches people (Lk 24:15); a stranger who listens and pays attention to a man in his distress (24:17-24); an unknown person who interprets the Bible (24:25-27); a stranger who asks for food (Jn 21: 5); a person who brings peace (Jn 20:19; Lk 24:36); an unknown who counsels with good intention (Jn 21:6); a man who offers food (21:12); a person who takes bread, blesses it, breaks it and gives it to others (Lk 24:30) and a man who invites us to sit by a fire, rest and refresh. (Jn 21:9) Jesus has revealed Himself in all that is genuinely human: in greetings, encounters, gatherings, listening, teaching, reading and interpreting the Bible, in preparing food, eating, drinking, working, walking, rushing, grieving, in joy, doubts, search, flight, failure and acceptance of guests and strangers.

When we read the passages about the Resurrection, we can ask ourselves: Why didn't those to whom the resurrected Christ appeared immediately recognize Him as their Lord and Teacher? He came in the image of a stranger, an unknown person. He was recognized only by those who recognized his voice (Mt 28: 9; Jn 20:16); who truly loved him (Jn 21:7); the one who sincerely searched for Him, even though doubts (Jn 20:11-18; 24-29); the ones who were gathered with their brothers and sisters who believed in Him. (Jn 20:26) Anyone looking for Him in the outward appearance the resurrected Christ had before could not find him. With this He revealed to them and to all future generations that He is present in every human being and that He reveals Himself through every human being. Therefore, he tells the apostles to go to Galilee, where they will meet him. (Mr 16:7) For this reason, as he said earlier about the last judgment: whatever you do to one of the least, you will do it to me. (Mt 25:31-46)

From all these passages about the resurrected Christ, we can see that Christ's resurrection is revealed through all and in everything that is human. Christ wants

to become and remain one with people; he wants to share His joy, His victory over evil and death, His relationship with the Father, the purpose of life in glorifying and serving the Father in every human being and caring for all creation. The resurrected Christ proves that all that is human is both good and a means of meeting with and through Him and, through Him, with the Father.

The Biblical passages about the resurrection of Christ also show that Christ is revealing Himself to man, regardless of the situation in which man finds himself. No human condition, even the most negative, can prevent Him from being able to reveal Himself to man and meet him. It is also remarkable that the resurrected Jesus Christ allows the wounds to remain on his exalted body. (Jn 20:24-29) Thus, He demonstrates in a clear way that man doesn't have to avoid, at all costs, every potential wound or injury to which life subjects him. Even with all its wounds, the human body will be exalted.

The passage on Jesus' ascension also speaks about the preciousness of the human body. (Mk 16:19, Lk 24:50; Acts 1:6-11) It reveals that Christ's human body was transformed through the resurrection and was irrevocably accepted into union with the Father and the Holy Spirit; that is, into the very life of the Triune God. All obstacles that separated man from God after original sin were overcome. Human nature, as represented by its body, now has a real place in the Holy Trinity. (Jn 14: 3) Through the resurrected and glorified Jesus Christ man is now included in the life of Triune God. No one – no human – is excluded from self-giving love in God.

Jesus' incarnation, death, and resurrection reveal that life in its fullness is not life without the body or external to the body, its limitations and vulnerabilities. The union with God begins with the human transformation in the sacrament of baptism, when a man, through his faith in Jesus Christ, dies to his old self and starts a new life in Christ. This allows him to become a son of God and a part of the glorious life in the Triune God. Yet, there still remains a man with all the same limitations that Jesus Christ also accepted and lived. Of course, man is always tempted, as was Jesus Christ. But with Jesus, he can always overcome temptation and accept the plan of redemption and exaltation already realized in Jesus Christ through the power of the Holy Spirit, leading man to the fullness of life and eternal happiness.

For this reason, one does not need to fear one's own weaknesses and limitations or strive to eliminate them. When the Apostle Paul was working hard in this direction, that he might be delivered from that "thorn" and even begged the Lord three times that He might take it away from him (2 Cor 12:8), the Lord revealed to him that this effort was unnecessary: »My grace is enough for you; for my power is made complete in what is weak.« (12:9) Paul therefore begins to rejoice in his weaknesses in order to receive the power of Christ. He came to realize that he can rejoice not only in his weaknesses but also in reproaches, needs, persecutions and distress for Christ: »For when I am weak, then I am strong.« (12:10)

Some people see in the promise of the second coming of Christ and the ultimate fulfillment of God's Kingdom, an incentive for the ideas of transhumanism and the

necessity to transcend human limitations, especially the imperfection of human body, with technology. In this truncated understanding of the Kingdom of God, Christians can see the encouragement to rethink their understanding of the Kingdom of God, which Jesus Christ came to proclaim and which has begun to be realized in the midst of this world: »The time has come and the kingdom of God is near. Let your hearts be turned from sin and have faith in the good news!« (Mr 1:15)

Today the message about the Kingdom of God has been lost. It is forgotten that Jesus Christ came not to announce Himself but the Father and his Kingdom. He who sees Him, sees the Father and how the kingdom of God is being realized. This kingdom is not something that will only be in eternity, after the death of man and the coming of Christ. Of course, at that time, it will be fully realized; however, it has already begun to be realized with Christ, by means of His living and doing. The laws of this Kingdom are presented in a special way in the teaching on the mountain. (Mt 5–7) God's Kingdom is a life of communion, a life that brings people together, connects and unites them. When a person tries to live so, he does something that gets him deeper and deeper into this new life tissue. Into the Kingdom, everybody brings what has been gradually transformed from individuality to the person, into the limb of the Church, into the limb of the communion-body, into the limb of the Kingdom (Rupnik 2018, 14–27). For this Kingdom there are no human biological and physiological limitations, such as aging and death; all this represents the »blessing« of the Kingdom of God. Those who believe in Jesus Christ and with the baptism to put Him on, can, with Him, in the midst of this world, build the Kingdom of God despite their limitations and experience the reality of the blessings. (Pagola 2017, 445–451)

5. Conclusion

The phenomenon of transhumanism, its truncated view of human life and its physical limitations constitute a challenge for Christianity, its theologians and thinkers as well as for the teaching of the Catholic Church. Last but not least, it presents a challenge to all Christians to truly turn toward and contemplate Jesus Christ. They are called to show, even more clearly, with their lives in Christ, how the human body and, indeed, the entirety of human life are where man is fully realized as the image of God.

With a deeper understanding of Christ's incarnation, suffering, death and resurrection, that is, His entire life, Christianity could more deeply see man in his totality, accept it and enable him to discover his preciousness even in his limitations. It is precisely in man's limitations on the biological level that that God reveals His grace and power that enable man to attain the fullness of life and eternal life in the gift of the self-giving love of the Holy Trinity. We come to human fulfillment with synergy, with divine-human collaboration in which man's wounded nature, his fragility and the destiny to death open themselves to God, who descends and works in His Spirit by instilling him to the body of Christ. Fulfillment

therefore means that God's action is accepted by human reality. (Rupnik 2018, 80–82; 113–123)

It is human vulnerability that liberates man from the traps and deceptions of various forms of gnosticism and pelagianism, both of which match the transhumanistic view of man. Because of his vulnerability, man can become ever more compassionate and empathetic with other people and with all creation and thus in solidarity with all humanity and creation. It is only in this way that he can respond more fully to the ethical needs of today's world by virtues, especially solidarity. (Fleming 2019)

Transhumanism wants to free man of his historical, social, cultural and religious boundaries. In this, it sees an obstacle and not an opportunity for a flourishing of human life. Christianity, however, emphasizes that man cannot be fully human without being integrated into all of his dimensions. All this allows him to go out of himself and become free for what he is in his essence: the image of God, the son/daughter of God, the brother/sister of every human being. In union with Christ, in Him and through him, in fact, he is increasingly the interlocutor and collaborator of God the Father in the Holy Spirit. In the midst of this world, he takes part in building the Kingdom of God, which has come to the world through Jesus Christ. The Kingdom can be present through anyone who believes in Him and accepts through baptism being in a father-son relationship in the midst of this world. All human life is equally important and as sacred as prayer, reading of the Bible and celebrating sacraments. The more one is trying to be more human and benevolent, the more he is holy and divine.

For this reason, Pope Francis encourages all Catholics to be aware that they cannot fully live their spirituality if they do not accept the irreplaceable role of the body. Contemplating Jesus Christ in His incarnation and real humanity illuminates and guides every Christian individual and community to become similar to Him (Francis 2013, 89; 2018, 25; 28) and to grow into a deeper relationship with others – both in difficult and joyous moments of life. This enables him/her to share the fruits of His suffering, death and resurrection. (2016, 317) Catholic spirituality embraces the entire human being in all its dimensions. »It is not separated from the body, nor from the nature or reality of this world, but lives with it and in it, in communion with all« (2015, 216) that surround him. Such spirituality makes man more human and at the same time »worships God« (2013, 69), as he is portrayed by Jesus Christ, the true human being and the true God.

In this way, living Christianity and its vision of man will become a real challenge for transhumanism to rethink its view on human life. Thus transhumanism will be able to start looking for »transformations«, which will enable man to live fully within his limitations and be more and more human, responsible, free and capable of both giving love and practicing solidarity. Certainly, this is only possible if transhumanism has in front of it a true human being, if it cares for the common good and a common home for all mankind and if it accepts the valuable gift of religions for all mankind and creation.

References

- Celarc, Matjaž.** Christ as the Goal of the Law (Rom 10,4): Christ as the Converging Point in the History of Salvation. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 2:441–456. <https://doi.org/10.34291/BV2019/02/Celarc>
- Cole-Turner, Ronald.** 2011. *Transhumanism and transcendence: Christian hope in an age of technological enhancement*. Washington, DC: Georgetown University Press.
- Marinčić, Mile, and Berislav Čović.** 2012. Mogući doprinos integrativne bioetike u premošćivanju jaza u odnosu vjera – znanost [Possible Contributions of Integrative Bioethics in Bridging the Gap Between Faith and Science]. *Obnovljeni život* 67, no. 1:107–122.
- Fleming, Daniel J.** 2019. *Attentiveness to Vulnerability: a Dialogue Between Emmanuel Levinas, Jean Porter, and the Virtue of Solidarity*. Eugene: Pickwick Publications.
- Francis.** 2013. Apostolic Exhortation Evangelii Gaudium. November 24th. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (accessed April 20, 2019).
- . 2015. *Laudato si*. Encyclical Letter. May 24th. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (accessed April 23, 2019).
- . 2016. *Amoris laetitia*. Apostolic Exhortation. March 19th. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html (accessed April 21, 2019).
- . 2018. *Gaudete et exsultate*. Apostolic Exhortation. March 19th. http://w2.vatican.va/content/francesco/en/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html (accessed April 21, 2019).
- Fukuyama, Francis.** 2004. Transhumanism. *Foreign Policy*, Sept./Oct.: 42–43.
- Globokar, Roman.** 2018. Krščanski antropocentri-zem in izkoriščevalska drža človeka do naravnega okolja [Christian Anthropocentrism and Man's Exploitative Stance toward the Natural Environment]. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 2:349–364.
- Huxley, Julian.** 1979 [1927]. *Religion without Revelation*. Westport, CT: Greenwood.
- Huzarek, Tomasz.** 2017. Knowledge Argument versus Bundle Theory according to Derek Parfit. *Scientia et Fides* 5, no. 2:237–250. <https://doi.org/10.12775/setf.2017.027>
- Jensterle, Lea.** 2011. Nejasno Tomaževo sporočilo: kontroverzni izrek 114 [Unclear Message of Thomas: Controversial Saying 114]. *Bogoslovni vestnik* 71, no. 1:77–88.
- Matjaž, Maksimilijan.** 2007. Od Besede k Osebi: Relacijski vidik Janezove kristologije [From the Word to the Person: The Relational Aspect of John's Christology]. *Bogoslovni vestnik* 67, no. 3:393–405.
- McIntosh, Mark A.** 2005. Trinitarian Perspectives on Christian Spirituality. In: Arthur Holder, ed. *The Blackwell companion to Christian spirituality*, 177–189. Oxford: Blackwell Pub. <https://doi.org/10.1002/9780470996713.ch11>
- Mehlman, Maxwell J.** 2009. *The Price of Perfection: Individualism and Society in the Era of Biomedical Enhancement*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Moravec, Hans.** 2000. *Mind Children: The Future of Robot and Human Intelligence*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Noble, David F.** 1979. *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention*. New York: Knopf.
- Oleksowicz, Michał.** 2018. In search of the person: Towards a real revolution. *Scientia et Fides* 6, no. 1:229–262. <https://doi.org/10.12775/setf.2016.008>
- Pagola, José Antonio.** 2017. 7th ed. *Jesus: An Historical Approximation*. Miami: Convivium Press.
- Palmisano, Maria Carmela.** 2013. Med videnjem in verovanjem: pot vere v četrtem evangeliju; »... da bi s tem, ko verujete, imeli življenje v njegovem imenu« (Jn 20,31) [Between Seeing and Believing: the Progress of Faith in the Fourth Gospel; "... that believing you may have life in His name" (Jn 20:31)]. *Bogoslovni vestnik* 73, no. 4:507–515.
- Petkovič, Robert.** 2018. Veselje resnice in sveto-pisemski monoteizem [The Joy of Truth and Biblical Monotheism]. *Edinost in dialog* 73:235–258.
- . 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije *Veritatis gaudium* [Theology Facing the Challenges of the Modern Anthropological Crisis: Preamble of the Apostolic Constitution *Veritatis Gaudium*]. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 1:17–31. <http://www.doi.org/10.34291/BV2019/01/Petkovsek>
- Pilsch, Andrew.** 2017. *Transhumanism: evolutionary futurism and the human technologies of utopia*. Minneapolis: University of Minnesota Press. <https://doi.org/10.5749/minnesota/9781517901028.001.0001>

- Pontifical Council for Justice and Peace.** 2004. *Compendium of the Social Doctrine of the Church*. The Holy See. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html#Need%20for%20more%20educational%20and%20cultural%20formation (accessed April 20, 2019).
- Roszak, Piotr.** 2013. Between Dialectics and Metaphor: Dynamics of Exegetical Practice of Thomas Aquinas. *Angelicum* 90, no. 3: 507–534.
- Rupnik, Marko Ivan.** 2018. *Pot Duhu: duhovna teologija, pot Cerkve papeža Frančiška [Path of Spirit: Spiritual Theology, the Path of the Church of Pope Francis]*. Ljubljana: Družina.
- Second Vatican Council.** 1965. *Gaudium et spes*. Pastoral constitution on the Church in the modern world. The Holy See. http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html (accessed April 15, 2019).
- Skralovnik, Samo.** 2016. The Tenth Commandment (Deut 5:21): Two Different Verbs, the Same Desire. *Bogoslovni vestnik* 76, no. 1:89–99.
- . 2017. The dynamism of desire: the root hmd in relation to the root 'wh. *Vetus Testamentum* 67, no. 2:273–284.
- Szamocki, Gzregorz.** 2012. „Mężczyznę i niewiastę stworzył ich” (Rdz 1,27b), czyli pierwsze słowa Biblii o rozróżnieniu płciowym człowieka [“Male and Female He Created Them” (Gen 1:27b): The First Words of the Bible on Human Sexual Difference]. *Pedagogika Katolicka* 11, no. 2: 56–65.
- Špelič, Miran.** 2019. Telo – ječa? [Body – Prison?]. *Božje okolje* 44, no. 2:10–11.
- Waters, Brent.** 2001. Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions. In: Roland Cole-Turner, ed. *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. Washington: Georgetown University Press.
- Zyzak, Wojciech.** 2013. Spirituality of Lay People after the Second Vatican Council. *Bogoslovni vestnik* 73, no. 2:215–232.
- Žalec, Bojan.** 2015. Človekovo nesprijemanje temeljne resnice o sebi kot izvor njegovih psihopatologij, nasilja in nesočutnosti [Human Refusal to Accept Basic Truth About Self as Origin of Psychopathologies, Violence and Non-Compassion]. *Bogoslovni vestnik* 75, no. 2:221–231.
- . 2016a. Kierkegaard, ljubezen kot dolžnost in žrtvovanje [Kierkegaard, Love as Duty and Sacrifice]. *Bogoslovni vestnik* 76, no. 2:277–292.
- . 2016b. Wittgenstein in vera: od kazanja mističnega do teologije kot slovnice [Wittgenstein and Faith: From Showing of the Mystical to the Notion of Theology as Grammar]. *Bogoslovni vestnik* 76, no. 3/4:457–470.
- . 2017. Kierkegaard in politično: vera kot premagovanje nasilja in vir demokracije [Kierkegaard and Political: Faith as Overcoming of Violence and as an Origin of Democracy]. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 2:247–259.
- . 2019. Between secularity and post-secularity: critical appraisal of Charles Taylor's account. *Bogoslovni vestnik* 79, no. 2: 411–423.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3,683—692

Besedilo prejeto/Received:10/2019; sprejeto/Accepted:10/2019

UDK/UDC: 141.319.8:27-18

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Stegu>

Tadej Stegu

Transhumanizem in krščanska antropologija

Transhumanism and Christian Anthropology

Povzetek: Transhumanizem se v svojih skrajnih oblikah predstavlja kot nadomestek vsega, kar človek išče v različnih oblikah religioznosti. Po mnenju transhumanistov naj bi se zaradi bliskovitega razvoja in napredka znanosti že kmalu sam dokopal do dokončnih odgovorov na svoja temeljna vprašanja in omejenosti: postal naj bi nesmrten, brez omejitev in brez vsega, kar ga danes še omejuje in uničuje. Takšne obljube transhumanizma so za krščansko antropologijo izziv, ki ji lahko pomaga prečistiti razumevanje svojih temeljnih elementov in jih še jasneje opredeliti v odnosu do cenениh elementov naravne religioznosti, ki človeku obljublja tolažbo in ga sili v hlapčevski odnos do transcendentnega. Pristna krščanska antropologija človeku pomaga prepoznavati prazno obljubo transhumanizma – da bo »kakor Bog« –, ki jo kot stalno skušnjavo prepoznamo že v prvih poglavjih Geneze. Kristjan, ki se jasno zaveda svoje identitete – da je že »kakor Bog« –, lahko mirno zavrne utopični privid nesmrtnosti in božanstva, kakor mu ju obljublja transhumanistična ideologija.

Ključne besede: transhumanizem, singularnost, religioznost, antropologija, transcendenca, krščanstvo

Abstract: In its most extreme form, transhumanism presents itself as a substitute for everything that one seeks in various forms of religiosity. According to transhumanists, the rapidly developing science will soon find final answers to our fundamental questions and remove all limitations: we will become immortal and free of restrictions and of everything else that still hinders and destroys us today. Although such promises present a challenge to Christian anthropology, they can help it to understand better and define its fundamental positions, including the hollow expectations of natural religiosity, which promises us earthly consolation and compels us into a servile attitude towards the Transcendent. Genuine Christian anthropology helps us to recognize the fake promise of transhumanism – »you will be like God« – which is a constant temptation in the first chapters of Genesis. Christians who are aware of their true identity – i.e. that we are already »like God« – can firmly reject the utopian illusion of immortality and divinity proposed by transhumanist ideology.

Keywords: transhumanism, singularity, religiosity, anthropology, transcendence, Christianity

1. Uvod

V članku bomo raziskali in soočili temeljne poglede na človeka, ki jih zagovarja transhumanizem, in osnovne poudarke krščanske antropologije. V času, ko se v nekaterih okoljih krščanska duhovnost in oznanilo človeku o Bogu in človeku (Platovnjak 2017, 338–342) ne obrača primarno na temeljna prizadevanja človekovega srca in duha, ampak se zaustavi na prikazu moralnih in etičnih dolžnosti ter žrtev, ki jim je zavezan verni človek (Platovnjak 2016), je neposrednost transhumanistične ideologije lahko dobrodošla spodbuda, da bi tudi krščanska antropologija danes še jasneje in bolj neposredno spregovorila o človeku in o njegovem temeljnem stanju (Klun 2017); tako bi prišla naproti človeku, ki kakor vedno tudi danes hrepeni po nesmrtnosti (O'Callaghan 2013, 5). Zdi se, da si transhumanisti danes skoraj edini upajo jasno in na glas povedati, kaj je od nekdaj najgloblja želja človeka: biti nesmrten, biti kakor bog. Raziskali bomo nekaj osnovnih pojmov, ki opredeljujejo transhumanizem, in nakazali podobnosti med nekaterimi transhumanističnimi idejami in krščanstvom ter poiskali glavne razlike med njima. Drznost in neposrednost transhumanističnega govora o človekovi smrti in o nuji, da jo preseže, se zdi spodbuda krščanski teologiji, da bi kar najbolj jasno izrazila bistvene elemente krščanske antropologije

2. Izziv transhumanizma

Kaj je transhumanizem? Najpreprosteje bi rekli, da je to gibanje, ki zagovarja razvoj in uporabo novih tehnologij za izboljšanje človeških zmogljivosti in za krepitev človeških življenj. Imena, ki jih v novejšem času povezujemo s transhumanističnim gibanjem, so Max More, Ray Kurzweil, Anders Sandberg in Nick Bostrom. Bostrom opredeli transhumanizem takole: »Transhumanizem je ohlapno opredeljeno gibanje, ki se je postopno razvijalo zadnji dve desetletji in ga je moč razumeti kot rast sekularnega humanizma in razsvetljenstva. Resnica je, da je trenutna človeška narava popravljiva z uporabo aplikativnih znanosti in drugih racionalnih metod, ki lahko podaljšajo človekovo zdravo dobo, povečajo naše intelektualne in fizične sposobnosti in nam omogočijo večji nadzor nad lastnimi duševnimi stanji in razpoloženji.« (Bostrom 2007, 202)

Zdi se, da že Huxley, ki je leta 1957 začel uporabljati izraz transhumanizem, nakazuje: tehnologija bo ustvarila novo vrsto hominida, naprednejšega od njegovega Stvarnika (Huxley 1957, 13–17). Pred Huxleyem bi po mnenju nekaterih avtorjev lahko za transhumanista imeli že Teilharda de Chardina, ki je v eseju, objavljenem leta 1951, uporabil podobno terminologijo: v sklepnem stavku se je sklicevala na nekakšno transhumanost v bistvu stvari. Chardin je verjetno vplival na terminologijo Juliana Huxleyja, saj sta bila tesna prijatelja in sta sodelovala tudi v obdobju, ko je Huxley razvijal svojo evolucijsko sintezo, kljub nestrinjanju o tem, ali ima evolucija smer in kam je usmerjena (Grumett 2011, 38). Drugače od Huxleya Teilhard de Chardin spodbuja uporabo tehnologije za krepitev človeštva, saj

verjame, da vsak korak biološkega razvoja pomeni napredovanje proti kozmičnemu Kristusu (Burdett 2011).

Čeprav transhumanizma ne moremo ozko opredeliti in obsega različne usmeritve in nianse, pa lahko pri vseh sodobni tokovih v veliki meri zaznamo največji odpor do staranja in umiranja. Transhumaniste družijo upor proti človeškemu obstoju, kakršen mu je bil dan. Prepričani so, da je mogoče s tehnologijo usmerjati razvoj človeške vrste in da bi to morali storiti. Menijo, da je mogoče odpraviti smrt zaradi staranja, da si lahko s tehnologijo povečamo tako telesne kakor umske sposobnosti, da se lahko zlijemo s stroji in tako dosežemo nesmrtnost. Po njihovem mnenju bo kmalu človek lahko svoj um naložil v računalnik, da bo večno obstajal v obliki kode (O'Connell 2018, 12).

Nekatere veje transhumanizma zagovarjajo popolno osvoboditev od bioloških osnov, to pa lahko z druge strani prepoznavamo tudi kot popolno tehnološko zasužnjenost, ki jo v obrisih zaznamo, na primer, že v nezmožnosti marsikaterega sodobnega človeka, da bi se odlepil od svojega mobilnega telefona. Hkrati pa smo ob tem priča tehnološkim izboljšavam življenja, obkroženi smo z aplikacijami in napravami ter platformami, zaradi katerih je svet boljši. Sodobni človek išče odgovor o samem sebi v času radikalnih antropoloških sprememb in v okolju, ki človeka razlaga v luči individualizma in materializma. (Petkovšek 2019, 22).

Ko razmišljamo o prihodnosti, jo praviloma povezujemo z napredkom, ki ga omogočajo stroji in druge naprave. V tem smislu lahko transhumanizem razumemo tudi le kot stopnjevanje pogledov, ki so že tako in tako del naše civilizacije (O'Connell 2018, 16).

Pismo materi naravi, ki ga je napisal filozof Max More, ena osrednjih figur transhumanističnega gibanja, je v svoji neposrednosti eden najbolj provokativnih izrazov transhumanističnih načel. Iz zapisa veje pohujšanje avtorja nad človekovo ranljivostjo in umrljivostjo, nad omejenim spominom in nad slabim nadzorom impulzov. Delo narave je globoko pomanjkljivo, zato je čas, da človek odraste in vzame stvari v svoje roke s spremembo zakonov, ki za človeka veljajo. K tem zakonom – človekovi ustavi pismo razglašča spremembe v obliki amandmajev: »Amandma št. 1: Ne bomo več prenašali tiranije staranja in umiranja. Z genskimi spremembami, celičnimi manipulacijami, sintetičnimi organi in kakršnimikoli potrebnimi sredstvi se bomo obdarili s trajno vitalnostjo in odstranili lasten rok trajanja. Vsakdo se bo sam odločil, kako dolgo bo živel.« (More 1999)

Obljube amandmajev so čudovite in revolucionarne: razširili bomo svoj zaznavni razpon in razvili svoje razumevanje sveta okoli sebe. Izboljšali bomo svojo nevronske organizacije in zmogljivosti, razširili bomo delovni spomin in izboljšali svojo inteligenco. Neokorteks bomo dopolnili z »metamožgani«. Ta porazdeljena mreža senzorjev, informacijskih procesorjev in inteligence bo povečala našo stopnjo samozavedanja in nam omogočila modulacijo čustev. Ne bomo več sužnji svojih genov. Prevzeli bomo svoje genetsko programiranje in dosegli obvladovanje svojih lastnih bioloških in nevroloških procesov. Odpravili bomo vse posamezne in vrstne pomanjkljivosti, ki so ostale po evoluciji z naravno selekcijo. Ne bomo

zadovoljni s tem, iskali bomo popolno izbiro oblike in funkcije, izpopolnjevali in povečali svoje fizične in intelektualne sposobnosti. Presegale bodo tiste, ki jih je imel katerikoli človek v zgodovini. Transhumanizacija bo prinesla novo kulturo, odnose, bogastvo in svobodo, v skladu z osebnimi vrednotami in kakor bo tehnologija omogočala (More 1999). Vse različice transhumanističnega gibanja povezuje mehanicistični pogled na človeško življenje, po katerem je človek zgolj naprava, dolžnost človeštva pa je, da te naprave naredi še bolj učinkovite, močne in uporabne (O'Connell 2018, 15).

3. Kiborgi

Kot o koraku v smeri mehanicističnega pogleda na človekovo življenje lahko razmišljamo o kiborgih. Izraz kiborg je nastal kot opis poskusa, kako z uporabo tehnologije izboljšati prilagodljivost (npr. astronautov) za preživetje v težkih okoljih. Biološki kiborg opisuje organizem, izvirno človeški, ki je svojemu fizičnemu bitju dodal tehnološke artefakte, sestavljen je torej iz umetnih in naravnih delov oziroma je organizem, ki ima, zahvaljujoč tehnologiji, izboljšane sposobnosti. Nekateri tehnološki vsadki – na primer umetni nadomestki kolkov, srčni spodbujevalniki in srčne zaklopke – so danes že skorajda samoumevni, tudi različne reproduktivne tehnologije. Tehnologije, kakor je protetika, hitro napredujejo, skupaj z medicinskimi in z biotehnologijami, kakor so genska terapija, digitalni vsadki, kloniranje, transgenika, ksenotransplantacija in farmacevtski razvoj (Garner 2011, 88). Kiborgi so najpogosteje nastali kot spajanje človeka in strojev v vojaške namene. Projekt biohibridov je imel sprva namen ustvariti biološko-strojne križance, ki ne bi bili le človek kot stroj, temveč človek kot vojaški stroj (O'Connell 2018, 153–170).

Čeprav se vsi ne ukvarjajo izrecno s področjem kiborgov, lahko ugotovimo, da odmevni transhumanisti, kakor so Nick Bostrom, James Hughes in Ray Kurzweil (ali še zgodnejši, na primer Julian Huxley in Pierre Teilhard de Chardin), po besedah organizacije Humanity+ (prej znane kot World Transhumanist Association), trdijo, da človeška vrsta v njeni sedanji obliki ne pomeni konca našega razvoja, temveč razmeroma zgodnjo fazo (Hughes 2004). Kiborge z izboljšanimi človeškimi lastnostmi lahko razumemo tudi kot zgolj še ne povsem uspešno obliko transhumanizacije, ki resda človeku prinaša številne izboljšave življenja, v svoji radikalni obliki, kakor jo v bolečinah utelešajo nekateri transhumanisti, pa opozarja na tragično usodnost prevelike želje, da bi se s tehnološkimi pripomočki izmaknili trpljenju, staranju in umiranju.

4. Krionika

Z Maxom Morom je tesno povezana dejavost, ki jo tudi podpira transhumanistična ideologija in jo sami imenujejo krionika. More namreč vodi Alcor – Life Extension Foundation v Scottsdale v Arizoni (ZDA), kamor želijo mnogi transhumanisti

po smrti, da njihova smrt ne bi bila nepreklicna. Alcor je ustanova, ki shranjuje trupla za morebitno vrnitev v življenje (t. i. krioprezervacija). Obljubljajo, da zamrznjena trupla niso mrtva, temveč so se jim življenjske funkcije le začasno ustavile – do takrat, ko bo znanost toliko napredovala, da bo človeka mogoče popraviti ali pa prestaviti v nekakšno umetno telo. Pri Alcorju ponujajo možnost zamrznitve celotnega trupla do trenutka, ko bi lahko spet šlo v uporabo, ali pa le glave oziroma možganov; to ponujajo, na primer, že za 80.000 USD. (O'Connell 2018, 30–79) Ob tem nekateri poudarjajo, da znanstvenih temeljev kronicke ni. Obe, da bo zaradi napredka znanosti nekoč mogoče odtajati ta trupla in glave ter jih nekako oživiti ali napraviti digitalni dvojniki njihovega uma, so zgolj teoretični. Vse je tako teoretično in oddaljeno od tega, za kar znanost meni, da je realno mogoče doseči, da v znanstvenih krogih ne vidijo niti potrebe, da bi te trditve izpodbijali. Tisti, ki so vendarle kaj pripomnili glede kronicke, menijo, da je reanimacija ali simulacija zgolj prazno upanje, ki ga tehnologija ne more izpolniti. Nevroznanstvenik in biolog na McGill University, Michael Hendricks, je prepričan, da »sta reanimacija ali simulacija zgolj prazno upanje, ki ga tehnologija zamrzovanja odmrlega tkiva, ki ga ponuja industrija kronicke, ne more izpolniti. Tisti, ki kujejo dobiček iz tega upanja, zaslužijo le našo jezo in prezir.« (Hendricks 2015) V tem smislu bi zlahka pritrdili Francisu Fukuyamu, ki vztraja, da je transhumanizem resda lahko videti kot kak bedast kult, a ni zato nič manj nevarna ideja, saj pomeni v bistvu malikovanje religije s ponarejenim odrešenjem (Fukujama 2004, 42–43).

Kronika s svojo željo po le začasni ohranitvi telesa ali vsaj dela telesa pravzaprav na nenavaden način poudarja transhumanistično idejo, da je človekova telesnost v bistvu glavni problem njegovega stanja. Telo vsiljuje človeku hude in nevzdržne omejitve. Telo na primer omejuje voljo. Človek ne more storiti vsega, kar bi si lahko želel; ne more biti vsakdo profesionalni športnik ali uspešen znanstvenik. Še bolj moteče je dejstvo, da je telo vir bolečine in trpljenja. Kot utelešena bitja so ljudje krhki in ranljivi. Lahko se poškodujejo ali zbolijo. Še bolj tragično je, da se človek z dovolj sreče morda izogne resnim poškodbam ali boleznim, pa vendar mu je namenjen le omejen čas. Utelešena bitja se starajo in umirajo. Skratka, človeška bitja se morajo po mnenju transhumanistov rešiti pred svojimi končnimi in smrtnimi telesi. Odrešilni odgovor na to strašno stanje je po njihovem mnenju, voditi medicinsko in tehnološko vojno proti staranju in smrti. Vsi ljudje so žrtve staranja in smrti, ki se po mnenju transhumanistov brezobzirno vsilijeta človeški rasi. Staranje in smrt je torej treba obravnavati kot bolezni, ki ju je treba zdraviti in ju sčasoma odpraviti. S kombinacijo pričakovanega napredka na področjih biotehnologije, regenerativne medicine, genetske manipulacije, nanotehnologije, bionike in računalništva bomo lahko staranje verjetno izkoreninili, medtem ko bo človek hkrati ohranjal ali izboljševal svojo fizično in kognitivno sposobnost. Posameznikom bo tako omogočeno, da živijo zdravo, srečno, produktivno in dolgo življenje – morda zelo dolgo ali celo neskončno. Tehnološki razvoj in iznajdljivost lahko uporabimo za zanikanje in sčasoma za beg od končne omejitve smrti, ki nam jo je nalagala narava (Waters 2011, 165–166).

5. Singularnost

V procesu transhumanizacije in transhumanističnega razmišljanja zavzema eno ključnih vlog trenutek tehnološke singularnosti, čeprav tudi na tehnološko singularnost med transhumanisti ni enotnega pogleda. V širokem pomenu izraz tehnološka singularnost opisuje stanje v prihodnosti, ko bo strojni razum močno presegel človeškega, biološko življenje pa bo pogoltnila tehnologija. To je skrajni izraz tehnoprogresivizma – prepričanja, da bomo z intenzivno rabo sodobnih tehnologij rešili tudi najbolj trdovratne težave človeka in sveta (O'Connell 2018, 80).

Izraz in idejo o tehnološki singularnosti pogosto pripisujejo matematiku in znanstvenofantastičnemu pisatelju Vernorju Vingeu, ki je leta 1993 zatrdil, da »bomo v roku tridesetih let imeli tehnološke možnosti, da ustvarimo nadčloveško inteligenco. Kmalu zatem bo človeške dobe konec.« (Vinge 1993) Zdi se, da se najbolj splošen pogled na singularnost kaže v poljudnem pisanju Raya Kurzweila, izumitelja, ki se loteva različnih področij, nekaj let je bil tudi direktor inženiringa pri Googlu in vodilni mislec pri razvoju strojnega učenja. Leta 2005 se je v knjigi *Singularnost je blizu: Ko ljudje presežejo biologijo* pri napovedovanju tehnološke prihodnosti zanašal predvsem na »zakon pospešenih odnosov«, kakor temu pravi. Tehnologija naj bi napredovala enako kakor finančna sredstva, pri katerih velja obrestnoobrestni račun: eksponentno. Današnja tehnologija je temelj, na katerem raste tehnologija prihodnosti. Kolikor bolj popolna postaja, tem hitreje se izboljšuje. Tehnologija se manjša in postaja vse bolj zmogljiva, dokler njen vse hitrejši razvoj ne postane razvoj vrste. Ljudje ne bomo več nosili s seboj računalnikov, ampak jih bomo imeli v sebi: v možganih, v krvi, in tako si bomo lahko povsem spremenili življenje. Naše biološko telo je krhko in odvisno od številnih napak in odpovedi. Ko pa bi nastopila singularnost (po Kurzweilovem prepričanju okoli leta 2045), ne bo več tako: singularnost nam bo omogočila preseganje teh omejitev biološkega telesa in možganov. Svojo usodo bomo vzeli v svoje roke. Živeli bomo lahko, kolikor dolgo bomo hoteli. Razumeli bomo človeško razmišljanje in močno povečali njegov domet. Singularnost bo pomenila vrhunec zlitja biološkega razmišljanja in obstoja s tehnologijo, nastal bo še vedno človeški svet, ki pa bo presegal naše človeške korenine. Po singularnosti ne bo nobene razlike med človekom in strojem, med fizično in virtualno stvarnostjo. (Kurzweil 2005)

O'Connell analizi Kurzweilove ideje singularnosti postavlja ob bok stanje »splošnega znanja«, ki ga v delu *O Božjem mestu* pričara sv. Avguštín. Telo bo tedaj povsem podložno duhu, duh ga bo tudi vzdrževal pri življenju, tako da ne bo potrebovalo nobene druge hrane. V Kurzweilovi viziji inteligenca igra vlogo odrešenika. V njegovi mesijanski viziji bo inteligenca popravila neizmerno neumnost vesolja (O'Connell 2018, 84).

6. Transhumanizem in krščanstvo

Nekateri avtorji opozarjajo na presenetljive podobnosti med transhumanizmom in religijami (Pevcec Rozman 2017). Wesley Smith ugotavlja, da govorimo pri tran-

shumanizmu v bistvu o religiji: po napovedih transhumanistov bomo nekega dne podobni bogovom. Smith izpostavlja vzporednice med transhumanizmom in krščanstvom, predvsem podobnost med sodnim dnem v krščanski eshatologiji in pojmom singularnosti. Oboje naj bi se zgodilo v nekem določenem trenutku, oboje naj bi pomenilo poraz smrti, oboje naj bi vodilo v nebeško harmonijo; kristjani in transhumanisti so prepričani, da bodo prejeli novo, povečano telo. Zdi se, da je bilo globoko človekovo hrepenenje po preseganju telesa in minljivosti nekoč v domeni religije, zdaj pa vse bolj prehaja na področje tehnologije (Smith 2013). Znanost tako za transhumaniste postaja novi bog (O'Connell 2018, 219).

Zdi se, da med transhumanizmom in krščanstvom res najdemo velike podobnosti predvsem v smislu soteriologije in eshatologije. Transhumanizem in krščanstvo se, na primer, strinjata v tem, da je končno in smртno stanje človeka daleč od idealnega. Za transhumaniste ljudje še niso dosegli svojega resničnega potenciala, pa tudi kristjani še niso povsem dosegli stanja, kakršno jim je Bog namenil. Zato se oboji strinjajo, da človek potrebuje osvoboditev iz svojega trenutnega stanja. Za transhumaniste človek osvoboditev iz svoje omejenosti doseže s tehnološko preobrazbo, medtem ko je za kristjane človek preobražen z življenjem v Kristusu. Tako transhumanisti kakor kristjani se strinjajo, da je smrt končni človekov sovražnik (Waters 2011, 164). Zdi pa se, da se tu njihovo strinjanje tudi konča. Transhumanisti namreč težijo k večnemu begu pred smrtjo: ko bo napredek znanosti hitrejši, kakor je naše staranje, bo človek sam lahko ubežal smrti. Krščanski pogled na večno življenje in na odrešenje je docela drugačen.

7. Človek v krščanstvu: neumrljivost in vstajenje telesa

Ko Joseph Ratzinger po poglobljeni analizi zgodovinskih in stvarnih vidikov krščanske vere povzema določujoče poteze krščanskega verovanja v večno življenje, poudari, da krščansko umevanje umrljivosti izhaja odločilno iz pojma o Bogu in ima zato dialoško naravo. Dejanje, s katerim sprejme Bog človeka v svoje lastno življenje, je v Jezusu Kristusu postalo tako rekoč meso: od Kristusa prejema človek neumrljivost. Večnega življenja ne moremo razlagati iz izolirane posamične eksistence in njene lastne moči, temveč iz naravnosti, ki odkriva jedro krščanskega umevanja stvarnosti sploh: Bog je nesmrtnost kot dogajanje odnosov trinitarične ljubezni. »Bog sam ni »atom«, marveč odnos, ker je ljubezen; in zato je Bog življenje.« (Ratzinger 2018, 157) Odnos in odprtost napravljata človeka neumrljivega: odprtost – in ne zaprtost.

Iz vere v stvarjenje sledi celostna narava krščanskega upanja. Tisto, kar je odrešeno, je ustvarjeni človek, celota in enota osebe, ki se poraja v našem telesnem življenju. »Vam pa so tudi lasje na glavi vsi prešteti« (Mt 10,30) ne pomeni, da na človeku ni nič minljivega, ampak pove, da tisto, kar je stalno, prav s tem, da prešinja minljivo, dobiva svojo podobo. Tvar kot takšna ne more biti dejavnik stalnosti v človeku, saj se tvar v trajanju zemeljskega življenja nenehno spreminja. Zato je dualnost, v kateri se trajno razlikuje od spremenljivega, nujno potrebna in jo

zahteva že logika stvari same, zato se razlikovanju med dušo in telesom ni mogoče odpovedati. To dvojstvo nima v sebi nikakršnega dualizma, ampak šele zares pokaže človekovo dostojanstvo in enoto. »Tudi pri stalnem telesnem ›trošenju‹ je vendar celotni človek tisti, ki gre naproti večnosti in kot božja stvar ravno v telesnem življenju zori za gledanje Boga.« (Ratzinger 2018, 158) Ob tem pa Ratzinger poudarja, da se z vpraševanjem o smrti in vstajenju gibljemo na področju, ki ga z zgolj človeško vednostjo ni mogoče enoumno izmeriti, a ga je vendar mogoče podpreti z antropološkimi temeljnimi izkustvi in temeljnimi uvidi. Prihodnje življenje moremo zato na podlagi sedanjega življenja nekako v slutnjah dojeti glede dejstva (da je); oznanilo vere se zato lahko opre na razvidnost razmišljanja. Nasproti temu pa ostaja kajstvo tega novega življenja (kaj je) popolnoma zunaj našega izkustvenega prostora. (160)

Nova zaveza v sozvočju z judovskim verskim svetom tistega časa in hkrati v kristološkem preoblikovanju pozna »vmesno stanje« bivanja s Kristusom. Ob tem se pogled nujno usmeri na 1 Kor 15,35-53. Pavel se srečuje s stališčem, ki skuša misel o vstajenju privedi do absurdnosti s tem, da tej misli zastavi vprašanje: »Kako vstajajo mrtvi?« (v. 35). Nasproti temu stališču obravnava Pavel vprašanje o telesnosti vstajenja tako, da izkustvo nove telesnosti vstalega Gospoda prenese na razumevanje vstajenja mrtvih sploh, to pa pomeni, da se Pavel odločno upre vladajočemu judovskemu pojmovanju, ki vstalo telo razumeva v polni identiteti z zemeljskim telesom in vstajenjski svet pojmuje kot preprosto nadaljevanje zemeljskega sveta. Srečanje z Vstalom, ki se je kot povsem drug(-ačen) odtegnil zemeljskemu gledanju in spoznanju, ki ni bil nič več podrejen zakonom materije, marveč je postal viden na način teofanije – to srečanje je takšne predstave nepreklicno razbilo. Pavel pravi: »Meso in kri ne moreta podedovati božjega kraljestva in tudi minljivost ne podeduje neminljivosti.« (v. 50) Vsakršno naturalistično in fizicistično gledanje na vstajenje je tukaj s poudarkom odklonjeno. Brezpogojnost, s katero odklanja naturalistične zamisli, ga vendar ne ovira pri tem, da bi ne govoril še dalje o vstajenju telesa – to pa je nekaj drugega kakor vrnitev trupel po načinu tega sveta. Odklanjanje naturalizma za Pavla ne pomeni opustitve vstajenja, marveč prav njegovo vidnost. Po njegovem prepričanju ne obstaja telo na adamitski način »duševnega telesa«, ampak tudi na način Jezusa Kristusa – kot telesnost v moči Svetega Duha. Nasproti fizicističnemu realizmu ni postavljen spiritizem, marveč pnevmatični realizem (Ratzinger 2018, 167). Bog je postal človek, da bi človek postal Bog: močne besede, ki jih po sv. Ireneju najdemo pri mnogih cerkvenih očetih, povzemajo samo bistvo krščanstva: božji sestop je tisti, ki človeku odpira pot ne le do nesmrtnosti, temveč tudi do pobožanstvenja (Cole-Turner 2011b, 5).

8. Sklep

Krščanska teologija ne more sprejeti transhumanističnih eshatoloških pogledov in odrešitvenih strategij iz podobnega razloga, kakor je zavračala manihejsko in pelagijansko krivoverstvo. Transhumanizem v nekaterih ozirih spominja na mani-

hejsko zaničevanje pokvarjenega in zlobnega snovnega telesa, iz katerega je treba rešiti dušo – vendar za transhumaniste rešitev ni v tem, da se prepustijo smrti, temveč bi želeli zanikati končno omejenost in smrtnost telesa. Hkrati zlahka prepoznamo pelagijansko prepričanje, da se človek lahko sam dokoplje do popolnosti: z voljo bo dosegel, da postane bitje, kakršno hoče biti. Pelagijansko iskanje popolnosti prav tako ne more prenašati nepopolnosti in nepopolnega človeka. Pred temi herezijami je krščanska teologija vedno branila dobrost telesa in poudarjala dragocenost utelešenja. Prav z utelešenjem svojega Sina Bog stvarstvo odrešuje njegovega propada in premaguje smrt. Paradoks krščanstva je, da z izgubo življenja pridobimo resnično življenje – novo življenje, ki ni le podaljševanje starega, ampak je nova vrsta življenja. Prav v tem je verjetno največje razhajanje med krščanstvom in transhumanizmom. Prav s Kristusovim rojstvom v telesu, z njegovo smrtjo in z njegovim telesnim vstajenjem se razodene tudi dragocenost človekovega telesa (Waters 2011, 170–172). V Kristusu človek lahko dokončno in jasno prepozna, da je zares ustvarjen po božji podobi (1 Mz 1,26–27). Šele odrešenje osvetljuje človekov začetek (Ruster 2017, 259). Kristjan, ki se tega zaveda, bo transhumanističnim obljubam, da bo postal nesmrten in sploh kakor Bog, odvrnil: »Saj sem že – kakor Bog; po njegovi podobi sem ustvarjen!«

Reference

- Bostrom, Nick.** 2007. In Defense of Posthuman Dignity. *Bioethics* 19:202–214.
- Burdett, Michael.** 2011. Contextualizing a Christian Perspective on Transcendence and Human Enhancement: Francis Bacon, N. F. Fedorov, and Pierre Teilhard de Chardin. V: Cole-Turner 2011a, 19–36.
- Cole-Turner, Ronald, ur.** 2011a. *Transhumanism and Transcendence: Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. Washington: Georgetown University Press.
- . 2011b. The Transhumanist Challenge. V: Cole-Turner 2011a, 1–19.
- . 2011c. Transhumanism and Christianity. V: Cole-Turner 2011a, 193–204.
- Fukuyama, Francis.** 2004. The World's Most Dangerous Ideas: Transhumanism. *Foreign Policy* 144:42–43.
- Garner, Stephen.** 2011. The Hopeful Cyborg. V: Cole-Turner 2011a, 87–100.
- Grumett, David.** 2011. Transformation and the End of Enhancement Insights from Pierre Teilhard de Chardin. V: Cole-Turner 2011a, 37–49.
- Hendricks, Michael.** 2015. The False Science of Cryonics. <https://www.technologyreview.com/s/541311/the-false-science-of-cryonics/> (pridobljeno 9. septembra 2019).
- Huges, James.** 2004. *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. Cambridge: Westview Press.
- Huxley, Julian.** 1957. *In New Bottles for New Wine*. London: Chatto & Windus.
- Klun, Branko.** 2017. Transcendence, samo-transcendence in časovnost: fenomenološki razmisleki. *Bogoslovni vestnik* 77:503–516.
- Kurzweil, Ray.** 2005. *The singularity is near: when humans transcend biology*. New York: Viking.
- More, Max.** 1999. A Letter to Mother Nature. Max More's Strategic Philosophy. <http://strategic-philosophy.blogspot.com/2009/05/its-about-ten-years-since-i-wrote.html> (pridobljeno 4. oktobra 2019).
- O'Callaghan, Paul.** 2013. *Children of God in the World: An introduction to Theological Anthropology*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- O'Connell, Mark.** 2018. Živeti kot stroj: Pustolovščine med kiborgi, utopisti, hekerji in futuristi, ki rešujejo preprosto vprašanje smrti. Tržič: Učila.
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije *Veritatis Gaudium*. *Bogoslovni vestnik* 79:17–31. <https://doi.org/10.34291/bv2019/01/petkovsek>

- Pevec Rozman, Mateja.** 2017. Pomen in vloga religije v sodobni postmoderni družbi in iskanje bistva religioznega fenomena. *Bogoslovni vestnik* 77:289–301.
- Platovnjak, Ivan.** 2016. Žrtvovanje v krščanski duhovnosti. *Bogoslovni vestnik* 76:245–263.
- — —. 2017. Vpliv religije in kulture na duhovnost in obratno. *Bogoslovni vestnik* 77:337–344.
- Ratzinger, Joseph.** 2018. *Eshatologija – smrt in večno življenje*. Ljubljana: Marijina kongregacija slovenskih bogoslovcev in duhovnikov.
- Ruster, Thomas.** 2017. Katoliški nauk o človekovem prvotnem stanju. *Communio* 27, št. 3:258–269.
- Smith, Wesley.** 2013. The Materialist's Rapture. *First Things*, 28. junij. https://www.firstthings.com/author/wesley-j-smith/page_12 (pridobljeno 9. 10. 2019).
- Vinge, Vernor.** 1993. The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era. <https://edoras.sdsu.edu/~vinge/misc/singularity.html> (pridobljeno 4. oktobra 2019).
- Waters, Brent.** 2011. Whose Salvation? Which Eschatology? V: Cole-Turner 2011a, 163–175.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3,693—704

Besedilo prejeto/Received:07/2019; sprejeto/Accepted:10/2019

UDK/UDC: 165.742:27: 37.013

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Vodicar>

Janez Vodičar

Transhumanizem in katoliška vzgoja

Transhumanism and Catholic Education

Povzetek: Transhumanizem želi doseči polnost človeka z uporabo sodobne znanosti. Vzgojo in izobraževanje razume kor pot, ki naj bi privedla do trenutka singularnosti, v katerem se bo vse, kar je človeka bremenilo, končno tudi uničevalo, razrešilo v trenutku. Takrat bo tudi odpravljena potreba po vzgoji. Katoliško razumevanje človekove nepopolnosti in odrešenja je drugačno. Kristus je pot naše uredničitve. Pri tem je potrebna vzgoja, ki izhaja iz svetosti vsakega posameznika in ga vodi k odprtosti za polnost osebe, odrešene v Kristusu. Kljub tej jasni razliki je transhumanizem s svojo zavzetostjo za napredek tehnologij, ki bi človeku pomagale premagati njegove lastne omejitve, lahko katoliški vzgoji spodbuda k večji pozornosti do narave. V članku predstavimo te spodbude in didaktično zasnujemo katoliško vzgojo na premagovanju antropocentrizma. Po drugi strani pokažemo, kako lahko transhumanizem s krščansko vizijo stvarstva dopolnimo z vzgojo za odgovorno in svobodno osebnost.

Ključne besede: transhumanizem, katoliška vzgoja, oseba, antropocentrizem, singularnost, naravoslovje

Abstract: Transhumanism aims to achieve the full development of a human being through modern science. The process of education is the path that is supposed to lead to the moment of singularity where it will be solved, in a moment, all that has been terrifying and also destroying humanity till now. At that time, the need for education will be eliminated. The Catholic understanding of man's imperfection and of its salvation is different. Christ is the way of our accomplishment. It requires education that stems from the holiness of every individual and leads to openness for the fullness of the person saved in Christ. Despite this clear distinction, transhumanism, with its commitment to the advancement of technologies that would help a person to overcome his own limitations, can encourage Catholic education to pay more attention to nature. In the article, we present these stimulations and design didactically how Catholic education can overcome anthropocentrism. On the other hand, we show how transhumanism can be supplemented by the Christian vision of Creation with the education of a responsible and free person.

Keywords: transhumanism, Catholic education, person, anthropocentrism, singularity, natural sciences

1. Uvod

Danes nič več ne zadostuje, da vzgajamo po nekih utečenih smernicah in ker to od nas pričakuje okolje ali vzgojni načrt takšne ali drugačne institucije. Pluralnost sodobnih pedagoških pogledov učitelja osvobaja ukalupljenih oblik, hkrati pa ga pušča samega in v stalnem iskanju. Prav zaradi te prepuščenosti svoji lastni pedagoški pobudi je vedno znova treba govoriti o njenih temeljnih ciljih. Postmoderna ukinitelj avtoritet, ki bi narekovale smisel in cilj človeškega življenja, je omajala samoumevnost vzgojno-izobraževalnih ciljev, ki so bili do nedavnega sami po sebi sprejemljivi. Prav tako je pluralnost povzročila razrahljanje osebne avtonomije. Ker ni splošnih norm, ki bi zavezovale vse, smo vedno bolj prepričani – in to tudi upoštevamo –, da se vsakdo rodi in odrašča v odvisnosti od konkretnega okolja, v katerem pridobi nujno časovno in prostorsko omejen pogled (Barrow 2002, 18). Pluralnost ni le izhodišče, je tudi cilj sodobne družbe. Vzgojitelj bi se moral vedno znova odločati med prednostnimi vrednotami, če hoče sploh še delovati. Pri tem se moramo zavedati, da vzgoja ni nekaj, kar bi lahko merili in usmerjali z zgolj empiričnimi metodami, in zato njeni cilji niso sami po sebi splošno sprejeti (Noddings 2012, 1). Vzgojno-izobraževalno delo je vedno vezano na vrednotenje, saj pri pedagoškem delu ne moremo zgolj opisovati, ampak moramo gojiti, spodbujati, odvrčati, preprečevati, dopuščati, to pa je povezano s prioriteta, ki jih posameznik in skupnost vedno znova vzpostavljata (Reichenbach 2007, 18–19). S postavitvijo ali zavrnitvijo ciljev vzgoje tako ne le opredelimo sam kurikulum in metode, ampak sprejememo ali zanikamo vrednote, ki te cilje pripravljajo, uvajajo in podpirajo. Dolgoročno z vzgojnimi cilji postavljamo ideale neke določene družbe in trasiramo do njih pot, kakor naj bi jih ubrali naši učenci (Barrow 2002, 20).

Po drugi strani je treba pri določitvi vzgojnih ciljev opozoriti tudi na nevarnosti. Pri tem ne govorimo o kritiki ideologije in o rousseaujevskem zagovarjanju ohranjanja pristne človeške narave. Kljub postmodernistični kritiki vsake preozke vzgojne določitve vemo, da je odraščanje nujno in hkrati, da za zdrav razvoj vsakdo potrebuje neko določeno vzgojo. Preveč jasna določitev vzgojnih ciljev namreč lahko vodi v ozko tehnicistično in scientistično razumevanje človeka, kjer ni veliko prostora za svobodno in ustvarjalno osebo (Standish 2002, 40–41). Da bi se temu izognili, sodobni liberalni teoretiki vzgoje zagovarjajo kot najboljši cilj koncept dobrega, kakor ga najdemo že v klasičnih grških filozofskih besedilih in je navzoč v pedagoški literaturi vse od Deweyja dalje (45–48).

Širina vzgojnih ciljev, ki bi jih opredelili z abstraktnim pojmom dobrega, sama po sebi kliče po konkretizaciji. Vsak učitelj, ki bi, na primer, učil matematiko, bo prej ali slej prišel do vprašanja, kakšen smisel ima, denimo, učiti algebro. Takratni odgovor bo verjetno preprost: ker je v učnem načrtu. Malo širše zastavljeno spraševanje še ne bo povzročalo težav, saj je tukaj pomembno nujno znanje, ki ga matematika zahteva in brez katerega ne bo mogoče razumeti in reševati bolj zapletenih nalog. Še bolj poglobljeno spraševanje pa bo vodilo k ciljem, ki niso takoj razvidni, so pa nujno potrebni, če želi učitelj opravljati svojo nalogo s polno zavzetostjo. Pri tem še vedno iščemo zadnji temelj, da bi lahko algebro umestili v zgoraj omenjeni

koncept dobrega, ki ga želimo doseči z nekim določenim poučevanjem. Če je pot od konkretne matematične ure do zadnjega dobrega, ki naj bi ga s tem dosegali, lažja, je nasprotno precej težje. Odločiti se moramo, kakšnega človeka in družbo, v kateri naj bi živel, imamo za dobrega oziroma dobro in s kakšno vzgojo naj to dosežemo (Noddings 2003, 75–76). Mnogi danes ob takšnih vprašanih hitro najdejo odgovor v tako imenovani družbi znanja, ki bo ekonomsko in socialno uspešna. Kljub velikemu vlaganju v vzgojo rezultati niso ravno spodbudni.¹ Pozivi k prenovi šolstva so vedno bili, danes pa se pogosto osredotočajo le na metodološko in kurikularno zasnovo. Vendar: ali ne bi bilo treba premisliti njenih temeljev, ciljev, če resnično želimo dobro človeku in hočemo tudi biti pametno učinkoviti?

Naša razprava bo izhajala iz temeljnih ciljev katoliške vzgoje in iz idealne podobe človeka v teoriji transhumanizma. Če je katoliška vzgoja v temeljnih vrednotah jasna in ima že utečeno pot vzgoje za te vrednote, je pri transhumanizmu drugače. Vizija človeka v transhumanizmu nastaja sproti, prek tehnike in možnosti, ki jih sodobna znanost prebujajo v človeški domišljiji. Pri tem mnogi vztrajajo, da je treba človeka dokončno razrešiti samozagledanosti in prezira do sveta stvari (Snaza et al. 2014, 43). Znanost, ki je temelj argumentacije v transhumanistični viziji človeštva, v veliki meri nadomešča zgoraj omenjeni premislek o ciljih vzgoje. Cilji so jasni in pogosto pozitivistično opredeljeni: podaljšanje življenja, razširitev tako fizičnih kakor intelektualnih sposobnosti in končno pridobitev sreče, ki bo izhajala iz osebne in sprotne zahteve posameznika v enakopravnem odnosu s stvarmi.² Vprašanje je, ali so takšni cilji primerljivi s katoliškimi, in končno: ali so sploh smiselni za vzgojo, kakor jo razumemo danes. Še posebno zato, ker je težko na hitro sprevideti, kaj sploh učiti, da se bodo mladi sposobni spoprijeti s hitro spreminjajočim se svetom; še težje pa vedeti, kdo sploh so ti mladi, ki naj bi bili subjekt vzgoje (Globokar 2019, 8).

2. Katoliška vzgoja

Če hočemo govoriti o katoliški vzgoji, je treba najprej ločiti dva pristopa. Prvi je teološki in drugi filozofski, razlikujeta se le v izhodišču. Filozofija zajema v racionalnem premisleku, teologija pa začenja v Razodetju (D'Souza 2016, 14). Obakrat velja, da se katoliška vzgoja vedno dogaja v konkretnem času in prostoru. Pri tem je treba omeniti dva temeljna vira, ki sta oblikovala katoliško vzgojo, kakor jo poznamo danes. To je tomizem in drugi vatikanski cerkveni zbor (17). Kljub temu da

¹ Zanimivo kritiko ameriškega šolstva najdemo v delu Johna Taylorja Gattoja. Analizira razvoj ameriškega šolstva v 20. stoletju in ugotavlja, da kljub vedno večjim sredstvom, ki jih država vlaga v izobraževanje, dosegajo vedno manjšo pismenost in razgledanost. Ker se mora učitelj prilagajati sprotnim potrebam in zahtevam otrok in mladostnikov, vedno bolj poenostavlja, tako družba postaja vedno bolj pootročena, v njej ni resne zavzetosti za osebno rast in učenje (Gatto 2009, xvi–xxi).

² Prav znanost naj bi bila posledica razsvetljenskega razumevanja človeka, saj ji je pomembna temeljna antropocentrična usmeritev. To ima za posledico ne le ekološke katastrofe, ampak tudi tekmovalnost in neenakost med ljudmi. Transhumanizem bo tako z usmeritvijo v stvarni svet človeka umestil v kozmos kot enako »stvar« med stvarmi in iz znanja prešel v razumevanje (Snaza et al. 2014).

je tomistična tradicija v veliki meri oblikovala celotno vzgojno-izobraževalno delo zahodnega sveta, je za katoliško vzgojo danes pomembnejša koncilna izjava O krščanski vzgoji (*Gravissimum educationis*) (KV). Potem ko izjava poudari vlogo znanstvenega pristopa k vzgoji, izpostavi pravico vseh otrok, »da bodo mogli skladno razvijati svoje telesne, npravne in umske sposobnosti, da si bodo s pogumnim in vztrajnim premagovanjem ovir pridobivali vedno ostrejši čut odgovornosti za urejanje svojega življenja, ga neprestano in prizadevno spopolnjevali ter se trudili za pravo svobodo« (KV 1). V 2. členu pa poudarja pravico do krščanske vzgoje, da se bodo v duhu odrešenja vedno bolj zavedali daru svoje vere (KV 2). Še predtem je treba izpostaviti naravnost koncila na človeka kot osebo. V pastoralni konstituciji O Cerki v sedanjem svetu (*Gaudium et spes*) (CS) je v središču celotnega pastoralnega delovanja človek kot oseba (CS 12–22). Pralik te osebe je Jezus Kristus: »Takšna in tolikšna je skrivnost človeka, skrivnost, ki verujočim sije iz krščanskega razodetja. Po Kristusu in v Kristusu je uganka bolečine in smrti osvetljena, tista uganka, ki nas zunaj njegovega evangelija pogreza v potrtost.« (CS 22,6)

Kristus vstopa v zgodovino kot dar Očeta človeštvu. Koncil zmore iz sveta, ki mu je bil pogosto sumljiv in za katerega je bila močno poudarjena potreba po vzgoji za previdnost, prerasti k razumevanju partnerstva z vsemi pri izboljšanju razmer celotnega človeštva (D'Souza 2016, 40). Pravica vseh do odrešenja in končno do vzgoje temelji na principih ljubezni in ne na »postavi«, na zakonodajni dolžnosti. Vzgoja ni več le prenašanje znanja in veščin, ampak spremljanje in pomoč, to pa vodi k drugačnemu pojmovanju družbe in preobrazbi razumevanja posameznika. Razvoj vseh treh plasti, telesne, npravne in umske, ki so temelj celostne pedagogike, naj bi vodil posameznika k osebni odgovornosti in k odgovornosti do drugih. »Ta preobrazba vrača k avtentičnosti (med besedami in dejanji), kot je to ponazorjeno v življenju in osebi Jezusa. Ljubezen do Boga in do bližnjega, kot je pridigal Jezus, je ljubezen, ki jo je živel. To je tista vrsta ljubezni, h kateri sta poklicana katoliški vzgojitelj in učenec, da jo posnemata in oblikujeta, če je ljubezen še vedno v srcu katoliške vzgoje. Ljubezen do Boga in bližnjega nas usposablja, da si zamislimo in vzpostavimo odnos zaveze in ne pogodbe. To je v temelju ljubezen iz Janezovega evangelija, ljubezen skupnosti, ki sveti tem, ki so zunaj.« (McKinney 2013b,11–12) Kljub temu da koncil začenja s človekovimi pravicami, je ta utemeljena v teologiji zaveze in v ljubezni Boga do človeka. To potrjujejo tudi poznejši dokumenti Cerkve. V izjavi kongregacija za katoliško vzgojo, *Katoliška šola na pragu tretjega tisočletja*, jasno predpostavlja, da je katoliška šola za osebo in izhaja iz oseb (Congregation for catholic education 1997). Sklepni poziv, naj si učitelji prizadevajo za vzgojo v Kristusovem duhu, saj bodo s tem pospeševali ne le prenovno Cerkev, ampak prispevali k celotni družbi (KV Sklep), jasno kaže, kaj je zadnji cilj vzgoje in končno dobro, kakor ga razume katoliška Cerkev.

Celotno katoliško šolstvo lahko strnimo v pet temeljnih točk, ki se med seboj prekrivajo, a se kljub vsemu razlikujejo:

1. pozitivna antropologija osebe;
2. zakramentalnost življenja;
3. občestveni poudarek z ozirom na človeško in krščansko eksistenco;

4. zavezanost tradiciji kot viru osebnih temeljev in vizije;
5. pozitivno vrednotenje razumnosti in učenja, ki se izraža v vzgojni zavzetosti (Groome 2005, 107–108).

Da je izhodišče pozitivna antropologija, ki temelji na zakramentalnosti življenja, je pomembno poudariti, saj večina teoretikov vzgoje pogosto za tipično katoliško izpostavlja zavzetost za vzgojo k urejenosti, poslušnosti, tradiciji in sprejemanju (Noddings 2012, 156). Podobno je tudi pri nas. Kljub javnemu prepričanju, da greš v katoliško šolo zaradi reda in verouka, je dr. Roman Globokar izpostavljal kot temeljno značilnost katoliškega šolstva, ko je bil še v vlogi direktorja največjega slovenskega katoliškega vzgojno-izobraževalnega zavoda: »Kot prvo mora biti v središču vzgojnega koncepta razvoj človeške osebe v njeni celostni, presežni in zgodovinski istovetnosti.« (Globokar 2015, 44)

V soočanju s transhumanizmom bo prav očitek, da je katoliška zavezanost tradiciji ovira pri razvoju družbe v zaželeno stanje, v katerem bo premagano vse, kar je človeka do sedaj obremenjevalo, pogosto kamen spotike. Vendar je prav pozitivna podoba odgovornega človeka, odrešenega v Jezusu Kristusu, lahko skupna točka in hkrati usmerjenost v občestveno naravnano alternativo vase zagledani podobi zgolj prek tehnike »odrešenega« človeka, ki bi moral postati na neki način enak stvarem.

Hkrati je treba izpostaviti zavest Cerkve, da vzgaja osebo za polnost življenja v sami sebi in z drugimi in ne za prevlado tako nad sočlovekom kakor tudi ne nad naravo. Vzgoja ni namenjena temu, da bi pomagala posamezniku ali skupnosti do večje moči, ampak je usmerjena k razvijanju večjega razumevanja človeka, dogodkov in stvari. Prek krščanskega pojma ljubezni naj bi dosegali tudi skupnost, ki ne zlorablja svojega položaja v odnosu do drugih in do narave. Znanje tako ne sme biti sredstvo za pridobivanje materialnih dobrin in uspeha, ampak mora prebujati poklic k služenju in odgovornosti za druge (Congregation for catholic education 1977).

3. Transhumanizem in vzgoja

V zgodovini je človeštvo vedno uporabljalo tehniko. Najprej so preprosto orodje uporabljali za preživetje in nato za vedno bolj zapletene priprave za izboljšanje življenja. Z razvojem znanosti in z industrijsko revolucijo je tehnika postala del vsakdanjega življenja. S pozitivističnim gibanjem po Comtu je našla tudi nov ideološko-duhovni razmah. Za kristjana postane vprašanje znanstveno-tehničnega razvoja še posebno težavno, saj že Comte postavi znanstvenost kot nadgradnjo, celo odpravo religioznosti. Številni transhumanisti danes stopajo po podobni poti. Eden prvih mislecev transhumanizma, Max More, napoveduje dobo brez Boga, brez vere, brez poniževanja in brez zadrževanja.³ Pri tem poziva k premagovanju neznanja, slabosti, smrtnosti in k doseganju posthumanizma, ki bi naj prerasel vse, kar je do

³ Uvaja tudi nov pojem »extropianism«. Z njim želi posredovati navdušujoč in navdihujoč pomen in smer našemu življenju. To naj bi temeljilo na znanosti, na razumu in na nenehnem iskanju izboljšanja, zato

tedaj reševala religija (Lewin in Edwards 2012, 5). Vse, od česar je bil do sedaj človek odvisen, bo mogoče prerasti z uporabo sodobne tehnike. Kakor je človek do sedaj uporabljal najrazličnejše iznajdbe, da je izboljšal zunanje možnosti svojega lastnega bivanja, lahko sedaj izboljšamo sebe, svoj lastni organizem, je zapisano na internetni strani, ki velja za nekakšno uradno stran svetovnega transhumanističnega gibanja. Tam še poudarjajo: »Pri tem prizadevanju nismo omejeni s tradicionalnimi humanističnimi metodami, kot je vzgoja in kulturni razvoj. Lahko uporabimo tehnološka sredstva, kar nas bo končno usposobilo, da se premaknemo preko tega, kar imajo nekateri za »človeško.« (Transhumanist FAQ b. l.)

Če zatrjujejo, da niso več vezani na klasične poti postajanja človek, s tem pa razumejo tudi vzgojo, lahko sploh vzporejamo katoliško vzgojo z duhom transhumanizma? Deklarativna izjava o odpravi vzgoje še ne pomeni, da bo ta trenutek, trenutek singularnosti,⁴ nastopil brez izobraževalno-vzgojnega dela. V samih deklarativnih besedilih vodilnih mislecev transhumanizma vidimo res bolj malo o sami vzgoji. Čeprav najdemo številne izobraževalne programe, ki jih ponujajo tako posamezni misleci kakor institucije, vključene v to gibanje, o sami vzgoji, še posebno v duhu katoliškega pojmovanja, ne govorijo. Vzgojo moramo razumeti ože, le v smislu izobraževanja.⁵ Tako so leta 2008 ustanovili v Kaliforniji Singularity University, ki naj bi, vsaj tako piše na njihovi uvodni strani interneta, usposobili študente z zavestjo, z orodjem in z viri za uspešno navigacijo v transformativno potovanje v prihodnost (Singularity University b. l.). Eden od ustanoviteljev, Ray Kurzweil, v svojem delu *Singularnost je blizu* (2005) zagovarja, da je razvoj zelo hiter, zato bo človeštvo doseglo trenutek, ko bo preseglo samo sebe v pojmu singularnosti in ne bo več vrnitve. Do tega trenutka vodi izobraževanje, ki vključuje predvsem razvoj tehnike, informatike in nanotehnologije. Kljub izrazito tehničističnemu pristopu k vzgoji najdemo že pri Kurzweilu številne momente, ki presejajo zgolj pridobivanje znanja. Že v samem naslovu njegovega »katekizemskega« dela lahko zaznamo namig na teološko govorico, saj spominja na »božje kraljestvo se je približalo in bodite pripravljene«. Prav tako govori o prebujenju, ki je prav tako pogosta religiozna tema, da ne omenjamo nesmrtnosti, ki bo z dobo singularnosti nastopila.⁶ Ker je za Kurzweila vse informacija, ki jo je vedno laže ohra-

mora ostati tudi odprt spremembam. Področje, ki ga je nekoč zavzemalo verovanje, je sedaj razumno prepuščeno znanosti (Sandberg 2015, 7).

⁴ Najprej so pojem singularnosti uporabili za poimenovanje središča črne luknje, pri kateri sta pomembni neskončna gostota in ničelna prostornina, iz katere ne more nič pobegniti. Leta 1993 isti pojem uporabi Vernor Vinge, pisec znanstvene fantastike, za opis hitro se približujoče točke v človeški zgodovini, ko bodo tehnološke spremembe tako hitre, da bodo povzročile nepredvidljivo kvalitativno spremembo v našem dojetju narave izkustvenega vesolja kot človeka samega (DeBaets 2015, 186).

⁵ Še to izobraževanje je začasno, do dobe singularnosti, ko bomo dosegli stanje, ko bo zadostovalo prenesti podatke v elektronski obliki. S tem bo izbrisana tudi potreba po vzgoji in izobraževanju (Green 2015, 210).

⁶ V pojmu singularnosti mnogi transhumanisti zavestno uporabljajo termin »omega točka«, kakor ga je razvil v svoji teologiji Teilhard de Chardin. Evolucionizem je gonilo razumevanja razvoja proti singularnosti, ki ne bo le dopolnitev tega, kar si lahko sedaj domišljamo, ampak bo prerasla naše zmožnosti predstavljanja. Bistvo naj bi bila, po Kurzweilu, nekakšna panteistična zavest, ki bi vse prežemala (Sandberg 2015, 17).

njati, obdelovati in prenavljati, bo zato nesmrtnost zavesti lahko doseči. Z uporabo nanotehnologije bo mogoče doseči tudi nesmrtnost telesa, saj nam to zagotavlja uživanje v hrani in spolnosti, a to bo prepuščeno osebni želji. Kljub temu tukaj ne govorimo o nekakšni presežni večnosti, ampak o podaljševanju bivanja v nekem trenutku (Dahlin 2012, 58–59). Vzgoja v smislu osebne rasti in dozorevanja niti ne bo potrebna, saj se bo z uporabo tehnologije popravljala tako informativna kakor telesna razsežnost človeka. Mladi bi v času priprave za dobo singularnosti na takšen način izobraževanja v šolskem sistemu lahko dobivali dvojno informacijo, naj se učijo, ker le s šolskim uspehom lahko kaj dosežejo, po drugi strani pa se jim s takim pristopom sporoča, da je bistveno obvladati sodobno tehnologijo in prek nje doseči želeni uspeh. Dahlin sklene: »Vzgoja za stvarnost pomeni, da soočimo ti dve eksistencialni izbiri, ki so danes pred nami: biti človek kot inteligenten stroj ali pa oseba, duhovna realnost.« (61)

Na svoji spletni strani, ki nekako posnema wikipedijo in se imenuje H+pedia (humanity + b. I.), predstavijo nekaj zahtev za vzgojo. Poudarek je na izobraževalni usmerjenosti v prihodnost, v kateri bi morali najprej najti uresničljivo tehniko in prepoznati zaželeno prihodnost. Prav tako se moramo pri oblikovanju izobraževalnega sistema vprašati, kaj naj storimo, da pospešimo uresničitev zaželene prihodnosti, pri tem pa je treba vključiti interdisciplinarnost. Hkrati moramo biti prožni in ne gledati zgolj na socialno enakost in potrošnjo, ampak predvsem na kreativnost. Ves čas nas mora voditi previdnost inteligentnega menedžmenta tveganja. »Vseživljenjsko usposabljanje in vzgoja bi morala postati norma za vse starostne skupine, da bi se naučili potrebnih veščin za novo dobo avtomatizacije. Vzgojni kurikulum mora biti sposoben hitrega prilagajanja.« (Hplusedia b. I.) Izpostavljajo še pomembnost izobraževanja na daljavo prek MOOC, to pa naj bi bil tudi končni cilj razvoja vzgojno-izobraževalnega dela. Temeljilo naj bi na odprti dostopnosti in svobodi vključevanja. Podobno že deluje omenjena Singularity University, ki ponuja številne programe predvsem za zagonska podjetja, ki bodo pospešila tehnološki razvoj.

Peter Diamandis, ki je tudi soustanovitelj zgoraj omenjene univerze in sam znanstvenik, strokovnjak na področju raziskovanja vesolja, je sestavil svoj vzgojni program za približujočo se dobo transhumanizma. Postavi pet temeljnih točk: navdušenje – zavzetost, radovednost, ustvarjalno domišljijo, kritično mišljenje in odločnost. Teh pet temeljnih lastnosti naj bi nadomestilo pomanjkljivost sedanje vzgojno-izobraževalnega dela, najde pa jih prav tako na petih področjih. Ocenjevanje, ki sedaj odvzema zaradi storjene napake, bi obrnil v sistem, ko bi ocena rastla z znanjem, z inovativnostjo.⁷ Ukinil bi učitelja v smislu: eden pameten za mnoge, saj je pogosto za polovico razreda to dolgočasno, za drugo pa nerazumljivo.⁸ Večina znanja v sedanjem kurikulumu je nerelevantnega, nadomestiti ga moramo s tistim, ki ga bodo mladi lahko uporabili v življenju svoje lastne prihodnosti. Prav tako v sodobni šoli v glave trpamo znanje in ne dopuščamo

⁷ Namesto da se, na primer, od ocene 5 odvzema, naj bi začeli z oceno 1 in dodajali za vsako uspešno rešitev, predlog. S tem bi ocena vedno rastla in ne padala.

⁸ Učitelj bi moral biti »le« animator, ki pospešuje raziskovalno delo učencev in njihovo lastno učenje.

ustvarjalne domišljije, to pa ubija kreativnost. Končno je današnja šola dolgočasna. Dopustiti je treba več gibanja, ustvarjalnosti in spodbujati učenčevo pobudo.⁹ (Diamandis 2016)

Kljub obljubam, da bodo tehnološke izboljšave odpravile potrebo človeka po vzgoji, vidimo, da ta potreba ni odrinjena na stran. Diamandis in Kurzweil ne le odpirata izobraževalne institucije, ampak vanje vnašata tipične vrednostne razsežnosti, ki so značilne za vzgojo. Če zahtevamo hitro prilagodljivost, res lahko to razumemo tehnološko, kljub vsemu pa pomeni to vrednostno odločitev, ki jo želimo komu privzgojiti. Diamandis daje temeljne smernice za »transhumanistično« izobraževanje v različnih starostnih obdobjih in vključuje tako vztrajnost, empatičnost, kritično mišljenje in moralnost kakor končno tudi optimizem. Vse to so vrednostne razsežnosti, ki jih je treba negovati, vzgajati. Pri tem ne verjame, čeprav sta temeljna pot pridobivanja znanja in cilj tega prav tehnika in umetna inteligenca, da bo to možno brez vzgojnega prizadevanja tako učitelja kakor učenca. Učitelja celo spodbuja, naj nagrajuje in usmerja učenca, to pa je zelo klasična oblika vzgoje in izobraževanja. Pri tem avtorji transhumanistične vzgoje ne pozabljajo na etično razsežnost odnosa do narave. Še posebno zato ne, ker je po njihovem prepričanju vsak znanstveni dosežek odsev odnosa med človekom in področjem raziskovanja, kjer je človek le eden od členov in ne dvignjen nad naravo (Snaza et al. 2014, 52). Človek ne nastaja z znanjem, ampak z razumevanjem stvarnosti, v kateri živi. Pomen bo nadomestil znanje in s tem človeka razorožil vasezagledanosti (51).

Kljub temeljni naravnosti transhumanizma k izboljšanju človeka in odnosa do sveta – to je bil vedno tudi cilj vzgoje – se od klasičnega pedagoškega pojmovanja močno razlikuje. Izboljšanje naj bi po novem dosegali z vsemi sredstvi, predvsem pa s sodobno tehniko. Kljub uporabi klasične vzgoje bo tehnika vedno močnejša, boljša in zanesljivejša. Vprašamo se lahko, ali transhumanizem ne napoveduje in ne sanja o dobi brez vzgoje (Klichowski 2015, 437–438).

4. Transhumanizem v katoliškem vzgojnem konceptu

Preden se lotimo vzporednic katoliškega vzgojnega modela s transhumanističnim, je dobro ločiti transhumanističnega na dve ravni, kakor to predlaga Philip Hefner (2009). Deli ga na zgornji in nižji transhumanizem. V zgornjega uvršča radikalni transhumanizem z M. Morom in E. Kurzweilom na čelu. Zanj trdi, da ga lahko zaradi utopičnosti in radikalnosti hitro odpravimo, saj tako in tako ne govori o človeku, ampak o tistem potem, o posthumanizmu, to pa nas bolj malo zadeva (159). Drugače je z nižjim, ki je bliže temu, kar zagovarja Diamandis¹⁰ in ga vsi nekako

⁹ Pri tem bi moral učitelj nagrajevati vsako pobudo, ki je povezana z obravnavanim problemom, tudi če je napačna. Le tako ne bomo zavrli, ampak pospešili ustvarjalnost.

¹⁰ Človek naj bi si s tehniko omogočil boljše in lažje življenje in preživetje. Ni pomembno le telesno, ampak je v to vključeno tudi duhovno – jemanje farmacevtskih preparatov, ki bi povečali umske zmožnosti, to je prav tako zaželeno. Končno naj bi izkoristili vse možnosti, da iščemo vire za življenje tudi v vesolju; to Diamandis s svojimi projekti izredno podpira.

čutimo v vsakdanjem življenju. Sam se sprašuje, kaj sploh je v našem življenju še naravno. Za zgled ponudi kar sebe. Ima umetna kolena, srčni spodbujevalnik in z uporabo naj sodobnejše tehnologije so mu na starost odpravili prirojeno okvaro hrbtenice. Sprašuje se, ali ne bi mogli pridobitev, ki jih ponuja sodobna znanost in – ne pozabimo še na vsa pridobitve na informativno-prometni ravni –, povezati s tem, kar opeva psalmist v psalmu 139:¹¹ »Lahko bi celo rekli, da je transhumanizem sodelavec Boga iz psalma 139.« (161)

Težko in niti ne v duhu krščanskega humanizma je zavriniti dosežke znanosti, ki so v pomoči našemu življenju vedno bolj osupljivi. Če vzgojo razumemo tudi v globljem teološkem pomenu, kakor smo to omenili na začetku, potem je težko vztrajati v sumničavosti do vedno večjih dosežkov znanosti. Če smo biološko določeni, po naravi genov nespremenljivi, nas prav kultura prek procesa vzgoje spreminja. Kulturna tradicija, ki jo posredujemo prek učenja, je nekaj drugega kakor dednost na področju narave, genov. Prav prek razvoja kulture in učenja je človeštvo vključilo in preraslo odvisnost od narave. Hefner to razvije v teologijo človeka kot soustvarjalca z Bogom. Ustvarjeni smo po božji podobi, to pa se v polnosti izpolni v Jezusu Kristusu. S svojimi čudeži spreminja naravni potek, ga prerašča v dobro človeka. Sam ne le da je Bog, ampak v polnosti nadaljuje božje stvariteljsko delo, saj dokončno razodene smisel celotnega stvarjenja: samopodarjajoča ljubezen, celo do smrti na križu, na katerem je bil premagan tako greh kakor smrt (165). Sklene, da moramo transhumanizem pravilno razumeti, poznati njegova tveganja in strahove. »Gre za pot, ki zahteva vero – vero v nas same, še bolj pa vero v prihodnost, v bistvo prihodnosti. Zahteva stavo, da je prihodnost prijatelj in ne naš sovražnik. Za kristjane je to temelj naše vere v Boga. Pri tem je Søren Kierkegaard boljši vodič v prihodnost kot Kurzweil.¹²« (166)

Povabilo k optimizmu, ki ga poudarja že Diamandis in teološko umesti Hefner, je temelj vsake vzgoje. Brez prepričanja, da je mogoče prerasti nebogljenost otroka v tem trenutku, njegovo neznanje in nerazumevanje, ne bi bilo ne učiteljev ne vzgojiteljev. Stično točko med katoliško vzgojo in transhumanizmom lahko iščemo prav v tej veri v prihodnost. Ta prihodnost je dobra, kako dobra pa bo in kje in kdaj, je Bog prepustil človeški soustvarjalni moči. Če smo pri katoliški vzgoji izpostavljali naravnost na celostnost osebe in v transhumanizmu osvetlili tehnično možnost izpolnitve človeških hrepenenj, ko bo prerasel vzvišenost nad stvarstvom, bo prav ta vidik dobrodošel kot izziv za prihodnost. Začeti bo treba z nižjim transhumanizmom, ki ga vsi vedno bolj občutimo v vsakdanjem življenju. Ena od ugotovitev raziskave slovenskega katoliškega šolstva je tudi: »Po šolah bomo morali razviti več razumevanja za prihajajoče spremembe na področju tehnologije (in posledič-

¹¹ »Zares, ti si ustvaril moje ledvice, me stkal v materinem telesu. Zahvaljujem se ti, ker sem tako čudovito ustvarjen, čudovita so tvoja dela, moja duša to dobro pozna. Moje kosti niso bile skrite pred tabo, ko sem bil narejen na skrivnem, stkan v globočinah zemlje.« (Ps 139, 13-15)

¹² To trditev lahko razumemo iz opisa posthumanega, ki ga navaja Bostrom. Najprej pokaže, kaj si človek vse želi in kako s sedanjimi sredstvi to lahko doseže. Vendar je vedno pred izzivom časa in prostora, če pa bi ne bil s tem omejen, bi dosegel stanje blaženosti. Vsak dan nov začetek, vsak dan nov prostor – brez strahu pred napako in izgubo, odgovoren le sebi (Bostrom 2006, 5). Kierkegaardov vitez vere je res v strahu in tesnobi, vprašanje pa je, kdo bolj kvalitetno biva.

no tudi družbe). Učitelji potrebujejo več znanj, da bodo lahko stopali v korak z mladimi, ki so jim zaupani. Drznemo si ugibati, da se bodo mladi verjetno sami z lahkoto poučili o prihajajočih tehnologijah izven šolskega obzidja, vendar je edinstvena vloga šol o teh znanjih posredovati širšo sliko.« (Weilguny 2015, 35)

V katoliški Cerkvi lahko najdemo tri tipične odnose do znanosti in tehnike: konfliktnost, ločenost in sodelovanje (Black 2017, 211). Iz zgodovine vemo, da ne konfliktnost ne ločenost nista v duhu tega, kar predvideva sodobna katoliška vzgoja. Prav tako je to daleč od tega, kar večina mladih, ki so deležni katoliške vzgoje, prinaša iz domačega okolja. Hkrati je odgovorno do njihove prihodnosti, da pre-rastemo konfliktnost in ločenost. Sodelovanje še ne pomeni, da sledimo slepo idejam transhumanizma, ampak delimo z njimi napore, ki so teološko utemeljeni. In kaj je bolj pristno krščansko kakor skrb za bližnje, za božje stvarstvo in za odgovornost pred svojo lastno poklicanostjo? Kljub dobri volji hitro naletimo na meje in nemoč, to pa transhumanizem želi prerasti. »Partnerski odnos je edino lahko plodovit, če se oba partnerja zavedata svojih omejenosti.« (215) Videli smo, kako lahko s pretiranim poudarjanjem tehnicizma kljub morda upravičenim dobrim ciljem izbrišemo osebo. Hkrati človeka v sledenju reševanja le tega, kar posameznika bremeni, iztrgamo iz njegove povezanosti v skupnost, v enost s stvarstvom in v odgovornost pred drugimi. Prav tako je vera, ki si zatiska oči pred možnostmi, kakršne ponuja tehnika, nekako v zanikanju ustvarjalne moči, kakor jo ponuja stvariteljski načrt. Znanstvenik, ki bo ob svojih odkritjih zmogel čudenje, in vernik, ki bo ob svojem čudenju vsega božjega stvarstva zmogel pravilno uporabljati dosežke znanosti, sta bolj v polnosti človeška. Res nista prek-, transhumana, ampak sta morda še bolj človeka v vsej polnosti osebe. Katoliško šolstvo je poklicano, da vedno bolj goji to partnerstvo med znanostjo in vero. Sam pouk pa naj bi čim večkrat prehajal iz enega čudenja v drugo.

Metodološko lahko to načrtamo takole: učitelj najprej predstavi, razloži snov – problem, ki ga je treba razrešiti. Predloži temeljna dejstva in uvede učence v razumevanje in uporabnost. Pri tem naj učenci izrazijo svoje poprejšnje znanje in učitelj naj jim pomaga, da odkrijejo novost, ki jo novi pogled prinaša. To naj bo usmerjeno tako v življenje posameznika kakor skupnosti, ohranjanja okolja in dolgoročnega preživetja vseh. Zato je nujno, da učitelj učencem pomaga pred razlago nove snovi priklicati že znano. Samo tako bomo smiselno sprejemali novo znanje, odpirali plodovito razumevanje in ga odgovorno vključevali v življenje. Pouk mora temeljiti na dialogu, ko učitelj spodbuja kritičnost, izhaja iz konkretnih izkušenj učencev in izziva ustvarjalno iskanje novih možnosti. Samo tako bomo spodbujali odgovornost in kreativnost (218). Podobno kakor je to izpostavljeno v transhumanistični vzgoji, je spodbujanje kritičnega in kreativnega pogleda nujno tudi pri katoliškem pouku. Le tako res vzgajamo polno osebo, ki bo odgovorna pred sabo in pred drugimi in se bo zavedala, da je po Bogu poklicana k ustvarjalnosti v od Stvarnika danem veselju.

5. Sklep

Kljub transhumanistični ideji singularnosti, po kateri bo tehnični problem v trenutku reševal vse tegobe sodobnega človeka in zato ne bo potrebna nobena vzgoja, lahko najdemo neko določeno povezanost s katoliško vzgojo. Katoliški vzgoji je transhumanistično gibanje spodbuda, da bolj inovativno, strokovno in odgovorno vključi v svoje izobraževalno in vzgojno delo raziskovanje na področju sodobne znanosti. Katoliška vzgoja pa po drugi strani lahko transhumanizmu omogoči tehtnejši premislek o zadnjem cilju. Če je v teološkem pojmu omega točke vizija Jezus Kristus, je to daleč od vizije posthumanega bitja. V Jezusu Kristusu doživljamo stalni poklic k odgovornosti, povezanosti in ponižnosti. V viziji transhumanizma je tega bolj malo. Boljša katoliška vzgoja lahko ponudi skromnost in smiselnost, kot odgovor na vprašanje, zakaj bi si sploh prizadevali za izboljšanje. Vemo, da osebna potreba ni najboljši motivator. Šele poklicanost, zavzetost za ljubljenega je tisto, kar bivanju daje pravi pomen. Oseba, ki je izhodišče in cilj katoliške vzgoje, je polnost hrepenenja, je prekčloveška in v Kristusu presega zgolj z naravo dano. Kakor se je v Kristusu razodela božja podoba, se to razodeva tudi v njegovem stvarstvu. Humanizem, ki je človeka pozval, naj si podredi naravo, mu je tudi odvzel pogled na globlje razumevanje celote.

Transhumanizem naj bi v svojem bistvu težil k premostitvi antropocentrizma. Vendar je katoliški nauk že od nekdaj nasprotoval pozitivizmu. V stvarjenju je že judovstvo videlo zavezanost k odgovornosti in da je zgolj preučevanje narave premalo. Katoliška vzgoja se prav zato zaveda, da raziskovalna ustvarjalnost, ki jo človek zmore, ni brez nevarnosti. Le v povezanosti z Bogom in v odgovornosti pred njim, z učlovečenjem božjega, zmore prevzeti presežno odgovornost v veliko večji odprtosti do prihodnosti. Zato nas Bog nenehno spremlja na naši poti odraščanja in v temelju katoliške vzgoje je zavezanost k pozornemu, spodbudnemu spremljanju vsakega človeka v rasti k popolnosti, za katero se zavzema transhumanizem.

Kratice

CS – Cerkev v sedanjem svetu [Gaudium et spes]. V: Drugi vatikanski koncil 1980 [1965].

KV – O krščanski vzgoji [Gravissimum educationis]. V: Drugi vatikanski koncil 1980 [1965].

MOOC – Množični odprti spletni tečajji [Massive Open Online Course].

Reference

Barrow, Robin. 2002. »Or what's a heaven for?« The importance of aims in education. V: The aims of education, 14–22. Ur. Roger Marples. London, New York: Routledge.

Black, Paul. 2017. Christian beliefs and values in science and religious education: an essay to assist the work of teachers of both subjects.

International Studies in Catholic Education 9, št. 2:206–222.

Bostrom, Nick. 2006. Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up. <https://nickbostrom.com/posthuman.pdf> (pridobljeno 3. 4. 2019).

Congregation for catholic education. 1977. The Catholic School. <http://www.vatican.va/ro->

- man_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_19770319_catholic-school_en.html (pridobljeno 24. 4. 2019).
- . 1997. The Catholic School on the Threshold of the Third Millennium. http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_27041998_school2000_en.html (pridobljeno 24. 4. 2019).
- Dahlin, Bo.** 2012. Our posthuman futures and education: Homo Zappiens, Cyborgs, and the New Adam. *Futures* 44: 55–63. <https://doi.org/10.1016/j.futures.2011.08.007>
- DeBaets, Amy Michelle.** 2015. Rapture of the Geeks: Singularitarianism, Feminism, and the Yearning for Transcendence. V: *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*, 181–197. Ur. Calvin Mercer in Tracy J. Trothen. Santa Barbara: Praeger.
- Diamandis, Peter H.** 2016. Chronicles of Education: Reinventing How We Teach Our Kids. <https://www.diamandis.com/blog/reinventing-how-we-teach-our-kids> (pridobljeno 26. 4. 2019).
- Drugi vatikanski koncil.** 1980. Koncilski odloki. Ur. in prev. Anton Strle. Ljubljana: Nadškofijski ordinariat.
- D'Souza, Mario O.** 2016. A Catholic Philosophy of Education: The Church and Two Philosophers. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Gatto, John Taylor.** 2009. Weapons of Mass Instruction. Gabriola Island: New Society Publishers.
- Globokar, Roman.** 2015. Identiteta katoliških šol med tradicijo in novostjo. V: *Poslanstvo katoliških šol – odgovor na sodobne izzive*, 41–47. Ur. Roman Globokar, Tadej Rifel in Marko Weilguny. Ljubljana: Inštitut za raziskovanje in evalvacijo šolstva.
- . 2019. Vzgojni izzivi šole v digitalni dobi. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Green, Brian Patrick.** 2015. Transhumanism and Catholic Natural Law: Changing Human Nature and Changing Moral Norms. V: *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*, 201–215. Ur. Calvin Mercer in Tracy J. Trothen. Santa Barbara: Praeger.
- Groome, Thomas H.** 2005. What Makes a School Catholic? V: *The Contemporary Catholic School: Context, Identity and Diversity*, 106–124. Ur. Terence H. McLaughlin, Joseph O'Keefe S.J. in Bernadette O'Keefe. London: The Falmer Press.
- Hefner, Philip.** 2009. The Animal that Aspires to be an Angel: The Challenge of Transhumanism. *Dialog: A Journal of Theology* 48, št. 2:158–167. <https://doi.org/10.1111/j.1540-6385.2009.00451.x>
- Hplusedia.** b. l. https://hplusedia.org/wiki/Better_education_initiative (pridobljeno 25. 4. 2019).
- Kurzweil, Ray.** 2005. *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. New York: Viking Books.
- Klichowski, Michał.** 2015. Transhumanism and the idea of education in the world of cyborgs. V: *The Educational and Social World of a Child. Discourses of Communication, Subjectivity and Cyborgization*, 413–438. Ur. H. Krauze-Sikor-ska, M. Klichowski, Adam Mickiewicz. Poznan: University Press.
- Lewin, David, in Anthony Edwards.** 2012. Better than well-being: Education beyond transhumanism. *International Journal of Design and Innovation Research* 7: 1.
- McKinney, Stephen J.** 2013a. Catholic Education. V: *Education in a Catholic Perspective*, 13–28. Ur. Stephen J. McKinney in John Sullivan. Farnham, Burlington: Ashgate.
- . 2013b. Education in a Catholic Perspective. V: *Education in a Catholic Perspective*, 3–12. Ur. Stephen J. McKinney in John Sullivan. Farnham, Burlington: Ashgate.
- Noddings, Nel.** 2003. *Happiness and Education*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2012. *Philosophy of education*. Boulder: Westview Press.
- Reichenbach, Roland.** 2007. *Philosophie der Bildung und Erziehung*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Sandberg, Anders.** 2015. Transhumanism and the Meaning of Life. V: *Religion and Transhumanism: The Unknown Future of Human Enhancement*, 3–22. Ur. Calvin Mercer in Tracy J. Trothen. Santa Barbara: Praeger.
- Singularity University.** b. l. <https://su.org/> (pridobljeno 25. 4. 2019).
- Snaza, Nathan, et al.** 2014. Toward a Posthumanist Education. V: *Journal of Curriculum Theorizing* 30, št. 2:39–55.
- Transhumanist FAQ.** b. l. <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/> (pridobljeno 25. 4. 2019).
- Standish, Paul.** 2002. Education without aims? V: *The aims of education*, 35–49. Ur. Roger Marples. London: Routledge.
- Weilguny, Marko.** 2015. Raziskava o stanju katoliškega šolstva v Sloveniji 2014. V: *Poslanstvo katoliških šol – odgovor na sodobne izzive*, 31–36. Ur. Roman Globokar, Tadej Rifel in Marko Weilguny. Ljubljana: Inštitut za raziskovanje in evalvacijo šolstva.

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3,705—725

Besedilo prejeto/Received:10/2019; sprejeto/Accepted:11/2019

UDK/UDC: 27-46:796

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Segula>

Andrej Šegula

Transhumanizacija v športu in pastoral

Transhumanisation in Sport and Pastoral Care

Povzetek: Šport je sestavni del našega življenja. Od nekdaj se je človek ukvarjal z gibanjem (tek, lov ...), ki je nato preraslo v začetek športnega udejstvovanja kot reakcije in njegove institucionalizacije. Danes se vse bolj srečujemo z vprašanjem, kje so meje športa. Do kod sega njegovo služenje zdravju in dobremu počutju, saj to sodi v okvir »humanega športa«. Ko preide v sredstvo (ekonomsko, rekordno ...) za doseganje rezultatov ne glede na sredstva, govorimo o transhumanizaciji športa. V tem kontekstu lahko razumemo dokument *Dati vse od sebe*, s katerim Cerkev želi odpreti vrata športu. Spregovori o definiciji športa, o njegovi zgodovini, pa tudi o »nevarnostih«. Na koncu pokaže polja možne pastore (Cerkev v športu in šport v Cerkvi). Ko razmišljamo o viziji znotraj transhumanizacije športa, nastopi vprašanje, kaj lahko naredimo in česa ne. Ali bomo samo pasivni opazovalci, nasprotniki ali soustvarjalci?

Ključne besede: šport, evangelizacija, papež Frančišek, pastoral, transhumanizacija

Abstract: Sport is a component part of our lives. People have always undertaken some sort of movement (running, hunting, etc.), which later grew into the beginning of sport as recreation and its institutionalisation. Today, we are increasingly faced with the question of where the limits of sport are. How far does its service to human health and well-being reach, which belong within the framework of "humane sports"? When it becomes a means (economic, record, etc.) for the achievement of results regardless of the means, we can speak about the transhumanisation of sport. The document entitled *Dare il meglio di se*, with which the Church wishes to open its doors to sport, can be understood in this context. It speaks about the definition of sport, its history, and its "dangers". Towards the end, it indicated fields of possible pastoral care (the Church in sport and Sport in the Church). When we think about the vision within the transhumanisation of sport, we are faced with the question of what we can and what we cannot do. Are we going to be just passive observers, opponents, or co-creators?

Keywords: sport, Evangelisation, Pope Francis, pastoral care, transhumanisation

1. Uvod

Šport je sestavni del življenja, sestavni del svetovnega dogajanja. Tudi papež Frančišek in z njim vsa vesoljna Cerkev se vedno bolj zavedata, da je šport lahko dobro vstopno mesto za novo evangelizacijo. Dne 1. junija 2018 je v Vatikanu izšel dokument z naslovom *Dati vse od sebe (DVS)*, ki ga je pripravil in izdal Dikasterij za laike, družino in življenje. V uvodnem pismu papež Frančišek poudari, da je šport »privilegirano področje, na katerem se ljudje srečujejo, ne da bi delali razliko med rasami, spoloma, veroizpovedmi in ideologijami, kjer lahko radostno tekmujejo in dosegajo skupen cilj« (DVS 5) in da je šport »sredstvo za formacijo« (DVS 6). Papež Frančišek je dne 8. maja 2015 v nagovoru italijanski teniški federaciji dejal: »Cerkev se zanima za šport zato, ker je v njenem jedru človek, človek kot celota, in priznava, da športno udejstvovanje vpliva na formiranje, medosebne odnose in duhovno plat človeške osebe.« (DVS 10) Šport namreč pomaga pri celostni vzgoji mladega človeka. Ob vseh pozitivnih platih pa ne želimo spregledati pasti, ki se skrivajo v športu, če prerašča meje »zdravega športa« in vodi vse do transhumanizacije športa.

Kristjan Verbič se je že leta 2003 spraševal: »Kaj šport bo?« V svojem članku z naslovom *Temeljni problemski zastavki filozofije športa se sprašuje, kdo s kom tekmuje: »Seveda, vsak z vsakim, hkrati pa bodo to inštituti, klinike, fundacije, korporacije in morda tudi države s pripadajočo folkloro. Vprašanje pa je seveda globlje filozofsko: kdo in do kod je človek in kje/kdaj bomo upravičeno govorili o (pol)robotih, androidih, kibernetičnih, bioničnih, izpopolnjenih ali »sfriziranih« ljudih ter spet o popolnoma novih bioloških vrstah, s poudarjenimi ali popolnoma predrugačenimi posameznimi lastnostmi in sposobnostmi.« (Verbič 2003, 81–82) Glede na to, da je Cerkev vesoljna in so mnogi športniki kristjani, se moramo vprašati, na kakšen način Cerkev prihaja naproti temu sodobnemu pojavu.*

2. Gibanje, šport za dobro počutje

Dokument DVS povzema zgodovino športa. Pravi, da je Cerkev že od samega začetka svojega obstoja vključena v dialog s športom. »Znano je, da je sv. Pavel poganom pojasnjeval krščansko življenje s pomočjo metafor iz sveta športa. Laični katoliki so se v srednjem veku ob praznikih in ob nedeljah (torej dobršen del leta) ukvarjali z igrami in športom, kar je bilo teološko podprto v zapisu sv. Tomaža Akvinskega, ki je zatrjeval, da so lahko »igre krepostne«, ker je krepost povezana z zmernostjo.« (DVS 12–13) V sodobnem svetu nastopa šport v povezavi z industrijsko revolucijo, ki mu je izročila v roke družbeno, politično in gospodarsko plodna tla oziroma sredstvo, s katerimi se je začel širiti po svetu (DVS 13). Šport se tako širi v vse pore človekove eksistence.

Šport¹ je obstajal skozi celotno človeško zgodovino (Gerjolj 2003, 51–59). Papež sv. Janez Pavel II. ga označi kot tipični fenomen sodobnosti. Papež poudarja,

¹ Beseda šport naj bi izvirala iz angleškega glagola *to desport*, ta pa iz starofrancoskega *desport*, to pa pomeni kratkočasiti se, razvedriti se, zabavati se (Veliki splošni leksikon DZS, sedma knjiga, str. 4247). Skrajšana oblika *sport* naj bi prvič nastopila v 15. stoletju. Danes ima beseda *sport* mednarodno veljavo z istim pomenom. V vsakodnevni rabi ta pojem označuje obliko telesne dejavnosti, igro ali tekmovalno (Slovar slovenskega knjižnega jezika).

da se v športu kljub njegovi pradavni zgodovini v zadnjih dveh stoletjih dogajajo radikalne spremembe. Nekoč je športne discipline izoblikovala kultura, kateri so pripadale. Prav nasprotno pa je sodobni šport združljiv s skoraj vsemi kulturami, to pa pomeni, da je presegel nekdanje razmejitve med kulturami in narodi (DVS 18). Šport postaja univerzalen, odprt do vsakega, hkrati pa v iskanju najboljših.

V tem kontekstu ne moremo mimo Pierra de Coubertina, ki je na koncu 19. stoletja vse tradicije združil in jih povezal z zamislijo o olimpizmu. Coubertin je imel v mislih globalni pedagoški program za vzgojo mladih po vsem svetu, njegov glavni cilj so bili mir, demokracija, mednarodno razumevanje in prizadevanje za človeško popolnost. Coubertin je želel razširiti zamisli o olimpizmu in zato ustanovil olimpijske igre (DVS 19). V bistvu so olimpijske igre »zdrave« in imajo dobre temelje. Te igre gredo naproti mlademu človeku, ki si želi gibanja, ki si želi zdravega dokazovanja.

Pojmovanje športa danes? Strokovnjaki imajo težave pri oblikovanju definicije. Jernej Pisk je v članku Svetopisemski pogled na šport zapisal, da je šport lahko igra, rekreacija ali tekmovanje. Vsebuje psihološke in fizične vrednote. Razvija moralne kreposti in nas socializira. Šport pa je lahko tudi poklicno delo, obrt, služba, zaposlitev. Vsekakor so danes nekateri segmenti športa tudi velik posel (Pisk 2005, 2–3). Prav zaradi razvejanosti najrazličnejših športnih panog, pa tudi zaradi razpona od amaterske oblike vse do »ultra« profesionalnega športa se odpira toliko vzporednih področij.

Po mnenju nekaterih strokovnjakov se globalni šport uporablja v ideološke namene, kadar se jeziček na tehničar nagne v korist Zahoda in bogatih, in takrat, ko preprosto utrjuje obstoječe strukture moči ali razširja kulturne vrednote elite (Reid 2010, 180–185). Vse to kaže, kako tanek led je med »zdravim duhom v zdravem telesu« in najrazličnejšimi deviacijami.

3. Meje in transhumanizacija športa

Dokument DVS nam o športu spregovori celostno. Četrto poglavje tako govori o *Izzivih v luči evangelizacije*. Zelo dobro predstavi pozitivne plati, ne zatiska pa si oči pred zlorabami. Na eni strani spodbuja človeške vrednote, na drugi strani pa kritizira vse napačne usmeritve. Takole zapiše: »Ker je šport tako zelo pomemben za toliko ljudi, se lahko spremeni v sredstvo za druge interese, politične namene, napenjanje mišic, slepo sledenje finančnemu dobičku ali nacionalistično uveljavljanje sebe, kar ogroža avtonomijo športa in njegovih notranjih dobrin.« (DVS 46) Papež Frančišek je v nagovoru članom Evropskega olimpijskega komiteja 23. novembra 2013 dejal: »Ko se šport obravnava izključno znotraj gospodarskih parametrov ali za namene zmage za vsako ceno, obstaja tveganje, da zreduciramo športnike na nič drugega kot na trgovsko blago, namenjeno povečanju dobička. Isti športniki stopijo v sistem, ki pomete z njimi, pozabijo, zakaj so se zares začeli ukvarjati z njim, pozabijo na radost igre.« (DVS 47) S temi besedami zadene bistvo nevarnosti »nezdravega pretiravanja« v športu. Lahko bi celo rekli, da je to poskus definiranja transhumanizma z očmi najvišje cerkvene oblasti.

Fizične, spolne in čustvene zlorabe otrok, ki so jih zagrešili njihovi trenerji ali drugi odrasli, neposredno žalijo mladega človeka, ustvarjenega po božji podobi, in sramotijo tudi Boga (DVS 47). To je nova deviacija, ki meče senco na področje športa.²

V tem kontekstu lahko govorimo o prekoračenju meja. Imenuje se transhumanizacija³ človeka, ki prestopi v svet »programiranega športa« (politični, ekonomski in drugi interesi; poživila in najrazličnejše zlorabe). Dokument spregovori o štirih specifičnostih, ki pomenijo izziv.

– *Razvrednotenje telesa*. Igralec ameriškega nogometa je po koncu svoje kariere komentiral: »Paradoksalno sem se zavedel, kako odrezan in odstranjen sem bil iz svojega telesa. Svoje telo sem spoznal bolj temeljito, kot ga večina ljudi kardakoli v življenju. Vendar sem ga uporabljal in ga imel za stroj, za nekaj, ker je moralo dobro delovati, za kar sem moral dobro skrbeti in ga dobro nahraniti, da je opravljalo točno določeno nalogo.« (DVS 50) To je prestop meje, transhumanizacija človeka. Prvotni namen športa je deformirano presežen.

– *Doping*. S seboj prinaša več resnih moralnih težav, ker ne ustreza vrednotam zdravja in poštene igre. Pomeni tudi dober zgled tega, kako mentaliteta »zmage za vsako ceno« kvari šport in vodi do kršenja njegovih bistvenih pravil (DVS 51). Prevaro lahko izvede športnik sam, lahko pa se zaradi pritiska sponzorjev z uporabo mehanskih pripomočkov izvede v širši skupini ljudi, dogaja se tudi manipulacija na širši ravni.

– *Korupcija*. Dokument zapiše: »Če se nešteto športnikov in športnih navdušencev zavaja zato, da lahko peščica brezsravno obogati, je ogrožena tudi integriteta športa.« (DVS 52)

– *Navijači in gledalci*. Vloga gledalcev v športu je lahko mešana. V nekaterih primerih prezirajo igralce in navijače nasprotne ekipe in sodnike. Njihovo vedenje lahko vodi do besednega (petja sovražnih pesmi) ali fizičnega nasilja (DVS 53).

Vse te deviacije privedejo športnike v situacijo, ko prestopijo mejo športa, ki je namenjeno dobremu počutju in užitku. V strokovni literaturi se najde izraz patološki perfekcionizem, pa tudi socialna patologija (Topič in Petrović 2007, 91–111). To je zloraba. Po drugi strani pa se vprašamo, kje so meje in kam bo to vodilo športnike, če se v procesu transhumanizacije ne bodo postavile meje.

V svetu je že kar nekaj avtorjev, ki se ukvarjajo z omenjeno problematiko, na katero lahko gledamo z medicinskega, pravnega, filozofskega in še s kakega vidika. Avtor Michael J. McNamee se je v svojem članku *Transhuman Athletes and Pathological*

² Anka Pirš, Učitelj nas je nadlegoval, 14. oktober 2019. <https://www.rtvlo.si/#174644397> (pridobljeno 14. oktobra 2019).

³ Dr. Niklas Boström je švedski filozof z obsežnim znanjem iz fizike, nevrotehnologije, matematične logike in umetne inteligence, ki si je zaradi kariere v angleško govorečem svetu nadel temu primerno poenostavljeno ime. Vodi Inštitut za prihodnost človeštva, ki je del Fakultete za filozofijo na Oxfordski univerzi, na kateri seveda tudi predava kot redni profesor. Preden se je preselil v Anglijo, so njegova predavanja poslušali študentje na ameriškem Yalu. Po njegovem mnenju obstaja nemajhna možnost, da bomo prihodnost, ki jo danes označujemo za »daljno«, dosegli že v tem stoletju. Prepričan je, da bo naravna človeška evolucija s tehnološkim razvojem postajala vse manj pomembna. Ne bi ga presenetilo, če bi izvedel, da živi v simulirani realnosti (Zgonik, Staš, 2009. Znanstveni prerok. Mladina, 29. januar. <https://www.mladina.si/46052/znanstveni-prerok/>) (pridobljeno 24. oktobra 2019).

Perfectionism: Recognising Limits in Sports and Human Nature lotil tega dogajanja zelo temeljito. V samem uvodu izpostavi dejstvo, da se danes šport večinoma pojmuje kot teženje k perfekcionističnim praksam (skoraj nadnaravna popolnost). Nastajajo velike napetosti med tem, kar je možno (ne glede na moralne in druge norme), in onim, kar je zaželeno, napetosti med športniki samimi in njihovimi trenerji, napetosti v najrazličnejših organizacijah. Med razpravami o športu in bioetiki najdemo tudi razprave, ki izpostavljajo, da bi mogel šport postati kraj, kjer bi se lahko spreminjala sama človekova narava (Miah 2003, 118). Avtorji, ki se ukvarjajo s to problematiko, se nekak bojijo, kaj bi se zgodilo, če bi »ustvarili« nadčloveškega športnika.

Zanimivo je, da si je avtor Michael J. McNamee zastavil vprašanje, ali so bile olimpijske igre 2012, ki so potekale v Londonu, prve transhumanistične olimpijske igre. Avtor ima pred očmi vse vrste posegov: od optimizacije na področju bioloških znanosti do genetskih testov in vse do najrazličnejših protetičnih pripomočkov. Razvoj pa se še ni ustavil – človek se sprašuje o mejah oziroma dometu vseh teh poskusov in testiranj (McNamee 2013, 186). Pomikamo se torej v smeri »nadenaravnega« perfekcionizma, ki nima meja. V bistvu ostane odprto vprašanje človeka in spoštovanje njegove integritete.

4. Cerkev in možne alternative v odnosu do transhumanizacije športa

Cerkev se je vedno zavedala pomena športa. Sv. Janez Pavel II., sam velik športnik, je na najvišji ravni priznal, kako pomembno je sodelovati s športom in z njim vzpostaviti dialog (Gerjolj 2003, 59). Po jubilejnem letu 2000, na katerem je na olimpijskem stadionu v Rimu pridigal več kakor 80 000 mladim športnikom, je sklenil ustanoviti Urad za Cerkev in šport, ki od leta 2004 dalje preučuje in spodbuja krščansko vizijo športa s poudarkom na njenem pomenu za oblikovanje bolj človeške, miroljubne in pravične družbe, usmerjene k evangelizaciji (DVS 13–14). Morda je prav ta urad »poklican«, da postane pozoren tudi na aktualno problematiko, povezano s transhumanizacijo na področju športa.

V dokumentu DVS se avtor poigra z besedami, ko pravi, da je »Cerkev doma v športu«, potem pa v nadaljevanju »Šport je doma v Cerkvi«. To sta dva pomembna pristopa.

Cerkev je doma v športu. Cerkev se ne izogiba soodgovornosti za razvoj športa in njegove usode, zato želi vzpostaviti dialog z različnimi športnimi organizacijami in športnimi ustanovami in se zavzemati za humanizacijo sodobnega športa. Ob vprašanju zlorab in transhumanizacije v športu lahko (mora) Cerkev ponudi vrednostno in moralno vizijo (DVS 56). Poleg apostolata številnih laikov tudi veliko duhovnikov v župnijah in športnih združenjih sodeluje v amaterskih športnih ekipah ali opravlja duhovniško službo v profesionalnih klubih in na olimpijskih igrah (DVS 56). V raznih delih sveta se je že vpeljala tradicija odpiranja vrat Cerkve za mlade, ki se pogosto združujejo v kontekstu športa in iger. Cerkev torej prepozna celo paleto možnosti, ki so vključene v kontekst sodobne resničnosti športa.

Šport je doma v Cerkvi. DVS je kratek in jasen: »Človek, ki je ustvarjen po božji podobi, je pomembnejši od športa. Človek ne obstaja zato, da bi služil športu, ampak mora šport služiti človeku v njegovem celovitem razvoju.« (DVS 58) Ko v športnem življenju spoštujemo dostojanstvo človeške osebe in se šport ne izkorišča za gospodarske, medijske in politične cilje, lahko postane model za vsa področja življenja (DVS 59). Globoki pomen športa je v tem, da nas lahko vzgaja in vodi k polnosti življenja in k odprtosti za izkušnjo transcendence (VDS 59). Tako Cerkev šport vidi kot vzgojno izkušnjo; kot katoliško vzgojo; kot prostor, ki ustvarja kulturo srečanj in miru; kot delo usmiljenja; kot kulturo vključevanja. Prav tako dokument izpostavi kraje, kjer naj bi se gojilo šport kot pastoralno priložnost: družine (starši kot prvi učitelji), župnije (oratoriji oziroma mladinski centri), šole in univerze, amaterski športni klubi in profesionalni šport.

Čeprav dokument DVS opozarja na »nevarnosti«, se upravičeno sprašujemo, koliko imamo realnega vpogleda v problematiko transhumanizacije. Na eni strani si težko predstavljamo, kam lahko »odplava« transhumanistično poseganje na področju športa, prav tako pa si na drugi strani težko predstavljamo vlogo Cerkve pri prizadevanju za preprečevanje zlorab. Sprašujemo se, ali so verbalni načini (dokumenti, predavanja, govori ...) dovolj in edino sredstvo.

5. Namesto sklepa

Sv. Janez Pavel II. je izpostavil »relativnost športa v odnosu do prvenstva človeške osebe, tako da se drugotni pomen športa poudari v božjem ustvarjalnem načrtu. Zato je treba na šport gledati v dinamiki služenja in ne dobička.« (DVS 68) To je temeljna drža, ki naj bi jo imeli v odnosu do športa. V človeku smo vedno iskali najboljše – in to je legitimno. Vprašanje pa je, kje je meja v iskanju teh optimumov (genetske spremembe, umetna inteligenca, protetika ...). Tako avtorji, ki se ukvarjajo s temi področji, upravičeno uporabljajo izraz: »patološko pojmovanje perfekcionizma« (McNamme 2013, 196).

Kljub vsem pomislekom ima Cerkev veliko priložnost, da uporabi šport kot vstopno polje za svoje pastoralno delovanje. Prav tako je poklicana, da išče svoje mesto v športnih institucijah (strukturah), v katerih lahko posredno ali neposredno vpliva tudi na sooblikovanje mnenja in odnosa do transhumanizacije.

Reference

Dikasterij za laike, družino in življenje. 2019. Dati vse od sebe [Dare il meglio di se]. Cerkevni dokumenti 157. Ljubljana: Družina.

Doupona Topič, Mojca, in Krešimir Petrovič. 2007. *Šport in družba (sociološki vidiki)*. Ljubljana: Fakulteta za šport.

Gerjoli, Stanko. 2003. Šport in religiozna dimenzija

življenja. V: *Filozofija športa*, 51–59. Ur. Dušan Macura in Milan Hosta. Ljubljana: Fakulteta za šport.

McNamme, Michael. 2013. Transhuman Athletes and Pathological Perfectionism: Recognising Limits in Sport and Human Nature. V: *Athletic Enhancement, Human Nature and Ethics*. Zv. 52, 185–198. https://doi.org/10.1007/978-94-007-5101-9_10

Miah, Andy. 2003. *Genetically modified athletes*. Abingdon: Routledge, 228.

Pisk, Jernej. 2005. Svetopisemski pogled na šport. *Tretji dan*, št. 1/2:2–18.

Reid, Heather. 2010. *Introduction to the Philosophy of Sport*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

Verbič, Kristjan. 2003. Temeljni problemski zastavki filozofije športa. V: *Filozofija športa*, 81–82. Ur. Dušan Macura in Milan Hosta. Ljubljana: Fakulteta za šport.

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

Izvorni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3,713—725

Besedilo prejeto/Received:06/2019; sprejeto/Accepted:09/2019

UDK/UDC: 27: 271.2: 82-992«06/14«

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Malmenvall>

Simon Malmenvall

Onkraj geografskih in kulturnih meja: podoba »drugega« v staroruskem potopisu na ozadju katoliško-pravoslavni odnosov

Transcending Geographical and Cultural Borders: Image of the »Other« in the Rus' Travel Diary on the Background of Catholic-East Orthodox Relations

Povzetek: Članek temelji na vzhodnoslovanskem potopisu z naslovom *Življenje in romanje Danijela, igumana z Ruske zemlje*, sestavljenem na začetku 12. stoletja. Danijelovo *Romanje* se umešča v začetno obdobje frankovske vladavine nad Palestino in pomeni najzgodnejši znani potopis vzhodnoslovanske srednjeveške literature. Obravnavano besedilo med drugim pričuje o Danijelovi podobi o samem sebi in o njegovem dojemanju »drugega«, ki zadeva predvsem katoliško-pravoslavne odnose v Jeruzalemskem kraljestvu. V skladu z opravljeno zgodovinsko in teološko analizo *Romanja* je katoliško-pravoslavne odnose v Jeruzalemskem kraljestvu mogoče opredeliti kot dvoumne: po eni strani je očitna jasna ločitev med »pravovernimi« in »Latinci«, po drugi pa je opazno strpno sobivanje pri ohranjanju spomina na kraje, povezane z biblijskimi dogodki. Na tej podlagi je Danijelovo *Romanje* primerjano s političnimi in kulturnimi okoliščinami v takratni Kijevski Rusiji, ki so pogojevale odnos staroruske elite do katoliške Cerkve. Tudi v tem primeru je mogoče opaziti dvoumno stanje: na deklarativni ravni polemični spisi kijevskih metropolitov pričujejo o negativnem stališču do »latinskih herezij«, po drugi strani pa odločitve staroruskih knezov potrjujejo njihovo pragmatično voljo po sodelovanju s sosednjimi katoliškimi političnimi tvorbami (Švedska, Poljska, Ogrska) pri oblikovanju dinastičnih porok in vojaških zavezništev.

Gljučne besede: katoliško-pravoslavni odnosi, Stara Rusija, Jeruzalemsko kraljestvo, srednjeveška romanja, transkulturalnost

Abstract: This article is based on the East Slavic travel diary titled *Life and Pilgrimage of Daniel, Hegumen of the Land of Rus'* written at the beginning of the 12th century. Daniel's *Pilgrimage* is placed within the initial period of the Frankish rule over Palestine and represents the earliest known travel diary in the East Slavic medieval literature. The text discussed, among other things, brings the testimony about Daniel's self-image and his perception of the »other« concern-

ing mainly the Catholic-East Orthodox relations in the Kingdom of Jerusalem. According to the historical and theological analysis of the *Pilgrimage*, the Catholic-East Orthodox relations in the Kingdom of Jerusalem can be defined as ambiguous: on the one hand, a clear distinction between the »Orthodox« and »Latins« is obvious, while, on the other, a tolerant coexistence in preserving the memory of the places connected with the Biblical events is noticeable. On this basis, Daniel's *Pilgrimage* is compared to the political and cultural circumstances in the Kievan Rus' of the time conditioning the attitude of the Rus' elite towards the Catholic Church. In this case, again, an ambiguous situation can be seen: on a declarative level, the polemical writings of the Kievan metropolitans testify about a negative position on the »Latin heresies«; on the other hand, decisions of the Rus' princes confirm their pragmatic willingness to cooperate with the neighboring Catholic polities (Sweden, Poland, Hungary) in forming dynastic marriages and military alliances.

Keywords: Catholic-East Orthodox relations, Rus', Kingdom of Jerusalem, medieval pilgrimages, transculturality

1. Opredelitev teme in teoretični okvir

Članek temelji na vzhodnoslovanskem potopisu z naslovom *Življenje in romanje Danijela, igumana z Ruske zemlji*⁴ sestavljenem v prvem desetletju 12. stoletja, v času jeruzalemskega kralja Balduina I. (1100–1118). Danijelovo *Romanje* se umešča v začetno obdobje frankovske vladavine nad Palestino in pomeni najzgodnejši znani potopis vzhodnoslovanske srednjeveške literature. Danijelovo besedilo glede na zakonitosti žanra romarskega potopisa največ pozornosti namenja duhovnim razsežnostim romanja, v danem primeru simbolnemu vstopu Kijevske Rusije v proces zgodovine odrešenja⁵ na ozemlju Svete dežele, s preseganjem svojih lastnih geografskih in kulturnih meja. Kljub temu je eno pomembnejših razsežnosti obravnavanega besedila mogoče prepoznati v pričevanju o Danijelovi podobi o samem sebi in o njegovem dojemanju »drugega«, ki zadeva predvsem katoliško-pravoslavne (»latinsko-grške«)⁶ odnose v Jeruzalemskem kraljestvu.

⁴ Ker besedilo *Romanja* v slovenščino še ni prevedeno, je za prevod izbranih odlomkov iz cerkvenoslovanskega izvirnika poskrbel avtor članka.

⁵ Osnovi pregled teološkega pojmovanja zgodovine kot zgodovine odrešenja: Malmenvall 2018a. O primerih odsevanja zgodovine odrešenja v »patriotsko konstitutivnih« pripovednih zgodovinskih virih Kijevske Rusije: Ryčka 2005; Ostrowski 2011; Malmenvall 2015; 2017a; 2017b.

⁶ Iguman Danijel pripadnike svoje lastne verske skupnosti imenuje »pravoverni« (csl. *правовѣрнии*) ali »pravoslavni« (csl. *православнии*), svojega konfesionalnega »drugega« pa »Latinci« (csl. *латинянь*) ali »Franki« (csl. *фраязи*) (Prohorov 2007a, 116; 126; 128). Ob zavedanju terminološke večplastnosti zaradi jezikovnih, zgodovinskih in teoloških dejavnikov sta v tem članku v prid večji razlagalni jasnosti uporabljena uveljavljena pojma »pravoslavni« in »katoliški«. Njuna raba v kontekstu obravnavanega časa in prostora resda še ne označuje izostrenih doktrinarnih in drugih razlik med (prihodnjim) katoliškim in pravoslavnim krščanstvom – pomembni razkol med zahodno (rimsko, »latinsko«) in vzhodno (bizantinsko, »grško«) polovico nekdanje enotne krščanske Cerkve se je zgodil leta 1054, njegove (politične)

Prav temu je posvečen ta članek. Danijelovo *Romanje* dodatno osvetljuje primerjava s političnimi in kulturnimi okoliščinami v takratni Kijevski Rusiji, ki so pogojevale odnos staroruske elite do katoliške Cerkve. Tu so na deklarativni ravni ključni polemični »protilatinski« spisi kijevskih metropolitov grškega oziroma bizantinskega izvora, na politični ravni pa odločitve staroruskih knezov, ki potrjujejo njihovo pragmatično voljo po sodelovanju s sosednjimi katoliškimi političnimi tvorbami (Švedska, Poljska, Ogrska) pri oblikovanju dinastičnih porok in vojaških zavezništev.

Teoretični okvir, na katerega pristaja avtor tega članka, izhaja iz prepričanja o situacijsko povzročenem vzpostavljanju konfesionalnih, etničnih in drugih identitetnih kategorij v srednjeveških pripovednih besedilih. Govorimo o mehanizmu oblikovanja predstav o sebi in svetu (o domačem in tujem okolju), ki se pri srednjeveškem piscu poraja na podlagi »srečanja« z »drugim«. To je mogoče vzprejeti s temeljnim načelom ruske semiotične kulturološke šole oziroma njenega glavnega predstavnika, Jurija Lotmana (1922–1993), naslednika izvorno jezikoslovne strukturalistične paradigme, ki v središče svoje teorije (2006) postavlja pojma odnosa in primerjave: prepoznavanje in vrednotenje kakršnegakoli elementa kulture, od filozofsko-teoloških sistemov in družbenih identitetnih kategorij do posameznega umetniškega dela, vselej potekata v odnosu do »drugega«; vsak element kulture svoj obstoj dobiva šele v »srečanju« z njim, brez njega sebe ne more dojemati kot nečesa samostojnega, kot nečesa, kar se od »drugega« razlikuje. To potrjujejo tudi sklepi nemškega zgodovinarja Hagena Schulzeja (1943–2014), ki na področju preučevanja etničnih kategorij v srednjem veku trdi, da te kategorije po eni strani niso imele odločilnega pomena pri oblikovanju takratnega razumevanja stvarnosti, po drugi strani pa so v zgodovinskih virih opazne takrat, kadar so bili nekateri posamezniki ali skupine odvisni od »srečevanja« (bodisi miroljubnega ali sovražnega) z »drugim«. Etnične kategorije so tako situacijsko oza-veščale ali na novo ustvarjale kolektivno »samobitnost« na podlagi (domnevne) jezikovne, rodovne ali geografsko-naselitvene bližine pripadnikov neke določene skupine. (2003, 13–100) V podobni smeri razmišlja tudi pomemben del sodobne postmoderne teologije, ki v ospredje postavlja pojme, kakor denimo »(medkulturni) dialog« in »srečanje z drugim«, Boga samega pa razume kot počelo dialoškiosti, kot »Drugega« z veliko začetnico.⁷

Obravnavani potopis je v luči zgoraj pojasnjene zanimiv zlasti zato, ker po času svojega nastanka in po zvrstnih značilnostih zaokroža staroruske pripovedne vire s prehoda iz 11. v 12. stoletje, ki se posvečajo grajenju svoje lastne podobe na novo pokristjanjene Kijevske Rusije na podlagi njene nedavne zgodovinske izkušnje in umestitve v okvir zgodovine odrešenja kot enakovrednega dela takratnega krščanskega sveta. Danijelov potopis staroruski zgodovinski izkušnji pripisuje neposredni stik s Sveto deželo in s tamkajšnjo biblijsko zgodovino, s tem pa

posledice so očitneje prišle na dan šele na začetku 13. stoletja, po križarski oplenitvi Konstantinopla leta 1204. O omenjenih terminoloških vprašanjih in njihovih pogojnih rešitvah: Meyendorff 1983, 97–99; 212–213; Chadwick 2003, 1; 233–237; Siecienski 2013, 3–15.

⁷ Podobno teoretično izhodišče je mogoče opaziti tudi pri (nekaterih) sodobnih slovenskih teologih: Bogataj 2018, 960–961; 967–968; Osredkar 2018; 2016a, 269–275; 2016b; Klun 2016.

vsesplošno krščansko naravo. Obravnavano besedilo je obenem del v srednjem veku družbeno cenjenega rojstva romanj: v danem primeru romati pomeni, iti »onkraj« sebe, »onkraj« znanega okolja; predvideva namreč srečanje z »drugim«, ki omogoča oblikovanje jasnejše podobe o sebi in o zgodovini. Romati pomeni, zapustiti svoj prostor in čas, odpreti se delovanju Boga in razširiti svoje obzorje s spoznanjem novih dežel. Govorimo o preseganju svoje lastne določenosti in o pot k notranji preobrazbi, ko večno vstopa v časno in ga povzdiguje v prizorišče »srečevanja« med Bogom in človekom.

2. Zgodovinski in literarni kontekst

V prvi polovici 12. stoletja je med katoliškimi vojskovodji, ki so po večini izhajali z ozemlja današnje Francije, izstopal kralj Balduin I. (1100–1118), vladar Jeruzalemskega kraljestva, ustanovljenega po prvi križarski osvojitvi Jeruzalema. Balduin je zavzemal tudi položaj neuradnega voditelja »latinskih« državnih tvorb, ki so se raztezale v obalnem pasu od Antiohije oziroma Bizantinskega cesarstva na severu do Rdečega morja oziroma Egipta na jugu. (MacEvitt 2008, 5–7) Večino prebivalstva Balduinove Palestine so sestavljali arabsko, sirsko in grško govoreči pravoslavni kristjani, imenovani tudi melkiti, med krščanskim prebivalstvom pa so pomemben delež tvorili tudi monofizitski kristjani, zlasti tako imenovani sirski jakobiti in Armenci (7–9; 110). Vladarjeva politika do nekatoliških kristjanov je bila dvojna: številčno manjšinski »latinski« Cerkev je podelil višji pravni status (npr. deklarativna nadrejenost katoliških škofov nekatoliškim), medtem ko je istočasno gojil strpnost do drugih kristjanov, ki so lahko ohranili svoje škofove, živeli po svojih običajih in bili deležni kraljevih sredstev za obnavljanje starih in za gradnjo novih cerkva (Runciman 1990, 4; 86–87; 100–101; Riley-Smith 2005, 53–55; 61–63; 66–69; 72; 75; 83; MacEvitt 2008, 21; 134). Strpnost med katoliškimi in nekatoliškimi kristjani je bila posebno očitna pri romarjih, ki so iz različnih evropskih in sredozemskih dežel prihajali v Palestino – vzhodnokrščanski romarji v primerjavi s katoliškimi niso doživljali neenake obravnave (MacEvitt 2008, 132–133; 135).

Besedilo *Življenje in romanje Danijela, igumana z Ruske zemlje* (csl. *Житие и хождение Даниила, русьския земли игумена*), sestavljeno v prvem desetletju 12. stoletja, velja za najstarejši in v naslednjih stoletjih pogosto prepisovani romarski potopis kijevskega obdobja vzhodnoslovanske srednjeveške kulture (Seemann 1970, VII; IX; XXXI; XLI–XLIII; XLIV; Podskal'ski 1996, 318; 321; Gardzaniti 2007, 274; Prohorov 2007b, 10; 12). Na podlagi odlomka v prvih vrsticah potopisa (Prohorov 2007a, 16) je mogoče sklepati, da je Danijelovo potovanje po Sveti deželi trajalo šestnajst mesecev. Danijel v *Romanju* izrecno ne navaja letnice začetka ali letnice konca svojega potovanja, iz posrednih omemb in splošnih okoliščin pa je jasno, da je potekalo v času frankovskih vpadov na sirsko ozemlje med letoma 1104 in 1108 pod jeruzalemskim kraljem Balduinom I. (Ščapov 2003, 85; Prohorov 2007a, 92). Kar je o Danijelu znanega, najdemo edinole v njegovem potopisu (Seemann 1970, VII; Garzaniti 1991, 19). Iz *Romanja* je mogoče ugotoviti zgolj

to, da je bil Danijel iguman oziroma predstojnik nekega nenavedenega samostana na ozemlju Kijevske Rusije, na podlagi posrednih omemb (npr. primerjava reke Jordan z reko Snov, omemba kneza Olega Svjatoslaviča) pa se ponuja domneva, da je Danijel izhajal iz mesta Černigov ali njegove okolice severovzhodno od Kijeve (Prohorov 2007a, 20; 137; 2007b, 10).

Med izvirno vzhodnoslovansko srednjeveško literaturo so prevladovala dela zgodovinske narave, ki jih je mogoče uvrstiti v letopisno ali hagiografsko zvrst. V isto skupino, posvečeno zgodovinsko-teološkimi vidikom stvarnosti, sodijo tudi romarski potopisi, ki navadno obravnavajo Palestino, meniško goro Atos ali Konstantinopol. (Seemann 1976, 11–13; 76–77; 139; 144; 191; Podskal'ski 1996, 318) *Romanje* v prvi vrsti pomeni osebno pričevanje nad Palestino navdušenega potopisca in hkrati duhovno izoblikovajoče branje za tiste, ki Svete dežele (morda) nikoli ne bodo obiskali (Seemann 1976, 37–38; 45; Podskal'ski 1996, 324; Gardzaniti 2007, 323–324; 327). *Romanje* sestavljajo trije geografsko in časovno zaokroženi pripovedni sklopi: pot v Sveto deželo do Jeruzalema, opis palestinskih mest in nato vrnitev v Jeruzalem; opis poti po Galileji; pričevanje o čudežu velikonočne luči v Jeruzalemu. V Danijelovem potopisu je največ besed namenjenih Jeruzalemu, poleg tega se celotna obravnava Svete dežele začne in končuje prav v tem mestu – to je središče, okrog katerega se zgošča celotno potovanje. Jedro *Romanja* tvori natančno opisovanje svetih krajev, različnih stavb (zlasti cerkva) in relikvij, ki ga spremljajo potopiščevi prvoosebni komentarji in povzemanje biblijskih in legendarno-apokrifnih zgodb, zadevajočih opisovane svete kraje. (Seemann 1970, XII; XVIII; Garzaniti 1991, 21–24; 30–31; Gardzaniti 2007, 277–278; 296) Ko Danijel piše o Sveti deželi, skoraj nič ne poroča o življenju krajevnega prebivalstva, niti ga posebej ne zanimajo tamkajšnje družbenopolitične razmere. V tem kontekstu je pomenljivo, da med vsemi prebivalci Palestine, razen kralja Balduina, nikogar ne navaja poimensko. Danijela zanima predvsem ubeseditve njegove lastne soudeležbe v »svetem prostoru«, pričujočem o »božji moči«, ki se razodeva skozi zgodovino. V skladu z obravnavanim potopisom se kot posvečena kažejo vsa zgodovinska obdobja – od stvarjenja sveta in prvega človeka Adama, čigar lobanja po pričevanju *Romanja* leži ob vznožju Golgote (Prohorov 2007a, 30), pa vse do Danijelove sodobnosti, ko mu je po »božji milosti« v imenu celotne »Ruske zemlje« uspelo postaviti svetilko na Kristusov grob (122; 124).

V *Romanju* pripoved poteka na dveh časovnih ravneh. Prvo raven tvori linearni čas, odvisen od zemeljskih zakonov spreminjanja in minevanja. Raven linearnega časa se, denimo, kaže skozi omembe roparskih napadov muslimanskih sosedov (24; 72; 82; 96; 112; 118) na romarje in na krščanske prebivalce. Drugo časovno raven pomenijo osebna pričevanja, ki poudarjajo fizično navzočnost Danijela in njegovih tovarišev znotraj neke določene resničnosti zgodovine odrešenja. Tu je vredno izpostaviti naslednji odlomek: »Iz te skale priteka izvir in ta kopel je čudežna, sama se je pojavila, saj jo je ustvaril Bog. V tej kopeli se je kopal sam Kristus s svojimi učenci. In do današnjega dne je znano to mesto, kjer je Kristus sedel na kamnu. Tu smo se kopal tudi mi nevredni grešniki.« (96; 98) Tako sprva dobesedno zemeljsko pričevanje o kopanju pri izviri postane pričevanje o »nadnaravni«

resničnosti, tukaj o podoživljanju Kristusovega življenja. Ko se Danijelova beseda dotika svetih krajev, zemeljski čas izgublja svojo neizbežno moč, posamezni sveti kraj pa ohranja svojo simbolno stalnost. S tem Danijelovo pričevanje postane »premično« oziroma sega »onkraj časa« – prehaja v preteklost, iz preteklosti pa v večnost, od koder se vrača v svoj lastni čas. Danijel se tako ne premika le v smislu fizičnega potovanja, temveč »potuje« tudi v času in se dotika večnosti.

3. Danijelov »drugi« in vzpostavljanje svoje lastne (samo)podobe

Tematika katoliške skupnosti kot Danijelovega glavnega »drugega« se obravnava-nega potopisa neposredno dotika ob upoštevanju naslednjih dejstev: potopisec iz pravoslavnega okolja je Palestino obiskal za časa katoliškega Jeruzalemskega kraljestva in je lahko zato do katolištva vzpostavil odnos v prostoru, v katerem je katolištvo pomenilo družbeno vodilno silo; Danijel se je tudi osebno srečal s kraljem Balduinom, oznako za romarja (»palomnik«, csl. *паломникъ*) pa prevzel po latinski besedi »palmarius«.⁸

Iguman Danijel kralja Balduina prikazuje v izrazito svetli luči. V *Romanju* piše, da ga je Balduin »zelo dobro poznal« in ga imel »zelo rad« (122). Prav tako ga označuje za »krepostnega moža in zelo ponižnega in niti malo prevzetnega« (122). Balduinova krepost se je po Danijelovem pričevanju posebej izrazila, ko je njega in njegove tovariše »radostno pozval, naj gredo z njim« do Tiberijskega morja (92). Tako je igumanova skupina tiste »strašne kraje«, ki so jih pogosto prizadeli vpadi muslimanskih roparjev in vojsk iz Sirije, prepotovala »brez strahu in zločinov« ob zaščiti Balduinove vojske (92). To je Danijelu in njegovim sopotnikom tudi omogočilo, da so obiskali svete kraje, povezane s Kristusovim zemeljskim življenjem – denimo Nazaret, goro Tabor in Kano Galilejsko. Zdi se, da je bila naklonjenost obojestranska, konfesionalne razlike pa naj ne bi igrale pomembne vloge. V podobno naklonjenem duhu je napisan tudi odlomek o Danijelovem obisku Nazareta, kjer si je skupaj s svojimi tovariši ogledal ostanke hiše sv. Jožefa, Marijinega ženina. Ko potopisec pripoveduje o tem dogajanju, nedvoumno hvali gostoljubnost katoliške skupnosti – označuje jo z izrazom »Franki« (csl. *фраязи*) – in njeno skrb za omenjeni sveti kraj.

»In tu [v Nazaretu] je bila Jožefova hiša, kjer je ta sveta votlina. /... / In tu je cerkev, zgrajena nad to sveto votlino, posvečena svetemu oznanjenju. Ta kraj je bil nekoč zapuščen, sedaj pa so ta kraj obnovili Franki in ga dobro uredili. In tu je latinski škof, zelo bogat, in ta vlada nad tem svetim krajem. In počastili so nas z dobro pijačo in jedačo in vsem [drugim]. In v tem mestu smo prespali eno noč. In ko smo si dobro odpočili in zjutraj vstali, smo šli v to cerkev in se poklonili temu svetemu kraju.« (116)

⁸ Ta izraz označuje človeka, ki je obiskal Sveto deželo in se domov vrnil s palmovimi vejami kot vidnim znakom opravljenega romanja. Kakor sama beseda »palmarius« tudi običaj prinašanja palmovih vej izhaja iz zahodnokrščanskega sveta. (Nazarenko 2001, 620; 626–627; Riley-Smith 2005, 44–45)

Najočitnejši izraz dobrih ali vsaj strpnih odnosov med katoliško in pravoslavno skupnostjo na ozemlju Palestine prinaša pričevanje o skupnem obhajanju velike noči na skupno priznanem najsvetejšem kraju, v baziliki nad božjim grobom, ob navzočnosti kralja Balduina. Tu potopisec znova izpostavi Balduinovo prijaznost, saj mu je dovolil postaviti svetilko na sam božji grob in ga med vigilijo poslal na ugledno mesto na enem od korov tik nad vrati v božji grob, od koder je lahko pozorno spremljal dogajanje. (126; 128)

»Takrat sem /... / na tisti [veliki] petek ob prvi uri podnevi šel k onemu knezu Balduinu in se mu poklonil do tal. On pa /... / me je poklical k sebi z ljubeznijo in mi rekel: »Kaj želiš, ruski iguman?« Dobro me je namreč poznal in zelo me je imel rad. /... / Jaz pa sem mu rekel: »Moj knez, moj gospod! Prosim te: zavoljo Boga in ruskih knezov mi dovoli, da tudi sam postavim svojo svetilko na sveti grob v imenu celotne Ruske zemlje!« Takrat mi je z resnostjo in ljubeznijo dovolil postaviti svetilko na Gospodovem grobu. /... / In s svojima grešnima rokama sem postavil [svetilko] k nogam, kjer so ležale prečiste noge našega Gospoda Jezusa Kristusa. Pri glavi namreč stoji grška svetilka, na prsih pa je bila postavljena svetilka [lavre] sv. Save in vseh samostanov. /... / In takrat [/pri vigiliji v soboto zvečer] so se prižgale te tri svetilke.« (122; 124)

Kljub skupnemu obhajanju velikonočne vigilije Danijel jasno uvede razliko med »Latinci« (csl. *латинянь*) oziroma katoličani na eni strani in pravoslavni na drugi, ki jih imenuje z izrazom »pravoverni« (csl. *правовѣрнии*), s katerim poučarja, da prava krščanska vera ni ohranjena v katoliški, temveč v pravoslavni Cerkvi. Razliko med »pravovernimi« in »Latinci« dodatno podkrepi z opazko, s katero smeši petje katoliških duhovnikov. Trdi namreč, da so pravoslavni popje (csl. *попы*) in menihi večernice nad božjim grobom »peli«, »Latinci« pa so pri velikem oltarju »vreščali« (csl. *верещали*). Tu je pomenljiv naslednji odlomek:

»In knez [/kralj Balduin] je igumanu [lavre] sv. Save naročil, naj s svojimi menihi in s pravovernimi popi stoji nad grobom. Mene /... / je dal postaviti visoko nad samimi vrati groba proti velikemu oltarju, da sem lahko gledal v grobna vrata. Latinski popje so stali pri velikem oltarju. In ko je prišla osma ura dneva, so začeli pravoverni popje in menihi in vsi duhovni možje peti večernice nad grobom. Tu so bili mnogi puščavniki. Latinci pa so pri velikem oltarju začeli vreščati po svoje. In tako so vsi peli, jaz pa sem tam stal in pozorno gledal h grobnim vratom.« (126; 128)

Razlike v verskem nauku in praksi med katoliškimi in pravoslavni kristjani so v potopisu izpostavljene le dvakrat. Prvič so izpostavljene v kontekstu duhovne interpretacije pomena gore Tabor, v kateri je mogoče najti tudi prikrito in v potopiščevem času aktualno polemično ost, usmerjeno proti katolikom, ki zadeva njihovo liturgično prakso. Govorimo o kritiki katoliške rabe nekvašenega kruha pri evharistiji in s tem o potrjevanju pravilnosti pravoslavne prakse, ki zapoveduje rabo kvašenega kruha. (Gardzaniti 2007, 293; Prohorov 2007a, 112, 158) Drugič

so izpostavljene v kontekstu čudeža z »nebeškim ognjem« na velikonočno vigilijo v baziliki Kristusovega vstajenja. Danijel v svojem potopisu kljub pozitivnemu prikazovanju Balduina in Frankov daje jasno vedeti, da je pravoslavna vera zanj edina prava. Ob pripovedi o vsakoletnem čudežu samodejnega prižiga ognja med velikonočno vigilijo v baziliki Kristusovega vstajenja resda res izreka pohvalo Balduinu, da mu je dovolil obesiti in prižgati svetilko ob božjem grobu. Toda istočasno izpostavlja, da je na svoje lastne oči videl, kako so se pri Kristusovem grobu prižgale grške svetilke in skupaj z njimi svetilka, ki jo je v imenu celotne Stare Rusije postavil on sam, medtem ko so katoliške ostale ugasnjene. (Prohorov 2007a, 124) To je po Danijelovem prepričanju čudežna potrditev pravovernosti pravoslavne Cerkve in okrnjenosti katoliške. S tem potopisec vzpostavlja napetost med dvema vrstama obrambe krščanskih svetinj – med neposredno obrambo Palestine, ki jo opravlja jo katoliški križarji, in duhovno obrambo čistosti krščanske vere, ki jo opravlja zgolj pravoslavna Cerkev.

Sestavni del in nekakšno zrcalno podobo opisanih krajev, stavb in relikvij Svete dežele kot potopiscu tujega okolja, vključno z obravnavo svojega katoliškega »drugega«, predstavlja Danijelovo vzpostavljanje odnosa do samega sebe in do svoje lastne domovine Kijevske Rusije. V tem pogledu je prav »srečanje« z »drugim«, ki ga prinaša romanje kot prehajanje »onkraj« sebe in spoznavanje dotlej neznane, odločilnega pomena za oblikovanje jasnejše podobe o sebi. To je opazno že na začetku potopisa, ko Danijel bralcu sporoča, da je romanje opravil v vlogi igumana z »Ruske zemlje« (csl. *руська земля*) (15). Sebe ne šteje za predstavnika nekega določenega kraja ali pokrajine, celo ne za pripadnika nekega določenega samostana, temveč se pred starorusko izobraženo javnostjo istoveti s svojo domovino, s celotno »Rusko zemljo« – ima se torej za predstavnika širšega geografsko-etničnega prostora, iz katerega izhaja. V podobnem duhu na božji grob postavi svetilko »v imenu celotne Ruske zemlje« (122) in poudari: »Na nobenem svetem kraju nisem pozabil imen ruskih knezov in kneginj in njihovih otrok, škofov, igumanov, bojarjev in svojih duhovnih otrok.« (132) Pomenljivo je, da med vsemi prebivalci Palestine, razen kralja Balduina, nikogar ne navaja poimensko, temveč omenja zgolj osebe, ki izvirajo iz Stare Rusije. Med temi omenja dva romarja po imenu Izjaslav Ivanovič in Gorodislav Mihajlovič Kašička (34; 130). Poimensko navaja tudi nekatere staroruske kneze, za katere je posebej molil ob postavitvi svetilke na Kristusov grob: Mihaela Svjatopolka, Vasilija Vladimirja, Davida Svjatoslaviča, Mihaela Olega, Pankracija Svjatoslava in Gleba Menskega (134). Danijelova pripadnost staroruski domovini je še bolj opazna ob upoštevanju njegovega cilja. Na božji grob je namreč položil svetilko »v imenu celotne Ruske zemlje« in ne kake vzhodnoslovanske kneževine takratnega časa, da bi tako izrazil duhovno navzočnost Kijevske Rusije v Palestini. S postavitvijo svetilke na božji grob, osrednji in najsvejši kraj celotnega krščanskega sveta, je bila Kijevska Rusija simbolno pridružena posvečenemu času in prostoru, zgoščenemu v Sveti deželi. S tem ko je Danijelu »po božji milosti« uspelo postaviti svetilko »v imenu celotne Ruske zemlje« skupaj z »grško« svetilko in s svetilko lavre sv. Save, se je Kijevska Rusija simbolno pridružila tistim skupnostim krščanskega sveta, ki jim je bilo zaradi njihovega ugleda

dovoljeno redno postavljati svetilke na božji grob. Kijevska Rusija je s svojim neposrednim stikom s Sveto deželo in z božjim grobom postala duhovno enakovredni in polnopravni del krščanskega sveta, vključenega v zgodovino odrešenja. Glede na druge pomembnejše versko in patriotsko zaznamovane vire staroruskega literarnega izročila med sredino 11. in sredino 12. stoletja – *Pripoved o minulih letih* (letopis), *Beseda o postavi in milosti* (pridiga), *Branje o Borisu in Glebu* (hagiografija) – je mogoče skleniti, da *Romanje* doda utemeljitev dokončne vključitve Stare Rusije v kontekst teološke interpretacije svetovne zgodovine. Drugače od drugih naštetih virov je geografsko, zgodovinsko in teološko obzorje *Romanja* širše, saj starorusko izkušnjo nadgrajuje z umestitvijo v univerzalni krščanski okvir Svete dežele, v kateri so potekali vsi ključni biblijski dogodki in v kateri se je po Jezusu Kristusu zgodilo odrešenje človeštva.

4. Staroruski odnos do katoliškega sveta na prehodu iz 11. v 12. stoletje

V precejšnji meri naklonjenega in obenem dvoumnega odnosa do katoliške skupnosti, kakor se kaže v Danijelovem *Romanju*, ni ustrezno razumeti kot nečesa osamljenega v obravnavanem potopisu. Smiselno ga je primerjati s političnimi in kulturnimi okoliščinami v takratni Kijevski Rusiji, ki so pogojevale odnos staroruske elite do katoliške Cerkve. Krščanstvo se je med vzhodnimi Slovani konec 10. stoletja kot državna vera uveljavilo z bizantinskim posredništvom. Kijevska metropolija, ki je od sredine 11. stoletja dalje pokrivala celotno ozemlje Kijevske Rusije, je bila podrejena konstantinopelskemu patriarhu. Ta metropolija je med vsemi ozemeljskimi enotami konstantinopelske Cerkve po površini in po dohodkih zavzemala prvo mesto; položaj tamkajšnjega metropolita so navadno zasedali pripadniki najvišjih slojev bizantinske družbe iz krogov blizu cesarju ali patriarhu, to pa priča o tem, da je bila kijevska metropolija za Konstantinopel velikega pomena. (Malmenvall 2018b, 29–30; Senyk 1993, 298–301; Tachiaos 1988/1989, 430; 432–433) Kljub temu je starorusko ozemlje na severu in na zahodu mejilo na katoliški svet in bilo z njim v nenehnem stiku. Staroruski deklarativni odnos do katoliškega krščanstva so v največji meri oblikovali kijevski metropoliti, ki so bili vse do sredine 13. stoletja skoraj izključno bizantinskega oziroma grškega izvora in so zastopali stališča in širili navade konstantinopelske Cerkve (Tachiaos 1988/1989, 431; 434; 440–442). V skrbi za ohranjanje pravovernosti so v drugi polovici 11. in v prvi polovici 12. stoletja, neposredno po »velikem razkolu« med Rimom in Konstantinoplom leta 1054 torej,⁹ razvili posebno literarno vrst polemičnih spisov proti različnim obrednim in disciplinskim praksam in doktrinarnim postavkam (»herezijas«), uveljavljenim v takratni katoliški Cerkvi.¹⁰ Med ponavljajočimi se očitki

⁹ Celovita študija o doktrinarnih in drugih razlikah in o odnosu med katoliško in pravoslavno Cerkvijo skozi zgodovino: Chadwick 2003.

¹⁰ Večina tovrstnih spisov, navadno prvotno sestavljenih v grščini in pozneje prevedenih v cerkveno slovanščino, je zbrana in komentirana v še vedno referenčnem delu: Popov 1875.

»latinski« strani, v dobršni meri prevzetimi po pismih patriarha Fotija (857–867, 877–886) in Mihaela I. Kerularija (1043–1059), prevladujejo: dogmatična opredelitev izhajanja Svetega Duha iz »Očeta in Sina« (*Filioque*), obhajanje evharistije z nekvašenim kruhom, obvezni celibat za nižjo duhovščino in nošenje prstana kot znamenja škofovske službe. Tem in podobnim očitkom se pridružuje svarilo pred druženjem in sklepanjem zakonskih zvez z »Latinci«. (Danilevskij 2018, 118–120; 123–124) Kijevska politična tvorba je tako na področju cerkvenih zadev ostala zvesta pravoslavni veri, politične odločitve staroruskih knezov, denimo sklepanje dinastičnih porok in vojaških zavezništvi, pa so kazale na njihovo pragmatično voljo po sodelovanju s katoliškimi državami, zlasti s sosednjo Švedsko, Poljsko in Ogrsko (Senyk 1993, 298–301; 306).

Odsotnost centraliziranega sistema posvetne oblasti in potreba po misijonarskem utrjevanju vere med ljudstvom na (zgolj) deklarativno pokristjanjenem območju sta Kijevsko Rusijo v splošnem družbenem smislu precej bolj zbliževali s severno- in srednjeevropskimi državnimi tvorbami tistega časa kakor pa s centraliziranim in kulturno razvitim Bizantinskim cesarstvom. Zato je razumljivo, da je tudi življenje staroruske Cerkve v nekem smislu posnemalo zahodne zglede, denimo dajatve v obliki desetine, ki je bila verjetno prevzeta po zgledu takratne Poljske. (301) Pri tem nadalje ni mogoče zaobiti dejstva, da je bila velika večina v ohranjenih zgodovinskih virih izpričanih dinastičnih porok (okrog tri četrtine), v katerih so bili udeleženi predstavniki in predstavnice vladajoče staroruske rodbine Rjurikovičev, med sredino 10. in sredino 12. stoletja sklenjenih prav s katoliškimi političnimi tvorbami zahodno od kijevske države, predvsem s Poljsko, z Ogrsko in s Švedsko, a tudi z Norveško, Dansko, Svetim rimskim cesarstvom, Francijo in z Anglijo. Kijevska Rusija je tako z diplomatskimi, z dinastičnimi in z vojaškimi sredstvi dejavno sodelovala politično podobo takratne severne in srednje Evrope; tu so bile zaradi geografske bližine najživahnejše vezi med vzhodnoslovanskim ozemljem in Poljsko. (Raffensperger 2012, 47–48; 51–53) Od tod postane jasno, da se edinost v pravoslavni veri med Kijevsko Rusijo in Bizantinskim cesarstvom ni samodejno kazala v njuni politični prepletenosti. To je mogoče pojasniti tudi z načinom življenja staroruskih knezov, ki se je močno razlikoval od stanja v Bizancu. Člani bizantinskega cesarskega dvora so prebivali v Konstantinoplu in redko potovali, obkrožali so jih služabniki in uradniki, medtem ko so staroruski knezi oblast izvajali prek družinskih članov, imeli slabo razvito uradniško mrežo in bili pogosto na poti s svojim vojaškim spremstvom – to je vsaj do sredine 12. stoletja veljalo tudi za politične tvorbe v severni in srednji Evropi. Poleg tega so dinastične vezi z nedavno pokristjanjenimi »severnjaki«, med katere je sodil tudi vzhodnoslovanski prostor, v očeh bizantinske diplomacije veljale za neugledne in zato tudi redke. (51–53)

V tem kontekstu je pomenljiva diplomatska misija kijevskega kneza Izjaslava Jaroslaviča (1054–1073, 1076–1078), moža Gertrude, hčere poljskega kralja Mieszka II. (1025–1034). Izjaslav je med letoma 1073 in 1075 med izgnanstvom v Svetem rimskem cesarstvu poslal svojega sina Jaropolka v Rim k papežu Gregorju VII. (1073–1085), da bi si pridobil njegovo podporo pri vnovičnem zavzetju kijevskega prestola. Papeževu podporo je dobil, kijevski prestol leta 1077 znova vojaško osvojil, a že

naslednje leto umrl. Kljub pridobitvi papeževe podpore ohranjeni viri ne poročajo, da bi moral Izjaslav uradno prestopiti iz pravoslavja v katolištvo. Na tej podlagi je mogoče sklepati, da so kijevskega kneza vodili pragmatični in ne duhovno-konfesijski razlogi. Ob upoštevanju takratnega katoliškega samorazumevanja papeške službe je mogoče predvidevati, da je Gregor VII. kijevsko metropolijo, ne glede na stvarne cerkvenopolitične razmere, vedno obravnaval kot sebi simbolno podrejeno, saj se je imel za voditelja vesoljne krščanske Cerkve. Od podpore Izjaslavu si je morada obetal poznejši – čeprav dejansko nikoli uresničeni – prodor latinske Cerkve na vzhodnoslovansko ozemlje. (306–308) Prav tako je pomenljiv zgled kijevskega metropolita Ioana/Janeza II. (1077–1089), avtorja pisma protipapežu Klementu III. (1080–1099) kot odgovora na pismo, v katerem ta protipapež Janezu predlaga združitev med katoliško in starorusko pravoslavno Cerkvijo pod pokroviteljstvom Rima. Kijevski metropolit je Klementov predlog zavrnil in ob tem navedel različne razloge za »odpadništvo« katoliške Cerkve. V svojem pismu Klementu je izrazil tudi negotovanje nad nekaterimi poimensko navedenimi staroruskimi knezi. Očital jim je poročanje z nevestami iz katoliških vladarskih rodbin in kot posledico tega njihovo versko mlačnost. Bal se je namreč, da bi politični stiki in zaveznitva s katoliškimi političnimi tvorbami povzročili krhanje cerkvenih vezi s Konstantinoplom in sčasoma tudi podreditev papežu. (Levčenko 1956, 420–421; Senyk 1993, 317–319; Podskal'ski 1996, 285–289) V okviru staroruske prakse poročanja s člani ali članicami katoliških vladarskih rodbin je nastalo tudi dopisovanje med kijevskim knezom Vladimirjem Monomahom (1113–1125) in kijevskim metropolitom Nikeforjem I. (1104–1121). Knez ga je spraševal o vsebini nesoglasij, ki so povzročila razkol med vzhodno in zahodno Cerkvijo, metropolit pa mu je pojasnil dvajset »krivd« katoliške strani. (Senyk 1993, 319; Podskal'ski 1996, 290–292)

Iz doslej predstavljenih okoliščin je »protilatinske« polemične spise ustrezno razumeti ne le kot učeni izraz obrambe pravoslavne nauka, temveč tudi kot posledico neskladja med želenim in stvarnim stanjem oziroma kot nasprotovanje nekemu določenemu vidiku ravnanja staroruske politične elite, ki ji je po mnenju kijevskih metropolitov grozila nevarnost duhovno-konfesijske brezbržnosti (Danilevskij 2018, 126–128; Colucci 1988/1989, 585–586). Zlasti gornji trije primeri, ki zadevajo odnos med najvišjo posvetno in cerkveno oblastjo, pričujejo o tem, da so posvetni vrhovi staroruske družbe delovali pragmatično in jih zato verske razlike niso ovirale pri sklepanju politično koristnih (dinastičnih) vezi s katoliškimi vladarskimi rodbinami. Na podlagi dejstva, da se cerkvena pričakovanja glede verske »čistosti« niso uresničila, je mogoče sklepati še, da pravoslavna Cerkev v Kijevski Rusiji kljub svoji pomembni družbeni vlogi ni imela neomejenega vpliva.

5. Sklep

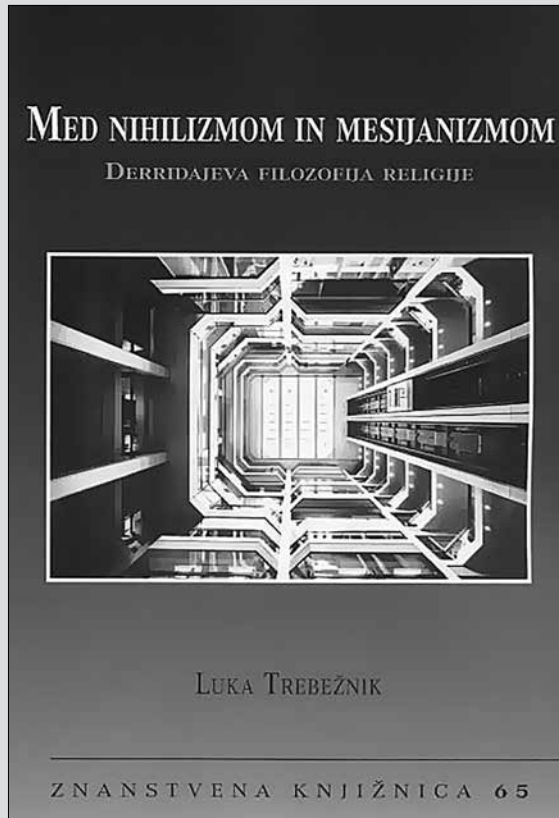
Glede na pričakovanja te literarne zvrsti ni potopis igumana Danijela prvenstveno usmerjen k predstavljanju družbene stvarnosti katoliško-pravoslavnih odnosov v Palestini; največ pozornosti namenja duhovnim razsežnostim romanja, v danem

primeru tematizaciji simbolnega vstopa Kijevske Rusije v proces zgodovine odrešenja na ozemlju Svete dežele s preseganjem svojih lastnih geografskih in kulturnih meja. Od tod Danijelov pogled nase in na svojega konfesionalnega oziroma katoliškega »drugega« opredeljuje prepričanje, da je romanje opravil v imenu svoje domovine, »Ruske zemlje«. Pri potopiščevem dojetanju »drugega« izstopata dva vidika: naklonjeni odnos do kralja Balduina in hvaljenje frankovske skrbi za svete kraje. V skladu z opravljeno zgodovinsko in teološko analizo *Romanja* je katoliško-pravoslavne odnose v Jeruzalemskem kraljestvu mogoče opredeliti kot dvoumne: po eni strani je očitna jasna ločitev med »pravovernimi« in »Latinci«, po drugi pa je opazno strpno sobivanje pri ohranjanju spomina na kraje, povezane z biblijskimi dogodki. Igumanovega potopisa ni mogoče imeti za osamljeno pričevanje ali neko določeno posebnost, saj v njem svojevrstno odsevajo politične in kulturne okoliščine v takratni Kijeviski Rusiji, ki so pogojevale odnos staroruske elite do katoliške Cerkve. Tudi tukaj je mogoče opaziti dvoumno stanje: na deklarativni ravni polemični spisi kijeviskih metropolitov grškega oziroma bizantinskega izvora pričujejo o negativnem stališču do »latinskih herezij« in liturgičnih praks, po drugi strani pa odločitve staroruskih knezov potrjujejo njihovo pragmatično voljo po sodelovanju s sosednjimi katoliškimi političnimi tvorbami (Švedska, Poljska, Ogrska) pri oblikovanju dinastičnih porok in vojaških zavezništev. Na podlagi dejstva, da se cerkvena pričakovanja glede verske »čistosti« niso uresničila, je med drugim mogoče sklepati, da pravoslavna Cerkev v Kijeviski Rusiji kljub svoji pomembni družbeni vlogi ni imela neomejenega vpliva.

Reference

- Bogataj, Jan D.** 2018. Neopatristska sinteza in *ressourcement*: med tradicijo in postmoderno. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 4:957–969.
- Chadwick, Henry.** 2003. *East and West: The Making of a Rift in the Church*. Oxford: Oxford University Press.
- Colucci, Michele.** 1988/1989. The Image of Western Christianity in the Culture of Kievan Rus'. *Harvard Ukrainian Studies* 12/13:576–586.
- Danilevskij, Igor' N.** 2018. Antilatinskaja polemika na Rusi v XI–XII vekah. V: *Colloquia Russica 8: Religions and Beliefs of Rus' (9th–16th Centuries)*, 115–129. Ur. Vitaliy Nagirnyy. Krakov: Uniwersytet Jagielloński.
- Gardzaniti, Marčelo.** 2007. U istokov palomničeskoj literatury Drevnej Rusi: »Hoženie« igumena Daniila v Svjatuju zemlju. V: »Hoženie« *igumena Daniila v Svjatuju Zemlju v načale XII v.*, 270–338. Ur. Gelian M. Prohorov. Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Olega Abyško.
- Garzaniti, Marcello, ur.** 1991. *Itinerario in Terra santa*. Rim: Città Nuova Editrice.
- Klun, Branko.** 2016. Marionovo razlikovanje med malikom in ikono in vprašanje hermenevtike. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 1:25–35.
- Levčenko, Mitrofan V.** 1956. *Očerki po istorii rusko-vizantijskih otnošenij*. Moskva: Akademiya nauk SSSR.
- Lotman, Jurij M.** 2006. *Znotraj mislečih svetov: Človek – tekst – semiosfera – zgodovina*. Prev. Urša Zabukovec. Ljubljana: Studia humanitatis.
- MacEvitt, Christopher H.** 2008. *The Crusades and the Christian World of the East: Rough Tolerance*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. <https://doi.org/10.9783/9780812202694>
- Malmenvall, Simon.** 2018a. Pojem zgodovine odrešenja: pomen in idejni razvoj. *Res novae* 3, št. 2:39–58.
- . 2018b. Pravna in ekonomska ureditev pravoslavne Cerkve v Kijeviski Rusiji. *Res novae* 3, št. 1:25–43.
- . 2017a. Beseda o postavi in milosti metropolita Hilarijona kot primer osmišljanja preteklosti v Kijeviski Rusiji. *Zgodovinski časopis* 71, št. 1/2:8–29.
- . 2017b. Narativni teksti o Borisu in Glebu

- med posredovanjem političnega zgleда in tolmačenjem zgodovine. *Slavistična revija* 70, št. 2:312–322.
- . 2015. Kijevska Rusija in Pripoved o minulih letih. V: *Pripoved o minulih letih*, 175–239. Ur. Blaž Podlesnik. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakultete.
- Meyendorff, John.** 1983. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York: Fordham University Press.
- Nazarenko, Aleksandr V.** 2001. *Drevnjaja Rus' na meždunarodnyh putjah: Meždisciplinarnye očerki kul'turnyh, torgovyh, političeskikh svjazej IX–XII vekov*. Moskva: Jazyki russkoj kul'tury.
- Osredkar, Mari J.** 2018. V začetku je bil dialog. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 1:17–31.
- . 2016a. Darovanje kot najintenzivnejša oblika odnosa. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 2:265–276.
- . 2016b. Krščanski dialog v medčloveških odnosih. *Edinost in dialog* 71, št. 1/2:13–25.
- Ostrowski, Donald.** 2011. Pagan Past and Christian Identity in the Primary Chronicle. V: *Historical Narratives and Christian Identity on a European Periphery: Early History Writing in Northern, East-Central, and Eastern Europe (c. 1070–1200)*, 229–253. Ur. Ildar H. Garipzanov. Turnhout: Brepols. <https://doi.org/10.1484/m.tcne-eb.3.5026>
- Podskal'ski, Gerhard.** 1996. *Hristianstvo i bogoslovskaja literatura v Kievskoj Rusi (988–1237 gg.)*. Prev. Aleksandr V. Nazarenko. Sankt Peterburg: Vizantinorossika.
- Popov, Andrej N.** 1875. *Istoriko-literaturnyj obzor drevnerusskikh polemičeskikh sočinenij protiv Latinjan XI–XV vekov*. Moskva: Tipografija T. Ris.
- Prohorov, Gelian M., ur.** 2007a. »Hoženie« igumena Daniila v Svjatuju Zemlju v načale XII veka. Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Olega Abyško.
- . 2007b. Igumen Daniil i ego »Hoženie« v Svjatuju zemlju. V: »Hoženie« igumena Daniila v Svjatuju Zemlju v načale XII veka, 5–13. Ur. Gelian M. Prohorov. Sankt Peterburg: Izdatel'stvo Olega Abyško.
- Raffensperger, Christian.** 2012. *Reimagining Europe: Kievan Rus' in the Medieval World*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Riley-Smith, Jonathan.** 2005. *The Crusades: A History*. London: Continuum.
- Runciman, Steven.** 1990. *A History of the Crusades: The Kingdom of Jerusalem and the Frankish East 1100–1187*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Ryčka, Volodymyr.** 2005. »Kyjiv–Drugyj Jerusalim« (z istoriji polytyčnoji dumky ta ideologii seredn'ovičnoji Rusi). Kijev: Institut istoriji Ukrajiny.
- Schulze, Hagen.** 2003. *Država in nacija v evropski zgodovini*. Prev. Alenka Mercina. Ljubljana: Založba *cf.
- Seemann, Klaus D.** 1976. *Die altrussische Wallfahrtsliteratur: Theorie und Geschichte eines literarischen Genres*. München: Fink.
- Seemann, Klaus D., ur.** 1970. *Choženie / Wallfahrtsbericht*. München: Fink.
- Senyk, Sophia.** 1993. *A History of the Church in Ukraine: To the End of the Thirteenth Century*. Rim: Pontificio Istituto orientale.
- Siecienski, Edward A.** 2013. *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*. New York: Oxford University Press.
- Tachiaos, Anthony-Emil N.** 1988/1989. The Greek Metropolitans of Kievan Rus': An Evaluation of Their Spiritual and Cultural Activity. *Harvard Ukrainian Studies* 12/13:430–445.



Luka Trebežnik

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

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

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

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3,727–737

Besedilo prejeto/Received:08/2019; sprejeto/Accepted:11/2019

UDK/UDC: 348:272-74:343.541

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Slatinek>

Stanislav Slatinek

Pravica do pravične sodne odločitve ob sumu spolne zlorabe mladoletne osebe

The Right to the Fair Judicial Decision When Suspecting Sexual Abuse of an Underage Person

Povzetek: Katoliška Cerkev (KC) je v zadnjih dvajsetih letih deležna številnih obtožb, da so nekateri kleriki iz vrst kardinalov, škofov, duhovnikov in diakonov storili kaznivo dejanje spolne zlorabe mladoletne osebe. Prve ukrepe zoper ta dejanja je sprejel že papež Janez Pavel II. Tudi njegova naslednika, papež Benedikt XVI. in papež Frančišek, sta uvedla številne norme, da so ob potrditvi suma spolne zlorabe mladoletne osebe storilci primerno kaznovani. Čeprav so to »hudo kazniva dejanja« (*De gravioribus delicta*), KC ne podpira medijskega sojenja oziroma hitre medijske objave imena in priimka osumljenega klerika, ampak zagovarja, da je treba vsak sum spolne zlorabe mladoletne osebe obravnavati v skladu s pravnimi standardi. Vsak sum spolne zlorabe mladoletne osebe je treba prijaviti pristojnim civilnim in cerkvenim oblastem, sprožiti pravni (kazenski ali administrativni) postopek in zagotoviti pravično sodno odločitev. Potrjene spolne zlorabe je treba kaznovati, nedolžnega klerika pa oprostiti in mu povrniti dobro ime.

Ključne besede: katoliška Cerkev, spolna zloraba, mladoletna oseba, kazniva dejanja, duhovnik

Abstract: Over the past 20 years, the Catholic Church (CC) has received numerous accusations that some clergy, including cardinals, bishops, priests, and deacons, have committed the sexual abuse of a minor. The first steps against these acts were already taken by Pope John Paul II. Also his successors, Pope Benedict XVI and Francis, have introduced a number of norms that, in the event of a suspected sexual abuse of a minor, properly punish the perpetrators. Although these are »serious crimes« (*De gravioribus delicta*), the CC does not support the trials through media, ie. swift media posts of the suspected cleric's name and surname, but advocates that any suspected sexual abuse of a minor should be treated in accordance with legal standards. Any suspected sexual abuse of a minor should be reported to the competent civil and ecclesiastical authorities, then a legal (criminal or administrative) procedure should be initiated in order to ensure a fair court decision. Confirmed sexual abuse should be punished. The innocent cleric should be pardoned and given back his good name.

Keywords: Catholic Church, sexual abuse, minor, crimes, priest

1. Uvod

Vedno znova priteguje pozornost domneva, da so številni mladoletni doživeli najrazličnejše zlorabe od škofov, duhovnikov, redovnikov in laikov v cerkvenih službah.¹ V mnogih primerih se je sprožil sum spolne zlorabe mladoletne osebe, ki so jo zagrešili kleriki.¹ To zadeva tudi katoliško Cerkev (KC) in pomeni resno oviro pri njenem poslanstvu. Zahvaljujoč spremenjeni občutljivosti ljudi, se je v KC in tudi zunaj nje začel proces reševanja teh vprašanj.² Da bi se odkrile resnične nepravilnosti klerikov v odnosu do mladoletnih oseb, je vrh KC odločil, da je treba vsak primer obtožbe temeljito preiskati in ga reševati z veliko natančnostjo (Francišek 2019d, 11). Samo pravična sodna odločitev lahko zagotovi, da se sum spolne zlorabe dokončno potrdi ali ovrže. Ob potrditvi je storilec kaznovan, kadar pa se sum spolne zlorabe ovrže, je treba storiti vse, da se obtoženemu kleriku povrne dobro ime. KC si iskreno³ prizadeva, da se ob najmanjšem sumu spolne zlorabe mladoletne osebe takoj aktivirajo vse sile za doseg pravične odločitve (Francišek 2019c, 95; Torielli 2019, 1).

2. Pereča vprašanja za KC: pedofilija, efebofilija in homoseksualnost

Vprašanje spolnih zlorab je, žal, razširjeno v zgodovini v vseh kulturah in družbah. Zaslužni papež Benedikt XVI. je z veliko natančnostjo orisal to problematiko v svojih delih (Messori 1985, 83–92; Benedikt XVI. 2010, 37–57; 2013, 168–172; 2019, 13–15). Spolne zlorabe so se po njegovem razbohotile po revolucionarnem letu 1968, ki velja za leto, po katerem so padli tudi vsi dotakratni tabuji, s spolnostjo na čelu. Pedofilija,⁴ efebofilija⁵ in homoseksualnost⁶ so v civilni družbi in v KC na-

¹ Zlorabe so lahko različne: zloraba moči, vesti, finančna zloraba, spolna zloraba itd.

² Spolna zloraba je kršenje seksualnih meja in vsako neverbalno, verbalno ali fizično dejanje zaradi spolne potešitve. S tem se krši dostojanstvo in prekoračijo meje druge osebe. Kršilec čustveno, telesno in duhovno vpliva na posameznika. (Sperry 2008, 29)

³ Proces spreminjanja človeškega življenja zelo spodbujajo »transhumanisti«. Transhumanizem je gibanje, ki želi preseči zgolj »človeško« – navadno z uporabo sodobne tehnologije, medicine in znanosti. To je gibanje, ki želi imeti nadzor nad človekom in človeškim življenjem. Nekateri transhumanisti omenjajo možnost računalniških vsadkov v možganih, s katerimi bi uravnavali človekov spolni nagon. Tako bi se lahko zdravile deviacije v spolnosti (npr. pedofilija itd.). Pri sodnih postopkih pa sodniškega dela tehnološki napredek ne bo mogel nadomestiti, meni vrhovni in nekdanji ustavni sodnik Jan Zobec: »Sleherni sodnik je tako ali drugače svetovnonazorsko opredeljen. Sodniki smo namreč misleča bitja, upam, da tudi intelektualci z izdelanim moralnim in etičnim pogledom na svet ter na svoj poklic. Njegova moralna zasidranost zato zagotovo vpliva na razumevanje in na razlago prava. Ne morem si predstavljati etično, moralno, svetovnonazorsko izpraznjenega sodnika. Trdo verjamem, da stroji nikoli ne bodo mogli opravljati sodniškega dela, četudi nekateri že eksperimentirajo z umetno (pravniško – sodniško) inteligenco.« (Valentan 2019) Za poglobitev teme glej: Petkovšek 2019, 25–26.

⁴ O iskrenosti namenov glej Valentan 2017, 145.

⁵ Pedofilija označuje seksualno nasilje odrasle osebe nad predpubertetnim otrokom, starim trinajst let in manj (Sperry 2008, 30).

⁶ Efebofilija zadeva seksualno privlačnost in vzburjenje, ki jo odrasli doživlja ob popubertetnih ali adolescentnih mladoletnikih približne starosti štirinajst do sedemnajst let (Sperry 2008, 31).

stopile kot dovoljene in primerne prakse. V nekaterih bogoslovnih semeniščih so se oblikovali homoseksualni klubi, ki so delovali bolj ali manj javno in razločno spremenili ozračje v semeniščih. Vzgojitelji so gojencem dopuščali celo pornografske filme, da bi jih napravili odporne zoper protiversko ravnanje. Sledile so številne zlorabe v odnosih do oseb, posledica pa je bil velik osip duhovniškega naraščaja.⁷ Vprašanja, povezana z neurejeno spolno prakso klerikov, so za KC postala žgoča šele v drugi polovici osemdesetih let. Neurejene spolne prakse so postale resen problem za duhovniške kandidate. V cerkvenih krogih so si želeli, da bi se čimprej izdelali ustrezni ukrepi in zakrpale vrzeli v cerkvenem pravu, ki se do teh vprašanj ni posebej opredelilo.

Okrožnica Sijaj resnice, ki je izšla leta 1993, je prinesla prve rešitve. Papež Janez Pavel II. je v okrožnici navedel dejanja, ki so sama po sebi zla (*intrinsic malum*) in jih ni mogoče naravnati na Boga in na blagor človeške osebe (1994, 80–81). Takšna dejanja so na primer nečistovanje in vse drugo, kar je temu podobno. Sveto pismo pa med »v sebi zla dejanja« uvršča tudi homoseksualnost, ker ponižuje človekovo dostojanstvo (1 Kor 6,9-10). Tudi Kongregacija za katoliško vzgojo je po letu 2000 objavila več dokumentov za spodbuditev ustreznega in celostnega oblikovanja prihodnjih duhovnikov in tako ponudila podrobnejše smernice in določbe glede raznih vidikov oblikovanja.⁸ Kongregacija je zavzela stališče, da se osebam, ki prakticirajo homoseksualnost oziroma kažejo globoko zakoreninjena homoseksualna nagnjenja ali podpirajo tako imenovano *gejevsko kulturo*, ne dovoli vstop v semenišče. Podobno stališče je leta 2016 zavzela tudi Kongregacija za duhovščino v dokumentu Dar duhovniškega poklica in opozorila, da so homoseksualna nagnjenja izraz še nedokončane adolescence in neprimerna »za služenje Kristusu in njegovi Cerkvi« (2018, 200).

3. Skrb Cerkve za pravične pravne norme

Obtožbe klerikov, da so v različnih zgodovinskih obdobjih spolno zlorabljali mladoletne osebe, so bile najbolj številne prav v času papeža Benedikta XVI.,⁹ ki se je nemudoma odzval. Za nekatere škofije in redovne skupnosti je odredil apostolsko vizitacijo, Kongregaciji za nauk vere pa naročil, da pripravi nove pravne norme za reševanje spolnih zlorab (KNV 2010, 97–98; 2010a, 419–430; 2011, 142–144). Kongregacija je objavila dve novi kaznivi dejanji proti mladoletni osebi: dejanje klerika, ki greši proti šesti božji zapovedi z osebo z motnjo v duševnem razvoju, in vsako ukvarjanje klerikov z otroško pornografijo (KNV 2010a, čl. 6 § 1,1–2). Tako se je dopolnil seznam »hudo kaznivih dejanj« (*De gravioribus delictis*) proti mla-

⁷ Homoseksualnost je seksualna želja ali vedenje, ki sta usmerjena k posamezniku ali več ljudem istega spola (Sperry 2008, 26).

⁸ Kongregacija za katoliško vzgojo je objavila več dokumentov za spodbuditev ustreznega in celostnega oblikovanja prihodnjih duhovnikov. Seznam vseh dokumentov je objavljen v KKV 2006, 5–6.

⁹ Seznam dokumentov za presojanje duhovnega poklica je objavljen v KKV 2006, 5. V pravu je pomemba zmožnost pravilne presoje. Za poglobitev glej Saje 2016, 600.

doletni osebi, ki jih je leta 2001 prvič objavil papež Janez Pavel II. Sledila sta še pismo irskim katoličanom (Benedikt XVI. 2010a) in ustanovitev posebnega urada v okviru rimske rote za obravnavanje primerov ničnosti mašniškega posvečenja (2011, 243–244). Podobno kakor Benedikt XVI. se je na škandale spolnih zlorab klerikov odzival tudi papež Frančišek. »Njegove drzne odločitve izvirajo iz konkretnih srečanj z ljudmi in poznavanj njihovih stisk ter navidezno brezizhodnih življenjskih situacij.« (Valentan 2018, 16) Takoj po izvolitvi je ustanovil posebno papeško komisijo za zaščito mladoletnih (Frančišek 2015, 562–563). Želel je, da se pravno varstvo zagotovi ne samo domnevni žrtvi, ampak tudi osumljenemu in vsem, ki so kakorkoli vpleteni v sum spolne zlorabe. V številnih primerih se je namreč izkazalo, da so bile prijave spolnih zlorab krive ovadbe in da je bila v ozadju le želja po odškodnini (Saje 2007, 491–500). Zato je papež Frančišek naročil, da je treba vsak sum obravnavati z veliko previdnostjo; tako bi se v potrjenih primerih spolne zlorabe zagotovila pravna pomoč žrtvi in po potrebi tudi psihološko in terapevtsko zdravljenje vseh vpletenih.

3.1 Obtožbe klerikov in težave s sodnimi postopki

Do leta 2000 je bila Kongregacija za duhovščino odgovorna za vodenje postopkov ob obtožbah klerikov, da so storili kaznivo dejanje spolne zlorabe mladoletne osebe. Pri obravnavi obtožb je kongregacija zagovarjala načelo »velikega jamstva«, saj je bila tako obsodba kakega klerika izključena. Veljalo je prepričanje, da vsak klerik nujno potrebuje jamstva, saj se tako prepreči njegova obsodba (Benedikt XVI. 2019, 14).¹⁰ Da bi se te zadeve obravnavale bolj odgovorno, je papež Janez Pavel II. leta 2001 izdal apostolsko pismo O varovanju svetosti zakramentov (2001, 737–739).¹¹ S tem pismom je razglasil določbe o hudo kaznivih dejanjih proti mladoletni osebi in vodenje kazenskih postopkov proti klerikom prenesel na Kongregacijo za nauk vere. Domnevne žrtve pedofilije ali efebofilije so se lahko odslej direktno obrnile na papeža. V hudih sporih, ki so obravnavali sum kaznivega dejanja proti mladoletni osebi, je rimska rota dobila vlogo prizivnega sodišča. Tako je bila dana možnost za najvišjo kazen, za izgubo kleriškega stanu. Kongregacija za nauk vere je tako dobila vse pristojnosti in še danes v celoti preverja kazenske postopke zoper klerike, obdolžene spolne zlorabe mladoletne osebe, in jamči za temeljne pravice vseh vpletenih.¹²

3.2 Prenovljeni cerkveni sodni postopki in končna sodba

Obtožbe klerikov in oseb v cerkvenih službah, da so zagrešili zlorabo mladoletne osebe, danes rešujejo posebna cerkvena sodišča (KNV 210, 97–98). Izoblikovane so norme za poprejšnjo preiskavo (*indagine praevia*) in za izpeljavo kazenskega

¹⁰ Joseph Ratzinger je bil 19. aprila 2005 izvoljen za 265. papeža rimskokatoliške Cerkve. Izbral si je ime Benedikt XVI. Dne 28. februarja 2013 je uradno odstopil.

¹¹ Zasluzni papež Benedikt XVI. v razpravi omenja »garantizem« kot obliko »velikega jamstva« klerikov pred sodnim procesom.

¹² Slovenski prevod apostolskega pisma papeža Janeza Pavla II. je objavljen v *Sporočilih* (2006, 46–48) in na spletni strani: <https://www.kanonist.eu/>, na kateri so zbrani vsi dokumenti za zaščito mladoletnih in ranljivih oseb v KC.

sodnega ali administrativnega postopka. Nekatere pristojnosti so prejele posamezne krajevne Cerkve, končna sodba pa je vedno v pristojnosti Kongregacije za nauke vere. Zadnji nastopi papeža Frančiška pa uveljavljajo tudi ničelno toleranco ob sumu spolne zlorabe (2019d, tč. 2. 8) in vabijo k tesnemu sodelovanju z državnimi organi pregona (2019a, čl. 19).

Tudi prenovljene Smernice SŠK (2014, 140–145) za ravnanje ob spolnih zlorabah mladoletnih oseb, ki jih zagrešijo kleriki, člani redovnih skupnosti in drugi cerkveni delavci v Cerkvi v Sloveniji, so izdelane v skladu z navodili Svetega sedeža. Smernice natančno določajo pristojnosti krajevnega škofa ali redovnega predstojnika in posledice, ki zadenejo klerika ali drugo osebo v cerkveni službi, kadar je dokazana spolna zloraba. Po letu 2018 so škofje Smernice vsebinsko dopolnili še z Navodilom o prepovedi opravljanja verske dejavnosti z eno mladoletno osebo (2018, 170) in z Navodilom o uveljavljanju ničelne stopnje tolerance do spolnih zlorab (2019, 106–107).

Vse cerkvene norme zelo spoštljivo obravnavajo vse, ki so vpleteni v sum spolne zlorabe. Posebna pozornost se posveča domnevni žrtvi spolne zlorabe. Osebi, ki trdi, da je bila prizadeta, se zagotovijo sprejetost, slišnost in spremljanje. Ima tudi duhovno, zdravniško, terapevtsko in psihološko pomoč, če je to potrebno (Frančišek 2019a, čl. 5). Tudi domnevnemu storilcu se priznavajo nekatere pravice, na primer pravica do obrambe, pravica do zastaranja, priziv na sodbo, pravica do preživnine in možnost terapevtskega zdravljenja (SŠK 2014, tč. 20–29).¹³ Kadar je klerik spoznan za krivega spolne zlorabe, se mu dodelijo primerni kanonični kazenski ukrepi (npr. omejena javna cerkvena služba, prepoved stika z mladoletnimi ali odslovitev iz kleriškega stanu; čl. 15). Če pa se je zgodila kriva ovadba, je krajevni škof dolžan storiti vse, da se kleriku čimprej povrne dobro ime.

4. Prednostne naloge za zaščito mladoletnih

Za uspešno reševanje težav, spremljajočih prijave spolnih zlorab mladoletnih, ki so jih zagrešili kleriki, so se v KC uveljavili nekateri dobro sprejeti standardi. Raziskave navajajo drže, koristne tako za civilno družbo kakor za KC. Pogosto se omejnajo »odgovornost« do mladoletnih oseb, »tovariško ravnanje«, popolna »prosojnost v odnosih« (Gandolfi 2019, 135), tesno »sodelovanje s civilno družbo« in s starši mladoletnih oseb in ljubeznivo »spremljanje« vseh vpletenih ob sumu spolne zlorabe (Cupich 2019, 135). Nekatere škofije so v ta namen izdelale posebne pravilnike ustreznega ravnanja z mladoletniki, namenjene zaposlenim v škofijskih in župnijskih službah.¹⁴

¹³ Po letu 2001 se je začelo poglobljeno razmišljati o prenovi cerkvenega, še posebno kazenskega cerkvenega prava. Papeži so opozarjali na problem pomanjkanja vere in trdili, da so prestopki zoper mladoletne osebe pri klerikih mogoči samo tam, kjer vera ne določa več ravnanja. Za poglavitve glej: Benedikt XVI. 2013, 168–172.

¹⁴ Pri kaznivih dejanjih zoper spolno nedotakljivost je v Sloveniji (KZ) v veljavi zastaralni rok 20 let in začne teči z 18 letom oziroma polnoletnostjo žrtve. Do 38. leta je čas, da se zoper storilca sproži kazenski

Po letu 2013 beležimo v KC številne predloge, ki jih navaja papež Frančišek. Škofom in škofovskim konferencam svetuje nekatere države, ki bi lahko KC usmerjale na pot prenove in očiščenja. Papež pravi, da bi bilo treba: 1. napraviti dovzetne in čuteče za problematiko spolnih zlorab vse škofe in škofovske konference; 2. zagotoviti posameznim škofom in škofovskim konferencam ustrezne norme, da se zaščitijo vse ranljive skupine otrok; 3. usposobiti zadostno število strokovnjakov, ki bodo beležili posebne primere zlorab, da se tudi za takšne primere pripravijo ustrezni ukrepi; 4. odstraniti vse privilegije klerikov, zaradi katerih so se v preteklosti prikrivale zlorabe klerikov in so storilci ostali nekaznovani; 5. sodelovati z vsemi civilnimi in cerkvenimi strukturami, da se preprečijo lažne obtožbe klerikov; 6. zaščititi vse vpletene v sum spolne zlorabe; 7. do izreka sodbe ohraniti v tajnosti vse osebne podatke oseb, ki so v postopku sodne obravnave itd. (Frančišek 2019b, 6–7; 2019d, 15–19; 2019, 71–75).

Čeprav je v KC že veliko storjenega za zaščito mladoletnih, je treba iskati vedno nove poti, da se v prihodnosti preprečijo spolne zlorabe otrok in se sproži proces spreobračanja človeških src. Glede na naše ugotovitve ni dovolj, če se samo zajezijo zlorabe do te mere, da jih v prihodnosti ne bi bilo več. Treba je predvsem doseči spreobrnjeno kulturo ravnanja, ki vključuje pravično sodbo ob spolni zlorabi mladoletne osebe, primerno kazen za storilca in ustrezno pomoč za vse vpletene. Samo tako bo KC ponovno blestela kot moralna avtoriteta in zgled za civilno družbo, da se tovrstni zdrsi izkoreninijo iz vseh por našega življenja.

V nadaljevanju želimo nanizati še nekatere prednostne naloge, ki čakajo civilno družbo in KC v prihodnosti za uspešno reševanje tega perečega problema:

1. Za pravno državo so nepogrešljivi nekateri standardi, ki se jih je treba držati ob sumu spolne zlorabe mladoletne osebe. Skrb vsake pravne države je, da si ob sumu spolne zlorabe mladoletne osebe prizadeva za pravično sodbo v predpisanem roku, da o tem dogodku primerno seznanijo javnost in da varuje pravne standarde. To so prednostne naloge urejene pravne države. Brez njih so v nevarnosti pravni red, načelo pravičnosti in varovanje človekovega dostojanstva.
2. Pri reševanju problema spolnih zlorab morata nujno sodelovati civilna in cerkvena struja, in to tako, da se obsojenim klerikom dovoli obisk duhovnika, da se duhovnik z njimi pogovarja, jim prinaša versko literaturo, zanje opravlja obrede in jih duhovno spremlja. Obiski duhovnika jih lahko okrepijo in jim pokažejo smisel življenja v težki situaciji (Valentan 2019a, 118). Tudi civilne iniciative, ki nastajajo, so vedno dobrodošle. Profesionalna etika pa več sogovornikov zavezuje k sodelovanju, ne pa k izključevanju.¹⁵

pregon. Za lažja kazniva dejanja zoper spolno nedotakljivost pa je zastaralni rok 10 let. Podobno ureditev imajo tudi Hrvaška, Češka, Danska, Nizozemska in Švedska. Tudi Francija ima zastaralni rok 20 let. Edino Nemčija ima od leta 2010 dalje določeno, da zastaralni rok (20 let) začne teči šele, ko je žrtev stara 30 let. Od vseh držav ima najstrožja določila glede zastaranja Sveti sedež. Od leta 2010 dalje je zastaralni rok 20 let, ki začne ob zlorabi mladoletne osebe teči po polnoletnosti žrtve. V posebnih primerih lahko KNV ta rok podaljša oziroma zastaralni rok popolnoma ukine. Samo za kazniva dejanja zoper človečnost v Sloveniji ni zastaranja. Zato v stranki NSi predlagajo, da bi se na ta seznam uvrstilo tudi kaznivo dejanje spolne zlorabe. Na pravosodnem ministrstvu so do te zahteve zelo previdni in opozarjajo, da KZ ni mogoče spreminjati na hitro in brez premisleka. (Glej: KZ-1-UPB2, čl. 90, tč. 3.)

¹⁵ SŠK je leta 2016 ustanovila Ekspertno komisijo za reševanje primerov spolnih zlorab. V Sloveniji in po

3. Za doseg pravične sodbe je treba vsak sum spolne zlorabe prijaviti centru za socialno delo, policiji ali državnemu tožilstvu.¹⁶ Kadar so kaznivega dejanja obdolženi kleriki, morata biti o dogodku obveščena tudi pristojni škof ordinarij oziroma redovni predstojnik in ekspertna komisija. Kadar je sum spolne zlorabe potrjen, se nemudoma obvesti Kongregacija za nauk vere. Če so zadostni razlogi, se uvede kazenski sodni ali administrativni postopek, ki v svojem jedru sledi etiki in pravu, v vseh stopnjah in v odnosu do vseh vpletenih. Ves čas trajanja sodnega postopka obdolženi uživa varstvo pravice do sojenja brez nepotrebne odlašanja, sodno varstvo te pravice in pravično zadoščenje ob njeni morebitni kršitvi (ZVPSBNO 2012, čl. 1). Kadar so storjene procesne napake, se pričakuje razveljavitev odločb sodišča in vrnitev zadeve v novo sojenje.
4. Zelo pomembna naloga pravne države je, zagotoviti transparentno obveščanje cerkvene in civilne javnosti o sumih spolnih zlorab in o storilcih (Naglič 2018, 3). Svoboda obveščanja je resda ena od pomembnih človekovih in civilizacijskih pravic, vendar pa nikakor ni absolutna. Omejena je tudi s pravicami drugih. Te omejitve je treba upoštevati in kršitve ustrezno kaznovati. Pomembno je, da se skrbno spoštujejo predpisi, katerih namen je preprečevanje zlorab ali poprava krivic, če so se zgodile. Z načelom zakonitosti, s pravico do dobrega imena in s pravno varnostjo pa niso združljivi »medijsko sojenje« ali »medijski linč«, širjenje polresnic in napačnih informacij in posploševanje. »Medijsko sojenje« prehitveva zakonite postopke pravosodnih organov in izvaja pritisk nanje ter je v nasprotju z neodvisnostjo in nepristranskostjo sodstva. Pravičnosti ne moremo uveljavljati in ji pomagati do prevlade, če eno krivico popravljamo in nadomeščamo z drugo. Končni cilj prizadevanj za pravico ne moreta biti maščevanje in uničenje posameznika (npr. obdolženega), temveč poprava krivic, ozdravljenje in sprava. (Stres 2019)
5. Domneva nedolžnosti in zahteva po sojenju v razumnem roku veljata za vsakogar; na to varuh človekovih pravic nenehno opozarja. V svojih letnih poročilih in javnih izjavah venomer poudarja, da domneva nedolžnosti in pravica do poštenega sojenja zahtevata, vse do pravnomočne odločitve pristojnega organa, posebno pozornost pri poročanju o kaznivih ravnanjih. Varuh obsoja primere tako imenovanega »medijskega sojenja«, to je: vnaprejšnje javne obsodbe posameznikov, o katerih se pristojna sodišča še niso izrekla s pravnomočno sodbo. (VČP 2018)
6. Storiti je treba vse, da se mladoletni obvarujejo pred vsako zlorabo. To narekuje skrb za človekovo dostojanstvo. Civilna družba in KC potrebuje preoblikovanje misli, besed in dejanj in zavezanost k varovanju dostojanstva človeškega bitja. Treba je krepiti in vzgajati strukture in pravne norme. Tudi cerkveni postopki se morajo izvesti v predpisanem roku, brez zavlačevanja. Nihče nima pravice zavlačevati končne odločbe. (Papale 2014, 30–36)

svetu so se oblikovale številne civilne iniciative, ki pomagajo mladoletnim pri prijavi spolne zlorabe.

¹⁶ Omenjena dolžnost prijave ne velja za primere, s katerimi se duhovnik seznanja v okviru zakramenta sprave. Za poglobitev: glej SŠK 2019, čl. 2; Piacenza 2019.

7. Obtožbe klerikov, da so zagrešili spolno zlorabo, sprožajo različne reakcije v družbi in v Cerkvi. Pomembno je dejstvo, da ni Cerkev brez greha. Če bi tako Cerkev hoteli narediti mi sami, »je to hudičev predlog. Od nas samih narejena Cerkev ne more biti upanje.« Kljub temu KC ne obstaja iz samo slabih ljudi. V KC bodo vedno dobri in slabi. Vogelni kamen, ki rešuje, pa je Kristus. To je velik izziv za kristjane, da ponovno zaživijo z Bogom in se obrnejo nanj. Boga je treba sprejeti za temelj svojega življenja »ter ga ne puščati ob strani kot kakšno neresnično floskulo« (Benedikt XVI. 2019, 15).
8. Zelo pomembna je tudi drža usmiljenja do obtoženega spolne zlorabe. Upreti se je treba skušnjavi, da bi človeka sežgali na ognju, preden je ugotovljena njegova krivda. Treba se je brzdati, da se ne uniči dobro ime človeka ali ustanove. Brez usmiljenja se lahko mimogrede uniči življenje človeka. Usmiljenja so potrebni vsi vpleteni v obtožbo spolne zlorabe, tudi domnevni storilec. Usmiljenje je pot spreobrnjenja. (Lah 2019)
9. Skrb KC nikoli ne morejo biti samo domnevne žrtve. Dolžna je skrbeti za vse, ki so vpleteni v obtožbo spolne zlorabe. Nekatere ŠK že imajo svojega delegata, ki je kot škof zadolžen za obtožene klerike (npr. duhovnike), da jih zbira, se z njimi pogovarja in jim pomaga v času do pravične sodbe. Ta dolžnost ni zapisana v nobenih cerkvenih normah. Pričakuje pa se, da bo zbor škofov neke ŠK bdel nad svojimi kleriki (duhovniki), še posebno če so obtoženi, kaznovani ali spoznani za nedolžne. Očetovska skrb škofov je pomoč, potrebujejo jo tisti, ki so se s svojim ravnanjem pregrešili. Samo tako kleriki (duhovniki), ki so zašli, ne obupajo, ampak ohranijo vero, da niso pozabljeni in da Cerkev še računa nanje. Pozorno ravnanje z obtoženimi lahko veliko pripomore k temu, da bo manj zlorab mladoletnih. (Loppacher 2019, 162–186)
10. Zelo pomembna je tudi sprava. Sprava je beseda za notranjo ozdravitev, ko se rana zaceli, ko travma izgubi svojo moč in ko nekdo lahko svobodno zadihva. Vsako govorjenje, kritiziranje in obtoževanje, ki nimajo za cilj sprave, je izguba časa, ali še huje, nujno povzroči nove travme. Lahko je brez empatije udrihati po domnevnem storilcu kaznivega dejanja. S takšno držo se lahko človeku, ki je v sodnem procesu spoznan za nedolžnega, naredi nepopravljivo škodo. (Lah 2019)¹⁷

5. Sklepna misel

Zadnji dokumenti KC in tudi nekatere civilne norme ob suma spolne zlorabe mladoletne osebe poudarjajo nujnost pravične sodne odločitve. V razpravi smo skušali to argumentirati z navedki stroke in s prizadevanji zadnjih papežev. Samo pravična sodna odločitev je garant, da se kaznuje resnični storilec kaznivega dejanja ali oprosti nedolžni. Skrb za pravično sodno odločitev sestavljajo nekateri elementi, ki jih je treba

¹⁷ Za sodni proces je zelo pomembno načelo preprečevanja škodovanja drugim. Za poglobitev teme glej: Žalec 2018, 326.

omeniti. Pravična sodna odločitev ni beg pred javnostjo niti ne prikrivanje obdolženega. Zagovorniki pravične sodne odločitve izražajo predvsem željo po poštenem sojenju. Pravična sodna odločitev zasleduje en sam cilj, in to je, da se spoštuje pravni red, da se zagotovi pravičnost in kaznuje storjeno zlo. V urejeni pravni državi sta namreč prijavitelj suma spolne zlorabe in obdolženi pod istim varstvom prava. Ves čas sodnega postopka uživa obdolženi privilegij nedolžnosti. In tudi prijavitelj se lahko šele ob sodbi postavi v vlogo žrtve. Do takrat pa mu pripada vloga prijavitelja in nič več. Skozi sito sodnega postopka stopata skupaj: prijavitelj in osumljeni. Vsak s svojimi argumenti pojasnjujeta resnična dejstva. Pravično sodno odločitev sestavljajo različne faze, ki so med seboj tesno povezane: od poprejšnje preiskave in zunajsodnega ali sodnega postopka vse do končne sodbe. Pravična sodna odločitev, pri kateri sodelujejo ljudje, vneti za resnico, lahko zagotovi pošten izrek kazenskega ukrepa. Šele ob koncu nekega pravnega postopka (npr. sodnega ali administrativnega) se lahko govori o kaznivem dejanju, o storilcu kaznivega dejanja, o kazni, o prenehanju kazni, o spreobrnjenju, o kesanju, o povrnitvi škode itd., v nasprotnem primeru pa tudi o pravici do zastaranja, o oprostilni sodbi, o dokončni razglasitvi nedolžnosti obdolženega, o zahtevi po povrnitvi dobrega imena itd. Samo pravična sodna odločitev nikogar ne privilegira in se nad nikomer ne izživlja. Moderna pravna država v enakem sorazmerju zagotavlja pravice prijavitelju (oz. žrtvi) in obdolženemu (oz. storilcu kaznivega dejanja). Samo tako se ohranja pravno pravilo, da so zakoni za vse enaki.

Kratice

- AAS** – *Acta Apostolicae Sedis*.
KC – Katoliška Cerkev.
KD – Kongregacija za duhovščino.
KKV – Kongregacija za katoliško vzgojo.
KNV – Kongregacija za nauk vere.
KZ-1-UPB2 – Kazenski zakonik. 2011.
N. – Numerius.
NSi – Nova Slovenija.
Sporočila – Sporočila slovenskih škofij. 1982–. Ljubljana: Družina.
SŠK – Slovenska škofovska konferenca.
ŠK – Škofovska konferenca.
VČP – Varuh človekovih pravic.

Reference

- Benedikt XVI.** 2010. *Luce del mondo: Il Papa, la Chiesa e i segni dei tempi; Una conversazione con Peter Seewald*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. – Nova serija 15. Ljubljana: Družina.
- . 2011. Vedno poskušam [Quaerit semper]. Apostolsko pismo. *Sporočila* 11:243–244.
- . 2010a. Pastirsko pismo irskim katoličanom. Prev. Pavel Peter Bratina. Cerkevni dokumenti
- . 2013. Ad Romanae Rotae Tribunal. AAS 105:168–172.

- . 2019. O krizi vere: Zaslužni papež Benedikt XVI. o vzrokih za škandal spolnih zlorab v Cerkvi. *Slovenski čas* 110:13–15.
- Cupich, Blase.** 2019. Sinodalità: corresponsabili. *Il Regno – Documenti* 5:133–140.
- Frančiček.** 2015. Chirographus: Minorum tutela actiosa. *AAS* 107, št. 6:562–563.
- . 2019. Abusi: le credibilità ferita di un episcopato. *Il Regno – Documenti* 3:71–75.
- . 2019a. Vi ste luč sveta [Vos estis Lux mundi]. Lettera Apostolica. *L'Osservatore romano*, 10. maja, 10.
- . 2019b. Sulla protezione dei minori e delle persone vulnerabili. Lettera Apostolica. *L'Osservatore Romano*, 30. marca, 6–7.
- . 2019c. Kristus živi [Christus vivit]. Posinodalna apostolska spodbuda. Prev. Damjana Pintarič. *Cerkveni dokumenti* 158. Ljubljana: Družina.
- . 2019d. Sklepni govor na srečanju za zaščito mladoletnih v Cerkvi. Prev. Ivan Hercog in Rafko Valenčič. *Cerkveni dokumenti – Nova serija* 30. Ljubljana: Družina.
- Gandolfi, Maria Elisabetta.** 2019. Liberare le vittime: Dal loro passato e dal radicalismo; Liberare la Chiesa del clericalismo. *Il Regno – Attualità* 6:131–135.
- Janez Pavel II.** 1994. Sijaj resnice [Veritatis Splendor]. Okrožnica. Prev. Franc Oražem. *Cerkveni dokumenti* 52. Ljubljana: Družina.
- . 2001. Normae de gravioribus delictis. *Litterae Apostolicae*. *AAS* 93:737–739.
- . 2006. Varovanje svetosti zakramentov [Sacramentorum sanctitatis tutela]. *Apostolsko pismo. Sporočila* 3:46–48.
- Kazenski zakonik.** 2011. *Uradni list RS*, št. 91.
- Kongregacija za duhovščino.** 2018. Dar duhovniškega poklica: Temeljni načrt ustanove duhovništva [Il dono della vocazione presbiteriale: Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis]. Prev. Ciril Sorč in Rafko Valenčič. *Cerkveni dokumenti* 155. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija za katoliško vzgojo.** 2006. Navodilo o merilih za presojanje duhovnega poklica oseb s homoseksualnimi nagnjenji ter njihovega prejema v semenišče in prejema svetih redov. Prev. Rafko Valenčič. *Cerkveni dokumenti – Nova serija* 10. Ljubljana: Družina.
- Kongregacija za nauk vere.** 2010. Navodila Kongregacije za nauk vere za razumevanje temeljnih postopkov za reševanje primerov spolnih zlorab. *Sporočila* 5:97–98.
- . 2010a. Normae de gravioribus delictis. *AAS* 102:419–430.
- . 2011. Okrožnica Kongregacije za nauk vere škofovskim konferencam pri pripravljanju smernic za obravnavanje primerov spolnih zlorab mladoletnih oseb s strani duhovščine. *Sporočila* 7:142–144.
- Lah, Peter.** 2019. Dovolj je in kljub temu še naprej govorimo o tem. 27. junija. <https://www.casnik.si/zrtve-govorijo-zato-ker-so-rane-odprte> (pridobljeno 28. junija 2019).
- Loppacher, Stefan.** 2017. *Processo penale canonico e abuso sessuale su minori: Un'analisi del recenti sviluppi normativi intorno al »delictum contra sextum cum minore« alla luce degli elementi essenziali di un giusto processo*. Romae: Edizioni Santa Croce.
- Messori, Vittorio.** 1985. *Rapporto sulla fede*. Milano: Edizioni Paoline.
- Naglič, Andrej.** 2018. Netolerantni do spolnih zlorab: Pomembno je transparentno obveščanje cerkvene in širše javnosti. Ljubljana: *Družina*, 6. marca, 3.
- Papale, Claudio.** 2014. *I delitti conto la morale. V: I delitti riservati all Congregazione per la Dottrina della Fede*. Ur. Andrea D'Auria in Claudio Papale, 29–46. Città del Vaticano: Urbaniana University Press.
- Petkovšek, Robert.** 2019. Teologija pred izzivi sodobne antropološke krize: preambula apostolske konstitucije *Veritatis gaudium*. *Bogoslovni vestnik* 79, št. 1:17–31. <https://doi.org/10.34291/bv2019/01/petkovsek>
- Piacenza, Mauro.** 2019. Nota della Penitenzieria Apostolica sull'importanza del foro interno e l'inviolabilità del sigillo sacramentale. *Bollettino Salla stampa della Santa Sede*, št. 0565, 1. julija, 1–6.
- Saje, Andrej.** 2007. Spolne zlorabe v Cerkvi in vprašanje odškodninske odgovornosti. *Bogoslovni vestnik* 67, št. 4:491–505.
- . 2016. Pomanjkanje razsodnosti in notranje svobode kot vzroka za ničnost zakona v luči sodne prakse. *Bogoslovni vestnik* 76, št. 3/4: 597–606.
- Slovenska škofovska konferenca.** 2014. Smernice za ravnanje v primeru spolnih zlorab mladoletnih oseb od klerikov, članov redovnih skupnosti in drugih cerkvenih delavcev v Cerkvi na Slovenskem. *Sporočila* 8:140–145.
- . 2018. Navodilo o prepovedi opravljanja verske dejavnosti z eno mladoletno osebo: Pojasnilo o prepovedi opravljanja verske dejavnosti z eno mladoletno osebo. *Sporočila* 11:170–171.
- . 2019. Navodila o uveljavljanju ničelne stopnje tolerance do spolnih zlorab. *Sporočila* 6:106–107.
- Sperry, Len.** 2008. *Spolnost, duhovništvo in Cerkve*. Celje; Društvo Mohorjeva družba.

- Stres, Anton.** 2019. *O varnosti državljanov RS.* Izjava Komisije Pravičnost in mir, 28. junija. <https://katoliska-cerkev.si/o-varnosti-drzavljanov-rs> (pridobljeno 29. junija 2019).
- Škofija Bergamo.** 2019. Buone prassi di tutela dei minori in parrocchia. *Il Regno – Documenti* 3:123–128.
- Tornielli, Andrea.** 2019. Norme all'avanguardia per la protezione dei minori. *L'Osservatore Romano*, 30. marca, 1.
- Valentan, Sebastijan.** 2017. Katoliška cerkev in dialog z luterani – na poti k edinosti. *Edinost in dialog* 72:141–153.
- . 2018. Papež Frančišek – zakonodajalec, ki mu gre za človeka. *Pravna praksa* 37, št. 14:16–17.
- . 2019. Kanonistov intervju. 18. avgusta. <https://www.kanonist.eu/blog/2019/8/18/zobec-sleherni-sodnik-je-tako-ali-drugace-svetovnonazorsko-opredeljen> (pridobljeno 20. avgusta 2019).
- . 2019a. Ustavnopravna povezanost med državo in Cerkvijo v Sloveniji. *Pravnik* 74, št. 1/2:99–128.
- Varuh človekovih pravic.** 2018. Poziv Varuha medijem k tankočutnosti pri poročanju z javnih obravnav. 27. marca. <http://www.varuh-rs.si/medijsko-sredisce/sporocila-za-javnosti/novice/detajl/poziv-varuha-k-tenkocutnosti-medi-jev-pri-porocanju-z-odprtih-obravnav/?cHash=5fda06d0085e692e326e5501ae109d46> (pridobljeno 20. avgusta 2019).
- Žalec, Bojan.** 2018. Verska strpnost in krščanstvo. *Bogoslovni vestnik* 78, št. 2:325–334.



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

Druge razprave

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3,739—749

Besedilo prejeto/Received:07/2019; sprejeto/Accepted:11/2019

UDK/UDC: 27-14Thomas Aquinas

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Roszak>

Piotr Roszak and Tomasz Huzarek

Seeing God:

Thomas Aquinas on Divine Presence in the World¹

Gledati Boga:

Tomaž Akvinski o Božji navzočnosti v svetu

Abstract: How to recognize the presence of God in the world? Thomas Aquinas' proposition, based on the efficient, exemplary and intentional causality, including both the natural level and grace, avoids several simplifications, the consequence of which is transcendent blindness. On the one hand, it does not allow to fall into a pantheistic reductionism involving God into the game of His variability in relation to the changing world. The sensitivity of Thomas in interpreting a real existing world makes it impossible to close the subject in the "house without windows", from where God can only be presumed. On the other hand, the proposal of Aquinas avoids the radical transcendence of God, according to which He has nothing to do with the world.

Keywords: transcendence, Thomas Aquinas, First Cause, Pantheism, Post-theism

Povzetek: Kako prepoznati Božjo navzočnost v svetu? Predpostavka Tomaža Akvinskega, ki temelji na vzročnosti učinka, primera in namena ter vključuje tako raven narave kot milosti, se izogne vrsti poenostavitve, katerih posledica je slepota za transcendentno. Po eni strani Tomaževa predpostavka ne dovoljuje, da bi zapadli v pantheistično redukcijo, ki Boga potiska v igro njegove spremenljivosti v razmerju do spreminjajočega se sveta. Tomaževa občutljivost za interpretacijo stvarno obstoječega sveta preprečuje, da bi subjekt zaprl v »hišo brez oken«, od koder bi o Bogu lahko zgolj domnevali. Po drugi strani pa Tomaževa predpostavka preprečuje radikalno transcendentno Boga, v skladu s katero Bog nima s svetom nič opraviti.

Ključne besede: transcendenca, Tomaž Akvinski, prvi vzrok, panenteizem, postteizem

¹ The authors acknowledge the financial support from the National Science Center in Poland (NCN); research core funding no UMO-2016/23/B/HS1/02679.

The expression of Saint Paul from the First Letter to the Corinthians – »For now we see only the reflection as in a mirror« (1 Cor 13:12) – may be astonishing. The Apostle simply says that we know God *in aenigmate* living in a world. We resemble a man who is looking at himself in the Greek mirror. This type of mirror was not made by silver glass, as nowadays, but it was a polished metal which did not reflect all shapes clearly. With this metaphor, St. Paul assumes that there is some way to know God, which ends with being known by God and what Thomas Aquinas calls *visio Dei beatifica* (Blond 2009, 185). It is not staring at the image, which the term *visio* may suggest, but taking part and sharing the object that we are looking at (Zembrzuski 2019).

This article will focus on Aquinas' doctrine about the presence of God in the world. In particular, it is about understanding God's transcendence and immanence which the result of creation is. At the same time, it deals with the post-theistic and panentheistic approach to divine action in the world.

1. Contemporary philosophical contexts: panentheism and post-theism

Since St. Thomas Aquinas always thought in confrontation with the opposite views, he would have to face at least two objections nowadays.

First, the so-called panentheism raises the question about the presence of God in the world strongly (Wojtysiak 2017; Dorocki 2015). It encounters the difficulty in placing God within the world at a particular point of it, and therefore presents Him as the idea of the divine which pervades and interpenetrates every part of the universe. Panentheistic vision should be a »golden mean« between traditional theism, which stresses the plurality of accidental beings and divine transcendence, and pantheism, which emphasizes, like Spinoza, monism and the immanence of God in the world. So, it is not pantheism, where God is identical with the nature (*Deus sive natura*), but that the world is like a body of God or a sponge, soaked in God (Gasser 2018).

Stanford Encyclopedia of Philosophy defines panentheism as the concept according to which the relationship between God and the world is such that God is in the world and the world is in God. However, panentheism is not a monolithic system. It could be defined as a heterogeneous collection of theories and concepts about God and His relation to the world, in which there are some common features. Michael Brierley (2004) distinguishes several basic elements of panentheism: (1) the cosmos as God's body, (2) the cosmos as sacrament, (3) God's dependence on the world, (4) inextricable intertwining of God and cosmos, (5) divine possibility.

Panentheistic concepts also include the so-called post-theism. This concept defines God and His presence in the world from the perspective of His creativity and the denial of interventionism and the supernatural vision of divine action.

Post-theism postulates the transition from classical theism to create a »theological ontology which examines the meaning and credibility of the concept of divine action in the world and divine self-manifestation through events in the world«. (Gilkey 1961) Thus, it leads to the rejection of two basic assumptions of classical theism: (1) the existence of God and His absolute freedom towards creation, in other words, post-theism tries to reject the thesis of classical theism that the act of creation does not define the essence of God; and (2) the rejection of the claim that God's relationship to creation is not necessary. According to the claims of post-theism, God's relation to the world is »necessary« so that He can define Himself as creative love. Thus, »God and creation must be included in a higher form of ontological unity, which is based on the creative freedom of God, a pure act of love« (Gamberini 2018, 394).

Interestingly, the concept of post-theism often refers to Thomas Aquinas to support its detailed theses, treating him as its precursor. However, it is done in a completely unauthorized way, engaging Thomas in a game, which he surely would not accept.

Nevertheless, the advocates of post-theism emphasize the immutability of God referring to St. Thomas: »Every relation which we consider between God and the creature, by whose change the relation is brought into being; whereas it is not really in God, but only in our way of thinking, since it does not arise from any change in God.« (S. Th III, q. 2, a 7) They justify it by the necessity of departure from the anthropomorphic-mythical vision of God, according to which, God, endowed with perfect personal qualities, acts in an extraordinary way in the world. The Augustine theology, and the metaphysics of Thomas Aquinas in particular, influenced this change of the paradigm of the understanding of God. Following Thomas' thought, the promoters of post-theism claim that the relationship between God and creation is *relatio non ex aequo* (S. Th I, q. 13, a 7) – only on the part of creatures there is a substantive relation to God (*creaturae realiter referentur ad ipsum Deum*) and on the part of God there is no real relationship to the world, only the relationship based on thought if the creatures refer to God (*secundum rationem tantum*).

However, post-theism claims that God is not only *actus purus* – which would be following Thomas' thought – but adds that God is the Pure Creative Act of Being. The conclusion of post-theism is that »the essence of God is fundamentally and eternally connected with creation«. (Gamberini 2018, 402)

The advocates of post-theism use a symbolic equation to explain the relationship between God and creation: »let us assume that x is God and y is the created being. In stating that $x = x + y$ we say that the essence of God (x) is (=) nothing but His relation to man ($x + y$). That means that the relation between God and creation /... / is internal and essential because 'God is God' in His relatedness.« (Gamberini 2018, 402) Ultimately, the presence of God in the world is not subject to perception among many other objects which human beings experience every day, but the divine presence is given to man as »experiencing oneself in the unity,

wholeness and orientation towards the incomprehensible mystery that we call God; this is the word of God that we are and are told that it is so« (179).

Considering the above, post-theistic thought is a form of »naturalization« of God and an attempt to »imprison« Him in the order of nature. Making Aquinas the precursor of this approach is a complete misunderstanding and resembles the interpretation of the thought of the Angelic Doctor in the paradigm of Hegel's philosophy. According to Thomas' thought, God is *actus purus* and *suum esse*; essence and existence are identical in Him. As *suum esse*, He is the first, simple being, there is no potential element in it. (S.Th I, q. 4, a. 1) Since He is a pure act, He cannot perfect itself (S.Th q. 9), He is absolutely present, and therefore unchangeable. However, this immutability of God can never be understood as static perfection, which somehow must enter the world and act from outside. As Thomas argues – in the First Being there is the most perfect life: the life of the intellect which is always in the act. (S.Th I, q. 18, a 3) God is an acting being, but it is not an act of actualizing the acting – It is an act that is the very act and makes things happen. (S.Th I, q. 18, a. 1–2) As it appears – He Himself, not something outside of Him, is the reason or the goal of His creative dynamism: He creates because He wants beings to exist. (S.Th I, q. 44, a 4)

The second doubt is the question of how one can experience that something is necessary in contingent events. In the world where the accident rules, is there space for God for whom there are no accidental things? Is it possible to see God's presence as an object in the room? What kind of presence do we have in mind? Saint Paul, and Aquinas after him, stressed that there is some *enigma* in this knowledge of God, like entering the cloud, or to use a more modern comparison like turbulence during the flight.

Why then does this enigmatism appear? Thomas says that we do not know what it means that *God is* because his »being« is not identical with ours (Wood 2018). We know God *quoad nos*, as He appears to us, and not as He is in Himself. In modern physics, we also cannot recognize elementary particles. What is possible to observe is the interaction between them, the dynamism of action, the results. That is why Aquinas was convinced that the only way to know God is to know Him from His effects (Turner 2013). The famous Five Ways are precisely this: manners of recognizing God's presence through the effects of His action (Levering 2016).

God is not the object of science, so it means that science does not deal with Him directly but can speak about the effects of this belief or signs of God's activity in the world (Artigas 2000). However, it does not establish causal relations between the First Cause and secondary causes (Roszak 2017; Silva 2011). These questions are not the subject of science. When science observes a tree, it does not see in it a wooden chair, which will be made of it later. We should not expect this kind of answers, because science is interested in establishing direct relations.

2. Seeing God after the Fall

The vision of God's presence by man has been disturbed by original sin: this is a theological answer. We have trouble with seeing God, because matter obscures Him for us; our reason and our will have been hurt (Platovnjak 2017). Adam and Eve saw God in paradise, because there, in original justice, the materiality did not obscure Him. But sin has changed it. This is like a man who loses his sense of smell or taste (*In Rom.*, cap. XII, lect. 1 (nr 967), but not entirely. God likes the method of signs, because it best expresses freedom – knowing *in enigmata* expresses a certain value which helps us to grow. (S. Th., I, q. 94 a. 1 ad 3) This is also »the good« that God does not want to waste. Is it easy for us to know the presence of God after original sin? What is the nature of this presence according to Aquinas?

2.1 The need of *deductio*

It is easier to understand the thought of Thomas Aquinas if we use a metaphor from the world of sports. Aquinas did not play football (because it did not exist in the thirteenth century), but his ideas we can translate to very familiar image for many of us. Are we able to see the coach, if we are watching the players' strategy of the game, for example in their way of playing, passing the ball, how they run? They are independent, but they implement the strategy of the coach. He is not on the field physically, he is not one of the players. But he also »plays« in his own way: it is his idea of the match that players put into practice during a game. The camera does not show it, it focuses on the players, mainly on the one who has the ball (although the more important are those who do not possess the ball and create the situation, that is why it is not the same to watch the match on TV and live), but you can see that the running players do it according to a certain strategy. We may say I don't see a coach, he doesn't exist, and the players play as they want. But is it true?

Thomas was attracted to other kinds of examples:

»/... / an intimate and uniform procession by way of an intelligible act is included in the idea of a first principle. For when we call the architect the principle of the house, in the idea of such a principle is included that of his art. /... / God, Who is the first principle of all things, may be compared to things created as the architect is to things designed.« (S. Th., I, q.27, a. 1, ad 3)

Thomas juxtaposed the presence of God as the First Cause, incomparable to earthly causes, with the image of the architect and the house designed by him (Devan 2007). To see the coach or the architect, as Aquinas says, *deductio* is needed.

The temptation is, however, not to undertake specific *deductio* within the faith. The discovery of the discreet presence of God has been the subject of a philosophical "resistance movement". It includes Kant who did not deny the existence of God, but he limited the presence of God to His existence »away from home«, namely our world. Epistemic assumptions of Kant led him to the conviction that *noumena* (things-in-themselves) are not accessible to our experience and thus

cannot be known. If we do not know the world outside of immanence, says Kant, then any attempts of rational argumentation for the existence of God are only pseudo-arguments (Huzarek 2017). It is necessary to postulate God's presence, because of its practical (moral) significance. For Aquinas, however, it is different. God's presence in the world is the presence of a universal good which is realized in particular good. (Hirschfeld 2018; Roszak 2018)

2.2 The knowledge of the First Cause

Realizing the context of the difficulties which we face, it is necessary to explain how, according to Saint Thomas, we may come to know the presence of the First Cause. It is not about the fact that the »first« in the sequence is before the second and third (etc.) and that we reach them gradually, like from the last carriage of the train we can get to the locomotive. This is a different order: it is the First in the sense that the power of the First Cause manifests itself in every cause which does something good. (Silva 2015) This First Cause is not losing power, because to do something through »others« is the sign of greater power (McWhorter 2013).

3. Incomparable Divine Presence: Aquinas' twofold approach to the presence of God

Aquinas distinguishes three main ways of the presence of God in the world called *per essentiam*, *per potentiam* and *per praesentiam*. (S. Th., I, q.8, a.3c)

3.1 Three types of God's presence in nature

God is both transcendent and immanent in relation to the world. God's transcendence in relation to the world consists in the fact that He does not identify with the world and is radically different, because only the Absolute is *suum esse*, whereas the contingent beings of this world possess *esse*. (S. Th., I, q. 3, a 4) God's immanence in relation to the world consists in the causative, exemplary and purposeful presence of God in the world.

Only God is the agent of existence, and of the duration of all contingent beings. As Thomas observes

»the more remote a potency is from act, the greater must be the power that reduces it to act. But whatever distance may be imagined between potency and act, the distance will ever be still greater if the very potency itself is withdrawn. To create from nothing, then, requires infinite power. But God alone is infinite in power, since He alone is infinite in essence. Consequently God alone can create.«²

God is the source of the whole effect, not only of existence, but also of essence. Thomas explains it in the following way:

² Compendium Theologiae I, 70; see also ScG II, 21; S. Th I, q. 44, a. 1; S. Th I, q. 45, a. 5.

»Now it is clear that the things that come to exist naturally receive determinate forms. But the determinateness of the forms has to be traced back to God's wisdom as a first principle. /... / And so one should say that within God's wisdom there are concepts (*rationes*) of all things, which we called ideas (*ideae*) above, i.e., exemplary forms existing in God's mind. Even though these ideas are multiplied in relation to the things, they are in reality nothing other than God's essence insofar as a likeness of His essence can be participated in by diverse things in diverse ways. So, then, God Himself is the first exemplar of all things.« (S. Th I, q. 44, a. 3)

Finally, God is present in the world as the final cause. All actions of contingent beings (whether originating from intellectual, sensory cognition or without cognition) are done because of the goal, namely, good which can improve (fulfill) the acting agent. Beings are good because of their perfection, their timeliness: the more current something is, the more similar to the Absolute, which is the act itself. Thus, the Absolute is the end of things. (ScG III, 17; S.Th I, q. 44, a. 4)

Although God does not identify with the world and is radically different from the world, He is present as the causative, exemplary and final cause: He constantly gives the being, delineates the nature of things and provokes dynamism of the reality.

So, we can say, that Aquinas distinguishes three main ways of the presence of God in the world called *per essentiam*, *per potentiam* and *per praesentiam*. (S. Th I, q. 8, a. 1) The first one, *per essentiam*, indicates that the first effect of God's action is existence which offers a share in the perfection of God; as long as the thing exists, God is present in it not externally but deeply like *esse* for the being. Therefore, He acts intimately (*intime*) in everything. This presence is the "reason for being". The second, *per potentiam*, means that the principle of acting in the other (for example, the scope of the king's reign). Although he is not physically present in the given area, his power applies there. This leads to our understanding of providence, in which God acts, respecting the freedom and nature of every being; we can offend God if we »act against our own good« (Cvetek and Cvetek 2018). (ScG III, 122) The third, called *per praesentiam*, indicates to have something within sight, namely, as power over property, but it is responsibility for the household in the same way as the housekeeper is responsible for the house: he/she is everywhere.

The proper way for rational creatures (and therefore the second presence in the world of rational beings) is the presence of God as what is known in the knower, what is desired in what one desires.

3.2 Grace as transcendent God's presence

God's grace is a specific way of the presence of God in the world: it is defined as an accident, something that does not modify the being in its ontological identity (grace as created is perfection added to the substance of a soul, so it does not belong to the exact definition of man; if it was so, a man without grace would not be a man), but gives it a new quality (S. Th I, q. 8, a. 3, ad 4). It is not some kind of "foil" in which you can wrap things, but is the ability to act which exceeds the

power of nature (Huzarek 2011; Mróz 2018). There is a certain disproportionality of cause and effect. But what does this “presence” of grace consist in? Since it is an accident (*accidens*) enabling something, its presence is known because of effects, because of “ease” (*prompte*). (S. Th I-II, q 108, a. 1, ad. 2)

Aquinas tries to show God’s presence in the metaphysical perspective as the One who does not contrast Himself with creation but enables creation to achieve the fullness (Wippel 1985).

Thomas indicates three consequences:

a) The presence of God as the “end” or ultimate goal signifies that every time a human being desires a partial good, he implicitly desires God Himself, who is the supreme good.

b) In a situation of many causes of different kinds, it is necessary to separate the one whose power makes the rest of them work, because there is a certain order between them. In this sense, each act of creation, by giving the original power (possibility) of action, is the discovery of God as the cause of the activity of causative causes. His presence is expressed not in the fact that the order of action in accordance with the nature of beings is violated, but when it is realized.

c) Being a common cause of existence and not just a »regional« one of some group of objects. God is most deeply present in things, He does not act on them from outside but from inside, *intime operetur*.

4. Aquinas’s meaning of transcendence of God

Aquinas’s description suggests that it is impossible to describe God’s presence relying on being outside. Due to a different form of existence which is incomparable to creation, it is impossible to limit God’s presence to simply one of many in the world. Thus, the concept of transcendence largely conveys the truth about incomparability and does not bear spatial terms, as it is frequently seen. On the other hand, immanence, contrary to certain views, does not signify the self-independence of creation. As the study of Rudi te Velde demonstrates, the relationship between transcendence and immanence does not rely on an extrinsic relationship, but on the fact that God is at the same time beyond and in the reality itself (te Velde 2009). His presence consists in a kind of »off-center« force: this presence appears with some orientation or transcending movement. It is a kind of exceeding that makes the presence of God also an exceeding presence.

Following the idea of te Velde, it is worth showing four ways of understanding transcendence which are present in St. Thomas’ works. The first one points out that

a) God’s simplicity reminds that God is not part of the world, but He remains distinct from everything else.

b) He does not act from any need but only out of his goodness.

- c) He is beyond the comprehension of every created mind.
- d) Nature and grace: grace is a transcending presence of God in human soul

Thus, we discover the challenges of the present-day theology: to learn to see the world again, like in an instrument which is out of tune. The problem is that it is difficult to teach someone to see God as Aquinas did, if the metaphysical framework has disintegrated. This framework allowed people to think deeply, not just collect data such as big data we can find thanks to Google, but we are not able to use such information. What we are looking for is before our eyes, but we cannot detect it because we do not think deeply. We cannot see causes in the effect; we do not see the whole in a part to which the part refers; we do not see the fruit in the seed. It is like a computer file that is there, but we do not have the software to open it and as a result we cannot read it.

At the same time, the presence of God in the world, without being part of our metaphysical order, must be presented in a different way: this causal thinking which has been already mentioned (characteristic of wisdom, which is the knowledge of the deep causes of reality) helps in this respect. Aquinas uses similar images to show how God exists in the world and how He acts. For Thomas, the key is to understand that the presence of God does not violate the nature of any being, does not cause in it any action which deprives it of its identity. To illustrate it Aquinas applies the image of tides (the rise and fall of the sea levels), which is caused by the gravitational forces exerted by the Moon: this is how God influences creation, like the Moon's effects on the sea water: He remains Himself, although He acts in a way incompatible with the normal course. (S. Th., II-II., q.2, a.3c) Maybe the image of the magnetic field today would be a suitable metaphor as well, in the vein of Saint Thomas?

5. Towards the *visio Dei beatifica*

However, it is essential for St. Thomas to understand that this presence of God, which is not obvious to us (*quoad nos*) makes sense. His hiding is the liberation of desire in a human being to look for Him (a bit like in a game of hide-and-seek, when someone close to us hides and we really want to find him) which develops a human being. This means that salvation is something that is developing in us – *visio Dei beatifica* begins here, in the vision of God in the world which surrounds us, as a cause in effect so that it is possible later to sharpen this view and by cooperating with grace to receive the gift of full vision, which is eternal happiness. This is the key to the *Summa Theologiae* in which each *pars* develops from the presence in creation (*Prima Pars*), through presence in good deeds (*Secunda Pars*), to the hypostatic union and sacraments (*Tertia Pars*) and thanks to them, the participation in God opens for us. (Mongeau 2015) It is difficult to understand this concept in the culture of instant gratification, because time is shortened as much as possible: the goals must be achieved at once.

Why does God not present Himself at once as He is, in His creation, but as a kind of way to *visio Dei beatifica*? St. Thomas indicates three reasons for the way God acts. He manifests Himself through things which are not at all the best, but He chooses humble means:

a) To avoid mistakes: our speaking about God based on creation is not direct but analogical. The magnificence of the world could lead one to think that God is »the same« as the world.

b) This is the right way to live in the world, because here on earth we learn more about who God is not than who He is – just as »small« things immediately suggest that God is not like them.

c) To hide divine matters from the unprepared and unworthy.

In conclusion, Thomas sees the presence of God in created nature by essence, power and presence which needs to be deduced, but also by the grace which is revealed by the »effects« of this presence. Therefore, Aquinas was able to create *Adoro Te devote*, writing about God that *sub his figuris vere latitans*, that His presence is truly hidden beneath these appearances. (Hibbs 2007)

6. Conclusion

The entire theological project of Aquinas is based on teaching people to see the transcendent God. This is not an »easy« transcendence (using the Bonhoeffer terminology). It is not the presence of God based on exclusivity, as if it was the presence of God in opposition to the world, either God or the world, but the presence based on the assumption – both God and the world.

Therefore, the fullness of this awareness is expressed by liturgical doxology, which tells us about this presence through three prepositions: through Him, with Him and in Him (Krajnc 2018).

References

- Artigas, Mariano.** 2000. *Mind of the Universe*. London: Templeton Foundation Press.
- Blond, Phillip.** 2009. The Beatific Vision of St. Thomas Aquinas. In: *Encounter between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World through the Word*, 185–212. Eds. Adrian Pabst and Christoph Schneider. Burlington: Ashgate.
- Boersma, Hans.** 2018. *Seeing God: The Beatific Vision in Christian Tradition*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Brierley, Michael W.** 2004. Naming a quiet revolution: The panentheistic turn in modern theology. In: *In whom we live and move and have our being Panentheistic reflections on god's presence in a scientific world*, 1–15. Eds. Philip Clayton and Arthur Peacocke. Eerdmans: Grand Rapids, MI.
- Cvetek, Robert, and Mateja Cvetek.** 2018. The Concept of Respect in the Bible and in Modern Sciences: A Descriptive Model of Respect in Inter-personal Relations, *Bogoslovni vestnik* 78, no. 3:855–86.
- Dewan, Lawrence.** 2007. St. Thomas and the First Cause of Moral Evil. In: *Wisdom, Law, and Virtue: Essays in Thomistic Ethics*, Chapter 11, 186–196. New York: Fordham University Press. <https://doi.org/10.5422/fso/9780823227969.003.0012>

- Dorocki, Damian.** 2015. Otwarty teizm - teologiczny wymysł czy sensowna propozycja. *Scientia et Fides* 3, no. 2:161–180. <https://doi.org/10.12775/setf.2015.023>
- Gamberini, Paulo.** 2018. La fede cristiana in prospettiva post-teistica. *Teologia: Rivista della facoltà teologica dell'Italia settentrionale* 2:394–402.
- Gasser, Georg.** 2018. God's Omnipresence in the World: on Possible Meanings of "en" in Panentheism. *International Journal for Philosophy and Religion* 11:43–62. <https://doi.org/10.1007/s11153-018-9695-9>
- Gilkey, Langdon B.** 1961. Cosmology, Ontology and the Travail of Biblical Language. *The Journal of Religion* 41:194–205. <https://doi.org/10.1086/485346>
- Hibbs, Thomas S.** 2007. *Aquinas, Ethics, and Philosophy of Religion: Metaphysics and Practice*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hirschfeld, Mary L.** 2018. *Aquinas and the Market: Towards a Humane Economy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Huzarek, Tomasz.** 2011. *Tomasza z Akwinu teoria afektywnego poznania Boga oraz jej filozoficzne i teologiczne założenia*. Lublin: KUL.
- . 2017. Knowledge Argument versus Bundle Theory according to Derek Parfit. *Scientia et Fides* 2:237–250. <https://doi.org/10.12775/setf.2017.027>
- Krajnc, Slavko.** 2018. Duhovnost, ki temelji na liturgiji in na »liturgiji« po liturgiji. *Bogoslovni vestnik* 3, 797–811.
- Levering, Matthew.** 2016. *Proofs of God: Classical Arguments from Tertullian to Barth*. Grand Rapids: Baker Academic.
- McWhorter, Matthew R.** 2013. Aquinas on God's Relation to the World. *New Blackfriars* 94:3–19. <https://doi.org/10.1111/j.1741-2005.2012.01483.x>
- Mongeau, Gilles.** 2015. *Embracing Wisdom: The Summa theologiae as Spiritual Pedagogy*. Toronto: PIMS.
- Mróz, Mirosław.** 2018. Physiological and Psychological Foundation of Virtues: Thomas Aquinas and Modern Challenges of Neurobiology. *Scientia et Fides* 2:115–128. <https://doi.org/10.12775/setf.2018.019>
- Platovnjak, Ivan.** 2017. Man as Spiritual Being. *Studia Gdańskie* 40:137–145.
- Rahner, Karl.** 1980. Colloquio con Dio. In: *Dio e rivelazione*, 179–193. Nuovi Saggi 7. Roma: Pauline.
- Rozak, Piotr.** 2017. Analogical Understanding of Divine Causality in Thomas Aquinas. *European Journal For Philosophy of Religion* 4:133–153 <https://doi.org/10.24204/ejpr.v9i4.1789>
- . 2018. Creación en cuanto relación en santo Tomas de Aquino. In: *Dio creatore e la creazione come casa commune*, 77–101. Eds. Serge-Thomas Bonino and Guido Mazzotta. Roma: Urbaniana University Press.
- Silva, Ignacio.** 2011. Thomas Aquinas Holds Fast: Objections to Aquinas within Today's Debate on Divine Action. *The Heythrop Journal* 4:658–667. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.2011.00692.x>
- . 2015. A Cause Among Causes? God Acting in the Natural World. *European Journal for Philosophy of Religion* 4:99–114
- Turner, Denys.** 2013. *Thomas Aquinas: A Portrait*. London: Yale University Press.
- Velde, Rudi.** 2009. God and the language of participation. In: *Divine Transcendence and Immanence in the Work of Thomas Aquinas*, 19–36. Eds. Harm Goris, Herwi Rikhof and Henk Schoot. Thomas Instituut Utrecht. Leuven: Peeters Publishers.
- Wippel, John F.** 1985. Thomas Aquinas on the Distinction and the Derivation of the Many from the One: a Dialectic between Being and Nonbeing. *The Review of Metaphysics* 38:563–590.
- Wojtyśiak, Jacek.** 2017. Panenteizm. In: *Filozofia Boga: Odkrywanie Boga cz. II*, 499–524. Eds. Stanisław Janeczek and Anna Starościc. Lublin: KUL. <https://doi.org/10.2307/j.ctv3hvccj.24>
- Wood, Jacob.** 2018. The Study of Theology as a Foretaste of Heaven: The Influence of Albert the Great on Aquinas's Understanding of Beatitudo Imperfecta. *Nova et Vetera* 4:1103–1134. <https://doi.org/10.1353/nov.2018.0041>
- Zembrzuski, Michał.** 2019. *Filozofia intelektu. Tomasz z Akwinu koncepcja intelektu możliwościowego i czynnego*. Warszawa: LiberLibri.



Tanja Pate

Kronična bolezen v družini

Kronična bolezen pomembno poseže v vsakodnevno življenje posameznika in njegove družine. Bolezen se nepovabljeno vrine pred osnovno nalogo staršev, partnerjev, sorojencev. Celotna družina se mora soočiti z izgubo možnosti, ki bi jih življenje predpostavljalo, spremeniti že vzpostavljene čustvene, miselne in vedenjske vzorce ter razviti nove, ki bodo omogočali prilagoditev na novo situacijo, nadaljnji razvoj in funkcionalnost.

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2019. 112 str. ISBN 978-961-6844-72-7, 11€.

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

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

Pregledni znanstveni članek/Article (1.02)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3,751—764

Besedilo prejeto/Received:06/2019; sprejeto/Accepted:06/2019

UDK/UDC: 27-14

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Raczynski>

Maciej Raczynski-Rożek

The Church as the Realization of the Nature of Man in »Deus Semper Maior« by Erich Przywara

Cerkev kot uresničenje človeške narave v »Deus Semper Maior« Ericha Przywara

Abstract: Today's culture of Western Europe has commonly rejected God and Christianity and considers this state of affairs to be the best state conducive to the development of individuals and societies. Among those who have kept faith in the transcendent God, many present the attitude of »God – yes, the Church – no«, considering individuality in faith as the best way to happiness. The answer to these extremely common attitudes today is the concept of *Analogia Entis* by Erich Przywara and its application in reflection on man and the Church. The article considers the vision described in the three-volume interpretation of Spiritual Exercises of Ignatius Loyola published by Przywara and titled *Deus semper maior*. This work can be called the synthesis of his theology which the author himself describes as the practical application of his analogous method.

Keywords: Przywara, man, Church, analogy

Povzetek: Današnja zahodnoevropska kultura je Boga in krščanstvo po večini zavrnila; takšno stanje ocenjuje kot najboljši pogoj za razvoj posameznika in družbe. Med tistimi, ki so vero v transcendentnega Boga ohranili, jih veliko zagovarja odnos »Bog – da, Cerkev – ne«, pri čemer individualno razlaganje vere razumejo kot najboljšo pot k sreči. Odgovor na takšno držo, ki je danes zelo pogosta, ter možnost njegove uporabe pri razmišljanju o človeku in Cerkvi ponuja koncept *analogia entis* Ericha Przywara. Prispevek obravnava pogled, navzoč v interpretaciji duhovnih vaj Ignacija Lojolskega, ki ga je Przywara objavil v treh zvezkih, in sicer z naslovom *Deus semper maior*. To delo lahko označimo za sintezo njegove teologije, sam avtor pa ga opredeljuje kot praktično uporabo svoje analogične metode.

Ključne besede: Przywara, človek, Cerkev, analogija

Today's culture of Western Europe has generally rejected God and Christianity and considers this state of affairs to be the most conducive to the development of individuals and societies. Among those who have kept faith in the transcendent

God, many present the attitude of »God - yes, the Church - no«, considering individuality in faith as the best way to happiness. One of the good answers to these common attitudes today is the concept of *Analogia Entis* by Erich Przywara and its application in reflection on man and the Church.

Erich Przywara (1889–1972) was a Jesuit philosopher and theologian of Polish-German origin. He took part in the most important philosophical and theological discussions of his time, among others with Martin Heidegger and Karl Barth. He had a great influence on the formation of the most outstanding representatives of theology of the twentieth century, e.g. Hans Urs von Balthasar and Karl Rahner. The main contribution of Przywara to Catholic theology was, as already mentioned, the creative reinterpretation of the analogy of being principle (*analogia entis*), which he used as the key to reflection on all created reality and its relation to God. He also transferred it to theological interpretations.

This article will first describe the interpretation of the *analogia entis* by Erich Przywara. Later its practical application to the question of man and the Church will be discussed. The main source will be the three-volume interpretation of Ignatius Loyola's *Spiritual Exercises* issued by Przywara and titled *Deus semper maior*. This work may be called a synthesis of his theology which the author himself describes as the practical application of the analogous method (Przywara 1938, I, Vorbemerkung).

1. Interpretation of the principle of *analogia entis* by Erich Przywara

1.1 Being as a starting point - a philosophical analogy

The great advantage of the theology of Przywara is that he sets it in the reflection of being and cognition, thus providing a platform for discussion with other philosophical and religious trends. The German Jesuit comes from the basic problem of European philosophy, which was the tension between the changeability and the immutability of being. He identifies philosophical currents that accentuate the first aspect with Heraclitus, while the others with Parmenides. Philosophy tried to solve the tension between these two ways of describing reality, because the consistent acceptance of one excluded the other, while experience indicated the existence of both. Two thinkers of antiquity gave the best answer to this question: Plato and Aristotle. Przywara based his thought primarily on the reflection of the latter. Aristotle solved the question of the tension between the variability and immutability of being, claiming that apart from finite beings, which are in constant motion going from potency to act, there must be some Necessary, Infinite Being. This is indicated by the existence of a variable, finite being because by itself it would only be potency or nothingness. All the reality that man experiences is suspended in the dynamics between pure potency (nothingness) and the Infinite Being (full realization). Aristotle observes that, although all the things that

exist in this area are called »beings«, yet in relation to different objects it does not mean exactly the same. Something different is the Infinite Being, which is unchangeable, in comparison to the finite being, which is in the state of becoming. One speaks of being as a substance in a different way. In order for such different substances to be defined by the same word »being«, an analogy is necessary, i.e. something intermediate between unambiguity and ambiguity. In this way, it turns out that the finite being is an analogous reality. By itself, it is not an invariable substance, but it has some participation and similarity to the invariability of the Necessary Being (Betz 2011, 44–47).

Saint Thomas will develop these considerations by observing in the finite being the »real distinction« between essence and existence. In the finite being, there is tension between it at a given moment (existence) and the total realization of itself (essence). Przywara, based on the »real distinction«, states that being is »unity in tension«. To describe this state, he will use a special idiom, namely the essence of a creature is always »in and beyond« (in-über) existence. The essence is »in« existence because it »gives form« to the existing being, making it what it is today. On the other hand, the essence is »beyond« existence because it transcends it, pushing man towards something that has not yet been achieved at that moment. This finite being is different from the Infinite Being in which the essence is identified with existence. It can be concluded that the Infinite Being is the only one that fully IS, whereas the finite beings participate in this Being, in It they have their foundations and are focused on It (Betz 2014, 46–47).

1.2 Being as a creaturely being, Infinite Being as a Creator – a combination of philosophical and theological analogy

Using the passage from the Book of Exodus (3:14), where God presents himself as »I am who I am«, one can identify this fundamental IS of the Infinite Being with the very God of Christianity and in this way go to theological analogy. Then the term of finite being can be replaced by the term of creaturely being and the Infinite Being by the term of the Creator. This, in turn, allows us to move on to considering the medieval concept of analogia entis. Its foundations can be found in the Theological Sum, where the Angelic Doctor discusses the question of whether the creature can be similar to God. Aquinas states that it is possible by means of reason to show the similarity between the Creator and the creature, applying the rule that each effect bears resemblance to the cause. The same applies to the relationship of the Creator and the creature. This relationship, as Thomas claims, is »according to some sort of analogy; as existence is common to all. In this way, all created things, so far as they are beings, are like to God as the first and universal principle of all being« (Summa Th. I, q. 4, a. 3). At the same time, it should always be remembered that it is not God who is similar to the creature, but that the creature is somehow similar to God.

Therefore, in terms of Saint Thomas, Aristotle's reasoning is deepened by the question of God's immanence and transcendence: being »is in Is« because being means being of Being in all things. God as Being is the foundation of every being.

So God is »in« (in) creaturely beings. God is also »beyond« (über) creatures because He infinitely exceeds them and, as a fully realized being, is their goal. Therefore, every creature is analogical because it remains itself thanks to God, and at the same time it is referred to »beyond« which is God himself. So, analogy as a participatory existence directed outside itself (a philosophical analogy from the bottom), has as a premise a more basic analogy, which is a self-communicating relation from the top of the divine identity of Being (theological analogy – from above). Both levels of analogy complement each other. The analogy from »bottom-up« opens up to the analogy »from top to bottom« because the latter reveals the transcendent and immanent God who is the goal (»beyond«) and the basis (»in«) of everything. On the other hand, thanks to the bottom-up analogy, the top-down analogy becomes something close to a human being, because it shows the necessity of referring to something that transcends it and shows the depth of its existence (Przywara 2014, 213–215).

So, the principle of analogia entis Przywara understands first of all as the statement that the world of variable and finite things has its foundation in a different reality, unchanging and infinite. At any time when a creature manages to accomplish any good, it reveals the Creator who is the Good. In this way, the Creator reveals himself in his creatures. Przywara, however, still reminds us that God is above all else. Even so, that He becomes knowable in his works, He remains elusive in his innermost being (1926, 7).

1.3 “*Analogia Entis*” as a remedy for extremes

In the modern world, Przywara notices the existence of two extremes. The first one defines the idiom »God alone« (theopanism) because it minimizes the role of creatures. Such a process Przywara observes in German idealism, Neoplatonism and eastern philosophies, where the world is only a manifestation or emanation of the divine ideal, and also in Lutheran-Reformed theology, where the role of creatures, contaminated with original sin, is reduced to a minimum because it is marked by a lack of integrity and possibility of cooperation with God. The second extreme is defined by Przywara by the idiom »world alone« (pantheism) because it divinizes the world. It is the dialectical opposite of theopanism. Examples of such an attitude are the materialisms of Western Europe. God is unreal in them and all reality is transferred to the world, making God a product of self-alienation (Feuerbach-Marx), mythopoesis (Nietzsche) or the desire for self-fulfillment (Freud) (Betz 2014, 50–52).

According to Przywara, the analogia entis is a remedy for the above-mentioned philosophical and theological extremes¹, because it functions in two dimensions. First, it maintains unity within the tension within the world, between essence and existence, and thus between the philosophies of essence (Platon) and being (Ari-

¹ A more detailed description of how *Analogia Entis* is embedded in philosophy and is the answer to its extremes can be found in the article by Maciej Raczyński-Rożek: “*Analogia Entis* Ericha Przywary jako model myślenia katolickiego w postmodernistycznej rzeczywistości [Analogia Entis by Erich Przywara as a model of Catholic thinking in postmodernist reality].” (Raczyński-Rożek 2018)

stotle). This is possible thanks to the philosophical analogy. Secondly, it maintains the tension between God's omni-causality (Allwirksamkeit) and secondary causality of the world, preventing either theopanism or pantheism. »Instead of modern disease, 'God is everything', the totality of the Thomistic 'God is everything in everyone'; instead of 'God is beyond us or in us' (or the world is absorbed by God or God is dissolved in the world), great, liberating and life-giving 'God is beyond us and in us' »(Przywara 1929, 961). It is possible thanks to theological analogy.

In *Analogia Entis*, one can observe something that Przywara describes as »dynamic polarity«. This feature of his concept is a response to the one-sidedness of other philosophies and theologies. The combination of the poles of essence and existence in creatures (horizontal) and immanence and transcendence of God (vertical) is dynamic, but it is not about some balance of movement, as in dialectics, but about a back-forward movement that inclines towards transcendence.

Przywara speaks of analogy as the »immanent dynamic center« of an update (*energeia*) between dynamic potency (*dynamis*), which in itself is nothingness, and an internal goal-direction (*entelechia*), which is the ultimate fulfillment and foundation of all existence. Two analogies reveal themselves in this relationship: inside the world and the God-world. The latter manifests itself through the first: through its purposefulness (*entelechia*) the analogy within the creature refers to something that is beyond it, which is the Absolute Act. In this connection, the creature is necessarily in relation to God. Przywara emphasizes that this dependence does not work the same way in the opposite direction, because God is not necessarily in relation to the creature. God is »completely independent and free.« The creature is in the »necessarily dependent and receiving« position in contrast to the divine »independent free gift« (2014, 208–217).

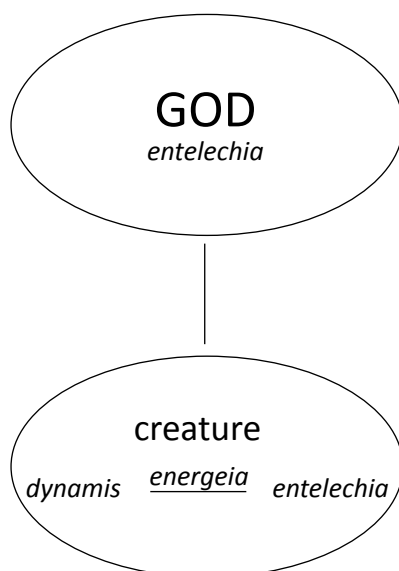


Figure 1: »Analogia Entis« as an expression of religious experience

In this way, we can see that the *analogia entis* is ultimately realized only in the theological perspective. Philosophical analogy (essence is in and beyond existence) finds its fulfillment in the theological analogy (God is in and above the world). According to the rule of Saint Thomas, grace does not destroy nature, but builds on it and raises it to a higher level. The theological analogy, claims Przywara, is something necessary here, because if it runs out, the creature tries to realize itself in itself. A man who does not have a perspective open to God aims at the nothingness that he is alone. An example would be Heidegger's *Dasein ist zum Tode sein*. Only the theological analogy allows for final fulfillment, showing man the supernatural goal of being in God. The very word »supernatural« reflects the fact that man is going somewhere above his own nature and therefore achieving this goal does not come from his power. It is a free gift from God. However, if the principle of *Analogia Entis* is maintained, this does not mean the annihilation of the creatures' activity. The closeness of God who is »in« His creatures is also the greatest giving them freedom and independence because man is created in God's image and likeness (Betz 2011, 67–68).

Przywara constantly emphasizes that the *Analogia Entis* is not just a verbal code for a given metaphysics, but an expression of deep religious experience. The German Jesuit points to the formulation of Augustine *Deus interior et exterior omni re* (God is in everything and beyond all). It expresses the experience of God who is more inside of man than man himself and at the same time transcends everything as Infinite and Unconceived. God reveals himself in unusual closeness (mysticism), combined with the greatest distance (fear). This can be seen in the very experience of love. Przywara calls it »fearful love and loving fear« (*fürchtende Liebe und liebende Furcht*). Love means closeness and in relation to God corresponds to the phrase »God in me«. Fear results from the possibility of losing a loved one. It shows the distance in the relationship and in relation to God corresponds to the idiom »God beyond me«. Fear and love are intrinsically integrated so that the immanence of God does not become a bringing of God to human reality, whereas God's transcendence does not become a disregard for human activity. We find this balance with Augustine in his creativity and experiencing faith. In *Confessions*, especially in conversation with his mother, he reveals an elevated mysticism and unusual closeness with God, while in the anti-Pelagian writings the huge distance of the world to God is emphasized, God who remains infinitely exceeding man (Przywara 1929, 544–545).

Ultimately, Przywara considers the *Analogia Entis* to implement the declaration of the Lateran Council IV against Joachim of Fiore: »One cannot note any similarity between Creator and creature, however great, without being compelled to note an even greater dissimilarity between them« (DH 806) (2014, 233–234).

2. Man as the center of the world

So far, the relationship between the creaturely world and the Creator has been discussed. It can be said, however, that when Przywara speaks of the creaturely world, he ultimately speaks of man. Man is the center (*Mitte*) of the world for him. For the

German Jesuit, man is the material and formal cause of the world because the body and spirit meet in it. It is the causative agent in the fertility of a woman and a man. Finally, it is a purposeful cause, being the center of community life and constituting its ordering principle. In man, all these realities cross (Kreuzung). Unfortunately, in his being the center and the point of intersection he is marked with the crack (Riß) of »being like God« which breaks him. The true unity of man can be achieved only in God. On the other hand, when he focuses on himself (zu-sich-selbst) instead of on God (über-sich-hinaus), the realities in him turn against him: the body against the spirit, the spirit against the body, the man against the woman, the woman against the man, an individual against the community, a community against the individual. To avoid this, man must be constantly hanged (hangen) in God. This being suspended in God is the practical dimension of *Analogia Entis* (1938, I, 67)².

2.1 Man as a cross between soul and body

What is this »suspension« in God? First of all, man is to be suspended in the relation of soul and body. In a human being, the extreme poles of the world meet: spirit and matter. In him they form a unity. Przywara distinguishes two directions in this unity: ascending body → spirit and descending spirit → body. In his analysis of these directions, Przywara always distinguishes the natural order, the supernatural order and the Incarnation (50).

In the natural order, the body → spirit movement can be seen in the hierarchy of creatures, where the higher beings are more spiritual than the lower ones. The man with whom the soul is self-aware and free has greater cohesion than other creatures. In the order of the supernatural, the ascent takes place through the participation of man in the supernatural order – in the divine nature. Such a directed body will be detached from the desires of this world and death and will enjoy the freedom of immortality. The fulfillment of this reveals the mystery of the Incarnation. This body is lived by man in the Church as the Body of Christ. It contains and distributes the life of God who is spirit. This is the upward direction. This upward direction is, however, the result of the direction of the descending spirit → body. In the natural order, this is visible because the soul as a form of the body is not only the basis of spiritual life but also sensual life and life in general. It reaches to the very depths of being. In the supernatural order, the penetration of the Spirit into the depth does not make the supernatural gifts as something external. The spirit permeates man to the extent that he becomes the fulfillment of his senses in place of concupiscence. On the other hand, the order of the Incarnation shows that the fate of matter is not directed to death, but to immortality – to live with God (51).

We can see here the principle of *Analogia Entis*, where the right attitude requires dynamic cooperation of the two poles concerned, in this case, the body and the spirit. In perfect order, the body can develop as part of nature and even above it in the

² Being suspended in God (*hangen*) is the theological approach to the principle of »dynamic polarity« in *Analogia Entis*. Przywara compares this dynamic to the pendulum, which should move all the time. That is the right attitude of faith, not even stopping »in the middle« (Przywara 2014, 154).

direction of immortality, thanks to the spirit. However, the soul as a principle finds its rooting in the body, penetrating it through and using it for its own development. The analogical principle is implemented: the spirit is in and beyond the body. As in analogy, the descending movement takes precedence over the ascending one.

Unfortunately, in the unity of body and spirit, there is a crack, which is concupiscence. This crack (Riß) means the separation of body and spirit, and an attempt to oppose these elements. Normally, the spirit is the strength of the body but in the sinful man, the body fights with the spirit. The body fights with the spirit to annihilate its ascension. In the natural order, the body's weapons are: fatigue, disease, animal-like behavior or limiting to the senses. The supernatural order of this weapon is concupiscence resulting from original sin. In the order of Incarnation, these cracks are most visible in what Christ had to suffer for us. In the Church, these weaknesses are visible in the unworthy life of its members, but also in what the Saints of the Church atone for, connecting with the Savior. What is more amazing, it turns out that the spirit also fights with the body and then, instead of becoming the force of entering the body, it makes it fall into the abyss of nothingness. In the natural order, the spirit disturbs the body by its anxiety, causing fatigue, illness and animalism. It is even clearer in the supernatural order in the mystery of original sin. The willingness to be like God so ignited the spirit with an unhealthy ambition that it drove the body into the embrace of death. The mystery of the Incarnation and Redemption ultimately reveals this darkness because the incarnate Truth had to immerse itself in the outermost dimension of misery. Therefore, in the Church, the Holy Spirit provides corporality to atone for sin (52–53).

2.2 Man as a fertile meeting of man and woman

The second plane in which human nature is expressed is being a man or a woman. The right male-female relationship is expressed in being a father and mother. In the man who is the center of the world, bodily and spiritual fertility permeates. This bodily and spiritual fecundity has two sides: ascending by creative reception (schöpferische Empfänglichkeit) in a woman and a descent by receptive creativity (empfängliches Schaffen) in a man (54–55).

In the natural order, the mother is the creative reception, because in her womb the embryo grows to the fullness of life. In the supernatural order, if it were not for original sin, then a woman would be an image of the womb of the Father and would give birth to God's children. In the Incarnation, Mary is the bosom of the Father and begets the Son of God. Mary is also the image of the Church who gives birth to Christ in her members. The creative reception of a woman has as its assumption a male receptive creation. In the natural order, the man accepts the woman as the ideal and puts the seed in the woman. Here the man is working. He forms a woman with his admiration and hiding in her womb just as the spirit forms the body. In the supernatural order, a woman serves as a vehicle to transfer the Father's fertility with which the man was already before (Gen 2:23). In the mystery of the Incarnation, Mary is shaped by God to be the Mother of the Son of God and the image of the Mother Church (57).

Again, the principle of analogy is an ideal dynamism regulating male-female relations. Only that every gender has to be »in and beyond« itself: a man in and beyond a woman and a woman in and beyond a man. Both of them could not realize their fertility without each other. Both must remain themselves ('in') and at the same time cross each other towards the other ('beyond'). Otherwise, they will remain sterile. The woman therefore accepts to dismiss. The man, however, moves away and then accepts. In the natural order, man's struggle lies in not wanting to possess a woman, because if he doesn't control this lust, he will be enslaved by her. The woman will gain power over his creative power. In the supernatural order in a man, original sin is manifested in the fact that he is submissive to a woman – Adam accepts a devastating fruit from Eve. On the other hand, the Lord Jesus, in his relation to Mary, first leads to the distance and then succumbs to it. As an example, Przywara gives a fragment about the wedding in Cana of Galilee. Unfortunately, in a world marked by sin, man and woman are opposed to each other. The dynamism of analogy loses itself, which results in spiritual and physical infertility (60–61).

2.3 Man as an individual and the principle of society

Finally, Przywara raises the social aspect. Man is a social being. The German Jesuit describes him in two aspects: as the principle of society and as a member of society. Man is not only an absolute individual like God; he is not only a member of a nation, religion or state. Man should function in the rhythm of ascending and descending, as in the spirit-body, male-female relationship. Man ascends to be the individual and then descends to be a member of the community. In the natural order, the ascent consists in the fact that the person subordinated to law tries to internalize this law and make it his own. In this way, he rises to being a right himself. In the order of the supernatural, however, ascension manifests itself in the nature of man, where the *potentia oboedientialis* is present, that is, the call to become something beyond its own nature. In the order of the Incarnation, in turn, Przywara observes the regularity mentioned in Philippians (2:5-11), that Christ humbled himself and therefore he was exalted. This is translated into community life. The general structure is the force that allows the individual to become independent. This unit, standing above the community, should immerse in the community. Here, the downward movement begins. In the natural order, Przywara gives the ideal of Plato's politician, who, being above the community, is simultaneously immersed in its problems and sacrifices himself to remedy them. In the supernatural order, society can exist only thanks to participation in the pattern of all relationships, which is the Holy Trinity. It has a part in the Father's fatherhood, in the brotherhood of the Son and in the unity of the Spirit. In the order of the Incarnation, however, the descending movement takes place in the descent of Christ into the misery of the world. In this way, the Creator is the foundation of creation; the Redeemer saves sinful humanity and remains in the earthly Church (63–64).

Thus, also in the social order, the principle of analogy is revealed. It is an analogy between an individual and society. An individual must be in and beyond society. Together they form an unbreakable unity and dynamism. But also here the crack opens.

This rupture lies in the fact that the rhythms of the universe do not complement each other, but each suffocates in itself. The ascension of the member must be combined with the consent to remain a member. Otherwise, in the natural order, instead of rising from subordination to the law of self-discipline, a rebellion against the law is born. In the order of supernatural sin, to be independent as God introduces people into total dependence on the world through the bondage of sin. In the Incarnation, Christ faces the ill-conceived eschatology, which strives to annihilate matter, to rise to the kingdom of God and thus strives to deny oneself. On the other hand, descending should be the release of oneself and not taking possession of it. A politician is to serve the public within appropriate limits, in accordance with its laws, and not to create a new world as if it were the owner of a given community. The Incarnation is to counter the temptation to make the kingdom of God on earth - the deification of the mundane world. This leads to the creation of a culture of constant criticism, dissatisfied with this created world, which will never become like God. Meanwhile, one must talk about the mystery of transformation (transubstantiation) (64–67).

A man in his being center (Mitte) and crossing (Kreuzung), as already mentioned, is unfortunately marked by a crack (Riß) that tears it apart. The crack is the result of the usurpation of a man to »be like God«, instead of seeking unity in God. Christ suffered this rupture in the divine crossing (Kreuzung regains his unity in Kreuzigung Gottes). Salvation from the crack caused by original sin takes place through the cross. Man, not to be torn apart by the crack that he carries within himself, must be hung (hangen) in God. That means being suspended on the cross. According to Przywara: »Man is all the more human being hanged on the cross«. He feels nothingness and his misery as a blessing of co-repentance with God. Oppositions spirit-body, woman-man, individual-society are redeemed on the beams of the cross, where there is one man par excellence, Christ, where is the first community, Mary with Jesus (71–72).

3. The Church as the fulfillment of human nature

For Przywara, the suspension of man on the cross with Christ can ultimately be realized in the Church. For the Church is the Body of Christ, of whom He is the Head, and the faithful are its members. At the same time, Christ is not only the Head, but he resides in the members of his Body or in the hearts of believers. In this way, the principle of analogy is realized once again: Christ is in and beyond the Church. In this mystery of Christ's relationship with the Church, all the mysteries of Christ's life, his passion, death on the cross, resurrection and ascension are fulfilled. In his ascension to Heaven, his descent is also ultimately accomplished because he disappears as a Head, entering Heaven and comes to Earth in His Body which is the Church (Przywara 1938, III, 327). The Church is a basic sacrament (Ganz-Sakrament)³, which through the visible earthly institution exercises the power to connect heaven with the earth, to present the spiritual reality with the

³ Przywara considers this concept as a summary of all his views on the Church (Przywara 1967, 196). It reveals a close and inseparable connection between the visible and invisible dimension of the Church,

visible one (346). In this way, the unity of spirit and matter is realized in the Church.

This relationship of heaven and earth in the Church also reveals the unity between a woman and a man. The German Jesuit uses the image of marriage and the state of life as vows of chastity, poverty and obedience. Both states serve each other and complement each other. Vows are considered to be something higher, while marriage and family are associated with what is ordinary, everyday and earthly. But it is thanks to marriage that the Church can grow in real life and live on. In addition, this marriage is a sacrament and the image of life in unity in one Spirit. In this way, marriage opposes »conceited fantasies of renouncing the world«. In contrast, the life of vows protects the marriage from closing only in itself, in a »mixture of religion and eros«. And so, once again, it can be stated that there is an analogous relationship: the Church, whose fullness appears in these two basic vocations, is in and beyond this world (348).

In the Church is also realized the most appropriate relationship between the individual and the community. In it, Width, Length, Height and Depth are available, that is, the entire Fullness of God (Eph 3:18-19) as one Body, which appears in many members who, according to the grace granted to them, have various gifts (Rom. 12:4-6). In this diversity of individual members, however, »the same Spirit«, »one Lord« and »the same God, the author of everything in everyone« acts (1 Cor 12:4-6). The preservation of this diversity in the Church is something so basic that it can lead to very different individual choices (*di-airesis*), even to choose heresy (*h-airesis*). But even this God can turn to goodness and unity because »God has subjected everyone to disobedience, to show mercy to all« (Rom 11:32) (351). The principle of a healthy community or unity between autonomous individuals is thus preserved: many of the faithful with different gifts of grace are fulfilled by the same Spirit.

In the ecclesiology of Przywara, an individual can in a good way realize his freedom and autonomy, only remaining part of the community. The German Jesuit shows this dependence in an interesting way using the example of the relationship between the participant of an Ignatian retreat and somebody who is giving it. In the Exercises, on the one hand, the participant is entrusted to the giver, which should be translated into entrusting himself to God's majesty, but, on the other hand, the participant has to be free and only as such entrust himself to God. The relation participant-giver, according to Przywara, is the pattern of churchliness. It works similarly to the sacraments (*ex opere operato*): it is not the most important charisma of the giver, but whether he observes certain formulas and schemes of Exercises. The giver has to tell only an element of the history of salvation and refrain from excessive comments so that Christ can act. Then the power of the giver transforms into the power of Christ – he alone can lead the participant. What changes the participant's life most is God's story, which manages to penetrate inside the heart of man. Only then does the principle of churchliness fulfill itself

between the invisible grace of God and the visible institution. Przywara takes this formulation from the liturgy of Holy Saturday (*totius ecclesiae tuae sacramentum*) (Przywara 1967, 157).

fully: for the Christian is to live the Incarnation so that he may not only need God-man as a Mediator, but Christ becomes a form of his humanity and his life. According to a similar pattern, Christ himself works in the Church (I, 21–24).

Thanks to such a relationship between the participant and giver, which is the image of the Christian and the Church, the two fruits of freedom are born in the participant. The first fruit is the satiety of the soul, not thanks to knowledge, but thanks to the feeling and tasting of things from the inside. Because the giver only tells some general and objective truths, it is only when the participant accepts them into his inner self, that he receives the very essence of things and becomes satiated. These temporal things and stories are part of the history of salvation, inside the participant, open to the presence of the living God and his saints. There is an incredible closeness between God and man – a direct relationship. The Christian here touches the very interior of the Church. In the Church, the eternal truth of God and his saints is revealed in worldliness, through the fact that the objective history becomes alive in the interior of each believer. At the same time, the more the soul feels and tastes the majesty of God, the deeper the fear in him is born. And this is the second fruit – freedom. It is a freedom born from the distance between God and man. A greater fear of God makes him start to breathe his infinity. One can see here the principle of *Analogia Entis*: God is »in« the participant and »beyond« him, »in« the Church's mortality and »beyond« it (25–26).

Ultimately, the majesty of God in the Church is manifested in the »exposed cross«. The suffering of Christ is, in fact, the deepest content of the mystery of God – the Almighty suffers and humbles himself from the love for the world. No one can understand this mystery of God unless he joins it. Przywara claims that it is not enough to become like Christ, but you must be involved in his bloodstream, restless and changeable – in his body, which is the Church. Przywara even says to get drunk (*inebria me*) with the blood of Christ. This is not about reason, but about madness (*drunkenness*) (3–7). In the cross of Christ, the closeness and distance between God and man is finally manifested: when the Christian is suspended together with Christ on the cross, he feels the closeness of God himself, participating in the sufferings of Christ for the salvation of the world (Col. 1:24). At the same time, he sees more and more his sin, which caused this torment, which causes a growing distance. And again, he experiences analogy as a Christian: Christ is in and beyond him (71–72).

This inclusion in the bloodstream of Christ is finally fulfilled by feeling together with the Church, which is, according to Przywara, the goal of Exercises. This internal feeling »is not a sense of your private personal interior, but an internal adherence to objective real reality: it is about feeling inside things (*Gespür hin zum Innen der Dinge*) in increased leaving of your own love, your own will and your own benefit« (III, 337–338). It fills in two dimensions: in unity with the hierarchical Church and total service to Christ. In this second dimension, the inner feeling means that God in Christ in the Church (*Gott in Christo in der Kirche*) becomes something more internal than my interior (*je mehr Innere meines Innen*). In the first dimension, however, it concerns the external sphere, the terrestrial hierarchy (*hierarchia terrestris*), which is a reflection of the heaven hierarchy (*hierarchia coelestis*). Through this

hierarchy, Christ the High Priest, the Tabernacle and the Sacrifice (Heb 8:1-2), becomes present again among men (Heb 13:6-8). However, Przywara emphasizes that the eternal King still appears in the shame of the cross. Therefore, the bishops, who, on the one hand, are the princes of the Church, but, on the other hand, they are to praise the Savior, who came into the world in the misery of the manger (341).

Przywara emphasizes that the reality of the Church cannot be limited to this world⁴. For the Church, as the Bride of the Lamb, is endowed with the presence of the Holy Spirit, joy and longing intertwine. On the one hand, the joy of the Lamb's weddings (Rev 19:7), on the other hand, the longing expressed in the joint call of the Bride and Spirit: »Come!« (Rev 22:17). The Bride, therefore, has the Spirit's pledge to increase longing, to more and more unite with the Bridegroom and share in the mystery of his resurrection:

»Yes, indeed, in this present tent, we groan under the burden, /... / so that what is mortal in us may be swallowed up by life. It is God who designed us for this very purpose, and he has given us the Spirit as a pledge. We are always full of confidence, then, realizing that as long as we are at home in the body we are exiled from the Lord, guided by faith and not yet by sight; we are full of confidence, then, and long instead to be exiled from the body and to be at home with the Lord.« (2 Cor. 5:4-8).

»And if the Spirit of him who raised Jesus from the dead has made his home in you, then he who raised Christ Jesus from the dead will give life to your own mortal bodies through his Spirit living in you« (Rom 8:11). The task of the Church in the world is, on the one hand, to comfort those in the flesh and, on the other, to arouse in them a longing for a new life in the body transformed by the resurrection in the eternal Kingdom of Christ (333–334). Here, once again, the analogous structure of the Church is revealed, corresponding to the structure of the analogical nature of man: the Church is in this world, enjoying unity with Christ, while being above this world, longing for a full change in the resurrection.

4. Conclusion

In this way, it was shown that, according to Erich Przywara, man can ultimately only realize himself in the community of the Church. Starting from the very structure of being and consciousness, the German Jesuit shows that human nature is analogous: man is in and beyond the world. He cannot be, in order to realize his humanity, content only with life in this world. Nor can he disregard the fact that he is and has to be part of this world.

Przywara emphasizes that defining a man as a creature, wounded by the cracks of original sin, is the only description that fully reflects reality and indicates the

⁴ On the one hand, Przywara strongly emphasizes the temporal dimension in the Church. On the other hand, this does not mean a triumphalist vision of the Church, in which she would be perceived as the ultimate fulfillment of salvation. (Faber 1992, 166)

proper purpose of human life, »beyond« which is God the Creator and Redeemer. The crack of sin tears a man, leading him to the dire extremes of deifying the world (only »in«) or minimizing the role of creatures (only »beyond«). In order for man to be able to preserve the analogical structure of his nature (»in and beyond«), he must remain in God in Christ in the Church: in God, because only supernatural grace allows him to transcend a purely natural state, in Christ, because in him an invisible God appeared and fully overcame by the cross the crack in man, in the Church, because she is the Body of Christ, in which man can participate in the mystery of the Incarnation and the Redemption and obtain a longed-for unity.

The great advantage of the vision of Przywara is its totality. The German Jesuit, thanks to the applied rule *analogia entis*, puts his theology deeply in the philosophical discourse. This allows applying it to discussions with other philosophies and theologies. The disadvantage of the Przywara theory is its extremely hermetic style, which makes *Analogia Entis* not available to those who do not know philosophy and theology. Nevertheless, the study of theology of the Church of Erich Przywara would demand further research because of the extraordinary timeliness of this doctrine nowadays.

References

- Betz, John R.** 2011. After Barth: A New Introduction to Erich Przywara's *Analogia Entis*. In: Thomas J. White, ed. *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, 35–87. Grand Rapids, Michigan: B. Eerdmans Publishing.
- . 2014. Translator's Introduction. In: Erich Przywara. *Analogy of Being: Metaphysics; Original Structure and Universal Rhythm*, 1–115. Trans. John R. Betz. Grand Rapids, Michigan: B. Eerdmans Publishing Co.
- Faber, Eva M.** 1992. *Kirche zwischen Identität und Differenz: Die ekklesiologischen Entwürfe von Romano Guardini und Erich Przywara*. Würzburg: Echter.
- Przywara, Erich.** 2014. *Analogy of Being: Metaphysics; Original Structure and Universal Rhythm*. Trans. John R. Betz. Grand Rapids, Michigan: B. Eerdmans Publishing Co.
- . 1938. *Deus semper maior: Theologie der Exerzitien*. 3 Vol. Freiburg im Breisgau: Herder.
- . 1962. Gotteserfahrung und Gottesbeweis. In: *Schriften*. Vol. 2, *Religions-philosophische Schriften: Weg zu Gott*, 3–13. Einsiedeln: Johannes-Verlag.
- . 1929. Kant-Newman-Thomas. In: *Ringens der Gegenwart: Gesammelte Aufsätze 1922–1927*. Vol. 2, 729–961. Augsburg: Benno Filser-Verlag.
- . 1967. Die Kirche als Ursakrament. In: *Katholische Krise*, 196–198. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- . 1967. Theologie der Kirche. In: *Katholische Krise*, 153–166. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- . 1929. Katholizismus. In: *Ringens der Gegenwart: Gesammelte Aufsätze 1922–1927*. Vol. 2, 543–728. Augsburg: Benno Filser-Verlag.
- Raczyński-Rożek, Maciej.** 2018. *Analogia Entis Ericha Przywary jako model myślenia katolickiego w postmodernistycznej rzeczywistości [Erich Przywara's Analogia Entis as a Model of Catholic Thinking in Postmodern Reality]*. *Teologia w Polsce* 12, no. 2: 215–231.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3, 765—785

Besedilo prejeto/Received:12/2019; sprejeto/Accepted:12/2019

UDK/UDC: 321.64:1Osuský S. Š.

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Valco>

Michal Valčo, Katarína Valčová, Daniel Slivka, Nina I. Kryukova, Dinara G. Vasbieva and Elmira R. Khairullina

Samuel Štefan Osuský's Theological-Prophetic Criticism of War and Totalitarianism

Osuskýjeva teološko-preroška kritika vojne in totalitarizma

Abstract: This article analyzes the thought legacy of Samuel Štefan Osuský (1888–1975), a famous Slovak philosopher and theologian, pertaining to his fight against totalitarianism and war. Having lived during arguably the most difficult period of (Czecho-)Slovak history, which included the two world wars, the emergence of independent Czechoslovakia in 1918, its fateful, forceful split by Nazi Germany in 1939, followed by its reestablishment after WWII in 1945, only to be afflicted again by a new kind of totalitarianism on the left, it is no surprise that Osuský aimed his philosophical and theological criticism especially at the two great human ideologies of the 20th century – Fascism (including its German, racial version, Nazism, which he preferred to call »Hitlerism«), and Communism (above all in its historical shape of Stalinist Bolshevism). After exploring the human predicament in »boundary situations,« i.e. situations of ultimate anxiety, despair but also hope and trust, religious motives seemed to gain the upper hand, according to Osuský. As a »rational theist,« he attempted to draw from theology, philosophy and science as complementary sources of wisdom combining them in his struggle to find satisfying insights for larger questions of meaning. Osuský's ideas in his book *War and Religion* (1916) and article *The Philosophy of Bolshevism, Fascism, and Hitlerism* (1937) manifest the much-needed prophetic insight that has the potential to enlighten our own struggle against the creeping forces of totalitarianism, right and left that seek to engulf our societies today.

Keywords: Samuel Štefan Osuský, communism, bolshevism, Nazism/Hitlerism, anthropology, war

Povzetek: Članek analizira miselno zapuščino Samuela Štefana Osuskýja (1888–1975), znanega slovaškega filozofa in teologa, ki se nanaša na njegov boj proti totalitarizmu in vojni. Osuský je živel v najtežjem obdobju (češko-)slovaške zgodovine. V njem sta se zgodili dve svetovni vojni in potem, 1918., nastanek neodvisne Češkoslovaške, ki pa jo je 1939. silovito in usodno razklala nacistična Nemčija. Po drugi svetovni vojni, leta 1945, je bila Češkoslovaška ponovno vzpo-

stavljena, a jo je takoj spet prizadela nova vrsta totalitarizma, tokrat levega. Zato nas ne preseneča, da je Osuský svojo filozofsko in teološko kritiko usmeril zlasti v dve veliki človeški ideologiji 20. stoletja: fašizem (vključno z njegovo nemško, rasno različico, nacizmom, o katerem je raje govoril kot o »hitlerizmu«) in komunizem (predvsem v njegovi zgodovinski obliki stalinističnega boljševizma). Zdi se, da je Osuský, po raziskovanju človeške stiske v »mejnih situacijah«, tj. v razmerah skrajne tesnobe, obupa, pa tudi upanja in zaupanja, dal prednost verskim temam. Kot »racionalni teist« je poskušal črpati iz teologije, filozofije in znanosti kot komplementarnih virov modrosti, ki jih je povezoval v svojem prizadevanju, da bi našel zadovoljive odgovore na večja vprašanja smisla. Osuskýjeve ideje, iz njegove knjige *Vojna in religija* (1916) ter članka *Filozofija boljševizma, fašizma in hitlerizma* (1937), razodevajo prepotreben preroški uvid, ki lahko razsvetli naš lasten boj proti potuhnjenim silam totalitarizma, desnega in levega, ki danes poskušajo zavladati naši družbi.

Ključne besede: Samuel Štefan Osuský, komunizem, boljševizem, nacizem/hitlerizem, antropologija, vojna

1. Introduction

Samuel Štefan Osuský (1888–1975) was a bishop of the Lutheran Church in Slovakia and a professor of theology at the Lutheran Theological School in Bratislava. One of the most versatile intellectual of the Lutheran Church at the time, Osuský was known for his expertise in philosophy (including philosophy of religion), psychology, religious history, and sociology. He grew up in humble circumstances as a son of a tanner. Nevertheless, he got good education, first at the High School in Trnava (Trnavske Gymnasium) and then Lutheran Lyceum and the Theological Academy in Bratislava. Osuský continued in his theological studies abroad, first in Erlangen, then in Jena and Leipzig and later in his philosophical studies at the Faculty of Philosophy of Charles University in Prague. He earned his doctorate in philosophy in Prague in 1922. His second doctorate was from law (from the Law Academy in Presov, Slovakia, in 1941). Osuský's whole professional life was connected with the Slovak Lutheran Theological Faculty in Bratislava where he started teaching as assistant professor in 1919, later becoming a tenured, full professor of philosophy. Unfortunately, it was not his old age that made him quit his beloved job but rather the communist totalitarian machinery made him abdicate and accept an early retirement in 1950, at the age of 62.

In philosophy, Osuský's major areas of interest were Slovak and Slavic philosophy. When it came to his religious/theological outlook, Osuský could be characterized as a rational theist striving to build upon the foundation of his Lutheran heritage. Instead of revelation, liturgy or the church's tradition, however, he tended to prefer metaphysical reasoning in his theological-philosophical argumentation. Neither the emerging movement of personalism, nor religious existentialism found much favor in his eyes. Though Osuský could never be identified with one

movement of thought or philosophical school, he often quoted »Emanuel Radl, T.G. Masaryk, Henri Bergson, Nikolaj Lossky,« and others mostly from the idealist camp (Gažík 2012, 4). Along with Emanuel Radl, Tomas Garrigue Masaryk (from Czechia), and Jan Lajciak with Jan Kvacala (from Slovakia), Osuský was well aware of the bankruptcy of the humanistic ideals and positivistic, scientific optimism of liberal intellectuals prior to the era of the World Wars. He aimed his philosophical and theological criticism especially at the two great human ideologies of the 20th century – Fascism (including its German, racial version, Nazism), and Communism (above all in its historical shape of Stalinist Bolshevism).

It is not easy to answer conclusively the question whether Osuský was more a philosopher or a theologian. As a »rational theist,« he attempted to draw from both sources of wisdom combining them in his struggle to find satisfying insights for larger questions of meaning, such as: What is life's meaning? What is the purpose of humanity, or a given nation? How much can we know? What is the relationship of faith (religion) and science (scientific inquiry)? Osuský was convinced that a theologian locked into dogmatic propositions and/or focused merely on the church's tradition will not be competent to delve into the many diverse intellectual challenges of his era. He therefore decided to be a theologizing philosopher with intentional sensitivity to anthropology, history of ideas, and history of culture (above all the Slavic culture). Yet, Osuský never departs too far from theology or existentially relevant religious philosophy. When it comes to exploring to situation of humans in »boundary situations,« i.e. situations of ultimate anxiety, despair but also hope and trust, religious motives seem to gain the upper hand. This is especially true with regard the two world wars that Osuský witnessed take their tolls on humans around him as well as the larger society. Looking for a meaning behind the unspeakable suffering, Osuský resorts to point out the need of religious values, of faith and God – which philosophy can never provide.

Osuský's legacy is both stimulating and unsettling in an age when we seem to experience similar »signs of the times« like he did in the interwar period (especially the 1930s). Our evaluation of his legacy is based primarily on his two crucial works in which he deals with the phenomenon of war and the two evil, human ideologies that sprang up to life in the course of the 20th century – Fascism (including its special, racial manifestation in what Osuský calls »Hitlerism«) and Bolshevism (a hyper form of applied Communism). Both of these ideologies resulted in inconceivable suffering and the deaths of millions. How can we prevent our societies from lapsing back into a new »social death« resulting in the next genocide¹ or »re-education« labor camps? Osuský's ideas in his book *War and Religion* (1916) and his article on *The Philosophy of Bolshevism, Fascism, and Hitlerism* (1937) manifest the much-needed prophetic insight that has the potential to enlighten our own struggle against the creeping forces of totalitarianism, right and left.

¹ In connection to this problem, I recommend an incisive treatment of the phenomenon of genocide as a result of »social death« by the Slovenian author Bojan Žalec (2013).

2. Osuský's views on the war and its relationship to religion

The question concerning the relationship between »War and Religion« is a foundational question, in Osuský's view, where other important concerns meet and/or get their relentless urgency. Whether it is the question of the suffering of the innocent, or the relationship of God's Kingdom to the earthly kingdom(s), they all seem to point to the ultimate question that was asked during the Great War (WWI): »How could a just God allow such bloodshed?« (Osuský 1916, 3) The way Osuský articulates this question makes it even more poignant: »How could such highly praised culture and humaneness have laid such utmost terror on the shoulders of man? How could the most Christian and most enlightened of nations have burned with such terrifying anger against each other, forgetting everything that is Christian, honorable, conscientious? How is it that the more noble are more prone to fall than the lesser!?!« (3) While Osuský admits that being in the midst of the war frenzy renders any and all interpreters unobjective (to a considerable degree), he feels the burden to address this question and asks God for helping him with this task. He does so despite expecting to add only »a few burning charcoals into the fire« (4) of literary treasure of the nation.

Dealing first with the question »What is war?,« Osuský outlines several possible answers from philosophers, politicians, theologians, and, curiously, from the children in his religious classes. He mentions Augustine and his »Just war theory« and goes on discussing the various aspects of war relative to the defensive purposes of the secular state. While not rejecting war as a last resort to defend one's country, Osuský mournfully observes (quoting Martensen) that »War is the most powerful proof of the depravity of human nature, the greatest plague of the earth. Even if weapon be given by God, it is misused in sinful hands of men.« (Osuský 1916, 6)

Osuský then goes to the issue of religion. He has a succinct answer to the question »What is religion?«: »Religion is the collection of all divine and human expressions relative to God. There are two directions that we find in religion. One goes from top to bottom, from God to creation; the other from bottom up, from man to God.« (Osuský 1916, 7) These two movements are not equal, the former taking precedence over the latter both in time and potency, according to Osuský. God is always the initiator of the movement and enabler of man's return to a pristine state from which humans have fallen due to sin. In the anthropological dimension, then, religion is »a collection expressions of inner piety, it is life, which comes out verbally in confessions – dogmas, and in real life in the cult and morality.« (8) Osuský is convinced that war and religion are two incommensurable phenomena, each relating to a different sphere of action and responsibility. The former pertains the mundane realm, natural rights and political justice; the latter relates to one's spiritual wellbeing and eternal salvation. Nevertheless, there is an intersection which, if misunderstood, can become a cause of much confusion and unfortunate action. God's relationship to his creation includes namely his relationship to war (as something that humans, created in God's image, are responsible for); furthermore,

due to man's relatedness to God and God's creation, it is necessary to establish what ought to be man's attitude to war. Osuský surveys available New Testament interpretations of war, including examples of how the NT texts treat soldiers of that time. He then continues to offer a summary of John Hus', Martin Luther's, and the Lutheran Symbolic Books' (Confessions) thoughts on this topic. Next follows an outline of the reasoning of German theologians (living shortly before or during Osuský's time), most of whom endorse the war (WWI), comparing it to the legitimate fight of emperor Constantine the Great to conquer in the name of God (e.g. Viktor Schultze, professor from Greifswald). (19)²

The next section in Osuský's book on *War and Religion* is devoted to what the Slovak Lutheran theologians think about the war. He notices that most Lutheran pastors tend to be cautious about pronouncing judgments, let alone instigating people to embrace the seemingly omnipresent war frenzy. Their statements are pastoral, prompting for alleviation of the suffering of the wounded soldiers and praying for peace. The role of the church is seen primarily in preparing for and working towards peace. Some theologians reflect on the possible reasons behind the war, arguing that God is punishing the evil of human hearts, letting human nations wage war against each other. Yet, this is not God's original plan, perhaps not even an active doing but rather a passive divine justice, allowing these things to happen as a self-induced punishment. Osuský lifts up (above all others) Martin Razuš' stance toward the war, reminding his readers of God's passivity with regard to ongoing human war efforts and the utmost illegitimacy of calling upon God's name when fighting for victory. (Osuský 1916, 24–28) Critical remarks are offered pertaining the magazine *Straz na Sione* [The Zion Watchtower] whose articles tended to euphemize the disastrous consequences of war, lifting up instead the potential »benefits of war.«³ This magazine wished to portray the war as something that »God wanted,« to Osuský's dismay. (29) New phone lines, post offices, telegraph, and rail roads are listed as concrete examples of so-called war benefits.

In the final section of his book, Osuský offers his own reflection on what he calls »God and war« (revealingly, not »Religion and War«). (Osuský 1916, 31f) He divides his reasoning to two complementary sections: a) the relationship of God to war and b) the relationship of man (a Christian believer) to war. When approaching God from a theological perspective, we must consider his qualities and character traits, argues Osuský. He identifies three classes or types of divine attributes: (1) the physical class – representing divine omnipotence, omniscience and eternity; (2) the logical class – representing justice, holiness, and wisdom; and (3) the ethical class – comprising goodness, benevolence, and faithfulness. Depending on which of these types of divine attributes one wishes to promote as foundational or decisive, one ends up either in the camp of what Osuský calls »Pagan-Mohammedans,« or the »Old Testament-Jewish« camp, or the »New Te-

² Osuský, 1916, 19. Osuský offers the example of 13 German professors teaching at various universities in Germany of the period.

³ Osuský alludes here to the magazine *Straz na Sione*, vol. 11, no. 1, 1914 and later to vol. 23, no. 3–4 1915.

stament-Christian« camp. (32) One may thus find biblical evidence for his approach and justify one's views based on an imbalanced and therefore inadequate theological understanding of God. Osuský does not agree for a naïve understanding of God based solely on His attributes of goodness and/or benevolence. Instead, he is convinced that Christians should assume these »ethical« attributes of God as foundational for any human theological discourse on God and his relationship to his creation. Nevertheless, divine power and justice (»physical« and »logical« attributes) must balance out the primary emphasis on goodness, qualifying it and situating it in a proper context. »God is neither a pagan, arbitrary tyrant, demanding fear of his slaves; nor is He a deity relentless in His justice; but while being omnipotent and just, He is, above all, our good and gracious father, whom we ought to fear as his children but whom we can also love.« (36) If understood properly, one must conclude that God neither sends, nor will the war. Because we live in a relatively free, fragile war, influenced largely by the imperfect decisions of human agents, forces of evil sometimes result in conflicts and wars. God allows this to happen as part of His providential care of the creation.

Osuský observes that it is not given to us humans to be able to analyze the nature and decisions of divine providence. We do not really know why a good, just and omnipotent God does not prevent wars from happening or stop them once they have started. This question leads us, according to Osuský, all the way back to paradise, to the fall of Adam and Eve. He suspects that the value and virtue of human freedom has something to do with God's seeming lack of action when it comes to stopping the suffering. Divine omnipotence is ordered by His justice (including wisdom) and goodness and even when we wished that He would act, His is a higher plan. Our role is not to judge God for what we believe is an unwarranted absence or a lack of action but rather to trust in His plan based on His promises and His dealings with the fallen humanity in the glorious history of salvation. Yet, the sting remains, as Osuský observes, commenting on Romans 11:33–34. We do not understand fully why some »innocent« people suffer so much apparently meaningless evil; nor do we comprehend how some are »hardened« to remain in their rebellion. (Osuský 1916, 38) The only possible vindication, if we may call it such, will come in the eschaton, at the end of times. God will act and He will bring good out of evil, and all of His actions will be the perfect combination of goodness, justice and wisdom. His current passivity is an indication of our misery and our task to learn from our mistakes and to mature morally/spiritually.⁴

When it comes to a Christian's relationship to war, Osuský changes the tone of his reasoning from a more theological/dogmatic one to an ethical one. Humans are citizens of the earth, of specific countries defined by national principles and led by imperfect leaders. This means that there are times when nations must protect their sovereignty by going into a war. The whole question is complex and complicated, as Osuský admits. To navigate these dangerous waters, he suggests at the outset that Christians must always be able to distinguish the two planes of responsibility – (1)

⁴ Osuský (1916, 38) speaks of a »pedagogical aspect of war« in this respect.

towards God (*coram Deo*) and (2) towards humans (*coram hominibus*) and the creation. If one must fight in a just (i.e. defensive) war, one does it solely as his civic responsibility, never as his religious calling (i.e. in the name of God). War is not a tool to secure salvation, nor to find favor in God's eyes. (Osuský 1916, 39) It is, however, an act of Christian faith when a Christian, drafted to be a soldier, sacrifices himself in the war effort of his country. It is equally an act of faith to decide to be obedient to one's earthly government (legitimate rulers) and to fight or even to kill as part of a legitimate defensive war effort. Yet, as Osuský is quick to point out, »the art of fighting should be dictated by his Christian conviction. Even if his counterpart were a political enemy, [the Christian] must always see him religiously as his neighbor. He must thus strive to render him unfit for combat in the gentlest possible way, for example by taking him captive.« (44) On the other hand, those revolting against any involvement of Christians in the war are fanatics who have lost their sound judgment. In Osuský's view, such people wish to remove the consequence of human depravity while completely ignoring its roots. »Those agitating against war and not against its cause, is disregarding reality, ignoring the human predicament, uselessly raving about how they [i.e. humans] should be.« (44) The task of the Christian citizens should be to always work toward cultivating human virtues, overcoming sinful desires and the consequences of sinful actions, alleviating human suffering, and helping in the process of reconciliation among the warring parties. Neither wars, nor human ideologies (e.g. Socialism) will bring about world's peace, according to Osuský. (47)

This last idea proved to have a prophetic value. As time progressed after the Great War (WWI), it became obvious that Osuský's predictions of the imminent dangers of applied Marxism (especially in the form of Stalinist Bolshevism)⁵ and various strands of Fascism were right. Not humanly invented, totalitarian (and pseudo-religious) ideologies will usher an age of peace and prosperity. The only worldview that Osuský hopes has this potential – at least on the European continent and only when applied competently in the realm of human civic responsibilities – is »internationalized Christianity.« (Osuský 1916, 50)⁶ What follows is Osuský's struggle against what emerged as arguably the most insidious dangers to human dignity the world has seen so far – Fascism, Hitlerism, and Bolshevism. Osuský's legacy here is an important one.

3. Osuský's Struggle Against Fascism and »Hitlerism«

Among Osuský's many pronouncements against Fascism, especially in the form of German »Hitlerism,« or Nazism, one stands out as uniquely systematic and

⁵ For the ideological background and conditions of the success of the October Bolshevik revolution see Malmenvall 2017.

⁶ On the political importance of Christian faith and its decisive role in grounding of democracy, in the light of Kierkegaard's thought, see Žalec 2017. For Tocqueville's view on the same subject see Rožič 2017. For Christianity as a positive factor of tolerance, and therefore peace and democracy, see Žalec 2018. On the Christian potential for renunciation of the will to violence in the light of Girardian theory see Ekpunoby 2018.

deep. Osuský made it at the meeting of Slovak Lutheran pastors in Ružomberok on November 11, 1937. His lecture *The Philosophy of Bolshevism, Fascism, and Hitlerism* was delivered to Slovak Lutheran pastors some of whom had been known to either openly support or be latently inclined toward the Nazi ideology. Osuský was not alone who fought against the tyrannical ideology of Fascism (in its varied forms) and Communism (above all in the form of Soviet Stalinist Bolshevism). Thus, on November 11, 1937, three other men stood beside him, each in his own way made the case for freedom, democracy, and genuine Christianity – all of which they saw as complementary and mutually reinforcing. Professor of pastoral theology, Ján Jamnický (1878–1967), professor of systematic theology, Ján Beblavý (1898–1968), and pastor Juraj Struhárik (1893–1969).

All four lecturers concurred that theology of liberal Protestantism had led in Germany to a deviation from Christ's Gospel, as well as the original, gospel emphases of the German reformer, Martin Luther. This liberal Protestant theology resulted in an idolatrous worship of the visible church and uncritical praise of modern human culture as manifestations of God's will and creative power. It was through the human creative genius and racially pure fellowship of the elect that God's glory was best manifested and, as such, should be celebrated and protected. The people of God thus ceased to be a diverse community of convicted and pardoned sinners, learning to receive God's grace and reflect His mercy and called to proclaim repentance and the forgiveness of sins in the name of Jesus Christ. The nature of the Christian Church was no longer defined primarily by the in-breaking of the Kingdom of God to the mundane reality of our tangible world. The people of God was now perceived as a racially pure community of the elect, called to fill the earth and embody the divine mandate to rule and govern those who are inferior; or, worse yet, to remove that which is deemed as malignant, which cannot be cured.⁷ Jamnický, Beblavý, Struhárik, and Osuský in unison called the gathered Lutheran pastors back to Luther's theology, emphasizing his theology of the cross over against the deviant theology arising from racial ideology that transforms Christian faith into a religious idolatry of the Arian Christianity. (Hinlicky 2016, 80–81)

In his lecture on the philosophy of Bolshevism, Fascism, and Hitlerism, Osuský set out to analyze the sources underlying Fascism, including the racial-biological conception of Fascism of Adolf Hitler – Osuský called this version of Fascism, »Hitlerism,« commonly known as Nazism. Osuský did not have enough time to provide a comprehensive account. Given the historic situatedness and its immediate needs, he explored the Lutheran »flirting« with the ideas of Fascism as he observed it in history and the present. Osuský identifies four elements the synergy of which helped Fascism emerge as a potent ideological movement. (1) The first one is the Renaissance movement with its preference for nation instead of the church. (2) The second one is Machiavelli's *The Prince* (1532). This is, according to Osuský, »the first teacher of Mussolini and his fascism. It is only necessary to insert the

⁷ Ján Šafin observes that similar dynamics can be seen in the early 1920s in Russia with regard to the communists' rise to power and the fate of the Jews in Russia. (Šafin 2017, 106–107)

word »Duce« [Leader] in place of the word »prince« to see this.« (Osuský 2013, 203) (3) The third one is Hegelian idealistic philosophy and, finally, (4) Giovanni Gentile⁸ (1875–) whom Osuský calls »the official philosopher of fascism« (204) and who, in Osuský's view, built on Hegel's philosophy by adding a specific, voluntaristic and actualistic flavor to it.

»The foundation of Gentile's metaphysics is the act of knowing in the sense of action and this, furthermore, in the sense of a creative action of the mind. /.../ Only this is what is alive to Gentile, what exists as the ego in its act of consciousness. Reality is only thinkable to the extent that it is really thought. Thinking does not comprehend reality, as it is, but creates reality. Philosophy then is and ought to be a creator of reality.« (204)

Osuský points out that Gentile makes the philosophical mind into a creator of reality. The act of knowing as *doing*, as an act of a creative mind in the ontological sense, is the constitutive foundation for Giovanni Gentile's metaphysics. It is the human self through its intentional thinking (deliberating) about reality, which gives reality its validity; in fact, the self *creates* (in a way) reality itself. Truth is not based on the correspondence or identity of the things being known and human reason; nor is it based on the identity of sense perception and reason but rather on the identity of reason and will. To know is to think intentionally. It is to think and to desire, to will that which the self thinks about – and this means to act. What Osuský sees behind the ideology of Fascism, but also behind the ideology of communism, which is, surprisingly, not much different from Fascism, is the modern philosophical concept of the sovereign self. (Osuský 2013, 205–206)

This uneasy relationship between two seemingly opposing ideologies could be observed in Mussolini's case, too, according to Osuský.

»In general, it is necessary to understand his Fascism [i.e. Mussolini's] as a reaction to Communist action. Even though he was a socialist, and in his worldview, there remain certain elements of socialism, he is nonetheless consciously antidemocratic, antirationalist, antipositivist, because according to him these tendencies are the foundation of democracy, and he is an enemy of democracy. Zdenek Smetacek (1933, 208–215) calls his tendency *collective spiritualism*. The world does not exist, it must be created by the human mind, will.« (Osuský 2013, 206)

Paul Hinlicky rightly sees that the Cartesian project of the modern era that framed into antipoles the thinking subject of man and the surrounding material world, engendered a Western political economy, which, despite its technological advances, failed to solve the key human problem/predicament: the sinful greed

⁸ Igor Tavila (et al. 2019, 139) argue similarly in their recent study, claiming that »Fascism's rise to power in Italy directly involved the main exponents of neo-idealism – the dominant philosophy at that time: Giovanni Gentile and Benedetto Croce, who were promoters respectively of the Manifesto of the Fascist Intellectuals and the Manifesto of the Anti-Fascist Intellectuals.«

of the human heart (*concupiscentia*). Technological progress and economic well-being entail in the context of such greediness the stench of nihilism as we could so blatantly see in the death-camps of the »Third Reich.« »Gentile, who was Mussolini's ghost-writer, is thus exposed, and expositied by Osuský to lay bare the roots of fascism in the modern doctrine of the sovereign self.« (Hinlicky 2016, 81)

To prop up the doctrine of the sovereign self, the Fascists needed to absolutize the immanent dimension of this world, ridding it of any vestiges of transcendence and overarching meaning. But such »plane of immanence,« i.e. »the world freed from Providence, teachers and reasons for things,« (Adkins-Hinlicky 2013, 203) in which nothing whatsoever is or can be transcendent, is, minimally, the philosophical reality of our times: the descent of the modern sovereign self into the dark night of post-modern nihilism.« (Hinlicky 2016, 82) Osuský saw this coming, in fact, he saw it unfolding before his very eyes in Italy, the Nazi Germany, and he feared that this vision of reality was creeping into Czechoslovakia in the late 1930s.

In addition to idealizing the *sovereign self*, Osuský criticized the *idealization of the state* and the *aristocrats* who allegedly had the natural right to rule and »guide« the state. Quoting the Fascist writer Julius Evola (1898–1974), Osuský writes: »The light of a sublime myth shines in us aristocrats, in beings whose visage is frightful, who breathe freely in a world freed from Providence, teachers and reasons for things, but now looking into the shadows where there is no God and where they themselves are his creators.« (Osuský 2013, 210)⁹ The world »freed from Providence, teachers and reason« is a dark, shadowy world the reality of which should not be celebrated but rather dreaded. Yet, as Osuský revealingly observes, the new aristocrats »breathe freely« in this world, being accountable to nothing but their own conjured up dreams and ambitious goals. What else could this be than »a definite piece of gigantism, of modern titanism,« claims Osuský. Yet, the aristocrats do not act in their name but in the name of the divinized state, an absolute example of modern collective titanism. »We said that fascism divinizes the state and in it sees the incarnation of the mind of the nation. From all that has been said we see that the gigantist mentality of the nation takes the place of God for fascism and that politics is religion for it.« (210)

There is yet another root of Fascism, according to Osuský: *the idealization of war*, which stand on the metaphysical presupposition that war is the deepest nature of all things. This view prompts us to believe that conflict is the primary (in fact even normative) expression of life and its vitality. If understood well, life requires both physical and mental vitality. At times it even demands acts of heroism and sacrifice. Conflicts on the individual level are not desirable in view of the needs of the totalized, divinized state, however. In place of international solidarity and class warfare advocated by the communists, Mussolini and other fascists call for a class solidarity and national warfare. Life is full of vicious dynamics, always in motion, permeated by conflict and war. This dynamic is the most fundamental law of history and cannot be avoided (not in the long term, in any case).

⁹ Osuský here cites Herbert Schneider's book *The Making of the Fascist State* (Schneider 1929, 346).

Therefore,

»death awaits whoever does not fight. War is inevitable because in life there are antitheses-again a point of contact with Communism. Equilibrium, like equality, will never exist, neither then peace, only that, while Communists bring a Darwinist war between classes, Mussolini brings one between nations. [Mussolini] is an open imperialist, because, he says, imperialism is eternal, and laws do not change life. Whatever is living must expand.« (Osuský 2013, 208)

Obviously, each fascist leader wishes to achieve this with his nation. So, ultimately, if one follows this logic to its inevitable conclusion, the world is and will remain in a state of war of all against all.

Against such fascist idealization and absolutization of the state, against the sovereignty of its political power, and against this kind of Nietzschean voluntaristic nihilism, Osuský invokes the terrible ethical consequences of such approach to reality. A return to the tradition of Christian Platonism and an open, public acknowledgment of transcendent God being the only viable foundation for morality, according to Osuský, are the only bulwark against the demonic spirit of Fascism (but also Hitlerism and Bolshevism, as we read in Osuský's texts on the subject). One might be under the impression that Osuský was overreacting. After all, Czechoslovakia was democratic in 1937. It had its Western allies, it had a democratic tradition (though only two-decades long, since 1918) and it (rather the peoples living in its geographical area) had over one-thousand-year long history of the Christian tradition. To be sure, the situation of Czechoslovakia in the 1930s was in many respects different from the one in Mussolini's Italy. Osuský acknowledges this. He marvels about how it might be possible for the Roman Catholic Church of that time to find a *modus vivendi* with Mussolini's regime. More importantly, however, he issues a prophetic warning against what he perceived as echoes of Mussolini's rhetoric in the slogans of the Hlinka Volk's Party. Osuský cannot hide his fear that the Catholic majority in Slovakia (eastern part of Czechoslovakia) may be tempted to replace Christ with a new, political messiah, just as it had happened in Italy. Yet he is even more surprised to see the Slovak Protestant minorities, especially his fellow Lutherans, to be inclined to favor this malignant ideology. Osuský can see only two reasons behind this: either the Lutherans do not know the true nature of Fascism and do not realize the dangers of its political and social implementations; or, which is equally bad, they do not know their own identity.

In his critique of Hitlerism (i.e. German Nazism), Osuský identifies this emerging German ideology as a Neo-Darwinist synthesis of new discoveries in genetics, applied on the human races and human societies. Since genes are the constitutive foundation of human traits, rather than upbringing, genetics should be seen as decisive for determining which groups of people – e.i., which races – are more noble, worthier, more advanced and, on the other hand, which races are inferior, backwards or even toxic for the rest of the human kind. Thus, according to Hitler,

we should follow nature's example here and let the human societies be govern by the same laws of evolution. Less evolved organisms (or, in this case, nations and races) have no rightful claim on Earth's limited resources and space. More complex genomes must not be limited by their inferior counterparts – this is the primary force of evolution, as well as of the development of human history. As Osuský sums up: »if in the struggle of natural selection the stronger triumph and if the Germans are the higher race, so the race must go to war with the less valuable races and triumph.« (Osuský 2013, 213) The Nazi ideologists have thus biologized the concept of the modern, sovereign self from Fichte, Spengler, and Nietzsche, (Hinlicky 2016, 83)¹⁰ situating it into a continuous struggle of human races for resources, living space and supremacy. As it is race that (allegedly) creates culture, technology as well as all scientific knowledge, all must be evaluated on racial principles. The weak must not be allowed to live at the expense of the strong. It would be not only »unnatural« but also »inhuman« relative to the superior, entitled race.¹¹ The Judeo-Christian humanism had perverted the values in Western civilization for almost two millennia, becoming one of the principal enemies of the higher races. The Jewish race, according to Osuský's interpretation of Hitlerism, is not only a representative of an inferior culture but rather is a destroyer of culture as such, a parasite that needs to be eliminated.

The Slavic nations do not have much better prospects. Osuský warns in his lecture that the Nazi anthropology underestimates the Slavs, although without any supporting empirical evidence. After all, it is equally impossible to prove this »myth« as it is impossible to emphasize a principle of racial purity – since European races have been mixed so much through the past centuries. All of this leads Osuský to issue an urgent warning: if the current Nazi propaganda depicts the Slavs as inferior people who cannot enjoy full freedom, lest there be a »racial chaos,«¹² this same propaganda will result in ruthless acts against those who are ranked even lower than the Slavs – the Jews.

Hitlerism overlaps with the Italian Fascism in many respects, thus claiming its unique place in the family of diverse Fascist movements. Like Mussolini's Fascism, Hitlerism was extremely nationalistic, authoritarian, exclusivist, propagandistic, and expansionistic. Hitler wished to make his nation, represented and constituted the higher, German Arian race, respected, more powerful, independent, larger and more successful. While Mussolini's Fascism demonized Bolsheviks (on the

¹⁰ Osuský holds Nietzsche more responsible than others. He observes that in the book *Thus Spake Zarathustra* Nietzsche »erected as the new ideal of the individual and of the nation the Übermensch with his lordly morality and the Will to Power as his chief feature over against the slavish Christian morality« (Osuský 2013, 213).

¹¹ Instead of just summarizing Hitler's ideas, Osuský quotes from the *Mein Kampf* extensively to support his analysis: »The strong drive away the weak, because the life instinct always crushes the ridiculous bonds of the so-called humanity of individuals and in its place introduces the humanity of nature, which destroys and devours weakness, in order to grant a free field of play to actual strength.« (Osuský 2013, 214); the corresponding passage in Hitler's book can be found in (Hitler 1936, 49).

¹² Osuský summarizes the thoughts here of another famous German Nazi ideologist, Alfred Rosenberg, who in his book *The Myth of Blood of the 20th Century* asserts that »to acknowledge freedom today for Czechs and Poles means to be wed to racial chaos« (Osuský 2013, 219).

class-political principle), Hitler's Nazism demonized the Jews as a race (a racial principle was intentionally employed). Curiously, Hitler spoke of building democracy, a true »German democracy,« which »consists in the nation which as a whole freely chooses its Leader, who resolves to take on himself all responsibility for everything that happens. In this democracy the majority does not vote, yet the individual decides.« (Osuský 2013, 214)¹³ And this one, aristocratic, enlightened individual becomes the new »Fuehrer« of the Volk, a political Messiah who sets a new goal of the human life: it is not the wellbeing of the state but rather of the race – entitled and destined to subjugate and rule. (214) As nation is purely a biological phenomenon, »a blood organism, the individual is only an organ of the whole without rights, but only with duties.« (216)

4. Osuský's Struggle Against Bolshevism

Soon after the war (WWII), the atmosphere was »shaped by a reshuffling of the political forces in the renewed Czecho-Slovakia.« (Olexák 2018, 155) As mentioned before, we find intriguing parallels and overlaps between the extreme right ideologies of Fascism and Hitlerism (as racial type of Fascism) and the ideologies on the extreme left – Communism, especially in its applied version of Stalinist Bolshevism. Osuský was one of the few intellectuals of his times in Czechoslovakia (and in Europe) who realized with full soberness the evil lurking behind the socially luring façade of Bolshevism. Due to a lack of space, what follows is a succinct summary and evaluation of this ideology, based on Osuský's November lecture in 1937.

Osuský starts with a philosophical summary of Communism, pointing out that the essence of this »philosophy of materialism« can be boiled down to two words: »dialectical materialism.« (Osuský 2013, 194–195) Following a short outline of thinkers from the distant to a near past (beginning with Democritus) who may serve as precursors to Marx's more developed and radicalized ideas, Osuský turns to what he calls contemporary »official« dialectical materialism of Marx and Engels. Matter is the first »thesis« of this dialectics, instead of the Spirit (as we see in Hegel – which is why Lenin used to call Hegelianism »inverted materialism«). (195) Yet then Marx takes up Hegel's »dialectical idealism« to explain his own dialectics. Osuský sees a major tension and stumbling block for the Communists, because these two tendencies (i.e. materialism and idealism) are contradictory. One must attribute the thinking property to matter in order to overcome this contradiction. Mind then becomes the antithesis to matter, as it arises out of matter, yet remains bound to it forever. The dynamic of biological evolution is ascribed to this dialectic so that at a certain stage of development, mind necessarily develops from matter as its antithesis.

»Development or change /.../ take place dialectically, namely, with a thesis to an antithesis and thus to a synthesis, to new, mutual influencing union of antithe-

¹³ Osuský cites here Hitler's *Mein Kampf* (Hitler 1936, 73).

ses.« But what is more important, this »dialectic of development, does not relate only to being in the kingdom of space, in nature, but also to being in the kingdom of mind and to history in the kingdom of time.« (Osuský 2013, 196–197) Humans, as thinking beings, react to what is going on around them in the historical world in a subjective manner, as they are »determined by natural and historical impressions and by [their] subjective elements.« (198)

In its »reaction psychology,« Bolshevism wishes to create a psychology which would fit in line with the above-described view of reality (determined materialistically and dialectically). Knowledge arises from praxis and is tested in praxis for its validity. If it can be used to the benefit of the proletariat, it assumes the status of a »true knowledge,« if not, then it is rejected as impractical and hence »untrue.« The Bolsheviks are only interested in »productive« (i.e., economically and politically practical, useful) scientific knowledge. »There is no absolute truth, truth is what development demands and proves itself in the praxis of the proletariat.« (Osuský 2013, 198–199)¹⁴ The Bolshevistic philosophy of history draws from the reaction psychology conceptualized in this manner. From this follows that »in history the basic, motor force of history is matter, i.e. economic interest. The human being is the product of economic relations. The idea does not form relations, but relations form the idea. Everything ideological-politics, laws, morality, philosophy, religion-everything is only a reflection, reflex, superstructure of the economic.« (199) All of history can be (and, indeed, must be) seen through the prism of the struggle of economic classes, which has a progressive character, just as the Darwinian evolution in the sphere of biology. This evolutionary process, however, does not progress without tensions and temporary setbacks. Nevertheless, when the situation is ripe in the industrial societies of the West, following a growing alienation of the working class from the fruits of its labor (or when the war-stricken Russian feudal society is close to collapsing), a proletariat revolution will achieve the next stage of development. »The goal is the destruction of classes, a classless society by means of the dictatorship of the proletariat. The individual is only an atom of the total-collective proletariat.« (199) Osuský notices that the Russian communists were not able to achieve a society of pure collective property but that they instead had to revert to a partial ownership of property under the NEP (Lenin's New Economic Policy of 1921).

But Osuský's major criticism does not focus on the Bolshevistic economic ideas; he rather focuses on religion and ethics. He is very troubled by their new definition of morality – »Morality is what serves the proletariat. Good is what is profitable to the proletariat. Evil is what is not profitable to the proletariat. /.../ There are no absolute moral names, as there is no absolute truth.« Christian morality may have helped exploited people for a time, but it also complicated and slowed down the inevitable social progress by delaying the coming revolution. In Russia, a new Kingdom is being built, »the kingdom of the proletariat.« »Communism with the organization of the proletariat actualizes the kingdom of the proletarians and of equa-

¹⁴ Osuský sees a surprising affinity of this reasoning with American Pragmatism.

lity.« Especially troublesome, according to Osuský, is the principle according to which »everything and anything that serves this goal is good and permitted. Look! The end sanctifies the means!« (Osuský 2013, 200) The collective thus swallows up the individual. Human dignity is secondary. In fact, it is only fully attributed to the collective of the proletariat. Human individual rights are tentative; they are only to be upheld if it suits the development of the collective toward a truly classless society of equals. Furthermore, as Osuský insightfully observes, Bolshevism is characteristic of its voluntarism: »to know the necessary is needful, so that we know what is possible and to act necessarily according to the knowledge of what is possible. Therefore, the philosophy of Bolshevism can be called also the philosophy of the will, voluntarism, action, activity.« (201) However, such voluntaristic activism, which is willfully blind to normative moral principles and values, is bound to lead to humanitarian catastrophes. Osuský predicted this at a time when Europe was still unaware of the existence of the Russian death camps, the gulags. He could prophetically see that a blind, fanatical faith in the paradise promised to be ushered by the »dictatorship of the proletariat« (liberated, allegedly, by communist propaganda) would necessarily yield bitter fruits for countless victims.

5. Conclusion

Osuský offers the following summary of why the Christians must reject extreme ideologies on both sides of the spectrum: we must reject Bolshevism for religious reason because it is atheistic and materialistic; Hitlerism from a Christian perspective because it is naturalistic and thoroughly evil.¹⁵ We must reject the terror of Fascism in any hidden forms because of its negation of individual freedoms and dignity of the human being. We must not receive any of these either as Christians, or Lutherans. The last sentences of Osuský's lecture carry an emphatic appeal to his listeners and, indeed, to next generations of Christians in Czechoslovakia and beyond:

»[T]he method, terror, the denial of individual freedom, we cannot accept neither as Christians nor as Lutherans, and Hitlerism we cannot accept either as Slavs. I have expressed my astonishment at how anyone from the ranks of the Lutherans could agree with fascism, and no less astonishment do I express how anyone from the Slovak Lutherans could sympathize, preach, and write sympathetically about the philosophy of Hitlerism.« (Osuský 2013, 220)

Concurring with Paul Hinlicky's (2016) recent analysis of Osuský's legacy, we wish to lift up the following three assets native to Osuský's personality as an in-

¹⁵ For an incisive critical study of Nazism and Stalinism, perceived through the existentialist perspective of Kierkegaard, see Bojan Žalec's (2014) study on Nazism and Stalinism in the Light of Kierkegaard's Thought. Inspired by Bellinger's interpretation, Žalec introduces » Hitler and Nazism as an extreme pathological example of the aesthetic stage and anxiety before the good, and Stalinism as an extreme pathological example of the ethical stage and anxiety before the evil« (Žalec 2014, 443).

tellectual, philosopher, and theologian: (1) Osuský's use of critical thinking, a competence he was able to enhance by studying philosophy, was remarkable in an age of massive propaganda and relatively scarce access to information; (2) the ability to draw from his own theological heritage against the background of which we managed to reveal the pseudo-religious, idolatrous character of these ideologies; (3) the resolve to act ethically when Osuský formulated his prophetic warnings against evil that had permeated the European and Slovak societies. He did not shy away from the ethical responsibility he felt as a public theologian-philosopher who valued his heritage, while staying open to critical reflection of even his own church. His voice was important in keeping the Protestant minority in Slovakia overwhelmingly against the ideology of Fascism. On the other hand, his warning against the ideology of Bolshevism was only partially heeded after WWII. The horrors of war and the geopolitical pressure coming from one of the victorious powers, the Soviet Union, influenced many Lutheran intellectuals and pastors into believing in the communist promise of a social paradise. But Osuský's voice could not be ignored and was well respected even after the WWII and the 1948 communist revolution in Czechoslovakia. He was one of the first leading figures of the church to be officially silenced, as his license to teach at the Slovak Lutheran Theological Faculty was removed swiftly after the revolution in 1948. Osuský was forced into an early retirement and forbidden to teach or speak publicly until he died in 1975.

We propose the following observations/lessons that we can learn against the background of Osuský's struggle with totalitarianism. (1) Faulty anthropological starting points (presuppositions) will inevitably lead to desperate solutions both, on the individual as well as socio-political levels. (Tagirov 2019, 1231)¹⁶ The pervasive chaos of the greedy human heart (which Christian theology calls the state of »sinfulness«) engenders injustice, insecurity, anger (among other things), but also a desire for stability and/or equality (perceived as »justice«) at any cost. At the root of the unyielding tendency of human societies to ascribe blame to external »enemies« – whether these be the Jews, as we have seen in the racial variant of Fascism (the German Nazism), or the kulaks and bourgeoisie, as we have seen in the Bolshevik revolution and subsequent Communist totalitarian regimes in Central and Eastern Europe after WWII – is the frivolous denial of the common human predicament of »depravity,« an inner alienation and intrinsic self-centeredness of the human self.

We see this malignant externalization of the root-problem in Fascism, Hitlerism, as well as Communism. (Savelveva 2017) In them we find the unjustified conviction that »we can build a happy, prosperous and just society if we defeat (or annihilate) the enemies of our nation or interest group (Fascism), the enemies of our race (Hi-

¹⁶ Tomáš Pružinec (2019, 147) correctly reminds us that »one of the most important themes,« which has been »reflected in sectors [such] as education of citizens, their freedom, justice, public activity ... was the concept of man (ὁ ἄνθρωπος) as a person (τό πρόσωπον),« with his/her inalienable dignity and value. Upon this foundation we may now build our common house (oikonomia) of Europe with its diverse cultures, ideologies, and religions.

tlarism), the enemies of our class (Communism).« What is worse, we may suspect the same type of externalization, though not yet with the same dire consequences, in the modern Liberalism's presupposition of the blameless, neutral human self that needs only to be educated »properly« and situated into a balanced, socio-economic environment to thrive and act pro-socially/altruistically. This should then, allegedly, lead us to believe that we need to get rid of some of our outdated traditions (including the religious ones) and surrender the shaping of the society to self-proclaimed, enlightened social engineers with the ability to mold human characters through their newly-engineered social structures, educational reforms, and state institutions. We seem to suffer from this irresistible tendency to project the responsibility for the existing injustice and suffering on external causes in order to divert attention from our own, wounded, imperfect, failing, selfish self.

(2) In our attempts to save our societies and the wellbeing, to which we believe to be entitled, we then tend to idealize the state as the bearer of stability and justice (in whatever way we may perceive it). It is revealing to notice that this kind of idealization and absolutization of the state is intrinsic to ideologies on both sides of the spectrum, right and left. The chaos of the greedy human heart, unleashed with a new force in the laissez-fair capitalism at the turn of the centuries (19th–20th centuries), made it attractive for a critical mass of people to hand their fates (and many of their basic rights) over to their new leaders who began to be seen as political messiahs, such as Mussolini, Hitler, Lenin, Stalin and others. (Oborsky et al. 2018) The chaos of the greedy heart as exemplified here includes, naturally, the unjust world order of Western imperialism and colonialism of the 19th and 20th centuries. This, along with the wounded national pride and dignity of the Germans as a nation, constituted a fertile ground for the emergence of a Fuehrer who would ride on the wave of resentment and anger, making its nation commit crimes of unimaginable proportions.

A new conception of sovereignty emerged with these new leaders. Beneath its new veil, »sovereignty on the earth appears as the power to reduce human life to bare life, life that cannot be redeemed, life that is utterly banished in and by sovereignty's very assertion of dominion in the name of Providence, of law and order.« (Adkins-Hinlicky 2013, 203) Justice as an objective reality, or even as an objective to be pursued, is no longer recognized because it is »completely subordinated to the alleged needs and interests of the Volk.« Encyclopaedia Britannica 2019, <https://www.britannica.com/event/Nazism>) As Adkins and Hinlicky (2013, 203) provokingly argue, the regimes built upon this new conception of sovereignty are essentially biopolitical, having its »essence revealed in the extremities of the concentration camps of the Nazis or the Gulag of the Soviets.« But what is even more disturbing is that we can trace vestiges of this kind thinking and its malignant manifestations »in the refugees of today who are turned away, since they are merely »human«; just »bare« life, not citizens of our city under contract with political sovereignty.« (203) Our responsibility to the human race thus collapses under our perceived responsibility to the wellbeing and protection of our nation/country. How much different is this from 20th century Fascism and

Bolshevism?¹⁷ And what role do media play today in the shaping of our attitudes to those divested of their dignity as present-day migrants? »The informative reflection of these processes [i.e. models of representation through media]¹⁸ is, in addition to an always partial and ideological representation of reality itself, part of the social construction that is consolidated as truth in our learning process. The stereotype in the perception and consideration of migrants is one of the risks that can provoke and consolidate inequality in many countries of the world.« (Marfil-Carmona – Ortiz-Cobo 2019, 192)

(3) Some blame and responsibility for the horrors of the 20th century ought to be ascribed critically to Christian liberal theology, especially the liberal Protestant theology of the 19th century. This is not to deny the fact that »religious based communities and institutions played a significant role in cultivating both, the discontent with the regime as well as the courage and resolve of the population to stand up to it,« (Šturák 2016, 39); nevertheless, the so-called »Kultur-Protestantismus«¹⁹ seemed to have shared some anthropological presuppositions with the later political proponents of the totalitarian ideologies under scrutiny. We are speaking here of the belief in an inevitable human progress – scientific, technological, as well as cultural and moral – as part of a linear progress of the history of the world, driven by the forces of natural-biological, as well as spiritual evolution (Geist Entwicklung). During this time, humble notions of human limitedness and depravity were replaced with romanticized notions of human intrinsic goodness and the arrogant belief in the human power to usher a new »kingdom of god« through human culture and technology. The ensuing futile attempts to strictly detach modern (and postmodern) politics from religion, believing that such separation guarantees purity and objectiveness of the political project, forget that »the depth origins of politics and violence are of (anti)religious and (anti)spiritual nature respectively,« as we could also witness that the phenomena of Nazism and Stalinism (Bolshevism) were not only political, but also »strongly religiously marked phenomena.« (Žalec 2014, 449)

We in the West, to be sure, are no longer dreaming the Enlightenment's dream of an inevitable progress of the educated, scientifically advanced humanity (Am-

¹⁷ Besides offering a detailed analysis of Fascism, Robert Paxton asks an unsettling question: »Is Fascism over, or could it rise again?« He points out the recent developments in Europe, which cause him to be skeptical of relegating Fascism to the annals of history: »ethnic cleansing in the Balkans; the sharpening of exclusionary nationalisms in postcommunist eastern Europe; spreading »skinhead« violence against immigrants in Britain, Germany, Scandinavia, and Italy; the first participation of a neofascist party in a European government in 1994, when the Italian Alleanza Nazionale, direct descendant of the principal Italian neofascist party, the Movimento Sociale Italiano (MSI), joined the first government of Silvio Berlusconi; the entry of Jörg Haider's Freiheitspartei (Freedom Party), with its winks of approval at Nazi veterans, into the Austrian government in February 2000; the astonishing arrival of the leader of the French far Right, Jean-Marie Le Pen, in second place in the first round of the French presidential elections in May 2002; and the meteoric rise of an anti-immigrant but nonconformist outsider, Pim Fortuyn, in the Netherlands in the same month.« (Paxton 2004, 173).

¹⁸ For more on the powerful influence of the media on the construction of social reality (as perceived predominantly by the youth), see: (Tyurikov et al. 2018; Zheltukhina et al. 2017).

¹⁹ The first president of Czechoslovakia, Tomáš Gariggue Masaryk, seemed to have adopted this kind of religious outlook as well, believing that »religion should focus on morality, as opposed to miracles, ritual, and the notion that the Church acted as an intermediary between God and man« (Šmid 2017, 73).

brozy-Králik- Martin 2017; Omarova et al. 2018). Our burden is rather the insidious indifference in the matter of truth (Máhrik 2018, 46–47) – after all, we like to think the we live in a post-truth (post-factual) reality where nothing and no one can be trusted. (Orekhovskaya et al. 2018) But is not this self-imposed indifference in the matter of truth a major feature of the Fascist and Communist ideologies? And even if this similarity in our attitude to truth proved to be historically incidental, the similarity of possible consequences should be equally haunting and existentially unsettling. (Pavlíková 2018) Upon closer scrutiny we can establish that »the characteristics of Machiavellianism and manipulation (indirect, hidden and implicit influence, deception, disregard of moral and ethical norms and social and cultural values, focus on domination, control, coercion, use of force, use of the other as things, objects, programming of thoughts, intentions, etc.) /.../ [increasingly become] the features of public administration sphere« today. (Ibragimov et al. 2018, 404) We need to cultivate our awareness of the ambivalent nature of »securitization as a socially productive speech act that legitimizes politicians to impose urgent measures to neutralize »existential threats« (whether real or manifest), while allowing them [i.e. politicians] to ignore existing rules and procedures.« Depending on how the securitizing actor lives up to his responsibility to choose the language means and meanings of speech acts, the socio-political discourse will »lead to an increase in aggression or, on the contrary, to greater tolerance.« (Dulebová-Štefančík 2017, 59)²⁰ Social scientists warn that there is an acute need to »bring the process of social adaptation and socialization of /.../ people [especially adolescents] back to the normal state, thus reducing the risk of destructive tendencies.« (Galushkin et al. 2018, 106) With regard to the ongoing immigration crisis in Europe and globally, »an acute problem of avoiding ethnic and inter-confessional conflict risks, and erosion of national and civic identity as a result of globalization« needs to be dealt with prudently. (Ryabchenko et al. 2018, 359) However, the

»task of determining the conditions that could bring to the regeneration of interethnic communication /.../ now considered the most important strategy for ensuring civilizational security« cannot be fulfilled without »knowledge related to cultural characteristics, national traditions, customs and history of different nations that is essential in building a cognitive basis for developing respectful relations to other national cultures and their representatives.« (Seregina et al. 2019, 186)

However, following Osusky's advice, we will be able to do none of the above competently unless we learn to recover and draw from our own cultural and religious traditions, unifying the religious, philosophical, and political discourses into

²⁰ Ambrozy and Sagat (2019, 225) rightly propose that, instead of hiding behind the slogans of objectivity, neutrality, and relativity, »in close accordance with the principle of philosophical-methodological skepticism, a teacher of philosophy [and, we may add, political science, theology, and other related fields] may assume a critical stance towards those philosophical positions which are a priori aimed at certain groups of people, and degrade them to a means to an end.«

one integrative whole. The point is not to get rid of inherent tensions in such discourse; the aim is, rather, to manage such tensions constructively as we protect the public space from absolutizing and manipulative tendencies from the side of all actors: religious, scientific, economic, cultural, as well as political. Christian public theology has much to contribute in this process.²¹

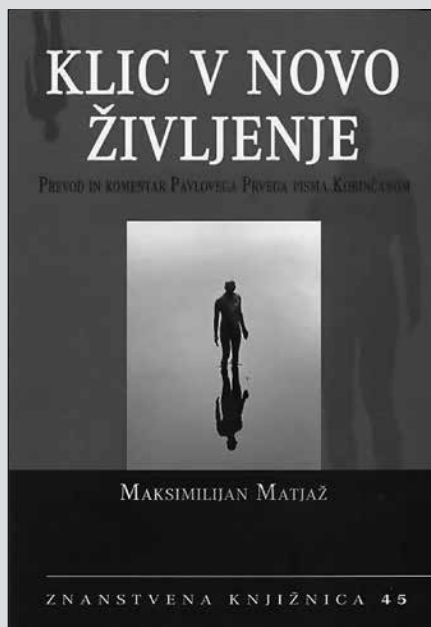
References

- Adkins, Brent, and Paul R. Hinlicky.** 2013. *Rethinking philosophy and theology with Deleuze: A new cartography*. A&C Black.
- Ambrozy, Marian, Roman Kralik and Jose Garcia Martin.** 2017. Determinism vs freedom: Some ethics-social implications. *XLinguae* 10, no. 4:48–57. <https://doi.org/10.18355/xl.2017.10.04.05>
- Ambrozy, Marian, and Peter Sagat.** 2019. Axiological aspect in the context of teaching philosophy. *XLinguae* 12, no. 3:218–227. <https://doi.org/10.18355/xl.2019.12.03.16>
- Binetti, Maria, and Martina Pavlíková.** 2019. Kierkegaard on the reconciliation of conscience. *XLinguae* 12, no. 3:192–200. <https://doi.org/10.18355/xl.2019.12.03.14>
- Dulebová, Irina, and Radoslav Štefančík.** 2017. Securitization theory of the Copenhagen school from the perspective of discourse analysis and political linguistics. *XLinguae* 10, no. 2:51–62. <https://doi.org/10.18355/xl.2017.10.02.05>
- Ekpunoby, Anthony.** 2018. Creative renunciation of the Will to Violence. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 2:473–481.
- Encyclopaedia Britannica.** 2019. »Nazism.« March 15, 2019. <https://www.britannica.com/event/Nazism> (accessed April 04, 2019).
- Galushkin, Alexander A., Valeriy I. Prasolov, Anvar N. Khuziakhmetov, Zhanna M. Sizova and Irina V. Vasenina.** 2018. Aggressiveness and social aggression in the youth environment: philosophical and psychological field of interpretation. *XLinguae* 11, no. 2:106–119. <https://doi.org/10.18355/xl.2018.11.02.09>
- Gažík, Peter.** 2012. *Samuel Štefan Osuský: Moderný filozof náboženstva*. Žilina: EDIS.
- Hinlicky, Paul R.** 2016. *Between Humanist Philosophy and Apocalyptic Theology: The Twentieth Century Sojourn of Samuel Stefan Osuský*. London – New York: T&T Clark. <https://doi.org/10.5040/9780567669643>
- Hinlicky, Paul R.** 2013. *Before Auschwitz: What Christian theology must learn from the rise of Nazism*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers.
- Hitler, Adolf.** 1936. *Mein Kampf*. Trans. Dr. František Bauer. Prague: Orbis.
- Ibragimov, Ibragim D., Badma V. Sangadzhiev, Sergey N. Kashurnikov, Ivan A. Sharonov and Julia A. Krokhina.** 2018. Machiavellianism and manipulation: from social philosophy to social psychology. *XLinguae* 11, no. 2:404–419. <https://doi.org/10.18355/xl.2018.11.02.33>
- Malmenvall, Simon.** 2017. V iskanju idejnih predpogojev za uspeh boljševiske oktobrske revolucije [The Quest for Ideational Preconditions to the Success of the October Bolshevik Revolution]. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 3/4:671–678.
- Máhrík, Tibor.** 2018. Truth as the key metaethical category in Kierkegaard. *XLinguae* 11, no. 1:40–48. <https://doi.org/10.18355/xl.2018.11.01.04>
- Marfil-Carmona, Rafael, and Monica Ortiz-Cobo.** 2019. Social and philosophical representation of the immigrant in the media. *XLinguae* 12, no. 1:192–206. <https://doi.org/10.18355/xl.2019.12.01.15>
- Olexák, Peter.** 2018. Katolícky kňaz Florián Tománek v Strane slobody (1946–1947). *Historia Ecclesiastica* 9, no. 1:155–172.
- Oborsky, Alexey Yu., Alexey A. Chistyakov, Alexey I. Prokopyev, Stanislav V. Nikolyyukin, Kirill A. Chistyakov and Larisa I. Tararina.** 2018. The national mentality in the history of philosophy. *XLinguae* 11, no. 3:158–165.
- Omarova, Leila B., Aydar M. Kalimullin, Ludmila Yu. Grudtsina, Andrey V. Korzhuev and Maria Ye. Zhukova.** 2018. Philosophical anthropology in postmodernism. *XLinguae* 11, no. 3:76–85.

²¹ As Binetti and Pavlíková (2019, 192) remind us pertaining the issue of socially situated freedom, »the deepest intention of free becoming is personal identity that does not remain as a mere unattainable end but has its concrete fulfilment in the *presence of the self before God and alongside others*, through the unifying force of love.«

<https://doi.org/10.18355/xl.2018.11.03.07>

- Orekhovskaya, Natalia A., Alexander A. Galushkin, Elena V. Maleko, Tatyana A. Bezenkova and Natalya A. Plugina.** 2018. Globalization and youth: philosophical analysis of challenges and ways to overcome them. *XLinguae* 11, no. 2:256–164. <https://doi.org/10.18355/xl.2018.11.02.20>
- Pavlíková, Martina.** 2018. Kierkegaard's understanding of man and society. 2018. *XLinguae* 11, no. 1:323–331.
- Rožič, Peter.** 2017. Ocena Tocqueillove analize vpliva religije na demokracijo [Assesing Tocqueville's Analysis of the Impact of Religion on Democracy]. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 2:261–268.
- Osuský, Samuel Š.** 1916. *Vojna a náboženstvo*. Liptovský Mikuláš: Tranoscius.
- Osuský, Samuel Š.** 2013. The Philosophy of Bolshevism, Fascism, and Hitlerism. In: Paul R. Hinlicky. *Before Auschwitz: What Christian theology must learn from the rise of Nazism*, 193–220. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers.
- Paxton, Robert O.** 2004. *The Anatomy of Fascism*. New York: Alfred A. Knopf.
- Pružinec, Tomáš.** 2019. Sondy do hodnotovej platformy byzantskej filozofie a jej odkaz pre súčasnú európsku hodnotovú orientáciu: náčrt problematiky. *Constantine's Letters* 12, no. 2:135–147. <https://doi.org/10.17846/cl.2019.12.2.135-147>
- Ryabchenko, Oksana N., Alexey I. Prokopyev, Leonid N. Romanchenko, Andrey V. Korzhuev and Julia A. Krokhnina.** 2018. Social and philosophical understanding of national and civic identity in the context of interethnic and interreligious conflict risks. *XLinguae* 11, no. 2:359–369. <https://doi.org/10.18355/xl.2018.11.02.29>
- Savelyeva, Elena B., Elena A. Lineva and Tatiana G. Yusupova.** 2017. Andre Gide's life philosophy: »Russian trace«. *XLinguae* 10, no. 3:184–201. <https://doi.org/10.18355/xl.2017.10.03.15>
- Schneider, Herbert.** 1929. *The Making of the Fascist State*. Chicago: University of Chicago Press.
- Seregina, Tatiana N., Alfiya R. Masalimova, Muhammet Usak, Evgeniy M. Dorozhkin and Alexander A. Galushkin.** 2019. Philosophical view on the problem of degradation and regeneration as potential trends in interethnic communication culture. *XLinguae* 12, no. 2:186–194. <https://doi.org/10.18355/xl.2019.12.02.15>
- Smetáček, Zdeněk.** 1933. Ideology of Italian Fascism. *Česká Mysl* 28:208–215.
- Šafin, Ján.** 2017. Paradoxy ruského porevolučného vývoja: Židia a Eurázijské hnutie. *Historia Ecclesiastica* 8, no. 2:105–120.
- Šmíd, Marek.** 2017. T. G. Masaryk: His spiritual life and his disputes with the Catholic Church. *Historia Ecclesiastica* 8, no. 1:58–74.
- Šturák, Peter.** 2016. The legacy of the Greek catholic leading personalities and martyrs in Slovakia and their contribution for the building up of a free Slovak society. *European Journal of Science and Theology* 12, no. 4:39–48.
- Tagirov, Philipp.** 2019. Nature, Cosmos, Absolute and Society in the Main Anthropological Paradigms. In: *2nd International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Ecological Studies (CESSSES 2019)*, 1231–1235. S.l.: Atlantis Press, 2019. <https://doi.org/10.2991/cessses-19.2019.274>
- Tavilla, Igor, Roman Kralik, Carson Webb, Xiangdong Jiang and Juan Manuel Aguilar.** 2019. The rise of fascism and the reformation of Hegel's dialectic into Italian neo-idealist philosophy. *XLinguae* 12, no. 1:139–150. <https://doi.org/10.18355/xl.2019.12.01.11>
- Tyurikov, Aleksandr G., Nikolay N. Kosarenko, Tatiana B. Gvozdeva, Marianna V. Voronina, Elena Ye. Grishnova and Natalya A. Solovyeva.** 2018. New social reality in the context of information and communication technologies. *XLinguae* 11, no. 3:37–75. <https://doi.org/10.18355/xl.2018.11.03.06>
- Zheltukhina, Marina R., Natalia I. Klushina, Elena B. Ponomarenko, Natalia N. Vasilkova and Anna I. Dzyubenko.** 2017. Modern media influence: mass culture – mass consciousness – mass communication. *XLinguae* 10, no. 4:96–105. <https://doi.org/10.18355/xl.2017.10.04.09>
- Žalec, Bojan.** 2013. Genocide as social death: A comparative conceptual analysis. *Anthropological Notebooks* 19, no. 2:57–74.
- — —. 2014. Nazism and Stalinism in the light of Kierkegaard's thought. *Filozofia* 69, no. 5:443–450.
- — —. 2017. Kierkegaard in politično: Vera kot premagovanje nasilja in vir demokracije [Kierkegaard and Political: Faith as Overcomng of Violence and as an Origin of Democracy]. *Bogoslovni vestnik* 77, no. 2:247–259.
- — —. 2018. Verska strpnost in krščanstvo [Religious Tolerance and Christianity]. *Bogoslovni vestnik* 78, no. 2:325–334.



Maksimilijan Matjaž

Klic v novo življenje - Prevod in komentar Pavlovega prvega pisma Korinčanom

S Prvim pismom Korinčanom si je apostol Pavel zadal težko nalogo, kako sporočiti skrivnost Božje modrosti in človekovega odrešenja, razodetega po Jezusovem križu, v okolje cvetoče blaginje, ki se je zavedalo svoje moči in modrosti ter je prisegalo na svobodomiselnost in pluralizem. Zato sodi pismo danes med najbolj preučevane in aktualne tekste Nove zaveze. Odpira namreč vprašanja, ki jih soočenje Kristusovega evangelija in sodobnega sveta vedno prebuja. Zdi se, kot da krščanski oznanjevalci izgubljajo boj s konkurenčnimi kulturami, religijami, ideologijami ter z vplivi raznih centrov politične in gospodarske moči. Stanje duha tako danes ni bistveno drugačno, kakor je bilo v Korintu pred skoraj dva tisoč leti, ko je tam Pavel tisto peščico poslušalcev, ki ga je hotela poslušati, učil o nekem drugačnem, alternativnem načinu življenja. Te alternativnosti pa ni prikazoval kot nekaj, kar bi bilo mogoče živeti samo tako, da bi izstopili iz kulture, v kateri so živeli, ampak kot novost, ki jo je mogoče živeti v vsaki kulturi – na vsakem kraju (1,2)..

Ljubljana: Teološka fakulteta, 2015. 216 str. ISBN 9789616844444, 13€.

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

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

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3,787—810

Besedilo prejeto/Received:09/2019; sprejeto/Accepted:10/2019

UDK/UDC: 929Snoj B.: 314.151.1(62)(=163.6)

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Trontelj>

Nik Trontelj

Delovanje p. Benigna Snoja med slovenskimi izseljenci v Egiptu

Fr. Benigen Snój's Work among the Slovene Emigrants in Egypt

Povzetek: Ob koncu 19. stoletja je v Egiptu živelo več tisoč slovenskih izseljencev, zlasti deklet in žena, ki so bile gospodinjske pomočnice pri premožnih družinah. Med Slovenci v Egiptu so po letu 1894 delovali slovenski frančiškani. Med njimi je bil pomemben p. Benigen Snój, ki je v dvanajstih letih delovanja v Egiptu (1901–1913) pustil pomemben pečat, saj je ob p. Hubertu Rantu šele organiziral versko in narodno življenje Slovencev v Egiptu. V Aleksandriji (1901–1909) je poleg širokega pastoralnega dela sodeloval kot odbornik v društvu Slovenska palma ob Nilu, ki je organiziralo azil za brezposelna dekleta. Leta 1902 je ustanovil versko in domoljubno društvo Krščanska zveza Slovenk. Po njegovi zaslugi je od leta 1907 dalje delovala slovenska šola, ki so jo po njegovem povabilu vodile slovenske šolske sestre sv. Frančiška Kristusa Kralja. Tudi v Kairu (1909–1913) je vodil razna društva in leta 1910 gostil slovenske romarje v Sveti deželi. Prispevek na podlagi časopisnih objav, strokovne literature in arhivskega gradiva predstavi pastoralno in narodno delovanje p. Benigna Snoja med slovenskimi izseljenci v Egiptu.

Ključne besede: Benigen Snój OFM (1867–1942), frančiškani, Egipt, Sveta dežela, izseljenci, aleksandrinke

Abstract: At the end of the 19th century several thousand Slovene emigrants were living in Egypt, especially females, who worked for wealthy families as maids. Slovene Franciscans were working among Slovenes in Egypt since 1894. Fr. Benigen Snój was a notable Franciscan who left a great mark during his 12-year work in Egypt (1901–1913) as he, along with Fr. Hubert Rant, only organized the religious and national life of Slovenes in Egypt. In addition to his pastoral work in Alexandria (1901–1909), he was also a board member in the association Slovene Palm on the Nile which organized an asylum for unemployed women. He founded a religious and patriotic Christian Association of Slovene Women in 1902. By the Snój's merit, a Slovene school started to work in 1907. It was governed by the Slovene School sisters of St. Francis of Christ the King who were invited to Alexandria by Snój. He also managed various associations in

Cairo (1909–1913) and hosted Slovene pilgrims in the Holy Land in 1910. This article presents pastoral and national awakening work of Fr. Benigen Snoj among the Slovene emigrants in Egypt based on newspaper articles, professional literature and archival sources.

Keywords: Benigen Snoj OFM (1867–1942), Franciscans, Egypt, Holy Land, emigrants, Alexandrian women

1. Uvod

Slovensko izseljevanje v Egipt sodi v splošni okvir množičnega izseljevanja Slovencev v zadnji četrtini 19. stoletja in v prvih desetletjih 20. stoletja. Vendar ima izseljevanje v Egipt poseben pomen v narodni zgodovini. V večja egiptovska mesta so se namreč zaradi ugodnih delovnih priložnosti selila zlasti slovenska dekleta in žene z Goriške, ki jih ljudsko izročilo imenuje aleksandrinke, izraz pa se je uveljavil tudi v novejši strokovni literaturi. Na prelomu stoletja je bilo v Egiptu nad 4000 Slovencev, po nekaterih ocenah jih je bilo leta 1897 celo več kakor 7000 (Drnovšek 2001, 11). Največ Slovencev je bilo v Aleksandriji, nekaj manj v Kairu in v drugih egiptovskih mestih. Med njimi so prednjačile ženske, nekaj sto je bilo moških. Med slovenskimi izseljenci v Egiptu so od konca 19. stoletja dalje delovali slovenski frančiškani, ki so daleč od doma krepili versko in narodno življenje tamkajšnjih rojakov. Med prvimi slovenskimi frančiškani, ki so skrbeli za Slovence v Egiptu, je bil p. Benigen Snoj. V dvanajstih letih delovanja v Egiptu je pustil pomemben pečat v slovenski skupnosti, saj je v mnogih pogledih šele organiziral versko in narodno življenje Slovencev v Aleksandriji in v Kairu. V prispevku bomo na podlagi sočasnih virov predstavili Snojeve pastoralne in organizacijske dejavnosti med Slovenci v Egiptu, ki dokazujejo velik pomen njegovega dela za tamkajšnjo slovensko skupnost.

2. Življenjepisni podatki p. Benigna Snoja

Franc Snoj se je rodil 17. septembra 1867 v Zagorju ob Savi. V družini očeta Janeza in matere Terezije se je rodilo devet otrok, Franc je bil četrti po vrsti. Osnovno šolo je obiskoval v domačem Zagorju, v Toplicah in eno leto na meščanski šoli v Celju. Nato se je po želji staršev vpisal na realko v Ljubljani, kjer naj bi pridobil primerno tehnično in naravoslovno znanje. Oče Janez je namreč pričakoval, da bo Franc prevzel domačo obrt. Vendar je mladi Franc že zgodaj čutil željo po duhovnem poklicu, zato se je zasebno učil latinščine in se po enem letu obiskovanja realke vpisal na gimnazijo. Po končani nižji gimnaziji je leta 1886 brez vednosti staršev vstopil v frančiškanski red (Golia 2013).¹ V samostanih na Trsatu pri Reki (1887)

¹ Snoj je pri svoji odločitvi za duhovni poklic v naslednjih letih pridobil podporo očeta, ki se je s sinom leta 1890 veselil nove maše in ga celo prosil odpuščanja (AM 1941, št. 1, 11).

in v Kostanjevici pri Novi Gorici (1888–1889) je nadaljeval gimnazijsko izobraževanje ter leta 1889 v Kamniku vstopil v bogoslovje in tam dve leti študiral teologijo (1889–1891). Nadaljnji dve leti teološkega študija je opravil v škofijskem semenišču v Ljubljani (1891–1893), kjer je dokončal svoj študij.²

Franc Snój je bil preoblečen 8. oktobra 1886 na Trsatu in prejel redovno ime Benigen. Čez eno leto, 8. oktobra 1887, je opravil neslovesne zaobljube, 9. oktobra 1890 pa slovesne zaobljube za življenje v frančiškanskem redu. Dne 17. decembra 1890 je bil s posebnim dovoljenjem iz Rima že v drugem letniku bogoslovja posvečen v duhovnika, ko mu je v Ljubljani knezoškof Jakob Missia podelil zakrament mašniškega posvečenja (AM 1938, št. 3, 12).³ Prvo duhovniško službo je nastopil po končanih teoloških študijah leta 1893, ko je od julija do oktobra pomagal na župniji Žalna blizu Grosuplja, kjer so tedaj gradili dolensko železniško progo. Od jeseni 1893 do poletja 1896 je deloval v samostanu v Kamniku, kjer je poleg rednih duhovniških zadolžitev opravljal učiteljsko delo kateheta v deški šoli. Znan je bil kot strog osnovnošolski katehet, kakor ga je po svojem spominu opisal poznejši gimnazijski profesor in prosvetni delavec Josip Breznik, Snojev učenec v Kamniku (Škoro Babić in Košir 2014, 16). Konec avgusta 1896 je bil prestavljen v Novo mesto, kjer je od 15. septembra 1896 do 1. aprila 1901 poučeval na štirirazredni deški ljudski šoli. Poleg poučevanja na ljudski šoli je bil tudi kurat v bolnišnici usmiljenih bratov in v kaznilnici za mladoletne ter voditelj Frančiškovega tretjega reda (GKSKJ 1940, št. 53, 4; AM 1941, št. 2, 6–7).

Snoj je v domovini preživel le sedem duhovniških let. Leta 1901 je odšel v Aleksandrijo, kjer je postal izseljenski misijonar za Slovence. Med leti od 1909 do 1913 je deloval v Kairu. V letih svojega delovanja v Egiptu je vodil razna društva, ki so povezovala Slovence. Leta 1902 je ustanovil Krščansko zvezo Slovenk, ki je za društvenice organizirala verski pouk in zabavni program. Po Snojevi zaslugi je bila v Aleksandriji ustanovljena slovenska šola za otroke slovanskih izseljencev. Šolo so vodile slovenske šolske sestre sv. Frančiška Kristusa Kralja, ki so v Aleksandriji odprle podružnico po prizadevanju p. Benigna (Koncilja 2008, 32). Tudi v Kairu se je zelo zanimal za življenje Slovenk, ki so bile v velikem mestu izpostavljene mnogim preizkušnjam pri iskanju službe in pri ohranjanju verske in narodne stanovitnosti. Snój je bil iz Egipta poklican v Jeruzalem, kjer je preživel skoraj dve leti (1913–1914). Ob koncu leta 1914 se je za nekaj mesecev vrnil v Ljubljano, že marca 1915 pa je odpotoval v ZDA, kjer je do leta 1922 v Brooklynu vodil frančiškanski komisariat sv. Križa, v katerem so delovali slovenski, slovaški in hrvaški bratje. Leto po prihodu v ZDA je v New Yorku že ustanovil slovensko župnijo pri cerkvi sv. Cirila na Manhattnu (1916) in postal njen prvi župnik (1916–1926). Med leti od 1926 do 1930 je deloval v slovenskem samostanu v Lemontu, Illinois, kjer je poučeval v bogoslovni šoli, ki

² Zanimiv je podatek, da je del študija opravil v ljubljanskem škofijskem semenišču, saj so se frančiškanski duhovniški kandidati še med prvo svetovno vojno praviloma izobraževali v domačem bogoslovju (Šimac 2017, 47). Snój je bil sicer v času svojega študija v semenišču že posvečen v duhovnika.

³ Za posredovanje zapisa o p. Benignu Snoju iz nekrologa Slovenske frančiškanske province sv. Križa za 10. maj in njegovo dopolnitev s podatki o Snojevi redovni formaciji se zahvaljujem p. dr. Bernardinu Sušniku OFM.

jo je sam pomagal postaviti. V Lemontu je ustanovil tudi slovenski noviciat za frančiškane, ki je kandidate vzgajal v slovenskem duhu (CVF 1942, št. 7c8, 191). V letih 1927–1930 je spet opravljal službo provincialnega komisarja. Maja 1930 je prevzel vodenje novoustanovljene slovenske župnije v Johnstownu v Pensilvaniji, kjer sta bila pod njegovim vodstvom sezidana cerkev in samostan. Septembra 1933 je bil prestavljen v Detroit, Michigan, in postal župnik pri sv. Janezu v Highland Parku, kjer je ostal eno leto. Od leta 1934 do novembra 1937 je bil ponovno v Johnstownu (GKSKJ 1940, št. 53, 4). Ob koncu leta 1937 se je vrnil v Lemont. Tudi v drugem obdobju delovanja v »ameriških Brezjah« je bil profesor v frančiškanskem bogoslovju. Dne 7. februarja 1938 je v Lemontu z zamikom slovesno obhajal zlati jubilej 50. obletnice (neslovesnih) redovnih obljub (AM 1938, št. 3, 11).⁴ Oktobra 1940 ga je med potjo v Cleveland, kjer naj bi v cerkvi sv. Lovrenca blagoslovil novi križev pot, v vlaklu zadela kap (GN 1940, št. 249, 2). Kljub temu je decembra v Lemontu obhajal zlatomašniški jubilej. Dne 17. decembra 1940 je imel zasebno slavlje ob 50. obletnici nove maše, 29. decembra pa je slovesno praznoval zlato mašo (AM 1940, št. 12, 23). Njegovo zdravje se je po kapi vidno slabšalo, a je na obletnico zlate maše decembra 1941 po več mesecih maševal v cerkvi (AM 1942, št. 1, 26). Umrl je 10. maja 1942 v zdravilišču Rome City, Indiana, in bil 13. maja pokopan na lemontskem samostanskem pokopališču (AD 1942, št. 113, 1). Snoj je največji del svojih duhovniških let posvetil delu med slovenskimi izseljenci, najdlje v Egiptu in v ZDA. Z zavzetim služenjem rojakom in osebno skromnostjo je med Slovenci užival priljubljenost in ugled. Znanje številnih jezikov, na primer latinščine, slovanskih jezikov, nemščine, italijanščine in tudi zadostne angleščine in francoščine, je njegovo dušnopastirsko dejavnost na tujih celinah razširilo tudi na člane drugih narodnosti (CVF 1942, št. 7–8, 191; B 1942, št. 9, 210).

3. Okoliščine Snojevega odhoda na misijonsko delo v Egipt

Prvi slovenski izseljenci v Afriki so bili misijonarji. Nekaj slovenskih frančiškanov je v Egiptu misijonarilo že v 18. stoletju,⁵ ko so kot apostolski misijonarji delovali v frančiškanski prefekturi na jugu Egipta, ki je združevala tuje misijonarje za delo med tamkajšnjimi koptskimi kristjani⁶ (Van Zeelst 1991, 1122; Makuc 2006, 36). Egipt je sredi 19. stoletja doživel nagel gospodarski vzpon, zlasti s pridelavo bombaža in gradnjo sueškega prekopa, ki je bil odprt leta 1869. Tedaj so se v Egipt

⁴ Redovniška leta se računajo od datuma neslovesnih zaobljub. P. Benigen je neslovesne obljube izrekel 8. oktobra 1887.

⁵ To so bili v teku 18. stoletja, denimo, p. Sigfrid Kappus, p. Alkantara Kramar in p. Apolinarij Hočevnar (Goličnik 2009, 44; Makuc 2006, 36).

⁶ Kopti so starodavna egiptovska krščanska skupnost, ki jo je krščanski svet zaradi zavrnitve kalcedonskega zbora (451) smatral za krivoversko (Urvoy 2016, 107). Frančiškansko misijonsko delo je leta 1741 privedlo do ustanovitve koptske katoliške Cerkve, ki je imela v treh primerih frančiškanskega predstojnika prefekta (Van Zeelst 1991, 1123). Od leta 1895 dalje imajo koptski katoličani svoj patriarhat v Aleksandriji.

priseljevali mnogi premožni evropski vlagatelji in njihove družine, ki so v domačem gospodinjstvu zaposlovale tuje sobarice, kuharice, varuške in dojilje, saj so bile domače muslimanke omejene na delo znotraj svojega doma. Zato so priložnost dobrega zaslužka dobila slovenska dekleta in žene, ki so se predvsem z Goriške začele izseljevati k italijanskim družinam v Egipt po letu 1870.⁷ V Egipt so se v manjšem številu selili tudi slovenski moški (Koprivec 2013, 19; 21; 30). Število izseljencev je v naslednjih desetletjih nenehno naraščalo. V duhovnem oziru so bili slovenski izseljenci sprva prepuščeni sami sebi. Frančiškovi redovniki so drugače že tradicionalno oskrbovali svete kraje,⁸ med katere se uvršča tudi Egipt, vendar izseljenci niso bili deležni organizirane skrbi. Po letu 1890 sta v Aleksandriji eden za drugim delovala dva hrvaška frančiškanska duhovnika za vse Slovane. Najprej je prišel p. Ivan Jurić iz Bosne, za njim pa p. Jeronim (Hieronim) Golubović iz Kustodije Svete dežele, ki je v Aleksandriji in v Port Saidu deloval leta 1894 (Snoj 1905, 46; Leček 2002). Slovenci so se zaradi jezikovne razlike težje vključili v njuno pastoralno delo. Vendar so se naši izseljenci tedaj povezali v verskem življenju (Snoj 1905, 46). Tudi v Kairu je dalmatinske Hrvate in Slovence od leta 1902 dalje oskrboval hrvaški frančiškan p. Luka Terzić (Makuc 2006, 78).

Dr. Frančišek Lampe, profesor na bogoslovnem učilišču v Ljubljani, je leta 1891 potoval po Egiptu in Palestini ter v Aleksandriji obiskal frančiškanski samostan pri cerkvi sv. Katarine. Prvi je opozoril, da pri tamkajšnjih frančiškanih ni nobenega slovenskega redovnika, in omenil potrebo po slovenskem duhovniku. V svojem potopisu *Jeruzalemski romar* (Lampe 1892, 47) je zapisal: »Upamo vendar, da pride tje tudi kak frančiškan iz slovenskih dežel; jako radi bi ga imeli. V Aleksandriji je nad 2000 Slovencev in Slovenk. /.../ Kako lepo in bogato polje za slovenskega duhovnega pastirja, katerega se bodo slovenske ovčice željno poprijele!« Slovenci v Egiptu so potrebovali duhovnika, ki bi jim zagotavljal socialno pomoč, duhovno oskrbo v domačem jeziku in krepil njihovo narodno zavest. Lampetova pobuda se je uresničila septembra 1894, ko je v Aleksandrijo prišel prvi slovenski frančiškan, p. Hubert Rant. Rojen je bil leta 1870 na Koroški Beli, od koder je izhajala družina njegove matere.⁹ Bil je sin oskrbnika škofjeloškega gradu, zato je odraščal v Škofji Loki. V frančiškanski red je vstopil leta 1888, mašniško posvečenje pa je prejel julija 1893 v frančiškanski cerkvi v Ljubljani (Kolar 2018, 150). Kot mlad duhovnik je bil poslan v Egipt, kjer je v frančiškanski župniji sv. Katarine po odloku rimskega urada postal kurat za Slovane, med katerimi so številčno prevladovali

⁷ Slovensko izseljevanje v Egipt je v manjšem obsegu zajelo tudi preostale slovenske dežele in je ponehalo šele po letu 1930, ko se je bližala druga svetovna vojna. Slovenke so v tem obdobju služile pri družinah različnih narodnosti, zlasti pri Judih, Grkih, Armencih in pri Sircih in v arabskih družinah.

⁸ Frančiškanski red ima v Sveti deželi že od časa svojega ustanovitelja sv. Frančiška Asiškega svoj misijonski okraj, ki se je postopno razvil v Kustodijo Svete dežele s sedežem v Jeruzalemu. Posvečali so se oskrbi romarjev in pastoralnemu delu med tamkajšnjimi kristjani. V Egiptu so v Snojevem času že več stoletj delovali tudi frančiškanski misijonarji, ki so delovali med Kopti in jih je neposredno poslala rimska Kongregacija za širjenje vere. P. Benigen Snoj je zapisal, da so le frančiškani odgovorni za katoliško skupnost v Sveti deželi, zato je lahko izseljenski duhovnik v Egiptu postal samo slovenski frančiškan (Snoj 1905, 46).

⁹ Nekateri viri navajajo, da je bil Hubert (Avgust) Rant rojen na škofjeloškem gradu: SN 1931, št. 264, 2; J 1931, št. 273, 3.

Slovenke. Kljub prvotnim oviram je dosegel dovoljenje za pridiganje v slovenskem jeziku (Rant 1894, 240). V Rantovem času so se Slovenci ob nedeljskih popoldnevih začeli zbirati pri frančiškanih v Aleksandriji (Kolar 2018, 150). Rant je leta 1895 sodeloval pri ustanovitvi slovanskega društva Sloga,¹⁰ ki se je zaradi velike slovenske skupnosti leta 1898 preimenovalo v slovensko društvo Slovenska palma ob Nilu. Društvo je spodbujalo narodno in versko življenje ter zastopalo socialne interese Slovencev (1991, 294). Rant je med šestletnim bivanjem v Aleksandriji prispeval pomemben delež k ureditvi razmer izseljencev. Poleti 1900 je bil iz Egipta poklican v domovino in je nastopil službo vojaškega kurata v Gradcu. Do razpada Avstro-Ogrske je službo opravljal v različnih krajih, denimo v Gorici in v Innsbrucku. Ob upokojitvi leta 1930 je bil vojaški duhovnik v Novem Sadu. Umrj je novembra 1931 v Leonišču v Ljubljani (B 1932, št. 1, 20).

Po odhodu p. Ranta iz Egipta je slovenska skupnost v Aleksandriji ostala brez duhovnega vodstva in brez slovenske pridige pri nedeljski maši (VCB 1901, št. 3, 44). Januarja 1901 je društvo Slovenska palma ob Nilu poslalo pismo ljubljanskemu škofu dr. A. B. Jegliču, ki je bil velik dobrotnik slovenskih izseljencev po svetu.¹¹ Dopis potrth rojakov je bil objavljen v škofijskem listu. V pismu sporočajo o težkih razmerah aleksandrijskih Slovencev, ki so nastale po Rantovem odhodu. Slovenci pišejo, da je samo v Aleksandriji živelo do 5000 slovenskih deklet in žena, ki so bile izpostavljene nevarnostim velikega mesta. V pismu so društveniki škofa prosili za posredovanje pri čim hitrejšem prihodu novega duhovnika: »V tem tužnem stanu prosimo najudaneje Vaše milosti, da nam pripomorete čim preje na pristojnem mestu do slovenskega duhovnika – frančiškana v Aleksandriji. Prosimo opetovano, kajti nujnost in nevarnost ste veliki.« (LŠL 1901, št. 1, 13)

Želja slovenskih izseljencev se je kmalu uresničila, saj je spomladi 1901 v Aleksandrijo že prispel novi slovenski duhovnik, p. Benigen Snoj. Snoj je že v zgodnjih duhovniških letih gojil željo po misijonskem delu v tujini (AM 1941, št. 2, 7). Po odhodu p. Huberta Ranta iz Aleksandrije je prejel ponudbo vrhovnega predstojnika za odhod na misijonsko delo med izseljence v Aleksandrijo. Snoja je ponudba presenetila, saj ni vedel, kako so predstojniki izvedeli za njegovo željo po misijonskem delu (AM 1941, št. 2, 7). Novo službo je po krajšem premisleku sprejel in od generalnega ministra frančiškanov iz Rima nato prejel nastopno pismo za delo v slovenski naselbini v Aleksandriji; to je v dopisu z dne 27. marca 1901 oznanil provincialat kranjske province sv. Križa (LP 1901, 4). Snoj se je v kratkem času, ki ga je imel pred odhodom, poslovil od znancev in družine v Zagorju ter obiskal Brezje

¹⁰ Društvo Sloga je vodil slovensko-hrvaški odbor, v katerem sta bila tudi zdravnik Karel Pečnik in duhovnik za Slovane, p. Hubert Rant. Društvo si je prizadevalo za včlanitev čim večjega števila slovenskih izseljenk, da bi jim pomagalo pri socialni in zdravstveni oskrbi ter v tolažbo njihovim staršem bedelo nad njihovim zasebnim življenjem (ZD 1897, št. 9, 69–70).

¹¹ Škof Jeglič je bil v rednih stikih s slovenskimi izseljenskimi duhovniki po svetu (ZDA, Nemčija, Egipt) in se je osebno zelo zanimal za življenje slovenskih izseljencev. Vedno se je želel seznaniti z družbenim okoljem, v katerem so delovali slovenski duhovniki, kar je razvidno v njegovih dnevniških zapisih (Kolar 2016, 146). Misijonsko delo slovenskih frančiškanov med izseljenci v Egiptu je bilo sad Jegličevega posredovanja, saj so frančiškani to odgovornost sprejeli po njegovem prizadevanju. P. Kazimir Zakrajšek, ki je sam deloval v ZDA, je Jegliča označil za skrbnega in ljubečega očeta slovenskih izseljencev (Zakrajšek 1939, 176; 178).

in Sveto Goro, kjer se je priporočil Mariji. V Ljubljani je obiskal škofa Jegliča, ki je Snojev misijon pospremil z darovi duhovnikov. V Gorici je obiskal kardinala Missia, ki ga je nekoč posvetil v mašnika (AM 1941, št. 2, 7). P. Benigen se je v Aleksandrijo odpravil po veliki noči 1901;¹² o tem je poročal *Slovenec* in svoj zapis sklenil z besedami: »S tem se izpolni gorka želja aleksandrijskih Slovencev. Bog blagoslovi delo požrtvovalnega g. Snoja!« (S 1901, št. 76, 2) V Aleksandrijo je prispel 15. aprila in pri sv. Katarini postal izseljenski misijonar in duhovnik za avstrijske državljane, ki so bili predvsem Slovenci oziroma Slovenke. Oskrboval je tudi manjšo skupino Hrvatov (GKSKJ 1940, št. 53, 4).

4. Delovanje v Egiptu

Snojevi avtobiografski zapiski, ki jih je po njegovem pripovedovanju sestavil p. Aleksander Urankar, so bili proti koncu Snojevega življenja v dvanajstih delih objavljeni v mesečniku *Ave Maria*. Ti zapiski so neprecenljiv vir za predstavitev Snojevega delovanja v Egiptu; Snój pojasni marsikateri dogodek z osebnega gledišča. P. Benigen je v starejših letih veljal za živahnega pripovedovalca svojih spominov.¹³ (AM 1940, št. 12, 23)

Snoj se je v Aleksandrijo odpravil aprila 1901 z ladjo iz Trsta. Potne stroške mu je plačala rimska Kongregacija za širjenje vere, ki je oskrbovala misijonarje. V Aleksandriji se je naselil v samostanu sv. Katarine, v katerem je tedaj živelo 28 redovnikov, ki so delovali v veliki župniji s 40 000 verniki najrazličnejših narodnosti. V samostanu so govorili italijanski jezik, ki ga je p. Benigen že obvladal, saj so se ga zaradi potreb nekaterih postojank naučili vsi frančiškani v slovenski provinci. Kmalu po prihodu v Aleksandrijo se je oglašil pri namestniku tamkajšnjega škofa, apostolskega vikarja,¹⁴ se mu predstavil in ga prosil za pravico spovedovanja na področju škofove jurisdikcije.¹⁵ Dobil je službo kurata za slovensko naselbino.¹⁶ Služba duhovnega voditelja vernikov posamezne narodnosti je bila v župniji sv. Katarine zaradi mnogih priseljencev pogosta, v Snojevem času je bilo šest kuratov za različne narodnosti. Snój je z začetkom službe uradno nasledil prejšnjega sloven-

¹² Velikonočna nedelja je bila 7. aprila 1901.

¹³ Ena od Snojevih pripovedi pravi, da je svojo novo službo v Egiptu vzel zelo resno in si je že pred odhodom pustil rasti brado, ker se je zavedal, da Arabci spoštujejo le moža z dolgo brado (AM 1941, št. 2, 7). P. Engelbert (Jožef) Pollak, ki je leta 1903 z nekaj kolegi potoval v Egipt, se je srečanja s p. Benignom spominjal takole: »Pred samostanom zapazim meniha z dolgo častitljivo brado, pogledam ga bolje, ter spoznam p. Benigna, tovariša pa, zlasti njegov nekdanji sošolec nikakor ni mogel verjeti, da bi bil ta tolikanj bradati mož pater Benigen.« (Pollak 1911a, 7)

¹⁴ Za katoliške kristjane latinskega obreda v Egiptu je bil leta 1839 ustanovljen apostolski vikariat v Aleksandriji, ki je nadomestil večstoletno frančiškansko prefekturo v Spodnjem Egiptu in deluje še danes (Van Zeelst 1991, 1123). Apostolski vikarji so bili do današnjega dne, razen enega, vedno frančiškani.

¹⁵ Aleksandrijski škof latinskega obreda je imel hišo blizu frančiškanskega samostana, ni pa imel svoje stolne cerkve. Samostanska cerkev sv. Katarine je bila hkrati tudi škofijska cerkev (Pollak 1911b, 7). Ista cerkev je tudi danes sedež apostolskega vikariata v Aleksandriji, kjer domuje škof.

¹⁶ Slovenci so bili v Snojevem času evidentirani kot avstrijski ali (v redkih primerih) slovenski migranti. Glede na narodnostno mešane poroke so zlasti nekatere Slovenke sprejele egiptovsko narodnost.

skega kurata Ranta. Snój je deloval v samostanu in župniji sv. Katarine, v postojanki, ki jo je upravljala Kustodija Svete dežele, zato je bil njegov višji redovni predstojnik jeruzalemski kustos (AM 1941, št. 6, 19).¹⁷ Pri svojem misijonskem delu pa je bil kot apostolski misijonar hkrati pokoren predstojniku Kongregacije za širjenje vere v Rimu, ki je podpirala misijonarje (AM 1941, št. 8, 2). Snój je torej svoje misijonsko delo opravljal v frančiškanski kustodiji.

Snojevo plodno pastoralno in organizacijsko delovanje v Aleksandriji in v Kairu, ki ga predstavljamo v nadaljevanju, je v marsičem povezal Slovence v Egiptu in uredilo njihovo življenje v tujini, da je moglo kljubovati preizkušnjam. Prva slovenska frančiškana v Egiptu, patra Rant in Snój, sta postavila temelj pastoralnemu in narodnobuditeljskemu delu med izseljenci (Kolar 1991, 294).

4.1 V Aleksandriji

4.1.1 Pastoralno delo

Snój je v Aleksandriji kot slovenski kurat opravljal redno pastoralno delo, ki je obsegalo različna področja, to je: pastoralno delo v ožjem (deljenje zakramentov, spodbujanje verskega življenja z duhovnimi vajami in z ljudskimi misijoni) in v širšem pomenu (skrb za slovenska dekleta, naročanje verskega tiska).

Slovenske izseljence je po prihodu v Aleksandrijo prvič pozdravil v nedeljo ob 3. uri popoldne pri sveti maši v župnijski cerkvi sv. Katarine. Med njimi je spet zvenela božja beseda v domačem jeziku s slovensko pridigo (VCB 1901, št. 6, 93). A slovenska skupnost tedaj ni imela svoje tako imenovane kolonialne maše,¹⁸ kakor so jih imeli priseljenci večjih narodov, saj je bila cerkev zasedena z velikim številom maš. O tem so Slovenci poročali v svojem pismu škofu Jegliču že pred Snojevim prihodom. V šestletnem delovanju Huberta Ranta jim ni uspelo pridobiti posebnega termina za slovensko mašo,¹⁹ saj sta aleksandrijski škof in frančiškanski kustos menila, »da ni časa v to ter da si sledijo kolonijalne maše nedeljske že preveč tesno in skoro teatralično« (LŠL 1901, št. 1, 13). Slovenci so se zato zbirali pri maši ob nedeljah popoldne, ko je bila cerkev zasedena še z drugimi obredi. Snój se je svojega prvega pozdrava pri popoldanski maši spominjal takole:

»Toda že ta prvi pozdrav je vzbudil v meni skrb, kako bo s temi našimi slovenskimi bogoslužji. V čudnih okolnostih se je vršilo to naše bogoslužje. Med mojo pridigo so patri molili svoj kor za altarjem, že to me je zelo motilo. Pa to ni bilo vse. Med pridigo so imeli v cerkvi krščevanje in poroko. Krt je bil tam slovesen dogodek, to nista prišla samo botra. Vse sorodstvo je bilo v cerkvi poleg števila prijateljev, ki je časih štelo kar nad sto glav.

¹⁷ Glede na pregledane dostopne vire, ki jih uporabljamo v tem prispevku, lahko trdimo, da je p. Benigen Snój ostal član kranjske province sv. Križa in ni vstopil v drugo provinco.

¹⁸ Slovenci niso imeli samostojnega termina za svoje bogoslužje, ampak so se zbirali med še drugimi sočasnimi obredi v cerkvi.

¹⁹ Z izrazom »slovenska maša« označujemo latinsko bogoslužje s slovenskimi berili oziroma slovenskim nagovorom (pridigo).

Poroka je pa bila navadno take sorte kot je pri nas, polno vršečih in ropotajočih gledalcev. To je bil tak dirindaj v cerkvi, da sem komaj govoril, trdo in visoko sem moral pritisniti svoj glas, da me je sploh kdo čul, potem pa ta raztresenost, ki so jih te slovesnosti v cerkvi zbudile. Kričanje novorojenčkov, poljubljanje poročencev pred altarjem, kako so sploh mogli poslušavci slediti mojim besedam?» (AM 1941, št. 3, 6)

Zaradi takšnih razmer je bila ena od glavnih potreb slovenskih izseljencev gradnja slovenske cerkve sv. Cirila in Metoda (S 1901, št. 79, 6). Želja Slovencev je bila tudi ustanovitev slovenske župnije (Pečnik 1901, 55). Načrt o zidanju cerkve je bil uresničljiv zaradi splošnega mnjenja obeh tamkajšnjih cerkvenih dostojanstvenikov, škofa in kustosa, da naj posamezne kolonije sezidajo svoje cerkve in kapele. Slovensko zamisel je podprl tudi škof Jeglič, ki je zbiranje sredstev priporočil svojih duhovnikom (LŠL 1901, št. 1, 13). Gradnjo cerkve je denarno podprl tudi kardinal Missia, ki ga je Snój obiskal tik pred odhodom v Egipt. Trije Slovenci so že pred njegovim prihodom kupili zemljišče za cerkev, ki ni bilo daleč od samostana sv. Katarine. Snój se je z željo po gradnji cerkve kmalu obrnil na kustosa v Sveti deželi, ki je odločitev o nadaljnjih dogovorih predal aleksandrijskemu škofu. Od leta 1896 do smrti 1904 je bil aleksandrijski nadškof in apostolski delegat v Egiptu Gaudenzio (Gavdencij) Bonfigli, nekdanji kustos Svete dežele.²⁰ P. Benigen se spominja: »Ko sem bil nekega dne radi drugih opravkov pri nadškofu, mi je rekel, da dokler bo on nadškof, ne bo slovenske cerkve v Aleksandriji. Nobene besede mu nisem na to odgovoril vedoč, da je brezvspešen vsak trud in napor ter sva govorila o drugih zadevah.« (AM 1941, št. 6, 19) Slovenci torej niso dobili privoljenja cerkvene oblasti in tudi ne gradbenega dovoljenja za gradnjo slovenske cerkve, zato tudi nikoli niso prišli do svoje župnije.²¹ (Makuc 2006, 40) Slovenci so kupljeno parcelo pozneje prodali.

Sočasno s prizadevanji za gradnjo slovenske cerkve je Snój posredoval v zvezi z ureditvijo možnosti za slovensko mašo v cerkvi sv. Katarine. Želel je pridobiti nov čas nedeljskega bogoslužja. Odločno je nastopil pri odgovornih za »pravico slovenskega naroda« (AM 1941, št. 5, 4). V spominih je zapisal: »Moral sem nastopiti energično pri merodajnih glavah, kjer sem tudi zagrozil, da se takoj povrnem v domovino, da so nam dovolili spremeniti čas bogoslužja za Slovence.« (AM 1941, št. 3, 6–7) Slovenci so se po Snojevem prihodu le nekaj nedelj pri maši še zbirali ob 3. uri popoldne. Kmalu se je pritožil pri novem gvardijanu, Grku, ki je o zadevi govoril z nadškofom Bonfiglijem. Gvardijan je Snoju že čez nekaj dni sporočil škofovo odločitev, da slovenskemu kuratu Snoju dovoljuje spremeniti čas bogoslužja. Snój sklene: »Videl sem, da pri Italijanih največ izda odločen pa miren nastop. Ni jim šlo v glavo, zakaj ta sprememba za Slovence.« (AM 1941, št. 5, 5) Od tedaj da-

²⁰ Apostolski delegat je papežev predstavnik na področju krajevne Cerkve v državi, ki nima uradnih diplomatskih stikov s Svetim sedežem. Delegate je v misijonske države navadno pošiljala rimska Kongregacija za širjenje vere (Cerretti 1910).

²¹ Slovenci so poleg cerkve nameravali zgraditi tudi majhno slovensko bolnišnico, a jim na koncu ni uspelo uresničiti zastavljenega načrta. Zato pa so bili pozneje uspešni pri ustanovitvi slovenske knjižnice in šole (Makuc 2006, 40; Kolar 2018, 148–149).

lje so imeli Slovenci ob nedeljah in zapovedanih praznikih kljub natrpanemu urniku bogoslužje ob 7. uri zjutraj, ko so si maše sledile na pol ure.²² Snoj je maševal pri oltarju sv. Frančiška (AM 1941, št. 3, 7). Škof Bonfigli je torej zavrnil gradnjo slovenske cerkve, a rešil težavo z ureditvijo enakopravne kolonialne maše za Slovence pri sv. Katarini. Od tedaj dalje so se Slovenci po Snojevi zaslugi ob nedeljah zbirali dopoldne v cerkvi, popoldne ob 3. uri pa v kapeli pri nemških sestrah sv. Karla Boromejskega (boromejke), kjer so poslušali nagovor, molili litanije in preljeli blagoslov (AM 1941, št. 5, 5). V postnem času so imeli v cerkvi sv. Katarine vselej teden dni duhovne vaje (Snoj 1905, 47).

Ob Snojevem prihodu v Aleksandrijo je imela slovenska skupnost tudi načrt o ustanovitvi knjižnice (S 1901, št. 79, 6). Slovensko čitalnico so uspešno odprli 11. maja 1902. Priprave glede ustanovitve je vodilo društvo Slovenska palma ob Nilu, ki je dobilo svoje prostore v novi čitalnici. Čitalnica je postala kulturno središče Slovencev v Aleksandriji (S 1902, št. 111, 3). Pri organizaciji knjižnice je sodeloval tudi p. Benigen, ki je kmalu po začetku delovanja v Aleksandriji v časopisnih objavah začel prositi Slovence v domovini za darovanje knjig. Mesec dni po prihodu v Egipt, 25. maja 1901, se je v *Slovincu* (S 1901, št. 122, 3) že zahvalil za dva zaboja knjig (79 kg), ki ju je prejel iz Ljubljane. Slovence je prosil: »Prosim pa nadalje, kdor lahko pogreši kako še rabno knjigo, posebno nabožne vsebine, naj jo daruje Slovincem v Aleksandriji.« Darovalci so knjige oddali na porti frančiškanskega samostana v Ljubljani. Izseljenci v Egiptu so že leta pred Snojevim prihodom prejeli revijo *Domoljub* in knjige Mohorjeve zbirke (Kolar 2018, 149). Leta 1896 je knjige Mohorjeve družbe v Aleksandriji prejemale 206 naročnikov, v Kairu pa leta 1898 le 19 (Jagodic 1967, 208). Snoj je kot član in zastopnik Družbe sv. Mohorja nadalje skrbel za dobavo in širjenje Mohorjevih knjig v Egiptu (KDM 1901, 129). Slovenska skupnost je iz ZDA prejemale časopis *Amerikanski Slovenec* (AM 1941, št. 5, 5). P. Benigen je uredil, da so leta 1903 v Egipt iz Ljubljane začeli pošiljati tudi revijo *Bogoljub* (B 1903, št. 2, 16). Julija je pisal iz Aleksandrije: »Dragi ›Bogoljub‹, dobro znan celo v Afriki, kjer nas vspodbujaš za vse dobro ...« (B 1903, št. 14, 110) Domačo javnost je pogosto obveščal o življenju Slovencev v Egiptu in skrbel za ohranjanje spomina na izseljence in za pomoč pri ohranjanju njihove narodne in verske zavesti.

Zelo se je zavzemal za slovenska dekleta in zanje skrbel že od njihovega vstopa v Egipt. Vsak ponedeljek zjutraj je v aleksandrijsko pristanišče prispel parnik iz Trsta z novimi Slovenkami, ki so v egiptovskih mestih iskale službo. Uslužbenec avstrijskega konzulata je takoj pobral potne liste tistih, ki so ostale v Aleksandriji, nato so se v samostanu oglasile pri p. Benignu, ki jih je seznanil s potrebnimi navodili in nasveti za življenje v tujem mestu. Snoj je želel natančno vedeti, koliko Slovenk je vsak teden prišlo v Aleksandrijo, zato je na konzulatu na podlagi potnih listov izpisal njihova imena (AM 1941, št. 4, 8). Za to je imel posebno dovoljenje avstrijskega konzula v Aleksandriji, ki je Snoju v pismu z dne 24. julija 1905 potrdil pravico do vpogleda v potne liste deklet v cesarsko-kraljevi (c.-kr.) pisarni avstrij-

²² Slovenci so imeli v letnem času bogoslužje ob 6. uri zjutraj (B 1903, št. 14, 110).

skega konzulata vsak torek, dan po njihovem prihodu (NŠAL, Konzulov dopis p. Snoju 1905). *Bogoljub* (B 1904, št. 21, 330) je v posebnem dopisu dal usmeritve Slovenkam, ki so odhajale v tujino. Pred odhodom jim priporoča obisk v Društvu sv. Marte v Ljubljani za brezplačno pojasnilo. Dekletom, ki so bila namenjena v Aleksandrijo, je bilo naročeno, naj ob prihodu takoj obišejo tamkajšnjega slovenskega duhovnika p. Benigna Snoja, ki je v začetku leta 1905 prevzel vodenje zaupništva Družbe sv. Rafaela v Aleksandriji, karitativne organizacije za socialno pomoč in ohranitev verske in narodne pripadnosti izseljencev.²³ (S 1905, št. 29, 3)

Snoj je za Slovence v Aleksandriji vsako leto organiziral razne pobožnosti. Znani so ljudski misijoni, ki jih je navadno prirejal v postu in so trajali teden dni. Za Slovence je bil določen kvaterni teden (Snoj 1905, 47). Med misijonom je imel Snój v cerkvi vsak večer enourni nagovor. Obisk mnogih izseljenskih Slovenk je bil vselej dober, veliko ljudi je prišlo k spovedi in obhajilu, v cerkvi sv. Katarine se je razlegala slovenska pesem. V prvem letu svojega delovanja v Egiptu je slovenski misijon opravil že v adventnem času 1901, saj je želel tako vzpostaviti stik s številno slovensko skupnostjo (Kolar 2018, 151). Misijon je najprej priredil v Kairu (od 8. do 15. december), v tednu pred božičem pa še v Aleksandriji (od 15. do 22. december) (D 1902, št. 3, 48). Leta 1905 je bil postni misijon med 12. in 19. marcem v Aleksandriji. Snoju sta pri spovedovanju pomagala p. Luka Terzič, hrvaški kurat, ki je deloval v Kairu, in duhovnik Ignacij Striskič. Med slovensko mašo ob 7. uri je na koru v domačem jeziku prepevala slovenska mladina, to je ljudi navdalo z domovinskimi čustvi (B 1905, št. 7, 109; S 1905, št. 79, 4). Leta 1906 so Slovenci končali misijon na drugo postno nedeljo. V spovednici sta poleg Snoja spovedovala gostujoči p. Engelbert Pollak iz Kamnika, ki je Snoju pomagal na misijonu v Aleksandriji in nato še Terziču v Kairu, in koroški župnik Jurij Trunk, ki se je več mesecev zdravil v Egiptu. Slovenske pevke je vodila in na harmoniju spremljala Katarina Klemenčič. Misijon je dvignil ugled slovenske naselebine. Zadnji dan so članice društva Krščanska zveza Slovenk v dvorani sester boromejk priredile gledališko predstavo (AM 1941, št. 4, 8; D 1906, št. 14, 219; B 1906, št. 5, 156).

Poleg ljudskih misijonov so Slovenci v Egiptu slovesno praznovali god slovanskih blagovestnikov sv. Cirila in Metoda. Ob njunem češčenju, ki je višek doseglo v izteku 19. stoletja, je slovenski narod krepil svojo narodno, etnično, versko ter jezikovno samozavest (Orožen 2013, 102–103). Dne 5. julija 1903 so v Aleksandriji pod Snojevim vodstvom že desetič obhajali praznik slovanskih apostolov. Slovenke so namreč že leta 1894 prosile tedanjega hrvaškega duhovnika p. Golubovića za slovesno mašo ob njunem godu in tedaj se je ta dan redno praznoval. Običaj je najprej nadaljeval Rant, za njim pa Snój, ki je leta 1903 slovesnost vodil že tretjič.

²³ Rafaelova družba je bila cerkvena bratovščina za varstvo izseljencev, izvirno ustanovljena na Dunaju, na Slovenskem pa je od 1903 dalje delovala tudi v Ljubljani in prek njenih zastopnikov v večjih (evropskih) pristaniščih (Kolar 2002, 159). Do leta 1913 so se postopno ustanovljale še podružnice v Trstu, Gorici in Mariboru, ki so delovale le do prve svetovne vojne. Snój je Slovencem v domovini poročal, da je septembra 1907 začel v Aleksandriji delovati odsek Družbe sv. Rafaela. Od tedaj dalje sta dve poročeni Slovenki ob prihodu parnika iz Trsta vsak ponedeljek pričakali prihajajoča slovenska dekleta, da bi jih obvarovali pred nevarnimi ponudbami. Dekleta so ju spoznala po svetinjici društva Krščanska zveza Slovenk, ki ga je ustanovil p. Benigen Snój (B 1907, št. 11, 337).

Pri maši so pele Slovenke pod vodstvom nemške šolske sestre Germane. Popoldne je bila na vrtu slovenskega trgovca veselica s predstavo, petjem, deklamacijami in z igrami na prostem (B 1903, št. 14, 110; D 1903, št. 15, 237).

Snoj je novembra 1907 poročal o praznovanju rožnovenske nedelje v cerkvi sv. Katarine, ki so ga oblikovali zlasti italijanski redovniki. V *Bogoljubu* (B 1907, št. 11, 337) opisuje veliko slavlje, ki je trajalo ves dan. Ob 7. uri je maševal tedanji aleksandrijski nadškof in apostolski vikar Aurelio (Avrelij) Briante (službo opravljal v letih 1904–1921), ob 10. uri posebni gostujoči italijanski pridigar p. Pacifik, popoldne ob 5. uri pa so ob udeležbi več tisoč vernikov prvič priredili procesijo s kipom rožnovenske Marije zunaj cerkve ob spremljavi godbe salezijancev in petja šolskih deklet italijanskih redovnic in drugih pevcev.

Med pastoralne dejavnosti p. Benigna v Aleksandriji sodi tudi vodenje romanj v Sveto deželo. Januarja 1903 je v Aleksandriji in Kairu spremljal p. Pollaka in sobrate med obiskom Svete dežele (Pollak 1911c, 11), leta 1905 pa je po veliki noči vodil 37 slovenskih romarjev v Jeruzalem in njegovo okolico (B 1905, št. 10, 154). Med redno duhovniško delo se uvršča še navzočnost na raznih slovesnostih. Tako se je Snój že v začetku maja 1902 udeležil posvetitve nove koptske katoliške cerkve v Aleksandriji, ki jo je opravil koptski katoliški patriarh v navzočnosti aleksandrijskega nadškofa, drugih škofov in mnogih duhovnikov ter konzularnih uslužbencev, saj je bila cerkev zaradi cesarjeve denarne podpore pod avstrijskim pokroviteljstvom (S 1902, št. 111, 3)

4.1.2 Organizacijsko delo

Med Snojevo organizacijsko delo v Aleksandriji uvrščamo dejavnosti, s katerimi je povezal slovensko skupnost in okreplil njeno narodno istovetnost.²⁴ Sem sodijo predvsem njegovo društveno delovanje in naporji za ustanovitev slovenske šole ter prihod slovenskih šolskih sester v Egipt.

Snoj je bil od leta 1901 dalje odbornik društva Slovenska palma ob Nilu, ki je začelo delovati leta 1898. To moško društvo, ki se je zavzemalo za prebujanje narodne zavesti in napredovanje narodnih, gmotnih in duhovnih koristi Slovencev, so ustanovili nekateri domoljubi okrog zdravnika Karla Pečnika.²⁵ Sedež društva se je skozi leta selil na različne lokacije, v času Snojevega sodelovanja so se odborniki pozimi dobivali dvakrat na mesec v samostanski dvorani sv. Katarine (Snój 1905, 48). Društvo si je prizadevalo zgraditi slovensko cerkev in bolnišnico, a jim to na koncu ni uspelo. Vendar so bili Slovenci zelo uspešni v drugi zadevi – glede pridobitve zavetišča za brezposelne žene, ki ga je že leta 1897 snovalo društvo Sloga (ZD 1897, št. 9, 69). Ob petdesetletnici vladanja cesarja Franca Jožefa (1898) so avstrij-

²⁴ Narodna pripadnost je bila v Evropi na prelomu stoletja temeljna identifikacijska podlaga, za Slovence okrepljena zaradi strahu pred germanizacijo in zaradi tradicionalnih nacionalnih napetosti z Italijani v Avstrijskem primorju. Dosledna pripadnost svojemu narodu je postala »najvišji moralni imperativ« (Mlekuž 2016, 152).

²⁵ V znak njihove povezanosti z matično domovino so društveniki v Ljubljano vsako leto pošiljali palmove veje za obhajanje cvetne nedelje. Aprila 1905 je ljubljanski stolni kapitelj prejel dvanajst vej za stolne kanonike, ki so aleksandrijske palmove veje nosili na svečani procesiji (B 1905, št. 8, 123–124).

ski izseljenci zbrali neko vsoto denarja v dobrodušni namen. Slovenci so tedanjemu konzulu v Aleksandriji, Rudolfu Wodianerju Maglodu, predstavili potrebo po zavetišču za avstrijske gospodinjske pomočnice, ki bi jih ob prihoda ali med brezposelnostjo za nizko članarino oskrbel s stanovanjem, s hrano in z zdravniško pomočjo (Pečnik 1901, 55). Ker je cesar Franc Jožef zagotavljal poseben protektorat Judom in katoliškim Koptom v Egiptu, so ti za zavetišče v zahvalo prispevali svoj delež. Večino stroškov so pokrili bogati Judje in za to prejeli častna odlikovanja. V Aleksandriji je bil v naselju Moharram Bey ob morju tudi po Snojevem prizadevanju naposled zgrajen Azil Franca Jožefa. O položitvi temeljnega kamna za gradnjo avstrijskega azila je septembra 1906 poročal *Bogoljub* (B 1906, št. 9, 282). Čeprav je bil azil namenjen vsem državljanom Avstro-Ogrske, so njegovo ponudbo uživale le Slovenke, saj drugih izseljenk iz habsburške monarhije skoraj ni bilo. Direktorica azila, ki je deloval v okviru slovenske »palme«, je dekletom tudi pomagala najti službo (AM 1941, št. 4, 8). Odbor azila, ki so ga sestavljali skoraj sami avstrijski Judje, je njegovo oskrbo sprva zaupal svetni upravi, nato so ga vodile nemške sestre bormejke, med letoma 1912 in 1926 pa slovenske šolske sestre, dokler ni odbor prenehal vzdrževati poslopje in prodal hišo zavetišča, katero je ustanovila država, ki tedaj že dalj časa ni več obstajala. Sestre so azil nadaljevale v svoji organizaciji in njegovo delo razširile na skrb za ostarele (AM 1941, št. 9, 5).

Kljub zavzetemu delovanju društva Slovenska palma ob Nilu za blagor Slovencev so bili ti razkropljeni in nepovezani. Med seboj so se srečevali le v cerkvi. Zaradi pomanjkanja medsebojnih stikov so bile Slovenke izpostavljene »nevarnostim tujega mesta«:²⁶ delovnemu izkoriščanju, trgovanju z belim blagom, zavajanju v prostitucijo ipd. Mnogo deklet se je poročilo s tujci, ki so bili pogosto pripadniki drugih verstev ali Cerква, to pa je vodilo v zanemarjanje slovenske istovetnosti.²⁷ Snój je opazil potrebo po društvu, ki bi Slovincem zagotavljalo možnost verskega nauka in sproščenega druženja. Leta 1902 je ustanovil društvo Krščanska zveza Slovenk, ki je z verskim poučevanjem in z ohranjanjem slovenskih navad želelo zaščititi dekleta pred »propadom« v velikem mestu (Snój 1905, 47). Skoraj dve leti so se zbirali vsako nedeljo popoldne v hiši Slovenca, prevajalca Jakoba Debelaka, nedaleč od cerkve sv. Katarine. Januarja 1904 so se zaradi naraščajočega obiska po Snojevem dogovoru s sestro prednico preselili v večji prostor pri nemških se-

²⁶ Odnos Cerkve na Slovenskem do množičnega izseljevanja na prelomu stoletja ni bil naklonjen ženskemu odhajanju v tuje dežele. Zgled miselnega nazora, ki se je uveljavil v katoliških krogih, je zapis duhovnika, nekdanjega frančiškana, p. Engelberta (Jožefa) Pollaka, ki je leta 1903 prvič obiskal Egipt: »V Aleksandrijo in Kairo zahajajo kaj rade služiti tudi naše Slovenke, in dobe, ker so marljive in delavne, prav lep zaslužek. Ker so pa nevarnosti tukaj mnogo večje in hujše, kakor drugje, se jih žalibog mnogo pogubi. Vboge neskušene sirote pridejo v Afriko z namenom, pošteno služiti si kruha; pa kaj ko pridejo zapeljivcem v roke, kateri jim preskrbe sicer kruha, morda celo dobrega kruha, toda s kakšnimi sredstvi in s kakšnimi pogoji! – Poštenje, nedolžnost, da, večkrat vera so v največji nevarnosti! Nenravnost v Egiptu grozno gospodari, zato pač marsikatera slovenska cvetka pade morda za večno zamorjena.« (Pollak 1911b, 7) Zdravnik K. Pečnik, tudi če zadržan do izseljevanja, se je na drugi strani zavzel za ugled egiptovskih mest in menil, da so ta manj nevarna od Trsta ali Gorice (Makuc 2006, 33; Mlekuž 2016, 149).

²⁷ Nenaklonjenost Cerkve ženskemu izseljevanju je bila v skladu s pogledom na vlogo ženske kot matere in skrbnice domače hiše. Njihov odhod je večkrat razdelil družino, saj je bila mati odsotna in ločena od otrok (Koprivec 2013, 25; 66). Po drugi strani pa so konfesionalno mešane poroke vodile v razkroj katoliške vere in slovenske zavesti.

strah boromejkah, pozneje so jih gostile slovenske šolske sestre. Vsako nedeljo ob 3. uri popoldne so imeli pri sestrah v kapeli bogoslužje (verouk in litanije), zatem pa je bilo v dvorani organizirano druženje. P. Benigen se je spominjal: »Kako rade so prihajale Slovenke v naš dom k sestram! Kolikokrat je katera rekla: cel teden mi je dolg čas, ako katero nedeljo ne morem priti v društvo.« (AM 1941, št. 5, 5) Snój je Slovenkam priskrbel kraj, kjer so se lahko zbirale k prijateljskemu pogovoru in k prepevanju slovenskih pesmi ter so si v vročih dneh lahko privoščile sveže egiptovsko pivo. Vodenje društva za Slovenke je sčasoma postalo tako vsestransko in naporno delo, da je obsegalo polovico Snojevega duhovniškega dela: organizacija predstav,²⁸ načrtovanje romanj v Jeruzalem, urejanje članarin v Mohorjevi družbi, deljenje društvenih fotografij itd. Zato se je društvo organiziralo s posebnim odborom v zasedbi: voditelj, predsednica, tajnica, blagajničarka, odbornice (Snój 1905, 48). Društvo je pomenilo središče življenja izseljenk.²⁹

Snojev največji organizacijski uspeh v Aleksandriji je bila ustanovitev slovenske ljudske šole, ki je začela delovati jeseni 1907. Slovenci so se več let pogosto obračali na svojega dušnega pastirja Snoja z zamisljivo o slovenski šoli, kjer bi otroci izseljencev ohranjali materni jezik, ki je bil v kulturno mešanem okolju ogrožen. Snój je idejo sprejel z velikim odobravanjem in je ob pomoči Slovenske palme ob Nilu več let pripravljaval ustanovitev šole. Že od leta 1902 dalje si je goreče prizadeval za prihod slovenskih šolskih sester sv. Frančiška Kristusa Kralja iz Maribora, ki bi poučevale v šoli in vodile azil za služkinje (Makuc 2006, 57; Kolar 1991, 282). V obeh cesarskih ustanovah, ki naj bi delovali znotraj enotnega zavoda, so odgovorni sprva vztrajali pri njenem državnem upravljanju oziroma izročitvi vodstva italijanskim redovnicam, ki so že delovale v Aleksandriji. Vendar je Snój temu nasprotoval zaradi velike slovanske naselbine Slovencev in Hrvatov in zaradi njihovih potreb. Kako težko je pričakoval prihod šolskih sester, je razvidno iz njegovih poročil, objavljenih v *Bogoljubu*. Julija 1903 (B 1903, št. 14, 110) izrazi potrtost zaradi pomanjkanja lastnih prostorov slovenske skupnosti: »... nimamo do zdaj še nič svojega, treba je prositi za vse«. Nato sklene: »Koliko pomoč in podporo bi dobili s tem, da pridejo sem slovenske šolske sestre. Daj Bog, da se to kmalu zgodi!«. Aprila 1905 (B 1905, št. 7, 109) pisatelj teh vrstic že oznanja skorajšnji prihod slovenskih šolskih sester, ki so res prišle šele septembra 1908.

Slovenci in Hrvatje so se pri ustanavljanju šole srečali z različnimi ovirami. Domo-ljubi so aprila 1907 ustanovili šolski odbor, ki je pripravljaval njeno ustanovitev. P. Benigen je v župnijskem arhivu sv. Katarine izpisal imena slovenskih in hrvaških staršev in učencev, ki naj bi že jeseni obiskovali slovensko šolo. Njegova naloga je

²⁸ Krščanska zveza Slovenk je priredila mnogo predstav ob različnih priložnostih. Omenimo prvo slovensko predstavo, ki se je zgodila 17. maja 1903, ko so društvenice v čitalnici, kjer je bil sedež Slovenske palme ob Nilu, uprizorile komedijo *Zakleta soba v gostilni »Pri zlati goski«* (D 1903, št. 12, 190). Predstavo so imele tudi ob sklepu slovenskega misijona, ko so marca 1906 v dvorani sester boromejk zaigrale igro *Sv. Neža* (B 1906, št. 5, 156).

²⁹ Pomen Krščanske zveze Slovenk za ohranjanje narodne zavesti in povezanosti izseljenih Slovenk se je kazal na različne načine. Ob koncu leta 1904 je nenadoma umrla ena od prvih članic društva. Na njen pogreb v Aleksandriji, ki ga je vodil p. Benigen, je prišlo mnogo Slovenk – članic društva in nekaj Slovencev. P. Benigen je vse društvenice opogumil k »čednostnemu življenju« po zgledu pokojnice (B 1905, št. 4, 60).

bila tudi, pripeljati štiri šolske sestre iz Maribora do začetka šolskega leta. Vse dejavnosti so bile ohranjene v tajnosti, saj bi drugače lahko nasprotniki »v kali uničili vse naše načrte in vse naše delo za slovensko šolo« (AM 1941, št. 7, 13). Posebno avstrijski konzul madžarskega rodu, L. Gyoergey, je slovenski ideji močno nasprotoval (D 1907, št. 46, 725).

Snoj je poleti 1907 po šestih letih delovanja v Kustodiji Svete dežele prvič dobil dopust in se za dva meseca vrnil v domovino. Med počitnicami je v Mariboru obiskal šolske sestre in se na škofiji srečal s škofom Mihaelom Napotnikom in s kanonikom Mlakarjem, delegatom za šolske sestre, s katerim je govoril o potrebi po šolskih sestrah v Aleksandriji. Dobil je potrebno dovoljenje za njihov prihod. Zatem se je odpravil v rodno Zagorje ob Savi, kjer je na praznik sv. Rešnjega telesa in krvi vodil procesijo v domači župniji (D 1907, št. 24, 376). Že prejšnjega decembra je v Zagorju umrl njegov oče (D 1906, št. 51, 806). Snój se je konec avgusta vrnil v Egipt. Medtem so lepo napredovale priprave za slovensko šolo, in to je bila največja zasluga Benigna Snoja (D 1907, št. 31, 491). Šola je začela delovati 2. oktobra 1907 v najeti hiši, ki je bila pet minut oddaljena od samostana (B 1907, št. 10, 310). Vendar prvo leto sestre niso dobile dovoljenja avstrijskih oblasti za delo v šoli in se zato niso mogle naseliti v Egiptu. Tako je Snój za prvo leto, ko je prvi razred obiskovalo okrog trideset učencev, naprosil dve slovenski učiteljici za francoski in italijanski ter slovenski, hrvaški in nemški jezik, ki je bil uradni jezik šole.³⁰ Sam je v šoli poučeval verouk (B 1907, št. 11, 337; AM 1941, št. 8, 2). Glede težav s prihodom sester je pisal predstojniku Kongregacije za širjenje vere v Rimu. Čeprav ni dobil odgovora, so naslednje šolsko leto slovenske šolske sestre lahko prišle v Egipt in prevzele delo v šoli, začele pa so tudi delo v vrtcu.³¹ Zapis v kroniki šolskih sester za 5. september 1908 pravi: »Na večletno priganjanje preč. gospoda p. Benigna Snoja OFM je bilo po najskrbnejšem preiskovanju in povpraševanju našega prevzvišenega gospoda knezoškofa domenjena zadeva glede ustanovitve podružnice v Aleksandriji, Egipt. Sestre so prevzele vodenje vrtca, ljudske šole in šole za ročna dela za otroke slovenskih narodov.« (Kronika matrne hiše 2007, 136)

Delovanje šole so z mesečnimi prispevki denarno podpirali starši učencev (AM 1941, št. 7, 13). Slovenski organizatorji so za denarno pomoč pri delovanju šole v časopisnih objavah redno naprošali rojake v domovini. O pomenu šole in njenih potrebah je večkrat pisal tudi Snój, ki se je z urednikom *Bogoljuba* poleti 1907 dogovoril za sprejemanje prispevkov, ki jih je nato pošiljal v Egipt, v časniku pa so bili v vsaki številki objavljeni dobrotniki³² (B 1907, št. 8, 243). Prispevki so se na-

³⁰ V šoli so pozneje poučevali tudi arabski jezik.

³¹ Šolske sestre sv. Frančiška Kristusa Kralja so leta 1908 odprle podružnico v Aleksandriji in prevzele delo v šoli in kmalu tudi azil. Že oktobra 1909 so od Kongregacije za redovnike dobile dovoljenje za odprtje postojanke še v Kairu, a so se tja zaradi nerešenih vprašanj glede materialnih in pravnih pogojev priselile šele novembra 1929, ko so v okviru tomajske province odprle novo podružnico (Kolar 2018, 160). Tudi v Kairu so organizirale azil in skrbele za ostarele in onemogle. Obe podružnici delujeta še danes in pripadata tržaški provinci šolskih sester.

³² Kljub temu da je slovenska skupnost v Aleksandriji za svoje potrebe potrebovala denarno pomoč iz matične domovine, je hvalevredno dejstvo, da so se Slovenke pod Snojevim vodstvom dobrodelno odzvale tudi v nasprotni smeri. Februarja 1906 je p. Benigen za pogorelec ob požaru v Ratečah na Go-

birali še skozi vse naslednje leto. P. Benigen je za dobrotnike vsak mesec opravil dve sveti maši, otroci pa so zanje molili v šoli (B 1908, št. 4, 128). Finančno podpora je šola vsako leto prejemale tudi od avstrijske vlade na Dunaju, največ v prvem letu, zato je bila slovenska šola c.-kr. avstro-ogrska ustanova (D 1908, št. 21, 327; AM 1941, št. 8, 3). Po Snojevem odhodu iz Aleksandrije je odbor upravne zadeve poveril šolskim sestram. Pozneje se je šola večkrat preselila v različne stavbe, dokler ni bila ob začetku prve svetovne vojne ukinjena (AM 1941, št. 9, 5). Podobno je po vojni zamrlo slovensko društveno življenje (Jagodic 1967, 209).

4.2 V Kairu

Kakor že omenjeno, je v Kairu med Slovenci in Hrvati v obdobju 1902–1908 deloval hrvaški frančiškan p. Luka Terzić. Kritični dopis (D 1908, št. 15, 236) Slovenca, ki je delal v Kairu, je ob Terzičevem odhodu duhovniku očital premajhno skrb za vernike. Zaradi bolehanja je opravljal le svoje dolžnosti v cerkvi. Za Terzičem je v Kairo prišel mladi slovenski frančiškan p. Evgen Stanet,³³ ki je 2. marca 1908 najprej prispel v Aleksandrijo in med 8. in 15. marcem vodil postne duhovne vaje za tamkajšnje Slovence, zatem pa se je preselil v Kairo, kjer je nasledil Terzića. V Kairu je pri sv. Jožefu od 22. do 29. marca že vodil duhovne vaje za številno kairsko slovensko skupnost. Po veliki noči je nastopil svojo službo. Omenjeni vir (D 1908, št. 15, 236) piše o visokih pričakovanih slovenske skupnosti glede novega pastirja in pričuje o ugledu, ki ga je med izseljenci tedaj užival p. Benigen Snoj. Ob prihodu Staneta beremo: »Kaj več upamo od novodošlega č. o. Evgena Staneta iz Ljubljane. Od tega moža upamo, da bo posnemal vzgled slovenskega kolega č. g. B. v Aleksandriji ...« Stanet je ostal v Kairu do septembra 1909, ko je bil na njegovo mesto iz Aleksandrije prestavljen Snoj, sam pa se je preselil v Aleksandrijo.³⁴

Snoj je bil septembra 1909 premeščen v Kairo, kjer je nadaljeval delo Terzića in Staneta. Pred selitvijo v Kairo je krajši čas preživel v Jeruzalemu. Novica o Snojevem odhodu iz Aleksandrije je slovensko skupnost prizadela. V časopisu *Dolenjske novice* je bil objavljen dopis slovenske kolonije z dne 17. julija 1909. O svojem »nepozabnem dušnem pastirju« so med drugim zapisali: »Velepriljubljeni in velezaslužni pater Benigen bo težko nadomestljiv. Kdo jih našteje vse njegove zasluge v tujini za Boga in dom? Bil je nevstrašen in nevtrudljiv delavec kot duhoven in domoljub. Kot pravi oče je skrbel za tukajšnje Slovence.« (DN 1909, št. 31, 246) Snoj se je po dobrih osmih letih delovanja v Aleksandriji preselil v samostan pri novozgrajeni cerkvi sv. Jožefa, ki jo je zgradila Kustodija Svete dežele³⁵ (AM 1941, št. 10, 23). *Domoljub* je februarja 1910 poročal o uspešnih misijskih dejavnostih

renjskem (septembra 1905) v domovino poslal denarno nabirko Slovenk v Aleksandriji v vrednosti 34 kron, 50 helerjev (S 1906, št. 46, 5).

³³ P. Evgena Staneta je za delo med slovenskimi izseljenci v Egiptu navdušil prav p. Benigen Snoj, ko je bil poleti 1907 na počitnicah v domovini (AM 1941, št. 9, 4).

³⁴ Stanet je leta 1914 znova prišel v Kairo in tam ostal do smrti februarja 1942. To pomeni, da je skoraj vse svoje (duhovniško) življenje preživel med izseljenci v Kairu (Makuc 2006, 79; Kolar 2018, 152).

³⁵ Pri samostanu sv. Jožefa je pred gradnjo nove cerkve stala kapela sv. Jožefa, kjer so že nekaj desetletij delovali frančiškani.

slovenske (kranjske) frančiškanske province sv. Križa tudi po zaslugi Snoja in Staneta, ki sta delovala med Slovenci v Egiptu (D 1910, št. 6, 94). Snój se je po sklepu svojega delovanja v Aleksandriji tja le še redkokdaj vrnil, njegove dejavnosti je prevzel Stanet (AM 1941, št. 9, 4).

4.2.1 Pastoralno delo

Snój je redne pastoralne dejavnosti opravljal v cerkvi sv. Jožefa (župnija od decembra 1910 dalje), ki je pomenila središče katoliške skupnosti in so jo obiskovali lokalni katoličani in premožni turisti, ki so v egiptovsko prestolnico prihajali zlasti pozimi. Cerkev je bila s štirimi nedeljskimi bogoslužji v primerjavi s sv. Katarino v Aleksandriji manj zasedena. Slovenci so se ob nedeljah in praznikih zbirali ob 7. uri zjutraj. Snój je ob popoldnevnih maševal tudi v kapeli bolnišnice blizu sv. Jožefa, ki so jo oskrbovale francoske usmiljenke sv. Vincencija Pavelskega (AM 1941, št. 10, 24). Pred veliko nočjo je vodil slovenske duhovne vaje, leta 1911 so bile pri sv. Jožefu za Slovenke organizirane od 19. do 26. marca. Na dobro obiskanih srečanjih so poslušale Snojeve nagovore in prepevale ob spremljavi harmonija (CVF 1911, št. 6, 180).

Snojevo pastoralno delo je obsegalo vodenje tretjega reda sv. Frančiška, ki je bil namenjen svetnim ljudem. Od februarja 1911 dalje so se članice tretjega reda zbirale pri sv. Jožefu vsako tretjo nedeljo v mesecu. Nagovori so bili v različnih jezikih. V tretji red, ki ga je Snój zelo priporočal, je že na začetku vstopilo mnogo Slovenk, zato je imel Snój slovenski nagovor že na prvem srečanju, drugače pa so se na posameznih srečanjih izmenjavali italijanski, slovenski, francoski in arabski govori. Snój je bil prepričan, da lahko članstvo v tretjem redu Slovenke obvaruje pred nevarnostmi in jim pomaga ohraniti versko življenje. Spodbujal je njihove starše v domovini, da bi svojim hčeram priporočili vstop v tretji red (CVF 1911, št. 4, 123–124).

Njegova glavna naloga je bila tudi, v Kairu skrbeti za slovensko skupnost, ki so jo sestavljala zlasti dekleta. V Kairu je tedaj živelo okrog tisoč Slovenk (CVF 1911, št. 4, 124). Snojeva duhovniška skrb za Slovenke je posebej izražena v spisu *Slovenka v Egiptu* (Snój 1910, 269–275), objavljenem v glasilu CVF, ki vsebuje izčrpna navodila slovenskim izseljenkam. V besedilu, ki ga je napisal 1. julija 1910 v Kairu, Slovenke opominja na krščanske dolžnosti rednega obiskovanja nedeljskega bogoslužja, prejemanja svetega obhajila in Marijinega češčenja, ki jih bodo obvarovale pred nesrečo. Hkrati s skrbjo za versko življenje opozarja na ohranjanje narodne zavesti, svari pred nepremišljenim sklepanjem zakona z drugoverci in spodbuja k posvečevanju nedelje s počitkom in z udeleževanjem razvedrilnih srečanj v okviru obeh društev za Slovenke: v Aleksandriji je delovala Krščanska zveza Slovenk, v Kairu pa društvo sv. Cirila in Metoda. V drugem spisu poudari ugled Slovenk, ki so med delodajalci (premožne družine) veljale za poštene, pametne in zanesljive, zato so gospodarji v iskanju gospodinjskih pomočnic Snoja večkrat spraševali po tistih dekletih, »ki hodijo ob 7. k službi božji«³⁶ (CVF 1911, št. 6, 181).

³⁶ Snój je priznaval, da nekatere Slovenke v Egiptu dobro zaslužijo in tako pripomorejo k boljšemu življenju

Snoj je hotel imeti čim večji dušnopastirski nadzor nad življenjem Slovenk med njihovim bivanjem v Egiptu, zato si je prizadeval za sodelovanje med Rafaelovo družbo in c.-kr. konzulatom. Delo Rafaelove družbe v Egiptu sta usmerjala p. Benigen Snój, slovenski dušni pastir v Kairu, in p. Evgen Stanet, slovenski kurat v Aleksandriji, ki sta 27. maja 1911 sestavila praktična navodila za njeno delovanje v Egiptu: vsaka Slovenka naj ob prihodu obišče slovenskega duhovnika v Aleksandriji ali Kairu in svoj obisk naj ponavlja na tri mesece oziroma ob vsakokratni spremembi delovnega mesta, v nasprotnem naj jih konzulat na duhovnikovo zahtevo pokliče na razgovor; nepoboljšljive Slovenke naj konzulat pošlje v domovino; svetna oblast v domovini naj ne pusti vrnitve v Egipt tistim Slovenkam, ki jih je konzulat poprej poslal domov (NŠAL, Konkretna navodila za vodstvo Rafaelove družbe v Egiptu 1911). Nadaljnji razvoj dogodkov ne potrjuje uresničitve njunih pričakovanj, saj so Slovenke v Egipt pogosto odhajale brez sodelovanja z Rafaelovo družbo, zato tudi niso nujno upoštevale njenih navodil. Večina jih je v Egipt odhajala v svoji lastni organizaciji in ob pomoči rojakinj, ki so tam že službovale (Makuc 2006, 65).

Tudi v Kairu je med Snojeve pastoralne dejavnosti sodilo spremljanje romarjev po Sveti deželi. V Kairu je pogosto sprejemal turiste in jih vodil do mestnih znamenitosti (AM 1941, št. 10, 24). Avgusta 1909 se je po odhodu iz Aleksandrije pridružil velikemu številu poljskih romarjev po Palestini in se tako že pripravljajal za vodenje slovenskega romanja, ki so ga načrtovali za naslednje leto (B 1909, št. 11, 340). Prvo vseslovensko romanje v Jeruzalem je pripravila ljubljanska škofija. Romanje je spodbudil in duhovno vodil škof Jeglič, pri vodenju in organizaciji sta se mu pridružila tudi urednik *Bogoljuba*, Janez Ev. Kalan in frančiškanski provincial p. Placid Fabiani (Jeruzalemski romar 1910, 102). Romanje je bilo javno objavljeno v postnem času 1910, uresničeno pa med 2. in 21. septembrom 1910 (Podberšič 2017, 64),³⁷ ko je nad petsto slovenskih romarjev s parnikom potovalo v Jafo in od tam v Jeruzalem³⁸. Med romarji je bilo osemdeset duhovnikov. Za večino slovenskih romarjev je romanje v Jeruzalem trajalo devet dni, manjša skupina pa je svoje bivanje v Sveti deželi pod vodstvom p. Benigna podaljšala z obiskom Galileje in Egipta.

P. Benigen, ki je »prihitel iz vroče Kahire«, se je pridružil slovenskim romarjem že v Jafi, kjer jih je ob njihovem prihodu pričakal na obrežju in jih spremil v Jeruzalem. Romarje je poleg p. Benigna sprejel avstrijski konzul s Koroške, pa tudi predstavniki nekaterih redov in slovenski rojaki, ki so v Sveti deželi opravljali razne službe: dr. Martin Ehrlich,³⁹ rektor avstrijskega gostišča za romarje; dr. Janez Ev.

svoje domače družine, bodisi kot hčere ali žene. Vendar pri izseljenskem vprašanju zagovarja le začasno delo v Egiptu in nato vrnitev Slovenk v domovino, kjer naj sklenejo zakon, ter nasprotuje »nepotrebnemu in lahkomišelnemu izseljevanju« (CVF 1911, št. 6, 181).

³⁷ To obdobje je vključevalo pet dni potovanja v Sveto deželo in nazaj ter devet dni v Jeruzalemu.

³⁸ Pred romanjem je izšel kažipot z natančnim potopisom romanja in z navodili za romarje: Jeruzalemski romar 1910. Različna potopisa vseslovenskega romanja sta bila po njegovem koncu v več številkah predstavljena v publikacijah *Vrtec* (za leto 1911) in *Bogoljub* (v raznih številkah v letih 1910–12).

³⁹ Dr. Martin Ehrlich je bil starejši brat dr. Lamberta Ehrlicha, tedanjega profesorja v celovškem bogoslovju in poznejšega predavatelja na Teološki fakulteti v Ljubljani.

Zore, teolog, ki je leto dni študiral v Palestini; in br. Vilibald Belec, usmiljeni brat, ki je deloval v Nazaretu (B 1911, št. 3, 91; V 1911, št. 2, 25). Sprejem pričuje o pomembnosti vseslovenskega romanja. Po prihodu v Jeruzalem, 7. septembra 1910, so se romarji v procesiji odpravili proti cerkvi božjega groba, kjer jih je p. Benigen v slovenščini nagovoril v imenu frančiškanov, ki so delovali v Sveti deželi.⁴⁰ Za to nalogo ga je kot Slovenca v Jeruzalem poklicalo vodstvo Kustodije Svete dežele (AM 1941, št. 11, 24; B 1911, št. 4, 127). Po Snojevem gostiteljskem nagovoru je v imenu romarjev spregovoril tudi voditelj romanja, Janez Kalan (V 1911, št. 2, 26; B 1910, št. 11, 323–324). V naslednjih devetih dneh so si romarji ogledovali svete kraje v Jeruzalemu. Ko se je večina udeležencev po devetih dneh vrnila v domovino, je trinajst romarjev, zlasti duhovnikov, podaljšalo svoje bivanje v Sveti deželi. Ti vztrajni romarji so želeli obiskati še Galilejo, zato so jih v *Bogoljubu* hudomušno imenovali »možje Galilejci« (B 1911, št. 8, 271). Njihov vodnik je postal p. Benigen, ki jih je v naslednjih desetih dneh najprej vodil po Galileji, nato pa so potovali še v Egipt, kjer so preživeli pet dni. V Kairu jim je priskrbel prenočišče, jim razkazal znamenitosti starega Egipta in kraje krščanske zgodovine ter jih zadnji dan spremil v Aleksandrijo, kjer so sklenili potovanje. V Trst so prišli 4. oktobra (B 1912, št. 4, 124; B 1912, št. 5, 162).

4.2.2 Organizacijsko delo

Tudi Snojevo organizacijsko delovanje v Kairu je bilo v največji meri namenjeno oskrbi velikega števila slovenskih izseljenk. Poleg ožjega dušnopastirskega dela je organiziral in vodil njihovo društveno življenje. P. Benigen je bil ves čas svojega delovanja v Kairu (1909–1913) voditelj dekliškega Društva sv. Cirila in Metoda, ki je bilo ustanovljeno decembra 1908 v zavodu sv. Elizabete, vodila pa ga je Slovenka Elizabeta Mrak.⁴¹ Prvi voditelj društva je bil p. Stanet, za njim je vodenje novembra 1909 prevzel Snój in to delo opravljal do februarja 1913. Društvo je v času Snojevega vodstva enkrat zamenjalo kraj zbiranja. Ko se je Elizabeta Mrak preselila na Slovensko in prodala poslopje zavoda, je društvo maja 1911 dobilo nove prostore pri francoskih usmiljenih sestrah, kjer so imeli na voljo dvorano, oder in kapelo (Makuc 2006, 94–95). Društvo je bilo namenjeno povezovanju Slovenk in skrbi za njihovo versko in narodno pripadnost. Članice so imele knjižnico s slovenskim časopisjem in knjigami. K razvedrilu in verskim obredom so se zbirale ob nedeljah popoldne (Kolar 1991, 294). Društvenice so v cerkvi sv. Jožefa pri bogoslužju občasno sodelovale s petjem in v zbirni dvorani prirejale predstave, posebno igre s petjem (AM 1941, št. 10, 24). Vir poroča o predstavi novembra 1912, ki so se je udeležili avstrijski konzul Hohenwart s soprogo (oba sta bila dobrotnika avstrijskih izseljenk in dekliških društev), nekaj pomembnih Slovencev in okrog 150 Slovenk. Oder je bil okrašen s cesarjevo podobo in z avstrijsko zastavo. Voditelj

⁴⁰ Celotni Snojev romarski nagovor v božjem grobu je objavljen v: B 1910, št. 11, 321–323.

⁴¹ V Snojevem času v Kairu še ni bilo šolskih sester, po svojem prihodu (1929) pa so ustanovile azil v pomoč slovenskim dekletom. Da izseljenke niso bile povsem prepuščene same sebi, je zanje z osebno zagnanostjo skrbela Elizabeta Mrak s Kranjske, ki je v svoji veliki hiši v četrti Muski dajala prenočišča brezposelnim služkinjam. Bila je tudi zaslužna za ustanovitev društva sv. Cirila in Metoda. Snój jo je imenoval vrlo Slovenko, mater slovenskih deklet (AM 1941, št. 10, 24).

društva p. Benigen je nagovoril navzoče in napovedal deklamacije ter glavno igro in sklepne slovenske pesmi. Besedilo pravi: »Kdor pozna tukajšnje razmere Slovenk, bo cenil požrtvovalnost društvenc, ki se pri tako pičlem času, katerega imajo na razpolago, pri taki daljavi, katero imajo nekatere do društva ne vstrašijo nobenega truda, samo da pripomorejo k večji časti božji in koristi bližnjega.« (NČ 1912, št. 49, 6)

Društvo sv. Cirila in Metoda je maja 1911 v Kairu priredilo slovesni sprejem ljubljanskega knezoškofa Jegliča in nekdanjega slovenskega frančiškanskega provinciala, p. Placida Fabianija, ki sta predtem romala v Sveto deželo, nato pa obiskala slovenske rojake v Egiptu. Snój je v glasilu *CVF* objavil svoje poročilo srečanja (*CVF* 1911, št. 7, 217–219). Visoka gosta sta v prestolnico prispela 21. maja 1911 in se takoj srečala s Slovenci v dvorani pri francoskih usmiljenkah, kamor se je društvo prav tedaj preselilo. Zbralo se je več kakor sto Slovencev in Slovenk. Članice društva so na odru zapele pozdravno pesem, tajnica društva pa je gosta nagovorila s slovesnimi besedami in jima predstavila versko in narodno življenje izseljencev. Po »ljubeznivem« škofovem govoru sta gosta odšla v samostan sv. Jožefa. Na praznik Gospodovega vnebohoda, v četrtek, 25. maja, je Jeglič v cerkvi sv. Jožefa ob 7. uri maševal pri slovenski maši, nato pa sta oba gosta spovedovala med rojaki. Popoldne sta odpotovala v Aleksandrijo, kjer sta se srečala s slovenskimi šolskimi sestrami in se vrnila v domovino.

Le nekaj mesecev pred koncem svojega delovanja v Kairu je Snój sprejel še novo vodstveno službo. V pismu z dne 20. novembra 1912 v *Novem času* (NČ 1912, št. 49, 5–6) piše o novoustanovljenem gospejnem društvu za varstvo deklet v Kairu. To avstrijsko društvo je v sodelovanju z Rafaelovo družbo v Gorici skrbelo za delovno varnost deklet. Poslanstvo društva je bilo: sprejemanje deklet na glavni železniški postaji in posredovanje služb ter preprečevanje delovnega izkoriščanja pri »zgrabljivih volkovih« – delodajalcih, kamor so jih z lažnimi obljubami napotili razni posredovalci služb na kolodvoru. Odbor društva, ki so ga sestavljale avstrijske katoliške gospe na čelu s predsednico, konzulovo soprogo grofico Hohenwart, je bil odgovoren za njegovo organizacijsko upravljanje. P. Benigen Snój je po odločitvi apostolskega vikarja, nadškofa Avrelija Brianteja, prevzel duhovno vodstvo društva in svoje delo opravljal tri mesece.

5. Delovanje v Jeruzalemu

P. Benigen Snój je v Kairu ostal do začetka leta 1913, ko je nastopil novo službo v Jeruzalemu, kjer je v vodstvu Kustodije Svete dežele zasedel ugledni položaj svetovalca (diskreta) za Slované in Nemce.⁴² Snój je postal eden od štirih svetovalcev predstojnika kustodije, ki je bil tedaj p. Serafin Cimino (AM 1941, št. 12, 19; Lavrih 1998, 10).⁴³ *Domoljub* (D 1913, št. 8, 127) je 20. februarja 1913 poročal o Snoje-

⁴² Kustos Svete dežele je bil tedaj p. Serafino Cimino (Lavrih 1998, 10).

⁴³ Aprila 1913, ko je p. Benigen že opravljal službo diskreta, je vodstvo kustodije prevzel novi kustos, p. Honorat (B 1913, št. 4, 135).

vem sprejetju nove, visoke in častne službe. Isti časopis je nato 6. marca pisal o Snojevem odhodu v Jeruzalem, kjer je postal prvi slovenski svetovalec v kustodiji (D 1913, št. 10, 158).⁴⁴ Naselil se je v samostanu sv. Odrešenika, kjer je sedež vodstva kustodije. V čas Snojevega bivanja v Jeruzalemu sodita zapisa v časopisju. *Slovenec* (S 1913, št. 251, 13) je oktobra 1913 poročal o srečanju diskreta p. Snoja z graškim provincialom usmiljenih bratov, Ausgarjem Hoenigmannom, ki je v spremstvu prosekretarja p. Vaupotiča opravil vizitacijo malteškega hospica blizu Jeruzalema. Ob njunem odhodu se je v družbi konzulov in drugih veljakov od gostov poslovil na železniški postaji. *Novi čas* (NČ 1914, št. 18, 4) je aprila 1914 objavil pismo p. Benigna o smrti slovenske usmiljenke, boromejke Antonije Grm v Jeruzalemu. V besedilu je opisal pomen navzočnosti sester v Jeruzalemu in življenje ter pogreb pokojnice.

Snoj je bil jeseni 1914 obveščen o novi službi, ki ga je čakala v ZDA, kamor ga je že več let vabil p. Kazimir Zakrajšek. Svoje delo svetovalca v Jeruzalemu je opravljal do 14. novembra 1914, ko se je z vlakom odpeljal v Jafo, od tam pa 15. novembra s parnikom v Trst. Zaradi oteženih razmer, ki jih je povzročila prva svetovna vojna, parnik iz Jafe v Trst ni vozil prek Carigrada, po tedaj najbolj ekonomični poti, ampak prek Aleksandrije (AM 1941, št. 12, 20). Tako je Snój na svoji poti v domovino še zadnjič obšel Egipt, kjer je preživel mnogo plodnih duhovniških let. Pot domov je trajala skoraj tri tedne. V Ljubljano je prišel 5. decembra, a je ostal le nekaj mesecev. Aprila 1915 je iz Genove odplul v Boston in potem z vlakom prispel v New York, kjer je postal komisar slovenskih frančiškanov (AM 1938, št. 3, 12).

6. Sklep

P. Benigen Snój je s svojim pastoralnim in organizacijskim delom med Slovenci v Egiptu postavil temelje verskemu in narodnemu življenju naših izseljencev. V slovenski skupnosti je opravljal redno dušnopastirsko delo, ki ga je moral v mnogih pogledih šele organizirati in urediti možnosti za uspešno misijonarjenje med rojaki. V Aleksandriji je med drugim pri cerkvenih oblasteh pridobil dovoljenje in čas za slovensko bogoslužje po vzoru narodnih bogoslužij drugih narodnih skupnosti, vsako leto je prirejal tedenske postne duhovne vaje za Slovence in z verskim izobraževanjem skrbel za ohranjanje verskih navad in slovenskega jezika. Verjetno sta bila njegov največji organizacijski uspeh ustanovitev šole za slovenske otroke in prihod slovenskih šolskih sester, ki so tudi po njegovem odhodu iz Egipta s svojo navzočnostjo še dolgo ohranjale središčno vlogo v življenju slovenskih izseljencev. Poleg tega je bil zaslužen za poživitev slovenskega verskega in narodnega življenja v različnih društvih, ki so ob razvedrilu in kulturnih dejavnostih povezovala številne rojake. Pod njegovim vodstvom so društva razvila dejavnosti socialne oskrbe in so v svojih ustanovah zagotavljala zatočišče za mnoge brezposelne in onemogle Slovenke. S svojim pastoralnim in narodnobuditeljskim delom je posta-

⁴⁴ Snój je v Kairu nasledil slovenski frančiškan p. Adolf Čadež, ki je predtem služboval na Kostanjevici pri Gorici (D 1913, št. 10, 158). V Kairo je prišel že vsaj februarja 1913 (CVF 1913, št. 4, 123–124).

vil temelje nadaljnjemu delovanju med izseljenci v Egiptu in svojim naslednikom zapustil dobro razvito področje oskrbe slovenske naselbine. Snoja je delovanje »na Jutrovem« zaznamovalo za vse življenje, saj je še v starejših letih rad pripovedoval o svojem življenju v Sveti deželi, kjer si je želel tudi umreti (S 1942, št. 158, 2). Čeprav se mu želja ni uresničila, ostaja njegovo delo za rojake v Egiptu zapisano v trajen spomin slovenske izseljenske zgodovine.

Kratice

- AD** – *Ameriška domovina* (Cleveland).
AM – *Ave Maria* (Lemont).
B – *Bogoljub* (Ljubljana).
CVF – *Cvetje z vrtov sv. Frančiška* (Gorica-Ljubljana).
D – *Domoljub* (Ljubljana).
DN – *Dolenjske novice* (Novo mesto).
GKSKJ – *Glasilo Kranjsko slovenske katoliške jednote* (Cleveland).
GN – *Glas naroda* (New York).
J – *Jugoslovan* (Ljubljana).
KDM – *Koledar Družbe sv. Mohorja* (Celovec).
LP – Letno poročilo štirirazredne deške ljudske šole v Rudolfovem (Novo mesto).
LŠL – Ljubljanski škofijski list (Ljubljana).
NČ – *Novi čas* (Gorica).
NŠAL – Nadškofijski arhiv Ljubljana.
OFM – *Ordo fratrum minorum*.
S – *Slovenec* (Ljubljana).
SN – *Slovenski narod* (Ljubljana).
VCB – *Venec cerkvenih bratovščin* (Ljubljana).
V – *Vrtec* (Ljubljana).
ZD – *Zgodnja danica* (Ljubljana).

Reference

Arhivska vira

NŠAL, ŠAL V, Spisi V., fascikel 186, Rafaelova družba 1912–1945, Konzulov dopis p. Snoju, 24. julij 1905.

–, **Konkretna navodila za vodstvo Rafaelove družbe v Egiptu**, 27. maj 1911.

Časopisni viri

Ameriška domovina. 1942. Št. 113, P. Benigen Snoj umrl.

Ave Maria. 1938. Št. 3, P. Benigen Snoj O.F.M. v zlati serafinski zarji.

–. 1940. Št. 12, V zlatomašniški zarji.

–. 1941. Št. 1, Jubilant P. Benigen pripoveduje.

–. 1941. Št. 2, Jubilant P. Benigen pripoveduje.

–. 1941. Št. 3, Jubilant P. Benigen pripoveduje.

–. 1941. Št. 4, Jubilant P. Benigen pripoveduje.

–. 1941. Št. 5, Jubilant P. Benigen pripoveduje.

–. 1941. Št. 6, Jubilant P. Benigen pripoveduje.

–. 1941. Št. 7, Jubilant P. Benigen pripoveduje.

–. 1941. Št. 8, Jubilant P. Benigen pripoveduje.

–. 1941. Št. 9, Jubilant P. Benigen pripoveduje.

–. 1941. Št. 10, Jubilant P. Benigen pripoveduje.

- . 1941. Št. 11, Jubilant P. Benigen pripoveduje.
- . 1941. Št. 12, Jubilant P. Benigen pripoveduje.
- . 1942. Št. 1, Glasovi od Marije Pomagaj: Father Benigen.
- Bogoljub.** 1903. Št. 2, P. Benigen v Aleksandriji.
- . 1903. Št. 14, Iz Aleksandrije.
- . 1904. Št. 21, Slovenskim dekletom, ki gredo v tujino iskat službe!
- . 1905. Št. 4, Aleksandrija.
- . 1905. Št. 7, Misijoni med Slovenci.
- . 1905. Št. 10, Slovenci v Jeruzalemu.
- . 1906. Št. 5, Aleksandrija.
- . 1906. Št. 9, Aleksandrija.
- . 1907. Št. 8, Čujte in vzemite si k srcu te-le besede.
- . 1907. Št. 10, Slovenska šola v Aleksandriji.
- . 1907. Št. 11, Iz Aleksandrije.
- . 1908. Št. 4, Darovi.
- . 1909. Št. 11, Poljaki v sv. deželi.
- . 1910. Št. 11, Pozdrav romarjev v cerkvi božjega groba v Jeruzalemu.
- . 1911. Št. 3, Slovenci prvič v Sveti deželi.
- . 1911. Št. 4, Slovenci prvič v Sveti deželi.
- . 1911. Št. 8, Slovenci prvič v Sveti deželi.
- . 1912. Št. 4, V Galileji in Egiptu.
- . 1912. Št. 5, V Galileji in Egiptu.
- . 1913. Št. 4, Nov varuh Svete dežele.
- . 1932. Št. 1, Med pokojnimi.
- . 1942. Št. 9, Med naše velike može.
- Cvetje z vrtov sv. Frančiška.** 1911. Št. 4, Tretji red sv. Frančiška v Egiptu.
- . 1911. Št. 6, Iz Egipta.
- . 1911. Št. 7, Iz Kahire.
- . 1913. Št. 4, Iz dnevnika slovenskega dušnega pastirja v Kajiri.
- . 1942. Št. 7–8, P. Benigen Snoj O.F.M.
- Dolenjske novice.** 1909. Št. 31, Aleksandrija, Egipt.
- Domoljub.** 1902. Št. 3, Prvi slovenski sveti misijon v Egiptu.
- . 1903. Št. 12, Slovenska predstava v Afriki.
- . 1903. Št. 15, Praznik sv. Cirila in Metoda v Aleksandriji.
- . 1906. Št. 14, V Aleksandriji.
- . 1906. Št. 51, Zagorje ob Savi.
- . 1907. Št. 24, Zagorje ob Savi.
- . 1907. Št. 31, Aleksandrijski Slovenci.
- . 1907. Št. 46, Slovenska šola v Aleksandriji.
- . 1908. Št. 15, Kahira.
- . 1908. Št. 21, Slovenska šola v Aleksandriji.
- . 1910. Št. 6, Slovenski frančiškani.
- . 1913. Št. 8, Iz Kajire.
- . 1913. Št. 10, V Jeruzalem.
- Glas naroda.** 1940. Št. 249, P. Benigen Snoj nevarno bolan.
- Jugoslovan.** 1931. Št. 273, Pater Hubert Rant.
- Glasilo Kranjsko slovenske katoliške jednote.** 1940. Št. 53, Rev. P. Benigen Snoj – zlatomašnik.
- Ljubljanski škofjski list.** 1901. Št. 1, »Slovenska palma na Nilu«.
- Novi čas.** 1912. Št. 49, Iz Kahire.
- . 1914. Št. 18, Smrt slovenske usmiljenke v Jeruzalemu.
- Slovenec.** 1901. Št. 76, Aleksandrijski Slovenci dobe slovenskega duhovnika!
- . 1901. Št. 79, Za aleksandrijske Slovence.
- . 1901. Št. 122, Zahvala in prošnja.
- . 1902. Št. 111, Posvečevanje nove cerkve katoliških Koptov v Aleksandriji.
- . 1905. Št. 29, Novice iz Aleksandrije.
- . 1905. Št. 79, Iz Aleksandrije.
- . 1906. Št. 46, Darovi za pogorelce v Ratečah na Gorenjskem.
- . 1913. Št. 251, Pismo iz svete dežele.
- . 1942. Št. 158, P. Benigen Snoj O.F.M.
- Slovenski narod.** 1931. Št. 264, Pater Hubert Rant.
- Venec cerkvenih bratovščin.** 1901. Št. 3, Slovenci v Egiptu.
- . 1901. Št. 6, Slovenci v Egiptu.
- Vrtec.** 1911. Št. 2, Do Jordana in Nila.
- Zgodnja danica.** 1897. Št. 9, Iz Aleksandrije.

Druge reference

- Cerretti, Bonaventure.** 1910. Legate. V: *Catholic Encyclopedia*, Ur. Charles George Herbermann. Zv. 9. New York: Robert Appleton Company. <http://catholicencyclopedia.newadvent.com/cathen/09118a.htm> (pridobljeno 30. avgusta 2019).
- Drnovšek, Marjan.** 2001. Izselenec: Življenjske zgodbe Slovencev po svetu. V: *Izselenec: Življenjske zgodbe Slovencev po svetu*. Ur. Monika Kokalj Kočevar et al., 9–17. Ljubljana: Muzej novejšje zgodovine Slovenije.
- Golia, Modest.** 2013. Snoj, Benigen (1867–1942). Slovenska biografija. Znanstvenoraziskovalni

- center SAZU. <http://www.slovenska-biografija.si/oseba/sbi590914/#slovenski-biografski-leksikon> (pridobljeno 16. avgusta 2019).
- Goličnik, Bernard.** 2009. Frančiškani v Egiptu v 20. stoletju. *Svetogorska Kraljica* 14, št. 2: 44.
- Jagodić, Vladislav.** 1967. Slovenci v Egiptu. *Slovenski izseljenski koledar 1968*, 206–209. Ljubljana: Slovenska izseljenska matica.
- Jeruzalemski romar: Kažipot ob I. slovenskem romanju v sveto deželo od 2.–21. septembra 1910.** 1910. Ljubljana: Katoliška tiskarna.
- Kolar, Bogdan.** 1991. Cerkev in Slovenci po svetu. V: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem*, 273–304. Ur. Metod Benedik. Celje: Mohorjeva družba.
- . 2016. Dnevnik škofa Jegliča – kot zgodovinski vir. *Bogoslovni vestnik* 76:143–151.
- . 2002. Izseljenstvo kot trajen pastoralni izziv za Cerkev na Slovenskem. *Bogoslovni vestnik* 62:157–173.
- . 2018. Šolske sestre med slovenskimi izseljenci v Egiptu. *Časopis za zgodovino in narodopisje* 89:145–168.
- Koledar Družbe sv. Mohorja.** 1901. Koledar Družbe svetega Mohorja za navadno leto 1902. Celovec: Mohorjeva družba.
- Končija, Gabrijela.** 2008. *Ob stoletnici prihoda šolskih sester v Egipt: 1908–2008*. Trst: Šolske sestre sv. Frančiška Kristusa Kralja.
- Koprivec, Daša.** 2013. *Dediščina aleksandrink in spomini njihovih potomcev*. Migracije 23; Migrantke 4. Ljubljana: ZRC SAZU.
- Kronika matere hiše šolskih sester v Mariboru: 1864–1919, 1914–1922 in 1939–1941.** 2007. Ljubljana: Kongregacija šolskih sester sv. Frančiška Kristusa Kralja, Mariborska provinca.
- Lampe, Frančišek.** 1892. *Jeruzalemski romar: opisovanje svete dežele in svetih krajev*. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- Lavrih, Peter.** 1998. Pater Benigen Snoj v Sveti deželi. *Družina*, 9. avgust.
- Leček, Suzana.** 2002. Golubović, Jeronim. Hrvatski biografski leksikon. Leksikografski zavod Miroslav Krleža. <http://hbl.lzmk.hr/clanak.aspx?id=7157> (pridobljeno 10. oktobra 2019).
- Letno poročilo štirirazredne deške ljudske šole v Rudolfovem.** 1901. Letno poročilo štirirazredne deške ljudske šole v Rudolfovem 1900/1901. Rudolfovo [Novo mesto]: Krajni šolski svet.
- Makuc, Dorica.** 2006. *Aleksandrinke*. 2. izd. Gorica: Goriška Mohorjeva družba.
- Mlekuž, Jernej.** 2016. Aleksandrinke kot nosilke časti narodne skupnosti v dopisu Karola Pečnika iz Egipta (1897). *Dve domovini/Two Homelands*, št. 43:143–156.
- Orožen, Martina.** 2013. Ciril–Metodiana 19. in 20. stoletja. *Edinost in dialog* 1 (68): 95–117.
- Pečnik, Karel.** 1901. Slovenci v Egiptu. V: *Koledar Družbe svetega Mohorja: za navadno leto 1902*, 51–57. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- Podberšič, Renato, ml.** 2017. Sveta dežela, čarobna in vabljiva. *Zvon* 20, št. 3–4:63–69.
- Pollak, Jožef.** 1911a. Spomini na moje romanje v Sv. Deželo. *Amerikanski Slovenec* 20, 8. september.
- . 1911b. Spomini na moje romanje v Sv. Deželo. *Amerikanski Slovenec* 20, 15. september.
- . 1911c. Spomini na moje romanje v Sv. Deželo. *Amerikanski Slovenec* 20, 29. september.
- Rant, Hubert.** 1894. Slovenski duhovnik v Aleksandriji. *Domoljub* 7, št. 20:239–240.
- Snoj, Benigen.** 1905. Aleksandrija in Slovenci. V: *Koledar Družbe sv. Mohorja: za leto 1906*, 43–49. Celovec: Družba sv. Mohorja.
- Šimac, Miha.** 2017. Ljubljansko semenišče med veliko vojno. *Bogoslovni vestnik* 77: 39–52.
- Škoro Babič, Aida, in Matevž Košir.** 2014. *Spomini Josipa Breznika od konca 19. stoletja do druge svetovne vojne*. Viri 37. Ljubljana: Arhivsko društvo Slovenije.
- Urvoý, Marie–Thérèse.** 2016. Aperçu sur les communautés chrétiennes au Moyen-Orient. *Bogoslovni vestnik* 76: 101–127.
- Van Zeelst, Ladislaus.** 1991. Franciscans in Egypt. V: *The Coptic Encyclopedia*. Zv. 4, 1121–1124. Ur. Aziz S. Atiya. New York: Macmillan Publishing Company.
- Zakrajšek, Kazimir.** 1939. Nadškof dr. Jeglič in slovensko izseljenstvo. *Izseljenski vestnik* 9, št. 10–11:176–179.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3,811—824

Besedilo prejeto/Received:01/2019; sprejeto/Accepted:04/2019

UDK/UDC: 72.033.4(444.1/.4)

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Lah>

Ljubo Lah

Romanska arhitektura v Burgundiji – odkrivanje, raziskovanje in dokumentiranje

Romanesque Architecture in Burgundy – Identification, Research, and Documentation

Povzetek: Romanika je prvi mednarodni vseevropski umetnostni slog, ki je pred približno tisoč leti preplaval domala vso sedanjo Evropo in se takrat razvil v vseh socialnih plasteh prebivalstva. Izhaja iz samostanske umetnosti. Samostani so bili v tistem času središča, iz katerih se je širila ne samo vera, temveč tudi znanje in vse upodabljajoče umetnosti. Burgundija je zagotovo eno od jeder, od koder se je širil prvi od velikih slogov evropske umetnosti; v Evropi velja za območje z največjo gostoto spomenikov romanskega izvora. Neposredne vplive romanskih principov gradnje je prek tujih mojstrov mogoče zaznati tudi na območju današnje Slovenije. Vsakoletne interdisciplinarne delavnice v organizaciji francoskega Mednarodnega centra za študije kulturne dediščine v pokrajini Charolais-Brionnais v Burgundiji (fr. Centre International d'Etudes des Patrimoines Culturels du Charolais-Brionnais – C.E.P) omogočajo študentom arhitekture z različnih univerz po Evropi preučevanje in dokumentiranje romanske arhitekture v samem izvoru. Z izmerami in nedestruktivnimi analitskimi metodami ugotavljanja stavbnega razvoja dveh romanskih arhitektur iz naselij Chassenard in Ballore se je pod mentorskim vodstvom spoprijela tudi skupina študentov Fakultete za arhitekturo iz Ljubljane. V interdisciplinarni raziskavi so bile na novo identificirane sestavine romanskega izvora in opredeljeni poznejši posegi v obravnavana spomenika, to pa vse skupaj pomeni originalne in izvirne raziskovalne dosežke.

Ključne besede: romanska arhitektura, romanika, dokumentiranje, Burgundija, Chassenard, Ballore

Abstract: The Romanesque art is the first international pan-European artistic style that spread throughout entire Europe a thousand years ago and subsequently developed in all social layers of the population. It originates in monastic art. At that time, the monasteries were the centres of religion, knowledge as well as all performing arts. Burgundy is indisputably considered as one of the cores of this first great European artistic style and its expansion throughout Europe. Furthermore, the aforementioned French region is also renowned for having the highest density of Romanesque monuments. In Slovenia, the direct influ-

ence of the Romanesque construction principles can be perceived through the works of various foreign experts. The annual interdisciplinary workshops organised by the French International Centre for Cultural and Heritage Studies of Charolais-Brionnais region in Burgundy (Centre International d'Études des Patrimoines Culturels du Charolais-Brionnais – CEP) allow the architecture students from various universities throughout Europe to study and document the very essence of the Romanesque architecture. A group of students of the Faculty of Architecture, University of Ljubljana, also embarked on a project of measurements and non-destructive analytical methods to determine the building development of two Romanesque architectural projects in the communes of Chassenard and Ballore under the adequate professional mentorship. The interdisciplinary study has managed to re-identify the components of the Romanesque origins as well as define the subsequent interventions in the two examined monuments, which together represent the original research achievements.

Keywords: Romanesque architecture, Romanesque art, recording, Burgundy, Chassenard, Ballore

1. Romanika – prvi mednarodni vseevropski umetnostni slog

V arhitekturni in umetnostni zgodovini velja romanika za umetnostni slog, ki se je v visokem srednjem veku izoblikoval v prvi četrtini 11. stoletja in je trajal do začetka 13. stoletja, v nekaterih predelih Evrope pa še do 14. stoletja. Kljub temu da je vsako obdobje težko časovno natančno omejiti, velja spoznanje, da je romanika prvi mednarodni vseevropski umetnostni slog, ki je zajel domala vso Evropo in vse socialne plasti prebivalstva (Zadnikar 1982, 16). Romanika je izrazito sakralna in zlasti samostanska umetnost, ki je nastopila najprej v Franciji, od tam pa se je hitro širila v Španijo, Nemčijo, Anglijo in v Skandinavijo in se, v nekoliko bolj skromnem obsegu, uveljavila tudi v Italiji, zlasti v Lombardiji in v preostalih delih centralne Evrope (Toman 2010).

Romanika je čas ustanavljanja meniških redov (benediktinci, cistercijani, kartuzijani, grandmontinci ...) in čas, ko se krščanstvo v evropskih deželah intenzivno širi prek delovanja menihov, od katerih so bili nekateri tudi tako imenovani »potujoči umetniki«. V času romanske umetnosti je Cerkev prek mreže samostanov (terra monastica) in cerkva obvladovala dejansko vso Evropo. Samostani so bili v tistem času središča, iz katerih se je širila ne samo vera, temveč tudi znanje in celotna umetnost. Ob tem so bili samostani še centri gospodarske moči in središča dobro organiziranih in v veliki meri upravno neodvisnih skupnosti.

V različnih delih Evrope je romanika trajala različno dolgo, in čeprav so značilne regionalne različice, je romanski slog na splošno sorazmerno enoten in z razpoznavnimi značilnostmi v gradnji in oblikovanju. Evidentno je romanika črpala zglede v antični arhitekturi (Marinko, Debevec 2008). Razvila je mogočen slog v arhitekturi cerkvenega stavbarstva in hkrati izpopolnila tehnologijo gradnje, ki je omogočala zidavo vse bolj čvrstih kamnitih stavb z relativno majhnimi okenskimi odprtini. Raz-

vila je tehniko uporabe polkrožnega loka, banjastega oboka, kupol in zidave dvoslojnih masivnih zidov. Tudi značilnosti in koncepti organizacije bogoslužnega prostora so v romaniki doživeli preoblikovanje in evolucijske spremembe (Debevec 1999, 33–37). Prav v Burgundiji, v sestavu samostana Cluny, je benediktinski red zgradil najbolj veličastno in razkošno baziliko – tako imenovano tretjo cerkev –, maior ecclesia (dograjena leta 1132), ki je bila še dolga stoletja po gradnji največja sakralna stavba krščanskega sveta, vse do nastanka bazilike sv. Petra v Rimu v 16. stoletju (Sartiaux 2010, 9, Watkins 1992, 102). Poleg svetovno znanih dosežkov romanske arhitekture – na primer iz Clunyja, Vezeleya, Autuna, Paray-le-Moniala in iz Anzy-le-Duca – pomeni Burgundija eno od jeder, od koder se je širil prvi od velikih slogov evropske umetnosti. To se je zgodilo že v začetku 11. stoletja. Ob svetovno znanih kulturnih spomenikih iz obdobja romanike naletimo v Burgundiji še na mnoge podeželske cerkve, ki v sebi ohranjajo zasnove in številne arhitekturne člene iz navedenega obdobja (Reveyron, Nicolier, Guénot et al. 2010). »Gradbena dejavnost se ni omejevala le na velike in pomembne stavbe, s katerimi so posamezne dežele kar tekmovalle med seboj, kako bi druga drugo prekosile v veličastju teh velikih arhitektur, temveč da so v velikem številu začeli graditi manjše cerkve in kapele tudi na podeželju.« (Zadnikar 1982, 17). Območje južnega dela Burgundije – dežela Charolais Brionnais – je znano kot območje v celotni Evropi z največjo gostoto podeželskih cerkva romanskega izvora. V navedenem območju je prek sto lokacij te arhitekture (v pretežni meri podeželske cerkve) romanskega izvora. Nekatere so bolj ohranjene, druge pa že močno predelane in spremenjene s posegi iz poznejših obdobji. Še posebno usoden je bil zanje čas francoske revolucije, ko je marsikatera cerkev doživela nasilno destrukcijo ali celo požig. Nemalo posegov in sprememb bogoslužnega prostora so pozneje sprožili tudi ukrepi znotraj same Cerkve. Marsikdaj radikalne spremembe bogoslužnega prostora je povzročil drugi vatikanski koncil, ki jih v svojih zapisih, zlasti v slovenskem prostoru, obravnava Leon Debevec (Debevec 2004; 2013).

V Sloveniji romanske stavbne dediščine v primerljivem obsegu in primerljivi gostoti z Burgundijo, žal, ne premoremo. Na Slovenskem so romanske stavbe v poznejših obdobjih večinoma močno predelali, še bolj korenito, kakor se je to zgodilo v Franciji. Med vidnejše in bolj ohranjene spomenike iz te dobe sodijo, na primer, cerkev samostana v Stični, kapela na Malem gradu v Kamniku, pa tudi ostaline benediktinskega samostana v Gornjem gradu in Žička kartuzija. Poleg navedenih spomenikov se v slovenskem prostoru najde še precej ostankov sakralne, grajske in druge naselbinske dediščine iz predromanike in romanike. (Zadnikar 1970; 1982; 2001; Stopar 2017).

2. Dokumentiranje kot podlaga preučevanja, varstva in upravljanja stavbne dediščine

V mednarodni doktrini varstva stavbne dediščine že dolgo velja priporočilo, da je vselej podlaga načrtovanja posegov v dediščino najprej njeno natančno raziskovanje, dokumentiranje in vrednotenje njenega kulturnega pomena. Dokumenti-

ranje je v skladu z mednarodno opredelitvijo »zbiranje informacij, ki opisujejo fizično konfiguracijo, stanje in rabo spomenikov, skupin stavb in spomeniških območij v različnih obdobjih in je zelo pomemben del procesa ohranjanja spomenikov«. Poleg tega je dokumentiranje tudi »eden od glavnih razpoložljivih načinov osmišljanja, razumevanja definiranja in priznanja vrednot kulturne dediščine« (Principles for the Recording of Monuments, Groups of Buildings and Sites, 1996). Dokumentiranje je nujno za boljše razumevanje kulturne dediščine, njenih vrednot in razvoja. Pomembno je tudi za spodbujanje javnega interesa in zaradi sodelovanja javnosti pri ohranjanju dediščine. Še večji pomen dobi poprejšnje dokumentiranje v povezavi z vzdrževanjem, upravljanjem in načrtovanjem posegov.

Podobno kakor se je v civilni sferi izoblikovala mednarodna doktrina varstva in ohranjanja kulturne dediščine, so tudi cerkvene oblasti razvile delovno metodo inventarizacije-katalogizacije, ki je po svojem bistvu podobna metodi umetnostnozgodovinskih ved (Pismo o potrebnosti in nujnosti inventarizacije in katalogizacije kulturnih dobrin Cerkve 1999, 129–167). V dokumentu najdemo poudarek, da je »Cerkev med prvimi javnimi ustanovami, ki so z lastnimi predpisi uredile ustvarjanje, ohranjanje in vrednotenje umetnostne dediščine, postavljene v službo njenega poslanstva« (139). V nadaljevanju sta razložena ključna pojma: »Inventarizacija je temeljna spoznavna dejavnost. Zaradi sistema golega naštevanja zunanjih značilnosti, ki je njena sestavina, jo lahko opredelimo kot »popis« (register). Nasprotno pa katalogizacija presoja dobrino v njeni kompleksnosti in notranji namembnosti. Nastopa kot stanje bolj poglobljenega spoznavanja predmeta v njegovem kontekstu, pomenu in vrednosti.« (139)

Obstajajo številne vzporednice v metodah dela in v ciljih delovanja na področju ohranjanja kulturne dediščine med ustanovami civilne sfere in cerkvenih oblasti: »Predhodna zahteva za zaščito te ogromne dediščine je najprej zavzetost za spoznavanje njene pomembnosti. To je pogoj za nadaljnje posege in vsakovrstne dejavnosti, ki so naloga tako cerkvene kot tudi civilne oblasti, skladno z njihovimi pristojnostmi.« (131)

Za načrtovanje preнове povsem navadne stavbe velja priporočilo, da je koristno imeti pred načrtovanjem sprememb čim bolj izdelani posnetek obstoječega stanja in vsestransko analizirano stanje objekta. Še v večji meri to velja za posege v bogoslužne stavbe, ki so tudi pri nas v Sloveniji v pretežni meri evidentirane in razglašene za kulturno dediščino. O organiziranosti preнове in gradnje bogoslužnih stavb v Sloveniji je v svoji monografiji že pred leti ugotavljal stanje in o njem razpravljal Leon Debevec (1999). O samih metodah dokumentiranja in stavbnega raziskovanja obstaja v strokovnem svetu vrsta opisanih in priporočenih načinov dela (Principles for the Recording of Monuments, Groups of Buildings and Sites, 1996, 2018, Friedman 2000, Noy 1995, Winterfeld 1998, Marino 1990). V Sloveniji je Peter Fister že pred desetletji vpeljal izjemno napreden in učinkovit pristop tako imenovanega enotnega topografiranja in dokumentiranja stavbne dediščine (Fister 1976, 159–193). Metoda dela, ki je izhajala iz takratnih priporočil UNESCO, je aktualna in uporabna še dandanes – tudi v dobi laserskih razdaljemerov, fotogrametrije, terestričnega laserskega skeniranja in splošne digitalizacije dokumen-

tacije. Pomen dokumentiranja, strukturnih analiz in izdelave ustrezne »tehnične dokumentacije« poudarja tudi Ivan Stopar (2017, 5–8), ki med drugim v uvodu svoje razprave o arhitekturi predromanike in romanike v Sloveniji opozarja na nezanesljivost dobršnega dela razpoložljive tehnične dokumentacije o spomenikih, ki jo hranijo naše institucije.

Študentje Fakultete za arhitekturo Univerze v Ljubljani se z osnovami dokumentiranja in izdelave arhitekturnih posnetkov seznanijo šele v četrtem letniku študija. Kot prihodnje arhitektke jih fakulteta med drugim usposablja tudi za sodelovanje v projektih prenove stavbnih spomenikov in druge stavbne dediščine. Delavnice v Franciji jim dajejo dodatno poglobljeno znanje in stik z mentorji ob skupnem delu na terenu. Hkrati se seznanjajo z načini dela, ki so uveljavljeni na drugih fakultetah v Evropi. Sodelovanje na delavnicah jim omogoča spoznavanje romanike iz samega njenega izvora.

3. Dve ravni varstva stavbne dediščine v Franciji

Kljub temu da je odnos do stavbnih spomenikov v Franciji relativno dobro razvit – in splošno gledano – na visoki ravni, je precejšen del nižje vrednotenih regionalnih spomenikov, ki niso nacionalne vrednosti, slabše varovanih in marsikateri od njih, tako kakor v Sloveniji, še brez osnovne dokumentacije. Za njihovo zaščito strokovno skrbijo tako imenovane regionalne uprave za zgodovinsko, arheološko in etnološko dediščino (Commission régionale du patrimoine historique, archeologique et ethnologique).

V Franciji se zelo občuti sistem dveh ravni varstva kulturnih spomenikov, ki je bil uveden leta 1985. Tisti spomeniki, ki so bili opredeljeni kot spomeniki nacionalnega pomena in so na seznamu francoskega ministrstva za kulturo, so praviloma bolje vzdrževani in je zanje na voljo več javnih finančnih sredstev. Za spomenike s seznamom tako imenovanega »dodatnega inventarja« pa vedno primanjkuje javnega denarja in so v izrazitem, depriviligiranem statusu v primerjavi z nacionalnimi spomeniki, za katere skrbi nacionalna komisija oziroma uprava za zgodovinske spomenike (Commission supérieure des monuments historiques). Lahko povlečemo vzporednico in ugotovimo, da je varstvo dediščine, ki je razvrščena oziroma vrednotena v nižje kategorije, zelo podobno kakor v Sloveniji. Nezadovoljstvo s pretirano centraliziranim sistemom varstva kulturne dediščine v Franciji je mogoče zaznati v vsakem pogovoru s strokovnjaki, ki delujejo na regionalni ravni.

Prav navedeni zapostavljeni romanski arhitekturni dediščini so namenjene interdisciplinarne delavnice v organizaciji francoskega Mednarodnega centra za študije kulturne dediščine v pokrajini Charolais-Brionnais v Burgundiji (fr. Centre International d'Etudes des Patrimoines Culturels du Charolais-Brionnais – C.E.P). Preučevanje in dokumentiranje že vrsto let poteka v okviru vseevropskega projekta Transromanica (Daniel, Durix 2010, 79–83). Fakulteta za arhitekturo Univerze v Ljubljani se skupaj z Zavodom za varstvo kulturne dediščine Slovenije – z Restavra-

torskim centrom – s svojim sodelovanjem pridružuje projektu. Projekt Transromania poteka pod okriljem Sveta Evrope in je v splošnem namenjen krepitvi trajnostnega razvoja regij in spodbujanju prostorskega združevanja, v pomoč sta mu kulturni turizem in razvijanje kulturnih poti na podlagi skupne evropske romanske dediščine. Kakor navaja Listina o kulturnih poteh (ICOMOS 2003), so te poti

»interaktivni, dinamični in razvijajoči se procesi človeških medkulturnih povezav, ki odražajo bogato raznolikost prispevkov različnih ljudi h kulturni dediščini, /.../ zato kulturne poti niso samo komunikacijske in prometne povezave, ki vključujejo med drugim kulturne objekte in povezujejo različne ljudi, temveč so posebni zgodovinski pojavi, ki jih ni mogoče ustvariti le tako, da bi samo z domišljijo in voljo vzpostavili sklop povezanih kulturnih dobrin, ki bi imele skupne značilnosti.«

Model razvijanja kulturnih poti med gosto mrežo romanske dediščine je koncept, ki ga že vrsto let postopoma gradijo tudi v pokrajini Charolais-Brionnais na jugu Burgundije (Les Chemins du Roman en Charolais-Brionnais 2018).

4. Metode in tehnike dokumentiranja

Izmera in analiza stavbnega razvoja obravnavanih objektov temeljita na nedestruktivni analitski metodi dela in sta prilagojeni razpoložljivi merski tehniki z uporabo tračnih metrov, ročnih laserskih razdaljemerov in laserskih nivelirjev. Stavbi razvoj je resda mogoče bolj zanesljivo razbrati in opredeliti s sondiranjem oziroma če s sten snamemo omet in se nam ob tem pokažejo vse nadrobnosti v strukturi zidave in uporabe materiala.

Pristop je prilagojen sposobnostim študentov, ki se na vsakokratni delavnici praviloma prvič seznanijo in preizkusijo z metodo dela. Dokumentacija z izmerami romanskih stavb, z opisi in analizami stavbnih struktur in celotnega stavbnega razvoja je izdelana na podlagi interdisciplinarnega pristopa:

načrt terenskega dela in pripravo arhitekturnega posnetka stavbe izdelala ekipa študentov pod mentorskim vodstvom in v sodelovanju s strokovnjaki Zavoda za varstvo kulturne dediščine Slovenije, Restavratorskega centra;

poročilo o stavbi po poprejšnjem ogledu in pridobitvi dostopnih arhivskih podatkov pripravi Mednarodni center za študije kulturne dediščine v pokrajini Charolais-Brionnais v Burgundiji (fr. Centre International d'Etudes des Patrimoines Culturels du Charolais-Brionnais – C.E.P) v sodelovanju z lokalnimi poznavalci izbranih arhitektur;

poročilo s skupnega ogleda objekta pripravi ekspert Alain Guerreau, specialist za umetnostno zgodovino srednjega veka, z Nacionalnega centra za znanstvene raziskave (Centre national de la recherche scientifique – CNRS) v sodelovanju z ekipo s Fakultete za arhitekturo, Univerze v Ljubljani.



Slika 1: Zahodno od reke Loare se ponuja pogled na cerkev sv. Jurija v kraju Chassenard.

5. Kratka predstavitev rezultatov delavnic

Rezultat delavnice iz leta 2014 sta zgledno izdelani poročili, ki vsebujeta poleg ocen stanja obeh obravnavanih objektov tudi arhitekturna posnetka in analizi stavbnega razvoja. Vse skupaj je izviren znanstvenoraziskovalni dosežek interdisciplinarne ekipe.

5.1 Cerkev Saint-Georges v kraju Chassenard

Cerkev Saint-Georges (Sv. Jurij) v kraju Chassenard (departma Allier, regija Auvergne) leži manj kakor 600 m zahodno od reke Loare, na robu prve terase, ki se dviga nad glavno rečno strugo.

Stavba je postala predmet strokovne pozornosti šele po letu 2000, potem ko so ob vzdrževalnih delih v južni steni odkrili precej dobro ohranjen in bogato dekoriran romanski portal. Stavbni dediščini so leta 2001 podelili označbo »MH« (Monuments Historiques) in jo skrbno restavrirali v letih 2009 in 2010 pod vodstvom arhitekta Richarda Duplata. Čeprav naše raziskave ne zagotavljajo absolutno zanesljivih sklepanj, nam kljub vsemu omogočajo najbolj verjetno in sprejemljivo kronološko rekonstrukcijo stavbnega razvoja.



Slika 2 in 3: Arhitekturni posnetek po izvoru romanske arhitekture v kraju Chassenard (departma Allier, regija Auvergne). Poskus analize stavbnega razvoja: rumeno – romanika, 10. in 11. stoletje; rdeče – romanika, 12. stoletje; vijolično – posegi med 13. in 18. stoletjem; modro – 20. stoletje.

Cerkev je sedaj ometana znotraj in zunaj, to pa seveda zelo otežuje preučevanje gradnje. Vzorci, ki so jih pridobili po odkritju romanskega portala, kažejo na gradnjo z majhnimi, slabo obdelanimi kamni iz apnenca. Stene glavne ladje so debele povprečno 92 cm. Loka nad sedanjim narteksom sta grajena z bloki iz kamna, ki so precej večji od tistih, ki jih najdemo v obeh južnih opornikih (opornika ob severni steni sta bila v celoti na novo dozidana veliko pozneje). Na opornih stebrih lokov naj bi bile sledi gradnje iz visokega srednjega veka. Lomljeni (šilasti) banjasti obok je lepo viden iz zvonika. Grajen je iz majhnih kamnov, podobnih opekam, precej pravilno postavljenih skupaj. Zvonik je zgrajen iz majhnih apnenčastih blokov, položenih zelo nepravilno. Severna in južna stena podnožja zvonika – križa (sedaj narteksa) sta zelo debeli, merita povprečno 108 cm. Načrti izpred prve svetovne vojne (iz leta 1912) nas vodijo do predvidevanj, da so bile stene vzhodnega dela, nekdanje apside, prav tako debele. Po drugi strani pa romanski portal priča o zelo dobri gradbeni tehniki. Bloki so lepo obdelani, odlično položeni, vezave zelo tenke. Številni bloki imajo na notranji strani vklesano tudi kamnoseško znamenja, ki je označevalo izdelek nekega določenega kamnoseka.

Stene transepta (križiščnega kvadrata pod zvonikom, sedaj nekakšnega narteksa), verjetno pa tudi ves nekdanji vzhodni del z absido sodijo k najstarejši etapi gradnje. To etapo je težko časovno določiti, mogoče 10. ali prva polovica 11. stoletja. Cerkevna ladja naj bi bila nekoliko poznejšega izvora. Romanski portal (ki ga spremlja obnova dela južne stene ladje) lahko brez dvoma postavimo v čas med letoma 1140 in 1180. Oba loka nad transeptom in prva plast ometa so iz 13. stoletja. Obdobju verskih vojn lahko pripišemo fazo rušenja, kateri je sledila v začetku 17. stoletja obnova ometa transepta in zvonika, mogoče pa tudi zazidava ponovno odkritega romanskega portala. Najnovejša popolna restavracija portala je omogočila, da so se spet pokazali elementi nekdanjega dekorja: cvetlice, tipične za 13. stoletje, ki jih najdemo na lokih transepta, in omet, okrašen z obrobo, ki mu lahko pripišemo 17. stoletje.

Metrološko raziskovanje oziroma merska analiza stavbe je relativno preprosta in kaže na ladjo, oblikovano v četverkotnik z razmerji 20 x 36 romanskih čevljev (s stranicami v dolžinah: 5,95 m x 10,93 m x 5,45 m x 10,73 m), ki mu sledi še drugi četverkotnik transept v razmerju 16 x 16 romanskih čevljev (s stranicami: 4,40 m x 3,97 m x 4,44 m x 3,93 m). Oba četverkotnika sta zelo nepravilnih oblik in brez pravih kotov v zidavi. Tudi njuni osi sta močno divergentni (z več kakor 4 stopinjami odklona). Vse to pa se ujema s tehnikami zasnov zgodnjih romanskih stavb, ki seveda niso bile zasnovane v obliki »načrtov na papirju« in z uporabo merilnih trakov, kakor jih poznamo v sodobnosti. Objekti so bili navadno zasnovani v naravi, neposredno na kraju gradnje, z uporabo antropometričnega merskega sistema (palec, dlan, čevelj, laketi, seženj ...) in s tehniko uporabe vrvi s trinajstimi vozli na enakih razdaljah – navadno en čevelj. Iz tega izhajajo kompozicija in ponavljajoča se razmerja v zasnovah posameznih prostorov (prim. Hatot 2012).

5.1.1 Opis in analiza romanskega portala na južni steni stavbe

Ikonografska analiza portala je zahtevna zaradi slabe ohranjenosti detajlov. Timpanon/luneta (z okrasom nad vrati) prikazuje Pantokratorja (ikonografski tip vseobvladujočega Kristusa) v mandorli (svetniški sij v obliki mandlja), ki jo podpirata dva arhangela (nadangela). Spodaj so tri slabo prepoznavne podobe. Na desni sta orel in brez dvoma krilati vol, na levi nenavadna žival s telesom ptice, z dvema perutma in s tremi krempljastimi šapami (tacami). Ta žival steguje eno od šap nad nekaj, nič manj nenavadno, verjetno nad nekakšno rastlino. Takšno kompozicijo imamo lahko za tako imenovani tetramorf, ki simbolično gradi na zasnovi štirih različnih elementov. Dodamo lahko še to, da je žival s tremi šapami po vsej verjetnosti lev in da eden od arhangelov igra vlogo manjkajočega človeka. Prečnik nad vrati, ki je zelo poškodovan in skoraj nerazpoznaven, je prav gotovo prikazoval dvanajst stoječih oseb, ki gledajo navzgor; to bi bil lahko motiv vnebohoda. Prav na levi je prikaz boja vitezov, mogoče prikaz poraza superbie (ponosa). Na levem kapitelu na levi strani je zleknjena oseba, ovita v vinsko trto (?), in na desni krilata pošast s kačjim repom. Ta kapitel pokriva relief, ki prikazuje občudovanje treh modrecev, za njim pa osvetljen trinadstropni stolp. Desni kapitel predstavlja klasično temo boja angela z demonom za nadzor nad dušo umrlega, dušo v obliki



Slika 5: Nedavno odkriti romanski portal iz domnevno 12. stoletja.

golega telesa. Blok, ki se dviga nad kapitelom, je precej poškodovan. Mogoče sta bili na njem simetrično dve kompoziciji, a tega ni možno potrditi. Nad timpanonom je močno poškodovan obočni lok, na katerem naj bi bila nekakšna vinska trta. Kristusovo krono, pa tudi krone treh modrecev in device prekrivajo luknjice, v katerih naj bi bile nekoč pastile barvnega stekla. Takšen primer lahko še vedno vidimo na Kristusovi kroni. V poznejši dobi (konec srednjega veka) so timpanon, ki je izgubil vso svojo barvo, ponovno prekrili s slojem enotne rdeče okre. O tem pričajo številne sledi, ki so se pokazale pri prenavljanju. Restavratorji so se odločili, da se v celoti obnovi ta sloj, na zunanji in notranji strani, to pa celotnemu portalu daje nenavaden videz.

5.2 Cerkev Saint-Denis v kraju Ballore

Stavbo župnijske cerkve sv. Dioniza (L'église paroissiale Saint-Denis) sestavlja cerkvena ladja s približno pravokotno zasnovo, nad katero je sedaj raven strop, ladji sledi križiščni kvadrat s prečno ladjo, sestavljeno iz dveh stranskih kapel. Križiščnemu kvadratu (dimenzije približno 3,5 m x 3,5 m) sledi polkrožna apsida. Nad prostorom križiščnega kvadrata je šilast obok, nad njim pa se dviga velik in masivno grajen zvonik približno kvadratnega tlorisa. Stranski kapeli imata poslikan strop. Notranji in zunanji omet preprečujeta, da bi nedestruktivno raziskali kamnito zgradbo večine zidov.

Cerkev je bila »obnovljena« oziroma nestrokovno restavrirana leta 1970. Ves omet so nanесли na novo, stanje pred in med izvajanjem del ni bilo dokumentirano, s tem



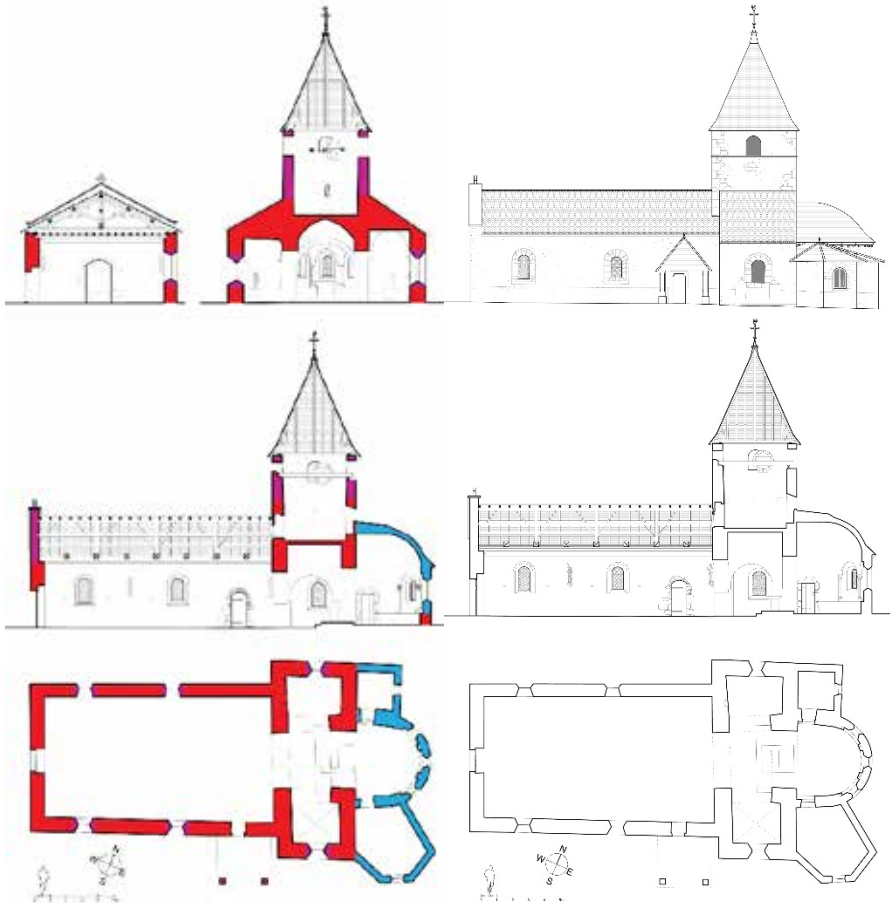
Slika 6: Prvi pogled na vaško cerkev v kraju Ballore ne daje vtisa, da je to po izvoru arhitekture iz začetnega obdobja romanike.

pa je bil izgubljen pomemben vir informacij. Štiri loke, ki so sestavni del oboka prostora nad križiščem, so k sreči pustili gole in neometane, to pa omogoča opazovanje njihove strukture. Žal so jih ob »prenovi« na novo obdelali z zobatim kamnoseškim kladivom, s tem pa so izginile tudi skoraj vse sledi obdelav z originalnim orodjem. Upravičena je domneva, da so navedeni štirje loki iz poznega obdobja romanike, kljub temu da so ugotovljene razlike v tehnikah gradnje posameznih lokov, v velikosti kamnitih blokov in v širini posameznih lokov (109 cm in 105 cm – loka prečno na smer ladje, 98 cm in 94 cm – stranska loka v smeri ladje). Veliki lok med ladjo in križiščem je glede na tehniko gradnje težko datirati pred sredino 12. stoletja. Velika debelina lokov (več kakor meter) izhaja brez dvoma iz uporabljenega gradbenega materiala – peščenjaka.

Okna prečne ladje so, podobno kakor okna glavne ladje, zelo velika in z velikim dvojnimi poševnim ostenjem (od zunaj in od znotraj; s poševno zidano okensko špaletjo). Skoraj nemogoče jih je natančno datirati in jim določiti starost.

Apsida je bila po arhivskih dokumentih skoraj v celoti na novo grajena leta 1864, nekoliko prej, leta 1881, so nivo tal v apsi povišali za približno 80 cm, to pa je prispevalo k iznakaženemu videzu notranjosti. Razlog za poseg naj bi bila po zgodovinskih opisih velika vlažnost tal in temeljev, ki so jo skušali omiliti z dvigom tlaka. Brez dvoma so ob tej priliki izginili tudi grobovi nekdanjih ballorških gospodov (13.–16. stol.) ki so bili v glavni cerkveni ladji.

Vrata na pročelju, pa tudi vrata na južni steni imajo podobno oblikovani in krašeni konzoli preklade (arhitrava). Njunjo starost je težko določiti (verjetno med 12. in 16. stol.).



Slika 7 in 8: Arhitekturni posnetek in analiza stavbnega razvoja izkazujeta romanski izvor arhitekture v kraju Ballore. Poskus analize stavbnega razvoja: rdeče – romanika, 10. in 11. stoletje; vijolično – posegi v 17. in 18. stoletju; modro – 19. stoletje.

Konzole in preklade vrat so bile najbrž pozneje predelane. Pred južnimi vrati stoji preddverje z dvema kamnitima stebroma, ki ju je po načinu izdelave mogoče datirati v 17. stoletje.

Zvonik približno kvadratnega tlorisa ima na vzhodni strani ohranjeno prvotno okno, ki je očitno edino. Okno je zelo skrbno sezidano, natančno izklesano, z odprtino v ravnini zunanje stene in z enojnim poševnim ostenjem, ki je v celoti orientirano v notranjost zvonika, to pa v glavnem ustreza značilnostim tovrstnih primerkov iz 12. stoletja. Drugi, višje ležeči deli zvonika so sezidani iz relativno majhnih nepravilnih blokov peščenjaka. Dve veliki razpoki, na severni in na zahodni steni zvonika, in mnoge gradbene fuge odkrivajo poznejše posege in poznejše nadzidave zvonika – zlasti je to vidno v notranjosti vzhodne in severne stene zvonika. Sledi vdolbin opuščениh lesenih nosilnih tramov (»odrnica«) so v stenah zvonika še vedno vidne. Proti vrhu zvonika notranjost razsvetljujejo štiri obokana okna

pravilnih oblik, ki so nastala pozneje kakor drugi niže ležeči deli zvonika. Datiramo jih lahko v 17. ali celo 18. stoletje. Predvsem pa smo lahko presenečeni nad dejstvom, da je nad vzhodno steno, približno v nivoju romanskega okna, starodavna sled v zidavi, ki priča o nivoju nekdanje strehe zvonika. Sleme nekdanje strehe je bilo le nekaj višje od omenjenega prvotnega romanskega okna. V zvoniku je nameščen izjemno lepo ulit zvon, ki nosi letnico 1528.

Merske analize tlorisa so pokazale, da je tloris stavbe mersko preproste in predvidljive zasnove: cerkvena ladja meri 48 x 28 romanskih čevljev, prečna ladja 18 x 12 + 12 + 12 čevljev (= 18 x 36), kor 14 x 16, celotna dolžina stavbe je 80 čevljev. Vendar pa je treba ob tem omeniti, da glavna prostora stavbe (ladja in križiščni kvadrat) nista povsem ortogonalne zasnove (izmerjene diagonale prostorov niso skladne) in da osi navedenih prostorov nista kolinearni (približno 1,7 stopinje zamika). Tovrstno mersko zasnovo in neujemanja v ortogonalnosti lahko uvrščamo v klasično obdobje romanike. Modul 4 čevljev se kaže kot zelo verjeten.

6. Kratka diskusija s sklepnimi ugotovitvami

Mednarodni center za študije kulturne dediščine (Centre International d'Etudes des Patrimoines Culturels du Charolais-Brionnais – C.E.P (a) 2018) skrbi za trajno sodelovanje z Univerzo Lumière – Lyon 2 iz Lyona in z gostujočimi univerzami iz različnih držav: z univerzami v Weimarju (Nemčija), v Gdansk (Poljska), v Budimpešti (Madžarska), v Lizboni (Portugalska) in v Kyotu (Japonska). Univerza v Ljubljani, Fakulteta za arhitekturo, v sodelovanju z Zavodom za varstvo kulturne dediščine Slovenije – Restavratorskim centrom se je delavnic s svojimi študenti in mentorji udeležila že trinajstkrat. Na delavnicah v Franciji je bilo do sedaj več kakor sedemdeset študentov.

Cilj delavnic, ki drugače potekajo že več kakor dve desetletji, je usmerjen v odkrivanje, spoznavanje, vrednotenje in dokumentiranje romanske arhitekturne dediščine.

Delavnice so organizirane tako, da sodelujočim mentorjem in študentom dopolnijo znanje o varstvu kulturne dediščine in o analiziranju stavbnega razvoja in znanje o pripravi izhodiščne dokumentacije za stavbni spomenik. Arhitekturni posnetki stavb nastajajo na podlagi načel in navodil za dokumentiranje arhitekturne dediščine, ki smo jih oblikovali na Fakulteti za arhitekturo Univerze v Ljubljani in na Zavodu za varstvo kulturne dediščine. Delo na delavnicah je vsako leto poprej usklajeno z direkcijo regionalnih služb za spomeniško varstvo (Direction Régionale des Affaires Culturelles de Bourgogne), dosežki pa so jim nato predani v preučitev in uporabo. Navada je, da se udeleženci delavnice in domačini srečamo na sprejemu, ki ga ponavadi organizira župan lokalne skupnosti. Ob tem je treba poudariti, da so v Franciji sakralni objekti v pretežni meri v lasti države in da so za njihovo vzdrževanje odgovorne lokalne skupnosti – občine in mesta.

O delu ekipe študentov s Fakultete za arhitekturo iz Ljubljane vsako leto v Franciji obširno poročajo tudi lokalni tiskani in elektronski mediji (prim. Les églises ro-

manes en Bourgogne du sud: un héritage commun à préserver, 2018, Centre International d'Etudes des Patrimoines Culturels du Charolais-Brionnais – C.E.P (b)).

V sklepu bi se rad kot mentor zahvalil skupini študentov, ki so v letu 2014 prizadevno in uspešno opravili zadolžitve z delavnice in bili ob tem zelo prijetna družba. V skupini so bili: Mark Dojčinovič, Darja Horvat, Jan Klajder, Jan Lavtar, Maja Nadvešnik in Enej Pungerčar.

Reference

- Centre International d'Etudes des Patrimoines Culturels du Charolais-Brionnais – C.E.P.** B.I. a. <http://www.cep.charolais-brionnais.net/> (pridobljeno 4. 1. 2018).
- Centre International d'Etudes des Patrimoines Culturels du Charolais-Brionnais – C.E.P.** B.I. b. http://docs.wixstatic.com/ugd/a68a9e_e823f150eede47578009e1ce37336fc8.pdf (pridobljeno 4. 1. 2018).
- Daniel, Emeline, in Pierre Durix.** 2010. *Actualité des Chemins du Roman: un programme innovant et structurant en Bourgogne du sud.* V: *Actualité du Patrimoine Roman en Bourgogne du Sud: Recherches scientifiques ; Mise en valeur touristique.* Pays Charolais-Brionnais: Les Editions du Centre d'Etudes des Patrimoines,.
- Debevec, Leon.** 1999. *Prenova in gradnja bogoslužnih stavb.* Ljubljana: Inštitut za sakralno arhitekturo.
- . 2004. *Prenova bogoslužja.* V: *Zbornik Liturgičnega simpozija in tečaja ob 40-letnici Konstitucije o svetem bogoslužju*, 54–62. Ur. Julka Nežič. Ljubljana: Družina 2004.
- . 2013. *Sakralna arhitektura po drugem vatiškem koncilu »ikona« ali »reklama«?* *Bogoslovni vestnik* 73, št. 2:269–277.
- Fister, Peter.** 1976. O dokumentiranju. *Varstvo spomenikov* 20:159–193.
- Friedman, Donald.** 2000. *The investigation of Buildings.* New York: W. W. Norton & Company.
- Hatot, Thierry.** 2012. *Batisseurs au Moyen Age: Une abbaye romane, Boscodon.* Clermont-Ferrand: Éditions l'Instant Durable.
- Les Chemins du Roman en Charolais-Brionnais.** B.I. <http://www.tourisme-paraylemonial.fr/document/20130719135920.pdf>. (pridobljeno 4. 11. 2018).
- Les églises romanes en Bourgogne du sud: un héritage commun à préserver.** B.I. <https://www.credofunding.fr/fr/chemins-du-roman> (pridobljeno 4. 11. 2018).
- Marinko, Jože, in Leon Debevec.** 2008. *Vpliv antike v arhitekturi: apologija pro architectura.* Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Marino, Luigi.** 1990. *Il Rilievo per il restauro: Ricognizioni – Misurazioni – Accertamenti – Restituzioni – Elaborazioni.* Milano: Hoepli.
- Noy, Edward A.** 1995. *Building Surveys and Reports.* Oxford: Blackwell Science.
- Papeška komisija za kulturne dobrine Cerkev.** 1999. Pismo o potrebnosti in nujnosti inventarizacije in katalogizacije kulturnih dobrin Cerkev. V: *Cerkev in kulturne dobrine*, 129–167. Cerkevni dokumenti 97. Ljubljana: Družina.
- Principles for the Recording of Monuments, Groups of Buildings and Sites.** 1996. <https://www.icomos.org/charters/archives-e.pdf>. (pridobljeno 4. 11. 2018).
- Reveyron, Nicolas, Anelise Nicolier, Magali Guénot, Franck Chaléat in Michel Aurélien.** 2010. *Cluny et l'art roman en Charolais-Brionnais: Influences & Résistances.* Paris: Doyen.
- Sartiaux, Frédéric.** 2010. *The Abbey of Cluny.* Tours: Editions du patrimoine.
- Stopar, Ivan.** 2017. *Arhitektura predromanike in romanike v Sloveniji.* Slovenska matica, Ljubljana.
- The ICOMOS Charter on Cultural Routes.** B.I. http://www.icomos.org/charters/culturalroutes_e.pdf. (pridobljeno 20. 2. 2018).
- Toman, Rolf.** 2010. *Romanesque: architecture, sculpture, painting.* Potsdam: H. F. Ullmann.
- Watkins, David.** 1992. *A History of Western Architecture.* London: Laurence King Publishing.
- Winterfeld, Dethard.** 1998. Zbiranje podatkov o arhitekturi. V: Matej Klemenčič, ur. *Uvod v umetnostno zgodovino.* Ljubljana: Krtina.
- Zadnikar, Marijan.** 2001. *Romanske cerkve v Sloveniji: 11.–13. stoletje.* Družina, Ljubljana.
- . 1982. *Romanika v Sloveniji – tipologija in morfologija sakralne arhitekture.* Državna založba Slovenije, Ljubljana.
- . 1970. *Romanska umetnost.* Mladinska knjiga. Ljubljana.

Izvirni znanstveni članek/Article (1.01)

Bogoslovni vestnik/Theological Quarterly 79 (2019) 3,825—836

Besedilo prejeto/Received:06/2019; sprejeto/Accepted:10/2019

UDK/UDC: 322:272(597)

DOI: <https://doi.org/10.34291/BV2019/03/Vaupot>

Sonia Vaupot

The Relationship between the State and the Church in Vietnam through the History of the Society of Foreign Missions of Paris

Odnos med državo in Cerkvijo v Vietnamu skozi zgodovino Družbe zunanjih misijonov (Pariz)

Abstract: Religion and the Catholic Church have played an important role in Vietnamese history. The article examines the development of the Catholic Church in Vietnam, from the 17th Century to the 20th Century, based on reports published by the Society of Foreign Missions of Paris (M.E.P.) who contributed to the evangelization of many Asian countries. In this contribution, we will highlight the work and the development of the M.E.P through their reports. We will also focus on the relationship between the states who played a specific role in the history of the Catholic Church in Vietnam, from the creation of the M.E.P. until the period of post-colonization, with specific reference to the attitude of different states throughout the history of Vietnam. The survey of the activities of Catholics in Vietnam suggests that French missionaries were well organized and proactive throughout the centuries, and that the adoption of Christianity in Vietnam was achieved through cooperation between the M.E.P and the Vietnamese population.

Keywords: Church history, Catholic Church, Vietnam, French Indochina, French missionaries

Povzetek: Religija in katoliška Cerkev sta igrali pomembno vlogo v zgodovini Vietnama. Članek obravnava razvoj katoliške Cerkve v Vietnamu, od 17. do 20. stoletja, na podlagi poročil, ki jih je objavila pariška Družba zunanjih misijonov (v francoščini M.E.P.). Družba je prispevala k evangelizaciji mnogih azijskih držav. Najprej bomo predstavili delo in razvoj Družbe M.E.P. skozi njena poročila. Osredotočili se bomo tudi na odnose z državo, od ustanovitve Družbe M.E.P., ki je odigrala posebno vlogo v zgodovini katoliške Cerkve v Vietnamu, do obdobja po francoski kolonizaciji. Poudarili bomo odnos, ki so ga imele različne države skozi zgodovino Vietnama. Raziskava katoliških dejavnosti v Vietnamu kaže, da so bili francoski misijonarji skozi stoletja dobro organizirani in proaktivni ter da je bilo sprejetje krščanstva v Vietnamu doseženo s sodelovanjem med Družbo M.E.P. in vietnamsko populacijo.

Ključne besede: zgodovina Cerkve, katoliška Cerkev, Vietnam, Francoska Indokina, francoski misijonarji

1. Introduction

After more than 1,000 years of Chinese domination (179 AC–938 AD) and more than 900 years of national independence (938–1862), Vietnam was colonized by France for about 90 years (1864–1954), with the first French conquests dating from 1858. During the French colonization, the kingdom, previously founded by Emperor Gia Long who reigned from 1802 to 1820, was integrated into a geographical entity called “French Indochina”, which encompassed essentially Cambodia and Laos as well as present-day Vietnam. For administrative reasons, Vietnam (or at that time, French Indochina) was divided into three parts: Tonkin in the North, Annam in the Centre, and Cochinchina in the South. While Cochinchina was directly governed by the French authorities as a colony, Tonkin and Annam, which became French protectorates, retained a certain autonomy embodied by their emperor who then held symbolic power. Later, the abdication of national sovereignty led to a hard struggle against France. This struggle was concretized by armed uprisings throughout the kingdom. The Vietnamese resistance against the French in Vietnam began in the 1860s and continued sporadically until the 1930s. The various movements of resistance began to appear during World War II and reached a climax in September 1945. But they were repressed because they were badly organized. They lasted until the French defeat in 1954.

However, relations between France and Vietnam started long before French colonization, as early as the 17th Century with the mission of the French Jesuit father Alexandre de Rhodes. This research study outlines the development of Catholicism in Vietnam, from the 17th Century to the 20th Century, based on public reports published by the Society of Foreign Missions of Paris (in French, *Société des Missions Etrangères de Paris*; in short, M.E.P.). The study uses a qualitative historical approach to identify the religious and political evolution of the Catholic Church in Vietnam. We will highlight the work and the development of the M.E.P through their reports and we will also focus on the relationship between the states who played a specific role in the history of the Catholic Church in Vietnam, from the beginning of the M.E.P. until the period of post-colonization.

2. The development of the Society of Foreign Missions of Paris in Vietnam

Christianity surfaced in Vietnam in the third decade of the 16th Century thanks to the work of French, Spanish and Portuguese missionaries. From 1615 to 1659, the missionary work was carried out by a number of Jesuits who came to Vietnam to consolidate the Christian mission. The most famous among them was the French Jesuit, Father Alexandre de Rhodes, who was an important figure in Vietnamese history. De Rhodes arrived in Central Vietnam in 1624. His accomplishments in this country were exemplary: he succeeded in bringing about some ten thousand conversions, he opened a church in Hanoi in 1627, he set up an organi-

zation of lay catechists, etc. (Phan 2005, 85). Alexandre De Rhodes also wrote the first dictionary (*Dictionarium Annamiticum Lusitanum et Latinum*) incorporating a romanization of the modern Vietnamese language. However, he was expelled from Vietnam several times and definitively in 1645, because he conducted clandestine missionary activities. After travelling for four years, Alexandre de Rhodes arrived in Rome in 1649 and he pleaded in favour of sending bishops to Asia who would be responsible for promoting an indigenous clergy, taking care of the church faithful, and would be able to survive during times of persecution.

The creation of the Society of Foreign Missions of Paris (in French, Société des Missions Etrangères or M.E.P.; in Slovene, Družba zunanjih misijonov (Pariz) or Pariško semenišče (Marković 2016, 664)) was initiated by de Rhodes. He reported circa 1650 that there were 300,000 Catholics in the North of Vietnam, with a yearly increase of 15,000. De Rhodes obtained an agreement from the Papacy to send missionaries to Vietnam. To strengthen its presence in Vietnam, the Church also created an ecclesiastical circumscription, the vicariate, which was led by an apostolic vicar exercising exclusive jurisdiction. The vicar was placed under the direct authority of the Pope and had responsibility for founding a new Church in Vietnam. It was a delicate task because, according to the Vietnamese Imperial Historical Records (1884), there was, already in 1533, under the reign of King Le Trang Ton, an Edict that forbade the new religion (the “Da-to ta dao” or false Christian religion), which had been preached by a priest, Father Ignatius, in some villages in a province of North Vietnam (Phan 2005, 84).

Officially the M.E.P. was established in 1658 as a Roman Catholic missionary organization of secular priests and lay persons dedicated to missionary work in foreign lands. In 1659, three vicars left for three Asian regions (Tonkin, Cochinchina and Nanjing) with specific directives from Rome. These included creating an indigenous clergy and adapting to the habits and customs of the country, while avoiding interference in internal political affairs. So, the Catholic Church decided to establish itself in Vietnam from an institutional point of view with the support of the priests of the M.E.P. Several vicariates were, however, created in Vietnam by French missionaries long before French colonization. Reports for those times, kept in the Archives of the M.E.P., indicate that the Apostolic Vicariate of Tonkin was erected in 1659 and divided into the vicariates of western and eastern Tonkin. They also reported that in the period 1659-1700, the chief events of the Society in Vietnam were the foundation of the general seminary at Siam; the evangelization of Tonkin, Cochinchina, and Siam, where more than 40,000 Christians were baptized, the creation of an institute of Annamite nuns known as “Lovers of the Cross”, etc. (Lange 2005, 13–14). Besides these events, an active trade was established between Indochina and France through the missionaries’ initiative.

The French missionary priest and Bishop of Adran, Pierre Pigneau de Behaine, also played a key role in Vietnamese history towards the end of the 18th Century. He had come to southern Vietnam to proselytize. When Nguyen Anh conquered Vietnam and declared himself Emperor Gia Long, he tolerated the Catholic faith and permitted missionary activities, because he was favourable to Bishop Pigneau

de Behaine. "In 1787, under the reign of Louis XVI, a French Catholic missionary, Mgr P. Pigneau de Bédaine, signed a treaty of alliance and commerce with the Emperor Nguyen Anh between France and Cochinchina, the Treaty of Versailles" (Beigbeder 2006, 60). The M.E.P. then saw an opportunity to expand the Catholic Church's influence in Vietnam.

At the end of the 18th Century, the French Revolution of 1789 halted the growth of the M.E.P. At that time, the M.E.P reported that the missions had six bishops, a score of missionaries, assisted by 135 native priests. In various missions, there were nine seminaries with 250 students, and 300,000 Christians. Each year, the number of baptisms rose on an average of 3000 to 3500, while that of infant baptisms in *articulo mortis* was more than 100,000 (Launay 1894). Later, an M.E.P report (1802) mentioned that the Roman Catholic Church in Vietnam had 3 dioceses: the Diocese of Eastern North Vietnam (140,000 members, 41 Vietnamese priests, 4 missionary priests and 1 bishop); the Diocese of Western North Vietnam (120,000 members, 65 Vietnamese priests, 46 missionary priests and 1 bishop); and the Diocese of Central and South Vietnam: 60,000 members, 15 Vietnamese priests, 5 missionary priests and 1 bishop (Ha Noi 2004, 192). The missionary activity in the central and southern regions was mainly dominated by the French at that time.

However, restrictions on Catholicism began, and edicts regarding the interdiction of the Catholic religion were promulgated. So, at the beginning of the 19th Century, before the French colonial period, the Nguyen Dynasty was antagonistic to the development of the Catholic missions and the new religion. Indeed, the Confucianism was the religion of the state and "In a Confucian state, the emperor has absolute power, which is not acceptable to Christians. If Vietnam became more Christian, the legitimacy of the emperor and his dynasty would be challenged" (Nguyen et al. 2019, 524). Christianity was thus banned in Vietnam. Some Nguyen emperors, disliking the effects of Catholicism on their people, also attempted to nullify the activities of missionaries. Between 1825 and 1851, "the Emperor Minh Mang issued seven edicts of persecution, resulting in the execution, then the expulsion of French and Spanish missionaries, and the execution of Vietnamese Catholics" (Beigbeder 2006, 60). According to the M.E.P., main Christian persecutions were carried out very hard in particular between 1833 and 1861. Conflicts and persecutions continued in the following years against French missionaries of the M.E.P.

3. The M.E.P. during French colonization

In 1857, the rejection of Christianity was the pretext for France's military intervention and the colonization of Vietnam. The French Emperor, Napoleon III, prepared a military campaign against the Nguyen rulers in Vietnam in response to the execution of missionaries. The invasion force landed in September 1858 and captured the central coastal port of Da Nang, which was renamed Tourane by

French (Llewellyn et al. 2018). Confronted with the possibility of a full-scale French invasion, the Nguyen rulers signed the Treaty of Hué, the capital of the Vietnamese empire, in 1862. In this treaty, the Emperor Tu Duc ceded to France the control of Saigon and Vietnam's three southernmost provinces (Bien Hoa, Gia Dinh and Dinh Tuong). These territories formed the French colony of Cochinchina. The Vietnamese Emperor retained the imperial throne, but his independence and authority were weakened. After that, the French began expanding their grip on the kingdom. The Second Treaty of Saigon was signed in March 1874. It expanded Cochinchina to include the three additional provinces captured in 1867: Hanoi, Haiphong and the Red River. In 1883, another treaty granted the French the protectorate of the central (Annam) and northern (Tonkin) regions of Vietnam. The French Indochinese Union (in French, *Union indochinoise*) was officially created in October 1887 and included Cochinchina (south), Annam (central) and Tonkin (north), as well as Cambodia. Laos was added to the Union in 1893.

After the French intervention, the freedom of religion was guaranteed. Catholic priests and missionaries were afforded full access to Vietnam, and a French imperial order guaranteed no further persecutions or restrictions on foreigners and missionaries. However, the early years of French colonial rule in Indochina were a time of tension between missionaries and the colonial authorities. The French Third Republic was indeed a regime that placed two principal goals within its program for French national renewal: the expansion of France's colonial empire and the law on the Separation of Churches and States that established state secularism in France. The rise of an anti-Catholic French administration in Indochina led to efforts to reduce missionary influence in Indochinese society (Daughton 2006; Keith 2015). It should also be noted that the French Republicans in power had pursued a systematic policy of secularization since the French Revolution in 1789, and they tried unsuccessfully to apply the anticlerical French laws of 1901, 1904 and 1905 to Vietnam.

When the First World War broke out in 1914, about 400 French missionaries belonged to the M.E.P. in France's colony of Indochina. Resistance to mobilization was present among missionaries from the beginning (Becker 2000, 539) and many missionaries greeted the outbreak of war with concern. But M.E.P. reports (1914) related to the testimonials of some missionaries willingly leaving their position to join the front and stories of missionary martyrs for the nation, also served to confirm Catholic patriotism. During the war, the activities of the Church continued. So, M.E.P. reports that the Fathers of the Foreign Missions visited new religious congregations such as those of the French Franciscans who settled in Vinh, then in Nha Trang, and the French Dominicans in charge of the apostolate in Hanoi. The apostolate developed among the mountain ethnic groups with the creation of the new Vicariate of Kontum. So, the application of the principle of the organization of churches by native priests and bishops was also an important work of the vicars Apostolic and the M.E.P.. On the other hand, public education had grown in Indochina, with an important network of Indochinese schools (Franco-Vietnamese education). The M.E.P. reports also mentioned the creation of many schools before and during the two worlds wars: 1904, the Pellerin school (Huê); 1906, the

St Joseph school (Hai Phong); 1908, the St Joseph school (My Tho) ; 1906, the Batabamg school; 1911 the Miche school (Pnompenh); 1924, the St Thomas d'Aquin school (Nam Dinh); 1941, the Adran school (Dalat), etc. In this regard, some reports (1919–1925) insist on the difficulties specific to Catholic teaching, financed only by the missions and parishes, while some other reports (1926) deplore the neutrality of public education in Indochina. In addition, they affirm that, under cover of secularism, some schools encourage the spread of Buddhism and Caodamism, a new Syncretist religion that appeared in Cochinchina.

The inter-war period saw a change in the situation facing the Catholic Church in Vietnam. Catholic activities progressed in many areas during that period. The reports of the M.E.P. (1930-1938) indicate that the distribution of Catholics was very unequal within the administrative divisions of French Indochina, Cochinchina, Annam and Tonkin. While some provinces (Tonkin and Central Annam) had large Catholic minorities, this number was lower in Southern Annam, and Cochinchina was still not very much touched by evangelization. Thus, Tonkin was divided into nine vicariates led by the M.E.P. Annam had three vicariates, while Cochinchina had essentially the Vicariate of Saigon which was entrusted to the M.E.P. In 1930, the reports of the M.E.P. focused on the gravity of the economic crisis at the time in certain provinces of Vietnam and particularly in Tonkin: the considerable damage caused by the bad weather; the periods of famine; nationalist unrest which affected public peace in Tonkin and in Indochina; the attempts at insurrection; and the actions of the Indochinese Communist Party. This led to a drop-in business and a slump in rice sales, as part of the population could not afford to buy rice. In 1931, the Vietnamese Catholic community made up about one million out of about 15 million Vietnamese persons (Lange 1986). The influence of foreign missionaries remained important, but new responsibilities and functions were entrusted to the Vietnamese clergy. Consequently, the inter-war period was marked by the progressive evolution of the Church situation in Vietnam: the development of the local Vietnamese clergy and the nomination by Rome of Vietnamese bishops. The first was appointed bishop of Phat Diem in 1933.

On the eve of the Second World War, according to the M.E.P. reports (1938), Vietnamese Catholicism continued to grow, with an increase in the number of Christians and a regular influx of new converts. The development of Vietnamese clergy and the promotion of Vietnamese priests to the episcopate demonstrate the will of the Church and the M.E.P. to consolidate the future of the Church in Vietnam. In 1938, Pope Pius XI created the new Vicariate of Vinh Long who was part of the Saigon mission. A new Vietnamese bishop was also crowned in the same year. During the Second World War, the M.E.P. encountered many difficulties. The activities of the Church continued even if the missionaries' activities were affected by the war. Some French priests were mobilized to Europe; others received military postings and remained in Vietnam.

The Post-Liberation Period was followed by the Japanese occupation of Vietnam from 1940 to 1945. In 1945, the administration set up by the French "government of Vichy" was still in operation in French Indochina. After the Japanese coup of

March 1945, all Indochina fell under their power. During the episode known as the August Revolution, the Việt Minh took power in Hanoi on August 1945 and a secular communist state was founded. Within two weeks, forces under the Việt Minh had seized control of most rural villages and cities. On September 1945, the Vietnamese Communist leader, Ho Chi Minh, declared the independence of Vietnam from France and proclaimed the independent Democratic Republic of Vietnam. In 1945, Catholicism was one of Vietnam's main religion and 1.6 million Vietnamese were Catholics (Goscha 2011, 90). The church had 1400 Vietnamese priests and 330 European missionary priests for a population of 1,800,000 Catholics out of a population of nearly twenty million inhabitants. After the proclamation of the independence of Vietnam, the situation remained delicate for many French missionaries, still in the custody of Japanese troops, who remained in situ. However, the Việt Minh officially advocated for religious freedom. On 1 November 1945, one of Vietnam's Catholics from Phat Diem was ordained archbishop without the interference of French colonial administrators or European missionaries (ibid.). "The Franco-Siamese conflict of 1940 and the Japanese occupation in 1945 has terrible consequences for the Mission: persecution, missionary captured and sent into exile, two bishops and two missionaries, all M.E.P., killed as hostages." (Meroni 2019, 59) However, during the war, the situation of Vietnamese missionaries and priests varied from one region to another. The reports published by the M.E.P. between 1941 and 1947 just recalled the main political events in Vietnam, the Declaration of Independence in 1945, the failure of the Fontainebleau Conference, and the signing of a *Modus vivendi* between France and the Democratic Republic of Vietnam in 1946. But there was no news about the vicariates under the care of the Vietnamese clergy. It specified a request for authorization for the missionaries to return to their posts and requested the right for them to visit the parishes of the vicariate. It also reports the excesses committed (murder of priests and nuns; arrest of missionaries; burning of churches, parish residences, nuns' convent, etc.). However, the situation of Vietnamese missionaries and priests varied from one region to another during the war years. From 1946 to 1949, Catholics dioceses carried out a neutral policy. Nevertheless, it seems that the repression against Catholic Church continued (Van Canh 1983, 169). Some church buildings were destroyed, and some church leaders were persecuted. Some French missionaries were imprisoned or grouped under house arrest, while the Vietnamese clergy ensured the continuity of the pastoral care of the parishes. In the vicariates, some Christians were under the control of the Việt Minh who imposed a communist ideology, while others stayed in areas occupied by the French army, or by the Franco-Vietnamese army, after the Halong Bay Agreements (in French, *Accords de la baie d'Along*, 1948) and the recognition of Vietnamese independence by France in 1949. Many Vietnamese nationalists and anti-colonialists took refuge in Catholic dioceses, under the protection of religious militias. On the other side, Pope Pius XII promulgated a decree in 1949 condemning the atheistic nature of communist doctrine and forbidding Catholics from participating in communist organizations, which further complicated the situation. The Geneva Accords of July 1954 marked the end of French rule in Southeast Asia.

4. The M.E.P after the French Colonization

After the war, the 1954 repartition of Vietnam resulted in the exodus of nearly one million people, involving approximately 600,000 Catholics or 65% of North Vietnam's Catholic population. Many of those fleeing had served in the French colonial administration and they feared political or religious reprisals under Ho Chi Minh's government. The arrival of these emigre's doubled the population of South Vietnam's Catholics. In many cases, entire parishes followed their priests south (Elkind 2014, 992). The Church in North Vietnam regrouped with only a few thousand members and about twenty-five churches. A Bible school was opened in Hanoi until 1964 when the war moved to the North, changing the situation. Then, the Church's activities were restricted throughout the country (Phu 1989, 22). Many seminaries were closed after the exodus and Christians lacked pastors. After the different land reform, the relationship between the local authorities and the parish are becoming increasingly tense (Nguyen et al. 2019, 530).

The reports of the M.E.P. give an idea of the situation of the dioceses in the years following Vietnam's independence. The Catholic hierarchy in Vietnam, with archbishops and suffragan bishops, was officially established in November 1960. The same year, the total population of Vietnam was estimated at 30,172,000, while the number of Catholics stood at 2,094,640, or 6.93% (EDA n°505), with about 500 priests, most of whom were Vietnamese. The M.E.P. report of 1964 insisted on the growing insecurity in some dioceses: machine-gun attacks and mines caused the death of some priests. In 1965, the war was mentioned as well as the discouragement and the desertion of the elites who sent their children abroad. The National Liberation Front (N.L.F.) of the South tried to liberate some villages by force, but a dozen dioceses were affected by war and N.L.F. attacks. There were thousands of refugees in the cluster villages. The report also mentioned the creation of a committee to ease tensions between Buddhists and Catholics. In 1968, the report of the M.E.P. mentioned only indirectly the N.L.F. offensive on cities, whereas the report in 1974 examined the consequences of the widespread offensive by the N.L.F. forces. The refugee problem became the central theme and priority of the dioceses. There were several thousand refugees near Cambodia's borders. Unfortunately, the Paris agreement on Ending the War and Restoring Peace in Vietnam (1973) was not respected, and the war between the communists and the pro-westerners persisted until the fall of Saigon (1975) and the reunification of Vietnam.

In April 1975, North Vietnamese forces seized Saigon, the capital of South Vietnam, thus ending the Vietnam War. Vietnam was then unified under the communist regime. After the reunification, the Communists in Hanoi turned to the suppression of religion. They controlled all forms of public assembly, including assembly for religious activities. Therefore, the contacts between the Holy See and the Bishops were difficult. On the one hand, the Church in the South experienced a second exodus with the arrival of the Communists in 1975. On the other hand, the Church of the North was weakened by the policy of ostracism of the communist regime, which cut it off from the rest of the universal Church and the reforms of

Vatican II. However, the Catholic Church adopted a policy of dialogue with the communist state, despite “diplomatic isolation”. According to the M.E.P., there was a total of twenty-five dioceses in three Vietnamese archdioceses at that time. The Catholics in the South were officially numbered in an M.E.P. report (1975) as 1.9 million, including 15 bishops; 3,000 regular and diocesan priests; 1,200 lay brothers and 6,000 nuns. Four hundred priests and lay brothers, and 56,000 lay Catholics were estimated to have fled Vietnam in anticipation of a communist victory. At that time, the South had 870 parishes in 15 dioceses; Ho Chi Minh City alone had half a million Catholics served by 600 priests and 4,000 lay brothers and nuns. The fewer than 1 million Catholics in the North were served by about 3,500 churches attended by nearly 400 priests, 10 bishops, and 2 archbishops (Cima 2002, 167).

In 1977, the government issued a decree on religion that reaffirmed the constitution’s position on religious freedom. This depended on the compatibility of church activities with patriotism and socialism. The decree prescribed the duties and obligations of the clergy and imposed state control over the conduct of many religious services, but also education, training, travel, etc. (ibid. 166). It is therefore in this context that the Catholic Church needed to consider its relationship with the regime in power. The attitude of the Catholic hierarchy consisted of recognizing the new political authority. The Church advocated a policy of dialogue and cooperation. The Episcopal Commission also recommended that the Catholic people respect the authorities and participate in the re-construction of the country by referring to *Gaudium et Spes* and Vatican II. A Church-State Relations Committee, chaired by three archbishops and composed of priests and lay people, was established to discuss matters with Party leaders and senior state officials (Trần Thị Liên 2010, 348).

The Constitution of the Socialist Republic of Vietnam, adopted in 1980, proclaimed that “citizens enjoy freedom of worship, and may or may not practice a religion” but that “no one may misuse religions to violate state laws or policies” (Cima 2002, 164–168). In 1983, a Committee for Solidarity of Patriotic Catholics was created to unite all Catholics. The regime’s concern was reflected in the establishment of a Religious Affairs Committee in 1985 to coordinate and supervise religious organizations. But the involvement in church affairs reportedly produced new strains in the relations with the Vatican. In 1987, Vietnam’s leaders convey the impression that the Roman Catholic Church was active in the affairs of the nation, and that church members were significant contributors to the socialist cause. Despite the Constitution’s protection of the practice of religion, the status of such was precarious in Vietnam in late 1987 (ibid.). The Unified Bishops’ Council of Vietnam was established in the same year to enlist the aid of bishops in persuading some members of the Catholic community to cooperate with the regime.

5. Conclusion

Throughout the centuries, the European powers, including France, developed an external discourse in which Christian reference was central. One of the Church’s

tasks was to orient its missions towards non-Christianized territories. So, Vietnam became a battle field of the antagonistic powers and was wavering between a context that was favourable or unfavourable to the establishment of Christianity. The reports of the M.E.P. have given an overview of the status of the Catholic Church led mainly by the French in Vietnam from the beginning, that is before the French colonization of Indochina, until the postcolonial period over the 1980s. In a large part of this work, we have used the M.E.P. reports of that have been embedded in the tumultuous history of Vietnam. It emerges from the creation of the M.E.P. that many efforts have been made to set up a religion in a territory that was not predisposed to Catholicism. Indeed, the main religions were, due to the influence of China, an amalgamation of the three great religions of East Asia: Confucianism, Taoism and Buddhism, onto which had been added a variety of animist beliefs.

The historical data obtained from the M.E.P. reports can be interpreted within a wider context. We can observe indeed several phases in the development of the Catholic Church in Vietnam. Some periods were favourable. In the 17th Century, the contribution of French Jesuit missionary, Alexandre De Rhodes was the most significant in this period. The Prince Nguyen Anh (later, Gia Long), the founder of the Nguyen Dynasty, also needed the help of Bishop Pigneau de Behaine. During his reign (1777–1820), the M.E.P. saw an opportunity to expand the Catholic Church's influence in Vietnam. Another positive period was at the beginning of the French colonization of Indochina, under the reign of Emperor Napoleon III. After that, many confrontations, trials, cultural and language barriers have emerged throughout the centuries, and have been carefully listed by the M.E.P. which played an important role in the evangelization of Vietnam, from the arrival of the Apostolic vicars until the events of 1975 and the creation of the Socialist Republic of Vietnam. The data obtained from the M.E.P. shows that, over the centuries, the states or the established authorities have been mostly opposed to the development of the Catholic Church in Vietnam: first, the Nguyen Dynasty in 19th century; then, Napoleon's Concordat with the Catholic Church and the French anticlerical laws in the early 20th century; finally, the Communism during the Vietnam war. Therefore, while French missionary action experienced a boom throughout the 19th Century, a growing anticlericalism reached its peak with the French anticlerical laws in the early 20th century.

It appears in general that the development of the M.E.P. and its missions were considerable, despite the numerous and severe prosecutions of missionaries. On the one hand, the missions were often opposed by the established authorities. The Catholic mission was threatening to the local religion, and the coexistence of Catholicism alongside the classical Confucian system of Vietnam was difficult. On the other hand, confronted with growing anticlericalism, the mission was continually concerned about losing the political and financial support necessary for its international ambitions. Finally, France was extensively involved in Vietnam over the centuries, often to protect the work of Catholic missionaries, but it was not always favourable to the development of the Catholic Church in the country.

According to the reports of the M.E.P., France played therefore a key role, sometimes equivocal, in the emergence of Catholicism in Indochina, but also in Laos and Cambodia. After the Vietnam War and the development of Catholicism during the 1960s, it seems that the Catholic population is still growing in Vietnam along with the world's Catholic population. So, this survey of some of the activities of Catholics in Vietnam does suggest that Catholic missionaries were well organized and proactive throughout the centuries, and that the adoption of Christianity in Vietnam was achieved through cooperation, inter alia, between the M.E.P and the native population.

References

- Becker, Annette.** 2000. L'histoire religieuse de la guerre 1914–1918. *Revue d'histoire de l'Église de France* 86, n° 217 [Numéro thématique: Un siècle d'histoire du christianisme en France]: 539–549. <https://doi.org/10.3406/rhcf.2000.1431>
- Beigbeder, Yves.** 2006. Judging War Crimes and Torture: French Justice and International. Leiden: Martinus Nijhoff. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004153295.i-378.8>
- Bulletin de la Société des missions étrangères de Paris.** 1922–1961. Hongkong: Imprimerie de Nazareth. <https://gallica.bnf.fr> (accessed 15.6.2019)
- Bulletin Églises d'Asie.** 2009. N° 505, Un nouveau départ pour l'évangélisation. <http://eglasie.mepasie.org> (accessed 15.6.2019).
- Criminal Tribunals and Commissions.** 1940–2005. Leiden: Martinus Nijhoff Publishers.
- Cima, Ronald J.** 2002. Vietnam: Historical Background. In: *Vietnam: current issue and historical background*, 73–191. Ed. V. Largo. New York: Nova Science Publishers.
- Daughton, James Patrick.** 2006. *An empire divided: Religion, republicanism, and the making of French colonialism, 1880–1914*. New York: Oxford University Press.
- Elkind, Jessica.** 2014. The Virgin Mary is Going South, Refugee Resettlement in South Vietnam, 1954–1956. *Diplomatic History* 38, n° 5:987–1016.
- Goscha, Christopher E.** 2011. *Historical dictionary of the Indochina War (1945–1954): an international and interdisciplinary approach*. Nordic Institute of Asian Studies. Copenhagen: Nias Press.
- Ha Noi, Nha xuất bản Ton Giao.** 2004. *Catholic Church of Vietnam*. Almanac. General Secretariat of the Episcopal Conference of Vietnam.
- Keith, Charles.** 2015. Religious Missionaries and the Colonial State (Indochina). 1914-1918-online. International Encyclopedia of the First World War. Freie Universität Berlin. https://encyclopedia.1914-1918-online.net/article/religious_missionaries_and_the_colonial_state_indochina (accessed 15.6.2019).
- Lange, Claude R.P.** 1986. L'Église catholique au Vietnam. *Les chemins de la décolonisation de l'empire colonial français, 1936-1956*, 162–170. Paris : CNRS.
- — —. 2005. *L'Église catholique et la Société des Missions Étrangères au Vietnam*. Paris: L'Harmattan.
- Launay, Adrien.** 1894. *Histoire générale de la Société des Missions Étrangères*. Paris: Tequi.
- Marković, Irena.** 2016. Leopoldina ustanova na Dunaju in njena podpora slovenskim misijonarjem v ZDA. *Bogoslovni vestnik*. 76, št. 3/4:663–674.
- Meroni, Fabrizio.** 2019. *Martyrs in Asia*. Città del Vaticano: Urbaniana University.
- Missions étrangères de Paris.** 1871–1985. Compte-rendus des travaux - Société des missions étrangères. https://data.bnf.fr/fr/11870484/missions_etrangeres_de_paris/ (accessed 15.6.2019).
- Jennifer Llewellyn, Jim Southey and Steve Thomson.** The conquest and colonization of Vietnam. Alpha History. <https://alphahistory.com/vietnamwar/conquest-and-colonisation-of-vietnam/> (accessed 23.7.2018).
- Phan, Peter C.** 2005. *Vietnamese-American Catholics*. New York: Paulist Press.
- Phu, Xuan Ho.** 1989. *Transformation* (New York) 6, n° 3:21–26.
- Nguyen, Quang Hung, Nikolay N. Kosarenko, Elmira R. Khairullina in Olga V. Popova.** 2019. The Relationship between the State and the

Catholic Church in Postcolonial Vietnam: The Case of Christian Village of Phung Khoang. *Bogoslovni vestnik* 79, n° 2:521–533. <https://doi.org/10.34291/BV2019/02/Nguyen>

Trần Thị Liên, Claire. 2010. Les rapports Etat/Eglise catholique au Viêt Nam depuis le Đổi mới. *Social Compass* (Louvain) 57, n° 3:345–356. <https://doi.org/10.1177/0037768610375519>

Van Canh, Nguyen. 1983. *Vietnam Under Communism, 1975–1982*. Stanford: Hoover Press.

Ocena

Zito, Gaetano, ur. *Archivi della Chiesa e archivi dello Stato: luogo di dialogo culturale; III. conferenza di Archivisti Ecclesiastici Europei. Città del Vaticano: Associazione archivistica Ecclesiastica, 2019. 190 str.*

Kot sad načrtnega dela in povezovanja arhivarjev v cerkvenih arhivih na ozemlju Evrope lahko gledamo zbornik, ki je bil objavljen po III. zborovanju združenja cerkvenih arhivistov in ima naslov *Cerkveni in državni arhivi: mesto dialoga kultur*. Zborovanje je bilo novembra 2018 v Poznanju na Poljskem, najstarejši poljski škofiji. Združenje evropskih cerkvenih arhivov je imelo prvo zborovanje leta 2002 v Trentu, drugič so se srečali v Rimu leta 2013. V tem poljskem mestu so se srečali, ker je nadškofija Poznan praznovala 1050-letnico ustanovitve in ima med poljskimi škofijami zelo obsežen in dobro urejen arhiv. Hkrati so želeli poudariti mednarodno naravo svojega združenja, saj je njegov sedež v Vatikanu, prva srečanja pa so bila v Italiji. Slovenske cerkvene arhive je na zborovanju predstavljal mag. Luka Tul, vodja škofijskega arhiva v Kopru.

Zbornik vsebuje prispevke zastopnikov cerkvenih arhivov iz štirinajstih držav od vzhodnega do zahodnega dela Evrope (Albanija, Avstrija, Francija, Hrvaška, Italija, Madžarska, Malta, Nemčija, Poljska, Portugalska, Romunija, Sveti sedež, Slovenija, Španija, Švica, Velika Britanija); nekateri povabljeni so se zaradi težav pri potovanju morali sodelovanju odpovedati. Sveti sedež je zastopal vodja oddelka za vprašanja varo-

vanja kulturne dediščine, ki deluje v okviru Papeškega sveta za kulturo. Prispevki govorijo o izkušnjah cerkvenih arhivov v posameznih narodih v luči temeljnega vprašanja: kakšen dialog pri ohranjanju arhivske kulturne dediščine je mogoč med cerkvenimi in javnimi (državnimi) arhivi? Kakor je razvidno iz objavljenih besedil, govorimo o razlikah v obravnavanju arhivskega gradiva cerkvenih ustanov od države do države. Razlike izvirajo ne le iz sistema organiziranosti, dostopnosti, izročila in iz možnosti delovanja, temveč tudi iz načelnih stališč, ki so sad zgodovinskega razvoja in (ne)urejenosti odnosov med državo in katoliško skupnostjo v posamezni politični ureditvi. Že samo te razsežnosti obstoja in delovanja cerkvenih arhivov in odnosov z javnimi arhivi ponujajo vrsto izzivov za načrtovanje prihodnosti in iskanja novih poti sodelovanja in služenja uporabnikom. Odprtost za pogled na povezanost cerkvenih in državnih arhivov lahko postane pomembno sredstvo za celovit pogled na kulturo in identiteto narodne skupnosti, ki doživlja različne socialnopolitične zgodbe svojega lastnega razvoja in hkrati izraža svojo pripadnost cerkveni skupnosti. Dokumenti, ki jih hranijo arhivi, so bistvenega pomena tako za zgodovino Cerkve in krščanskega ljudstva kakor za narodno zgodovino in za posamezno narodno skupnost. Ne govorimo o dveh vzporednih zgodovinah, temveč o eni. Kakor je zapisano v uvodu v zbornik, je to zgodovina mož in žena, ki so v različnih in komplementarnih cerkvenih in družbenih vlogah doživljali v polni meri tako svojo cerkveno pripadnost kakor

svojo pripadnost civilni in politični skupnosti. Zato so cerkveni arhivi v polni meri del spomina in kulturnega napredka nekega določenega naroda. Ali kakor je zapisano v spodaj omenjenem dokumentu o cerkvenih arhivih (točka 4.4): »Tudi cerkveni arhivi torej postajajo del dediščine določene civilizacije in imajo neizogibno informativno in vzgojno veljavo, zaradi česar lahko postanejo pomembna kulturna središča.«

Razprave in objavljeni prispevki so pokazali, da je arhivsko in dokumentarno gradivo, ki ga hranijo cerkvene ustanove, bistveni sestavni del zgodovine evropske družbe in dragocen kraj spomina posameznih narodov. Takó posvetovanje kakor drugi napori zadnjih desetletij, da bi se okrepila skrb za varovanje cerkvenih kulturnih dobrin, izhajajo iz spodbud, ki jih je pred leti objavila Papeška komisija za kulturne dobrine Cerkev in so v slovenskem prevodu pod skupnim naslovom *Cerkev in kulturne dobrine* izšli v zbirki Cerkveni dokumenti (št. 97, Ljubljana 2002). Med njimi je poseben dokument, naslovljen Pastoralna vloga arhivov. V tem dokumentu (točka 2.3) je izrecno poudarjena želja Cerkve po sodelovanju z drugimi arhivskimi ustanovami: »Razširjeno je namreč prepričanje, da so tudi zgodovinski arhivi cerkvenih ustanov del nacionalne dediščine, četudi s tem ni okrnjena njihova samostojnost.« Dodano je še navodilo o okvirih sodelovanja: »Kar zadeva politično skupnost, morajo imeti krajevni škofje in odgovorni vodje cerkvenih arhivov spoštljiv odnos do zakonov, ki veljajo v različnih deželah, seveda ob upoštevanju pogojev, kot jih predvideva *Zakonik cerkvenega prava*, kan. 22. Želeti je tudi, da bi bilo sodelovanje s politično skupnostjo v prid kra-

jevnim Cerkvam in sicer na temelju ustreznih sporazumov, sklenjenih s Svetim sedežem ali z njenim izrecnim pooblastilom.« Govorimo o dveh skupinah arhivov, ki sta med seboj komplementarni, in vsaka na izviren način zagotavlja bistvene sestavine enovite podobe dogajanja v nekem določenem okolju in zgodovinskem trenutku. Pri tem lahko cerkveni arhivi dodatno obogatijo preučevanje in bogastvo državnih arhivov s svojo nadnarodno razsežnostjo, saj se je Cerkev uresničila v vseh kulturah.

Med pobudami za prihodnost sta bila – poleg urejanja statusa cerkvenih arhivov v posameznih političnih kontekstih – podčrtana nujnost večjega povezovanja cerkvenih arhivov na evropski ravni in iskanje novih oblik dialoga in sodelovanja z državnimi arhivi. Zastopnik slovenskih cerkvenih arhivov L. Tul je predstavil položaj slovenskih cerkvenih arhivov, njihovo pravno ureditev, odnos Ministrstva za kulturo do njih in največje pomanjkljivosti, ki bodo v prihodnje zahtevale še več pozornosti in sredstev (digitalizacija najbolj iskanega gradiva, skrb za zbiranje in varovanje, potrebe po dodatnih prostorih, dodatne zaposlitve).

Bogdan Kolar

»Colloquia Russica X: diplomacija Stare Rusije«: mednarodna znanstvena konferenca

Krakov, 9.–11. oktober 2019

Med 9. in 11. oktobrom 2019 je v Krakovu potekala deseta letna izvedba mednarodnih znanstvenih konferenc s področja zgodovinopisja in sorodnih ved v sklopu serije konferenčnih srečanj in tematskih zbornikov z naslovom *Colloquia Russica*. Deseta konferenca je na podlagi svoje jubilejne obarvanosti potekala tam, kjer se je omenjena pobuda tudi začela – v prostorih renesančne palače *Collegium Maius* v starem mestnem jedru nekdanjega poljskega glavnega mesta, na sedežu Jagelonske univerze, (ta trenutek) najuglednejše visokošolske korporacije na Poljskem in ene najstarejših evropskih univerz, njeni začetki segajo v 15. stoletje. Tema tokratne konference je bila posvečena diplomaciji in različnim vidikom zunanje politike staroruskih oziroma srednjeveških vzhodnoslovanskih državnih tvorb med 10. in 16. stoletjem. Koordinator serije konferenc in urednik konferenčnih zbornikov je že od samega začetka leta 2010 ukrajinsko-poljski zgodovinar Vitalij Nagirni, raziskovalec na Oddelku za zgodovino vzhodne Evrope pri Zgodovinskem inštitutu Jagelonske univerze v Krakovu.

Na konferenci je sodelovalo nad trideset referentov iz desetih držav, večinoma iz vzhodne srednje in vzhodne Evrope. Med udeleženci konference so prevladovali univerzitetni predavatelji z ozemlja Ukrajine, Belorusije in Poljske. Iz Slovenije se je konference udeležil le en referent (avtor tega poročila), in to kot predstavnik Teološke fakultete Univerze v Ljubljani, ki je spregovoril o konfesionalnih in etnično-kulturnih kategorijah v potopisu staroruskega igumana Danijela z začetka 12. stoletja, v katerem odseva vzhodnoslovansko spoznavanje »drugega« na romanju po Palestini. Čeprav je bilo največ referentov iz vrst akademskih zgodovinarjev, so se konference udeležili tudi zaposleni v drugih zavodih, denimo v raziskovalnih inštitutih ali muzejih, in predstavniki drugih znanstvenih disciplin, denimo arheologi, umetnostni zgodovinarji in teologi. Uradni jeziki referatov – to na splošno velja tudi za prispevke v konferenčnih zbornikih – so bili štirje: ruščina, poljščina, ukrajiniščina in angleščina. Vsi referati so bili predstavljeni plenarno, hkrati pred istim občinstvom, razporejeni pa so bili po kronološkem redu, od časovno najstarejših do najmlajših tem. Največ pozornosti so vzbudili trije dogodki: otvoritveno oziroma inavguralno predavanje o delovanju diplomatov, aristokratov, cerkvenih dostojanstvenikov in kolonistov iz kneževine Galič (današnja zahodna Ukrajina) na ozemlju Ogrskega kraljestva v 13. stoletju, ki ga je pripravil zgodovinar Miroslav Vološčuk s Fakultete za zgodovino in družbene vede Nacionalne univerze Vasilija

Stefanika v ukrajinskem mestu Ivano-Frankovsk (nekdanji Stanislavov); sklepno predavanje zgodovinarja in filologa Konstantina Jerusalimskega z Ruske državne humanistične univerze v Moskvi, ki je na podlagi svojih lastnih dolgoletnih raziskav orisal glavne tokove zunanje politike Moskovske Rusije v 16. stoletju; in razprava ob predstavitvi nove knjige zgodovinarja Alekseja Martinjuka z Republiškega inštituta višje šole Beloruske nacionalne univerze v Minsku, knjiga pa je posvečene starorusko-(zahodno)evropskim stikom pred začetkom 16. stoletja, to je: pred nastopom Sigismunda Herbersteina, znamenitega avstrijskega diplomata z današnjega slovenskega ozemlja.

Večina referentov je izkazovala visoko raven znanja in ustrezne predavateljske (retorične) sposobnosti, predvsem pa pripravljenost na vsebinsko tehtno in spoštljivo razpravo, ki je potekala pretežno v ukrajinskem in ruskem jeziku. Posebnost in obenem ena najboljših lastnosti konference – to velja tudi za celotno serijo konferenc in zbornikov *Colloquia Russica* – je bila udeležba tako mladih doktorjev in podiplomskih študentov kakor tudi izkušenih raziskovalcev oziroma visokošolskih učiteljev, ki niso nastopali v ločenih sekcijah, temveč skupaj. To sledi želji organizatorjev po gojenju medgeneracijskega spoštovanja in sodelovanja, po zagotavljanju priložnosti mlajši generaciji za vstop v svet starejših in po medsebojnem učenju. Naslednja dobra lastnost konference sta bili gostoljubna naravnost organizatorjev in pozitivna razpoloženost večine referentov. Tu je vredno omeniti strokovni ogled sodobnega in multimedijsko popolnega podzemnega muzeja, ki prikazuje podobo in življenje srednjeveškega Krakova pred obdobjem velikopoteznih renesančno-baročnih gradenj, prav tako pa ni mogoče izpustiti omembe pristrčnih večernih družabnih srečanj v turistično-kulinarično nadvse razvitem mestu. V tem kontekstu je primerno poudariti dejstvo miroljubnega in dobrohotnega druženja med pripadniki ruskega, ukrajinskega in poljskega naroda. Kljub znanim napetostim na (dnevno)politični ravni in neredko drugačnim interpretacijam istih zgodovinskih dogodkov ali procesov so ti udeleženci konference dokazali, da želijo in zmorejo preseirati takšne ali drugačne spore. Kot manj pozitivno lastnost konference, ki se kaže tudi v nekaterih besedilih, objavljenih v dosedanjih konferenčnih zbornikih, pa je treba izpostaviti pozitivistični oziroma metodološko enostranski in (delno) zastareli pristop nekaterih zgodovinarjev in arheologov. V tem pogledu je bilo glede na izbrano krovno temo konference občasno opaziti pomanjkanje ustreznega teoretskega aparata, prav tako so bili razmeroma skromno zastopani izvedenci s področja kulturne zgodovine, politologije, (politične) filozofije in religijskih študij ali teologije.

Simon Malmenvall

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

EPHEMERIDES THEOLOGICAE

Izdajatelj in založnik / Edited and published by

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Naslov / Address

Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

ISSN

0006-5722

1581-2987 (e-oblika)

Spletni naslov / E-address

<http://www.teof.uni-lj.si/bv.html>

Glavni in odgovorni urednik / Editor in chief

Robert Petkovšek

E-pošta / E-mail

bogoslovni.vestnik@teof.uni-lj.si

Namestnik gl. urednika / Associate Editor

Vojko Strahovnik

Uredniški svet / Editorial Council

Metod Benedik, Martin Dimnik (Toronto), Erwin Dirscherl (Regensburg), Emmanuel Falque (Pariz), Vincent Holzer (Pariz), Janez Juhant, Jože Krašovec, Nenad Malović (Zagreb), Zorica Maros (Sarajevo), Mladen Parlov (Split), Vladislav Puzović (Beograd), Marko Ivan Rupnik (Rim), Miran Sajovic (Rim), Walter Schaup (Gradec), Józef Stala (Krakov), Anton Stres, Grzegorz Szamocki (Gdansk), Ed Udovic (Chicago), Michal Valčo (Žilina), Raško Valenčič, Vladimir Vukašinović (Beograd), Karel Woschitz (Gradec)

Pomočniki gl. urednika / Editorial Board

Irena Avsenik Nabergoj, Igor Bahovec, Roman Globokar, Slavko Krajnc, Maksimilijan Matjaž, Jožef Muhovič, Mari Jože Osredkar, Andrej Saje, Barbara Simonič, Vojko Strahovnik, Miran Špelič, Marjan Turnšek, Janez Vodičar

Tehnični pomočniki gl. ur. / Tech. Assistant Editors

Liza Primc, Mateja Centa in Simon Malmenvall

Lektoriranje / Language-editing

Rosana Čop, Domen Krvina in Rok Dovjak

Prevodi / Translations

Simon Malmenvall in Vojko Strahovnik

Oblikovanje / Cover design

Lucijan Bratuš

Prelom / Computer typesetting

Jernej Dolšek

Tisk / Printed by

KOTIS d. o. o., Grobelno

Za založbo / Chief publisher

Robert Petkovšek

Izvirne prispevke v tej reviji objavljajo /

Abstracts of this review are included in

Bayerische Staatsbibliothek, Digitale Bibliothek

Canon Law Abstracts

Elenchus Bibliographicus Biblicus

Web of Science (WoS) Core collection: the Emerging Sources Citation Index (ESCI)

ERIH PLUS

dLib

IBZ Online

MIAR

MLA International Bibliography

Periodica de re Canonica

Religious & Theological Abstracts

Scopus (h)

Letna naročnina / Annual subscription

za Slovenijo: 28 EUR

za tujino: Evropa 40 EUR; ostalo 57 USD (navadno), 66 USD (prednostno);

naslov: Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta, Poljanska c. 4, 1000

Ljubljana

Transakcijski račun / Bank account

IBAN S156 0110 0603 0707 798

Swift Code: BSLJSI2X

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). Revijo sofinancira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije.



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.

